

Part Code
ST1316

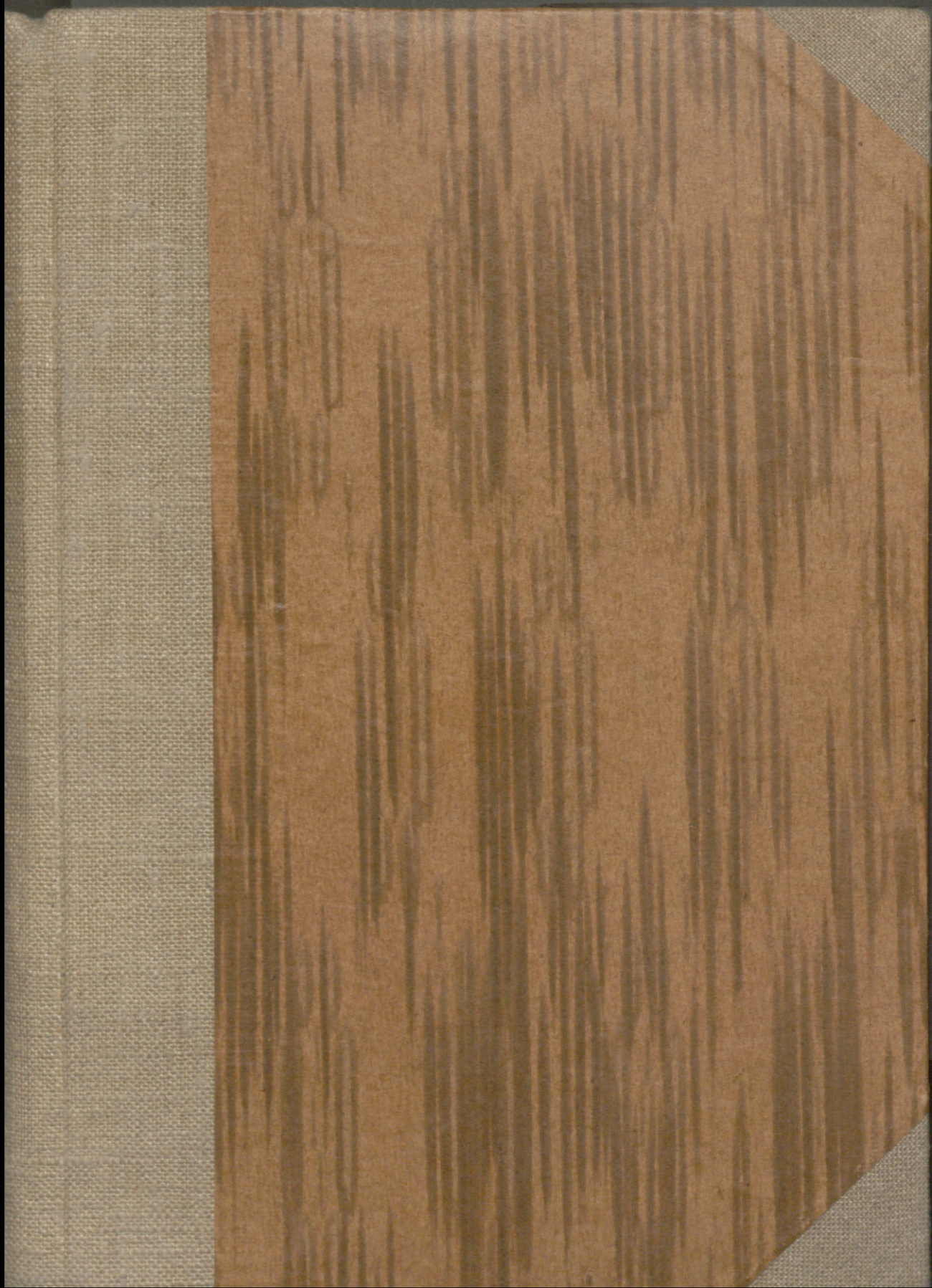
DANES
-PICTA
.COM



Grey Scale #13



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





HISTORJA FILOZOFJI.

NIL OBSTAT.

Dr. A. Szymański

Censor.

Pozwalamy drukować.

† **Ks. Paweł Kubicki Bp. W. J.**

Sandomierz

dn. 5 lipca 1928 r.

L. S.

Kancierz Kurji:

Ks. Dr. Fr. Jop

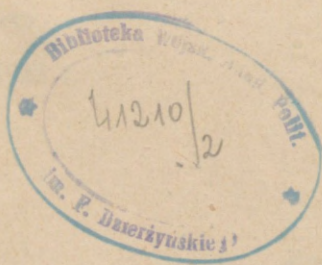
Drukowane na prawach manuskryptu.

KS. WŁ. GAŚSIOROWSKI
KANONIK KAPITUŁY KATEDRALNEJ SANDOMIERSKIEJ.

HISTORJA FILOZOFJI

1928
SANDOMIERZ

Można nabyć: Księgarnia Chodakowskiej Sandomierz.
U autora: Szewna, p. Ostrowiec n/Kam.



Odbito w Drukarni Nowoczesnej w Sandomierzu.

*Czcigodnemu i Ukochanemu
Ks. Kanonikowi Józefowi Rokosznemu
swemu profesorowi i przyjacielowi*

*pracę tę poświęca
Autor.*

Ergebnisse : Beobachtungen
des Zoonischen Fortschritts
des Fortschritts : Ergebnisse

Ergebnisse : Beobachtungen
des Fortschritts : Ergebnisse

PRZEDMOWA.

Do pracy systematycznej nad tematami, jakie porusza niniejsza książka, przystąpiłem z chwilą objęcia wykładów Historji Filozofji w Seminarjum Duchownem Sandomierskiem, a co miało miejsce w okresie od 1913 do 1917 roku. Materiał w tym czasie zebrany przerabiałem i uzupełniałem do obecnej chwili. I oto teraz wyniki swych trudów ofiaruję łaskawym czytelnikom, a w pierwszym rzędzie uczącej się młodzieży wyższych zakładów naukowych.

Książka, jaką oddaję do użytku, nie jest pracą samodzielną, nie sięga ona do źródeł. Dziełko niniejsze mieści w sobie to, co wyczytałem u autorów, których spis podaję niżej. Mój wysiłek zmierzał w tym kierunku, aby jasno i przystępnie wyłożyć to, co tam znalazłem. Aczkolwiek praca moja nie jest ukończona całkowicie, to jednak do ogłoszenia jej drukiem skłaniają mnie pewne, jak mniemam, słuszne powody. A więc sądzę, że na tej drodze zdołam najłatwiej zorjentować się w tej sprawie, co zostało już dokonane, i co dalej należy mi czynić. Następnie mam nadzieję, że i w tej formie wydana Historia filozofji będzie pożyteczną uczącej się młodzieży. Początkującym ułatwi zorjentowanie się w dziedzinie tak zawiłej, jaką jest filozofja.

VI

Dla tych, którzy są już zaawansowani, stanie się pożądanem repetitorium tego, czego się uczyli.

Wszyscy zaś inni znajdą w niej treściwy wykład poglądów filozoficznych, których znajomość jest niezbędną dla każdego inteligentnego człowieka, o ile chce zrozumieć dzisiejszą umysłowość społeczeństwa, oraz hasła będące w obiegu.

Pisałem w dniu Nawiedzenia N. Marji Panny.
Szewna, d. 2. VII 1928 r.

UWAGI WSTĘPNE.

Poznaniem naukowem nazywamy taką wiedzę, która nie tylko stwierdza istnienie pewnego zjawiska, ale ponadto wskazuje podstawę służącą mu za oparcie. Tak postępuje np. chemja, skoro wodę wyjaśnia jako związek powstały z tlenu i wodoru. Jednak jeżeli wykrycie najbliższej podstawy, ujawnienie bezpośredniej siły kierującej zjawiskami zadawalnia poszczególne nauki, to nie można tego powiedzieć o filozofji.

Czem jest filozofja?

Filozofja jest nauką, a więc nie poprzestaje na zjawiskach ale doszukuje się ich podstawy, przyczyny. Różni się jednak od poszczególnych nauk z podwójnego tytułu.

Ujmuje zjawiska nie odosobnione, ale całość bytu jaki jest dostępny dla wiedzy ludzkiej.

Nie zatrzymuje się na przyczynach pośrednich, ale usiłuje odkryć przyczyny ostateczne i przy ich pomocy wyjaśnić problemat świata i życia.

A. Poszczególne działy filozofji.

Do poszczególnych działów filozofji należą:

1. Metafizyka — ma na uwadze byt rzeczywisty i doszukuje się ostatecznych zasad jego istnienia. Do zakresu metafizyki należą:

a) Kosmologia jest nauką o ostatnich czynnikach świata zjawiskowego.

b) Psychologia traktuje o podstawie fenomenów życia świadomego.

c) Teodycea, nareszcie, chce wskazać jaka jest natura tej zasady, w której tak świat duchowy, jak i fizyczny znajduje dla siebie oparcie.

2. Etyka zajmuje się światem wartości moralnych i wyjaśnia podstawy działania.

a) Etyka indywidualna, uwzględnia życie jednostkowe, wykreśla mu cel i wskazuje doń drogę.

b) Etyka społeczna ma na uwadze zespoły ludzkie: rodzinę, państwo i wykrywa ich podstawę, przepisuje formy współżycia.

3. Teorja poznania — do niej należy świat myślny, byt logiczny.

a) Logika — bada mechanizm poznania.

b) Kryterjologia — wartość poznania.

B. Główne kierunki w filozofji.

Dwie rzeczy, mówi Kant, budzą moje zdumienie: gwiaździste niebo nademną i głos sumienia we mnie. Tak jest w istocie, problematy świata i życia są osią około której od wieków wiruje myśl ludzka. Chociaż zagadnienia powyższe są w sobie niezienne, to jednak różnemi drogami kroczyła filozofja do ich rozwiązania. Jednakowo to się tyczy podstaw istnienia, zasady działania i źródła poznania.

I. Podstawy istnienia.

Odpowiedź w sprawie tego, jak należy pojmować ostateczną podstawę istnienia, dają nam:

1. Idealizm metafizyczny — upatruje podstawę wszystkiego w zasadzie natury duchowej. Takim podłożem ma być, jak uczą:

Platon — idea,

Leibnitz — monada,

Fichte — jaźń,

Hegel — pojęcie,

Schopenhauer — wola,

Hartmann — pierwiastek nieświadomy.

2. Materjalizm — sprowadza wszystko do materji, to głoszą:

a) Dawniej { Demokryt,
Epikur.

b) Obecnie { w Anglii: Hobbes,
we Francji: I. de la Mettrie, Holbach,
w Niemczech: Büchner, Moleschott,
Czolbe; moniści jak: Haeckel.

3. Panteizm — uważa, że tak materja, jak i duch są przejawami jednej substancji, jednego pierwiastku, należą tu:

Stoicy,
Neoplatończycy,
Spinoza.

c) Dualizm metafizyczny, obsta je za istnieniem tak ducha jak i materji, jako dwóch odrębnych pierwiastków, są one zespolone w człowieku i oddziałują na siebie wzajemnie. Za tem się oświadczają:

1. Arystoteles,
2. Scholastyka i kierunki z nią pokrewne.

II. Zasady działania.

Filozofja ma nie tylko odkryć zasady istnienia, ale powinna wskazać jakie mamy zająć stanowisko w stosunku do poznanej rzeczywistości, a więc wykreślić zasady działania. To czyni:

1. Etyka obowiązku — głoszą ją Stoicy i Kant. Wartość moralna czynu polega na tem, aby pobudką skłaniającą do działania było jedynie poczucie obowiązku.

Ideałem — dążenie do uniezależnienia się od bodźców natury empirycznej.

2. Hedonizm, epikureizm — o wartości czynu decyduje stopień rozkoszy, przyjemności, korzyści, jaka się z nim łączy.

3. Eudemonizm racjonalny. To dobre, co rozwija i potęguje w człowieku jego cechy człowieczeństwa, a więc rozum, dając mu przewagę nad zmysłowością. Tak uczą:

Arystoteles.

Scholastycy.

W dziedzinie społecznej mamy:

1. Indywidualizm podnosi znaczenie jednostki i podporządkowuje wszystko jej celom.

2. Humanitaryzm: uważa ludzkość za cel, jej interesom poświęca całkowicie jednostkę: — socjalizm, komunizm.

3. Chrześcijańsko-społeczny kierunek. Dąży do harmonijnego połączenia interesów jednostki z tem, co się należy społeczeństwu.

III. Źródła poznania.

Ze względu na to skąd możemy czerpać naszą wiedzę—dadzą się wydzielić następujące kierunki:

1. Empiryzm—za jedyne źródło wiedzy uważa zmysły. Na tem stanowisku stoją:

1. sensualizm—Locke, Hume, Condillac.
2. materializm—Demokryt, Epikur.
3. pozytywizm—Comte.
4. agnostycyzm—Spencer.
5. ewolucjonizm-biologiczny—Darwin.
6. empiriokrytycyzm—Avenarius.
7. pragmatyzm—James.

2. Racjonalizm teorjo-poznawczy sądzi, że jedynie rozum jest skarbnicą wiedzy i daje nam widok na to, co rzeczywiste — to głosi:

1. Platon.
2. Neoplatonizm.
3. Kartezjusz i jego szkoła.
4. Idealizm teorjo-poznawczy.

3. Dualizm epistemologiczny uważa, że tak zmysły jak i rozum, każda z tych władz na swój sposób — współdziała w sprawie poznania rzeczywistości. Takie rozwiązanie sprawy daje:

1. Arystoteles.
2. Scholastyka chrześcijańska.

4. Mistycyzm. Nie ufa ani zmysłom ani rozumowi. Prawdziwą wiedzę możemy uzyskać drogą objawienia, lub natchnienia przez zespolenie się z podstawą wszelkiego bytu—Bogiem. Tą ścieżką idą:

1. Neoplatonizm.
2. Fideizm.
3. Tradycjonalizm
4. Filozofia immanencji.
5. Zresztą mistycyzm różnych odcieni.

IV. Wartość poznania.

Czy uzyskana wiedza daje nam poznanie rzeczywistości? Czy chociaż w części odkrywa nam widok na naturę bytu, tego co istnieje?

1. Wiedza o rzeczy w sobie, o podstawach świata fenomenalnego jest dla nas niedostępna, a przeto i filozofja jako nauka o ostatecznych przyczynach jest niemożliwa. Tak sądzi o tych rzeczach sceptycyzm, a znany jest w podwójnej formie:

a) Sceptycyzm empiryczny — widzi w zmysłach jedyne źródło wiedzy. Takie stanowisko zajmują:

- | | |
|---|--|
| 1. Dawniej: | <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; font-size: 3em; line-height: 1;">{</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> Sofiści.
 Pyrron i Neopyrroniści.
 Akademja średnia. </div> |
| 2. Obecnie sensualizm teorjo-poznawczy, a więc: | |
| | |

b) Sceptycyzm krytyczny — podkreśla obok zmysłów współudział rozumu w sprawie zdobywania wiedzy. Rozum wszakże nie poszerza naszej wiedzy — lecz ujmuje w swe formy wyobrażenia i czyni z nich przedmioty doświadczenia. Tę pozycję zajmują:

Kant,
Neokantyści.

Czem jest filozofja dla tych kierunków myśli?

1. Filozofja ma być bilansem, który sumuje w jedną całość wyniki poszczególnych nauk; tak uczy Comte.

2. Filozofja ma być doskonale zjednoczoną wiedzą. O ile bowiem nauki poszczególne podciągają zjawiska pod wspólne prawo, to znów filozofja jednoczy wyniki wszystkich nauk i szuka dla nich najogólniejszych praw — to głosi Spencer.

3. Jest ona hipotetycznem uzupełnieniem poszczególnych nauk, sięga dalej poza granicę na której się one zatrzymują. Tak pojmuje filozofję metafizyka indukcyjna, a więc Wundt i inni.

4. Jest ona rodzajem poezji, z tą różnicą, że szata jej składa się nie z obrazów, lecz pojęć logicznych. Ma na celu zaspokojenie potrzeb duchowych, które nie znajdują zadowolenia w wynikach poszczególnych nauk.— Lange.

5. Filozofja to nauka o formach i granicy wiedzy.—Kant i neokantyści.

Co łączy te wszystkie określenia w sprawie natury filozofji?

Mają to wspólnego — że według ich mniemania, filozofja, podobnie jak i inne nauki, ujmuję tylko zewnętrzną stronę rzeczy. Co się tyczy strony wewnętrznej — numenalnej, ta jest tak dla filozofji jak i wiedzy niedostępna.

Skąd to pochodzi?

Takie pojęcie o naturze filozofji płynie z poglądu na genezę poznania. Wszystkie wyżej wymienione kierunki wspierają się na empiryzmie. Źródłem wiedzy są tylko zmysły. Wrażenia i wyobrażenia nie są obrazami rzeczy, lecz w nich mamy ślady działania rzeczy na nas, są to znaki, które nas o ich obecności informują. To też poznanie nasze nie przekracza granicy naszych wrażeń i wyobrażeń. Wiedza nasza nie dotyczy tego czym są rzeczy, lecz jak na nas działają.

2. Dogmatyzm teorio-poznawczy — zajmuje stanowisko odmienne. Nasza wiedza może się wychylić poza granicę fenomenu i dotrzeć do poznania rzeczy w sobie. Choć to nasze poznanie będzie niecałkowite, niedoskonałe, niemniej jednak jest poznaniem prawdziwym, zgodnym z rzeczywistością.

To też filozofja jest nauką o tem co istnieje, co służy za podstawę dla świata fenomenalnego, tak uczą:

Arystoteles.

Scholastyka.

Co upoważnia te kierunki do twierdzenia, że filozofja jest nauką o tem, co rzeczywiste?

Teoria poznania jaką wyznają. Zgodnie z przyjętem tu poglądem, poznanie odnosi się bezpośrednio do rzeczy. Wyobrażenia czy pojęcia nie są znakami rzeczy, nie pełnią roli zastępczej, lecz są obrazami rzeczy.

Ponadto rozum wglądając w świat fenomenalny spostrzega to, co niezmiennego, istotnego przezeń się ujawnia.

Do tego kierunku należą też i Platon, Kartezjusz, Leibnitz, lecz inaczej pojmują genezę wiedzy.

Stosunek filozofji do poezji i religji.

a) Co je łączy?

Wspólny problemat. Jest nim istnienie świata, sens, cel, zadanie życia. Te zagadnienia stają przed człowiekiem już przy

kolebce jego życia — a po tylu wiekach i dziś nie straciły nic ze swej ważności.

Co je różni?

Sposób w jaki dążą do rozwiązania powyższego problemu.

1. Poezja opiera się na wyobraźni, uwzględnia uczucia. Daje początek mitologii—gdyż przyczynę zjawisk widzi w mitach, t. j. w istotach urojonych, stworzonych przez fantazję.

2. Religja swe nauki wyprowadza z innego źródła. Jest niem objawienie Boże — a więc czynnik wyższy od człowieka. Należy zaznaczyć, że objawienie może być prawdziwe lub urojone.

3. Filozofja nareszcie wyjaśnia świat przy pomocy samego rozumu.

Przedmiot historii filozofji.

Historja filozofji bada, jak w ciągu wieków rozwiązywano zagadnienia dotyczące się świata i życia. Jej jednak zadanie nie tylko polega na tem, aby wiernie przedstawić systematy ukazujące się na widowni dziejów, ale również do niej należy wykazać łączność, jaka pomiędzy nimi zachodzi.

Podział. Skoro już załatwiliśmy się z kwestjami wstępniemi, dotyczącemi się filozofji, pozostaje obecnie przystąpić do wykładów jej dziejów i tu najpierw zajmą naszą uwagę:

Filozofja Wschodnia.

Filozofja Grecka.

Filozofja wschodnia.

Pewne systematy czy poglądy filozoficzne znajdujemy na wschodzie u tych narodów, które zdołały się wznieść na pewien szczybel kultury. Do tej liczby należą: Indusi, Persowie, Chińczycy.

A. Filozofja Indyjska.

Tak religja Brahmińska, jak i filozofja wyrasta z jednego wspólnego podłoża — a takowe dają im księgi święte zwane Wedami. Filozofja rozwija się albo zgodnie z wedami, lub też powstaną kierunki przeciwne wierzeniom, jakie te księgi głoszą.

I. Zgodne z Wedami.

Są szkoły, których twórcami będą: Gotama, Kanada Kapila. Jednak największe znaczenie zyskuje Vedanta, kierunek któremu daje początek Vyasa.

Cóż Vedanta głosi?

1. Zasadą, początkiem wszystkiego jest Brahma. On jeden istnieje. Wszystko inne należy uważać jako przejawy, w których wyraża się ten sam odwieczny, jedyny, nieograniczony pierwiastek. Ten panteizm idealny—przyznawający istnienie tylko Brahmi, a patrzący na świat jako na zjawę, illuzję, jest dalszym etapem, rozwoju myśli filozoficznej. Pierwotnie bowiem panteizm posiada formę kosmiczną: świat i bóstwo uważa się za jedno.

2. Świat jest emanacją bóstwa. Tak jak włos wyrasta z głowy, podobnie i świat wyłania się z absolutu.

II. Buddyzm.

Należy do kierunków będących w opozycji z Wedami. Twórcą buddyzmu jest Sakya-Muni. Długie lata przebywa

wśród braminów. Porzuca jednak ich towarzystwo i po wieloletnich rozmyślaniach odkrywa prawdę i sam staje się mędrcem (Buddha).

Nauka.

Buddhę uderza przede wszystkim powszechność cierpienia. Istnienie jest cierpieniem — cierpieniem jest narodzenie, życie, starość, śmierć. Cierpieniem jest pięciorakie przywiązanie do ziemskości, a więc: cielesność, wrażenia, wyobrażenia, pojęcia, świadomość. Cóż więc pozostaje czynić człowiekowi? Oto dążyć do wyzwolenia się z pod brzemienia cierpień jakie go gniotą.

Jakaż do tego prowadzi droga?

Nie można spodziewać się pomocy z nieba. Buddyzm jest poglądem ateistycznym, przyjmuje świat doczesny i nie odnosi go do wyższego porządku. Tej zmiany nie dokona i człowiek. Tak człowiek jak i cała natura, ponad którą niema nic wyższego, to jest jedno, ciągłe pasmo przeobrażeń i zmian.

Cóż więc należy czynić, by się wydobyć z tego potoku?

Wyzwolenie się z cierpienia należy okupić wyrzeczeniem się istnienia. Nie co innego właśnie tylko żądza istnienia sprawia to, że po śmierci odradzamy się z powrotem do nowego bytowania, a tak wpadamy ponownie w kolisko bólu, cierpień.

Człowiek, który zdołał zrzucić pęta istnienia oraz przeciął sobie drogę do dalszego wcielenia, a to zabijając w sobie żądzę istnienia, wchodzi w Nirwanę.

Nie są zgodni uczeni i sami zwolennicy Buddhy co oznacza Nirwana. Jedni sądzą, że to jest całkowite unicestwienie — inni mają Nirwanę za stan dalszej bezwiednej egzystencji.

Filozofja Chińska.

Jej przedstawicielami są:

1. Lao - Tse — uznaje jedną rozumną najwyższą zasadę, z której drogą emanacji powstaje świat zjawiskowy.

Konfucjusz (ur. 551), jest moralistą. Nie porusza zagadnień metafizycznych. Nie interesują go sprawy życia pozagrobowego. Zwrócony do życia praktycznego, kreśli w swej etyce wzór człowieka szlachetnego.

Filozofja Perska.

Jak społeczeństwu indyjskiemu przewodniczą Brahmani—tak znów u Persów naczelne miejsce w ruchu naukowym i religijnym przypada Magom. Z pośród nich zasłynął Zoroaster (około 585 r. przed Chr.).

Według księgi świętej Awesty, której właśnie on jest autorem, istnieją dwa pierwiastki: Ormuzd jest początkiem tego co dobre, Ahriman przeciwnie, staje się powodem zła. Ormuzd stworzył dobrych duchów i dobry świat, Ahriman złych duchów i zło na świecie. Walka, jaką toczą z sobą, zakończy się ostatecznie zwycięstwem Ormuzda.

FILOZOFJA GRECKA.

Źródłami, z których mieszkańcy Hellady czerpali swą wiedzę w okresie przednaukowym, a pod jej wpływem tworzyli sobie sądy o rzeczach i zdarzeniach, uczyli się oceniać swe nadzieje i obawy, będą:

1. Dzieła poetów. Tematami, które porusza budząca się do życia poezja, są wielkie zdarzenia z życia narodu, sławne czyny bohaterów; — lecz obok nich podnosi się zagadnienia co do początku świata, natury zjawisk kosmicznych. Owszem w zakres twórczości poetyckiej wchodzi i sprawy natury religijnej. Poezja opowiada o pochodzeniu bogów, o ich stosunku do świata, o przeznaczeniu człowieka, o celu i zadaniu doczesnego życia. Jednem słowem dzieła poetów są dla pierwotnego greka historją, z której poznaje dzieje swego narodu, są nauką społeczną uplastycznioną w zdarzeniach, a wykazującą mu znaczenie więzi społecznej, są nareszcie katechizmem, który wyjaśnia problemat świata i życia. W tych literackich zabytkach zamierzchłej przeszłości, skreślonych ręką Orfików, Homera, Hezjoda, znajdujemy wiele rzeczy niedorzecznych i dziecinnych. Niczem niekrępowana wyobraźnia poetów stwarza mitologję, czyli historję wyjaśniającą pochodzenie bogów, początek świata. Te opisy jednakowo obrażają nasze poczucie moralne, jak również są sprzeczne z zasadami zdrowego rozumu ludzkiego. Jednak, obok wielu rzeczy niedorzecznych, zrodzonych przez bujną wyobraźnię ludów pierwotnych, ta początkowa poezja zawiera w sobie i prawdy szczytne zapożyczone z tradycyji pierwotnych jak: przekonanie o Opatrzności, o nieśmiertelności duszy, o karach pośmiertnych.

2. Ustawy prawodawców. W miarę tworzenia się politycznych i społecznych związków, zjawiają się prawodawcy, którzy tym zbiorowym tworom, nadają prawa jak: Minos, Solon,

Likurg. Moraliści, ze swej strony, w jędrnych aforyzmach ujmują zasady, które przedewszystkiem należy uwzględnić w życiu. A więc: Peryander (535 prz. Chr.) praw używaj starych, a potraw świeżych; Tales z Miletu (640 prz. Chr.): byle nie zawiele, Solon (558 prz. Chr.): zdążaj do celu; Chilon (598 prz. Chr.): poznaj samego siebie; Bijas: kochaj, jak gdybyś miał kiedy znie-nawidzieć; Kleobol: najlepsza jest miara we wszystkim.

Po tym okresie wstępnym, jesteśmy świadkami obudzenia się myśli filozoficznej. Bijące w oczy niedorzeczności, głoszone przez mitologję, stają się powodem, iż ona zostaje odrzucona. Zjawiają się myśliciele, którzy podejmą zagadnienie dotyczące się świata i życia, a budzące zawsze najwyższe zainteresowanie człowieka i zechcą je rozwiązać przy pomocy tylko samego rozumu. Tak powstaje filozofja grecka, w której rozwoju rozróżniamy cztery okresy.

1-szy Okres. Od Talesa do Sokratesa, a więc VII—V w. przed Chr. Problem kosmologiczny, jak: istnienie i natura świata zjawiskowego, najpierw zwraca na siebie uwagę mędrców.

2-gi Okres. Czasy Sokratyczne. Na czele tego okresu stoją: Sokrates, Platon, Arystoteles. Tu następuje zwrot do człowieka. Sprawy, związane z istnieniem ludzkim, otrzymują obecnie swoje wyjaśnienie.

3-ci Okres. Obejmuje koniec wieku IV przed Chr. do w. III po Chr. Zagadnienia moralne tworzą tło na którem rozwija się praca myślicieli: porusza się sprawę szczęścia i poszukuje się drogi jaka doń prowadzi.

4-ty Okres. Ten okres wypełnia Neoplatonizm oraz kierunki, które go poprzedzają. Zaliczamy tu wieki III do VI po Chr. lub I do VI po Chr. Doświadczenie wykazało, że nie można znaleźć szczęścia w granicach doczesności, to też budzi się dążenie do wzniesienia człowieka poza świat zjawiskowy. Drogi wszakże do szczęścia nie wskaże nam rozum, ale do tej przystani prowadzi ducha ludzkiego mistyczne zjednoczenie się z bóstwem.

OKRES PIERWSZY.

Filozofja grecka przed Sokratesem.

UWAGI OGÓLNE.

Pierwszy okres filozofji greckiej rozpoczyna się od Talesa, a kończy się na Sofistach.

Cechy charakterystyczne, wyróżniające tę początkową fazę filozofji, są następujące:

A) Przedmiot.

1) Wszyscy myśliciele tego okresu zajmują się tylko światem fizycznym, to też otrzymują nazwę — fizyków, a dzielić się będą na dwa odłamy:

a) jedni chcą wiedzieć z czego świat powstał, co posiada trwałe istnienie w świecie zjawiskowym.

b) drudzy sądzą, że ważniejszą jest rzeczą zbadać jak świat powstał, dzięki jakim czynnikom z jednej trwałej materji tworzą się przedmioty różnorodne.

2) Drugorzędnym przedmiotem badania staną się zjawiska kosmiczne, a więc: kształt ziemi, stosunek jej do innych planet, przyczyna ruchu ciał niebieskich.

3) W zakres badań nie wchodzi zupełnie zagadnienia: logiczne, psychologiczne, etyczne. Niema tu jeszcze świadomości życia wewnętrznego. Nie budzi zaciekawienia istnienie świata organicznego.

B) Zajęte stanowisko.

Praca rozwija się pod znakiem pewnych wyobrażeń, a te są inspirowane przez:

a) Materjalizm.—Podstawą tego, co istnieje, będzie materja. Dusza jest także materją, tworzą ją jednak cząstki subtelniejsze (ogień, powietrze, krew).

b) Naturalizm.—Natura stanowi całość zamkniętą. Granice jej są granicami rzeczywistości; obejmuje ona: świat, ludzi i bogów.

C) Metoda.

1) Zaczyna być stosowana obserwacja świata zjawiskowego. Przeprowadza się ją jednak niedokładnie, zbyt prędko uogólnia się poczynione spostrzeżenia.

2) Przeważać będzie jednak, w tym okresie, metoda dedukcyjna. Większe zaufanie zyska sobie rozum,—stąd rozumowanie uważa się za środek pewniej wiodący do prawdy.

D) Źródła naukowe.

1) własna obserwacja,

2) wiadomości nabyte przez podróże,

3) zdobycze naukowe Egiptu z którym Grecja nawiązuje stosunki handlowe,

4) podstawowe wierzenia ludzkości przekazywane drogą tradycji.

E) Co do wartości poznania zajmują stanowisko:

a) dogmatyczne — Wierzą, że wiedza o świecie jest możliwą. Nie uświadamiają sobie trudności, jakie nastręcza poznanie świata, ani tych zagadnień, którymi jest najeżony problem genezy wiedzy ludzkiej. Kiedy z czasem wyłoniły się te trudności, zjawia się

b) septycyzm—ten pasuje z dalszych wysiłków twierdząc, że prawda o świecie — jest niemożliwą.

Podział.

Skoro są już nam wiadome zasadnicze cechy, jakie będzie posiadać filozofia pierwszego okresu, przystąpimy do bliższego zapoznania się z doktrynami szkół, które powstaną w tym czasie. Szkół tych będzie sześć:

- 1) Szkoła Jońska
 - 2) „ Pitagorejska
 - 3) „ Eleacka
 - 4) „ Abderska
 - 5) „ Eklektyczna
 - 6) „ Sofiści.
-

ROZDZIAŁ I.

SZKOŁA JOŃSKA.

Kolebką filozofii Greckiej będzie nie kraj macierzysty, Hellada, ale zaszczyt ten przypada kolońjom. Do większego znaczenia, około wieku VI przed Chr. dochodzą miasta: Milet, Efez, Smyrna, założone przez wychodźców greckich na wybrzeżach Jonji, będącej prowincją Azji Mniejszej. W miastach powyższych żyją i działają pierwsi myśliciele greccy. Że filozofja tu właśnie przysłała do głosu, stało się to dzięki pewnym pomyślnym warunkom. Na skutek rozgałęzionego handlu, rychło w tych miastach zjawia się dobrobyt. Mieszkańcy, uwolnieni od przygniatającej troski o byt materialny, zaczynają się oddawać naukom, do czego, zetknięcie się z innemi narodami, jest ciągłą podniętą. Duże znaczenie na obudzenie się zainteresowania do zagadnień filozoficznych miał ustrój republikański, jaki ustalił się w kolonjach. Wolność ułatwiała rozwój indywidualności ludzkiej, a konieczność zajęcia się sprawami publicznemi zmuszała do namysłu i rozważań.

Do liczby filozofów Jońskich należą:

§ 1. Tales.

Tales (624—545 przed Chr.) pochodzi z Miletu. Stoi na czele siedmiu mędrców świata starożytnego. To szczególne wyróżnienie okazano mu za jego wiedzę. Chociaż zakres tej wiedzy był niewielki, obejmowała ona bowiem: elementarne sposoby postępowania rachunkowego, niektóre pewniki z geometrii, oraz pewne astronomiczne spostrzeżenia, to jednak Tales zyskał ogromną sławę, gdyż on pierwszy te wiadomości spopularyzował.

Jednak nie wiedza faktów niezwiązanych z sobą teorią, a luźnie nagromadzonych, stawia Talesa na czele filozofów greckich. Tales staje się pierwszym filozofem greckim dzięki swym poglądom na genezę świata.

On pierwszy szuka ogólnej podstawy świata. Z pism Arystotelesa, który podaje szczątki nauki Talesa, okazuje się, że podług mniemania tegoż:

Woda jest początkiem i końcem wszystkiego. Wszystko pochodzi z wody i w wodę się obraca.

Co spowodowało Talesa do wygłoszenia tego twierdzenia?

Oto, jak dalej pisze Arystoteles, Tales obserwując zjawiska widział, że: Nasiona wszystkich rzeczy są wilgotne. Woda potrzebna jest temu co żyje, zarówno zwierzęciu jak i roślinie. Opary wodne zasilają słońce i gwiazdy. W naczyniu napełnionem wodą po jej ulotnieniu zostaje na spodzie trwałe osad.

Ta obserwacja pierwotna, wykazująca wielkie znaczenie wody w procesach natury, poparta przez tradycję, głoszącą, że świat powstał z wody, stała się powodem, iż Tales twierdzi, że wszystko powstaje z wody.

Znaczenie.

Talesa uważa się za ojca filozofii greckiej. Ten tytuł należy mu się słusznie.

On bowiem pierwszy zwraca się do świata i stawia sobie pytanie, czym jest świat dany. A nie tylko postawił we właściwy sposób zagadnienie, ale wskazuje zarazem drogę, po której iść należy, aby znaleźć prawdziwe rozwiązanie.

W tej bowiem sprawie nie radzi się poetów, nie słucha mitologii, lecz obserwuje naturę i badanie jej zjawisk czyni podstawą swej filozofii. Wyniki jego filozofii są błędne, gdyż zauważywszy wielkie znaczenie wody w pewnych procesach natury, zbyt pośpiesznie uogólnia swe spostrzeżenia i chce przy pomocy tego jednego czynnika, wyjaśnić wszystko; jednak metoda postępowania jest słuszną i stanie się wskaźnikiem dla jego następców.

Jeżeli dotąd człowiek patrzy na świat jako na zbiorowisko konkretnych przedmiotów, których nie łączy żadne ściągno, nie włada ich następstwem żadna konieczność, a stąd wszystko jest możliwem, to od Talesa rozpocznie swój pochod filozoficzny pogląd na świat. Dla Talesa świat nie jest zbiorowiskiem, ale całością, mającą wspólny substrat, który wszystko jednoczy. On ujmuje świat, jako następstwo zjawisk; z wody wszystko powstaje, a więc: ziemia, powietrze, ogień i wszystko zamienia się w wodę.

W Talesie widzimy pierwszy wysiłek myśli, by się wznieść ponad różnorodność świata zjawiskowego, by wynaleźć nic, umożliwiającą łączenie świata w jedną całość, by wielość spostrzeganą, sprowadzić do jedności myślowej. Ten pogląd, prze-

wyższa o całe niebo teogonje i kosmogonje pierwotnych greków, oraz wierzenia okresu antropomorficznego ¹⁾).

Aczkolwiek Tales wzniósł się umysłem ponad współczesnych mu ludzi, to jednak nie wyzwolił się całkowicie z powikłań myślenia przednaukowego. Tales bowiem uważa świat za jedno jestestwo żyjące. Przyznaje duszę wszystkiemu, co się porusza lub działa, chociaż będzie to materja nieorganiczna. Wszystko, głosi Tales, wypełniają bóstwa, nawet magnes jest ożywiony, skoro przyciąga kamienie.

§ 2. Anaksymander.

Miejscem urodzenia Anaksymandra jest również Milet. Żyje około roku 610 — 547 przed Chr. Poglębia wiadomości matematyczne, pierwszy układa mapę geograficzną, urządza w Milecie zegar słoneczny, kusi się obliczyć odległość i wielkość ciał niebieskich.

N a u k a.

Poglądy Anaksymandra są znacznym krokiem naprzód w kierunku rozwiązania zagadnienia z czego świat powstał.

Tworzywem czy substratem świata według Anaksymandra nie może być materja, o ściśle określonych własnościach (woda, ogień), gdyż w tym wypadku, nie mogłyby z niej powstać rzeczy o własnościach różnorodnych.

Substratem świata może być tylko taka materja, która, różniąc się od znanych nam pierwiastków, leży u podstawy wszystkiego co istnieje. Ten podkład, dający oparcie wszystkiemu co jest, otrzymuje nazwę „apejron”.

Anaksymander jednak nie poprzestaje na wykazaniu z czego powstaje świat, ale, na drodze czysto myślowej, dąży do wykrycia tych własności, jakie musi posiadać „apejron”, jeżeli ma wypełnić to zadanie, jakie się nań wkłada.

A więc materja pierwotna musi być:

a) nieograniczona co do ilości, — z niej bowiem tworzą się kolejno po sobie idące światy i do niej z powrotem wracają. Ponieważ szereg tych światów jest nieograniczony, musi być nieograniczone i tworzywo, z którego one powstają.

b) nieokreślona co do jakości, gdyż daje początek rzeczom tak odmiennym jak: ciepłe, zimne, suche, mokre.

¹⁾ Ks. S. Pawlicki. Historia filozofii greckiej, t. I, str. 85.

c) nieokreślona co do czasu. Materja pierwotna jest początkiem wszystkiego, z niej powstają bogowie i ludzie—sama przeto jest bez początku.

d) ograniczona co do przestrzeni.

Anaksymander wyobraża sobie świat na kształt kuli; w środku jej znajduje się ziemia tak, że odległość ziemi od krańców świata wszędzie jest jednakowa.

Z tego co wyżej powiedziano, łatwo da się zauważyć, że Anaksymander zagadnienie z czego świat powstał przenosi z dziedziny fizyki, a czyni je problematem metafizycznym. Za sprawdzian, wykazujący słuszność przyjętego poglądu, będą mu służyć nie zmysły, lecz rozum, zgodność poglądu z prawami, które rozumem rządzą.

Poglądy przyrodnicze.

Do obecnej chwili trwa spór między uczonymi co do tego, jak należy pojmować naturę materji którą Anaksymander przyjmuje jako podstawę świata.

a) Jedni mają ją za masę różniącą się jakościowo od pierwiastków empirycznych. Z niej to, na skutek chemicznych przeobrażeń, wyłania się świat spostrzegany.

b) Inni natomiast sądzą, że apejron należy rozumieć jako stop wytworzony przez pomieszanie się wszystkich pierwiastków empirycznych. W tym stopie pierwiastki zatracają swe własności. Rzeczy powstają na skutek mechanicznego wydzielenia się zmieszanych z sobą cząsteczek.

Jakkolwiek sprawa się przedstawia, świat powstał z „apejronu”. Stało się to na skutek ruchu, jaki wytwarzają walczące z sobą elementy, by się wydzielić jedne od drugich: ciepłe od zimnych suche od mokrych. Centrem ruchu, który jest rotacyjnym, będzie ziemia; około niej grupują się przeciwieństwa, według swej ciężkości specyficznej, a więc: woda, powietrze, ogień. Tak powstaje całość jako olbrzymia kula.

Ciała niebieskie tworzą się z ognia, który otacza świat dookoła. Na skutek ruchu trwającego ustawicznie, fotosfera ulega rozpadowi. Części jej otoczone zgęszczonem powietrzem, tworzą: słońce, księżyc, gwiazdy. W środku świata znajduje się ziemia pływająca na morzu; ma kształt walca, którego grubość jest trzykrotnie mniejsza od wysokości. Życie zawiązało się najprzód w wodach, które pokrywały ziemię. Gdy, pod działaniem słońca, wody częściowo wysychały, przebywające

w nich stworzenia zaczęły żyć na lądzie; tu zatracały stopniowo pierwotne kształty, a przybierały nowe, bardziej przystosowane do odmiennych warunków. Proces życia będzie trwać dopokąd w ziemi nie zabraknie ognia; ogień bowiem jest duszą wszystkiego. Gdy to nastąpi, rozwój będzie zakończony a świat powróci do apejronu; poczem ten sam proces rozpocznie się na nowo.

§ 3. Anaksymenes.

Trzecim z kolei myślicielem, którego wydaje Milet, będzie Anaksymenes (588—524 przed Chr.). Jest on uczniem Anaksymandra, a przynajmniej znał jego dzieła. Nie przyjmuje jednak nauki swego mistrza, a przeciwnie występuje z nową próbą rozwiązania problemu, jakim zajmowała się szkoła Jońska.

Nauka.

W poszukiwaniu pramaterji świata, Anaksymenes porzuca drogę na którą wszedł jego mistrz, a zbliża się do stanowiska zajętego przez Talesa. Na pytanie z czego świat powstał, Anaksymenes daje odpowiedź: powietrze jest początkiem wszystkiego. Dlaczego czyni taki wybór? Oto, ten żywioł, podobnie jak woda, odznacza się ruchliwością, przybiera łatwo różne formy, a nawet robi wrażenie czegoś żyjącego. Prawem, które kieruje procesem powstawania świata, jest zdolność powietrza do zgęszczania się, jako też i rozrzedzania. Z powietrza, ulegającego stopniowej kondensacji, tworzą się: wiatr, para, woda, ziemia, kamienie i znów powietrze rozrzedzone, przechodząc w odwrotnym kierunku, wyżej wskazane stopnie, zamienia się w ogień.

Anaksymenes popiera swe twierdzenie odwołując się do znanego powszechnie zjawiska, że wydychamy powietrze ciepłe, gdy rozszerzamy usta, a przeciwnie, z ust ściśnionych, wydobywa się powietrze chłodne. Szczęśliwym trafem udało się Anaksymenesowi wyprowadzić wniosek prawdziwy, choć przesłanki zostały pojęte fałszywie.

Powietrze jest nieograniczone, napełnia i ogarnia wszechświat, podobne w tem do duszy w nas mieszkającej, która powstaje z powietrza i jednoczy naszą naturę.

Naczelna teza, jaką głosi Anaksymenes nie tylko odpowiada tym warunkom, jakie powinna posiadać pramaterja, ale co więcej góruje nad poglądem dawnych myślicieli.

Przyjmując powietrze, jako materję świata, zyskujemy czynnik pozytywny, plastyczny na czem zbywało twierdzeniu Anaksymandra. Unikamy ponadto tych sprzeczności, jakie się łączą z przyjęciem apejronu jako podstawy świata. Anaksymenes nie tylko wskazuje czem jest pramaterja, ale on pierwszy podaje mechanizm tworzenia się ciał.

Poglądy przyrodnicze.

Tu Anaksymenes stoi znacznie niżej od swych poprzedników. Wyobraża sobie, że ziemia ma kształt patelni i jest unoszona przez powietrze. Taki kształt mają gwiazdy, słońce, a dają im istnienie opary wodne, które stopniowo się rozrzedzając przechodzą w ogień i tworzą te ciała niebieskie. Słońce łącznie z gwiazdami, według zdania Anaksymenesa, jest przytwierdzone do firmamentu; a ten przedstawia sobie w postaci wydrążonej kuli. Słońce obiega ziemię po linii poziomej. Dzięki temu, że strona północna ziemi jest wyższą, po zachodzie słońce ginie z naszych oczu, a ukazuje się nam o wschodzie, gdy minie one góry.

Uwaga: Anaksymenes jak to mogliśmy stwierdzić:

- a) wprowadza do wyjaśnienia świata jednolitą materję,
- b) jakościowo różne zjawiska chce wytłumaczyć przez zmiany ilościowe, a tak toruje drogę fizyce atomistycznej.

§ 4. Heraklit.

Heraklit (535—465 przed Chr.) pochodzi ze znakomitego rodu Kodrydów, a urodził się w Efezie. Zniechęcony do ludzi, a bardziej do rządów demokratycznych, jakie ustaliły się w jego mieście rodzinnem, szuka samotności i tu oddaje się rozmyślaniom filozoficznym. Swe poglądy, do których sam doszedł, a nie zapożyczał z dzieł innych mędrców, wykłada w księdze: O naturze wszechświata. Styl ma ciemny, trudny do zrozumienia.

Nauka.

Filozofja, mówi Heraklit, kroczyła dotąd błędną drogą. Do czegoż bowiem zmierzały wysiłki mędrców? Oto usiłowano wykryć co jest stałem wśród fali zjawisk. Przekonanie, że może być coś w świecie stałem, niezmiennem, jest z gruntu fałszywem, wspiera się ono na pozorze, za podstawę służy mu świadectwo zmysłów. Jeżeli wzniesiemy się ponad zmysły, a zechcemy trzymać się głosu rozumu to okaże się jasnem, że na świecie niema nic stałego.

Zmienia się nasza świadomość, ciągłym ruchem jest nasza mowa, nasze ciało czy jest stałem? Bynajmniej — materja jego odnawia się ciągle na kształt wody płynącej w rzece. Zmiana włada wszystkim: zimne staje się ciepłem, ciepłe zimnem.

Zmienność tworzy bieg zjawisk świata, które ciągle są inne; o niczem nie można powiedzieć że trwa, że jest, albowiem wszystko powstaje i ginie.

Nie powinno nas to dziwić, bo z czegoż wszystko powstaje? Podłożem wszystkiego jest ogień; świat się tworzy z ognia i z powrotem obraca się w ogień. Czem jest jednak ogień? Oto ciągłym ruchem wirujących cząsteczek, które co chwila się zmieniają.

Ruch zmiana w świecie odbywa się jednak według praw, które władają wszystkim. Prawami temi będą:

a) Harmonja rzeczy przeciwnych.

Wiedza powierzchowna u podstaw rzeczy chce widzieć jedność. Anaksymander uczy, że unicestwienie świata jest karą, wymierzoną mu za jego wydzielenie się z apejronu i zburzenie pierwotnej jedności. Podobne poglądy, o jedności bytu głoszą Eleaci. Te mniemania nie zasługują na wiarę; rzeczywistość nie jest jednolitą. Owszem widzimy, że każda rzecz ma obok siebie swe przeciwieństwo, a więc: światło—ciemność, życie—śmierć, dobro—zło. Czem są więc rzeczy? Jednością, zgodą, harmonją do jakiej na chwilę dochodzą, walczące z sobą przeciwieństwa. Dźwięk w muzyce czyż nie jest jednią tonów, jakie wydaje struna poruszająca się w dwóch przeciwnych sobie kierunkach? Podobnie i rzeczy są tym punktem w którym walczące przeciwieństwa spotykają się z sobą i dochodzą do chwilowej równowagi. Walka bowiem jest królem i ojcem wszystkiego. W walce jedne rzeczy giną, a drugie się rodzą. W walce ginące rzeczy przetwarzają się na sobie przeciwnie. Śmierć przechodzi w życie, życie zamienia się na śmierć; śmierć ognia jest życiem ziemi, śmierć ziemi jest życiem ognia. Dla ludzi rzeczy istniejące są piękne, brzydkie, złe i dobre, dla inteligencji najwyższej wszystko jest dobre, piękne, sprawiedliwe. To samo życie co i śmierć, bo jedno w drugie przechodzi; ponad całością góruje myśl, która wszystko do harmonji prowadzi.

Walka więc nie jest rozpadem, ale spoidłem, które łączy mnogość w jedną całość. Pozostaje połączonem całe i niecałe,

zgodne i niezgodne, harmonja i dysharmonja; a wszystko jest jedno i z jednego wszystko.

b) Kolejne powstawania i znikanie światów.

Siły, tworzące i burzące swe dzieło, uwydatniają się w szczególny sposób w procesie powstawania i rozpadu światów. Ten proces rozwija się w dwóch sobie przeciwnych kierunkach. Na drodze wiodącej na dół, ogień powszechny zamienia się w powietrze, to staje się wodą, woda przeobraża się w ziemię. A równocześnie w odwrotnym kierunku idzie inna fala, na drodze bowiem wiodącej do góry, ziemia przez wyziewy z niej się wydobywające zamienia się w wodę, woda przekształca się w opary, te zaś przetwarzają się w ogień. Tym sposobem droga idąca z góry, od najdoskonalszych objawów życia, ognia zawsze żyjącego, schodzi do rejonów najniższych ziemi; druga wstępująca w górę oddala się od ziemi, krainy śmierci, a kończy się w krainie życia czystego ognia, obie jednak w swej zasadzie są jednym.

Ujęcie podstawy świata jako zbiorowiska sił było rzeczą oryginalną i otwierało nowy pogląd na naturę rzeczy. Lecz nie tylko przez dynamiczne pojmowanie przyrody, Heraklit zapisał się w dziejach filozofji, wypowiada on ponadto nową myśl, która się stała trwałą zdobyczą nauki. Zgodnie z przekonaniem swych poprzedników, Heraklit przypisuje substratowi świata ruch, życie. Lecz na tem nie poprzestaje. Od pramaterji świata nie tylko jest nieodłączone życie, ale nadto jest z nią złączony rozum. To też wszelki ruch w świecie jest celowym, rozumnym. Dzieje się to dzięki temu, że rozum, „logos” przenika pramaterję świata. „Logos” jest rozumną siłą, która kształtuje świat, prawem, które nieubłagane rządzi wszystkim.

O duszy.

Heraklit był jończykiem, życie uważa jako objaw nieodłączny od materji; obserwując, że życie podtrzymuje się przez oddychanie, powietrze, które jest mniej doskonałą formą ognia, utożsamiał z duszą. Wiedza, według Heraklita, zdobywa się sposobem mechanicznym. Przez oddychanie, powietrze, które jest duszą świata, łączy się z duszą naszą i darzy ją rozumem i wiedzą; dusza odcięta od tego źródła, jak to ma miejsce podczas snu, traci świadomość. Niema więc tu życia samodzielniego, dusza ludzka jest częściąka całości, żyje, myśli siłą całej

przyrody. Obecnie staje się nam jasnym dlaczego Heraklit lekceważy zmysły i odrzuca wiedzę przez nie dostarczaną. Zmysły są nie drogą do wiedzy, a przeszkodą, utrudniają one naszej duszy łączność ze światem.

ROZDZIAŁ II.

SZKOŁA PITAGOREJSKA.

Kolebką tej szkoły, zwanej jeszcze szkołą Włoską, jest miasto Krotona, położone w południowych Włoszech, a jej założycielem Pitagoras. Cechą, wyróżniającą ten nowy kierunek, jest zmiana orjentacji co do badania przyrody. Jeżeli Jończyków interesowała sprawa z czego świat powstał, to Pitagorejczycy, zostawiając na uboczu materialną przyczynę świata, zwrócą uwagę na jego formę, kształt. Poszukują jaka zachodzi zależność pomiędzy poszczególnymi częściami świata, czy zjawiskami i starają się odkryte prawa zależności ująć w formułę matematyczną. Czynnikiem wiążącym świat stanie się tu nie materia, ale forma, jedna myśl, nadająca kształty materji.

§ 1. Pitagoras.

Historja może wskazać niewielu ludzi, którzyby tak zawazyli jak Pitagoras w dziejach rozwoju myśli ludzkiej. Mędrzec ten pochodzi z wyspy Samos (580—500 przed Chr.). Na skutek jednak złych rządów tyrań Polikratsa porzuca swój kraj i przenosi się do Krotony, będącej małą kolonią grecką. Działalność jego rozwija się w kierunku praktycznym i teoretycznym. By skutecznie wpłynąć na zmianę obyczajów swych współziomków, a także rozumnie pokierować polityką Krotony, Pitagoras zawiązuje stowarzyszenie młodzieży, kształci ich w cnotach, przyzwyczajają do umiarkowania, rozwija zamiłowanie do wiedzy. Działalność jego, pod tym względem, okazała się tak celowa, że uczniowie i przyjaciele Pitagorasa w krótkim czasie zdobędą wszystkie znaczniejsze stanowiska i wezmą w swe ręce kierownictwo spraw publicznych. Nie mniej doniosła w skutkach okazała się jego praca naukowa. Pomysły jakie on złożył do skarbnicy wiedzy ludzkiej są takiej wielkiej ceny, że zdołaly nadać piętno swoiste, nie tylko umysłowości starożytnej ale i my

dziś jeszcze żyjemy wielu jego poglądami. Trudno wszakże określić, co, z nauk przypisywanych Pitagorasowi, należy do niego, a co jest własnością jego uczniów. Pitagoras bowiem nie zostawił po sobie żadnych pism, a jego szkoła po śmierci mistrza trwała około lat stu, rozwijając i uzupełniając myśli swego założyciela. Tak, że dalej wypada nam mówić nie tyle o nauce Pitagorasa, jak raczej o poglądach Pitagorejczyków wogóle.

Nauka.

W celu zaprowadzenia ładu w świecie zjawiskowem, oraz ułatwienia sobie zrozumienia tegoż, myśliciele jónscy wiązały zjawiska z sobą przy pomocy jednego materialnego podłoża. Pitagoras obierze inną drogę. Ramy, które mu posłużą do porządkowania świata zjawiskowego, znajduje on w myśli ludzkiej, w rozumie. Zjawiska zejda do roli drugorzędnej, jako czynniki zależne od sił umysłu, ducha. Środkiem, dającym nam zrozumienie świata, nie jest woda, ogień, czy powietrze, ale liczba. Poznać rzecz, to znaczy zrozumieć w jakiej zależności liczbowej pozostaje ona w stosunku do innych, obok niej istniejących. Taka jest naczelna teza, wygłoszona przez Pitagorasa, a oto jej geneza.

Szczęśliwie się złożyło, że Pitagorejczycy zaczęli badać takie przedmioty, gdzie liczba jest czynnikiem decydującym, uprawiali bowiem: matematykę, geometrię, astronomję, muzykę. Badania nad własnościami tonów wykazały im, że rodzaj tonu zależy od długości struny i da się ilościowo oznaczyć. Regularny ruch ciał niebieskich dopuszczał również matematyczne obliczenia. Pewne stosunki istniejące wśród liczb znajdują swe potwierdzenie w wymiarach geometrycznych. Te i inne dokonane odkrycia zwróciły uwagę Pitagorasa na olbrzymie znaczenie liczby w sprawie wyjaśnienia przyrody.

W rozwoju poglądu o stosunku zachodzącym między liczbami, a przedmiotami świata fizycznego, dadzą się zauważyć trzy etapy:

- 1) Są dane, upoważniające nas do przypuszczenia, że w pierwszym okresie sądzono jakoby liczba była materją wszystkiego. To dziwne twierdzenie wyda się nam mniej rażącym, jeżeli zwrócimy uwagę na to, że liczba abstrakcyjna była nieznaną grekom, gdyż z każdą liczbą łączyło się wyobrażenie pewnej przestrzeni. Jedyńka oznaczała punkt, dwójka linię, trójka

płaszczyznę. Rzecz każda przedstawiała się badaczom ówczesnym jako pewna przestrzeń wycięta z ogólnej rozciągłości, a ujęta w geometryczne formy.

Formy matematyczno - geometryczne ukazują się tu, jako czynniki istotne, współdziałające przy powstawaniu rzeczy. Zresztą i w czasach późniejszych spotykamy się z takim samym zjawiskiem, wszak Kartezjusz utożsamiał materję z przestrzenią.

2) W dalszym rozwoju symbolikę liczbową przeniesiono na zjawiska życia społecznego i moralnego. Podciągając każdy przejaw życia moralnego pod pewną liczbę, ze sposobu układania się liczb lub ich własności starano się wyciągnąć wskazówki, według których należało regulować swe postępowanie.

3) Nareszcie uświadomiono sobie, że liczby nie w tem znaczeniu są zasadą rzeczy jak materja, lecz stanowią wzór, według którego kształtują się i układają cząstki materjalne z jakich tworzą się ciała fizykalne. Wyprowadzono stąd wniosek, że świat form matematycznych będzie doskonalszym i realniejszym od świata empirycznego. Świat bowiem empiryczny jest odbłaskiem tamtego, tamten istnieje, ten zaś tworzy się i kształtuje.

Oprócz przekonania, że własności, dające się ująć liczbowo, są istotą rzeczy, Pitagorejczycy hołdowali ponadto pogładowi, że celem, ku któremu wszystko zmierza, będzie zdobycie pięknej formy, harmonijnych kształtów. Uważano przeto te rzeczy za doskonałe, które wyrażały harmonję, porządek, proporcję. Ta piękność, harmonijny układ uzewnętrznia się w budowie świata. Świat, według Pitagorejczyków, składa się z dziesięciu sfer, należą tu mianowicie: sfera gwiazd stałych, pięć planet, słońce, księżyc, ziemia i przeciwziemia. Wszystkie wirują około ognia centralnego od którego, bierze początek życie. O ile świat nadksiężycowy jest doskonałym, o tyle część świata podksiężycowa jest uwikłana w ustawiczne przeciwieństwa.

Zasada harmonji nie tylko włada światem fizycznym, ale na niej wspiera się życie moralne. Życie moralne ma za cel zdobycie cnoty. Czem jest jednak cnota? Harmonją, ładem zaprowadzonym w duszy ludzkiej na mocy czego to, co jest nierozumne, jak popędy zmysłowe, namiętności są poddane i podporządkowane dążeniom rozumu i jego nakazom.



ROZDZIAŁ III.

SZKOŁA ELEACKA.

Idealizm, kiełkujący w systemie Pitagorasa, rozwija dalej szkoła założona przez Parmenidesa w Eleji. W przeciwieństwie do Heraklita, który wszędzie widział zmianę i niestałość rzeczy, do tego stopnia zaakcentował, że istnienie trwałego bytu uznał za niemożliwe, Eleaci poszli odwrotną drogą. Ci stałość bytu uznali za fakt niezbity, zmiana zaś według nich, będzie złudzeniem zmysłów; do szkoły tej należą:

§ 1. Ksenofanes.

Ksenofanes, urodzony w Kolofonie (570—480), wobec najeźdy Persów, uchodzi z miasta ojczystego, a osiedliwszy się w Eleji, kolonii greckiej, staje się wędrownym pieśniarzem. Całe życie schodzi mu na takiej wędrowce. Oprócz tematów historycznych, politycznych, którymi interesuje się ogół, porusza i kwestje filozoficzne. Pewne nieliczne fragmenty z jego pracy zachowali nam w swych księgach późniejsi pisarze.

Od Ksenofanesa datuje się nowy okres w życiu umysłowym Greków. Ferment religijny ogarnia masy. Wobec szlachetniejszych uczuć, a także podnoszącego się poziomu intelektualnego, ogół odczuwa niewłaściwość tych poglądów religijnych, jakimi karmili go poeci. Temu prądowi podaje rękę filozofja i począwszy od Ksenofanesa, myśliciele będą pracować nad oczyszczeniem wyobrażeń religijnych, by te uczynić bardziej zgodnymi z wymogami rozumu.

Nauka.

W działalności Ksenofanesa rozróżniamy dwa okresy: krytyczny i pozytywny.

1) Część krytyczna:

Ksenofanes poddaje ostrej krytyce istniejące poglądy o bogach.

a) Potępia poetów Hezjoda, Homera, że w swych pismach skazili pojęcie o bogach. Coż bowiem, według mniemania tych pisarzy, czynią bogowie? Oto, rodzą się, umierają, a co gorsza

popołniają czyny za które spada hańba nawet na człowieka, jeżeli staje się ich winnym.

b) Wyśmiewa ogół, że bogów przedstawia sobie w kształtach ludzkich. Wszak woły i inne zwierzęta, gdyby miały ręce i pędzel, posiadałyby równe prawo nadawać bogom swe kształty.

c) Odrzuca, jako pogląd niedorzeczny, wielobóstwo.

2) Część pozytywna:

W tej części Ksenofanes wypowiada swe przekonanie o naturze bóstwa. Poglądy Ksenofanesa mają doniosłe znaczenie, gdyż przyznaje bóstwu:

a) Jedność — jeden najwyższy pomiędzy ludźmi i bogami,

b) Niezmiennność — niezmienny, nieruchomy pozostaje zawsze w tem samym miejscu.

c) Wiedzę — niepodobny do ludzi ani z postaci, ani z umysłu: cały widzi, cały słyszy, bez trudu wprowadza w ruch wszystko rozumem i myślą.

3) Bóg i świat.

Ksenofanes teista, kiedy rozprawia o Bogu, staje się panteistą, gdy schodzi do świata i zaczyna zastanawiać się nad nim. Kiedy znalazł się na tym stopniu, narzuciła się mu potrzeba wyjaśnienia, jaki stosunek zachodzi między Bogiem a światem. Że był najwyższy może być tylko jeden, tego domaga się rozum; istnienie znów świata narzuca się zmysłom z bezwzględną koniecznością. Jak związać z sobą te najdonioślejsze wyniki rozumowania i obserwacji?

Ksenofanes daje nam rozwiązanie w tym sensie, że świat utożsamia z Bogiem i tak wkracza na szlaki panteizmu.

Skoro zajął te pozycje, musiał przyjąć i konsekwencje, jakie stąd popłynęły. Przypisuje przeto Bogu kształty, przyznaje mu formę kulistą i inne przymioty, jakie są nieodłączne od materialnego świata.

Widzimy tu, jakto myśl ludzka musiała się borykać ze swym przedmiotem, jak w sobie się skupiać, by się wznieść ponad materję, otrząsnąć się z wrażeń i opanować dane empiryczne, a tak dotrzeć do prawdy, do tego co jest rzeczywiste.

Trudności, jakie na tej drodze się piętrzą, uświadamia sobie już Ksenofanes, gdy mówi: „Nie odrazu bogowie poka-

zali wszystko śmiertelnym, lecz powoli szukając, znajdują oni lepsze”.

Poglądy Ksenofanesa z dziedziny przyrody są tak dziecinne, że nie przytaczamy ich tutaj, gdyż są one bez znaczenia.

§ 2. Parmenides.

Nowy kierunek, nadany badaniom filozoficznem a zapoczątkowany przez Ksenofanesa, znajduje w Parmenidesie zdolnego rzecznika. Mędrzec ten urodził się w Eleji (540 przed Chr.). Rodzinnemu miastu nadaje tak mądre prawa, że mieszkańcy tegoż, każdego roku zobowiązywali się przysięgą do wiernego ich zachowania. Swe poglądy wyłożył w dziele „O naturze”; a głębokość jego pomysłów idzie w zawody z pięknością stylu. Gdy czytam to dzieło, oświadcza Platon, to wtedy Parmenides staje się dla mnie osobą czcigodną i straszną. Obawiam się, że nie będę w stanie pojąć jego słów, a tembardziej zgłębić jego myśli.

N a u k a.

Jeżeli Ksenofanes rozpoczął walkę z mitologią w celu wykazania tego, co jest prawdziwe w dziedzinie teologicznej, to Parmenides idzie dalej: w imię prawa rozumu, podda krytyce wszelką wiedzę, opartą na zmysłowym spostrzeżeniu i skruszy metafizykę, zbudowaną na tej podstawie. Ta reakcja logiczna, zwalczająca przyjmowanie oczywistości zmysłowej jako niewątpliwie prawdziwej, jest tak silna i gwałtowna, że prowadzi do całkowitego zlekceważenia danych doświadczenia zmysłowego.

Zrozumieć świat, to znaczy sprowadzić go do pewnej jedności, wynaleźć jego podstawę. Jończycy upatrywali tę jedność we wspólnej materji, Pitagoras widzi ją w jednym prawie, górującem nad zjawiskami. Parmenides wkracza na arenę myśli z doktryną całkiem odmienną. Cóż bowiem, on wygłosi? Parmenides rzuca nadzwyczaj ważne zdanie. Oto, myśl jest treścią wszystkiego. Rzeczywistość można odkryć we wewnętrznym świecie myśli, bo myśl w człowieku i całość bytu poza człowiekiem są jednym i tem samem istnieniem. Myśl jest tem samem co byt. Oto, nowy pogląd na to co istnieje.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to byt, rzeczywistość, może być poznana rozumem pewniej niż zmysłami.

Czyż bowiem rzeczywistość, uczy dalej Parmenides, może być taką, jak sobie wyobraża ogół, a nawet niektórzy myśliciele. Ci bowiem są przekonani, że byt rzeczywisty jest wieloraki, że ulega zmianie, że powstaje i ginie, że obok bytu istnieje niebyt. Te wyobrażenia są fałszywe, rodzą je zmysły. Inną odpowiedź otrzymamy, gdy zwrócimy się do rozumu i poczniemy rozważać naturę bytu i nieodłączne jego przedmioty. Tak, to jest jedyna droga, na którą gdy wstąpimy, rzeczywistość okaże nam swe oblicze.

Jeżeli zechcemy pójść za rozumem, to ten w sprawie natury tego, co rzeczywiste, poucza nas, że:

a) byt, to co istnieje jest — i jest rzeczą niemożliwą aby nie był,

b) byt może być tylko jeden. Gdyby był drugi, nie różniłby się od pierwszego co do bytu, gdyż w pojęciu bytu zawiera się to samo jest, a nic więcej. Cechą wyróżniającą nie może być niebyt, gdyż ten nie istnieje,

c) byt jest wieczny. Nie może powstać z niebytu, gdyż ten nie istnieje; również nie daje mu początku inny byt, gdyż byt jest jeden. A tak powstawanie i zmiana jest poza bytem. Kategoria czasu niema tu zastosowania,

d) byt jest niezmienny. Ruch, zmiana, zmierza do jakiegoś celu. Takiego celu, który powodowałby zmianę, niema poza bytem, gdyż byt jest jedyną rzeczywistością. Również i w samym bycie nie może być przyczyny, któraby sprowadzała zmianę, byt bowiem wszędzie jest jednaki,

e) byt jest niepodzielny. Wszędzie do siebie podobny, nie zawiera w jednej części mniej w drugiej więcej bytu. Owszem cały jest obecny w każdej swojej części: wszędzie istnieje, a istnienie nie różni się od istnienia,

f) nie można nazwać go nieskończonym, wszystko bowiem ma z tego co mu potrzeba. Jest więc skończonym, doskonałym; na kształt kuli okrągłej, rozciąga się zarówno we wszelkich kierunkach i nic nie przerywa jego ciągłości. Jest ciągłością, gdyż to, co jest, musi być zawsze w kontakcie z tem co jest. Jak jeden rozum zawiera w sobie wiele myśli, tak i byt jeden zamyka w sobie niezliczoną wielość, to jest wszystko, ale mimo to jest zawsze nieprzerwaną ciągłością, wszechbyt wszędzie jest całością.

Co miał Parmenides na myśli, gdy określał własności bytu? Różne są zdania uczonych:

a) Według jednych, Parmenides, mówiąc o bycie, miał przed oczyma świat materialny. Taki pogląd byłby jednak niedorzecznym. Czyż można inaczej nazwać naukę, przypisującą rzeczywistość przestrzennej materji i jednocześnie nazywać części jej i cząsteczki złudzeniem?

b) Biorąc pod uwagę tło historyczne, widzimy, że wysiłki filozofów zmierzają do oznaczenia pramaterji świata. Różnią się co do liczby i natury pierwiastków, lecz zgodni są co do tego, że zjawiska mają jedno wspólne podłoże. Nowy myśliciel miał do wyboru, albo wskazać inny materialny pierwiastek lepiej tłumaczący zjawiska, albo też oświadczyć, że cały świat jest złudzeniem, a rzeczywistość przebywa w innym świecie, niepodobnym do naszego. Parmenides wybiera tę drugą alternatywę. Różnica pomiędzy podmiotem myślącym, a pomyślanym przedmiotem, rodziłaby dualizm, to też Parmenides stwierdza, że w bycie, absolutnie myśl jest tem samem co i byt¹⁾.

Fizyka.

Zadaniem tego co jest, będzie ułatwić zrozumienie tego co się dzieje, a więc świata zjawiskowego. Roli tej nie może spełnić w systemie Parmenidesa jego metafizyka, to jest nauka o tem, co istnieje. Od bytu Parmenidesa nie prowadzi żadna ścieżka do świata zjawiskowego. To też fizyka Parmenidesa nie wiąże się z jego metafizyką. Sam zresztą Parmenides głosi, że w dziedzinie fizyki oprze się na mniemaniu ułudnem, którego podstawą są zmysły i powtórzy, to tylko, co ogólnie utrzymuje się w tej sprawie. W swych poglądach, tyjących się przyrody, Parmenides pójdzie za Pitagorejczykami. Świat, według niego, składa się z dwóch pierwiastków, a temi są: ogień, pierwiastek czynny, przenikający wszystko i pierwiastek ziemny, ciężki. Te pierwiastki wypełniają wszechświat i każde jestestwo składa się z nich, chociaż posiada je w różnych proporcjach.

¹⁾ Ks. S. Pawlicki. Historia filozofji greckiej t. I, str. 253.

ROZDZIAŁ V.

SZKOŁA ABDERSKA.

Idealizm szkoły Eleackiej spowodował reakcję przeciw jej zasadom. Na czele nowego ruchu ściśle empirycznego staje szkoła Abderska, której początek daje Leucyp, a sławę jej utrwala, jego uczeń.

Demokryt (460—370 przed Chr.).

Jest to prawdziwy miłośnik wiedzy. Całe życie, a życie długie, gdyż żyje blisko lat sto, obraca na podróże i naukę. Píše wiele, porusza przeróżne tematy. Niewiele jednak z tego, co napisał, doszło do naszych czasów. To wszakże co posiadamy, oraz wskazówki, o charakterze nauki naszego myśliciela, znajdujące się w pismach Arystotelesa, dają nam możliwość odтворzyć główne kontury jego systemu filozoficznego.

Cechy.

1. Klucz do rozwiązania zagadki świata może nam dać tylko rozum. On jeden mocen jest przedrzeć się przez opońę zjawiskową świata, a dotrzeć do tego, co stanowi jego podstawę.

2. Interes czysto teoretyczny kieruje pracami Demokryta. Nauka ma doprowadzić do poznania świata. Tem się różni od uczni Sokratesa, którzy na pierwsze miejsce wysuwają potrzeby ducha.

3. Atom stanie się, w systemie Demokryta, podstawą dla świata zjawiskowego.

Nauka.

Grunt do swego twierdzenia, tyczącego się bytu świata, Demokryt miał już przygotowany przez swych poprzedników. Anaksymander, Pitagoras odrzucają jakościową różnicę wśród rzeczy, a chcą wyjaśnić świat przy pomocy stosunków ilościowych. Od homoiomerji, przyjętych za podstawę świata przez Anaksagorasa, już tylko był jeden krok do teorii atomów Demokryta.

1. Podstawą wszelkiej rzeczywistości jest atom, czyli cząsteczka materji tak mała, że już nie podlega dalszemu podziałowi.

2. Atomy, co do natury, są sobie równe. Różnią się pomiędzy sobą tylko przymiotami zewnętrznymi. Do tych należą: kształt, ciężar, spoistość. Są one wieczne i istnieją w nieskończonej przestrzeni.

3. Atomy, pozbawione wszelkich sił wewnętrznych, działają na siebie jedynie sposobem mechanicznym. Formami tego działania będzie: uderzenie i ciśnienie. To staje się przyczyną ustawicznego wśród nich ruchu.

4. Dzięki temu, że atomy są w ciągłym ruchu, może mieć miejsce formacja świata. Z ruchu bowiem atomów wytwarzają się wiry, a w obrębie tych, atomy cięższe zajmują środek, lżejsze zostają wyparte ku obwodowi. Tak tworzy się znana nam ziemia, która ma formę krążka. Z wirów powstałych w innych miejscach utworzyły się: słońce, gwiazdy.

Natura duszy. Najbardziej ruchliwymi są atomy ognia jako, że są okrągłe. One dają początek duszy, ich ruch tłumaczy czynności umysłowe.

Teoria poznania.

Poznanie następuje na skutek działania przedmiotów na nasze zmysły. Przedmioty wysyłają w kierunku zmysłów gromady drobnych ciałek, które stanowią podobiznę rzeczy.

1. Obrazy grube, działające gwałtownie, są niedokładnym odbiciem rzeczy. Tu właśnie jest źródło naszych wyobrażeń o istnieniu własności jakościowych.

2. Dokładniejsze relacje o podstawie tego co istnieje, co nas otacza, dają nam dopiero obrazy subtelniejsze, wydzielane przez rzeczy. One przenikają do rozumu i przy ich pomocy odkrywamy to, że podstawą wszystkiego jest atom.

Etyka.

Chociaż cała rzeczywistość jest materialną, nie wypada jednak, aby człowiek poddał się niskim rozkoszom zmysłowym, do których ciągną go namiętności, mające swój początek w ruchu grubych atomów.

Prawdziwą rozkosz daje tylko wiedza, szczęście zaś polega na spokoju umysłu. Tak więc Demokryt łączy metafizyczny materializm z racjonalizmem teorjopodawczym—a całość osadza na założeniach etycznych.

ROZDZIAŁ VI.

EKLEKTYCY.

Myśliciele w tym czasie, jak to mogliśmy stwierdzić, zajęli stanowisko biegunowo przeciwne, w sprawie tego, jak należy pojmować otaczającą nas rzeczywistość. Jedni oświadczają się za poglądem, że rzeczywistość, byt jest niezmiennym, a wszelką zmianę należy uważać za ułudę zmysłów. Drudzy, odwrotnie, przyznają, że trwałość, byt niezmienny jest urojeniem, rzeczywistość to nigdy niezatrzymujący się potok ustawicznych zmian. Cóż należało uczynić, aby wyjść z tej niewygodnej sytuacji. Rozwiązanie mogło być jedno: Oto poddać nowej ocenie pojęcie bytu i zmiany, i tak je pomyśleć, aby byt wyjaśniał to, co się zmienia, zmiana zaś nie wykluczała trwałego istnienia. To też dalej zapoznamy się z poglądami, które właśnie chciały przeprowadzić to pojednanie. Ich twórcy przyjmują pogląd Eleatów o niezmienności bytu, byt jednak pojmują, że jest wieloraki, a co Eleaci odrzucali. Inni znów uznają zmianę za zjawisko rzeczywiste, jak tego chce Heraklit, podłoże jednak, na którego powierzchni zachodzą zmiany, będzie stałe, o czym Heraklit nie chce słyszeć. Przedstawicielami tych systemów pojednawczych będą:

§ 1. Empedokles (495—435 przed Chr.).

Pochodzi z Agrigentu, miasta położonego w Sycylii.

Kształcił się u Pitagorasa, słucha nauk Parmenidesa. Abstrakcyjność poglądów, jaką głoszą ci filozofowie, nie pociąga wszakże jego bujnej wyobraźni. Zamiast więc zatapiać się w symbolice liczb Empedokles zwraca się do poezji, wydaje wielce cenione wiersze, a jednocześnie stoi na czele szkoły, w której uczy retoryki. Równolegle z temi zajęciami, Empedokles z zamiłowaniem oddaje się badaniom przyrodniczym, oraz lekarskiem. Zdobywa sobie sławę nadzwyczajną, słynie: jako mędrzec, poeta, cudowny lekarz. Za życia wznoszą mu ołtarze, biją pamiątkowe medale. Żywot jednak swój Empedokles kończy na wygnaniu: jako zwolennik rządów arystokratycznych musiał opuścić kraj, gdy stronnictwo demokratyczne zdobyło władzę. Poglądy Empedoklesa są nam znane z jego dzieła „o przyrodzie”, które prawie w całości doszło do nas.

Nauka.

Empedokles staje na czele nowego kierunku, celem którego będzie pogodzić walczące z sobą obozy. Pomysły jakie głosi, ulegając stopniowemu przeobrażeniu, staną się podwaliną dla atomistyki. Wytyczne punkty jego nauki są następujące:

1. Podstawą świata są cztery elementy: ziemia, woda, powietrze, ogień. Każdy z tych składników jest niezniszczalny, jednorodny, niezmienny. Jednocześnie powyższe składniki są podzielne w sobie i w swych najdrobniejszych częściach.

2. Na skutek łączenia się z sobą tych elementów powstają rzeczy, giną zaś, gdy składające je części ulegną rozpadowi.

3. Różny układ pierwiastków jest przyczyną powstania różnorodnych rzeczy.

4. Ponieważ pierwiastki owe, z natury swej, są bezwładne i biernie, ruch i zmianę w ich układzie powodują siły, które są poza nimi. Miłość je łączy, a tak powstają rzeczy, nienawiść zrywa istniejącą jedność, a tak rzeczy giną.

Spotykamy się tu, poraz pierwszy, z próbą, siły immanentne, przypisywane przez Jończyków materji, zastąpić przez wprowadzenie do wyjaśnienia świata sił niezależnych od materji. Jak pojmował Empedokles naturę tych sił, trudno na to dać odpowiedź. W każdym razie widział w nich nie własności, nieodłączne od materji, lecz siły niezależne.

Układ świata. Elementy, pierwotnie złączone z sobą, tworzyły jedną bezwładną masę, mającą kształt kuli. Do tej krainy pokoju wtargnęła nienawiść, znajdująca się poza granicami swejrosu i spowodowała rozpad połączonych części. Tej sile rozkładowej miłość stawia opór, ona podejmuje pracę, by zjednoczyć, co zostało rozłączone, a tak powstaje świat. Skoro jednak pod działaniem miłości wszystko powróci do jedności pierwotnej, te same siły zburzą powyższą jedność, poczem nastąpi nowy okres zespolenia i tak do nieskończoności.

Świat organiczny. Świat zwierzęcy kształtuje się stopniowo. Przyroda wydaje poszczególne części ogarów zwierzęcych. Te poszczególne części zaczęły się łączyć z sobą; organizmy opatrzone właściwymi członkami utrwały się i zaczęły istnieć, inne zaś powstałe z łączności niewłaściwych części gineły.

§ 2. **Anaksagoras** (500—428 przed Chr.).

Od dzieciństwa czuje wielką chęć do nauki. Nie cieszą go ani bogactwa, ani zbytek, jakim był w domu otoczony. To też, gdy po śmierci ojca, zostaje spadkobiercą całej fortuny, sprzedaje wszystko co posiada, a porzuciwszy miasto Klazomene, przenosi się do Aten, które w tym czasie stają się centrem nauki. W Atenach swą szlachetnością i wiedzą pociąga do siebie wszystkich. Tu zwiąże się przyjaźnią z Peryklosem i przez lat trzydzieści będzie przyjacielem, doradcą, powiernikiem tego nadzwyczajnego człowieka. Pod wpływem Anaksagorasa pozostaje cała generacja ówczesnej młodzieży ateńskiej. Chciwie słuchają nauk mędrca tacy mężowie jak Eurypides. Chwiejną jednak jest zawsze pomyślność ludzka. Z tą bowiem chwilą, kiedy wpływy Peryklesa upadły partja arystokratyczna wypowiada walkę jego przyjaciołom. Anaksagoras chroniąc się przed śmiercią, uchodzi do miasta Lampsaku i tam życia dokonał. Na kamieniu grobowym wyryto słowa: „Tu spoczywa Anaksagoras, który najbliżej dotarł do granic prawdy i światła niebieskiego.

N a u k a.

Podstawa na jakiej oparł się Empedokles, by wyjaśnić całą różnobarwną rzeczywistość, wydała się Anaksagorasowi za szczupłą. Sądzi bowiem, że, przy pomocy czterech elementów, nie sposób wyprowadzić tych, niemających liczby różnic jakościowych, jakie w rzeczach spostrzegamy. To też Anaksagoras supponuje że:

a) Liczba pierwiastków zasadniczych jest nieskończona. Ową pierwotną materję, a raczej tworzące ją cząsteczki nazywa homoiomerjami lub nasionami rzeczy. Przez ten pogląd zbliża się Anaksagoras do wyników nowoczesnej chemji. Niski stan nauki, oraz brak środków umożliwiających eksperyment, był powodem, iż Anaksagoras nadmiernie powiększył liczbę pierwiastków.

b) Homoiomerje dają się dzielić do nieskończoności. A co jest wielce oryginalnem w poglądach Anaksagorasa, to jego przekonanie, że każda z cząsteczek zawiera drobiny wszystkich innych pierwiastków. To też pokarm przyjęty wzmacnia nasz organizm dzięki temu, iż na mocy rozkładu, z każdej jego cza-

steczki, wydzielają się zawarte w niej drobiny krwi, włosów, kości i łączą się z cząsteczkami pokrewnymi danego organizmu.

c) Szczególne znaczenie zyskuje Anaksagoras dzięki temu, że wprowadza nowy, a nieznany dotąd czynnik do wyjaśnienia świata. Cóż to takiego będzie? Układ planet, ruch regularny ciał niebieskich, celowe podporządkowanie części względem całości musi zrodzić przekonanie, twierdzi Anaksagoras, że przyczyną sprawiającą powyższe zjawiska w świecie jest „nus” — rozum. Jedynie działanie i istnienie wszystko wiedzącego rozumu może nam wyjaśnić powstanie i urządzenie świata. Tu więc mamy zaczątek teleologicznego sposobu wyjaśnienia natury. Tą doniosłą koncepcją uwiecznił Anaksagoras swe imię w dziejach filozofii greckiej.

ROZDZIAŁ VII.

SOFIŚCI.

UWAGI WSTĘPNE.

Po wojnach perskich życie greckie we wszystkich dziedzinach ulega olbrzymim przemianom.

1. Zaczyna się budzić zainteresowanie nauką. Tematy filozoficzne, poruszane w szczupłym kółku uczonych, przenikają do szerszych warstw dzięki temu, że zaczynają je popularyzować poeci, literaci jak np.: Eurypides, Epicherm i inni.

2. Demokratyczny ustroj zostaje ostatecznie ustalony. Stanowiska i urzędy rozdaje lud. Drogę do nich otwierają nie przywileje, nie urodzenie, ale spryt, przekupstwo, demagogja a także nauka. Doświadczenie bowiem uczyło, że kto posiadał naukę, potrafił sobie dać radę w każdej sprawie. Taki wymową zyskiwał uznanie sędziów, poruszał tłumy, zawstydział swych przeciwników.

3. Zmiany objęły nie tylko zewnętrzne formy życia, ale idąc dalej, dotknęły i duszy. Pod wpływem nowych prądów ginie prostota obyczajów, cześć dla prawa, duch poświęcenia — rodzi się natomiast zepsucie, powstaje egoizm, poddaje się krytyce obyczaje i prawa.

4. Na taką właśnie przełomową chwilę przypada działalność Sofistów. Powyższą nazwę otrzymali wędrowni nauczyciele, którzy wyczuwszy potrzebę chwili, otwierają szkoły i uczą, garnąc się do nich młodzież.

5. Jeżeli dotąd interesowano się początkiem świata, to obecnie życie wysunęło inne problematy, a tymi będą: człowiek, jego życie intelektualne, moralne, społeczne, religijne. Te właśnie sprawy podnoszą Sofiści i dają im swoiste rozwiązanie.

Sofiści stają się pionierami sceptycyzmu teoretycznego i praktycznego.

I. PRZEDSTAWICIELE SCEPTYCYZMU TEORETYCZNEGO.

§ 1. Protagoras.

Protagoras (480—410 przed Chr.) zajmuje wśród sofistów wybitne miejsce. On daje początek nowemu kierunkowi. Zwraca się do człowieka, bada mechanizm poznania, a przyjmując, jako podstawę poglądu na świat, naukę Heraklita głosi:

a) Sensualizm. W zmysłach i poznaniu na nich opartem widzi jedyne źródło wiedzy. Poznanie rzeczy dochodzi do skutku dzięki temu, że wychodzące z oka promienie łączą się z wydzielanymi przez przedmioty cząsteczkami. Działanie więc na siebie przedmiotu i podmiotu poznającego jest podstawą poznania.

b) Fenomenalizm. Wiedza, jaką posiadamy, daje nam poznanie tylko świata zjawiskowego. Poznanie trwałej rzeczywistości jest niemożliwe. Podstawą bowiem wszystkiego jest zmiana, jakto głosił Heraklit. Prawom zmiany podlegają tak dobrze przedmiot, jak i podmiot poznający.

c) Relatywizm. Wartość naszego poznania będzie względna. Będzie ono wyrazem nie tego, czym jest rzecz sama w sobie, lecz tego, czym ona była w tej chwili, gdy podlegała poznaniu. Wobec tego różne poznanie o tej samej rzeczy jest jednakowo prawdziwe. Jest ono bowiem rezultatem różnych stanów, czy wrażeń, a te są zawsze prawdziwe.

Stąd znany jest aforyzm Sofistów: „Miarą tych rzeczy co istnieją, że są, a tych których nie ma, że nie istnieją, jest człowiek”.

Przyznając jednakową wartość każdemu poznaniu, Protagoras uczy dalej, że nie wynika z tego, aby każde poznanie było dobre; tu właśnie ma pole do działania retoryka. Kiedy bowiem okaże się, że przekonania innych ludzi nie są zgodne z naszymi wyobrażeniami, rzeczą będzie wymowy, w duszy naszych oponentów, obudzić takie usposobienie, aby ci, po-

rzuciwszy własne wyobrażenia, przyjęli nasz punkt widzenia. Wartość więc wiedzy nie zależy od stopnia w jakim ona jest odzwierciedleniem rzeczywistości, lecz decyduje tu взгляд praktyczny, mierzy się stopniem tej pomocy, jaką ona nam dać może w kierunku osiągnięcia zamierzonego celu.

§ 2. Gorgjasz (480—375).

Jest zwolennikiem Parmenidesa, bada dalej sprawę poznania. Wydziela i wyróżnia od wrażeń zmysłowych wyobrażenia i pojęcia; określa ich stosunek do rzeczy. Pomimo, że głębiej ujął przedmiot, niż jego poprzednik, końcowym wynikiem do którego dojdzie jest:

a) Nominalizm. Pojęcia, według Gorgjasza, są nazwami, któremi oznacza się gromada wyobrażeń, zjednoczonych z sobą na podstawie posiadania cech podobnych. Pojęcia nie odkrywają nam innej rzeczywistości ponad tę, którą znamy z doświadczenia zmysłowego.

b) Sceptycyzm. Wiedza o świecie jest niemożliwą. Wiedza bowiem, jaką posiadamy o świecie, nie mówi nam czym jest świat, ale wskazuje tylko jakim się zmysłom naszym wydaje. Wiedzy nawet prawdziwej, gdybyśmy ją posiadali, nie możemy podać innym. Za pomocą mowy możemy tylko pobudzić innych, aby ci wytworzyli w sobie wyobrażenia podobne do naszych.

II. PRZEDSTAWICIELE SCEPTYCYZMU PRAKTYCZNEGO.

Indywidualizm Sofistów, szkodliwy w dziedzinie nauki, stał się rozkładowym czynnikiem, skoro wprowadzono go do praktycznego życia. Regulatorem społecznego życia w jego przejawach były dotąd: obyczaj, prawo, religia; nie badano ich genezy, nie kwestionowano ich prawomocności. W poczuciu ogółu było głęboko wkorzenione przekonanie, że zachowanie prawa daje szczęście, naruszenie sprowadza zgubę i zagładę społeczeństwa. Demokratyczny ustrój staje się formą powszechnie przyjętą w państewkach greckich. I oto rozpoczynają się walki stronnictw; wśród tej walki wychodzi na jaw, że prawa narzucają stronnictwa jedne drugiemu, powodując się widokiem osobistych korzyści. Sprawa przybiera jeszcze gorszy obrót z tą chwilą kiedy zagadnienia moralne biorą w swe ręce sofisci. Sofisci bowiem przenoszą do dziedziny moralnej swój

teorjopoznawczy sensualizm i głoszą, że jedynym probierzem tego co dobre, są uczucia i popędy indywidualne. Wobec tak postawionej sprawy, prawa nie mogą posiadać jednakowej wartości; to też sofiści odróżniają prawa natury, od historycznych.

a) Prawa natury są to normy* jednakie zawsze i wszędzie obowiązujące. Są one wykładnikami uczuć i popędów. Co ich rozwój ogranicza, to jest złe, co je popiera, dobre.

b) Prawa historyczne, uczą dalej sofiści, zawierają postanowienia, które tyranizują naszą naturę, są zwykle ustanawiane w interesie prawodawców. Któż bowiem jest twórcą tych praw:

1. Thrazymachos uważa, że je ustanowili tyrani dla własnej korzyści.

2. Kallikles sądzi, że twórcami ich będzie gromada słabych, by mieć w nich obronę przeciwko jednostkom silnym.

3. Likoptjon jest zdania, że są one rezultatem zobopólnej umowy w tym celu, aby wzajemnie sobie zabezpieczyć swe życie i prawa.

Sofiści nie ograniczają się tylko do teoretycznych dyskusji na tematy moralne, lecz domagają się przebudowy całego społeczeństwa i urzędnienia go na nowych zasadach, bardziej zgodnych z naturą ludzką, uzewnętrzniającą się przez swe popędy i uczucia. Stąd głoszą konieczność wprowadzenia wspólności dóbr, równouprawnienia kobiet etc.

Poza przekonaniem, że prawo jest wyrazem woli bóstwa, postanowieniem mędrców, skryształizowanem doświadczeniem wielu wieków, drugim tytułem zapewniającym prawu szacunek, było ogólne mniemanie, że prawo jest celowe, że zachowanie jego jest drogą do szczęścia. Sofiści, obniżywszy powagę prawa, idą dalej bo i to przekonanie niweczą. Czyż bowiem przekonanie o celowości prawa jest uzasadnione? Bynajmniej, odpowiadają sofiści. Doświadczenie uczy, że złamanie prawa w wielu razach jest środkiem skuteczniejszym do osiągnięcia celu, niż jego zachowanie. Tak więc nie tylko podstawy prawa historycznego, ale i prawa natury są podkopane. To też ostatecznym wynikiem tego umysłowego ruchu będzie:

Radykalizm skrajny:

1. Kallikles otwarcie uczy: jeżeli słabi dla swej obrony tworzą prawa, to jedynie głupcy poddają się tym prawom. Wyrazem prawa natury są popędy, jedyne prawo — to ich zaspokojenie.

2. Archelaos idzie dalej i wprost twierdzi, że dobro i zło, prawo i bezprawie, są pojęciami konwencjonalnymi.

Po zburzeniu porządku moralnego, idzie dalej odrzucenie pojęć religijnych.

1. Prodikos utrzymuje, że ludzie ubóstwiali to wszystko, co było dla nich dobroczynnem.

2. Krytjon upatruje początek religii, wiary w Boga w woli prawodawców.

Co sądzić o działalności Sofistów?

Sofiści położyli znaczne zasługi w dziedzinie językoznawstwa: oni pierwsi zaczynają badać strukturę języka, układają gramatykę, rozpoczynają pracę nad stroną języka filologiczną. Wszakże stanowisko, jakie zajęli w dziedzinie filozoficznej, było wielce szkodliwem. Przez swój sensualizm i sceptycyzm, zamykali drogę do każdej wiedzy. Reletywizm zaś, zastosowany do etyki, prawa, spowodował rozluźnienie obyczajów wśród społeczeństwa i spaczył charaktery.

OKRES DRUGI.

Filozofja sokratyczno-attycka.

Filozofja grecka przy końcu pierwszego okresu przechodzi wielki kryzys wewnętrzny. Myśliciele w sprawie natury świata dochodzą do wniosków wprost się wykluczających (Heraklit, Parmenides). Idący po nich Sofiści zmieniają orientację, odwracają się od świata, a zaczynają badać człowieka, jego życie wewnętrzne. Wysiłki ich idą na marne. Przyjmując zmysły jako jedyne źródło poznania, przez swój sensualizm, subiektywizm, agnostycyzm, burzą tradycyjne wierzenia ludu, podkopują ostoję życia moralnego: prawo, cnotę, a przez swą przesadną dyalektykę zabijają wiarę w zdolności poznawcze człowieka. Naród Grecki znalazł się nad przepaścią. Groziła mu utrata dwóch podwalin życia duchowego: ideału i prawdy. Wobec powyższego zasłużyli się wielce, nie tylko społeczeństwu greckiemu, ale całej ludzkości, filozofowie drugiego okresu, którzy pokonawszy sensualizm, wskazali właściwą drogę wiodącą do prawdy.

ROZDZIAŁ I.

Nowy sposób ujęcia problematów, związanych z życiem psychicznem człowieka, zapoczątkował Sokrates. Dzieło zapoczęte wykończą jego uczniowie: Platon i Arystoteles.

§ 1. Sokrates.

1. Życie.

Sokrates urodził się w Atenach, około roku 469 przed Chr. W tym czasie, kiedy Sokrates wzrasta, Ateny stają się centrem świata naukowego. Wszystkie kierunki filozoficzne mają tu swoich przedstawicieli. Szkołę Jońską reprezentuje Anaksagoras i jego uczeń Archelaos. Parmenides i Zeno dwaj koryfeusze szkoły Eleackiej, sami jakiś czas przebywają w Atenach. Z poglądami Pitagorasa i Heraklita zaznajamiają mieszkańców Aten uczniowie tych mędrców. W takim otoczeniu i w tych warunkach żyje i rozwija się Sokrates. Trudno dziś powiedzieć jakich miał nauczycieli. To jednak jest rzeczą pewną, że znał doskonale naukę filozofów, którzy go poprzędzili. Żyje nadzwyczaj skromnie. Codziennie wychodzi na forum i tu bezpłatnie dzieli się swemi wiadomościami z uczniami, którzy zawsze licznie go otaczają. Niemożliwą jest dziś rzeczą ustalić treści tych wykładów, gdyż Sokrates nie pozostawił żadnych pism po sobie. Źródłami z których czerpiemy wiadomości o tym wielkim mężu, będą pisma Platona i Ksenofonta. Sokrates kończy swe życie tragiczną śmiercią. Chociaż mógł się ratować ucieczką, poddaje się jednak wyrokowi i po dyspacie o nieśmiertelności duszy, wypija czaszę cykuty i tak kończy swój szlachetny żywot.

Przystępując do badania naukowej działalności Sokratesa należy nam odróżnić: metodę jakiej używa, doktrynę którą głosi.

A. Metoda Sokratesa.

Przez metodę rozumiemy szereg podejmowanych środków, by dojść do zamierzonego celu. Ponieważ Sokrates stawia swej pracy dwa cele: chce bowiem doprowadzić słuchaczy do prawdy, a następnie wykazać, co w poszczególnem zagadnieniu jest prawdziwem, stąd i metoda, jakiej używa Sokrates, jest podwójna: dydaktyczna i naukowa.

1-o. Metoda dydaktyczna.

Ten zdobędzie prawdę, kto na jej spotkanie wychodzi całą duszą. By takie usposobienie wytworzyć, należało słuchacza oczyścić z zarozumiałości i pychy, czyli z wad, które utrudniają przyjęcie prawdy przez duszę. Środkami do tego celu będą:

a) Ironja—celem ironji będzie upokorzenie słuchacza czy też przeciwnika, przez wykazanie mu, że posiada wiedzę niedostateczną. Ten zabieg dyalektyczny polegał na tem, że Sokrates z otrzymanych kilku odpowiedzi wyciągał wnioski, które nawzajem sobie przeczyły. Drugim stopniem do wiedzy to:

b) Majeutyka—na czym się ona zasadza? Sokrates podziela pogląd sofistów: że wiedzy udzielić nie można. Źródło wiedzy znajduje się w człowieku. Sokrates ograniczał przeto swoje zadanie do tego, aby ułatwić uczniowi uświadomienie sobie tej wiedzy, jaką posiada w stanie podświadomym. To zaś czyni w ten sposób, że stopniowo kwestje zawiłe czy sporne sprowadza do prostych, a tak ułatwia rozwiązanie.

2-o. Metoda naukowa.

Sokrates podnosi i zatwierdza będące w obiegu hasła, a głoszące: Że każdy sam powinien pokierować swem życiem, że czas autorytetów skończony, że drogę właściwą może wskazać tylko wiedza, nauka. Dotąd utrzymuje pozycję wspólną z sofistami, lecz dalej drogi ich się rozchodzą. Sofiści w poszukiwaniu wiedzy oprą się na spostrzeżeniu zmysłowym. Ich sensualizm stanie się subiektywizmem, fenomenalizmem, a kończy się na nihilizmie. Sokrates poza zmysłami odkrywa nowe źródło wiedzy—rozum i daje początek nauce. Dla niego jak niegdyś dla fizyków poszukujących wspólnego podłoża dla świata zjawiskowego, sprawa poznania przybrała te same kontury. Wyraziła się ona w tem pytaniu czy jest i jakim jest wspólne podłoże, które służy za punkt oparcia dla wyobrażeń zmysłowych. I oto refleksja wykazała, że rozum mocen jest wyszukać taką wspólną podstawę dla zmieniających się wyobrażeń; podstawą tą będą pojęcia. Wśród tego co jest zmienne, pojęcia, ujmując zasadnicze cechy przedmiotu, są stałe, niezmiennie, wieczne, ogólne.

Jeżeli sprawa tak się przedstawia, jeżeli pojęcia są wątkiem stałym, niezmiennym wśród powodzi wyobrażeń wykazującym,

czem jest dana rzecz, to wobec tego, metoda naukowa da się sprowadzić do dwóch zabiegów, a tymi będą:

a) Indukcja. — Ta czynność ma za zadanie z pod osłony wyobrażeń wydobyć pojęcie. Istota jej polega na tem, że przez porównanie wielu poszczególnych wyobrażeń, staramy się ustalić te cechy, które im są wspólne. Cecha wspólna będzie właśnie poszukiwanem pojęciem. Indukcja Sokratesa różną jest od indukcji przyrodniczej, tamta jest stopniowem uogólnieniem kończy się na pojęciu, ta zaś zmierza do wyszukania ogólnego prawa.

b) Definicja. Niedosć wynaleźć pojęcie, trzeba nadto określić jego treść, uzewnętrznic jego zawartość, to czyni definicja. Definicja wskazuje w jakim stosunku dane pojęcie znajduje się do pojęć obok niego będących. Wykazanie rodzaju pojęcia i różnicy gatunkowej określa dostatecznie jego treść i wykazuje, czem jest rzecz dana. Wiedzieć to jest zdefiniować. Pojęcia uszeregowane jedne względem drugich w stałym porządku stanowią naukę. Tak, że nauka może być tylko o ogóle, ogół znajduje swój wyraz w pojęciu. Filozofja Sokratesa jest filozofją pojęcia.

B. Nauka Sokratesa.

Sokrates, po określeniu tego czem jest nauka i wskazaniu jak do niej należy iść, wypowiada swe przekonanie, czem nauka powinna się zajmować. Nie przyrodą, gdyż doświadczenie pokazuje, że wysiłki filozofów przyrody poszły na marne. Nie teologją, są to bowiem sprawy za wysokie dla umysłu ludzkiego. Jedynym przedmiotem, który możemy badać i mamy interes, aby go poznać, to człowiek. Filozofja Sokratesa ma charakter psychologiczno - moralny.

Psychologja. Pierwszy Sokrates uświadamia sobie zachodzącą różnicę między duszą, a ciałem. Duszy przynajmniej dwie władze: zmysły, przez nie dusza wchodzi w styczność z poszczególnymi przedmiotami; — rozum, ten tworzy pojęcia, poznaje to co ogólne, powszechne.

Zatopiony w świecie pojęciowym, Sokrates nie spostrzega istnienia woli, nie uświadamia sobie jej roli w życiu moralnem.

Etyka. Według Sofistów miarą tego co prawdziwe są wrażenia, popędy zaś indywidualne, uczucia, decydują o tem co dobre. Czy to prawda? Bynajmniej, odpowiada Sokrates. Powodzenie w życiu może się oprzeć jedynie na wiedzy. Kto

trzymać się przyjętych zwyczajów, kim rządzą ślepe instynkta, czy uczucia, może wypadkowo, niekiedy uczynić to co słuszne i dobre. Do tego, by osiągnąć trwałe powodzenie, by zawsze czynić co słuszne i celowe, jedynie wiedza uzdalnia człowieka. Czyn słuszny — jest wiedzą tego co słuszne. Zająwszy tę pozycję, Sokrates całe życie poświęca na to, by ten punkt w szczegółach opracować, by wykazać co jest cnotą w poszczególnych możliwych wypadkach.

Moralność Sokratesa wyróżnia się dwoma zasadniczymi cechami, a mianowicie przenika ją:

a) Intelktualizm psychologiczny.

Czyn dobry jest koniecznym wynikiem dobrego poznania. Za poznaniem tego co słuszne, musi iść w ślad i decyzja woli. Nikt bowiem, według Sokratesa, nie może chcieć tego, co mu przynosi szkodę. Sokrates utożsamia grzech z błędem logicznym. Poprawić człowieka, to znaczy pouczyć, wykazać mu, że jest w błędzie. Czyn zły jest wynikiem zaćmienia umysłu, którym powodują namiętności; kto w tych warunkach czyni, nie wie co czyni. Ten pogląd, określający fałszywie stosunek zachodzący między wolą a rozumem, wycisnie piętno na całej etyce starożytnej.

Cnota udziela się przez wiedzę; — oto, wewnętrzne przekonanie Sokratesa. Uczy więc niezmordowanie, przekonywa słuchaczy, że prawdziwe szczęście osiąga się jedynie wtedy, gdy rozum będzie rządził namiętnościami i popędami, gdy się je podda pod prawo. Prawa bowiem są wyrazem rozumu, który w nich wskazuje to, co jest najbardziej celowe. Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to istnienie prawa jest usprawiedliwionem, a poddanie się jemu — nakazem rozumu.

b) Eudemonizm.

Drugą cechą etyki Sokratesa będzie przekonanie, że czyn cnotliwy jedynie prowadzi do szczęścia. Szczęśliwość jest bowiem nieodłącznym następstwem cnoty.

U w a g a.

Dzieło swe, dotyczące się etyki, Sokrates pozostawia niedokończone. Podnosząc stale, że cnota jest wiedzą tego co dobre, istoty jednak dobra nie był w stanie określić. Ta sprawa pozostanie otwarta, uczniowie Sokratesa zapamiętają sobie wszakże, że w nauce ich mistrza: wiedza, cnota, dobro, są z sobą stale związane.

ROZDZIAŁ II.

SZKOŁY SOKRATYCZNE MNIEJSZE.

Przez swój indywidualizm oraz naukę, Sokrates porusza umysły żądne wiedzy. Skoro śmierć przecięła to szlachetne życie, uczniowie dalej rozwijają pomysły swego mistrza. Nie wszyscy jednak doszli do pomyślnych wyników. Niektórzy z nich skazili naukę tego mędrca i ci są znani w historii, jako sokratycy mniejsi. Stanowią oni trzy oddzielne grupy. Ten podział zostaje uzależniony od stanowiska, jakie zajęli w sprawie tego, co należy uważać za najwyższe dobro.

Sokrates, jak wiemy, nie rozwiązał tego zagadnienia.

Szczęśliwość w jego nauce stale się łączy z dobrem, wiedzą i cnotą. Otóż uczniowie, pamiętając o tem, kolejno: wiedzę, cnotę, rozkosz—będą podnosić, jako podstawę szczęścia, jako cel wysiłków ludzkich.

Tak powstają szkoły:

§ 1. Szkoła cyniczna.

Otrzymuje swą nazwę od miasta Cynosarges, w którym nauczał Antystenes, jej założyciel. Był on początkowo uczniem Gorgiasza, a później kierownikiem szkoły sofistycznej. Pociągnięty jednak nauką i osobą Sokratesa, stał się jego zwolennikiem.

Nauka, oraz sposób życia jaki prowadził Antystenes—zjednały mu wielu uczniów, a wśród nich przedewszystkiem znany był Diogenes z Siopy.

Nauka.

Najwyższem dobrem, które jedynie może dać szczęście człowiekowi, jest cnota. Przyjmując ten pewnik, moralności sokratycznej, Antystenes nadaje mu jednak nowe wyjaśnienie. Bo na czym zasadza się cnota, według Antystenesa?

1. Cnota jest najpierw prawdziwą wiedzą o rzeczach. Rozum w tej sprawie poucza, że wszystko co ziemskie, czego podstawą są zmysły, jest bez wartości, niema znaczenia.

2. Wykończeniem cnoty będzie czyn, mocą którego mędrzec, w celu zdobycia wolności i uniezależnienia się od pozoru, zatrzymuje z rzeczy doczesnych to, co niezbędnie potrzebne

jest dla życia, resztę zaś precz od siebie odrzuca. Skoro więc cynicy weszli na tą drogę i z samowystarczalności uczynili zasadę życia—musieli dojść do wniosku, że jedynie stan natury jest idealną formą bytowania.

Tak się też i stało. Cynicy, przypisując moc obowiązującą temu, co z prawa natury płynie, wypowiedzieli walkę cywilizacji. Odrzucają wszelkie jej zdobycze. Lekceważą jej przepisy. Wyzwalają się z wszelkich form, które w kulturze mają swe źródło.

§ 2. Cyrenaicy.

W przeciwieństwie do Cyników, rozwija się szkoła założona przez Arystypa z Cyreny. Pierwotnie zwolennik i uczeń Protagorasa, staje się później wielbicielem Sokratesa.

Teoria.

1-o. W sprawie poznania jest wyznawcą sensualizmu Sofistów.

2-o. Co się tyczy etyki:

Dobro, którego treści Sokrates nie zdołał ustalić, Arystyp utożsamia z rozkoszą. Choć rozkosz jest dostępna dla wszystkich, to jedynie mędrzec, dzięki temu, że posiada cnotę umie z niej korzystać.

Czem jest przeto cnota?

Cnota jest wiedzą, ona uzdalnia człowieka do tego, aby wiedział z jakiej rozkoszy korzystać i jak ją można wykorzystać.

Z pomiędzy cnót pierwsze miejsce zajmuje umiarkowanie. Panować nad rozkoszą, a nie być pod jej panowaniem, jest dewizą mędrca.

Dla mędrca obojętną jest rzeczą co mu przynosi rozkosz, ważną natomiast jest sprawa: stopień przyjemności, oraz długość nasycenia jaki dany przedmiot dać może.

Życie beztroskliwe, zwrócone do poszukiwania ciągle nowych rozkoszy, ma jednak swego nieubłaganego wroga w religii i moralności.

Hedonicy przeto, by móc bez przeszkody korzystać z życia

1. zwalczają moralność.

Przepisy jej są to zwyczaje konwencjonalne, które się zmieniają zależnie od czasu i miejsca.

Są one dobre dla tłumu, nie dla mędrca. Podstawą ich jest nie natura, lecz zwyczaj.

2. Odrzucają religję. Nie inne podstawy posiada też i religja. Jej początkiem jest kult przodków i bohaterów.

A więc przepisy tak moralności, jak i religji są wykładnikiem nie natury, lecz dają im początek ustawy ludzkie.

W y n i k i.

Zasady głoszone przez Hedoników wynoszą bezwzględny egoizm jako regułę życia. Bo i cóż w ich postępowaniu widzimy? Hedonicy:

1. Przyjmują chętnie dobra, jakie z kultury płyną, jakie praca wytwarza.

2. Odrzucają natomiast wszelkie obowiązki, jakie życie na człowieka nakłada. Ojczyzna jest dla nich czczym wyrazem. Obowiązek względem narodu, duch ofiary, są to liczmany bez wartości.

3. Życie jednak zgotowało Hedonikom srogi zawód. Niosło ono z sobą zamiast rozkoszy, więcej bólu. To też skoro zwolennicy, tego trybu myślenia, stwierdzili realizm życia, stali się pesymistami, oraz apostołami propagującymi idee samobójstwa.

§ 3. Megarejczycy.

Podnoszą trzeci moment, jaki spotykamy w określeniu Sokratesa, odnoszącem się do tego, co człowieka może uczynić szczęśliwym. Megarejczycy upatrując szczęście, oraz najwyższe dobro człowieka w wiedzy, tworzą pewien system, w którym pierwiastki filozofji Sokratesa łączą z nauką Parmenidesa. Szkoła powyższa, której głową był Euklides z Megary, nic nie dokonała wartościowego dla nauki, uwikłana w spory i subtelności dyalektyczne prowadziła jałowy żywot.

ROZDZIAŁ III.

SZKOŁY SOKRATYCZNE WIĘKSZE.

UWAGI OGÓLNE.

Nauka Sokratesa podziałała jak objawienie na umysły Greków. Uchyliła ona rąbek zasłony, poza którą kryła się rzeczywistość inna, nowa. Jeżeli Sokrates ze swego naczelnego założenia nie wyprowadził tego, co ono zawierało, to jednak znaleźli się genialni uczniowie, którzy naukę swego

mistrza rozwinęli, a tak zawarte w niej skarby, uczynili własnością całego świata. Opierając się na podstawie wskazanej przez Sokratesa, nowe systematy, jakie ukażą się obecnie, będą nosić na sobie specjalne cechy, a to je wyróżni od poglądów pierwszego okresu.

1. Filozofja doby ubiegłej, jak wiemy, nie obejmowała całości zagadnień filozoficznych, nie posiadała jednej idei przewodniej. Systemy obecne obejmują cały zakres wiedzy dostępnej dla człowieka. Za punkt oparcia służy jedna naczelną zasada i w jej świetle rozwiązują poszczególne zagadnienia.

2. Rozum przenosi się ponad zmysły i widzi się w nim nowe źródło wiedzy. Stąd, kiedy zmysły pouczają o świecie zjawiskowym, o tem co przemija, rozum ma odkryć poza światem zjawiskowym świat numenalny, ten który zawsze trwa.

3. Zostają wyjaśnione trudności płynące z konieczności pogodzenia wiedzy zmysłowej z postulatami rozumu. Myśliciele doby ubiegłej, nie mogąc wyjaśnić sobie genezy wiedzy zmysłowej, stojącej w sprzeczności z wiedzą filozoficzną, uważali wiedzę zmysłową za ułudę. Obecnie, skoro teoria poznania została opracowana przez Protagorasa, zagadnienie otrzymuje swe rozwiązanie. Aczkolwiek, co do wartości, wiedza zmysłowa i rozumowa nie są sobie równe, to jednak istnieje również prawdziwie świat doświadczalny dostępny dla zmysłów, jak to ma miejsce i ze światem, który dostępny jest jedynie dla rozumu.

4. Zagadnienia filozoficzne sprowadzają się do tego, by świat numenalny połączyć z fenomenalnym, i przy pomocy tego co wiecznie trwa wyjaśnić, to co się ustawicznie zmienia. Nowe próby rozwiązania tych zagadnień dają nam w swych systematach:

§ 1. Platon.

Życie.

Wśród uczniów Sokratesa, Platon zyskuje największą sławę. Urodził się w Atenach (427—347 przed Chr.). Pochodzi z rodziny, która miała w swym rodowodzie królów. Wychowanie otrzymał staranne. Czyta Homera, pisze wiersze, a nawet chce się poświęcić poezji. Pod wpływem wykładów Sokratesa zmie-

nia swój zamiar i całkowicie oddaje się filozofji. Po śmierci Sokratesa, Platon stopniowo bada poglądy wszystkich znanych w starożytności filozofów jak: Heraklita, Eleatów, Pitagorasa i innych, już to czytając pisma, już to obcując z ich uczniami. Odbywa następnie długie podróże. Platon, pełen pomysłów reformatorskich, skłania Dyonizosa Starszego, tyrana Sycylii, do przekształcenia istniejącego w jego państwie ustroju i oparcia stosunków społecznych na zasadach jakie zalecał w swej polityce. Skutek okazał się fatalny. Platon, nie zrażony tem jednak, dwukrotnie jeszcze podejmuje tę samą sprawę. Zniechęcony nareszcie niepowodzeniem w życiu praktycznym, Platon otwiera szkołę w Atenach i tu w parku Akademosa, otoczony uczniami, spędza resztę życia na pracach naukowych.

Cechy.

a) Interes praktyczny góruje w systemacie Platona nad zagadnieniami teoretycznymi i jest drogowskazem dla nich. Rzeczywistość musi być taką, aby mogła być przystanią dla ducha, gwarantując zaspokojenie jego słusznych pragnień.

b) Łączność pomiędzy etyką a nauką jest nawet zbyt ścisła. Jeżeli prawdziwa wiedza zasadza się na rozważaniu świata idei, to moralność ma za zadanie nie spuszczać oka z tego świata idei.

c) Platonizm przedstawia systemat, w którym wszystkie zagadnienia są rozwiązane zgodnie z naczelną tezą głoszącą, że jedynie świat idei posiada rzeczywiste istnienie.

d) Platonizm jest potężną syntezą, która jednoczy w sobie wszystko, co posiadała wartościowego ówczesna filozofja. Spotykamy się tu z nauką Heraklita o zmienności rzeczy, przekonaniem Pitagorasa, że świat liczb jest wzorem dla świata zjawiskowego, poglądami Eleatów o naturze bytu, genialnym pomysłem Sokratesa o pojęciach jako podstawie wiedzy.

e) Co do formy zewnętrznej, Platon, jako filozof i poeta, używa dyalogu. Poglądy, jakie autor chce wyłożyć, wkłada w usta osób i wyprowadza je na scenę. Te we wzajemnej dyskusji badają zagadnienia, podnoszą zarzuty, wygłaszają swe przekonania.

Dzieła. Pisma Platona, z których trzydzieści sześć doszło do naszych czasów, dadzą się podzielić na trzy grupy:

- | | | |
|---|---|------------------------|
| 1. Pisma Sokratyczne | } | rozwija tematy etyczne |
| Apologja Sokratesa | | |
| Kriton | | |
| Lizys (o miłości i przyjaźni) | | |
| Laches (o męstwie) | | |
| Charmides | | |
| Eutyfron | | |
| 2. Pisma krytyczne: | } | zwalcza sofistów |
| Protagoras | | |
| Gorgjasz | | |
| Eutydem | | |
| Kratyl | | |
| Menon | | |
| Teetet | | |
| Fedrus (o ideach) | } | wykłada swoją naukę |
| Sofistes (o stosunku wśród idei) | | |
| Biesiada (o idealnej miłości) | | |
| Parmenides (o stosunku idei do zjawisk) | | |
| Fedon (o nieśmiertelności duszy) | | |
| Fileb (o najwyższym dobrze) | | |
| Rzeczpospolita | | |
| 3. Pisma lat ostatnich: | | |
| Timeusz (o naturze) | | |
| Prawa, | | |
| Krycjasz. | | |

Systemat.

Sokrates sądził, że filozofję należy ograniczyć do rzeczy ludzkich, dać jej za przedmiot człowieka. Platon przyjmuje zasadnicze myśli Sokratesa, lecz prędko spostrzega, że podstawa wskazana przez jego mistrza okazuje się zbyt wąską. Etyka o tyle bowiem może wskazać człowiekowi stanowisko, jakie ma zająć w życiu, w stosunku do tego co istnieje, co jest rzeczywistym, o ile natura tej rzeczywistości będzie mu znana. Ponadto trzeba jeszcze rozwiązać pytanie, czy taka wiedza jest możliwą dla człowieka. Tak więc, chcąc rozwiązać problemat etyczny, z konieczności musimy oprzeć go na podstawie, jakie nam da metafizyka, psychologia i kryterjologia. Platon nie tylko uświadomił sobie te trudności, jakie wiążą się z problematem etycznym, lecz je podjął i rozwiązał.

Dyalektyka.

Dyalektyka Platona zawiera dwie rzeczy: naukę o ideach i teorię poznania.

1) Nauka o ideach.

A) Problem, co posiada rzeczywiste istnienie, jest punktem około którego stale, jak dotąd, obraca się myśl filozoficzna. Dla Jończyków przyjął on postać zagadnienia kosmologicznego. Sprawę tę podnosi Platon, a wyniesie ją poza ramy świata zjawiskowego i uczyni zeń problemat metafizyczny i da mu swoje rozwiązanie. W tem nowem ujęciu chodzić będzie już nie o to, co jest podłożem, co trwałem wśród świata zjawiskowego, ale czem jest rzeczywistość?

Trzeba się zgodzić, mówi Platon, na to, że Eleaci najbardziej zbliżyli się do prawdy w swem określeniu, co się tyczy natury bytu. Bezwzględnie każdy musi przyznać, że byt prawdziwy, istotna rzeczywistość musi być wieczna, niezmienna, zawsze istniejąca. Gdy jednak, od tak pojętej natury rzeczywistego bytu, zwrócimy oczy na ziemię, to zobaczymy, że właśnie tu wszystko jest nietrwałem, przemijającym. To też cały trud, jaki podjęła dotąd filozofja, by w ramach świata doczesnego wynaleźć byt trwały, prawdziwy poszedł na marne. Prace Jończyków, chcących widzieć w pewnych elementach trwałe podłoże dla świata zjawiskowego, zburzył Heraklit, gdyż wykazał, że wszystko ulega zmianie. Nie ostało się odwieczne przekonanie ludu o niezmienności prawa, obyczajów. Sofiści potrafili wmówić w ogół ludzi, że tego rodzaju fenomeny są wynikami czasu, rasy, okoliczności, a więc, że i w tej dziedzinie nie ma nic trwałego. Nie dziwny się jednak, że tak marne wyniki, wieńczą pracę prowadzoną od tylu wieków. Filozofja nie była w stanie wynaleźć w świecie tego, czego tam nie było. Prawdziwa rzeczywistość, istotny byt, znajduje się tylko poza granicami świata materialnego. Takim bytem trwałym, jednym rzeczywistym są Idee.

Istnienie świata idei stwierdzają następujące dowody:

1) Potrzeba cnoty. Bez cnoty niemożliwe są stosunki pomiędzy ludźmi. Czem jednak jest cnota? Oto poznaniem tego co rzeczywiste. Jeżeli przeto świat zmysłowy nie daje nam tej wiedzy, to musi istnieć świat inny, który dla cnoty stałby się oparciem.

2) Obecność w naszym umyśle pojęć. Kiedy zaczniemy analizować swoją duszę i wgłębiać się w jej wnętrze, to tam, ukaże się nam świat nowy, całkiem różny od tego, jaki dla zmysłów jest dostępny, a tworzyć go będą pojęcia.

A) Szeregi tych pojęć są bardzo liczne, wśród nich spostrzegamy pojęcia:

a) etyczne—a więc takie jak: dobro, zło, cnota, występki, sprawiedliwość, niesprawiedliwość. Nie tylko posiadamy te pojęcia, ale one ponadto są regulatorami naszego życia moralnego.

b) estetyczne — piękno, brzydota, harmonja, dysharmonja, są wskaźnikami w świetle których oceniamy zewnętrzną wartość rzeczy.

c) matematyczne—rządzą światem fizycznym, takimi będą: jedność, wielość, część, całość.

d) metafizyczne — dają zrozumienie tego, co nas otacza. Bez pojęć takich jak: substancja, przyczyna, skutek, własność etc. byłoby niemożliwem ujęcie otaczającego nas świata.

B) Uderza nas nie tylko istnienie pojęć, ale jeszcze bardziej zdumiewa nas ich natura:

a) są one wieczne, niezienne, trwałe, a tak różnią się od własności zmysłowych.

b) posiadamy je w sobie pierwiej, zanim zniżymy się do świata empirycznego. Dzięki bowiem temu, że mamy pojęcie piękna, dobra, możemy ocenić co w konkretnym wypadku jest dobrem i pięknem.

Czegóż przeto te pojęcia są odbłaskiem, na jaki byt wskazują przez swą obecność? Nie są one odzwierciedleniem świata zjawiskowego, gdyż w tym wszystko jest zmiennem; a więc musimy się zgodzić na to, że w pojęciach odzwierciedla się byt ponad ziemski, a przez ich pośrednictwo dochodzi do naszej świadomości świat inny, świat idei.

Rzeczywistość należy przeto przypisać nie osobnikom, nie rzeczom konkretnym, ale ich typom, normom, zasadom, czyli inaczej mówiąc ideom. Te twory logiczne, przeobrażone przez Platona w samoistne wielkości, zostają umieszczone w świecie ponadzmysłowym.

C) Organizacja w świecie idei.

Dzięki łączności, jaka zachodzi pomiędzy pojęciem a ideą przez badanie pojęć możemy się wznieść do poznania świata

idei. Mając to na uwadze i biorąc za punkt wyjścia dostępny dla nas, świat pojęciowy Platon będzie głosił że:

1) Ilość idei jest ogromna.

Każde pojęcie, łączące dane grupy osobników, będzie posiadać swój równoważnik w świecie idei. Posuwając się po tej ścieżce dojdziemy do tego, że ostatecznie świat idei będzie światem materialnym, myślowo odtworzonym.

2) Wśród idei istnieje hierarchiczna zależność. Tak jak pojęcia podobnie i idee niższe podporządkowują się wyższemu.

3) Na czele świata idei stoi idea najwyższa dobra. Dzięki tej, rzeczy otrzymują swoje istnienie, a umysł możliwość poznania.

D) Idee i ich stosunek do świata empirycznego.

Idee dla świata empirycznego są wzorami, On jest niedoskonałym i niedołącznym odbłaskiem tego, co zawiera świat idei, a dzieje się to dzięki temu, że materja ogranicza moc idei i staje się dla ich działania zaporą. Świat zmysłowy jest nie tylko odbłaskiem świata idei, jest on nadto czemś więcej—albowiem służy za teren na którym idee działają jako jego formy; one wiążą to, co jest różnorodne, a wśród ciągłego stawiania się i przemijania jednostek—trwają wiecznie. Rzeczywistość najbliższa staje się odwzorowaniem owych pierwowzorów i daje świadectwo o ich istnieniu.

E) Stosunek idei do poznania.

Stosunek idei do poznania rozumowego Platon określa i wyjaśnia analogicznie do tego, co zachodzi w akcie poznania zmysłowego, ujmującego przedmioty empiryczne. A więc jak poznanie, powstaje na skutek działania rzeczy na zmysły, podobnie pojęcia, jako odzwierciedlenie świata idei, powstają dzięki temu, że rozum miał możliwość oglądać ten świat. To mogło mieć miejsce w okresie istnienia duszy przedziemskiej. Wtedy dusza, złączona ze światem idei i sama do tego świata należąca, zdobyła jego poznanie.

2) Teoria poznania Platona.

Kiedy Platon wykrył istnienie świata idei zachwycony i pełen entuzjazmu, względem nowej a nieznanej rzeczywistości, stara się wskazać drogę, po której umysł, wznosząc się, dojdzie do tej krainy. Prawdziwa mądrość zasadza się na kontemplacji idei. Dyalektyka, czyli filozofja ma nas w ten świat

wprowadzić. Do tego jednak potrzebny jest najpierw wysiłek woli, gdyż ten tylko wzniesie się do świata idei, kto odwróci się od pozoru, doczesności, kto zerwie te nici, jakie pod postacią nałogów łączą go z ziemią. Po wyzwoleniu serca ze wszystkiego co doczesne, rozum ma przygotowany teren dla swej pracy. Istota tej pracy polegać będzie na tem, ażeby, nie kontentując się poznaniem ogniw pośrednich, wznosić się coraz wyżej i tak dotrzeć do świata idei.

Etapami tego pochodu będą:

1) świat jednostkowy. Wszystko tu jest zmienne, o jego istnieniu pouczają nas zmysły.

2) Ponad tym światem pogrążonym w zmysłowości wznosi się świat pojęć. Wiedza na nich oparta nazywa się wiarą. O tej samej bowiem rzeczy ludzie tworzą sobie różne pojęcia.

3) Trzeci stopień zajmują pojęcia konieczne, powszechne; są one podstawą wiedzy.

4) Ostatni szczebel zajmuje idea dobra.

Na tych dwóch ostatnich szczeblach, umysł zdobywa prawdziwą wiedzę; przedmiotem poznania staje się tu co wieczne niezmiennie.

Pochód więc dyalektyczny będzie polegał na stopniowym opanowaniu materiału empirycznego przez odrzucanie cech indywidualnych.

Praca umysłu sprowadza się do tego, że ten:

1) Wyzwala się z upodobań doczesnych.

2) Zestawia pojedyncze zjawiska, zdarzenia, odnajduje cechy wspólne i tak dochodzi do pojęć: gatunku, rodzaju. Mamy tu indukcję Sokratesa, stanowi ona przejście od mniemania do wiary.

3) Na tym stopniu umysł podnosi się do pojęć zasadniczych, koniecznych, powszechnych, niezmiennych. Na nich będzie się wspierać nauka, a dla niej podstawą stanie się rozumowanie; daje to nam dedukcję matematyczną.

4) Ostatnim szczeblem tej drabiny będzie wzniesienie się do idei dobra; od idei pośrednich do idei najwyższej Boga. Osiąga się to przez kontemplację rozumu. Kto się wzniesie na ten szczebel, ten jest u kresu swego przeznaczenia. Widok idei dobra zapali go miłością ku sobie i skłoni do tego, iż ten swe siły poświęci na to, aby stać się jej we wszystkim podobnym.

Psychologia.

Poglądy psychologiczne Platona są ważne z tego tytułu, że tu, po raz pierwszy, dusza jest pojęta samoistnie — nie zaś jako część przyrody, co miało miejsce w dziełach filozofów natury.

Życie jej zostaje wydzielone z zakresu ogólnych zjawisk natury, a poddane własnym prawom wewnętrznym.

Na poglądy Platona wpływają: jego nauka o ideach i wiara szerzona przez misterja w preegzystencję dusz.

W zależności od pierwszej, Platon tworzy naukę o poznaniu. Ślady drugiej teorii znajdujemy w jego poglądach o naturze duszy.

1. Geneza poznania.

Poznanie zmysłowe nie daje nam wiedzy o tem, co rzeczywiste. Jeżeli pomimo to, posiadamy wiedzę o ideach, czyli świecie nadzmysłowym, to się tłumaczy preegzystencją duszy. Ujęcie zmysłowe jest podniecią, bodźcem, który budząc duszę z uśpiania sprawia, iż ta zaczyna myśleć, a tak przypomina sobie idee widziane w świecie nadziemskim.

2. Natura duszy.

Łączność duszy z ciałem jest czasowa, nie odpowiada to jej naturze. Ciało jest przeszkodą, zawadą dla duszy, utrudnia jej tylko ogląd świata idei.

Biorąc pod uwagę całego człowieka należy przyznać temuż:

1) duszę zmysłową, a ta jest źródłem dwóch popędów: odwagi i pożydlności,

2) duszę rozumną, nieśmiertelną, a ta jest zasadą wiedzy.

Za nieśmiertelnością duszy według Platona przemawia:

1) Dowód metafizyczny. Dusza po porzuceniu ciała wraca do świata idei.

2) Dowód psychologiczny. Ciało jest dla duszy przeszkodą, stąd zrócenie tego umożliwia duszy powrót do życia czystego myśli.

3) Dowód moralny. Życie przyszłe jest niezbędną ostoją dla moralności, ta bowiem może istnieć, o tyle, o ile dobro otrzyma nagrodę, a zło poniesie zasłużoną karę.

4) Dowód ideologiczny. Dusza poznaje rzeczy duchowe, a więc i jej natura musi być również duchową.

Kosmologja.

Do najsłabszych części filozofji Platona można zaliczyć jego kosmologję. Zajęty całkowicie światem idei, duszy mało interesuje się tem, co poza nim się dzieje.

Zadaniem tej nauki byłoby wytłómaczyć w jaki to sposób idee zjawiają się w świecie doczesnym tak, że ten jest ich odbiciem.

Zamiast dać odpowiedź na to pytanie, Platon ogranicza się do wykazania tych czynników, od których zależy tworzenie się rzeczy. Tymi czynnikami będą:

1. Materja. Nie jest to jednak tworzywo z którego powstają rzeczy. Materję, w myśl Platona, należy rozumieć jako punkt graniczny, gdzie kończy się byt.

Materja jest wieczna. Jest ona tem, w czem wszystko się staje. Rzeczy zmysłowe są przeto mieszaniną bytu i niebytu, idei i materji.

2. Dusza świata. Jest to czynnik, który organizuje materję świata, ożywia ją i nadaje jej ruch i życie.

E t y k a.

Ta część filozofji zajmuje się czynami ludzkimi i usiłuje wskazać, jaki kierunek mamy nadać naszemu życiu i jak się urządzić na ziemi. Platon w swej etyce wskazuje:

Cel dla życia.

Środki do celu wiodące.

1. Cel życia określa z góry natura duszy i jej stanowisko na ziemi. Etyka Platona jest:

a) transcendentalną. Do czego dusza ma zmierzać, co jest jej dobrem najwyższem? Kresem jej dążeń jest świat idei z którego jest wyrwana wbrew swej naturze i rzucona w świat zmysłowy. Wobec tego dusza znajdzie całkowite szczęście, gdy świat idei z powrotem odzyska.

b) Intelktualistyczną. Platon wyznaje determinizm racjonalny, gdyż sądzi, że każdy człowiek tak musi działać jak myśli. Ponadto przepisy moralne Platon wyprowadza z ujęcia pojęciowego świata idei. Ten świat poznany ma być odtworzony w naszym moralnem życiu. Stąd celem człowieka jest, stać się podobnym Bogu.

2. Po określeniu dobra etycznego, Platon wskazuje drogę tam wiodącą, a będzie nią cnota.

Jej praktykowanie sprowadza się do dwóch czynności a temi są:

a) Ucieczka od świata. Czem jest świat? Więzieniem, piwnicą, w której znajdująca się dusza zaledwie może spostrzeżać słabe odbłaski świata idei. Tu wszystko jest oszpecone, chybione, cały trud zwraca się do rzeczy przemijających mało-ważnych. Nedorzeczością przeto byłoby pozostawać w tem kolisku żądz, obaw, nadziei, skoro myśl ukazuje nam ścieżkę wiodącą do wyzwolenia. Należy wstąpić na nią całą duszą, otrząsnąć się z tego co nas wiąże z doczesnością, a wiąże nas co tu jest chwalone a więc: bogactwo, siła, piękność, pokrewieństwo. Za łącznik służą uczucia rozkoszy, pożądania, bólu, strachu. Te ścięgna należy przeciąć, zdobyć się na obojętność tego co ziemskie, szczęście położyć w czynności duchowej, w zwróceniu się do prawdy, w poznaniu świata idei.

b) Zaprowadzić harmonję ducha. Świat ducha ma być odbiciem świata idei, a jako tam władztwo idei jest bezwzględne podobnież w życiu moralnem: zmysłowa dziedzina człowieka jestestwa ma się podporządkować rozumowi.

To zadanie życiowe dokonywa się przez praktykowanie cnoty. Cnotami zasadniczymi będą:

1. Mądrość jest cnotą duszy rozumnej, jest wiedzą tego co dobre, przewodniczy innym cnotom.

2. Męstwo stoi na straży siły gniewliwej. Kierując się wskaźnikami mądrości, zwalcza nieuzasadnione uczucia: strachu, bólu, trudu.

3. Powściągliwość trzyma na wodzy popędy pożądliwe i zaspakaja je zgodnie z miarą przepisaną przez rozum.

4. Sprawiedliwość ogarnia całego człowieka. Sprowadza ład i harmonję do jego wnętrza i czuwa, by poszczególne części jego duszy zajmowały właściwe stanowisko.

Tak więc Platon w swej etyce wskazuje człowiekowi nowe pole pracy. Ta dziedzina była zupełnie nieznaną w pierwszym okresie filozofji. Tam naturalizm pochłania całkowicie uwagę człowieka i rządzi nim niepodzielnie. Obecnie, odzwierciedlenie świata idei, we wnętrzu swego ducha staje się głównym, a nawet jedynym celem myślącej istoty.

Do podjęcia tej pracy zniewalają człowieka dwa powody:

a) Ta praca zapewni mu prawdziwe szczęście, gdyż cnota i szczęście są zjawiskami złączonymi z sobą związkiem koniecznym.

b) Jedyna to droga, która prowadzi do świata idei; tam bowiem znajdują się tylko te dusze, które zdołały wznieść się ponad zmysłowość i harmonijnie urządziły swe wnętrze. Kto tu chybi, tej sprawy nie dokona, czeka go mozolna droga powtórnej egzystencji w ramach zmysłowego świata w celu dokonania swego oczyszczenia.

Platon nie pozostał jednak całkowicie wierny swej nauce, upatrującej ideał w całkowitem zwróceniu się do dziedziny nauki, kontemplacji idei. Ten skrajny intelektualizm życiowy zostaje w późniejszych jego pismach złagodzony przez nową ocenę świata i życia doczesnego.

Platon spostrzega rychło, że życie tylko kontemplacyjne stało by się pustem i czczem, zresztą niewielu by się znalazło takich, którzy by obrali tę drogę. Platon łagodzi swój rygoryzm, uczy dalej, że:

a) Mędrzec nie potrzebuje całkiem zrywać ze światem, gdyż świat jest piękny, jest odwzorowaniem świata idei i tu znajduje się wiele przedmiotów, które są w stanie wzniecać w nas szlachetne uczucia. Okruchy piękna, dobra, widziane w rzeczach materialnych, budzą w nas tęsknotę za całkowitem pięknem i dobrem.

b) Zresztą pęd, zwracający doczesność do świata idei przenika całą naturę. Na wszystkich szczeblach bytu ziemskiego spotykamy się z dążeniem powszechnem do nieznikomości. Ta miłość czyli eros rozlana w całej przyrodzie przejawia się w różnych formach u istot doczesnych; swe szczytowe zakończenie znajduje w kontemplacji, która sprowadza zjednoczenie z prawdą i wiecznością.

Temu nowemu pogładowi towarzyszy nowe stanowisko, jakie zajmie mędrzec w stosunku do świata. Mędrzec zbliża się do świata, dobro rodzi w nim radość, spotykane zło budzi w nim ból. Zrywa się w duszy jego nowy pęd, a mianowicie chęć zwalczania zła, a obrona tego co dobre. Platon staje się reformatorem, kuje plany poprawy ludzkiego położenia, nie cofa się nawet przed zastosowaniem przewrotu.

Polityka.

W polityce Platon zwraca swą uwagę na tę formę współżycia ludzkiego, która przejawia się pod postacią państwa politycznego.

Dla niego, jako reformatora moralnego, sprawa ta posiada doniosłą wagę. Państwo, posiadające właściwą organizację, może wydatnie poprzeć wysiłki poszczególnych jednostek w kierunku właściwym, lub stawiać im nieprzewyciężone przeszkody.

Pogląd Platona na państwo stoi w ścisłej łączności z jego etyką i tam znajduje swe oparcie.

a) Geneza. Państwo jest tworem koniecznym, w ramach takiego zrzeszenia może tylko jednostka rozwinąć swą indywidualność.

b) Cel. Zadanie państwa polega na tem, aby swych członków doprowadzić do cnoty której punktem krańcowym jest kontemplacja idei.

Państwo, popierające jedynie interesy materialne obywateli, jest złe i niemoralne.

c) Organizacja. Państwo zdoła swe zadanie wypełnić o ile zostanie oparte na należytych zasadach. Za wzór co do tego służy Platonowi życie psychiczne człowieka. Zgodnie z istnieniem potrójnej duszy i z układem jaki tam istnieje, że jedna drugiej jest podporządkowana,—Platon również chce widzieć społeczeństwo podzielone na trzy klasy.

1. Filozofowie stanowią czołową część społeczeństwa. W ich rękach, dzięki temu, że mają prawdziwą wiedzę, spoczywa zarząd państwa. Oni wydają prawa i czuwają nad ich zachowaniem.

2. Stan rycerski czuwa nad całością kraju, strzeże jego granic.

3. Resztę obywateli oddaje się pracy fizycznej, wytwarza dobra materialne, które są niezbędne dla państwa.

d) Wychowanie. Państwo swą opieką ma otoczyć dziecko, z dzieci bowiem rekrutują się przyszli obywatele kraju. W tym celu:

1. Dzieci otrzymują wychowanie wspólne. Państwo bierze je pod swą opiekę, skoro wyjdą z niemowlęstwa. Wychowanie prowadzi się według jednego programu dla obu płci.

2. Nakład pracy, jaki wkładać się będzie w sprawę wychowania dzieci, zależeć będzie od tego, jakie mają zająć stanowiska w państwie.

Tej grupie, która zdradza wybitne zdolności i z której wyłonią się przyszli rządcy kraju, należy poświęcić największą uwagę i ćwiczyć we wszystkich umiejętnościach,

Dzieci, z których będzie kompletowany stan rycerski, mają się oddawać gimnastyce, muzyce.

Pozostałą gromadę, mającą stanąć w szeregach kupców, rzemieślników, pozostawia się bez nauki.

e) Ustrój ekonomiczny. Tyczy się sposobu władania ziemią. Platon oświadcza się za komunizmem.

f) Ustrój rodzinny. Rodzina zostaje zniesiona, dziecko jest własnością państwa.

§ 2. Arystoteles.

Urodził się w Tracji, w mieście Stagirze (384—322 przed Chr.). Ojciec jego był nadwornym lekarzem króla Macedońskiego. W 18 roku życia znajdujemy Arystotelesa w Atenach, gdzie przez lat 20 jest nieodłącznym uczniem Platona. W 343 r. przed Chr. Arystoteles udaje się na dwór króla Filipa, by zająć stanowisko wychowawcy i nauczyciela przy jego synie Aleksandrze Wielkim. W kilka lat później opuszcza Macedonję, wraca do Aten i zakłada szkołę. Tu przez lat 12, otoczony gromadą zwolenników, stale prowadzi wykłady filozofji w parku zwanem Liceum. Wykłada, przechadzając się wśród krząganków otaczających park i świątynię Apolina. Stąd szkoła jego została nazwana perypatetyczną.

Działalność Arystotelesa w dziedzinie filozoficznej jest zdumiewająca. Wiele nauk powołał do życia. Dla innych umiejętności wykreślił plan i wskazał metodę. Diogenes z Laerty wylicza około czterystu dzieł, które starożytność przypisywała Arystotelesowi. Większość tych pism zaginęła. Możemy się pocieszać tem, że wśród 47 pism jego, jakie obecnie posiadamy, znajdują się wszystkie ważniejsze dotyczące się filozofji.

Pisma Arystotelesa dadzą się podzielić na pewne grupy:

1. Logiczne (Organon)
2. Metafizyczne (14 ksiąg o metafiz.)
3. Przyrodnicze (12 ksiąg)
4. Etyczne. Polityczne.

Logika.

Logika, jak sama nazwa wskazuje, jest pewnym działem wiedzy ludzkiej, mającym za przedmiot zbadanie mechanizmu myślenia, o ile przy jego pomocy dążymy do poznania i odtworzenia duchowo otaczającej nas rzeczywistości. Poznanie świata może być samorzutne oraz refleksyjne. Pierwsze odbywa się pod przeważającym wpływem wyobraźni, drugiemu towarzyszy namysł, rozum. Budząca się do życia filozofja znalazła na polu, mającym stać się przedmiotem jej pracy, światopoglądy samorzutne okresu przednaukowego. Wyobrażenia powyższe filozofja poddaje krytyce, odrzuca, a czyni to, motywując swe postępowanie tem twierdzeniem, że istniejące wyobrażenia są raczej mniemaniem nie zaś naukową wiedzą.

Dzięki takiemu postawieniu sprawy, zostaje wprowadzony do oceny poznania nowy miernik „nauka”. Czem jednak jest nauka? Jakim warunkom ma odpowiadać poznanie, aby było naukowe. Jakich reguł czy zasad ma się trzymać umysł poznający, aby w swym pochodzie osiągnął poznanie naukowe? Są to właśnie pytania, jakie się łączą z nowym miernikiem wiedzy, a na które dopiero logika Arystotelesa daje odpowiedź.

Wprawdzie pewne próby, wyjaśnienia sobie powyższych zagadnień, spotykamy już u poprzedników Arystotelesa. Zadanie powyższe przerastało jednak siły myślicieli pierwszego okresu. A i później nie wiele na tem polu działoś. Sofiści rzucają pewne światło na genezę poznania umysłowego. Sokrates zwraca uwagę na istnienie pojęć ogólnych. Platon uczy je definjować, dzielić, klasyfikować. Są to jednak ruchy wykonywane po omacku, bez idei przewodniej. Trzeba było, by genjusz Arystotelesa podniósł te zagadnienia na nowo i dał im ostateczne rozwiązanie.

Logika, jakiej wykład znajdujemy w Organonie, nie zalicza się do liczby nauk filozoficznych, ona je bowiem poprzedza. Czy to będzie chodzić o filozofję, czy o jaką inną gałąź wiedzy, żeby z pożytkiem dla niej pracować należy już uprzednio wiedzieć, na czem się zasadza metoda naukowego badania, a tego właśnie uczy logika. Arystoteles zamierzał pierwotnie dać tylko wskazówki naukowego badania i dowodzenia. Wszakże w miarę tego, jak praca posuwała się naprzód, zakres jej stopniowo się rozszerzał. To też całoś ostatecznie okazała się najdoskonalszym traktatem jaki posiadamy o przejawach, prawach i mechanizmie myślenia.

Formami, przy pomocy których ujmujemy poznawaną rzeczywistość będą: pojęcie, sąd, rozumowanie.

1. Pojęcie.

Wykrycie pojęcia jako treści stałej niezmiennej, służącej za podstawę dla zmiennych wyobraźni zmysłowych jest, jak wiemy, wiekopomną zasługą Sokratesa. Wszakże właściwe ustosunkowanie wyobrażenia oraz pojęcia z sobą, jako niezbędnych czynników wiedzy i nauki nie było rzeczą łatwą. Że tak jest, okazuje się to chociażby z postępowania Platona. Ten mędrzec, by istnienie pojęć wyjaśnić, nie waha się odnieść takowych do czynników pozaświatowych, idei; uważał za rzecz niemożliwą, aby pojęcia niezmiennie, stałe miały jakąś łączność ze światem zjawiskowym zmiennym, niestałym.

Arystoteles poddaje krytycznej ocenie poglądy Platona, dotyczące genezy wiedzy pojęciowej, i sprowadza sprawę na właściwe tory; ustala, że treść pojęciową umysł czerpie z rzeczy jednostkowych, z materiału wyobraźniowego. Typy rzeczy, pojęcia nie są to żadną miarą istności pozaziemskie, niezależne od rzeczy; owszem idee, pojęcia są i działają w świecie zjawiskowym i przez rzeczy jednostkowe uzewnętrzniają swą obecność.

Nauka przeto nie potrzebuje wybiegać poza światy, swój przedmiot znajduje w doczesności, a ten uzyska skoro z pod zmiennej fali wyobrażeń wydobędzie niezmiennie stałe pojęcie.

Owszem, cały postęp, pochod nauk na tem polega, aby różnobarwność wyobraźniową sprowadzić do jedności myślowej, pojęciowej. Skoro „pojęcie” posiada taką doniosłość dla nauki, to powstaje pytanie, jak Arystoteles wyjaśnia jego genezę? Czyni to przy pomocy teorii abstrakcji. W celu należytej oceny tej nauki rozważemy kolejno:

1-o. Założenia tej teorii.

Teoria abstrakcji opiera się na dwóch założeniach temi są:

- a) Zmysły i rozum są źródłami wiedzy zasadniczo różnemi.
- b) Wśród własności przysługujących rzeczom: jedne są zmienne, niekonieczne; inne natomiast konieczne stałe, decydują o istnieniu lub nieistnieniu rzeczy.

2-o. Istota abstrakcji.

Skoro rzeczy przedstawiają się naszemu poznaniu, umysł dąży do tego, aby wydzielić cechy istotne od przypadłości-

wych. W tym celu zestawia wiele jednostek z sobą, cechy, przysługujące wszystkim będą cechami istotnymi, cechy, właściwe niektórym jednostkom będą cechami względnymi. Tak więc cechy wspólnie zespolone z sobą stanowią poszukiwane „pojęcie” wyrażają czem jest dana rzecz, uzewnętrzniają jej istotę.

3-o. Natura „pojęcia”.

Pojęcie uzyskane przez abstrakcje nie jest, jak to widzimy, bytem samoistnym, co utrzymywał Platon. Wyraża ono treść, która może być ujęta, czyli pojęta, tylko przez rozum. Jest pojęciem ogólnem, gdyż wyraża to, co przysługuje ogółowi jednostek i może być o nich orzekane.

W związku z określeniem natury i genezy pojęcia Arystoteles podnosi swą naukę o substancji.

a) Substancja pierwsza, to rzecz jednostkowa, oznacza to co istnieje samo w sobie. Będąc podmiotem wszelkich orzeczeń i własności, nie może być orzekaną o niczem innem.

b) Substancja druga, to treść rzeczy ujęta myślowo, to pojęcie ogólne, to gatunek, gdyż mieści pod sobą rzeczy jednostkowe. Nie istnieje ona sama w sobie, lecz tkwi w czem innem i o tem może być orzekana.

Definicja.

Poznać rzecz, to znaczy określić ją czyli zdefiniować przez wykazanie jej cech istotnych. Rzecz zostanie dostatecznie określona, gdy wyodrębniamy dwie jej cechy zasadnicze, a więc gdy wykazemy: cechę rodzajową oraz różnicę gatunkową.

Kategorie. Przedmiotem porównania w celu wykrycia treści pojęciowej mogą stać się nie tylko rzeczy jednostkowe ale i same pojęcia. Skoro to nastąpi, wznosząc się ze szczebla na szczebel, dojdziemy do pojęć najogólniejszych, które, jako że nie mają nad sobą wyższych, wyrażają najogólniejszą istotę, wszystkiego co ma istnienie jednostkowe, a tak o wszystkim mogą być orzekane. Nazywają się one orzeczeniami lub kategorjami, gdyż w zdaniu mogą być użyte, jako orzeczenie, a nigdy jako podmiot. Kategorji tych liczymy dziesięć: substancja, ilość, jakość, stosunek, miejsce, czas, położenie, posiadanie, czynność, bierność.

Orzeczniki. Jeżeli ze stosunku podmiotu do orzeczenia wyprowadzamy najogólniejsze formy istnienia, to, uwzględniając stosunek orzeczenia do podmiotu, otrzymamy najogólniejsze

formy orzekania. Biorąc pod uwagę, że zakres orzeczenia nie jest wielkością stałą, na zdolności orzeczenia odnoszenia się do mniejszej lub większej ilości osobników wyrażonych w podmiocie opiera się istnienie pięciu pojęć logicznych jak: rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa, właściwość, przypadłość.

2. Sąd.

Z pojęć powstają sądy. Sąd jest przeto drugą czynnością umysłu, zmierzającego do wiedzy. Istota sądu zasadza się na tem, że umysł odkrywa zachodzące stosunki między dwoma pojęciami i o nich się wypowiada. Przedmiotem, który przy tworzeniu się sądu umysł ma na uwadze, są pojęcia. To też nawet przy takich sądach, w zakres których wchodzi poszczególne przedmioty, terminem porównania stanie się nie przedmiot jednostkowy, lecz pojęcie tegoż.

Formą sądu jest stosunek istniejący między dwoma pojęciami, a ten może być tylko podwójnego typu: pojęcia łączą się z sobą, lub się wykluczają.

Analiza sądu, dokonana przez Arystotelesa, uzewnętrznia nam ważną prawdę: że sąd logiczny zasadniczo się różni od tych form połączenia, których podstawą staną się uczuciowe wrażenia, czy też skojarzenia wyobrażeń.

Po określeniu natury sądu, Arystoteles podaje ich szczegółową klasyfikację.

3. Rozumowanie.

Rozumować jest to wygłaszać pewne twierdzenie, czy sąd o tem, czego się nie zna, na podstawie porównania z rzeczą znaną.

Rozumowanie ma wtedy zastosowanie, gdy przynależność orzeczenia do podmiotu nie jest widoczną.

W tym przeto wypadku wyszukujemy termin, z którym łączność pierwszych dwóch jest oczywista. Co gdy zostanie stwierdzone, wnioskujemy, że pojęcia owe są również w stosunku łączności z sobą, a co pierwaj było nam niewiadomem. Schematycznie sylogizm wyraża się: $A=B$, $B=C$, $A=C$.

Istota sylogizmu polega więc na sprowadzeniu tego, co jest nam nieznanie, do wspólnej zasady i przy świetle tej dokonanie należytej oceny sprawy spornej. Arystoteles, po wykazaniu na

czem polega istota wnioskowania, ustala główne typy sylogizmów i prawa jakie należy zachować przy ich stosowaniu.

Przestrzega przed dowodzeniami błędnymi — a to wyliczając wszystkie możliwe typy mogących się zjawić sofizmatów, na końcu przechodzi do wyjaśnienia natury dowodzenia naukowego.

4. O dowodzeniu naukowem.

Pogląd Arystotelesa na naukę kształtuje się pod wpływem dwóch czynników. Momentem decydującym staje się tu jego teoria, dotycząca natury rzeczywistości. W oczach Arystotelesa, podobnie jak miało to miejsce z Platonem, rzeczywiste istnienie przedstawia: ogół, typ, prawo, zasada. Ta rzeczywistość dostępna jest tylko dla umysłu, wyrazem zaś jej będzie pojęcie. Poznać rzecz to znaczy wykryć jej łączność z typem, ogółem, który się w niej uzewnętrznia.

Naukowe poznanie przeto jest niczem innym, jak wykazaniem łączności tego co przemija, z tem co wieczne trwa, sprowadzeniem tego co jednostkowe, do tego co ogólne.

Pewną również podnieść do zajęcia znanej już nam pozycji, w sprawie natury nauki, Arystoteles znajduje w postępowaniu Sofistów. W jakiż sposób Sofiści uzasadniają swe twierdzenia, i czynią, iż słuchacze muszą je przyjmować? Oto starają się wykazać, że jednostkowe twierdzenie jest tylko wnioskiem płynącym z ogólnej zasady, na którą słuchacze już się zgodzili uprzednio.

Biorąc to pod uwagę, bez trudu zdołamy sobie uświadomić drogę postępowania naukowego. Postępowanie naukowe sprowadza się albo do dowodu, albo do wyjaśnienia. I oto w obydwu wypadkach rezultat końcowy jest tej samej natury. Dowodzenie naukowe wyprowadza z ogółu zawarty w nim szczegół. Wyjaśnienie naukowe doprowadza szczegół do zasady i wykazuje łączność między niemi istniejącą.

W tym procesie myślowym, celem którego jest ustalenie zachodzącego stosunku pomiędzy szczegółem, a ogółem — narzędziem, umożliwiającym tę czynność umysłową — staje się sylogizm. Sylogizm jest punktem centralnym logiki Arystotelesa. Jedna część logiki doń przysposabia, druga będzie jego zastosowaniem.

5. Metody dowodzenia.

Jeśli naukowe zrozumienie zasadza się na uchwyceniu łączności zachodzącej pomiędzy szczegółem, a ogółem, to drogą wiodącą do tego celu może być:

a) Dedukcja. Wiedza prawdziwa według Arystotelesa może być tylko dedukcyjna. Dzięki tej właśnie okoliczności zakres jej zwęża się stopniowo. Nie odkrywamy przy tej metodzie postępowania praw nowych, lecz dążymy do zrozumienia tego co jest dane, do wykrycia szczegółów zawartych w ogólnej prawdzie.

b) Indukcja. Jeśli prawdy ogólne są oczywiste same w sobie, nie są tem w stosunku do nas. Do prawd, do pojęć ogólnych, prowadzi nas nie intuicja, lecz obserwacja rzeczy jednostkowych. Przez zestawienie i porównywanie szczegółów danych rzeczy, dochodzimy do wykrycia, co w nich jest ogólnego. Ten zabieg metodyczny zwie się indukcją.

6. Zasady.

Naukowe postępowanie, znajdujące dla szczegółu oparcie w zasadzie coraz ogólniejszej, w tem wznoszeniu się do góry, ma swój kres, a tym będą zasady pierwsze, ostateczne—ponad którymi wyższe już nie istnieją. Jak więc przy postępowaniu dedukcyjnem nauka znajduje swą granicę w tem co jednostkowe, tak znów przy pochodzie indukcyjnym zasady pierwsze są kresem, poza który wznieść się już wyżej niepodobna.

Te najwyższe zasady, chociaż nie podlegają udowodnieniu — muszą być jednak pewne i prawdziwe, jeżeli naszej wiedzy przyznajemy prawdę. Będąc punktem szczytowym wiedzy, zasady pierwsze warunkują wszelką wiedzę.

a) Pierwsze zasady wiedzy, według Arystotelesa, są podwójnego typu. Są one szczegółowe i ogólne. Szczegółowe—każda bowiem dziedzina wiedzy posiada swoje zasady najwyższe i przy pomocy tych wyjaśnia swoje problematy. Następnie są najwyższe zasady ogólne, one górują ponad specjalnemi gałęziami wiedzy. Przy pomocy tych zasad wszystko co istnieje da się pomyśleć i zrozumieć.

Do zasad tych ogólnych pierwszych zaliczają się podług Arystotelesa:

1-o. Zasady bytu i myślenia: a więc zasada tożsamości,

zasada sprzeczności. Uzupełniono ten szereg później, przez włączenie: zasady powodu, przyczyny celowej.

2-o. Zasady ontologiczne. Należy tu dziesięć znanych już nam kategorii: substancja, ilość, jakość, stosunek, czynność, bierność, miejsce, położenie, stan, posiadanie.

b) Geneza zasad pierwszych.

Jeżeli ważnym nabytkiem dla postępu filozofii była praca Arystotelesa, podjęta nad wyjaśnieniem natury naukowego poznania, oraz wskazania tych podstaw, na których się wspiera wiedza, to niemniej również doniosłą jest rzeczą pogląd Arystotelesa na źródło, z którego czerpiemy wiedzę o zasadach pierwszych.

Arystoteles obiera w tej sprawie drogę pośrednią pomiędzy tym, co głoszą w tej materji kierunki skrajne.

Godzi najpierw aprioryzm z empiryzmem. Zasady pierwsze są, według Arystotelesa, potencjalnie zawarte w naszym umyśle.

Uświadomienie sobie ich jednak, ze strony ducha, dokonuje się na skutek działania czynników empirycznych.

Podobną pozycję zajmuje Arystoteles w stosunku do sensualizmu i racjonalizmu.

Zgadza się Arystoteles z tem, co twierdzą sensualiści, że wiedza nasza opiera się na zmysłach i rozwija się zależnie od funkcjonowania władz zmysłowych. Lecz wiedza zmysłowa staje się dopiero materialem, z którego rozum wydobywa treść umysłową. Dzięki temu należy przyznać słuszność, mówi Arystoteles, — zwolennikom racjonalizmu, gdy ci twierdzą, że właśnie poznanie tego co stanowi istotę świata zmysłowego, uchwycenie formy kształtującej materję jest owocem działania umysłu.

Logika uważana jako narzędzie wiedzy, — ma podwójne zadanie do wykonania.

Logika materialna bada wartość materiału, jaki ma być użytym przy wznoszeniu gmachu wiedzy. Metoda indukcyjna ma tu zastosowanie niepodzielne.

Logika formalna pomija wartość materiału, a natomiast wykreśla zasady w sprawie tej, jak należy wiązać z sobą posiadany materiał, aby wiedza, co do swej struktury, mogła być nazwana dziełem naukowym. Prawidłowe wiązanie części, by tworzyły organiczną całość, podporządkowanie całości pod jedną naczelną ideę jest zadaniem logiki formalnej.

Oceniając działalność Arystotelesa pod tym względem spostrzegamy, że myśliciel ten całą wielką swą inteligencję obrócił na wypracowanie zasad logiki formalnej. Uwagę jego i idących po nim uczniów, przez długie wieki zajmie sprawa poprawnego myślenia. Dzięki tej okoliczności, zagadnienia logiki materialnej pozostają w cieniu. Arystoteles uświadamia sobie ważność indukcji, nie przeniknął jednak całkowicie jej natury, nie nakreślił dla niej kodeksu postępowania. Uczynią to wieki późniejsze. To jednak niedopatrzenie staje się powodem, iż materiał, który użył do swego systemu naukowego, jest w wielu razach wadliwy, niedokładnie zbadany, stąd i sam systemat jego domaga się w wielu punktach rekonstrukcji. Pomimo tych jednak niedostatków, dzieło Arystotelesa jest nadzwyczajnej wagi i znaczenia. W jego pismach ludzkość znalazła po raz pierwszy we wszystkich szczegółach wykończony systemat filozoficzny. Praca Arystotelesa stanie się wzorem dla przyszłych pokoleń, jak do tego rodzaju konstrukcji należy przystępować.

Metafizyka.

Dla Arystotelesa, podobnie jak i dla Platona, filozofja jest nauką o bycie, o tem co jest rzeczywiste, trwałe wśród zmiennych form świata zjawiskowego. Gdy jednak Platon tę rzeczywistość stałą, warunkującą świat zjawiskowy przenosi do świata idei, Arystoteles pójdzie odmienną drogą. Refleksja nad stosunkiem pojęcia, które jest odbiciem umysłowem rzeczywistości, do wyobrażeń zmysłowych, ujawniła mu prawo, że łączność pomiędzy wyobrażeniem a pojęciem jest stałą.

To będzie punktem wyjścia dla jego naczelnej tezy, na której oparł swą metafizykę, że i w naturze rzeczy również musi zachodzić stała łączność pomiędzy ideą a zjawiskiem. Tak więc świat idei nie jest transcendentálny, ale owszem immanentnie łączy się ze światem zjawiskowym.

Idea w tem znaczeniu nie jest już wzorem, obrazem dla świata empirycznego, ale jest jego siłą, kształtującą formą, przenika ona doczesność i ją urabia.

Jakież poglądy, czy teorie są w obiegu, kiedy Arystoteles podnosi zagadnienie metafizyczne? Poglądy w tej sprawie są liczne i rozbieżne. Próby pojednania tego co stałe ze zmianą

świata zjawiskowego, by wyjaśnić przy pomocy tego co trwa, to co się zmienia, okazały się chybione.

Nie rozwiązywał tej sprawy atomizm Demokryta, bo choć mógł tłumaczyć pewne zjawiska przyrody, zamykał sobie swą teorią, przypisującą jedynie rzeczywiste istnienie materji, drogę do zrozumienia drugiej dziedziny świata zjawiskowego, a mianowicie życia ducha, w jego przejawach intelektualnych i moralnych.

Jeżeli Platon swą teorią o istnieniu świata idei, jako jedynej rzeczywistości, zabezpieczał prawa ducha, to znów nie wyjaśniony pozostał świat materji.

I znów teoria Heraklita o tem, że wszystko jest zmienne, znajduje swe uzasadnienie w spostrzeżeniu zmysłowym, lecz napotyka na opór ze strony rozumu, który twierdzi, że zmiana jako taka musi być wyrazem czegoś istniejącego.

Eleaci idą za rozumem, gdy podnoszą stałość rzeczy, by ratować wiedzę, lecz stoją bezradni wobec zjawiska zmiany.

Ten stan rzeczy znalazł Arystoteles, kiedy rozpoczął wielkopomne dzieło: tworzenie swego systematu perypatetycznego. Dzięki swemu uzdolnieniu syntetycznemu, uwzględnia on wszystkie stadja, jakie myśl filozoficzna przebyła i wciela do swego systematu to, co uważa za dobre, i z naczelną swą zasadą zgodne. Środek wiążący dwie dziedziny, uważane dotąd za odrębne, zasadę dającą trwałe oparcie dla metafizyki, znajduje Arystoteles w swej teorii de potentia et actu.

1. Teoria de potentia et actu.

a) Ważność. Zasada powyższa jest kładką łączącą z sobą dwie dziedziny, których zjednoczenie wydawało się niemożliwe, a mianowicie bytu i zmiany, istoty i zjawiska, to co zawsze istnieje z tem co ustawicznie się zmienia.

Niemożliwość wynalezienia ogniwa pośredniego sprawiła, iż Heraklit odrzucił byt stały, Eleaci znów zaprzeczyli możliwości zmiany.

b) Wykład. Byt rzeczywisty, jaki jest dostępny dla naszego poznania, może być badany, albo pod względem statycznym o ile trwa, a również można go rozważać o ile ulega zmianie, a więc pod względem dynamicznym.

I właśnie analiza bytu zjawiskowego, o ile ten ulega zmianie, wykazała Arystotelesowi te czynniki, które ze względu na

to, że odgrywają w tym procesie decydującą rolę — wyjaśniają nam jego istotę.

Czem jest zmiana? Zmiana nie może być przejściem z niebytu do bytu, — jak również nie można jej pojmować, jako przejście z bytu do niebytu. Zmiana zawiera w sobie przejście z jednego stanu do drugiego.

Jeżeli, dla przykładu, weźmiemy jakiś byt E, który porzucając stan A, przybiera nowy B, to baczniejsza uwaga wskaże nam, że E musiało już w A posiadać rację, powód rzeczywisty, dzięki któremu mogło przyjąć stan B. Więc E przed swym istnieniem, jak stan B, posiadało możliwość tego istnienia. W procesie zmiany mamy trzy poszczególne fakty do zanotowania, a to: Akt — jest to stan nabytej doskonałości, możliwość — będzie zdolnością utajoną, by nową doskonałość nabyć, zmiana — jest to proces, na mocy którego utajona własność przechodzi ze stanu możliwości do swego urzeczywistnienia.

Dzięki więc temu, że Arystoteles wykrywa podwójną formę pod jaką byt rzeczywisty może istnieć, a którą będzie stan rzeczywistego istnienia, i możliwego, utajonego bytowania, — zmiana rzeczy i ich trwałe istnienie dają się przy pomocy jego teorii pogodzić.

Zmiana nie jest przejściem z niebytu do bytu, lub odwrotnie, co słusznie odrzucono. Zmiana każda jest ujawnieniem tego, co już istniało w stanie możliwości — i odwrotnie powrotem do stanu możliwości tego, co już posiadało istnienie aktualne — łącznikiem wiążącym te dwa terminy będzie stawanie.

Na powyższej podstawie oprze się metafizyka Arystotelesa w swych naczelnych tezach którymi będą:

Teoria o materji i formie

Teoria o przyczynach

Teoria o stosunku pojęć ogólnych do rzeczy jednostkowych.

A) Teoria o materji i formie, oraz przyczynach istnienia.

Wyjaśnić rzecz, to znaczy wskazać jej ostateczne czynniki, dzięki którym ona istnieje,

Nicią przewodnią, która ułatwia Arystotelesowi rozwiązanie tego zagadnienia, staje się teoria de potentia et actu.

Schodząc z wyżyn rozumowania pojęciowego na grunt świata zjawiskowego, w sprawie ustalenia czynników tego co istnieje, Arystoteles spostrzega, że w tej dziedzinie możliwości odpowiada materja, a pojęcie aktu znajduje swój odpowiednik w formie.

Materja więc byłaby możliwością tego, co na skutek działania formy staje się rzeczywistością aktualną.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia to czynnikami wszystkiego co istnieje będzie:

1) Materja. Materja jest to, z czego, dzięki działaniu formy, rzecz powstaje. Materja jest ogólnem podścielnikiem, czyli tworzywem wszystkiego co empirycznie istnieje. Od materji wtórej, t. j. zdeterminowanej do pewnego rodzaju istnienia, należy odróżnić materję pierwszą. Ta, aczkolwiek pojęciowo da się uchwycić, samoistnego istnienia nie posiada; byt bowiem i działania są wynikiem formy. Materja pierwsza jest więc możliwością tego wszystkiego, co dzięki formie zyskuje swe rzeczywistnienie.

W pojęciu materji Arystoteles różni się od Platona. Materja, według Arystotelesa, to nie pusta przestrzeń, którą określają geometryczne wymiary, to pierwiastek nie wrogi formie. Materja, według Arystotelesa, poddaje się formie, jest uzdolnioną do jej przyjęcia, chwyta ona formę i wspina się po niej jako po szczeblach wznosząc się do coraz doskonalszego bytowania.

2) Forma. Oprócz pierwiastka biernego przy powstawaniu rzeczy współdziała pierwiastek czynny. Pierwiastek czynny, dynamiczny, przeobrażający materję nazywa się po prostu formą, czyli czynnikiem kształtującym rzeczy.

Siły czynne, formy kształtujące doczesność są nie ponad nią, lecz stanowią z rzeczami empirycznymi jedną całość. Dzięki formie rzecz jest tem, czem jest. Forma otrzymuje w systemacie Arystotelesa wielorakie znaczenie; a mianowicie:

- a) stan stały, będący rezultatem ukończonej ewolucji.
- b) proces rozwojowy, którego początkiem będzie możliwość.
- c) siłę powodującą proces rozwojowy a potentia ad actum.
- d) duszę jako początek życia.
- e) kształt zewnętrzny (figurę), jaką nadaje rzeczom działająca w nich forma. Przez kształty właśnie uzewnętrznia forma swą specjalną naturę.

Chociaż materja i forma, o ile chodzi o świat zjawiskowy, są zasadniczymi powodami jego istnienia, to jednak nie wyczerpują one liczby tych czynników, które przy jego powstaniu działają. I rzeczywiście, aby mógł się rozpocząć proces rozwojowy, potrzebne jest działanie takiego czynnika jak:

3) przyczyna sprawcza.

To co jest w możliwości, może otrzymać swe istnienie na skutek działania tego, co już aktualnie istnieje. Wiedzę może udzielić ten, kto ją posiada. Ziarno określonego typu może wydać drzewo już rozwinięte, w którym ten typ doszedł do swej doskonałości. A tak wszędzie i zawsze obowiązuje zasada *quidquid movetur ab alio movetur*. Czyli to co doskonałe musi uprzedzić, co do istnienia, to co niedoskonałe, aby przez swą akcję wyzwolić siłę (formę) zawartą in *potentia materiae*. Skoro to nastąpi, wówczas siła do czynności pobudzona, będzie prowadzić dalej dzieło jej mocy powierzone. Ten czynnik pobudzający formę do działania nazywa się przyczyną sprawczą.

4) Przyczyna celowa.

Zmiany, ruch w przyrodzie nie odbywają się bezładnie *Nihil in natura rerum frustra*. Formy wprowadzone w ruch zmieniają zawsze do określonego celu, do utworzenia kształtów typowi i naturze ich właściwych. To działanie, w którym części działają na korzyść całości, pierwiej zanim ta istnieje, odkrywa nam nowy widok na naturę tego co istnieje, a mianowicie: że w działaniu są czynne przyczyny celowe.

Cztery wyżej wymienione przyczyny, dadzą się z osobna wydzielić, o ile jest mowa o przedmiotach będących rezultatem czynności ludzkich. Jeżeli zaś mamy na oku świat organiczny, to sprowadzić je można do dwóch — materji i formy.

Forma w świecie organicznym jest jednocześnie przyczyną sprawczą i celową, gdyż każde działanie formy ma z góry określony kres do którego dąży.

Teoria o przyczynach, poza swą główną rolą, a mianowicie: że jest środkiem wyjaśniającym naturę tego co istnieje, otrzymuje ponadto szersze zastosowanie. Staje się ona środkiem wyjaśniającym każdą postać rzeczywistości. W tej nowej swej roli materja oznaczać będzie to co nieokreślone, forma zaś staje czynnikiem określającym, różniczkującym. W tem znaczeniu użyte, powyższe pojęcia, dadzą się zastosować do każdej dziedziny wiedzy i ułatwiają rozwiązanie zagadnień, jakie sobie wiedza stawia.

Tak w logice — pojęcie rodzaju jest materją, pojęcie różnicy gatunkowej formą.

Pojęcia nareszcie materji i formy ujawniają jeszcze inną

własność. To co jest formą w danym razie staje się przy nowych warunkach — materją.

Metafizyka Arystotelesa jest, jak widzimy, nowem rozwiązaniem niezmiernie ważnego problemu: jak pogodzić zmianę i byt, to co istnieje z tem, co się zmienia. Albo inaczej jak należy pomyśleć to co istnieje, by służyło nam za środek do wyjaśnienia tego co się zmienia.

To nowe rozwiązanie starego zagadnienia wykazuje nam, że byt niezmienny posiadają formy i materja. Zmiana zaś dotyczy tylko rzeczy z materji i formy ukształtowanych, te bowiem powstają i giną.

Podłożem, na którym wspiera się metafizyka Arystotelesa, są wszystkie stąd, jakie myśl grecka w swym pochodzie przebyła. Nauka Demokryta o materji, Platona o formie, Heraklita o zmienności, oraz Eleatów o stałości bytu — są to wszystko pobudki myślowe, które jego metafizyka uwzględnia.

Z dwoma więc typowymi odpowiedziami, tyczącemi się zagadnienia metafizycznego, zapoznaje nas filozofja.

Mechanistyczne wyjaśnienia przyrody — podawane przez Demokryta — przyjmuje istnienie bezwładnej materji, źródło zmian, ruchu, wynosi poza jej obręb, a wyprowadza je ze zderzenia z sobą poszczególnych cząsteczek, atomów.

Teleologiczny — albo dynamiczno-organiczny pogląd, reprezentowany przez Arystotelesa, idzie inną drogą.

Materja posiada ruch własny. Siły przeobrażające materję acz różne od niej są jej immanentne. Pobudzone do działania, prowadzą swą akcję według z góry określonego typu i zawsze zmierzają do określonego celu.

Psychologia.

Nauka ta, jak i wiele innych, zawdzięcza swój początek Arystotelesowi. Sokrates bada już człowieka. Gdy jednak ten czyni to w celu wykrycia normy postępowania, Arystoteles stawia sobie inne zadanie przed oczami. Psychologia ma być nauką wykazującą nam naturę człowieka. Arystoteles mógł dźwignąć tę naukę, posiadał bowiem metodę, a czego jego poprzednikom brakowało: środek ten znalazł w swej teorji o materji i formie.

W badaniu człowieka Arystoteles postępuje indukcyjnie. Wspiera się na obserwacji zewnętrznej i wewnętrznej.

Z rozważania czynności psychicznych przechodzi do badania władz jako źródeł z których one płyną. Następnie drogą rozumowania określa naturę duszy.

1. Jak inne istoty podobnież i człowiek składa się z materji i formy. Materją jest uorganizowane ciało, a więc zdolne do wykonywania tych czynności, na których wspiera się życie. Dusza jest formą, siłą tego ciała, nadającą układ organiczny materji, przez się opanowanej.

W swoim pojęciu o duszy Arystoteles zdołał osiągnąć dwie rzeczy. Najpierw unika dualizmu Platona, który ciało i duszę uważa jako dwie substancje niezależne.

Przeciwstawia się następnie materializmowi Demokryta, dla którego dusza jest wynikiem łączności atomów, jest ich harmonją, rezultatem działania materji martwej.

Ze względu na rodzaj funkcji życiowych, spotykanych w naturze, Arystoteles rozróżnia dusze: roślinną, zwierzącą i ludzką.

Te zasady życiowe mają to do siebie, że każda wyższa, poza czynnościami sobie właściwemi, pełni ponadto funkcje duszy niższej, i to w stopniu znacznie doskonalszym.

2. Czynności duszy.

Czynności duszy, jako pierwiastka ożywającego ciała, sprowadzają się do: odżywiania, poznania, pożądania, ruchu lokalnego.

a) odżywianie ma na celu zachowanie istoty przy życiu.

b) pożądanie jest następstwem poznania. Jest to dążenie do rzeczy poznanej, jako dobrej. Należy rozróżnić pożądanie zmysłowe i umysłowe. To ostatnie nazywa się wolą. Wolność woli jest możliwą, dzięki temu, że poznanie umysłowe daje możność wyboru środków prowadzących do celu.

c) Ruch lokalny jest to przenoszenie się z miejsca na miejsce. Pochodzi z uświadomienia sobie poznania, i opartego na niem pożądania.

3. Natura duszy.

a) Stosunek do ciała. Jest formą ciała. Stąd psychologia Arystotelesa jest nauką o człowieku jako istocie złożonej z ciała i z duszy.

b) sama w sobie jest duchem, lecz czy nieśmiertelnym, Arystoteles pod tym względem nie wyraża jasno swej myśli.

Teoria poznania.

Teoria poznania, głoszona przez Stagirytę, łączy w jedno genialny pogląd tego myśliciela na naturę poznania ze zdobyczami wieków ubiegłych i staje się punktem wyjścia dla nowych prób rozwiązania tego zagadnienia, jakie w przyszłości się pojawiają. Jej zasadniczą cechą będzie dążność do pogodzenia empiryzmu Sofistów z intelektualizmem Platona. Jej kamieniem węgielnym staje się przekonanie, że jeżeli wszelka wiedza o świecie musi się oprzeć na doświadczeniu zmysłowym, jak słusznie dowodzą Sofiści, to jednak to, co stanowi prawdziwą wiedzę, a więc poznanie istoty rzeczy, formy, typu, myśli uzewnętrzniającej się przez zmysłowe kształty, jest bezwzględnie dziełem rozumu, jak chce tego Platon.

Przystępując do wykładu swej teorii poznania, Arystoteles przyjmuje pewne tezy jako prawdziwe i nie potrzebujące uzasadnienia, a więc do takich punktów należą twierdzenia:

a) Wszystkie jakości (kolor, smak) spostrzegane w rzeczach, są własnościami samych przedmiotów.

b) Władze poznawcze są z natury przeznaczone do wiedzy. Cel swój zawsze mogą osiągnąć, byleby im nie stanęły na drodze jakieś przeszkody.

c) Teoria poznania rozważa ten problemat z punktu gienetycznego, a nie kryterjologicznego i jest zastosowaniem szczegółowem teorii de potentia et actu.

1. Poznanie zmysłowe,

Każdemu myślącemu człowiekowi narzucać się musi samorzutnie pytanie: w jaki sposób wiedza o świecie dochodzi do naszej świadomości? Sprawą tą interesowano się oddawna, na nią zwrócił swą uwagę Arystoteles, i zechce ją rozwiązać przy pomocy teorii spostrzegania bezpośredniego.

Uzasadnienie. Czem jest poznanie zmysłowe? Poznanie zmysłowe Arystoteles określa jako zmianę zaszłą w duszy, polegającą na tem, że na skutek działania przedmiotu poznawanego jakości tegoż (forma) udzielają się podmiotowi czującemu.

Trudność, jaką należało wyjaśnić, sprowadza się do zagadnienia: jak się to dzieje, że pewna treść może istnieć w chwili spostrzegania, jako stan narządu czującego, a mimo to nie przestaje być jednocześnie własnością rzeczy spostrzeganej.

Sprawa ta wyjaśni się dostatecznie skoro rozważymy zachowanie się trzech czynników, przy pomocy których dochodzi do skutku akt spostrzegania a temi będą:

a) przedmiot. Rola przedmiotu sprowadza się do tego, iż czynnik ten, działając na organ zmysłowy, przekształca go na swój sposób, sprowadza w nim zmianę, nadając mu formę, jaką sam posiada (dźwięk, kolor).

b) podmiot. Stanowisko podmiotu, organu czującego w stosunku do przedmiotu jest początkowo bierne. Organ jest in potentia czujący, czyli posiada zdolność przyjęcia wszelkich przeobrażeń, jakie działający przedmiot będzie usiłował mu nadać.

Lecz organ czujący jest organem żywym, stąd wszelka zmiana organu musi wywołać odruch subyektu poznającego, i ten uświadamia sobie to, co było powodem zmiany. Organ staje się in actu czującym. Formuła Arystotelesa: simile per simile cognoscitur, oznacza, że rzeczywistość przedmiotowa w chwili poznania, staje się rzeczywistością podmiotową, i tak jest poznana.

Dwie więc fazy przechodzi proces poznania.

Przedmiot daje znać podmiotowi, upodabnia go do siebie, subjekt reagując, staje się in actu czującym. Ten akt jest intuicją akcji otrzymanych. Organ przystosowuje się nie do materji lecz do formy przedmiotu, wyraża nie czem jest, lecz jakim jest przedmiot.

c) Trzecim czynnikiem biorącym udział w tworzeniu się poznania będzie medium czyli środek. Ten przejmuje akcję przedmiotu i przenosi na podmiot. Ośrodkami takimi będzie: powietrze dla słuchu, światło dla oka etc.

Poznanie zmysłów zewnętrznych jest dopiero pierwszym krokiem na tej drodze, na której tworzy się wiedza. Dalsze jej kształtowanie dokonywać się będzie pod działaniem takich władz zmysłowych jak:

1. zmysł wspólny.

Znaczenie zmysłu wspólnego jest bardzo doniosłe, gdyż: przy jego pomocy subjekt uświadamia sobie pojedyncze wrażenia. Służy za punkt centralny, w którym gromadzą się wrażenia poszczególnych zmysłów, tu zostają skontrolowane i uzupełnione. Umożliwia poznanie takich własności, które są przedmiotem wspólnym, dla kilku zmysłów (np. kształt).

2. Pamięć zmysłowa:

Nabyte i skontrolowane wyobrażenia magazynują się i są zachowane w pamięci.

3. Wyobraźnia.

Ma moc otrzymane wyobrażenia wywołać z powrotem, rozpoznawać je, szeregować odpowiednio do swych upodobań, chociaż przedmiot jest nieobecny.

II. Poznanie umysłowe.

Poznanie zmysłowe jest wspólne człowiekowi i zwierzętom, lecz człowiek nadto posiada rozum—nus. Ta władza jest odrębnej natury. Arystoteles, podnosząc znaczenie rozumu, wskazuje zarazem, jak poznanie zmysłowe przeobraża się w poznanie rozumowe.

Proces poznania umysłowego odbywa się w sposób analogiczny, jak to ma miejsce w poznaniu zmysłowym.

I tu również działać będą trzy czynniki.

1. Przedmiot. Jeżeli przedmiotem poznania zmysłowego są własności jednostkowe przysługujące poszczególnym rzeczom, to odwrotnie przedmiotem właściwym dla rozumu będzie istota rzeczy „quidditas” idea, myśl, która, konkretyzując się, uzewnętrznia się w kształtach materialnych przedmiotu podpadającego pod zmysły,

Typ idealny, myśl „logos”, jaką rzeczy wyrażają, jest więc przedmiotem poznania rozumu.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to należy zauważyć, że rozum, podobnie jak i zmysły, na początku poznania jest biernym. Jest on w stanie możliwości stać się wszystkim, lecz aby to mogło mieć miejsce, trzeba, aby został zdeterminowany przez przedmiot właściwy.

Lecz rzeczy są jednakowe. Cóż zatem może skłonić umysł bierny, aby ten stał się aktualnie poznającym? Tę rolę wypełnia umysł czynny.

Materiał, jakim rozporządzamy na tym stopniu poznania dostarcza nam wyobraźnia. Lecz wyobraźnia jest władzą materialną, działanie jej jest jednostkowe. Otóż umysł czynny ma za zadanie uwolnić obraz od cech jednostkowych, wyświetlić to, co w nim jest istotnego. Lub inaczej umysł czynny, z pominięciem cech materialnych jednostkowych, ma zwrócić się

do tego, co niematerialnego przez nie się wyraża — do elementu niematerialnego wyrażanego przy pomocy materialnych czynników.

Jak słońce, oświecając przedmiot, czyni go dostępnym dla oka, podobnież rozum czynny sprawia, że wyobrażenia odczuwane stają się przedmiotem zrozumianym, czyli, że zostaje uświadomioną myśl jaka się w nim wyraża.

2. Podmiot. Obraz duchowy, idealny, działaniem umysłu czynnego uwolniony z więzów konkretnych, zaczyna działać na umysł bierny; pod wpływem jego działania, umysł upodabnia się doń, przyjmuje jego formę, a uświadamiając sobie zaszłe przeobrażenie wyraża je na swój sposób i staje się poznającym faktycznie. A tak z rzeczy widzialnych poznaje to, co nie podpada pod zmysły, a więc — ruch w tym ruchu, byt z tego rodzaju bytów, rozciągłość z rzeczy rozciągłej.

Fizyka ogólna.

Daje nowe rozwiązanie w sprawie, jak należy godzić to co stałe z tem co zmienne. Byt i zmiana są zjawiskami realnymi. Wyjaśnia je i łączy z sobą przy pomocy teorii o materji i formie.

1. Forma zawarta w materji jest czynnikiem różniczkującym takową pod względem jakościowym.

2. Dzięki temu, że forma indywidualizuje materję, istoty zmysłowe różnią się jedne od drugich, zwierzę od materji martwej, człowiek od zwierzęcia. Pomimo to jednak, Arystoteles ulega zakorzenionemu przesądowi i nadal uważa cały świat za jedno żyjące jestestwo. Tę koncepcję widzimy u Platona, przyjmą ją Neoplatonicy, znajdziemy jej ślady w średniowieczu.

3. Świat materialny niema początku.

W sprawie źródła powodującego zmianę Arystoteles, jest zwolennikiem dynamizmu umiarkowanego.

4. Zmiana tłumaczy się tem, że czynnikiem jej są formy. Te bowiem jako różne jakościowo są powodem różnicy rzeczy, których naturę stanowią. Różne formy mogą działać nawet w ramach jednego gatunku, a więc człowiek różni się od człowieka. Dzięki temu wszystko co istnieje posiada swą własną indywidualność.

Zmiana jest wewnętrznym przymiotem rzeczy. Dzieje się

ona właśnie na skutek ciągłego postępu, jaki czyni siła utajona, czyli forma, w kierunku udoskonalenia podmiotu.

Rodzaje ruchu.

Wśród zmian jakie zachodzą w rzeczach należy rozróżnić:

- a) Zmiana istotna substancjalna. To ma miejsce wtedy, gdy jedna rzecz zamienia się w drugą—ziarno staje się rośliną.
- b) Zmiana przypadłościowa, tej odmianami będą: zmiana jakościowa, ilościowa, ruch lokalny.

Co je powoduje?

Jak już wiemy, są one rezultatem działającej w rzeczach formy. Dynamizm ten jest jednak umiarkowany. Formy nie mogą działać samorzutnie, są one bowiem w stanie utajonym, potencjonalnym, pozostają pogrążone w materji. Z tego stanu biernego wyprowadza je dopiero czynnik tej samej, co i one natury, lecz posiadający już istnienie aktualne. Stąd zasada *quidquid movetur ab alio movetur*.

Ewolucja form. Świat poddany jest ewolucji, rozwojowi form. Czynniki tego procesu są: prywacja, materja, forma.

Ruch ten ma swe granice — stanowi je natura jestestwa. Jestestwo, dzięki temu, może się rozwijać i udoskonalać w pewnych określonych ramach.

Przeobrażenie rzeczy, postęp świata, ulega pewnemu prawu. Aby forma wyższa mogła ujawnić swą istność, musi już być przygotowany dla niej uprzednio substrat przez formę niższą.

Stąd zanik formy jednej jest zarazem chwilą powstawania formy drugiej. *Corruptio unius generatio alterius*.

Arystoteles naturę rozważa jako królestwo celów. Teleologiczny sposób pojmowania świata znalazł w jego dziełach naukowy wyraz i uzasadnienie.

Dokąd ten ruch zmierza?

To nieskończone i ustawiczne przeobrażanie się, jakie ogarnia całą naturę — w swym pochodzie zmierza do wzniesienia się do człowieka. Człowiek jest koroną tego ruchu. Stanąwszy na tym punkcie, Arystoteles wiąże cały świat przez człowieka z Bogiem, jako ostatnim celem wszystkiego.

Fizyka specjalna.

Przedmiotem jej stają się poszczególne zjawiska świata fizycznego. Częściami jej będą:

1-o. Fizyka ciał niebieskich.

Arystoteles, idąc za poglądem przyjętym w jego czasach, uważa, że świat ciał niebieskich, ze względu na swą naturę, góruje nad światem ziemskim.

1. Ciała niebieskie składają się również z materji i formy. Zachodzi jednak ta różnica, że materja tam jest zdeterminowaną to tego, aby się stać własnością jednej formy.

Wobec powyższego, świat ten nie powstaje, ani ginie. Zmiana niema doń przystępu.

Forma ciał niebieskich obdarzona jest rozumem, to wyjaśnia nam dlaczego ruch ich jest planowy. Są one bóstwami.

Przez tę naukę Arystoteles stanął w kolizji z naczelnem swem pojęciem o materji i formie. To podnoszą myśliciele w średniowieczu, a poprawiając Arystotelesa, będą głosić, że ciała niebieskie są to same formy.

Czynności.

a) Upatrując w ciałach niebieskich formy obdarzone rozumem, Arystoteles przyznaje im poznanie.

b) Wykonują ruch rotacyjny naokoło ziemi. Czynią to razem ze sferami do których są przytwierdzone. Ruch ten jest kołowy, jednostajny. Przy tego rodzaju ruchu z centrum widzi się jego peryferje.

Pod względem doskonałości natury, pierwsze miejsce zajmuje sfera gwiazd stałych, niżej niej są planety, ich ruch wyjaśnia Arystoteles przy pomocy teorii epicyklów.

2-o. Fizyka ciał podksiężycowych.

Składnikami ciał będą: ziemia, ogień, woda, powietrze. Niejednakowy stosunek w sposobie łączenia się tych pierwiastków z sobą jest podstawą różnicy spostrzeganej w rzeczach. Ponadto pierwiastek życiowy organiczny różni się zasadniczo od przedmiotów martwych.

Czynności.

a) Posiadają ruch prostopadły.

b) Uzewnętrzniają własności posiadanych pierwiastków.

c) Stosunek pomiędzy światami. Świat nadksiężycowy jest źródłem i przyczyną zmian, jakie zachodzą na ziemi. Słońce przez swe ciepło budzi wewnętrzne siły ciał świata podksiężycowego i pobudza je do akcji im właściwej.

Teodycea.

W swej teodycei Arystoteles uzasadnia: istnienie i naturę Boga.

a) Istnienie Boga.

Ponad światem zjawiskowym, będącym terenem na którym niepodzielne zastosowanie znajduje *potentia et actus*, — wznosi się Bóg, *actus purus*.

I rzeczywiście, czem jest świat zjawiskowy? Oto łańcuchem kolejno po sobie następujących bytów, które o tyle mają istnienie, o ile takowe jest im przez inne przed nimi istniejące byty przekazane.

Że jednak ten szereg przyczyn drugorzędnych nie może być nieskończonym, gdyż sam przez się nic nie wyjaśnia, to też w tem wznoszeniu się do góry, musimy się zatrzymać, musimy się znaleźć wobec przyczyny pierwszej. Ten byt, nie biorący już nic od nikogo, sam jest zasadą wszystkiego. Tym sprawcą ruchu, a pomimo to w sobie nieporuszonym jest Bóg.

b) Natura Boga.

1-o. Sam w sobie rozważany. Bóg jest *actus purus*. Niema w nim nic, coby mogło się udoskonalać, rozwijać — wszystkie doskonałości są w nim w stopniu najwyższym, niedopuszczającym dalszego zwiększenia. Takie też cechy posiada i życie jego, owszem życie, działanie jest treścią jego natury.

To życie, działanie zasadzać się będzie na myśleniu. Czyż bowiem cała natura, poprzez swoje stopnie, nie wznosi się do punktu szczytowego, a którym jest myśl w człowieku? A człowiek u kresu swego całkowitego rozwoju sił i zdolności, czemżeż jest, jeżeli nie inteligencją myślącą? Tak: szczytem, kresem, doskonałością, jest myśl. A więc i życie Boże jest najdoskonalszą myślą. Bóg jest myślą od wieków zatopioną w sobie i wiecznie się rozważającą.

2-o. Stosunek do świata.

a) Ze strony Boga — żadnej łączności. Bóg pojęty przez Arystotelesa jako myśl wiecznie żywa, nie może znać świata. Dlaczego? Niemożliwą jest rzeczą, aby to co niedoskonałe mogło być przedmiotem myśli doskonałej. Ponadto myśl Boża, mogąca poznawać coś poza sobą, byłaby w stanie możliwości, a co nie zgadza się z pojęciem Boga, jako *actus purus*. Inaczej tę sprawę rozwiązał Platon. Tam bowiem świat idei, będący

wzorem dla świata zmysłowego jest dla myśli Bożej źródłem wiedzy o świecie. Lecz zato Platon istotę Bożą wyniósł ponad myśl Bożą — sądząc, że natura najwyższa wyższą jest doskonałością niż takową może być sama myśl.

b) Ze strony świata. Choć Bóg nie zna świata, to jednak świat jest z nim związany całą swoją istotą. Bóg jest motorem świata, gdyż, jako dobro najwyższe, budzi w świecie pragnienia złączenia się z nim, a tak wszystko pociąga do siebie, nie wiedząc, staje się zasadą wszelkiego porządku i dobra.

E t y k a.

Zagadnienia etyczne, które od czasu Sofistów stały się aktualnymi, dzięki pracom Arystotelesa, otrzymują ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie. Jeżeli etyka ma za przedmiot te czyny, które mogą doprowadzić lub stać się przeszkodą w sprawie zdobycia tego, co uważa się za najwyższe dobro, to samo przez się wynika, że problemat dobra w etyce — wysuwa się na pierwsze miejsce.

Że wszyscy dążą do szczęścia, że cały ludzki wysiłek również do tego się kieruje, jest to faktem zbyt znanym.

Co jednak może człowieka uszczęśliwić, co mu dać może zadowolenie całkowite, stając się dla niego najwyższym dobrem?

Arystoteles odrzuca tu opinię Sofistów, którzy w powodzeniu doczesnem, w dobrobycie materialnym widzieli dobro ostateczne. Lecz również nie podziela opinii Platona, który dobro ostateczne wynosi poza zakres doczesności i każe je upatrywać w krainie zaświatowej w kontemplacji idei. Arystoteles w tej sprawie zajmie pozycję nową, a wyrazem jego poglądu będzie:

Eudemonizm racjonalny. Zasadniczą myślą tej teorii będzie twierdzenie: — jedynie to, co uszlachetnia ducha, co zwiększa jego wartość daje trwałe i prawdziwe szczęście człowiekowi. Przymiot ten należy przyznać wiedzy i cnocie; je przeto trzeba uważać za najwyższe dobra ludzkie.

Uzasadnienie. Każda istota żywa znajduje swoje szczęście i zadowolenie, w wykonywaniu tych czynności do których natura ją przeznacza. Roślina czuje się szczęśliwą, że wzrasta, rozwija się, zwierzę znajduje zadowolenie, gdy zaspakaja swoje potrzeby. Jaką specjalną funkcję ma spełniać w świecie czło-

wiek, czem góruje nad otoczeniem, na czym zasadza się jego wartość jako człowieka? Bezwątpienia musimy się zgodzić, że znaczenie człowieka wspiera się na tem, że jest obdarzony rozumem. Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to dobro człowieka najwyższe, którego nabycie da mu szczęście — polegać będzie na rozwoju, udoskonaleniu części rozumnej swego jestestwa, a łącznie z tem wywalczenie dla rozumu takiego stanowiska, aby jego rozkazom została podporządkowana, strona zmysłowa natury ludzkiej.

1-o. Wiedza i cnota, oto dobra trwałe, a jedynie zdolne przynieść ludziom szczęście. Przez wiedzę człowiek wchodzi w łączność z rozumem świata, rozpoznaje siebie w jego dziełach, cnota zaś daje nam władzę i niezależność wobec nierozumu, zmysłowości.

2-o. Dobro dodatkowe. Choć zasadniczo szczęście człowieka polega na wielkości ducha, to jednak poczucie rzeczywistości każe Arystotelesowi nie zapominać o świecie faktycznym. Do zupełnego szczęścia w obecnych warunkach potrzebne są dla człowieka, uczy Arystoteles, dodatkowo i dobra doczesne: zdrowie, rodzina, ojczyzna, przyjaciele, mierny majątek.

Mędrzec może okazać nazewnątrz bogactwo swego ducha o ile właśnie będzie posiadał środki odpowiednie ku temu.

Dobra dodatkowe potrzebne mu są w pewnej mierze. Nadmiar tych zabiłby ducha, brak całkowity nie dałby możliwości, by go rozwinąć.

Skoro uświadomiliśmy sobie pogląd Arystotelesa na naturę dobra najwyższego, przypatrzymy się tej drodze, która doń wiedzie a tą będzie:

Cnota. W określeniu natury cnoty Arystoteles położył załugę niemąłą. Zwycięża on intelektualizm skrajny Sokratesa, który widział istotę cnoty w wiedzy, a pomijał całkowicie stronę emocjonalną, jaką towarzyszy każdej czynności ludzkiej. Podnosząc znaczenie tego drugiego czynnika, Arystoteles słusznie upatrywał istotę cnoty w harmonijnem ustosunkowaniu tych dwóch źródeł, z których ludzki czyn bierze początek.

Aby być cnotliwym, podnosi Arystoteles, nie dosyć wie-dzieć co jest dobro, ponadto trzeba zmusić do posłuszeństwa zmysłową swą naturę, aby ta, przyjmując kierownictwo rozu-

mu, współdziała chętnie w kierunku osiągnięcia tego, co rozum za dobre uważa.

Chętne współdziałanie strony zmysłowej, podporządkowania się popędów pod nakazy rozumu osiąga się jednak nie dzięki wiedzy, lecz jest rezultatem ćwiczenia, pracy.

Na czym polega rola rozumu w stosunku do popędów zmysłowych?

Zadanie jakie ma rozum wypełnić — wskazuje natura popędów ludzkich, te bowiem wzbudzone krańcowo dążą do jednej lub drugiej ostateczności. Krainę nierozumu ma opanować cnota, narzucając rozwichrzonym żądom „zasadę miary”. Tak, że cnota stoi zawsze w pośrodku i sprawia, iż wskazany środek jest utrzymany.

Zdarzyć się jednak może, że rozumowi, zadanie jakie chce spełnić, utrudniać będzie nie nadmiar sił zmysłowych, lecz odwrotnie: brak entuzjazmu, zapału, odwagi, wytrwałości. W tym wypadku rola rozumu polegać będzie, by siły niedostające w odpowiedniej mierze obudzić, wzniecić je w zmysłowej naturze.

Tak więc piękno i dobro czynu, ma za swą podstawę harmonję, umiar; — dzięki temu czyn jest tem, czem być powinien, staje się on odzwierciedleniem doskonałem tej idei cnoty, której ma być wyrazem. Zasada środka, miary sprawia, iż dziedzina zmysłowa wchodzi w sferę ducha, który przy jej pomocy utwierdza w tej krainie nierozumu swe władze i panowanie.

Czynność zgodna z rozumem, teoria z praktyką, słowo z czynem jeżeli obejmie całe życie, stanie się według Arystotelesa, źródłem szczęścia, jakie dostępne jest dla mędrca w granicach świata doczesnego.

Jeżeli osiągnięcie ideału ukazywanego przez Platona wymagało ze strony człowieka walki, przewartościowania tego co uważane było za cenne, to u Arystotelesa nie widzimy nic podobnego.

Wykonanie zadania życiowego nie wymaga wielkiego trudu.

Wystarczy, jak sądzi Arystoteles, rozum niedorozwinięty, rozwinąć — natura zaś zmysłowa z popędami zawsze zmierza do przyrodzonego celu — a tak nie staje w poprzek zamiarom rozumu, lecz idzie mu na rękę. Chodzi, by je należycie wykształcić i, co przyroda złożyła, udoskonalić.

Arystoteles zamknąwszy człowieka w kolisku świata obecnego, uważa, że nawet w tych ramach wązkich znajdzie się dla niego do wypełnienia zadanie, którego urzeczywistnienie zajmie mu całkowicie życie i da mu w zysku szczęście i zadowolenie.

OKRES TRZECI.

Filozofja poarystotelesowska.

UWAGI OGÓLNE.

Historja uważa okres obecny za epokę zubożenia myśli greckiej, za moment od którego rozpoczyna się jej powolny upadek. Ten stan rzeczy ma swe przyczyny w nowym układzie stosunków polityczno-społecznych.

1. Grecja traci swą niezależność polityczną. Obywatel grecki jest bezradnym widzem dokonywających się zmian ko sztem jego, a na korzyść innych.

Najpierw Macedończycy, a później Rzymianie prowadzą swą politykę, nie licząc się z potrzebami mieszkańców Hellady.

Dzięki temu obywatel Grecji obojętnieje do spraw ogólnych, zamyka się w sobie i osobiste interesa wypełniają mu życie.

2. Anarchja zatacza coraz szersze kręgi. Ustrój demokratyczny wyradza się. Samowola i nierząd szerzą się coraz bardziej. Ustawiczne spory i walki wyniszczają siłę żywotną państweczek greckich. Ten stan rzeczy jest na rękę różnego rodzaju szachrajom i spekulantom, którzy ciągnąc z zamieszania korzyść i, podburzali ludzkie namiętności, nie pozwalając społeczeństwu przyjść do równowagi.

3. Wzmaga się upadek obyczajów. Pierwotny tryb życia zostaje zarzucony. Sofistyka zniszczyła zasady moralne społeczeństwa, wpływ Wschodu, z którym Grecja, jako część Imperjum Macedońskiego, tworzy jedną całość — zdemoralizował ostatecznie mieszkańców Hellady.

Zepsucie obyczajów staje się powszechne i przybiera zastrasżające rozmiary. Temu stanowi rzeczy nie przeciwstawiają się wierzenia pierwotne, tych bowiem Grecja wyzbyła się cał-

kowicie. Natomiast szerzą się praktyki zabobonne, zyskuje uznanie magja, poeci wypełniają świat bóstwami toczącymi ustawicznie z sobą walki. To wszystko nęka ducha zmęczonego przewrotami, wojnami, a zresztą samem życiem.

Taki stan rzeczy musiał spowodować zmianę w filozofji i nadać jej inny kierunek i rzeczywistość.

1. Metafizyka nie pociąga do siebie umysłów. Uczniowie sławnych mistrzów, nie tylko nie pracują nad rozszerzeniem czy pogłębieniem tego, co poruszało umysły dawnych ludzi — owszem nie mogą nawet utrzymać w posiadaniu zajętych placówek.

Miejsce metafizyki zajmuje fizyka, świat fenomenalny staje się obecnie całą rzeczywistością i poza jego granicą myśl dalej nie sięga.

2. Sensualizm jest ogólnie przyjętym, jako teoria poznania. Zdobyte, dokonane przez filozofję złotego okresu, idą w zapomnienie.

3. Zagadnienie szczęścia osobistego staje się problematem chwili. Z przewrotu, jaki ogarnia świat, a w którego falach ginęły państwa, zatracają się narody, padał w gruzy dobrobek społeczeństwa, dostatek jednostek, obywatel chce wynieść przynajmniej szczęście osobiste. Filozofja ma mu wskazać sposób jak się należy zachować, by pomimo tych zmiennych kolei losu przejść przez życie szczęśliwym.

4. Za pewnik niezbity zostaje uznane twierdzenie, że, aby zdobyć szczęście, należy uniezależnić się od uczuć i namiętności.

Szkoły filozoficzne są nieliczne. Łączy je z sobą wspólny problemat szczęścia osobistego. Dzieli się zaś i różni metodą i sposobem, w jaki pojmują uniezależnienie się od namiętności.

Ze szkół wtedy istniejących większe znaczenie i szersze wpływy zyskują:

§ 1. Epikureizm.

Wskrzesza do życia materializm atomistyczny głoszony przez Demokryta. Twórcą szkoły jest Epikur (341 — 270) urodzony w Atenach. Wcześniej w duszy młodzieńca budzi się chęć do wiedzy. Szczególne wrażenie wywarło na ten umysł młody zdanie Hezjoda, że: „na początku powstał chaos”. Gdy nauczyciel gramatyki, na pytanie młodzieńca skąd się wziął chaos, wskazał, iż tę sprawę rozwiąże mu filozofja, Epikur z za-

pałem oddał się nauce filozofji. Czyta dzieła Anaksagorasa, bada fizykę Demokryta, słucha wykładów Ksenokratesa ucznia Platona i Teofrasta ucznia Arystotelesa.

Nareszcie sam zakłada szkołę w Atenach. Szkoła wkrótce zyskuje duże wzięcie. Gromadzą się w niej młodzieńcy z Azji, Grecji, Egiptu.

Cechy jego filozofji.

1. Miarą wartości rzeczy nie jest ich zgodność z prawdą, ale stopień pożytku, jaki one przynoszą. W tym systemacie to otrzymuje znaczenie, co ułatwia szczęśliwy, beztroskliwy sposób życia.

2. Ze szczególną siłą zwalcza się wszystko, co takiemu sposobowi życia stoi na przeszkodzie. Taką przeszkodę upatruje Epikur w przekonaniu: 1-o istnieniu życia pozagrobowego, 2-o że siła losu, fatum jest niepokonana.

3. Egoizm otrzymuje najbardziej wykończony wyraz. Dla osobistego szczęścia należy poświęcić honor, ojczyznę, przyjaciół. Ten jest prawdziwym mędrce, kto żyje dla siebie i wszystko nagina do swych indywidualnych celów.

Systemat.

Filozofja Epikura ma trzy części. Kanonika i fizyka wykazuje bezpodstawność tego, co ludzi pozbawia pokoju. Etyka uczy jak korzystać z życia.

Kanonika.

Jedynym źródłem naszej wiedzy są zmysły; wrażenia zmysłowe, to jedyny wątek z którego wszelka wiedza się tworzy. Powstają one dzięki temu, że wydzielające się z przedmiotów ich materialne obrazy działają na nasze zmysły. Każde wrażenie jest prawdziwe. Prawdziwe są wobec tego wyobrażenia senne, nawet halucynacje. Wrażenia poszczególne często otrzymywane służą za podstawę mniemaniu, że taki porządek i nadal będzie istniał. To umożliwia zjawienie się nauki. Wrażenia otrzymują ogółowość dzięki wyrazowi, jakim są oznaczone. Sąd, rozumowanie cała zresztą nauka dotyczy wyrazów. Błąd rodzi się wtedy, gdy w sądzie wyrazy odnosimy do niewłaściwego wrażenia, lub też odwrotnie wrażenia łączymy z niewłaściwym wyrazem.

Fizyka.

Doczesność stanowi całą rzeczywistość. Wprowadzenie metafizyki do wyjaśnienia świata jest rzeczą niepotrzebną i niedorzeczną. Świat sam siebie wyjaśnia. Podstawą dlań będą atomy. Są one wieczne, posiadają te same własności: kształt, ciężar, rozciągłość. Z łączności atomów powstają ciała niebieskie, nie tylko te nam znane, ale i inne, których liczba jest nieskończona. Atomy posiadają ruch podwójny: prostopadły i ukośny. Ten drugi ruch jest niezbędny, gdyż inaczej nie moglibyśmy wyjaśnić sobie formacji światów. Ruch ukośny Clinamen, atomy przybierają dowolnie.

Dzięki temu istnienie świata nie może być uważane jako wynik sił koniecznych. Nie konieczność, lecz przypadek, wolność panuje nad światem.

2. Clinamen ma swój obraz, a poniekąd i uzasadnienie w duszy ludzkiej. Dusza bowiem zmienia kierunek powziętych postanowień stosownie do swego upodobania, co nazywamy wolnością. Czem jednak jest dusza? Jest ona tylko atomem, wprawdzie subtelniejszym, niż te, które wchodzi w skład takich rzeczy, jak kamień, drzewo.

Tej samej natury są i istoty zwane bogami. Bogowie nie zajmują się sprawami ludzkimi, nie biorą w opiekę tych, którzy im się polecają. Bojaźń bogów jest uczuciem nieuzasadnionem — modlitwa próżną stratą czasu.

Etyka.

Skoro fizyka usunęła to, co ludziom odbiera pokój, a katonika zamknęła człowieka w kolisku wrażeń zmysłowych, koniecznem następstwem tych założeń stanie się twierdzenie, że największem dobrem jest rozkosz. Że tak jest, stwierdza to nasza samowiedza. Czyż ból, przyjemność nie są wskaźnikami, które ułatwiają nam ocenę rzeczy, uczą o tem co złe, a co dobre. Do tego wniosku prowadzi nas i obserwacja. Czyż do rozkoszy nie dąży wszystko co żyje? Rozkosz jest więc najwyższym dobrem, którego człowiek i zwierzę jednakoż pożąda.

Jeżeli rozkosz jest dobrem najwyższym, to drogą doń wiodącą jest cnota. Cnota sama w sobie niema żadnej wartości, jest natomiast:

Mądrością i umiejętnością oceny i wyboru, pomiędzy rzeczami tak, aby przenosić rzeczy, dające trwałą rozkosz ponad inne, którym brak tego przymiotu.

Umiarkowaniem W sposobie rozkoszowania się życiem myśi być zachowana miara. Dewizą mędrca będzie hasło: władać a nie bądz pod władzą,

Tak więc etyka epikurejska podnosi egoizm do godności zasady, czyni zeń wskaźnik życia.

Mędrzec przenosi rozkosze płynące z życia beztroskliwego, cichego, spokojnego, ponad te, jakie dają odniesione zwycięstwa, wielkie czyny; przykłada do wszystkiego zasadę miary i tak:

1. Rozkoszy, przeciwnych naturze, będzie starannie unikał.

Wszak zbytek w jadł, napoju sprawia przesyt, choroby, obłąkanie; takie same skutki pociąga za sobą gniew i zawiść. Rozkosze z posiadania nadmiernych bogactw, sławy trzeba drogo opłacić, one bowiem rodzą licznych, a zawziętych nieprzyjaciół.

2. Rozkosze zgodne z naturą, ale niekonieczne, są liczne i wolno z nich korzystać. ale byłoby niedorzecznością narażać się na niebezpieczeństwa, dla ich zdobycia. Taką rozkosz daje zamiłowanie w dziełach sztuki, muzyka, życie towarzyskie, nauka.

Do tej kategorii należy zaliczyć obcowanie z przyjaciółmi. Mędrzec wszakże szuka przyjaciół dla rozkoszy, stąd zrywa z nimi rychło, gdy ci stają się dlań uciążliwi.

Dużą dozę przyjemności daje rodzina, posiadanie ojczyzny. Jednak ponieważ te zespoły często są powodem utrapień — mędrzec żyje poza niemi, nie obarcza się rodziną. Cieszy się ojczyzną o ile jest otoczona sławą. W chwilach jej upadku nie naraża się na trudy dla jej ocalenia. Nie rozpacza z powodu przygniatających ją nieszczęść. Przystosowuje się do nowych warunków, stara się życie sobie urządzić przyjemnie w myśl zasady „Ibi patria ubi bene”.

W rozwoju Epikureizmu dadzą się zauważyć pewne etapy.

Twórca tego kierunku, inny sens nadawał swoim twierdzeniom niż później jego uczniowie.

Sam Epikur prowadził tryb życia umiarkowany. Dawał pierwszeństwo przyjemnościom ducha, których źródłem były: nauka, sztuka, estetyka.

Uczniowie z zasad mistrza wyciągną inne konsekwencje. Dzięki temu powstaje generacja ludzi, która, odrzucając wszelki trud, obowiązek — chce żyć, aby użyć.

§ 2. Stoicyzm.

Stoicyzm zjawia się i rozwija równocześnie z Epikureizmem. Oba te systematy filozoficzne dążą do tego, by podać skuteczne lekarstwo na zło trapiące ludzkość, usiłują uwolnić człowieka z więzów namiętności, uczynić go wolnym i niezależnym wewnątrz od zmiennych kolei losu. Co do metody jednak różnią się z sobą. Według Epikura, aby zdobyć szczęście, należy tego unikać co sprawia ból.—uchodzić przed tem co się domaga trudu, wysiłku.

Stoicyzm odwrotnie żąda od swoich wyznawców, aby ci mężnie przeciwstawiali się wszystkiemu, co przykrego w darze ofiaruje im życie. Epikureizm to bezwład, spoczynek, stoicyzm to tężyzna, moc, wysiłek.

Założycielem szkoły stoickiej jest Zenon. Urodzony na wyspie Cyprze, żyje w latach (342—270) przed Chr. Dorastającemu już Zenonowi wpadły wypadkowo w ręce manuskrypta, zawierające filozofję sokratyczną.

Lektura tych pism roznieciła w duszy młodzieńca chęć do filozofji. Zenon udaje się przeto do Aten, słucha wykładów Kratesa. Zrażony jednak prostackiem zachowaniem się nauczyciela, młodzieniec, żądny wiedzy, porzuca jego kierownictwo, udaje się do innych filozofów i w ciągu lat dwudziestu oddaje się umiłowanej swej nauce, przechodząc z jednej szkoły do drugiej. Następnie sam zakłada szkołę.

Fizyka.

Na poglądy Stoików w sprawie, jak trzeba pojmować naturę świata — oddziaływują różne czynniki. Należy tu wymienić: szkołę cyniczną, przeciwną wprowadzeniu zasady transcendentalnej do wyjaśnienia świata, naukę uczniów Arystotelesa patrzących na formę, jak na siłę immanentną świata, a także postępowanie Heraklita, który pierwiastek tak czynny jak i bierny wyprowadza z jednego źródła.

Te strumienie ludzkiej myśli łączą się w fizyce Stoików, która staje się swoistem ujęciem świata. Podstawą fizyki stoickiej będzie:

1. Materjalizm. Jedną jedyną rzeczywistością, której Stoicy przyznają istnienie—jest materja. Materją jest: dusza, jej własności, przmioty, jej umysł, uczucie, wyobrażenia.

Wyjątek od tej reguły stanowią przedmioty pojęć ogólnych. Dzięki jednak temu, pojęcia pozbawione są treści rzeczywistej.

2. Dynamizm. Od materji pierwotnej jest nieodłączną siłą. Owszem są to objawy jednej i tej samej rzeczywistości, u podstaw której znajduje się ogień. Rzeczywistość jedyna to—ogień kosmiczny, W chwilach bezwładu, wyczerpania staje się materją. Przeciwnie tenże sam pierwiastek w momentach swej prężności staje się siłą „pneuma”, duchem organizującym wszystko.

3. Panteizm. Owo więc pneuma jest wszystkim: Bóg, natura, rozum, są to trzy nazwy jednego i tego samego bytu. Bóstwo jest materją z której wszystko powstaje, jest siłą która wszystko organizuje. Siła ta przejawia się w minerale, gdy łączy jego części. Działa w roślinie, kształtuje nasienie z którego rozwinię się żywy organizm. Przebywa w zwierzęciu, jako jego dusza czująca. Nie tracąc nic z posiadanych przedtem własności, przynależnych jej na niższych stopniach, siła powyższa staje się w człowieku duszą myślącą, rozumem. Nareszcie siła ta zwie się bóstwem o ile, opanowawszy całość wszechświata, organizuje go i tworzy jedną harmonijną całość.

4. Determinizm. Bieg spraw świata, ruch planet, układ sił istniejących odbywa się rozumnie, a zarazem poddany jest konieczności. Trzeba bowiem wiedzieć, że rozum jest nieodłączną własnością zasady świata. Dzięki temu, cokolwiek się dzieje, dokonywa się na skutek decyzji rozumu i jest tylko tej wszechsiły koniecznym przejawem. Nad całością unosi się konieczność, fatum. Fatum poddany jest: świat, ludzie, bogowie.

Logika.

Przyjmując materję jako podstawę rzeczywistości, Stoicy w sprawie poznania, a co było rzeczą nieuniknioną głoszą:

a) Sensualizm. Każda wiedza musi się oprzeć na poznaniu zmysłowym.

b) Nominalizm. Wiedza nietylko ma swe oparcie na zmysłach, ale również i jej granice nie sięgają wyżej ponad to, co dla zmysłów jest dostępne. Pojęcia ogólne nie rozszerzają wiedzy, ułatwiają tylko orjentowanie się w tym materjale, jaki zmysły dostarczają.

Etyka.

Chociaż wszyscy odczuwają niedolę ziemskiego istnienia, jednak niewielu sobie uświadamia źródło z którego ona płynie. Jeżeli ludzie cierpią, to powodem udręki są nie rzeczy, lecz mniemanie, jakie sobie o nich tworzą. Źródło niedoli usunąć i dać prawdziwe szczęście człowiekowi, może jedynie cnota. A tak według Stoików nie rozkosz doczesna, nie bogactwa świata, lecz cnota jest najwyższym dobrem, którego posiadanie uszczęśliwi człowieka.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia, powstaje pytanie czym jest cnota, mogąca dać szczęście człowiekowi?

Według stoików cnota jest przede wszystkim:

1) prawdziwą wiedzą, która uczy, że ujawniający się porządek w świecie fizycznym, duchowym, moralnym, społecznym, politycznym i we wszystkich innych możliwych formach jest jedynie mądry, sprawiedliwy, dobry, jest bowiem niczem innym, tylko dziełem wszechświatowego rozumu.

2) Życiowym czynem. Cnota, jako czyn przejawia się w prężności woli, w wysiłkach ducha—ten bowiem usiłuje ota- czającą go zewnętrznosc uznać jako wyraz swego rozumu— chociaż zmysły są przeciwne.

Takie zachowanie się jest jedynie mądrym, boć przecież cokolwiek się dzieje z woli najwyższego rozumu — dzieje się zgodnie z naszym rozumem, wszak rozum nasz jest tylko czę- stką rozumu ogólnego.

Etyka, której twórcami są Stoicy, wyróżnia się od poglądów moralnych znanych dotychczas jest bowiem:

a) Etyką niezależną. Wszystkie znane nam poglądy moralne wiążą wartość czynów z osobą prawodawców istniejących poza człowiekiem. Obecnie sprawdzianem czynu staje się człowiek. Czyn, otrzymuje wartość dzięki temu, że jest wyrazem tego, czego rozum się domaga.

b) Etyką o charakterze formalnym.

Druga innowacja, którą Stoicyzm wprowadza do etyki, idzie jeszcze dalej. Materja czynu dla stoika nie przedstawia wartości. Co się czyni, jest rzeczą drugorzędną. Punktem zasadniczym staje się tu forma, a mianowicie pobudka dla której czyn bywa dokonany. Z tego tytułu oceniając rzeczy, okazuje się, że według Stoików jedyną uprawnioną formą postępowania jest kierowanie się w swych czynach pobudkami li tylko rozu-

mowemi. Utrzymanie tej linii niewzruszenie jest cnotą, odstąpienie od tego szlaku jest występkiem.

Ten rygoryzm przesadny domagający się, by życie moralne rozwijało się poza wszelkimi bodźcami natury zmysłowej, jak litość, współczucie, miłość etc. uwydatniają w całej sile tak zwane paradoksy, czyli wnioski, płynące z założenia, że cnota pojęta formalnie jest dobrem jedynem i źródłem szczęścia.

Wśród tych paradoksów znajdujemy twierdzenia:

1. Cnota posiada w sobie swą wartość. Rzeczą zbędną jest materja czynu, ta bowiem nie zmienia jego natury.

2. Cnocie, jako jedynemu dobru, przeciwstawia się występki, jako jedyne zło. Wszystko inne, co człowieka otacza: pomyślność, zdrowie, bogactwa, choroby, a nawet śmierć należy zakwalifikować jako rzeczy obojętne. Przekładanie jednych ponad drugie nie da się rozumowo uzasadnić.

3. Pomiędzy cnotą, a występkiem nie istnieją stany pośrednie.

Cnotę albo posiada się całkowicie, albo się jej nie ma wcale. Podobnież jest się wolnym od występków, albo też pogrążonym w nim zupełnie. Kto bowiem tonie, obojętną jest rzeczą, czy pogrąży się na środku morza, czy też ginie przy lądzie.

4. Cnota jest nagrodą sama dla siebie. Kto ją posiada jest jedynie szczęśliwym, jedynie mądrym, władcą wszystkiego. Nieporuszony, nieczuły, zachowuje swe szczęście i spokój, choćby świat cały był w gruzach u nóg jego.

5. Mędrzec dzięki cnocie podobnym jest Bogu, owszem wyżej wznosi się od Niego. Stan swój i doskonałość zawdzięcza on sobie, podczas gdy Bóg posiada ją z natury.

Stoicyzm w czasie swego wielowiekowego istnienia stopniowo zbliża się do życia. Z tego źródła biorą początek pewne szczegółowe wskazania dotyczące się postępowania cnotliwego, a znaczą one etapy, po których przechodziła naczelna zasada na drodze konkretyzacji swej zawartości. Uczą przeto Stoicy później, że żyć cnotliwie znaczy to:

1. Żyć zgodnie z naturą. Mędrzec poddaje się chętnie prawom, jakie światem władną, i ze spokojem przyjmuje to, co mu los przeznacza. Dlaczego? Wie bowiem, że rozum jest siłą, która wszystkim rządzi. To przeniesienie konieczności zewnętrznej do swego wnętrza i przyjęcie jej do swej woli—daje człowiekowi spokój i niezależność.

2. Życ zgodnie z innymi ludźmi. Ten sam bowiem rozum ożywia wszystkich ludzi i sprawia, iż ludzkość cała stanowi jedną społeczność.

3. Życ w zgodzie z sobą, ze swą naturą. Tu jednak musimy przyznać, że rozum jest właściwością natury człowieka. Czyż nie dzięki tej władzy człowiek wyróżnia się od tego, co go otacza? Stąd żyć w zgodzie z sobą, znaczy postępować zgodnie z nakazami rozumu. Życie w którym teoria łączy się z praktyką, hasła z czynem—jest życiem godnem mędrca.

Wykonanie zadania życiowego nie jest jednak rzeczą łatwą. Do celu zbliżyć się musimy drogą ustawicznej walki. Od Stoików bierze swój początek aforyzm: *vivere militare est*.

Mędrzec musi prowadzić walkę:

1. Z otoczeniem. Ogół ludzi idzie za błędną oceną rzeczy. Cierpienie, doczesność ma władzę nad tym kto przyznaje im rzeczywiste istnienie. Niepokoją nas nie rzeczy, lecz nasze mniemanie o rzeczach. Stąd myśl wyzwalać nas z błędnej oceny rzeczy jest już wielkim czynem, bezustannem działaniem, jest postępkim który w jedno łączy cnotę i mądrość. To postępowanie myślowe daje szczęście prawdziwe, kto innego szuka ten jest nędzarzem. Wyzwolić się z władzy losu myślą, z władzy uczucia czynem—oto zadanie mędrca.

2. Z kulturą i jej zniewieściałością. Mędrzec dąży nie do stwarzania sobie nowych potrzeb, lecz do ograniczenia nawet tych, które odczuwa. Samowystarczalność jest jego hasłem.

3. Z samym sobą. Największy wróg ludzkiego szczęścia czai się w duszy naszej. Namiętności, uczucia—bo o nich tu mowa, dają fałszywą ocenę rzeczy. Wyzwolić się z mocy świata, znaczy zerwać to, co nas z nim wiąże, a więzami temi są właśnie uczucia. Stąd wygładzenie i unicestwienie uczuć jest pierwszym krokiem wiodącym do szczęścia.

Mędrzec wzniesiony ponad świat, otoczenie, wyzwolony z wszelkich uczuć, jest królem, panem prawdziwym, jest ideałem który przyświeca etyce stoickiej.

Dalsze przeobrażenia stoicyzmu.

Wybitną cechą etyki stoickiej w pierwszym okresie jest przesadny rygoryzm. Życie zadało kłam tej doktrynie. Nikt nie mógł się zgodzić, aby jednakową wartość posiadało bogactwo—ubóstwo, życie—śmierć. Było ponad siły człowieka,

aby z równym spokojem ducha przyjmował co dlań było radosne, jak też i rzeczy przykre. Wobec powyższego Stoicyzm ulega stopniowemu przeobrażeniu, bardziej zbliża się do życia, a tak zmieniony zyskuje siłę i znaczenie w świecie starożytnym.

Do zmian ważniejszych, które dokonały się w tej doktrynie należą:

1. Nowa ocena dobra. Dobra mogą być potrójnego rodzaju:

a) Dobrem najwyższym jest cnota. To, co popiera cnotę, uważa się teraz nie za rzecz obojętną, ale za dobro dodatkowe. Staranie się o nie, jeżeli zostaje zachowana miara, nie może uchybiać mędrcom.

b) Dobra obojętne są to rzeczy, których obecność ani pomaga, ani szkodzi cnotcie.

c) Do rzeczy złych należy zaliczyć wszystko, co niszczy cnotę.

2. Klasyfikacja cnót pod względem wartościowym.

W pierwszym okresie swego istnienia stoicyzm nie uznaje stopni pośrednich pomiędzy mędrcom, a głupcem.

Obecnie zgodzono się, że chociaż przejście do mądrości jest fenomenem nagle się dokonywującym, jednak zbliżanie się do mądrości odbywać się może stopniowo i posiada różne fazy. Nowe poprawki umożliwiły wykorzystanie etyki stoickiej dla celów wychowawczych.

Poglądy społeczne.

Stoicyzm jest poglądem o zabarwieniu wybitnie społecznym. Jednostka nie żyje sama dla siebie, jest ona częścią wielkiej całości. Podstawę łączności tworzy wspólny przez wszystkich posiadany rozum.

Nowa więź przekracza szranki określone przez historię, i sprawia, że społeczeństwo na tej podstawie oparte nie zna granic; członkami jego są wszystkie istoty rozumne.

Zgodnie ze swą doktryną Stoicyzm uważa za rzeczy małosłowne: sprawy narodowościowe, formy ustrojów politycznych. Wobec różnic, jakie zachodzą między ludźmi, Stoicy podnoszą wszechświatowe obywatelstwo człowieka.

Dzięki swym poglądom społecznym Stoicy, w owych okresach ciągłych przewrotów, stają się wielce wartościowym czynnikiem, tworzącej się nowej przyszłości. Postawieni na naczelnych urządach państwowych, nie posiadając uprzedzeń narodo-

wościowych, stali się idealnem narzędziem w rękach rządów do cywilizowania ludów, poddanych berłu rzymskiemu.

Zasługi Stoicyzmu.

Zasługi Stoicyzmu w dziedzinie etyki są wielorakie:

1. Daje ścisłe określenie osobowości i tę rozbudza w ludziach.
2. Wiąże jednostkę z całością i ponad jej zachcianki stawia prawo ogólne.
3. Podnosi jednostkę i wprowadza do nowej wspólnoty idealnej.
4. Wyrabia poczucie obowiązku i podaje ważne motywy dla wypełnienia tegoż.
5. Przez ducha, jaki ją ożywia, poczucie słuszności, jakim żyje, Etyka Stoików stała się czynnikiem kształtującym prawo rzymskie.

Pomimo tych zalet Stoicyzm posiada duże braki:

1. Życie nie otrzymuje treści. Mędrzec zajęty sobą—czyśnością swych pobudek, nie zajmuje się światem, zachowuje się obojętnie względem wszystkiego, co go otacza.
2. Jednostka zostaje osamotniona. Co życie ludziom uprzyjemnia: miłość rodziny, przyjaciół, to Stoikowi jest wzbronione.
3. Surowe tłumienie uczuć prowadzi do wynaturzenia człowieka. Mędrcom nie wolno poddawać się nienawiści, gniewowi. Zakazane mu pozostaje ukochanie ojczyzny.
4. Rozdźwięk między życiem a ideałem. Taka, przeciwna ludzkiej naturze, nauka nie mogła zyskać wielu zwolenników. Ci którzy ją wyznawali czuli, że życie nie da się temu, co głoszą, podporządkować.

§ 3. Sceptycyzm.

Dwa czynniki wpłynęły na pojawienie się sceptycyzmu:

1. Walki pomiędzy ówczesnemi szkołami filozoficznemi. Istnieją zwolennicy: akademji, perypatetyzmu, uczniowie Epikura, Stoicy.
2. Dominującą w owym czasie jest idea, że filozofja powinna doprowadzić człowieka do szczęścia. Cóż jednak najbardziej różni ludzi pomiędzy sobą, co jest przyczyną walki i niepoko-
jów? Źródłem tego wszystkiego są: przekonania, wyobrażenia,

idee. Usuńmy przeto co nas dzieli, a spokój i szczęście stanie się udziałem ludzi. Sprawa nie jest tak trudna jakby się wydawało, gdyż bliższe badania wykazują, że poznanie przedmiotowe rzeczy jest niemożliwe, a zatem mędrzec w sprawie tego co jest, zawiesza swój sąd i o niczem nie wyrokuje.

Sceptycyzm starożytny ma pewne okresy, a tworzą je:

A. Pyrronizm.

Twórcą sceptycyzmu jest Pyrro z Elidy (365 — 275). Bierze udział w wyprawie Aleksandra Wielkiego do Azji, tam zapoznaje się z teorią poznania Demokryta, która czyni na nim wielkie wrażenie. Według Demokryta, jak to już wiemy, poznajemy rzeczy dzięki temu, że oddzielające się od nich cząsteczki, są tych rzeczy obrazami. Obrazy powyższe wchodzi przez zmysły, a działając na duszę materialną, dają jej poznanie świata empirycznego. Teoria Demokryta, wyjaśniająca poznanie na sposób dotyku, stwarza podatne podłoże dla sceptycyzmu. Z tej teorii bowiem, jako wnioski, dadzą się wyprowadzić twierdzenia, że poznajemy nie rzeczy, ale ich obrazy, że istnieje jedynie poznanie zmysłowe, że nie mamy kryterjum, które mogłoby wykazać zgodność otrzymanych obrazów z rzeczą przez nie przedstawioną. Po powrocie z wyprawy Pyrro zakłada szkołę filozoficzną, zyskuje uczniów, a wśród nich widzimy Tymona. Tymon przekaże potomnym naukę swego mistrza.

Nauka.

Sceptycyzm jest gwałtowną reakcją przeciw stoicyzmowi. Według stoików istnieje tylko poznanie zmysłowe i ono samo dla siebie jest kryterjum swej prawdziwości, a to wtedy gdy wrażenie z siłą narzuca się zmysłom podmiotu poznającego.

Pyrro z całą energią zwalcza naczelne twierdzenie stoików, wykazując, że poznanie zmysłowe najbardziej jasne może być fałszywem. Niema poprostu znaku któryby nam dał możliwość odróżnić halucynację, t. j. wyobrażenie bezprzedmiotowe, od tego, któremu odpowiada przedmiot rzeczywiście istniejący.

Jak stoicy, podobnie i Pyrro uznaje tylko poznanie zmysłowe. Poznanie umysłowe, różne od tamtego, dla nich nie istnieje. Stoją więc obie szkoły na gruncie sensualizmu.

Czy sceptycy, zwalczając stoików, chcą zwrócić człowieka do zagadnień innych, bardziej dlań dostępnych? Bynajmniej.

Idealem Pyrrena to bezwład, obojętność nie uczucia, lecz rozumu.

Rzeczy są dla nas niepoznawalne, należy więc zawiesić sąd o tem, co jest i co być powinno, a tak zyskamy prawdziwe szczęście i pokój ducha.

Jakie zadanie ma filozofja do wypełnienia? Zadanie filozofji sprowadza Pyrro do wyszukania dowodów, które mają niezbicie wykazać niemożność poznania rzeczy, a stąd usprawiedliwić postępowanie mędrca, zawieszającego swój sąd. Te dowody przytaczane przez sceptycyzm, o wiele później zwolennik tegoż Sekstus Empirikus sprowadzi do dziesięciu głównych typów.

Nic nie możemy orzec o rzeczach nas otaczających, gdyż doświadczenie poucza, że na sądy nasze wpływa wiele czynników.

Sądy nasze zależą:

a) Ze względu na subjekt: od różnorodnego ustroju narządów poznawczych (człowiek, zwierzę), usposobienia poznającego, właściwości jego organów poznawczych, innych okoliczności: wiek, zdrowie.

b) Ze względu na przedmiot poznany mają wpływ: jakość, ilość, zachodzące stosunki, poglądy i opinie istniejące.

c) Ze względu na stosunek podmiotu do przedmiotu: odległość istniejąca między nimi, mieszanie się wrażeń jakie otrzymujemy.

Tak się przedstawia dorobek sceptycyzmu. Zwalcza się tutaj pewność poznania zmysłowego, gdyż nawet sąd o tem co dobre, a co złe, według Pyrrena, opiera się na spostrzeżeniu zmysłowym.

Co o tem wszystkiem należy sądzić? Trzeba przyznać, że zmysły nasze faktycznie często informują nas błędnie:

Lecz nie należy zapominać, że jednak mamy środki dzięki którym możemy nasze zmysły kontrolować, a tak odróżnić wrażenia błędne od prawdziwych.

Kontrolę możemy wykonać przy pomocy innych zmysłów, porównać nasze spostrzeżenia z tem, co inni doświadczają. Zresztą rzeczą jest umysłu zbadać czy istnieją wszystkie warunki, które czynią nasze zmysłowe poznanie pewnem. Pyrro doszedł do znanych nam wyników, gdyż pominął rozum, zlekceważył znaczenie, jakie on ma w sprawie poznania tego, co poza nami się znajduje.

B. Akademia nowa i średnia.

Dogmatyzm Stoików zwalczają przedstawiciele Akademii nowej. Czyniąc to, sądzili mylnie, że idą śladami Platona. Niestety, zwalczają oni nie tylko pewność opartą na spostrzeżeniu zmysłowym, co czynił i Platon, lecz idą dalej, gdyż według nich poznanie rozumu nie posiada również większej wartości.

Przedstawicielami tego kierunku będą: Arkesilaos z Pitany (316—241) oraz Karneades (213—139). Życie, głosi ten ostatni, zmusza nas do czynu. Czyn jednak wymaga poznania tego, co jest i być powinno. Ponieważ poznanie pewne jest niemożliwe, a czynić trzeba, wypada się oprzeć na tem, co prawdopodobne i zasadą prawdopodobieństwa kierować się w swem życiu.

C. Neopyrronizm.

Poglądy Pyrrona podnosi, popularyzuje i na nowo szerzy z początkiem I-go w. przed Chr. Enezydemos z Knossosu.

Istota rzeczy, twierdzi, jest niepoznawalną, więc należy zawiesić sąd o rzeczach.

W życiu codziennem należy kierować się zwyczajem, uczuciem, potrzebą.

Enezydemos zwalcza wszelką prawdę, odmawia wartości nawet zasadzie przyczynowości, a tak jest poprzednikiem Huma.

Dowody, wykazujące słuszność sceptycyzmu, zostają sprowadzone do dwóch.

1. Żadna rzecz nie da się poznać sama w sobie, wymownym znakiem są różnorodne opinie, jakie o jednej i tej samej rzeczy istnieją.

2. Nie możemy poznać rzeczy danej za pomocą innych, gdyż te ze swej strony musiałyby być same w sobie poznane.

Na uwagę zasługuje wreszcie:

Sekstus Empirykus (III wiek po Chr.) który napisał historję sceptycyzmu.

Poddając ocenie pojęcia: prawdy, dowodu, sprawdzianu, kwestjonuje samą możliwość wiedzy.

Wnioskuje, że kryteria prawdy nie istnieją—siła dowodowa zdań przeciwnych, czy sprzecznych jest jednakowa. Pojęcie przyczyny jest pojęciem względnem.

Kto przyjmuje pojęcie przyczyny, ten uznaje, że coś obok danej rzeczy istnieje, otóż wszystko co się opiera na kategorii stosunku, jako takie, nie istnieje, gdyż względ, stosunek jest wytworem myśli.

§ 4. Eklektycy.

Z chwilą, kiedy sceptycyzm podał w wątpliwość wartość istniejących systemów, a nie znalazł się nikt, ktoby dał nowe rozwiązanie zagadnień spornych, nie pozostało nic innego jak zwrócić się do zdrowego rozsądku, i temu oddać kierownictwo życia.

Skoro to nastąpiło, trzeba było dla celów praktycznych, zgromadzić pewien zasób wskazań i przy ich pomocy ustalić dyrektywy dla życia.

Z tego źródła bierze początek eklektyzm filozoficzny.

Ten rodzaj filozofji szczególnie rozpowszechnił się wśród Rzymian. Rzymianie, obdarzeni rozumem praktycznym, mało sobie ważyli subtelne dociekania filozoficzne, a z dzieł myślicieli brali to, co mogło być pożytecznem w życiu, a więc: zasady dotyczące się sztuki, wymowy, dyplomacji, moralności, prawa.

Filozofja tego typu stała się modną tak, że nawet wśród cesarzy miała gorliwych zwolenników.

Zależnie od tego jaki system służył za podstawę, około której grupowano poglądy innych myślicieli, powstają różne typy eklektyzmu filozoficznego.

1. Eklektyzm epikurejski odgrzewa naukę i zasadę Epikura. Propaguje go Titus Lukrecjusz Carus (99—44).

2. Eklektyzm perypatetyczny opiera się na dziełach Arystotelesa, a Aleksander z Afrodisias (200 po Chr.) jest jego pionierem. Najwięcej jednak ma zwolenników.

3. Eklektyzm Akademicki — opiera się na Platonie.

Ten kierunek popiera M. Tullius Cicero (106—43).

Dzięki jego pismom powstaje w Rzymie zainteresowanie się filozofją.

Posiada styl nadobny, sposób wyrażenia myśli jasny, tworzy filozoficzną terminologję łacińską.

4. Eklektyzm stoicki.

Na czele szkoły stoją utalentowani pisarze, którzy pozostawiają po sobie cały szereg traktatów moralnych, zna-

nych z pięknej formy, oraz głębokich myśli. Ruch ten zyskuje życzliwe przyjęcie wśród najwyższych warstw społeczeństwa. Heroldami jego są:

Aenneas Seneka (3—65).

Musonius Rufus.

Epiktet (50—138).

Marek Aureljusz (161—180).

OKRES CZWARTY.

Filozofja grecko-wschodnia.

UWAGI OGÓLNE.

Filozofja zmienia swój kierunek — staje się religijną.

Uczyniwszy z problemu religijnego główne swe zagadnienie, do swego przedmiotu chce się wznieść nie przez poznanie rozumu, lecz przez bezpośrednie zetknięcie się z nim przy pomocy ekstazy.

A. Różne przyczyny współdziałały na wytworzenie tego kierunku:

1. Stan ówczesnej filozofji. Filozofja miała doprowadzić człowieka do szczęścia. Okazało się, że to było ponad jej siły, stąd rodzi się zniechęcenie, rozczarowanie.

2. Powstający sceptycyzm szerzy przekonanie, że racjonalizm jest bezsilny w tej dziedzinie, że szczęście po odrzuceniu wiedzy i kierownictwa rozumu da się ugruntować na innych zasadach.

3. Toruje sobie uznanie pogląd, że niemoc człowieka jest taka, iż ideał mędrca, człowieka szczęśliwego, możliwy jest do osiągnięcia jedynie przy pomocy sił, przewyższających moc człowieka.

4. Nastrój ówczesnej filozofji. Z wyjątkiem epikureizmu, wszystkie inne systematy posiadały dużą dawkę mistycyzmu, lub elementu religijnego. Taką cechą posiada nauka Stoików o Boskim rozumie przenikającym świat, pogląd Arystotelesa o formie pierwszej, platonizm przyjmuje świat idei, to samo trzeba powiedzieć o neopitagoreizmie i innych.

5. Warunki historyczne. Centrem, światowego ruchu naukowego, staje się Aleksandria. Miasto przyciąga nie tylko mędrców różnych odcieni, ale również tu gromadzą się wyznawcy różnych kultów religijnych wschodu i zachodu. Na tym gruncie wierzenia religijne wschodu wchodzą w styczności z filozofją grecką, nad całością unosi się nastrój religijny.

B. Problematy. Czyniąc z tematów religijnych przedmiot swych dociekań, filozofja tego okresu spotyka się przede wszystkim z dwoma zagadnieniami:

- a) Bóg i świat.
- b) Dobro i zło.

1. Co do pierwszego. Pojęcie Boga ulega radykalnej zmianie. Naturalizm dawny zostaje całkowicie odrzucony. Bóg uważa się za istotę transcendentálną, wznoszącą się ponad światem. Powstaje przeto kwestja, jak nawiązać łączność pomiędzy Bogiem, a istniejącym światem.

2. Sprawa druga stała się zagadnieniem aktualnem, dzięki zaszłej zmianie w pojęciu na naturę zła. Jeżeli dotąd zło nie zwracało na siebie uwagi Greka, zajętego światem zewnętrznym, to obecnie dzieje się inaczej. Stoicyzm wykształcił zmysł wewnętrzny, zaostrzył samowiedzę, odczuł potęgę zmysłów, skoro ich zachcenia chciał poddać pod prawo rozumu. Z tem doświadczeniem wewnętrznem złączyły się warunki zewnętrzne, naród przechodzi ogromne przeobrażenia, traci samodzielność, jednostka staje się igraszką sił często przewrotnych, wobec których jest bezsilną.

Cóż więc może być przyczyną zła, tak żywo odczuwanego? Nie Bóg—a więc materja.

Jeżeli tak, to ona nie jest dziełem bożem. Lecz jak wytłumaczyć jej istnienie? Oto są problematy, których rozwiązanie podawać będą:

- 1. Neopitagoreizm.
- 2. Szkoła żydowska.
- 3. Gnostycyzm.
- 4. Neoplatonizm.

§ 1. Neopitagoreizm.

Szkoła Pitagorasa chociaż wygasła już w IV w. przed Chr., jednak zwolenników tego trybu życia i myślenia spotykamy i w wiekach następnych. W okresie więc obecnym, wy-

różniającym się swym zwrotem do religii, pitagoreizm, który posiadał tyle pierwiastków mistycznych, odżywa nanowo.

W I w. przed Chr. pitagoreizm szerzy się w Rzymie, Aleksandrii, a zresztą w całym imperjum. Ruch podtrzymują pisarze tacy jak: Sekstius, współczesny Cezarowi, Nigidius Figulus (45 przed Chr.).

Za czasów Nerona zdobywa sobie wielką sławę Apoloniusz z Tyany, którego życie opisał Filostrat (III w. po Chr.).

Neopitagoreizm należy do kierunków eklektycznych. Okazuje się on, jako mieszanina nauk pitagorejskich z poglądami Platona, Arystotelesa, Stoików, a także z wierzeniami wschodu.

Zasady.

1. Bóg ciągle będzie pojmowany jako najwyższa jedność. Stosunek do świata różnie się pojmuje. Są zwolennicy: immanencji, transcendencji Boga, a także i tacy, którzy w Bogu widzą kształcącą siłę świat.

Liczyby nie są zasadami rzeczy, lecz są one ideami, wzorami, według których rzeczy są uczynione (Platon).

Bóg niepoznawalny sam w sobie, odkrywa się umysłem naszym za pomocą rzeczy zmysłowych, wśród których działają jego idee.

2. Człowiek. Celem człowieka będzie dążyć do zjednoczenia się z Bogiem.

3. Siły pośrednie. Sprawę zjednoczenia się z Bogiem mają człowiekowi ułatwić duchy pośrednie. Konieczność nawiązania z nimi łączności — daje początek różnym praktykom.

4. Naukę swoją neopitagoreizm wyprowadza z rozumu, nie odwołując się do tego czego poucza tradycja. Mamy w ich poglądach pierwszy traktat filozofii religii.

§ 2. Filozofja grecko-żydowska.

Myśl połączenia filozofii greckiej ze swą religią, zjawia się wśród żydów wychodźców, zamieszkałych w Aleksandrii. Początek ruchu datuje się od Arystobula (150 przed Chr.). Arystobul zestawia pewne poglądy myślicieli greckich z nauką zawartą w księgach Pisma Św. i usiłuje wykazać, że świat grecki zapożyczył je z tego źródła.

Właściwym jednak wykonawcą tego doniosłego dzieła staje się Filon (30 przed Chr. 50 po Chr.), żyd zamieszkały w Aleksandrii.

Cechy.

1. Jeżeli filozofii greckiej przy zetknięciu się z religiami wschodu przypadła rola decydująca, to obecnie religja staje się czynnikiem, któremu poddaje się myśl filozoficzna.

2. W metodzie alegorycznego wyjaśnienia miejsc spornych posiada się środek godzenia tych dwóch dziedzin.

3. Systemat religijno-filozoficzny, w którym religja żydowska zostaje połączoną z filozofją Platona, staje się pobudką dla innych myślicieli do tworzenia podobnych syntez.

Nauka.

Skoro naturalizm immanentny, głoszony przez filozofję ubiegłego okresu, zostaje odrzucony, a zamiast tego utrwała się przekonanie o transcendencji Boga, powstaje problemat nowy, jak nawiązać łączność świata z bóstwem.

Trzeba było znaleźć takie rozwiązanie, aby wiedza mogła świat z Boga wyprowadzić, aby życie religijne było w stanie znów ze świata wznieść się do Boga.

I właśnie w filozofji Filona mamy pierwszą próbę, która daje nam rozwiązanie owych zagadnień.

Podstawą, na której nauka Filona się opiera, jest:

1. Dualizm Boga i świata.

Bóg jest pojęty, jako istność transcendentalna, wiemy że jest, lecz nie możemy bliżej określić jego natury.

Światu przyznaje się bytowanie samoistne. Jego powstanie wyjaśnia się nie przez bezpośrednie działanie Boże, lecz uważa się świat jako dzieło sił pośredniczących.

I tu właśnie Filon stara się skojarzyć naukę Platona o ideach z wiarą swego narodu o aniołach.

Czem bowiem są owe siły, pośredniczące między Bogiem a światem?

Różnie je określa Filon i różne im przypisuje funkcje.

Są to według niego:

a) Idee—myśli Boże (neopitagor.) wyrażają one treść jego wiedzy duchowej — są one światem pierwowzorów (Platon) stworzonym przez Boga.

b) Siły, potęgi, które nadają formę bezkształtnej materji, a tak styczność bezpośrednia Boga ze światem zostaje usunięta.

Jako takie, są one w Bogu i jego naturę, przymioty uzewnętrzniają.

c) Aniołowie, a w nich widzi, już to ogólne pojęcia, już postacie osobowe.

Całość jednak tego wszystkiego, na którą składają się: idee, siły, aniołowie, potrzebuje ze swej strony łącznika, któryby tę wielość łączył z niezmienną jednością Boga.

Tą ostoją jedności, centrem sił, wspólnym węzłem wiążącym mnogość w jedność staje się — Logos.

Logos — jest środkiem, dzięki któremu, przez stopniowe zniżanie się ku dołowi, jedność zbliża się do wielości, niezmiennosc do zmienności, doskonałość do niedoskonałości, duch do materji.

Czem jest jednak ostatecznie Logos? Filon pod tym względem nie umie się jasno wypowiedzieć.

Logos — będzie oznaczać mądrość Bożą spoczywającą w sobie, a zarazem moc twórczą.

Logos — to uzewnętrzniiony rozum. Jednorodzony syn nieuczyniony jak Bóg, ani uczyniony, jak duch i materja.

Przez niego Bóg uczynił świat. On jest kapłanem, który przez swe pośrednictwo wiąże człowieka z Bogiem. On jest dostępny dla poznania, gdy Bóg wznosi się ponad poznanie.

Myśl zasadnicza zresztą całego tego procesu sprowadza się do tego, że dzięki siłom pośredniczącym przedział między światem, a Bogiem jest wypełniony.

E t y k a.

Cel życia, to intuicja bóstwa, a do tego prowadzi:

a) Wiedza, a głównie cnota, przez którą dusza wyzwała się ze zmysłów.

b) Ekstaza, jako wyższy stopień wiedzy, gdyż tu Bóg objawia się duszy.

§ 3. Gnostycyzm.

1. Daje mu początek pragnienie, by zagadnienia religijne uczynić bardziej dostępnymi dla rozumu.

Jest to wysiłek, by wiarę z wiedzą zespolić. Naprzeciwko wiary prostej stawia się gnozę, która poucza o właściwym sensie, jaki zawierają w sobie prawdy wiary.

2. Naczelne prawdy religijne, jak: stworzenie świata, upadek człowieka etc. co do sposobu w jaki zostają podane przez

objawienie, są zbyt jałową strawą dla wyobraźni ludzkiej. To też gnostycyzm, popuściwszy cugle wyobraźni — dochodzi do fantastycznych wyników w sprawach, dotyczących się zagadnień religijno-filozoficznych.

Elementy zaczerpnięte z filozofii greckiej, religii syryjskiej, wierzeń wschodu, oraz chrześcijaństwa, ulegają przeróżnym kombinacjom i służą za podstawę dla licznych systemów gnostyckich.

3. Zależnie od przyjętego punktu wyjścia, systemy gnostyckie rozpadają się na dwa odłamy.

a) Zwolennicy pochodzenia ewolucyjnego, kładą na początku wszechności — pierwiastek niedoskonały, nieokreślony, który w swym pochodzie zbliżającym się do świata, stopniowo się udoskonala.

b) Wyznawcy pochodzenia emanacyjnego, świat uważają za odpadnięcie, oddalenie się od początku, w którym zawiera się całkowita doskonałość.

§ 4. Neoplatonizm.

Odczuwane potrzeby, dręczące umysł zagadnienia znajdują nowe rozwiązanie w neoplatonizmie. Jest on ostatnim wysiłkiem myśli greckiej, szczytowym punktem, który osiągnęła filozofia tego narodu. Neoplatonizm, to dalszy ciąg tego ruchu zaświatowego, jakim została opanowana starożytność. Jeżeli wszakże dotąd na pierwszym miejscu znajduje się człowiek, a troska o szczęście osobiste jest głównym zagadnieniem, obecnie nastąpi zmiana. Punktem środkowym stanie się Bóg, człowiek zajmie stanowisko podrzędne.

Cechy charakterystyczne:

1-o. Mistycyzm. Religja i filozofja uważają się za jeden i ten sam przejaw ducha. Celem jak jednej tak i drugiej doprowadzić człowieka do zjednoczenia się z Bóstwem. Zadanie wprowadzić do wykonania trudne, jednak dostępne jest dla sił ludzkich.

2-o. Teoria emanacji. Jakkolwiek wieczność wysoko się wznosi ponad doczesnością, jednak bóstwo i świat nie są sobie całkiem obce. Świat bowiem drogą emanacji wyłonił się z bóstwa, a odzyskanie stanu pierwotnego jest jego celem.

3-o. Synkretyzm. Neoplatonizm w swym systemacie łączy wszystko cokolwiek wielkiego myśl grecka stworzyła, przede-

wszystkiem jednak oprze się na Platonie i nada całości zabarwienie religijno-mistyczne.

A. Neoplatonizm filozoficzny.

Początek neoplatonizmu trzeba odnieść do Ammoniusza Sakkasa (176 — 250 po Chr.), właściwym twórcą systematu stanie się uczeń jego Plotyn (200 — 270 po Chr.). Otoczony licznymi uczniami rozwija przed nimi swe poglądy. Jeden z nich, Porfirjusz, zbiera myśli swego mistrza i wydaje je w 6 księgach (Enneady), z których każda dzieli się na 9 części.

Systemat Plotyna sprowadza się do wyjaśnienia genezy świata i celu świata.

a) Geneza świata.

Świat duchowy i zmysłowy powstaje na mocy emanacji z jednego wspólnego początku. W miarę oddalania się od pierwotnego źródła, każdy następny stopień będzie posiadał mniejszą doskonałość, niż ta, jaka jest udziałem stopnia poprzedniego, gdyż siły twórcze ulegają wyczerpaniu.

Jakież są te szczeble, po których rozwój się odbywa?

Na szczycie wszystkiego znajduje się jeden byt pierwotny, nieokreślony, gdyż granica, określenie jest przymiotem rzeczy skończonych, doczesnych. Nic nie poznaje, ani chce, gdyż to wprowadzałoby różnicę pomiędzy podmiotem i przedmiotem, ten zaś byt jest jeden. Z bytu tego powstają przez emanację istoty inne, lecz nie pod wpływem jego bezpośredniego działania. Temi będą:

a) Rozum. Pierwszą rzeczą, która wyszła z absolutu jest rozum najwyższy. Ten stopień jest niższy co do doskonałości od poprzedniego, gdyż zawdzięcza swe istnienie działaniu pierwszego, a ponadto mieści w sobie wielość, zawiera bowiem w sobie świat idei.

b) Dusza świata. Jest emanacją, dziełem rozumu. Natura jej okazuje się w podwójnem świetle. Zawiera ona w sobie idee, jak umysł, a ponadto jest zdolna do urzeczywistnienia swych idei. Dusza świata daje początek wszystkim duszom, ona powoduje wszystkie kształty w świecie.

c) Materja. Dusza świata wydaje materję, a łącząc się z nią, daje początek rzeczom.

Natura materji. Jest ona niebytem, krańcem, u progu którego zatrzymuje się siła twórcza wyczerpana przez pracę.

E t y k a.

Plotyn wskazuje na świat pozaziemski i poucza, że cel człowieka, jak zresztą wszystkiego co istnieje, zasadza się na tem, by powrócić do pierwotnej jedności z bóstwem.

Do tego kresu prowadzą: cnota i wiedza.

1. Co się tyczy cnoty, to zasadza się ona na dwóch sprawach:

Należą tu: a) zachowanie praw moralnych, b) uprawianie ascezy celem pokonania namiętności, pożądań zmysłowych i oderwania się od tego, co ziemskie.

Cnota wszakże ma znaczenie podrzędne. Do niej należy usunięcie tego, co krępuje ducha, umysł i utrudnia mu wzlot do rzeczy wyższych. Skoro to nastąpi, zostają stworzone warunki dla zjednoczenia się z bóstwem.

2. Postęp i wznoszenie się do bóstwa ze strony rozumu ma trzy etapy:

a) Wznoszenie się od wiedzy wyobrażeniowej do wiedzy pojęciowej. Dzięki temu umysł rozpoznaje idee, jakie działają w świecie zjawiskowym.

b) Intuicyjne rozważanie tych zasad, jakie umysł w sobie znajduje. Przez to umysł łączy się z rozumem najwyższym, którego jest częścią.

c) Ekstaza nareszcie jest szczytem wiedzy. Tu umysł zwraca się do absolutu, wychodzi poza siebie, a zespolony ze swym początkiem traci świadomość, niezależność i staje się jedno z bóstwem.

B. Kierunek religijny.

Neoplatonizm zawiera dwa elementy: filozoficzny i religijny. Drugą stronę systematu rozwijają uczniowie Plotyna, wśród których przedewszystkiem zaznaczyli się:

Porfirjusz z Tyru (232 — 304). On zebrał pisma Plotyna i w jedną całość związał.

Jamblich († 330 po Chr.), staje na czele ruchu religijnego. Neoplatonizm religijny:

1. Powiększa nadmiernie liczbę istot pośredniczących między bóstwem, a światem. Do rzędu tych zostaną zaliczone wszystkie bóstwa świata pogańskiego.

2. Podaje sposoby, które mają ułatwić komunikację ze światem nadziemskim; tymi będą: a) magja podaje środki opamowania bóstw nieprzychylnych i wyzyskania ich sił, b) teurgja uczy, jak sobie zaskarbić pomoc bóstw życzliwych.

HISTORIA FILOZOFII W DOBIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ.

Filozofia Grecka, pomimo swego wielowiekowego istnienia nie mogła dać odpowiedzi na pytania najbardziej obchodzące ludzkość, a zresztą i w sprawach drugorzędnych nie widzimy tam jedności i zgody. Taki stan rzeczy jest powodem, iż jedni dochodzą do przekonania, że prawda jest niemożliwą do poznania, a tak stają się zwolennikami sceptycyzmu, inni natomiast szukają oparcia w religii.

Religią, która zdołała zaspokoić wszystkie potrzeby ducha i serca, staje się Chrześcijaństwo. On otwiera dla ludzkiej myśli nowe horyzonty, stwarza dla człowieka nowe warunki pracy. Dowodzą tego:

I. Podstawy teoretyczne Chrześcijaństwa.

Każda z podstawowych prawd, głoszona przez Chrześcijaństwo jest nowym rozwiązaniem starych zagadnień, a tak głębokiem i zasadniczem, iż w danym kierunku dalszy pochód jest niemożliwy. Takie cechy przysługiwać będą nauce:

1. O Bogu.

W tej sprawie Chrześcijaństwo oświadcza się za transcendentą i osobowością istoty najwyższej. Bóg w pojęciu chrześcijańskim jest duchem nieskończenie doskonałym, wszechpotężnym, wznoszącym się ponad światem i kierującym jego losami. Jest to pogląd całkiem nowy, a nieznany starożytności. Świat dawny nie mógł się wyswobodzić z naturalizmu. Dla greków Bóg był siłą immamentną świata. Tworzy on całość z naturą, jest powodem jej zmian i ruchu. Neoplatonizm obiera inną drogę. Bóstwo w tym systemie zostaje wyniesione poza kolisko doczesności. Tu jednak zachodzi pewna okoliczność, dzięki której nowy pogląd pozostaje bez wpływu na życie. Neoplatonizm odmawia bóstwu wszelkich konkretnych własności, a tak bóstwo staje się abstrakcją, co nie porusza umysłu i nie zapala serca.

2. O człowieku.

Nie mniej doniosłą jest nauka, tycząca się człowieka. Dla chrześcijaństwa człowiek nie jest jednym z nic nieznaczących ogniów, poprzez które w swym rozwoju posuwa się przyroda, a co było przekonaniem świata dawnego. Ten bowiem w życiu człowieka widział część życia przyrody, a w prawach świata prawa człowieka.

Chrześcijaństwo wydziela życie człowieka z życia przyrody. Wyznacza mu samoistne cele, niezależne w świecie stanowisko, a postawiwszy go na tej wyżynie, poddaje jego władzy przyrodę.

Przyroda schodzi obecnie do środka, narzędzia, celem którego będzie umożliwić człowiekowi wypełnienie zadań jakie na nim ciąży. Zwrot w poglądzie na naturę człowieka znajduje swe uzasadnienie w tym fakcie, że człowiek posiada duszę nieśmiertelną, wolną, dla której ziemia jest terenem walki o wartości ponadświatowe.

3. O świecie.

Wbrew temu, co uczą stoicy, świat swe istnienie zawdzięcza nie ślepej konieczności. Nie powstaje drogą emanacji, jak sądzą neoplatonicy.

Świat jest dziełem Bożej potęgi, powstaje na skutek wolnego aktu twórczego. Ma stać się terenem, na którym zostanie rozegrana najdonioślejsza w swych skutkach sprawa. Tu bowiem jest dana człowiekowi możność powzięcia decyzji co do tego, czy swą dalszą egzystencję pozaświatową ma prowadzić bez Boga, czy też odwrotnie w łączności z duchem najwyższym i w oparciu na nim zechce szukać swego szczęścia.

4. Natura zła.

Jeżeli Bóg jest stwórcą świata, w takim razie pozostanie otwartą sprawa, skąd się bierze zło na świecie. Władza zła jest zbyt wielką, aby można istnieniu jego przeczyć. Nie-rozum ogarnia nas wewnątrz i z zewnątrz, ciągle musimy z nim staczać walkę.

Chrześcijaństwo początek zła przenosi do wnętrza duszy i źródło jego widzi w wolnej woli ludzkiej, odwracającej się od Boga.

5. Cierpienie.

Zjawiskiem, rzucającem czarny cień na nasze ziemskie istnienie, będzie obecność cierpienia w świecie. Chrześcijanizm widzi w cierpieniu dzielny środek wiodący duszę do szczęścia. Cierpienie bowiem wskazuje: nicość doczesność, hartuje wolę, oczyszcza duszę z zaciągniętych przewinień, a znoszone z rezygnacją jest źródłem zasługi na wieczność. Ponadto dzięki temu, że Chrystus przyjął na siebie cierpienie—ból stracił swą gorycz i ciężar jego stał się lżejszym dla człowieka.

II. Zasady moralne chrześcijanizmu.

Chrześcijanizm nie tylko ułatwia nam zrozumienie zagadnień podstawowych, lecz wskazuje, jakie mamy zająć stanowisko w stosunku do otaczającej nas rzeczywistości.

Doczesność jest rzeczywistością ułudną. Oparcie się na niej rodzi zawody, nie da szczęścia człowiekowi. Przekonał się o tem świat starożytny, albowiem uznał, że poszukiwanie szczęścia w doczesności jest beznadziejnym trudem.

Jedynym wyjściem z tej krainy niedoli, jedynym sposobem wydobycia się z pod władzy zła to:

A. Łączność z Bogiem.

1. Ta łączność jest możliwa. Sam Bóg ją ofiaruje. Wszak głównym celem misji Chrystusowej na ziemi, było to, żeby ludzkość wprowadzić do królestwa niebieskiego. Owszem z chwilą wkroczenia Chrystusa w dzieje świata, Królestwo Boże już zniżyło się ku ziemi.

2. Dostępną dla każdego. By podobać się Bogu, stać się członkiem królestwa Bożego, nie są nam potrzebne rozgłosne czyny, nie są brane pod uwagę wielkie talenty. Wystarczy mieć tylko dobrą wolę, prostą intencję, gorące, szukające Boga serce. Przy tym nowym porządku, w sprawach wymagających nagrody, ma głos nie sprawiedliwość, która oddaje każdemu na co zasłużył, lecz miłość, a ta udziela każdemu to, czego potrzebuje. A więc najdrobniejszy uczynek, najmniejszy wysiłek, byleby pochodził z gorącego serca ze szczerej duszy, może odebrać nagrodę, przynależną wielkim czynom.

B. Oddanie się Bogu ma być całkowite.

Przenosząc wartość człowieka z zewnątrz do wnętrza ducha, do usposobienia, Chrześcijaństwo stawia jednak pewne postulaty tym, co do królestwa niebieskiego wniknąć pragną, a więc:

1. Całe postępowanie ma się podporządkować pod jedną naczelną ideę. „Kto chwyta pługa, a ogląda się wstecz, nie jest mnie godzien”. Rzeczy najpożyteczniejsze, najbardziej cenne obracają się na szkodę, jeżeli staną w poprzek głównemu celowi. „Jeżeli oko twoje gorszy cię, wyrwij je”. Przykładając do wszystkiego miarę wieczności, należy odrzucić wszystko, co główną myśl zaciemnia, a więc—staranie o nadmierne bogactwa, o daleką przyszłość.

2. Ma się cenić to położenie życiowe, które ze swej natury bardziej sprzyja rozwojowi uczuć, zwracających człowieka do Boga. To zaś, co wiąże ze światem, ulega odrzuceniu. „Błogosławieni ubodzy duchem”. „Błogosławieni czystego serca”.

Chrześcijaństwo jest to stan całkowitego przejścia człowieka do życia z Bogiem.

Religia, jaką Chrystus podaje, jest nie dodatkiem do życia, lecz źródłem, sprężyną, duszą wprowadzającą w ruch życie, człowieka i nadającą mu kierunek jego postępkom.

C. Łączność z Bogiem staje się źródłem zbawiennych korzyści.

1. Człowiek zostaje zabezpieczony od ślepych sił przyrody, zdobywa ochronę wobec nierozumnych ciosów losu. Cokolwiek bowiem stać się może, wie, że dobroć Boża wszystkim kieruje, bez jej wiedzy nic się nie dzieje.

2. Zostaje wyzwolony od wszelkich więzów jakie nakłada doczesność.

Platon, ukazując uczniom, że wartość człowieka zależy od opanowania nierozumu w sobie, wyzwolił człowieka z pod władzy przyrody, otoczenia. Więzy, jakie jednak nakładają przyrodzone warunki bytowania, pozostały nietknięte. Obecnie wszystko przyska.

Chrześcijaństwo ofiaruje człowiekowi wolność całkowitą. Ukazując jego oczom świat nowy ducha, poucza, że w tej nowej krainie ma głos nie skutek, lecz intencja, nie wielkie czyny, lecz gorące serce.

D. Chrześcijanizm wprowadza nowego ducha w stosunki społeczne. Trzonem nowego życia staną się, nieznane światu starożytnemu: miłość i ofiarność.

Ten duch i zasady, wnikając w środowiska ludzkie, stopniowo bez wstrząśnienia przeobrażają życie narodów.

Dokonywa się przeto najdonioślejszy przewrót, największa, jaką znają dzieje, rewolucja ducha, której wynikiem stanie się odnowienie całego bytu ludzkiego.

E. Chrześcijanizm nie tylko ukazuje człowiekowi cel, ale podaje mu skuteczne środki, a temi są:

Dzieło Chrystusa.

a) W życiu Chrystusa mamy podany wzór najdoskonalszego zwycięstwa nad tem, co człowieka odwraca od Boga, a mianowicie nad pychą, łakomstwem, zmysłowością.'

b) Śmierć ofiarna Chrystusa maże winę z sumienia ludzkości i jedna dusze z Bogiem.

c) Pomoc Boga zostaje nareszcie zapewniona każdemu, kto zbliży się do źródeł łaski, które On otworzył.

F. Chrześcijanizm okazał się nie tylko doktryną, ale i organizacją — o nadzwyczajnej sile i sprężystości. Korporacja, w jaką się łączą z woli Chrystusa chrześcijanie, zwana Kościołem, otacza opieką swych członków. Opieka Kościoła idzie w dwóch kierunkach—obejmuje ona:

a) Potrzeby ducha. Co przedewszystkiem należało uczynić — to zabezpieczyć od skażenia naukę Chrystusa. Sprawa nie jest łatwą, skoro się zważy słabość ludzkiego umysłu — mnogość istniejących opinii, systematów, poglądów — Kościół tę sprawę pomyślnie załatwia.

b) Potrzeby ciała—Kościół uwzględnia interesy materialne swych członków. Staje się on niezmordowanym pionierem kultury we wszystkich jej odmianach: Tworzy organizacje charytatywne, szerzy kulturę rolną—rzemiosła. Pod jego opieką rozwija się także—nauka, sztuka i architektura.

Skoro więc tak się rzecz przedstawia, nie tylko życie, ale i nauka musiała zwrócić swą uwagę na Chrześcijanizm.

Zgodnie więc z naturalnym biegiem rzeczy, powstaje potrzeba zestawienia nowej nauki, głoszonej przez Chrześcijanizm, ze zdobyczami myśli ludzkiej, by się przekonać, co te dwie dziedziny łączy, a co je dzieli pomiędzy sobą.

Tak powstaje filozofja na podłożu zasad chrześcijańskich— jej pierwocinami będzie filozofja Ojców Kościoła, zwana filozofją patrystyczną.

EPOKA PIERWSZA.

ROZDZIAŁ I.

Początki Filozofji Patrystycznej.

Zainteresowanie się filozofją ze strony wiernych, w pierwszym wieku ery chrześcijańskiej, jest nieznaczące. Ogół ich składa się z ludzi prostych— dla których teoretyczne spekulacje były niedostępne. A zresztą pocóżby się miano do nich uciekać, kiedy to, co mogło obchodzić człowieka, chrześcijanizm całkowicie rozwiązał. Cały wysiłek wiernych był skierowany do tego, by opanować pełnię wiedzy nowej i przystosować do niej swe postępowanie.

Z czasem, począwszy od drugiego wieku chrześcijanie zostali zmuszeni jednak do zwrócenia baczniejszej uwagi i na filozofję.

Różne były do tego powody.

1. Najpierw zaczęły się podnosić ataki i zarzuty przeciwko wierze ze strony samej filozofji. Te trzeba było odeprzeć.

2. Trzeba było prawdy wiary ująć w jakiś system, dać im naukowe uzasadnienie. Dzieło mogło być dokonane tylko przy pomocy filozofji, jako nauki, podającej zasady dowodzenia i wskazówki metodologiczne.

3. Społeczeństwo, z którem chrześcijanizm wchodzi w styczność, wzrosło na filozofji greckiej. By więc być zrozumianym, by zyskać sobie zwolenników— chrześcijanizm musiał uwzględnić kulturę ówczesną.

Te właśnie powody skłoniły przewodników nowej wiary, iż ci zaczynają się zwracać do filozofji—

Cechy.

1. Filozofji nie traktuje się, jako nauki oddzielnej. Nie ogarnia się całego terenu, jaki do niej należy. Sprawy filozoficzne porusza się łącznie z zagadnieniami religijnymi— i o tyle

o ile one tego wymagają. Charakter jej będzie apologetyczno-polemiczny.

2. Uwzględnia się punkty sporne, o innych się milczy. Zwalcza się przeciwnika — a nie wypowiada się swych przekonań.

3. Brak jej oryginalności. Jest ona refleksem, stopniową asymilacją myśli grackiej o tyle, o ile ona była zgodną z wytycznymi punktami wiary chrześcijańskiej. Proces zapoczątkowany w tym czasie trwać będzie całe tysiąclecie. Platon, Filon, Neoplatonizm mają decydujący głos w metafizyce. W etyce cieszą się powagą Stoicy. Tę zależność od myśli greckiej uznają sami pisarze.

4. Jej przedmiotem staną się przedewszystkiem zagadnienia religijne. Tematami, jakie patrystyka stale porusza, będą: Bóg, Opatrzność, nieśmiertelność duszy, stworzenie świata. Te prawdy należało przedewszystkiem ugruntować. One były własnością nowej wiary, a zarazem przeciwieństwem tego, w co świat pogański wierzył i czem żył.

Podział.

Ruch filozoficzny w tym okresie reprezentują:

1. Apologeci.
2. Pisarze Aleksandryjscy.

§ 1. Apologeci.

Do przeciwników chrześcijaństwa należą: żydzi, gnostycy, filozofowie pogańscy. Ze względów na charakter czytelników, dla których apologia jest przeznaczona, dowody na obronę wiary apologeci czerpią z Pisma św. jeżeli chodzi o tych, którzy tę księgę uznają, lub też z rozumu i dzieł filozofów dawnych, jeżeli apologeta ma na oku świat pogański.

Tematami poruszanymi przez apologetów — są: podstawowe prawdy wiary, lub odparcie zarzutów, jakie stawiano nowej wierze i jej wyznawcom.

Apologetów spotykamy na Wschodzie, później i Zachód wziął udział w tym ruchu.

1. Flawiusz Justyn (100 — 166) pochodzi z Palestyny. Przechodząc od jednej szkoły do drugiej, stopniowo zapoznaje się z naukami Stoików, Perypatetyków, Pitagorasa; dłuższy czas zajmuje go filozofja Platona. To jednak, czego napróżno poszukiwał u tych mędrców, daje mu wiara chrześcijańska. Jako

chrześcijanin pisze w obronie wiary dwie apologje i dyalog z Tryfonem. Wiedzę filozoficzną dawnych mędrców ceni sobie wielce.

2. Tacjan, uczeń Fl. Justyna. Z pewną niechęcią patrzy na filozofów i lekceważy ich mądrość. Pisze traktat: *Oratio ad Graecos*. Przesadny rygorysta staje się głową sekty Enkratyków, która potępiała małżeństwo — oraz użycie mięsa.

3. Atenagoras. Mamy po nim apologję skierowaną do Marka Aureliusza. W traktacie „*De resurrectione mortuorum*” usiłuje filozoficznie uzasadnić wiarę kościoła w zmartwychwstanie zmarłych.

§ 2. Pisarze Aleksandryjscy.

Łączność Apologetów z filozofją grecką jest dość luźna. W razie potrzeby szukają dowodów na obronę wiary w dziełach myślicieli greckich i na tem poprzestają. Do ściślejszego zespolenia się tych dwóch dziedzin dochodzi dopiero w pismach pisarzy aleksandryjskich. Miasto Aleksandryja od paru wieków było centrem nauki i handlu, było rynkiem gdzie Wschód i Zachód spykają się ze sobą, było kotłem w którym wierzenia religijne i filozofja, przenikając się wzajemnie, przyjmowały nowe formy.

Skoro więc chrześcijanizm zaczął się szerzyć w tem środowisku, to, by pociągnąć tłumy, zainteresować sobą świat uczony, musiał przemówić językiem zrozumiałym dla wszystkich, musiał szukać łączności, nawiązać kontakt z otoczeniem. I oto tym środkiem łączności stała się filozofja grecka. Wobec powyższego zjawia się myśl o niesłychanej doniosłości. Zostaje podjęta próba, by całość filozofji wyzyskać na korzyść wiary i przez połączenie tych dwóch dziedzin otrzymać jednolity system religijno-filozoficzny.

W tem zespoleniu wiara uzupełniałaby wiedzę, wiedza ze swej strony umożliwiałaby głębsze ujęcie wiary.

Przy pomocy filozofji stałaby się możliwą spekulacja teologiczna. Ujęcie poszczególnych, prawd oraz nadanie im łączności, systemu nie przedstawiałoby trudności. Zresztą filozofja wzniosła się do takich prawd, których istnienie stwierdziło samo objawienie. Ona stałaby się kładką łączącą świat chrześcijański z warstwami oświeconemi, a wychowanemi na podstawie kultury greckiej.

Kolebką, w której te myśli zjawiły się, jest szkoła katechetyczna, założona w Aleksandrii przez Pantena (180—200)— a pierwszymi pionierami staną się:

1. Św. Klemens Aleksandryjski. Mąż dużej wiedzy. Znał naukę Platona, Stoików, Filona, Neoplatonczyków. Po śmierci Pantena jest przełożonym szkoły Aleksandryjskiej, pisze wiele, ważniejszymi pracami są: *Cohortatio ad Graecos*, *Paedagogus*, *Stromata*.

Klemens Aleksandryjski jest nie tylko gorliwym rzecznikiem idei jaka się rodzi, by połączyć wiarę i wiedzę filozoficzną, ale zarazem sam podaje w swoich dziełach wzór, jak należy rozwiązać ten problemat.

W pierwszej pracy wykazuje niedorzeczność poganizmu. *Paedagogus* jest wykładem wiary chrześcijańskiej, *Stromata* są zachętą do tego, aby nie poprzestawać na samej wierze, ale dążyć do wzniesienia się od wiary do wiedzy.

Klemens podnosi z całą świadomością potrzebę zastosowania filozofii do wiary. Wiara na tem zbliżeniu zyska wiele. Wierny stanie się prawdziwie gnostykiem; gdyż mając z ogółem wspólną wiarę, górować będzie nad otoczeniem przez to, że wie, jak i dla czego wierzy. Do wiedzy tej należy się wznosić całą duszą; umysł należy przeto oczyścić od uprzedzeń, serce zaś zachować wolne od winy.

2. Orygenes (185—250) jest filarem i ozdobą szkoły Aleksandryjskiej, na czele której staje już w osiemnastym roku swego życia. Mąż niepospolitej energii i wielkiej wiary, pisarz niezwykle płodny. Tysiące traktatów wychodzi z pod jego pióra, wśród których księga o „Zasadach” zajmuje pierwsze miejsce.

Zmuszony opuścić Aleksandrię, przenosi się stopniowo do Antyochji, Cezarei, tam zakłada nowe szkoły i nareszcie w tem ostatniem mieście umiera.

Nauka.

Próba podjęta przez Orygenes. użytkowania filozofii dla celów wiary, wypadła nie zbyt pomyślnie. Wychowany w środowisku przepojonem kulturą grecką — wykształcony na dziełach myślicieli Hellady, Orygenes uległ zbyt ich wpływowi. To widzimy w jego metodzie alegorycznego tłumaczenia Pisma św. a przejętej od Filona, to da się zauważyć w wielu jego po-

gładach, na których widoczne są ślady nauki Platona, Stoików i Neoplatoników.

1. Bóg jest jeden. Jest bytem, którego natura ani słownie, ani pojęciowo nie da się określić.

2. Świat jest odwieczny. To wynika z tego założenia, że odwieczna potęga Boża musiała się zawsze ujawniać. Jeżeli obecny świat miał początek, należy sądzić, że poprzedziły go inne, a po nim nastąpią nowe światy.

3. Orygenes uznaje różnicę pomiędzy duchem a materją. Czysta jednak duchowość przysługuje tylko Bogu. Wszystko inne, co istnieje, złączone jest z mniej lub więcej subtelną materją.

4. Na początku stworzone duchy równe były sobie co do zalet i wartości; Bóg bowiem, będąc nieskończoną dobrocią nie może rozdawać stworzeniom swych darów w nierównej mierze. Różnicę w świecie duchów wprowadził grzech. W miarę odwracania się od Boga, duchy zatracaly swą pierwotną wartość, a dzięki temu natura ich stawała się różną.

5. Duchy, które pozostały wiernymi Bogu, są aniołami. Duchami natomiast upadłymi są dusze ludzi i szatani.

Pierwotne ciała duchów były eteryczne. Te stają się po upadku ciałami grubymi materialnymi. Do nowych warunków została przystosowana natura świata obecnego, którego podstawę stanowi gruba materja.

6. Orygenes głosi również trychotomiczny układ natury ludzkiej. W człowieku widzi istotę złożoną z ducha, duszy, ciała. Jest zwolennikiem preegzystencji dusz. Zdolność do zasługi i winy rozszerza poza granicę życia obecnego. Ostatecznym wynikiem dziejów stanie się ogólne pojednanie Stwórcy ze stworzeniem. Od tego nie będą wyłączeni potępieni, a nawet szatani.

Znaczenie Orygenesesa:

1. Zasługi Orygenesesa na polu piśmiennictwa filozoficzno-teologicznego są ogromne. Orygenes poruszył w swych pismach wszystkie zagadnienia i wiary i wiedzy. Pierwszy na wielką skalę usiłuje przeprowadzić syntezę religii z filozofją. On zapoczątkował nową gałąź wiedzy: teologję spekulatywną. Jest autorem prac, które dają początek filozofji religii.

2. To wielkie znaczenie, jakie zyskał Orygenes w ówczesnym świecie chrześcijańskim, stało się z drugiej strony powodem wielu utrapień, jakie spadły na kościół. Orygenes choć

w punktach zasadniczych szedł za nauką Kościoła, jednak przez swe poglądy dotyczące się spraw drugorzędnych, oddala się od linii, po której chrześcijaństwo kroczyło, a to stało się powodem sporów teologicznych, które trwają całe stulecia. Cały szereg herezji szuka oparcia w jego pismach.

Arjanizm powołuje się na jego naukę o „logos”. Z jego teorii trychotomicznej zrodzi się: Apolinaryzm, Eutychizm i Nestorjanizm.

Jeżeli wykonanie powziętej idei zespolenia wiary z filozofią w pismach Orygenesza wypadło nie całkiem pomyślnie, jednak sama idea jest cennym nabytkiem dla świata chrześcijańskiego. Odtąd wysiłki największych mężów kościoła zmierzać będą, by z wiary i wiedzy wytworzyć syntezę religijno-filozoficzną.

Tego prądu nie jest w stanie zahamować niechęć do filozofii, jaka się zjawia od czasu do czasu wśród niektórych pisarzy. Ta niechęć nawet i wtedy będzie się ujawniać, gdy kościół staje się Religią panującą, a więc choćby ze swego stanowiska powinien był zbliżyć się do kultury greckiej.

§ 3. Apologeci i Pisarze Zachodni.

Nie tylko Wschód, ale i Zachód podnosi głos w obronie wiary, ma to dopiero miejsce w trzecim wieku po Chrystusie. Do liczby obrońców chrześcijaństwa należą:

1. Minucjusz Felix.

Pisze po łacinie. Apologja, jaka po nim pozostała, pod względem układu materiału, doboru dowodów należy do najcelniejszych tego rodzaju utworów.

2. Tertuljan (160 — 245). Uważany jest za Orygenesza Zachodu. Zdolny, wytworny stylista, o dużej wiedzy i niewyczerpanej energii, rozwija przez całe swoje życie wszechstronną działalność, w której wyróżnia się, jako:

a) Apologeta. Natrząsa się z niedołęstwa filozofów, którzy nie byli w stanie z widoku świata wznieść się do poznania Boga. Poco zresztą daleko szukać dowodów na istnienie Boga, czy tych człowiek nie nosi w sobie? Czyż człowiek przyśnięty nieszczęściem, lub inną potrzebą nie woła: jeżeli Bóg chce, jeżeli się Bogu podoba. A ten głos duszy zawsze i wszędzie brzmi jednakowo.

b) Polemista. W obronie zasad metafizyki chrześcijańskiej stacza nieustanne walki z jej przeciwnikami. Kolejno więc udowadnia: stworzenie świata, niedorzeczności panteizmu, jedność Boga, tożsamość Osoby Bożej, przedstawionej w księgach Starożytności i Nowego Testamentu.

c) Autor traktatu o moralności.

Wiele pisze w sprawie wyjaśnienia zasad etyki chrześcijańskiej. Tu jednak grzeszy zbytnim rygoryzmem, co staje się przyczyną jego zerwania z kościołem i przejścia do sekty Montanistów.

3. Arnobiusz. Pochodzi z Numidji. Pozostał po nim traktat „Adversus nationes”, w którym zwalcza politeizm. Wygłasza pewne poglądy, które nie znalazły aprobaty kościoła. Nieśmiertelność, według Arnobiusza, przysługuje duszy, nie na mocy natury, lecz jest specjalnym darem Boga (Rosmini). Duszy dają początek duchy niższe od Boga (Gnostycy). Bóg nie jest bezpośrednim stwórcą wszystkiego, ale posługuje się współdziałaniem sił duchowych.

4. Laktancjusz — pisze wiele, głównym dziełem jest „Institutiones divinae”. Posiada prześliczny styl, stąd otrzymuje przydomek Cyserona chrześcijańskiego. W swych pismach wyklada już według pewnego systemu zasadnicze prawdy dogmatyki i moralności chrześcijańskiej.

ROZDZIAŁ II.

Rozkwit filozofji patrystycznej.

Chrześcijanizm odnosi ostateczne zwycięstwo. Dekret Medjolański z 313 roku zamyka okres krwawych prześladowań, a daje początek nowym porządkom: współpracy kościoła z państwem.

Dzięki otrzymanej wolności, chrześcijaństwo zaczyna się leczyć z zadawanych mu ran, organizować swe życie religijne, ustalać ostatecznie swe wierzenia. Praca w tym kierunku dochodzi do niebywałego napięcia. Sprawy religijne stają się na całe stulecie głównym ośrodkiem ruchu umysłowego. Obok pracy pozytywnej, z racji ustalających się dogmatów powstają raz po raz długie spory, uporczywe walki.

Pomimo jednak licznych, a niebezpiecznych dla wiary, sytuacji, jakie wytwarzają Arjanizm, Nestorjanizm, Macedonjanizm, Eutychemizm, Kościół nie porzucił linii, na którą wkroczyło pierwotne chrześcijaństwo, nie dał sobie wytrącić fundamentu, które dało mu objawienie. Wśród przyczyn, które miały wpływ na powyższe zjawisko, należy podnieść i tę okoliczność, że właśnie w chwilach krytycznych zjawiali się mężowie, którzy w kwestje sporne wnosili światło swej nauki i wskazywali drogę dalszego pochodu.

Aczkolwiek prace ich tyczą się przedewszystkiem wiary, jednak ubocznie stają się dzielnyim środkiem do ukształtowania filozofji chrześcijańskiej.

A. Pisarze wschodni.

Do mężów sławnych ze swej wiedzy teologicznej i filozoficznej zaliczają się:

§ 1. Św. Atanazy.

Jako młodzieniec towarzyszy biskupowi Aleksandrji na Sobór Nicejski, a później po jego śmierci obejmuje stolicę biskupią. Nieustraszony obrońca kościoła i jego nauki, prowadzi pełną siły polemikę z Arjuszem i jego zwolennikami. Wydalany ze swej stolicy biskupiej, pięciokrotnie na nią wraca i w roku 373 otoczony czcią umiera.

Pisma Atanazego mają przeważnie charakter teologiczny. Jednak i filozofja chrześcijańska odniosła wielkie korzyści z jego pracy.

W sprawie drogi, wiodącej do poznania Boga, Atanazy wypowiada się w ten sposób:

Najkrótszą drogą wiodącą do poznania Boga jest sama dusza ludzka, gdyż ona nosi na sobie obraz swego Stwórcy. Przez grzech pierworodny stracił jednak człowiek zdolność wznoszenia się po tej drodze do nieba. Otrzymuje on nowy środek wiodący do Boga. Tę rolę może spełniać świat. Jego organizacja, celowy układ głosi nam istnienie Boga. Że jednak i z tego środka człowiek nie skorzystał, lecz, ubóstwiając świat, uczynił sobie zeń największą przeszkodę, schodzi na ziemię Słowo Boże, aby ogłosić ludziom naukę o Bogu prawdziwym.

Św. Atanazy, idąc za Św. Hipolitem, wypowiada doniosłą dla świata chrześcijańskiego prawdę, która staje się następnie podstawą mistyki, a mianowicie: „ipse homo factus est—ut nos dii esse possimus”.

§ 2. Św. Bazyli Wielki (330—379).

Pochodzi z Kapadocji. W celu zdobycia wiedzy kolejno uczęszcza do szkół w Cezarei, Konstantynopolu, Atenach. Po powrocie do stron rodzinnych, oddaje się na razie bogomyślności, później, powołany na stolicę biskupią do Cezarei, staje się drugim niezmordowanym obrońcą Kościoła w walce z arjanizmem.

Nauka. Zwalcza Eunomjusza za jego naukę, przyznając człowiekowi możliwość bezpośredniego poznania Boga. Poznanie nasze, twierdzi Bazyli, jest tylko pośrednie, ze stworzeń wznosimy się do Stwórcy, a nawet i to poznanie nasze jest nie istotne, lecz analogiczne.

Przyznając Bogu różne przymioty: wszechmoc, mądrość, etc. nie popełniamy tautologii, co utrzymuje Eunomjusz. Aczkolwiek przymioty stanowią jedno w Bogu, to jednak pojęcia je wyrażające różnią się między sobą.

Homilje Bazylego na Hexameron są ciekawe z punktu filozoficznego. Tu znajdujemy ślad, jak zapatrywano się w tym czasie na zagadnienia kosmologiczne, antropologiczne. Bazyli nie ogranicza się w tej sprawie do przytoczenia opinii innych, ale i sam ujawnia swój pogląd na te rzeczy.

Wychowany na kulturze greckiej, ceni sobie jej zdobycze. Wyrazem tego jest książka napisana dla młodzieży: „Jak czytać z pożytkiem autorów greckich”. Za wzór służy mu podobna praca wydana niegdyś przez Cyserona.

§ 3. Św. Grzegorz Nyseński (330—394).

Gorący miłośnik filozofji, jest zdecydowanym zwolennikiem zastosowania jej do wyjaśnienia i uzupełnienia wiary. Korzyści dla wiary będą z tego tytułu duże. Wiedza udowodni te prawdy, których poznanie musi uprzedzić wiarę. Ona daje metodę, dzięki której z prawd wiary da się utworzyć systemat. Ona ułatwi wyjaśnienie i udowodnienie dogmatów, które wiara podaje.

Sam Grzegorz w swej pracy „Oratio cathechetica magna” daje nam wykład wiary. Ten traktat co do układu materiału,

szerokiego stosowania dowodów czerpanych z rozumu jest dziełem wyjątkowym i da się chyba porównać z pismami Orygenesa „O zasadach”. Tam znajdujemy udowodnione prawdy jak: istnienie Boga, jego jedność, stworzenie świata, duchowość duszy, naturę zła etc.

Do poglądów wygłoszonych przez Św. Grzegorza, które nie zyskały uznania kościoła należą:

1. Jego nauka o apokatastazie.
2. Jego twierdzenie o naturze materji, której istota zasa-
dzałaby się na własnościach duchowych.
3. Pogląd na naturę człowieka. Według tego mniemania naturę człowieka stanowi: dusza, rozum i ciało. Płeć, władze zmysłowe są to rzeczy dodane na skutek grzechu pierworodnego. Nie są one złe, lecz dane nam jako środki do cnoty. Przez zwycięstwo nad zmysłowością wzrasta cnota.

B. Pisarze zachodni.

Nie tylko Wschód posiada mężów sławnych z nauki i świętości—również i na Zachodzie znajdują się liczni obrońcy i nauczyciele wiary chrześcijańskiej. Ze względu jednak na odmienny charakter mieszkańców zachodu — tu nie tyle zagadnienia spekulacyjne, jak raczej praktyczne, pociągają do siebie umysły badawcze.

Pomijamy pisarzy, którzy posiadają duże znaczenie dla nauki teologicznej, a więc:

1. Hilary Piktawieński (320—368). Jest tem dla Zachodu, czem Atanazy dla Wschodu.
2. Św. Ambroży (340—397). Usiłuje podać zasady moralne ujęte w pewien system.
3. Św. Hieronim. Znany ze swych prac nad Pismem Św.

Zwróćmy natomiast uwagę na męża, który w swych pismach uosabia świat starochrześcijański, a tym jest:

§ 4. Św. Augustyn.

Przychodzi na świat w Tagaście. Urodził się z ojca poga-
nina, matki chrześcijanki, Moniki. Uczy się w szkołach m. Ta-
gasty, Mandaury i Kartaginy. Złe towarzystwo sprowadziło go
z drogi cnoty. Przeczytana książka, Hortensius Cyserona, budzi

w nim refleksje i zwraca jego uwagę na zagadnienia życia, a przedewszystkiem siłę zła, jakiej na sobie doświadczył.

Pismo Święte, które otrzymał z rąk matki, nie pociągało młodzieńca. Zrażony językiem pospolitym, nie ma chęci badać prawdy, jakie ono głosi. W nadziei, że na dręczące go pytania otrzyma odpowiedź w Manicheizmie, przyłączył się do tej sekty i był jakiś czas jej gorącym zwolennikiem.

Bliższe zaznajomienie się z matematyką, astronomją, wykazało mu nicość i fantastyczność nauk Manesa. Uważając, że zdobycie prawdy jest niemożliwe, staje się sympatykiem sceptycyzmu, głoszonego przez Akademię, której swego czasu i Ciceron był zwolennikiem.

W takim stanie ducha znajdujemy Augustyna w Medjolanu dokąd udaje się, by objąć stanowisko nauczyciela retoryki. Wymowa i świętość Św. Ambrożego, ówczesnego biskupa tego miasta, chociaż poruszały duszę młodzieńca, to jednak nie były w stanie zmienić jego nastroju i skierować go do religji.

I oto kładką, wiodącą go do tej przystani ducha, stały się dla niego, jak to miało miejsce i z wielu innymi, pisma Platona.

One otworzyły mu oczy na rzeczywistość dostępną dla ducha, na nowy świat idealny, którego istnienia, przyzwyczajony patrzeć na wszystko oczami zmysłów, nawet nie przeczuwał.

Teraz zostały stworzone warunki odpowiednie dla działania religji. Przypadkowa lektura Pisma Św. doprowadza do końca proces odbywający się w tajnikach duszy. Św. Augustyn odzyskuje wiarę. Po tych przejściach dusznych, opuszcza na jakiś czas miasto, szuka samotności i tu pracuje nad wydaniem metafizyki i teorii poznania. Odnosi też i zwycięstwo nad tem, co go odwracało od Boga. Zakończeniem tego okresu stanie się przyjęcie chrztu św. z rąk Św. Ambrożego w r. 387. Św. Augustyn wraca następnie do miejsca rodzinnego, przyjmuje święcenie kapłańskie, a w r. 395 zostaje wybrany na biskupa m. Hippony. Odtąd pochłania go praca pasterska i literacka. Píše bardzo dużo. Wszystkie zagadnienia, jakie poruszały umysły ówczesne, wszystkie sporne kwestje, które roznamiętniały walczące z sobą stronnictwa, w pismach Augustyna znajdują swe odzwierciedlenie i rozwiązanie.

Cechy.

1. Filozofia Św. Augustyna jest religijną, to znaczy, że jej przedmiotem są zagadnienia religijne, lub tematy mające łączność z tą dziedziną. To tłumaczy się duchem czasu w jakim Augustyn żyje. Chrześcijanizm przeżywa otrzymane objawienie, świat pogański zostaje porwany systematem Plotyna w którym religja otrzymała naczelne stanowisko. Duch religijny, którym była przesysona atmosfera, oddziaływa na Św. Augustyna i potęguje się dzięki jego osobistym przeżyciom. Skoro przeto, dzięki wierze, zdołał pokonać wewnętrzne cierpienia, odtąd życie jego staje się służbą ideałów religijnych, a hasłami: *Deum quaero et animam meam*.

2. Systemat, jaki nam podaje w swych dziełach, nie jest całością skończoną, w której części wyjaśniałyby się wzajemnie. Owszem mamy tu wysiłek umysłu, który ciągle dąży do prawdy, rozwija pierwotne pomysły, uzupełnia, poprawia, lub całkowicie odrzuca.

3. Wielka zależność od Platona i Neoplatonizmu. Filozofja Św. Augustyna jest próbą podjętą w tym celu, by połączyć filozofję grecką z chrześcijanizmem. Wyrazem tej myśli greckiej w owym czasie staje się Platon, odnowiony przez Plotyna. Św. Augustyn na podstawie przeto platonizmu przeprowadza syntezę wiary z wiedzą.

4. Jest to myśliciel w którego pracach spotyka się starożytność z braskiem nowej epoki. Tu wewnętrzność zostanie przeciwstawiona zewnętrznosci — wola, intelektowi.

Teoria poznania.

Zjawiskiem, które perjodycznie odradza się w dziejach historii myśli—to sceptycyzm. Istota tego poglądu sprowadza się do twierdzenia, że rzeczywistość jest niepoznawalną, że wiedza ma wartość względną, że w życiu należy kierować się prawdopodobieństwem. Stan taki ogarnia przedewszystkiem społeczeństwa stare, czepia się okresów w których kultura ulega rozkładowi. Przez pustynię sceptycyzmu przeszedł i Św. Augustyn. Skoro udało mu się tę wewnętrzną niemoc pokonać, chce na mocnej skale osadzić swój światopogląd.

Genezę wiedzy i wartość wiedzy uzasadnia na sposób platoński. Wiedza twierdzi Augustyn musi być dostępna

dla umysłu, bez niej bowiem szczęście byłoby niemożliwe na ziemi.

Po tym ogólnym dowodzie, Św. Augustyn przystępuje do samej sprawy. Jako punkt oparcia dla wiedzy wyznacza: świadomość wewnętrzną. *Dubito ergo sum*, oto psychologiczna podstawa dla wszelkiej wiedzy, wskazana na wiele wieków przedtem, zanim Kartezjusz dojdzie do tego wniosku. Mogę wątpić o wielu rzeczach i słusznie. Wszak świat może się inaczej przedstawiać sam w sobie, a więc różnić się od tego, o którym nas zmysły pouczają. Lecz nawet i wtedy, jako skała pozostaje nieporuszona wśród wzburzonego morza, podobnie i tu bez zmiany, trwa zawsze ta prawda, że wątpiąc istnieje.

Nie tylko świadomość istnienia wyłania się ze zwątpienia, jako fakt nie dający się zaprzeczyć, ale ta sama pewność przysługuje i innym stanom świadomości psychologicznej, o ile ze zwątpieniem się wiążą. Tymi stanami będą: że myślę, że sądzę, że chcę, że szukam prawdy, że mam jakiś miernik dzięki któremu prawda obecna wydaje mi się wątpliwą. Jeżeli sprawa tak się przedstawia, jeżeli w duchu jedynie znajduje się punkt stały, który zwycięsko góruje nad falami zwątpienia, to w takim razie, by dojść do poznania tego co rzeczywiste, badać należy nie świat, ale ducha. *Noli foras exire in interiore homine veritas habitat*. Poznaj samego siebie, staje się po raz drugi drogą wiodącą do prawdy.

2. Poznanie duszy jest pewną drogą do poznania rzeczywistości. Skoro bowiem w jej wnętrze się zagłębimy, cóż zobaczy nasz wzrok badawczy? Oto stanie przed oczami nowy świat, który jak niegdyś Platona, tak obecnie olśnił swym blaskiem Augustyna. Świat ten tworzą prawdy: logiczne, metafizyczne, matematyczne, etyczne, estetyczne. Prawdy powyższe, choć są ukryte, rząd swój sprawują nad wszystkim co istnieje. One są miernikiem przy pomocy którego oceniamy wszystko. Co z nimi się zgadza to rzeczywiste, co im przeczy to niemożliwe. Poznanie ich jest poznaniem rzeczywistości.

3. Jaka jednak jest ich geneza, w jaki sposób do poznania tych prawd dochodzimy? Nie są one odbłaskiem świata doczesnego. Tu wszystko zmienne, niestałe—one wiecznie, zawsze te same. Nie są one dla Augustyna, jak to uważa Kant, formami tylko naszego umysłu, lub innej nadświatowej świadomości.

mości. By z tej trudności znaleźć wyjście, Platon ucieka się do hipotezy o preegzystencji duszy.

Ponieważ Augustyn, z pobudek wiary, musiał odrzucić tę drogę, istnienie tych prawd w naszym umyśle wyjaśnia przez specjalne działanie Boga na umysł.

Dzięki więc światłu, jakim Bóg oświeca nasz umysł, jesteśmy w stanie poznać i zrozumieć te prawdy, jak i inne natury duchowej. Nie wyjaśnia wszakże Augustyn bliżej, na czym to oświecenie umysłu polega.

Psychologia.

Nauka o duszy zawiera, jak i inne części filozofji Augustyna, zabarwienie platońskie:

1. Dusza co do swej natury jest istotą niematerialną. Że tak jest, wynika to z tych czynności, jakie dusza wykonywa. Poznaje więc przedmioty niepodpadające pod zmysły. Jednocześnie gromadzi w sobie niezliczoną ilość wyobrażeń, co dla istoty materialnej jest rzeczą niemożliwą. Poznaje nie tylko to co ją otacza, ale ponadto dzięki refleksji wiadome są jej i stany własne.

2. Czynności duszy są liczne.

Zasadniczymi władzami duszy są: rozum, wola i pamięć. Pomiędzy władzami a duszą niema żadnego rozróżnienia. Ponadto dusza rozumna pełni w człowieku funkcję duszy zwierzęcej i roślinnej.

3. Dusza posiada istnienie niezależne. Łączność jej z ciałem jest wynikiem woli Bożej, nie zaś potrzebą jej natury.

4. W sprawie pochodzenia duszy Augustyn oświadcza się za kreacjanizmem. Stąd odrzuca tak teorię emanacji, jak i preegzystencji. Niezdecydowanym jednak pozostaje co do tego, czy oświadczyć się za działaniem Boga bezpośrednim, czy za traducjonizmem.

Kosmologia.

1. Świat jest dziełem Bożem. Powodem jego istnienia jest jedynie dobroć Boża. Jego obecność nie przydaje nic do tych przymiotów, które Bóg z natury swej posiada. Świat potrzebuje nie tylko do swego istnienia interwencji Bożej, ale również zachowanie świata jest jego dalszem stwarzaniem. Świat bowiem nie ma bytu, ale ma udział w bycie.

2. Augustyn wydziela materję od formy. Obie są one stworzone od Boga. Materja w stosunku do formy posiada pierwszeństwo natury nie zaś czasu.

3. W zwalczaniu materializmu Augustyn idzie tak daleko, że wszelkie działanie w świecie odnosi do sił duchowych. Ten pogląd, zapożyczony od neoplatonczyków, łączy z pojęciem materji, jako ostatniego stopnia na drabinie rzeczywistości, gdzie już byt graniczy z niebytem tak, że jest on „prope nihil”.

4. Augustyn zapożycza od stoików mniemanie o rozumnych nasionach rzeczy i uczy, że Bóg od początku złożył je w materji, a tak one ją organizują.

Teodycea.

A) Bóg istnieje.

Jest to tak oczywiste, jak istnienie słońca, które swem światłem napelnia ziemię.

Dowody stwierdzające istnienie Boga będą dwojakie.

a) Pierwsze zapożycza Augustyn z tradycji, a temi będą:

1. względność świata,
2. celowość i porządek w układzie świata,
3. przekonanie ogólne narodów.

b) Podstawą drugiej grupy dowodów będzie, natura poznania umysłowego.

1. powszechność,
2. konieczność naszych idei.

B) Natura Boga.

Tę stara się Św. Augustyn określić metodą negatywną i pozytywną.

a) Metoda negatywna.

Czem jest Bóg, łatwiej nam będzie pojąć skoro pierwszej rozważymy czem Bóg nie jest. A więc istność Boża jest wyższą ponad:

1. kategorie naszego umysłu. Z tego tytułu Bóg znajduje się poza miejscem, poza czasem. Napelnia wszystko, a sam jest niczem nieogarnięty. Jest niezmiennym, gdyż przebywa poza granicami czasu, a jednak sprawia wszystkie zmiany.

2. Kategorie bytu doczesnego nie mogą być również do Boga stosowane. Kategoria substancji, jako podścielisko przypadłości nie może być Bogu przypisana. Bóg nie posiada przy-

padłości, jak dobroć, mądrość etc., lecz jest samą mądrością, dobrocią i jednością wszystkich przedmiotów.

b) Metoda pozytywna.

Jeżeli Bogu chcemy przypisać pozytywne przymioty, należy je przyznać w najwyższym stopniu, usuwając wszystkie granice, któreby je zmniejszały. Z tego tytułu o Bogu należy utrzymywać, że jest samą dobrocią, sprawiedliwością, etc.

Teoria o ideach wzorowych.

Św. Augustyn jest twórcą teorii zwanej egzemplaryzmem. Tę teorię wygłasza z powodu swej rozprawy o wiedzy Bożej. Bóg ma wiedzę o świecie który stworzył. Podstawą tej jednak wiedzy są nie same rzeczy, lecz ich wzory idee, jakie Bóg powziął w sobie o świecie, który miał stworzyć i wedle nich go utworzył. Ostatnią więc podstawą wszelkiego istnienia są idee, które umysł Boży spostrzega jako są w świecie rzeczywistnione. Są one nie poza Bogiem, ale w Bogu i przedstawiają tę samą naturę Bożą o ile może być przez stworzenia naśladowana.

ROZDZIAŁ III.

Upadek filozofji patrystycznej.

Myśl twórcza w Augustynie doszła do niebywałego napięcia. Synteza filozoficzno-religijna, jaką tworzy ten wielki myśliciel chrześcijański jest najwspanialszym pomnikiem ducha.

Ze śmiercią jednak Św. Augustyna, kończy się złoty okres myśli i nauki staro-chrześcijańskiej.

Nastają wielkie wędrówki narodów. Posuwające się naprzód dzikie plemiona znaczą szlaki, którymi idą na zachód łuną pożarów, zgliszczami miast. Pod naporem barbarzyńców pada państwo rzymskie, a na jego gruzach różnojęzyczne plemiona zakładają swe siedziby. Wśród szczęku oręża, trudno było myśleć o nauce. Wiek ten i następne, aż do IX nie wydają ludzi wielkich nauką, bo nie mogły wydać. Ci co żyją zabiegają, aby chociaż ochronić od zagłady szczątki kultury dawnej. Do takich kompilatorów i zbieraczy zaliczają się:

1. Marcjanus Capella wywiera wielki wpływ przez swe dzieło *Satiricon*, na całe wieki średnie. W powyższym dziele podaje w zarysie nauki znane za jego czasów. Układ

w jakim podaje te nauki jest wzorem na długie czasy przy podziale nauk.

Nauki dzieli na: artes i disciplinae. Do artes należą: gramatyka, dyalektyka i retoryka. Disciplinae tworzą: geometrię, arytmetykę, astronomię i muzykę. Pierwsze to trivium, drugie są wykładane w quadriviach.

2. Boecyusz — Tłumaczy „Organon” Arystotelesa. Isagogikę Porfirjusza. Ceniony jest bardzo za swą pracę „De consolatione philosophiae”.

3. Dyonizy—Areopagita (pseudo). Jest autorem ksiąg: „O imionach Boskich, Teologii mistycznej, Hierarchji Niebieskiej, Hierarchji Kościelnej”. Przez swe poglądy, jakie w tych dziełach wygłasza, raz po raz będzie podnoszony przez pisarzy scholastycznych.

EPOKA DRUGA.

Historja filozofji średniowiecznej.

Po ustaniu wędrówki narodów, powoli wśród ludów, które zajęły nowe placówki na kontynencie Europy zaczyna się budzić życie i myśl. Książki będące główną podniętą tego budzącego się życia. Pod tchnieniem i opieką kościoła padają lasy, osuszone zostają bagna, powstają wsie i miasta. Za tą materialną kulturą idzie w ślad kultura ducha — cywilizacja. Źródłami tej cywilizacji staną się: kościoły, klasztory, szkoły zakładane przy klasztorach, w miastach biskupich i przy rezydencjach książęcych. Praca choć powoli, ale posuwa się stale naprzód. W tym jednak czasie, gdy zachód zaczyna dopiero budzić się i organizować na wschodzie choć na krótko, ale jasnym płomieniem strzeliła filozoficzna wśród Arabów i Żydów. Centrami ruchu naukowego staną się na wschodzie Bagdad, w Hiszpanji zaś zajętej przez Maurów, Korduba.

Kolejno rozpatrzymy:

1. Filozofję Arabską,
2. Filozofję Żydowską i
3. Filozofję chrześcijańską.

ROZDZIAŁ I.

A. Filozofja Arabska.

Zainteresowanie filozofją budzi się wśród Arabów z chwilą objęcia władzy nad narodem przez dynastję Abasydów (750—1258). Z polecenia Kalifów zostają przetłumaczone na język arabski dzieła: Arystotelesa łącznie z komentarzami Aleksandra z Afrodisias, oraz Platona z objaśnieniami filozofów Neoplatoników. Filozofja arabska odznacza się brakiem oryginalności. Arystotelesa uważa za wyrocznię. Na wzmiankę zasługują:

1. Avicenna (980 — 1037).

Należy do filozofów bagdackich.

1. Powstanie świata pojmuje na sposób neoplatoniski. Świat więc i wszystko co istnieje powstaje drogą emanacji stopniowej, której pierwszym etapem będzie wydzielenie się z powszechnej jedni rozumu.

2. Akceptuje rozróżnienie rozumu — na czynny i bierny. Umysł bierny uważa za siłę przynależną poszczególnemu człowiekowi. Umysł czynny jest jeden, ogólny — czasowo tylko zostaje udzielony człowiekowi.

2. Averroes.

Urodził się w Kordubie 1126 roku. Pisze dobre komentarze do dzieł Arystotelesa.

Averroes podnosi tezę wspomnianą wyżej. Według niego i umysł czynny i umysł bierny są siłami powszechnymi, ogólnymi, a jako takie nie należą do istoty duszy. Dusza ginie wraz z ciałem. Pomiedzy zwierzęciem, a człowiekiem zachodzi różnica stopnia, nie zaś natury. Materja jest odwieczna. W niej są zawarte wszystkie formy mającego się rozwinąć świata.

B. Filozofja Żydowska.

Z pomiędzy filozofów żydowskich zyskali sobie pewne znaczenie:

1. Avicbron.

Żyje około roku 1020 — 1070. Sprzyja neoplatonczykom. Teorię Arystotelesa o materji i formie rozciąga na wszystkie byty, nawet na substancje duchowe. Z umysłu powszechnego, przez pośrednictwo duszy świata, wyłania się świat materialny. Z tego też źródła wychodzą wszystkie formy, które złączone z materją, tworzą rzeczy widzialne.

2. M. Majmonides.

Należy do liczby tych filozofów, którzy chcieli wykazać zgodność zasad wiary z prawdami rozumu. Urodził się w 1135 roku — umiera 1214 w Kordubie.

Sam jest zwolennikiem Arystotelesa i naukę tego szerzy wśród swych współwyznawców. Nienawidzą go jednak ortodoksi za niektóre liberalne poglądy.

ROZDZIAŁ II.

Historja filozofji chrześcijańskiej.

UWAGI OGÓLNE.

Dawne przesady o ciemnocie średniowiecza chrześcijańskiego giną obecnie bezpowrotnie pod dobroczynnem światłem studjów współczesnych nad tym okresem.

Okazuje się bowiem, że średniowiecze jest czasem intensywnej pracy we wszelkich kierunkach. Terenem tej pracy było: życie państwowe, kulturalne, naukowe. Średniowiecze stwarza nie tylko swą architekturę, nie tylko wznosi gotyckie świątynie, zachwycające oko widza harmonją linii, lekkością filarów, rozwiewnością sklepień. Tu także mają swój początek liczne systematy filozoficzne, a pierwsze miejsce wśród nich zajmuje scholastyka.

Co to jest scholastyka?

Jest to systemat filozoficzno-religijny, który przedstawia swoistą i oryginalną syntezę, zespalającą w jedną harmonijną całość filozofję świata starożytnego z zasadami wiary chrześcijańskiej.

Jej istnienie jest zjawiskiem naturalnem.

Pytanie bowiem w jakim stosunku znajdują się wyniki rozumu badającego samodzielnie to, co człowieka otacza, z tem co objawienie, wiara uczy, zawsze staje przed narodami, które wznoszą się na wyższy szczebel kultury.

Potrzeba oparcia religji na podstawach racjonalnych, chęć wykazania, że religja zgadza się z tem co rozum za prawdę uznaje, jest powodem powtarzających się prób w dziejach kościoła, zestawienia wyników rozumu z religją w jeden systemat filozoficzno-religijny.

Pierwszą próbę tej syntezy: wiary i wiedzy, objawienia i rozumu, teologii i filozofji znajdujemy w dziełach Augustyna.

Nową syntezą, stworzoną przez średniowiecze chrześcijańskie, jest właśnie Scholastyka.

Cechy Scholastyki.

A. Co do materji.

1. Scholastyka opiera się na eklektyzmie. Czerpie swe materiały z dzieł myślicieli greckich (Platon, Arystoteles, Stoicy, Neoplatonizm); uwzględnia zdobycze patrystyki (Św. Augustyn). Wyzyskuje dla swych celów filozofję arabską i żydowską. Pomimo to scholastyka nie jest tylko kompilacją tego, co starzy głosili, owszem jest oryginalną i twórczą syntezą, w której zapożyczony materiał stapia się w jedną organiczną całość i takową zespala się z wiarą chrześcijańską.

2. Jest filozofją religijną, a więc uwzględnia to przede wszystkim, co się odnosi do wiary, lub co ma z nią styczność. Staje się ona filozofją ludów, które porzucają pogaństwo, a wchodzą do rodziny chrześcijańskiej. I oto powtarza się po raz drugi historia świata starochrześcijańskiego.

Religja bierze w swą niepodzielną władzę całego człowieka. Temu prądowi zostaje poddane wszystko: instytucje, nauka, życie.

Objawienie zostaje przyjęte jako fakt i żyje się nim całą duszą. Przy takim nastroju ziemia doczesności zesła do rzeczy małej wagi, a wieczność porywa ku sobie wszystko. Wobec tego, to interesuje człowieka, co ma styczność z jego najtajniejszych pragnieniami. Teraz nam łatwo będzie zrozumieć, że rozwijają się te części filozofji, które zbliżają się do religji:

a) Metafizyka więc ze swymi problematami tyczącymi się: Boga, duszy, nieśmiertelności, wolnej woli—zajmuje w scholastyce dominujące stanowisko. Wszystko zmierza, by, co te prawdy zaciemnia, wyjaśnić, co je popiera podnieść, zgromadzić. Ta część filozofji znalazła w scholastyce nadzwyczaj gruntowne i wszechstronne opracowanie. Również wielką wkładano pracę, by należycie wyświecić zagadnienia psychologii racjonalnej, oraz etyki.

b) Z czasem i świat zewnętrzny zaczyna budzić wśród myślicieli zainteresowanie. Podziwiamy dziś wyniki badań nad przyrodą organiczną i nieorganiczną, do jakich dochodzi Albert Wielki, Roger Bacon. Są to jednak zjawiska odosobnione.

Inicjatywa, by wyjść poza fizykę Arystotelesa i oprzeć się na samodzielnym doświadczeniu, nie zostaje podjęta przez szerszy ogół. Myśl ta ginie, zagłuszona wrzawą i sporami jakie w tym czasie prowadzą między sobą, przedstawiciele trzech kierunków scholastyki: tomiści, okkamiści, oraz skotyści. Zagadnienia logiczne zostają wysunięte na czoło i dopiero rozrost nominalizmu zmusza scholastykę do zmiany orientacji.

3. W swym pochodzie rozwojowym scholastyka przechodzi dwie fazy:

a) W okresie pierwszym platonizm służy za podłoże dla syntezy. Dlaczego? Otóż stało się to dzięki temu, że scholastyka w tym czasie wzoruje się na dziełach Ojców Kościoła; ci zaś, jak nam wiadomo, idą za Platonem. Zresztą taki porządek narzucił się siłą rzeczy. Platon oddaje chrześcijaństwu ogromne usługi. Ten bowiem w Platonie zyskuje dzielnego sojusznika w sprawie obrony takich tez jak: Bóg, opatrność, nieśmiertelność duszy.

b) Średniowiecze późniejsze zwraca się ku Arystotelesowi; dzieje się to dzięki temu, że inne obecnie powstają zadania do wykonania. Zasady wiary są już ustalone, skodyfikowane. Teraz należy je uzasadnić, w całość harmonijną złączyć, a nade wszystko wykazać ich stosunek do tych zdobyczy do jakich wznoszą się rozum, filozofja. Do tego celu bardziej nadaje się arystotelizm. W nim zostaje wskazana droga, jak należy łączyć doczesność i wieczność, — świat doświadczalny z duchowym. To też w dalszym rozwoju scholastyka zbliża się do tego filozofja, a klasycznym wyrazem, nowego kierunku w scholastyce, staje się filozofja Św. Tomasza.

B. Co do formy.

1. Przeważa stanowisko konkordystyczne, nie zaś krytyczne. Ogólne dążenie zmierza do tego, by przyswoić sobie wyniki dawnej kultury i wiedzy. Przyjmuje się więc, bez zastrzeżeń, dorobek jaki starożytność zostawiła po sobie. Zachodzące różnice między tem, co głoszą dawni mistrze, usiłuje się usuwać, a środkiem ułatwiającym ten zabieg stanie się „*distinctio*”. To prowadzi do drobiazgowego opracowania aparatu pojęciowego.

2. Udoskonala się nie metodę badania, indukcje celem rozszerzenia horyzontu, jaki zakreśliła wiedzy mądrość dawna, lecz przeciwnie skupia się uwagę na metodę wykładu. Stąd sylogizm zostaje opracowany we wszystkich szczegółach.

3. Forma wykładu zyskuje z czasem stały szablon. Typem takiego szablonu staje się tak zwana metoda: *sic et non*.

Zapoczątkowana przez Abelarda, zyskuje z czasem ogólne zastosowanie. Tok dowodzenia ma trzy etapy.

Po wygłoszeniu tezy, którą trzeba udowodnić:

a) Przytacza się opinie dotyczące się danej sprawy, wygłoszone przez pisarzy dawnych, z których jedne są za, inne przeciw tezie (*sic et non*). Są to tak zwane *aporiae*.

b) Podaje się własne rozwiązanie, dotyczące się danego zagadnienia.

c) Odpowiada się na zarzuty, jakie były podniesione we wstępie.

W okresie rozkwitu scholastyki, forma była podporządkowana materji, ułatwiała jej zrozumienie; z chwilą upadku scholastyki występuje przewaga formy nad materją. Rodzi się niezdrowe upodobanie do zawiłych dystynkcji, podziałów; pod nawałem nagromadzonych subtelności—myśl ginie, a jej miejsce zajmują drobiazgowo szperanie w nic nieznaczących szczegółach. To jest źródłem rodzącej się niechęci i ucieczki od scholastyki.

4. Skoro filozofja stała się wiedzą nie życiową, ale szkolną, to pod kątem widzenia potrzeb szkoły uprawia się tę naukę. A więc:

a) Program ustala zwierzchność duchowna lub też „dana szkoła” t. j. zwolennicy grupujący się około twórców nowych kierunków.

b) Najbardziej rozpowszechnioną formą wykładu jest komentarz. Czyta się więc dzieło autora i wyjaśnia uczniom.

c) Do potrzeb szkoły są przystosowane literackie środki pomocnicze, a więc: podręczniki, komentarze, traktaty na poszczególne kwestje, tak zwane: quaestiones disputatae—poddawane krytycznej ocenie na dwutygodniowych czy miesięcznych dysputach, oraz quaestiones quodlibetales, przerabiane w czasie dysput rocznych.

C. Zasadnicze tezy Scholastyki.

Aczkołwiek mianem scholastyki oznacza się całą filozofję w okresie średniowiecza, to trzeba jednak wiedzieć, że pod tą ogólną nazwą kryją się różne kierunki myśli chrześcijańskiej, które aczkołwiek zgodne są w punktach zasadniczych, co do szczegółów jednak różnią się między sobą.

Do zasadniczych twierdzeń, na których wspiera się scholastyka, zaliczamy:

1. Dualizm metafizyczny. Obstawiając za osobowością Boga, scholastyka przyznaje samoistne istnienie stworzeniom. Wobec tego z całą siłą przeciwstawia się panteizmowi wszelkich od-cieni, który jednostkę poświęca na rzecz absolutu.

2. W ontologii mamy:

- a) Umiarkowany dynamizm, który jednakowo potępia tak skrajny materializm jak i idealizm. Te dwie dziedziny scholastyka zespala i doprowadza do jedności przez swą teorię o materji i formie, *de potentia et actu*.

- b) Względny ewolucjonizm oraz celowość przeciwstawia się skrajnemu mechanycyzmowi jak również ewolucji idealnej. Zgodnie z tem, materialne czynniki uważa się za środki służące celom idealnym. Ewolucja ze swej strony ujęta jest w karby stałe, te nie dopuszczają do przejścia od jednej formy do drugiej. Rozwojem kierują nie siły ślepe mechaniczne, ale jest on pod władzą formy, dzięki czemu rozwój dąży zawsze do z góry określonego celu.

3. Psychologia jest spirytualistyczną, obok ciała przyjmuje się istnienie duszy, która różna będąc co do natury od materji, posiada swe własne życie i działanie.

4. Teorja poznania łączy w sobie różne momenty. Jest ona empiryczna, gdyż wątek wiedzy dostarczają nam zmysły. Jest spirytualistyczna, gdyż podstawą wiedzy staje się pojęcie wydobyte z materiału wyobrażeniowego działaniem umysłu. Jest obiektywistyczna, gdyż poznanie nasze dociera do rzeczy w sobie i ujmuje ją taką jaką ona jest. Staje się to dzięki

temu, że scholastyka przez swój umiarkowany realizm godzi jednostkowość rzeczy z powszechnością pojęć.

5. Metoda analityczno-syntetyczna; punktem wyjścia dla scholastyki jest doświadczenie. Przy pomocy rzeczy zmysłowych nasz umysł wznosi się do tego, co niezmysłowe one w sobie mieszczą. Tak zdobywamy zasady ogólne, a przy ich pomocy wyrokujemy o szczegółach.

Dzieje Scholastyki dadzą się podzielić na trzy okresy.

1-szy Okres to czas formacji od IX do XII w.

2-gi Okres to chwila największego rozkwitu XIII w.

3-ci Okres obejmuje lata upadku XIV i XV w.

OKRES PIERWSZY.

Powstanie i rozwój chrześcijańskiej scholastyki.

Żywszy ruch na polu nauki i oświaty datuje się od czasu panowania Karola Wielkiego. Ten monarcha, zakładając fundamenty pod nowe imperjum, potrzebował dla wykonania swych planów ludzi. W tym celu sprowadza z obcych krajów uczonych, popiera wysiłki Kościoła na polu oświaty, sam zakłada liczne szkoły.

A. Organizacja szkolnictwa.

Szkoły są potrójnego typu: spotykamy w tym czasie szkoły klasztorne i biskupie, oraz książęce zwane palatynackimi.

W szkołach są wykładane:

1. W trywjach: gramatyka, retoryka, dyalektyka, w quadrywjach: arytmetyka, geometria, astronomja, muzyka.

2. Nauki przyrodnicze.

3. Filozofja oraz teologia.

Z pomiędzy szkół założonych w tym czasie, lub trochę później, zdobędą sobie szczególną sławę szkoły: w Liege, Tournai, Fuldzie, Rejms, Tours, Chartres, Paryżu i wcześniejsze od tych: w Jorku i Monte Casino. W owych zamierzchłych czasach, szkoły powyższe są ogniskami około których skupia się wszystko, co było szlachetne w narodzie. Wszakże trzeba dodać, że właściwy rozwój tych szkół nastąpi o półtora wieku później, a więc po ukończeniu walki Kościoła z Cezaropapizmem, następców Karola Wielkiego. Ów moment będzie zara-

zem chwilą odrodzenia się nauk, jak również i początkiem rozwoju scholastyki.

B. Źródła naukowe.

Praca na polu naukowym odbywa się, w tym czasie, w warunkach nadzwyczaj trudnych. Dzieła starożytnych filozofów są prawie nieznane uczonym. Cóż bowiem posiada wiek ówczesny?

Z dzieł Arystotelesa znane są tylko dwie księgi: o kategoriach i o zdaniu w tłumaczeniu Boecjusza, z dzieł Platona, Timeusz.

Spotykamy nadto fragmenty z dzieł: Cyserona, Seneki, Lukrecjusza, oraz Isagogikę Porfirjusza. To prawie i wszystko, co było dostępnem dla ludzi owej epoki ze skarbów świata starożytnego. Dodać ponadto należy pisma pseudo Dionizego Areopagity i dzieła Św. Augustyna. Z tego wykazu źródeł łatwo wyciągnąć ten wniosek, że w pierwszym swym okresie scholastyka będzie się znajdować pod przeważnym wpływem Platona. Jeżeli bowiem nie posiadano dzieł oryginalnych Platona, to dzięki pismom Pseudo Areopagity i Św. Augustyna, poglądy tego filozofa lepiej są znane uczonym, niż Arystotelesa.

C. Cechy charakterystyczne.

1. Brak jasnego pojęcia o tem, czym jest filozofja i jaki jej przedmiot. Nic dziwnego, wszak dopiero to pierwszy brzask myśli filozoficznej wśród narodów, które porzuciły swój stan barbarzyński. Wiedza nosi charakter encyklopedyczny.

Stopniowe określenie filozofji i wydzielenie jej z zakresu teologii, jak i nauk wyzwolonych nastąpi dopiero po wieku IX.

2. Dyalektyka jest uprawiana z predylekcją. Lecz i w tym czasie są podnoszone kwestje dotyczące się kosmologii, ontologii, teodycei, a od wieku XI wzrasta zainteresowanie się psychologią.

3. Filozofji brak jedności i harmonji. Na nieprzygotowane umysły uderza cała fala poglądów i teorii różnej wartości. Są w obiegu, w tym czasie, teorie Platona, Arystotelesa, Neoplatonczyków, św. Augustyna, a także zdania poczerpnięte z Epikura, Stoików, Neoplatonczyków.

Wpływ Neoplatonczyków daje początek panteizmowi Erygeny, z racji dzieła Arystotelesa „O kategoriach” powstaje spór nominalistów z realistami. Św. Anzelm nareszcie wśród walczących kierunków wybiera drogę pośrednią i tak zakłada fundamenty pod filozofję scholastyczną.

§ 1. Scotus Erygena (700—877).

Erygena, jak epitet dodany stwierdza, pochodzi z Irlandji, zjawia się w Paryżu na skutek życzenia Karola Łysego, który naśladowując Karola Wielkiego, popiera rozwój szkolnictwa. Erygena był na swój wiek bardzo wykształconym. Włada językami: łaciną, greckim, jest tłumaczem dzieł pseudo Dyonizego Areopagity, posiada znajomość OO. Kościoła a nawet występuje z oryginalnym systemem filozoficznym. Idzie on w swych teoriach za Neoplatonczykami i utożsamia filozofję z religją a przy pomocy emanacji idealnej, poglądu zapożyczonego od Plotyna, chce wytłomaczyć wszystko co istnieje.

S y s t e m a t.

Swoje poglądy wyklada w księdze „O pochodzeniu wszechbytu”. Za punkt oparcia, dla przeprowadzenia podziału, służy mu logiczny rozbiór pojęcia, Stwórcy i stworzenia. Wszystko co istnieje, mówi Erygena, jest albo bytem niestworzonym, lecz tworzącym, lub bytem stworzonym i tworzącym — czy też stworzonym i nietworzącym i nareszcie bytem niestworzonym i nietworzącym.

a) Bytem niestworzonym, lecz tworzącym jest oczywiście Bóg. On jeden posiada byt rzeczywisty, byt najdoskonalszy. O Bogu, jako o przyczynie wszystkiego, słusznie orzekamy wszystkie doskonałości widziane w stworzeniach. Jednak Bóg jest większym nadto, co możemy o Nim powiedzieć lub pomyśleć. A stąd słusznie można powiedzieć że jest „niczem” z tego, co o Nim wygłaszamy.

b) Z tego bytu niestworzonego wychodzi, na mocy odwiecznego aktu twórczego, Logos, ogół idei prawowzór rzeczy. Logos więc jest stworzeniem, i sam dalej tworzy wszechświat z człowiekiem.

c) Idee zespolone w Logosie w jedno, odwiecznym aktem twórczym Logosu, rozszepiają się na mnogość rzeczy i istot konkretnych, a tak mamy byt stworzony, wszechświat a nie tworzący.

d) I nareszcie wszystkie istoty stworzone, za pośrednictwem Logosu, zostaną napowrót zjednoczone i przez Niego zbawione i powrócą do Boga istoty niestworzonej, która po dokonaniem zbawienia świata więcej nie tworzy. Stąd, jako ostateczny cel świata, jest naturą niestworzoną i nietworzącą.

Próba podjęta przez Erygenę, by wytłumaczyć to co istnieje, przy pomocy Plotyna, doprowadza go do panteizmu idealnego.

Bóg więc i świat, Stwórca i stworzenie, według Erygeny nie są bytami odrębnymi, z których jeden przeciwstawia się drugiemu, lecz są jednym bytem. Stworzenie istnieje w Bogu. Bóg zaś stwarza się w stworzeniu, dzięki czemu będąc niewidzialnym staje się widzialnym, będąc niepojętym staje się dla pojęcia dostępnym, będąc ukrytym staje się jawnym.

Wszakże zawsze i we wszystkim On sam działa. Poszczególne istoty nie posiadają bytu samoistnego, są tylko rozszczepieniem owego bytu wiekuistego. Bóg jest więc jednością najwyższą, proces stawania się świata jest procesem różniczkowania się natury Bożej. Proces ten odbywa się z zachowaniem porządku zstępnego, czyli stopniowego przechodzenia od ogółu do szczegółu. Tak, że najbliżej natury Boga, będą najogólniejsze rodzaje rzeczy, dalej gatunki, nareszcie indywidua. A więc widzimy tutaj, że Erygena, czysto subiektywne prawa myślenia, czyni prawami stawania się rzeczy poza umysłem istniejących.

§ 2. Spór o uniwersalja.

Wśród wyrazów, za pomocą których wypowiadamy swoje myśli, szczególne znaczenie posiadają imiona własne oraz pospolite. Jeżeli przedmioty jednostkowe są reprezentowane w myśli przez pojęcia jednostkowe, a w mowie przez imiona własne, to powstaje pytanie czego są odbiciem pojęcia ogólne, wypowiadane przy pomocy imion pospolitych jak: człowiek, zwierzę, dobro, zło, etc.

Zagadnienie to jest niezmiernej doniosłości. Pojęcia ogólne są podstawą sądu, sylogizmu — cała nasza wiedza zawiera w sobie pojęcie ogólne i na nich się wspiera.

Żywo ścierają się szkoły w starożytności o wartość pojęć ogólnych i to w czasie swego wielowiekowego istnienia. Tej Scylly i Charybdy nie mogła ominąć scholastyka — wprawdzie sprawa znalazła swe rozwiązanie w pismach Arystotelesa, lecz na razie pisma te są nieznane uczonym tego okresu.

Spór o wartość pojęć ogólnych, czyli jak go nazywano „de universalibus”, zawiązuje się przypadkowo, — powodem doń staje się Isagogika Porfirjusza.

Porfirjusz, we wstępie do kategorii Arystotelesa — podnosi trudność połączoną z określeniem wartości pojęć ogólnych; — zagadnienia nie rozwiązuje — a tylko zaznacza, że decyzja musi uwzględnić — w sprawie rodzajów i gatunków — trzy kwestje.

1. Czy one mają istnienie rzeczywiste, czy też są wytworem myśli.

2. Czy posiadają istnienie cielesne, czy też są istnieniami duchowymi.

3. Czy bytują niezależnie od rzeczy indywidualnych, czy przeciwnie w nich i przez nie się urzeczywistniają.

Skoro Isagogika, w tłumaczeniu Boecjusza, doszła do rąk świata naukowego, sprawa „de universalibus” staje się aktualną, a jej rozwiązanie podają nam:

A. Kierunki realistyczne.

Do liczby kierunków realistycznych — zaliczają się:

a) Realizm przesadny.

Rozstrzyga kwestję sporną w tym sensie, że przyznaje pojęciom ogólnym realne istnienie.

Stąd zgodnie z tą teorią, rodzajom, gatunkom odpowiada rzeczywistość przedmiotowa. Może ona być natury cielesnej lub duchowej stosownie do tego — do czego odnoszą się same pojęcia. Tak więc świat pojęciowy ma swój równoważnik poza sobą — z którym zgadza się tak co do formy, jako co do treści.

Realizm przesadny — ponieważ podaje łatwe do zrozumienia rozwiązanie — jest nareszcie poglądem ogólnie przyjętym.

Nazywa się on antiquata doctrina — której przeciwnicy a zwolennicy nominalizmu są notowani jako moderni.

Za realizmem przesadnym oświadcza się znany już nam Scotus Erygena, a dalej idą Fredegisus, Gerbert z Reims, Fulbert z Chartres, Odon z Tournai (1113). Głównym obrońcą tego kierunku będzie:

Wilhelm de Champeaux. — Widzi w naturze ludzkiej jedno wspólne podłoże, które w poszczególnych jednostkach indywidualizuje się przy pomocy tylko cech przypadłościowych. To samo dotyczy się innych pojęć gatunkowych. Pod wpływem krytyki, jakiej uległo to mniemane, — ze strony Abe-

larda, Wilhelm de Champeaux modyfikuje swą naukę stopniowo—ostatecznie twierdzi, że jednostki wiąże z sobą nie to, że posiadają jedną i tę samą wspólną naturę lecz, że jednoczą się dzięki podobnej naturze.

b) Realizm platoński.

Odnawia naukę Platona o stosunku pojęć ogólnych do idei. Przyznaje podobnie, jak Platon niezależnie od rzeczy istnienie ich typom, ogółom. Obrońców tej nauki, znajdziemy głównie wśród uczonych należących do szkoły z Chartres.

1. Bernard de Chartres. Dzieli wszystko co istnieje na trzy kategorie: Bóg, materja stworzona, idee istniejące w Bogu. Idee tworzą świat duchowy—świat materialny powstaje dzięki temu, że idee, albo jak w innem miejscu twierdzi—formy pierwotne, będące odwzorowaniem idei, łączą się z materją. Tak więc istnienie rzeczy poszczególnych wspiera się na uczestnictwie w bycie idei. Uczy jeszcze, że „inteligencja” przenika świat na podobieństwo duszy Platona, — że dusza ludzka, ze względu na swą naturę, idem natura cum Deo.

2. Gilbert de la Porrée—następca Bernarda na katedrze nauczycielskiej w Chartres—uczy następnie w Paryżu—nareszcie jest biskupem w Poitiers.

Pisze, *Liber sex principiorum*, w której wyjaśnia sześć ostatnich kategorii—jak je nazywa „*formae assistentes: actio, passio, quando, ubi, situs, habitus*”.

Jest on realistą w teologii,—za rzeczy różne uważa: Boga i bóstwo—Ojca i ojcostwo, naturę i atrybuty boże. Podobnie i w filozofji czyni różnicę między bytem a jego transcendentalnymi atrybutami jak: jedność, prawda, dobro, między naturą ogólną a zindywidualizowaną.

3. Thierry de Chartres (1155).

W swym realizmie posuwa się jeszcze dalej tak, że zbliża się do panteizmu skoro twierdzi, że „*divinitas singulis rebus forma essendi est*”. Za mistrzami szkoły idą w ślad ich uczniowie jak: Gautier de Montagne, Adelarde de Bath.

c) Realizm panteistyczny.

Przedawiciele tego kierunku w pojęciach ogólnych widzą jedno wspólne podłoże, z którego przeróżnych modyfikacji powstają poszczególne rzeczy. Tak pojmują „*universalia*”.

1. Bernard z Tours pod wpływem neoplatonizmu stawia na początku rzeczy „jedność pitagorejczyków” i z niej drogą emanacji wyprowadza istnienie świata.

2. Amaury oświadcza się za panteizmem immanentnym, gdyż poszczególne części świata są według niego przeobrażeniami jednej substancji „Creator et creatura idem” „omnia esse unum”.

3. Dawid z Dynant—kończy na panteizmie materialistycznym. Utożsamia: materję, dusze i Boga. Bóg w jego mniemaniu to pierwsza materja, z której wszystko powstało. Ten kierunek jest końcowym punktem, do którego doszedł w swym rozwoju realizm przesadny.

B. Kierunki antyrealistyczne.

Realizm skrajny wywołał opozycję przeciwko naukom jakie głosił. Jednakowo zwalczają ten tryb myśli.

a) Nominalizm.

Nominalizm w pojęciach ogólnych widzi tylko znaki — wyrazy bez żadnego specjalnego znaczenia. Są to etykiety do oznaczenia rzeczy podobnych. Z powodu ubóstwa języka nie posiadamy dostatecznej liczby wyrazów dla oznaczenia rzeczy indywidualnych — stąd dla ich oznaczenia —używamy skrótów, te właśnie funkcje pełnią wyrazy ogólne.

Taka ocena pojęć ogólnych zjawia się przy końcu XI w., a na czele opozycji antyrealistycznej staje:

1. Roscelin pochodzi z Bretanii uczy się w szkołach Chartres i Reims, zostaje kanonikiem w Compagne, a zarazem rozpoczyna swe wykłady około roku 1089. Sława, jaką pozyskał, ściąga doń wielu uczniów, pomiędzy jego słuchaczami byli Wilhelm de Champeaux i Abelard. Umiera w r. 1121. W parę lat potem koncylium w Soissons potępiło jego naukę.

Pojęcia ogólne, według Roscelina, są to „Flatus vocis”, nie posiadają żadnej specjalnej treści, wszystko co istnieje ma byt indywidualny. Przekonanie powyższe zastosowane do wyjaśnienia prawd wiary sprowadziło Roscelina na bezdroża. Za dowód może posłużyć jego nauka o Trójcy Św.—gdzie trzem osobom przyznaje oddzielne istnienie.

Nominalizm, widząc w ogóle tylko—dźwięk bez znaczenia, nie był w stanie jednak wyjaśnić tego, na jakiej podstawie rzeczy indywidualne są reprezentowane przez nazwy ogólne.

To też nominalizm rychło ginie z widowni, zwalczany przez realizm, a jeszcze więcej do jego upadku przyczynił się konceptualizm.

b) Konceptualizm.

Uniwersalja dla konceptualizmu nie są to flatus vocis, nie są one czczemi beztreściwemi nazwami. Są one wyrazem pojęć ogólnych jakie umysł nosi w sobie. Te wszakże pojęcia nie mają nic równoznacznego poza umysłem, gdyż w świecie wszystko posiada istnienie jednostkowe. Taki pogląd na naturę ogółu głosi w swych pismach.

Abelard.—Płodny pisarz i wielce utalentowany dyaletyk, Abelard zyskuje dużą sławę tak, że z różnych stron Europy garną się do niego uczniowie żądni wiedzy. Wiele jednak jego poglądów, dotyczących się wiary, potępiają synody: w Soisson 1121 r., w Sens 1140. On sam kończy swe burzliwe życie w klasztorze w Clugny w r. 1142.

W sprawie pojęć ogólnych Abelard zajmuje stanowisko opozycyjne tak w stosunku do nominalizmu, jak i realizmu przesadnego. Pojęciom naszym odpowiada według jego nauki powszechność logiczna, myślowa.

Nie są więc one flatus vocis, pura nomina. Z drugiej jednak strony przyznaje, a czemu przeczył realizm, faktyczne istnienie i rzeczywistość tylko rzeczom indywidualnym.

Tak więc Abelard wygłasza dwie tezy, nie wyprowadza jednak ostatecznego wniosku—nie dostrzega tego, że podstawą łączącą pojęcia ogólne z rzeczami indywidualnymi, jest właśnie podobieństwo, jakie zachodzi pomiędzy ich naturą od cech indywidualnych uwolnioną.

To też chociaż Abelard — zbliżył się do właściwego zrozumienia uniwersaljiów — jednak rozwiązanie problemu stanie się nie jego zasługą.

Poza teorią konceptualizmu — Abelard jest jeszcze znany ze swego racjonalizmu teologicznego. Dzięki właśnie temu trybowi myślenia, Abelard znosi różnicę istniejącą między wiarą a wiedzą, filozofją a teologją. Usiłuje rozumowo wyjaśnić prawdy wiary chrześcijańskiej, nie wyłączając Trójcy Św. Troistość osób

tłomaczy na sposób modalistyczny, a ślad poznania Trójcy Św. przyznaje filozofom pogańskim.

Na sposób stoicki wyprowadza wartość czynów maralnych tylko z wewnętrznego usposobienia intencji — a pomija całkowicie materję jako czynnik czynu. To otwiera drogę subiektywizmowi moralnemu.

Pomimo tych i innych usterek, jakie można Abelardowi zarzucić, był on indywidualnością bardzo silną i wielce się przyczynił do rozbudzenia żywszego ruchu naukowego

Jeżeli Anzelm zdołał scholastykę skierować na właściwą drogę i wskazać jej przedmiot właściwy, to Abelard daje scholastyce metodę wykładu.

Metoda nauczania jaką on zastosuje — zasadzać się będzie na tem, że tezę, którą się ma udowodnić, poprzedza zestawienie sentencji za lub przeciw tezie, wygłoszonych przez myślicieli dawnych, przez uczonych. Ten rodzaj wykładu „Sic et non” zyskuje ogólne uznanie, staje się nieodłączną cechą scholastyki.

Ponadto ta metoda — zestawiając różne poglądy mistrzów, często z sobą sprzeczne, pobudzała do samodzielnego badania kwestji sprzecznych, a tem samem stała się okazją do krytycznej oceny nauk — przez tradycję przekazanych.

C. Kierunek umiarkowany.

Pośrednie stanowisko między dwoma skrajnymi kierunkami, w sprawie tego jak należy pojmować „universalia”, zajmuje realizm umiarkowany. To rozwiązanie, do którego nieświadomie zbliżał się też i Abelard — akcentuje, jeszcze więcej, w swych pismach, a przez to toruje drogę do ostatecznego zlikwidowania sprawy — mąż wielkiej nauki i gorącej wiary.

§ 1. Św. Anzelm (1033—1109)

Z uczonych, którzy w tym pierwszym okresie żyją i działają, na szczególną uwagę zasługuje Św. Anzelm, biskup Kantuaryjski. Pociągnięty sławą, jaka otaczała Lafranca przełożonego szkoły, klasztoru Bec we Francji, Anzelm oddaje się pod jego kierownictwo zostaje zakonnikiem, następcą Lafranca, nareszcie biskupem Kantuaryjskim. Po wieln trudach i pracach podjętych dla chwały kościoła umiera w 1109 r.

Prace naukowe Św. Anzelma nie tyle dotyczą filozofji, ale więcej odnoszą się do teologii.

1. Co się tyczy filozofji, to dzięki Anzelmowi, otrzymuje ona nową orientację. Dotąd filozofja, jak to widzieliśmy, gubiła się w subtelnościach dyaletycznych; głównym terenem jej pracy są sprawy dotyczące logiki, a *Organon* Arystotelesa, księgą z której uczeni biorą natchnienie do pracy.

Obecnie następuje gruntowna zmiana. Metafizyka i jej zagadnienia, teodycea, psychologia racjonalna otrzymują pierwsze miejsce. Dane zostaje przeto uczonym nowe i bogate pole do pracy.

Jasno wykreśla przedmiot i granice filozofji co było rzeczą nie małej wagi, w tym czasie kiedy stale mieszano filozofję z teologią.

Filozofja wedle Św. Anzelma posiada znaczenie drugorzędne. Jej zadanie polega na tem, aby zasady wiary wyjaśnić i uczynić bardziej przystępnymi dla rozumu; nazywa przeto filozofję, że jest „*ancilla theologiae*”. Stosunek jednej do drugiej wyraża aforyzm „*Credo ut intelligam*”.

2. Dużo więcej jeszcze zawdzięcza teologia temu mężowi.

Nazywają go pierwszym scholastykiem i rzeczywiście Anzelm daje wzór, jak należy uprawiać teologję spekulatywną. Porzuca drogę kompilacji, jakiej się wielu trzyma, odwraca się od subtelności dyaletycznych.

Zamiast tego daje nam swój własny głęboko pomyślany system, w którym się wiążą na podłożu augustjańskim — zdobyte z dziedziny teologii i filozofji, uzyskane w ciągu ubiegłych trzech wieków istnienia i rozwoju myśli chrześcijańskich w średniowieczu.

Prace literackie Św. Anzelma tyczą się przeważnie zagadnień teologicznych; w nich wskazuje praktycznie jak należy stosować prawdy rozumowe do wyjaśnienia zasad wiary chrześcijańskiej.

Teodycea. Jak dla Augustyna podobnie i dla Anzelma: Bóg i dusza jest głównym przedmiotem metafizycznej spekulacji.

Po przytoczeniu dowodów na istnieniu Boga a posteriori jak:

1. że dobro skończone przez swe istnienie wskazuje na dobro najwyższe;

2. że różne stopnie doskonałości w rzeczach są dowodem istnienia Istoty najdoskonalszej;

3. że byt względny—koniecznie musi mieć źródło swego istnienia w Bycie koniecznym, Św. Anzelm przystępuje do swego dowodu, który otrzymuje nazwę ontologicznego.

Dowód w ciągu wieków miał wielu gorliwych zwolenników jak np. Leibnitz, ale przeciwników mu nie brakło. Ten dowód ma według Św. Anzelma zastąpić dowody, a posteriori i sam sobie wystarcza.

Tok dowodu jest następujący:

Jeżeli ktoś mówi o Bogu, rozumie przez to istotę najdoskonalszą. Istota będzie najdoskonalsza, jeżeli żadnej innej doskonalszej nie możemy sobie przedstawić,—lecz możemy na wszelki wypadek pomyśleć sobie istotę najdoskonalszą, istniejącą w rzeczywistości, a będzie ona doskonalszą od pomyślanej — gdyż posiadać będzie o jedną cechę więcej — mianowicie, że istnieje. Stąd wynika, że istota, która nie posiada cechy rzeczywistego istnienia, nie jest najdoskonalszą istotą. Jednym słowem najdoskonalszą istotą, może być istotą rzeczywiście istniejącą. Zatem Bóg, jako istota najdoskonalsza, istnieje.

Psychologia. — Stosunek duszy do ciała pojmuje na sposób platońsko-augustjański. Jej nieśmiertelność popiera przez odwołanie się do jej celu na jaki jest stworzona, a tym jest poznanie i miłowanie Boga. Cel ten wymaga aby dusza istniała wiecznie.

§ 2. Mistyka Chrześcijańska.

Obok filozofji i teologii scholastycznej rozwija się w XII wieku kierunek mistyczny. Zjawisko powyższe jest nie nowe. Owszem już w pierwszym okresie wiary Chrześcijańskiej usiłowano wznosić się do Boga nie tylko umysłem, ale również uczuciem, wolą.

Kierunek przeto mistyczny obiera sobie tę drogę i dąży do zjednoczenia się z Bogiem, nie tyle za pomocą obrazowych pojęć jakie daje wiedza, ale przyswaja sobie wiarę drogą czynu przeżycia jej w sobie.

Tu nauka ma znaczenie drugorzędne podnosi się — cnotę, ofiarę. Działaniu przeciwstawia się samotność, skupienie, ekstazę.

Na ten tryb życia i postępowania z czasem wybitni mężowie zwrócą swą uwagę — i ujmą życie mistyczne w kadry pojęciowe i dadzą mu naukowe uzasadnienie.

Mistyka chrześcijańska, jako nauka mająca za przedmiot badanie zjawiska życia religijnego, o ile te wychodzą poza szranki zwyczajnych i utartych form obcowania duszy z Bogiem, ma w tym czasie licznych przedstawicieli.

Jedni z mistyków są zarazem wybitnymi filozofami, a tak łączą teorię z praktyką.

Inni natomiast zwalczają filozofję z całą siłą, gdyż sądzą, że jest ona zgubną dla wiary.

Ta reakcja jest wyrazem protestu przeciwko nieumiejętnemu i przesadnemu stosowaniu filozofji do wiary, i stąd powstającym błędom, jakie się w tym czasie zjawiają.

Z pośród mistyków, którzy zajmąwszy pośrednie stanowisko nie odrzucając wiedzy, usiłują jej wynikami rozjaśnić dziedzinę mistyki, zyskują szczególne znaczenie.

1. Św. Bernard z Clairveaux (1091—1113). Mąż niepospolitej cnoty, oraz głębokiej wiedzy. Jest wyrocznią dla swego wieku. Tak papież, jak królowie chętnie go widzą przy sobie. On zapoczątkował w średniowieczu mistykę jako naukę. Pisma jego posiadają przedziwny urok. W traktatach „De gradibus humilitatis, De diligendo Deo, De consideratione”. Św. Bernard podnosi znaczenie pokory. Uważa tę cnotę za podstawę życia mistycznego, z niej, jak owoc z kwiatu, wyrasta miłość, która prowadzi do ekstazy.

2. Hugon od Św. Wiktora (1086—1141).

Jest nie tylko mistykiem ale gruntownym myślicielem. Przez swe dzieła w zakresie teologii zyskuje sobie powszechne uznanie.

W licznych traktatach wyklada swe poglądy mistyczne. Rozbiera szczeble po przez które dusza wznosi się do ekstazy. Są nimi cogitatio, jest to chwilowe skierowanie myśli na rzeczy Boże; medytacja idzie dalej, tu myśl odrywa się od rzeczy doczesnych, a systematycznie przykłada się ją do tego co wieczne. Kontemplacja, porzucając nareszcie łańcuch wniosków i dowodów, jest bezpośrednim wzniesieniem duszy do Boga i z Nim zespoleniem.

3. Ryszard od Św. Wiktora (1173).

Jest, podobnie jak jego mistrz Hugo od Św. Wiktora, wybitnym myślicielem scholastycznym, a również sławnym pisarzem w dziedzinie mistyki.

Osobne stanowisko wśród pisarzy zajmują:

a) Piotr Lombard. W tym czasie są podejmowane próby, by zasady wiary ująć w jedną logiczną całość.

Rezultatem owych wysiłków będą sumy oraz, libri sententiarum, piszą je: Robert Pulleyn, Robert z Melun, Piotr z Poitiers i wielu innych. Wśród tego rodzaju licznych prac, zyskuje sobie szczególne wzięcie dzieło Piotra Lombarda p. t. IV Libri sententiarum. Jest ono krótkiem i treściwem zestawieniem dogmatów wiary chrześcijańskiej, oraz wniosków z nich płynących.

Poszczególne tezy uzasadnia się dowodami rzeczowymi czerpanymi z Pisma Św., Ojców kościoła i rozumu.

Odpiera się dowody na pozór przeciwne—nareszcie wyjaśnia się oraz godzi z dogmatami, pozornie różniące się zdania O. O. Kościoła.

Z powodu swej metody oraz, że ujmowała całość wiary katolickiej, księga Piotra Lombarda stała się na długi czas środkiem pomocniczym przy wykładach uniwersyteckich. — Pisano na nią wiele komentarzy, dopiero ukazanie się sumy Św. Tomasza, usunęło ją w cień.

Wybitny udział w tym czasie w ruchu umysłowym przyjmują:

b) Jan z Salisbury—należy do najwybitniejszych scholastyków XII stulecia. Wznosząc się ponad małostkowe spory dyalektyczne, jakie w tym czasie prowadzą między sobą uczeni, zwraca się ku zagadnieniom podstawowym i takowe usiłuje wyświecić.

Przyznaje wielkie znaczenie logice, podkreśla wszakże, iż nie można jej uważać za całość filozofji.

Wyjaśnia genezę poznania umysłowego a to przez zastosowanie abstrakcji, w sprawie uniwersaljów jest przeciwnikiem realizmu skrajnego.

c) Alanus ab Insulis (1203). Należy do szkoły w Chartres, dla wielu pism jakie zostawił i wielkiej wiedzy otrzymuje przydomek „Doctor universalissimns”.

Wybierając drogę pośrednią, oświadcza się za tem, że wiedza, filozofja ma służyć dla wyjaśnienia wiary.

Przeciwstawia się jednak dążeniom tych, którzy chcieliby zrationalizować wiarę i uczynić z niej pewien dział filozofji.

OKRES DRUGI

Złoty wiek scholastyki.

Wiek XIII jest okresem największego rozkwitu Scholastyki. Na to zjawisko złożyły się następujące przyczyny:

1. W tym czasie Zachód wchodzi w posiadanie skarbów umysłowych świata grecko-rzymskiego. A więc już to przez Arabów hiszpańskich, już wprost z Bizancjum — dostają się na zachód dzieła Arystotelesa z licznymi komentarzami pisarzy arabskich i żydowskich, dzieła Awicenny, Awerroesa, Awicbrona, prace filozofów bizantyjskich. To bogactwo nowych myśli musiało ożywić umysły i dać podniecie do pracy.

2. Założenie uniwersytetów, szczególnie w Oksfordzie, Paryżu, Kambrydż, ułatwiło pracę uczonym i dało okazję do emulacji.

3. I nareszcie nie mało na rozwój nauki wpłynęły w tym okresie zakony: Św. Dominika i Św. Franciszka. One wydały najślawniejszych teologów i filozofów. Trudno sobie dziś wyobrazić rozmachu z jakim zabrano się do pracy, nic dziwnego, że rezultaty tych wysiłków były imponujące. W tej nowej fazie scholastyki rozróżniamy następujące kierunki:

1. encyklopedyczny,
2. starej scholastyki,
3. albertyno-tomistyczny,
4. nowofranciszkański,

§ 1. Kierunek encyklopedyczny.

Dzieła Arystotelesa i innych dostają się na Zachód w językach arabskim, żydowskim i greckim. Przełożenie tych dzieł na język łaciński, było pierwszą rzeczą, którą należało uczynić. A więc:

a) Jan Hiszpan, Gerard z Kremony (1187), Michał Scotus, tłumacząc dzieła arabskie na łacinę.

b) Gdy się okazało, że przekłady arabskie są niedokładne, przystąpiono do nowych przekładów autorów greckich, biorąc

za punkt wyjścia oryginały greckie. Na tem polu wstawili się: Bartłomiej z Mesyny, Henryk z Brabancji, Wilhelm z Moerbecke.

Skoro praca przygotowawcza została dokonana, zabrano się do wertowania tych cennych dokumentów. Opanowanie materiału było niełatwe. Wobec tego pojawiają się narazie dzieła, które zawierać będą: wypisy, wyciągi i zestawienia z różnych autorów. Takimi autorami, encyklopedystami będą: Wincenty z Beauvais (1264), Robert Kilwardby (1278) i inni.

§ 2. Stara Scholastyka.

Co jest cechą charakterystyczną tego kierunku?

Kierunek ten ma to właściwego, że chociaż w kwestiach zasadniczych wspiera się na arystotelizmie, jednak zatrzymuje nadal w swoim systemie niektóre teorie przekazane przez dawne pokolenia, a co żadną miarą nie da się pogodzić z perypatetyzmem. Teorie te są różnego pochodzenia. Część ich będzie poczerpnięta z pism Św. Augustyna, inne powstały na skutek błędnego zrozumienia niektórych teorii Arystotelesa; pozatem mamy i takie — które należy odnieść do neoplatonizmu, lub filozofii arabskiej. Starej scholastyce brak jedności i całkowitej konsekwencji.

Teorjami takimi będą twierdzenia:

1. Wyższość woli nad rozumem.
2. Potrzeba szczególniejszego oświecenia umysłu ze strony Boga do poznania niektórych prawd naturalnych.
3. Pomiędzy duszą a jej władzami niema żadnej różnicy.
4. Materja pierwsza posiada bytowanie niezależne od formy substancjalnej, a również mieści w swem łonie „rationes seminales”.
5. Substancje duchowe, na skutek pomieszania materji formy z możliwością i urzeczywistnieniem, uważano za złożone z materji formy.
6. Przyjmowano pluralizm form substancjalnych w jednym ycie.
7. Odwieczne stworzenie świata uważano za niemożliwe.

Kierunek ten niektórzy zowią szkołą augustjańską w celu odróżnienia od kierunku ściśle parypatetycznego. Nazwa ta jednak, jak to widzieliśmy wyżej, jest niewłaściwą, gdyż nie wszystkie punkta, różniące te kierunki są poczerpnięte ze św.

Augustyna. Stąd raczej ten kierunek należy nazwać staroscholastycznym.

Głównymi przedstawicielami, są przede wszystkim członkowie zakonu Franciszkanów, a więc:

1. Aleksander z Hales.
2. Św. Bonawentura.

A. Aleksander z Hales.

Pochodzi z Anglii, należy do zakonu Franciszkańskiego. Pierwszy ze scholastyków poznaje dokładnie dzieła Arystotelesa. Owocem jego wiedzy jest „Summa theologica”, którą pisze z polecenia papieża Inocentego II. Do uzasadnienia, rozwinięcia i wyjaśnienia chrześcijańskich dogmatów spożytkowuje wyniki filozofii perypatetycznej i arabskiej. Choć dzieło jego zachwyciło współczesnych i stało się podniętą do podjęcia nowych prób, mających na celu nowe systematyczne opracowanie i zharmonizowanie zagadnień teologicznych i filozoficznych, jednak brak mu jedności wewnętrznej.

Aleksander z Hales pierwszy wprowadził do swego systemu filozoficznego dwa twierdzenia: przyjmie wielość form substancjalnych, a dalej będzie utrzymywał, że wszystko co istnieje, składa się z materji i formy.

W psychologii usiłuje bezskutecznie godzić określenie duszy dane przez Arystotelesa z poglądem poczerpniętem z filozofji św. Augustyna.

B. Św. Bonawentura.

Jan Fidanza — w zakonie Bonawentura, urodził się w roku 1221 w Toskanji. Wstępuje do zakonu św. Franciszka. Jest uczniem Aleksandra z Hales. Wykłada teologję w Paryżu, zostaje ministrem generalnym zakonu, a przed swą śmiercią kardynałem. Umiera w czasie koncylium Lyonńskiego 1274 r. Otrzymuje przydomek Doctor Seraphicus. Z natury łagodny i pokojowo usposobiony nie miesza się do walk, jakie podnoszą zwolennicy augustjanizmu przeciwko św. Tomaszowi za innowacje, jakie on wprowadził do teologii i filozofji.

a) Filozofja.

Zasadniczo filozofja św. Bonawentury cała wspiera się na zasadach arystotelesowskich. Idąc jednak za tradycją swego zakonu, wcieli do swego systematu cały szereg twierdzeń, które

żadną miarą nie mogą być pogodzone z Arystotelesem. Wymienimy najważniejsze: Bonawentura mieszając pojęcie możliwości i jej urzeczywistnienie z pojęciem materji i formy, wnioskuje, że wszystkie byty stworzone, a więc i substancje duchowe składają się z materji i formy. Materja wprawdzie nie może istnieć bez formy, ale ma ona jednak w umyśle Bożym swą ideę, to też jest pewną rzeczywistością, lubo niedoskonałą. Materja jest jednorodną, jest podłożem tak bytów materialnych, jak i duchowych. Ta materja będzie się różnić od materji skontekstyzowanej, że jest nierozciąglą i nieważką, nie ulega rozkładowi, jest „materia spiritualis”.

Według Tomasza, to co bytom nadaje cechy indywidualne w obrębie gatunku, będzie materja ilościowo oznaczona. Bonawentura wypowie się, że byty się indywidualizują dzięki łączności materji z formą. Nie uznaje również Bonawentura różnicy rzeczowej, pomiędzy istotą gatunkową i osobniczą. Przypuszcza możliwość wykazania, że świat powstał w czasie. Materja pierwsza, którą Tomiści uważają za czystą możliwość, według Bonawentury jest obdarzona siłą czynną, w której jakoby w zarodku kryją się formy substancjalne i tylko trzeba działania przyczyny sprawczej, aby się z niej wyłoniły.

b) Mistyka.

Nie tyle jednak sławnym jest Bonawentura za swe prace filozoficzne, jak raczej ceniony jest przez współczesnych ze względu na zasługi, jakie położył w dziedzinie teologii wogóle i mistyki w szczególności.

Zasady teologii mistycznej pięknie rozwija w wielu swych dziełach, a szczególnie w księdze *Itinerarium mentis ad Deum*. Poglądy jego będą wykończeniem tego, co na tem polu zdziałali mistycy: Św. Bernard, Hugon od św. Wiktora i jego naśladowcy. Do poznania prawdy, mówi św. Bonawentura, prowadzi nas: zmysły, rozsądek i rozum. Zmysłami poznajemy rzeczy zewnętrzne, rozsądkiem dochodzimy ich istoty, rozumem nareszcie wznosimy się do Boga. Tym trzem władzom odpowiada potrójna czynność: wyobrażenie, rozmyślanie i kontemplacja. Kontemplacja poczynając od rozważenia Boga w stworzeniach, w duszy ludzkiej, nareszcie wznosi się do Boga. Dzięki temu mamy sześć etapów, czyli stopni kontemplacji.

A więc, w tem poszukiwaniu Boga, by zatopić się w Nim przez ekstazę, wznosi się człowiek przez następujące stopnie:

1. przez rozważanie świata materialnego,
2. przez rozważanie władz zmysłowych,
3. przez rozważanie władz duchowych,
4. przez rozważanie darów Bożych nadprzyrodzonych,
5. przez rozważanie natury Bożej i jej atrybutów,
6. przez rozważanie życia Bożego.

Co się tyczy mistycznego zjednoczenia duszy z Bogiem w czasie kontemplacji, to rozróżnia trzy stany: a) rozszerzenie umysłu, b) podniesienie umysłu, c) ekstaza, czyli wyjście poza siebie umysłu.

§ 3. Kierunek albertyno-tomistyczny.

Okres obecny jest nadzwyczaj ważnym w dziejach scholastyki. Scholastyka pozostaje sprowadzona na swą ostateczną i właściwą drogę i wyrasta w system filozoficzny, zdumiewający swem bogactwem treści i swą jednością i harmonją poszczególnych części. Zmiana dokonywa się pod wpływem i na korzyść arystotelizmu. Pisma tego myśliciela, jak wiemy, w tym czasie zjawiają się na Zachodzie. Przed geniuszem Arystotelesa ugięły się umysły ówczesnego świata naukowego. Zresztą i dziś niewiadomo co podziwiać, czy rozległość jego wiedzy, czy głębokość umysłu, siłą którego stworzył system filozoficzny, nie mający sobie równego.

Z uwielbieniem dla Arystotelesa łączy się narazie niebezpieczeństwo dla chrześcijańskiej nauki. Dla niektórych bowiem filozofów tego czasu, idących ślepo za tem co Arystoteles głosi, ostatnim wyrazem prawdy będą nie tylko same pisma Stagiryty, ale co gorsza komentarze filozofów arabskich i żydowskich. Wobec takiego stanu rzeczy, podjęto obronę całego szeregu teorii, które żadną miarą nie mogły się pogodzić z zasadniczymi twierdzeniami chrześcijaństwa. Aby złu położyć tamę, wydano zakaz czytania pism Arystotelesa, gdyż właśnie wszyscy na nie się powoływali. To jednak nie wiele przyniosło pożytku.

Wobec więc takiego stanu rzeczy, prawdziwie opatrnościowymi mężami będą dwaj myśliciele Albert Wielki i św. Tomasz. Cóż oni czynią? Oceniając wartość filozofji Arystotelesa, tej właśnie samej filozofji użyją do obrony wyjaśnienia i uzasadnienia wiary chrześcijańskiej. Dając swej filozofji za podsta-

wę zasady arystotelizmu, włączają do swego systematu wszystko, cokolwiek wielkiego, a zgodnego z wiarą posiadać będą systematy innych filozofów. Cały ten dorobek umysłowy przyswoją światu chrześcijańskiemu i połączą w jedną harmonijną całość z jego dogmatami religijnymi. W ich dziełach znajdziemy pogodzoną: filozofję z religją, wiedzę z wiarą, rozum z objawieniem.

A. Albert Wielki.

Urodził się w Szwabji roku 1193. W roku 1223 przywdziewa habit św. Dominika, oddaje się długim studjom, odbywa liczne podróże naukowe, czem rozwija i wzbogaca swe nadzwyczajne przyrodzone zdolności. Po ukończeniu nauk był profesorem w Kolonji, w Paryżu i znów w Kolonji. Wszędzie, gdzie się pojawi, otaczają go gromady uczniów, największe aule nie mogą pomieścić słuchaczy. Jako legat apostolski udaje się z misją do Polski. Jest jakiś czas biskupem w Ratysbonie, ale już po trzech latach składa godność, usuwa się na samotność i całkowicie oddaje się nauce. Wiedza tego człowieka jest nadzwyczajna. Opanował on wszystkie nauki, jakie wówczas były znane. Dokładnie zna filozofję Platona, Arystotelesa, Neoplatonczyków. Nie są mu obce dzieła filozofów arabskich i żydowskich. Pierwszy na wielką skalę rozpoczyna studia nad przyrodą, uprawia botanikę, zoologję i mineralogję etc. Nauki te wzbogacił wielu nowymi odkryciami. Wykazał we wszystkich wielką przenikliwość umysłu tak, że jeszcze dziś musimy podziwiać trafność hipotez, jakie wówczas wygłosił.

Zasługi Alberta na polu filozofji scholastycznej są olbrzymie. Píše komentarz na wszystkie księgi Arystotelesa, i pisma tego myśliciela obiera za podstawę do swoich wykładów filozoficznych. Po oczyszczeniu pism Arystotelesa z naleciałości arabskich, stara się pogodzić jego naukę z wiarą Kościoła i stworzyć syntetyczny pogląd na świat. Dokładnie wskazuje zakres teologii, jak również określa dokąd sięga kompetencja filozofji. Albert Wielki nie będzie jednak konsekwentnym perypatetykiem. Wciela bowiem do swego systemu pewną ilość poglądów zaczerpniętych z filozofji Augustyna i Platona.

Do takich teorii nie dających się pogodzić z zasadami arystotelizmu należy zaliczyć:

1. hilemorficzny układ substancji duchowych,
2. pluralizm form substancjalnych,
3. rationes seminales w materji pierwszej.

Pomimo braku systematyczności i należytego powiązania myśli, Albert nadał nowy kierunek filozofii średniowiecznej: przełamał uprzedzenia do arystotelizmu, wzbudził zaufanie do przyrodzonego umysłowego dorobku człowieka.

B. Św. Tomasz.

Urodzony w roku 1225, niższe nauki pobiera w Neapolu. W roku 1243 przyjmuje habit św. Dominika. W roku 1256 widzimy św. Tomasza w Paryżu w roli profesora. Po trzech latach opuszcza Paryż i udaje się do Włoch, gdzie przebywa na różnych urzędach do roku 1268. W tym czasie z pod jego pióra wychodzą: „Summa contra gentiles”, „Catena aurea, Contra errores Graecorum” „Summa Theologica”. Pracę jego przerywa rozkaz przełożonych, którzy po raz drugi wysyłają go do Paryża, by tam z powrotem objął katedrę profesorską. Na powyższe zarządzenia wpłynęły dwie przyczyny:

1. Walka, jaką podnieśli niektórzy z profesorów paryskich przeciw zakonom zebrzącym (1256), a która już była ucichła, rozgorzała na nowo. Władza zakonna wysłała przeto Tomasza, aby bronił istnienia zakonu.

2. Oprócz tego pobyt Tomasza w Paryżu był jeszcze potrzebny z innej racji, a mianowicie: należało położyć tamę szerzeniu się averroizmu, który w tym czasie zyskał zwolenników na uniwersytecie paryskim. Jak już było mówione wyżej, pisma Arystotelesadoszły do Zachodu w oświeceniu komentatorów arabskich. Arystoteles, trzymając się zbytnio doświadczenia, jest niejasnym w sprawach co się tyczy natury duszy, jej stosunku do ciała, w kwestji natury Boga, Opatrzności i t. p. Wobec tego komentatorowie podzielili się na dwie grupy. Jedni tłumaczyli Arystotelesa, jak Aleksander Afrodizjas, Averroes w tym duchu, że świat jest wieczny, że umysł czynny jest jeden, że nieśmiertelnym jest rodzaj ludzki, nie zapojedynczy człowiek, że panuje determinizm, że opatrzność nie istnieje. Inni, jak Simplicius, Avicenna byli zdania odmiennego. Ponieważ dzieła Arystotelesa doszły na Zachód w przekładzie arabskim z komentarzem Averroesa, przeto Arystotelesa rozumiano w duchu jego filozofji. To pociągnęło za sobą zaprzęś

czenie podstawowych prawd religii: kreacjanizmu, nieśmiertelności duszy, wolności woli, Opatrzności, zgodności rozumu z wiarą i t. p. Gdy więc wielbiciela Arystotelesa zaczęli głosić powyższe poglądy, nie dziw, że władza kościelna wystąpiła przeciw pismom Stagiryty i zakazała czytania jego dzieł filozoficznych i metafizycznych. Zakaz ten nie przyniósł pożądaných skutków. Polecono specjalnej komisji zbadanie dzieł Arystotelesa i oczyszczenie z tego, co wprost godziło w dogmaty chrześcijańskie. Ale i to do celu nie doprowadziło. Poglądami Averroesa przejmują się uczeni. Co czynić? Arystotelesowi źle zrozumianemu należało przeciwstawić prawdę — dobry komentarz. Dzieło to rozpoczął Albert, a wykończył Tomasz.

Tomasz dzięki pracom Wilhelma Moerbecke, tłumacza pism Arystotelesa z greckiego około 1259 roku, znał już dokładnie tekst oryginalny dzieł Stagiryty, a nawet opatrzył je komentarzem, to też przygotowany był do podjęcia walki.

Z zadania sobie powierzonego wywiązuje się Tomasz jak najlepiej. Oczyszcza dzieła Arystotelesa z averroizmu, przywraca filozofii Stagiryty właściwy sobie charakter. Przez swe pisma zmusza przeciwników zakonu do milczenia.

Te prace zyskały Św. Tomaszowi wielu zwolenników. Lecz również znaleźli się i liczni przeciwnicy.

Oprócz wielbicieli Averrosa zwrócili się przeciw Św. Tomaszowi i ci wszyscy, którzy trzymali się teorii augustjańskich.

Powoli jednak, gdy się namiętności uspokoiły, oceniono geniusz Św. Tomasza.

Niestety, nagła choroba, na którą zapadł w czasie swej podróży na koncylium w Lyonie, a która zakończyła się śmiercią w r. 1274, nie pozwoliła temu wielkiemu myślicielowi świata chrześcijańskiego wykończyć swych prac naukowych. Pomimo swego krótkiego życia i tak Św. Tomasz zostawił po sobie bogatą spuściznę literacką.

S y s t e m a t.

Wiedza a wiara. Znane są już nam trudności z jakimi walczyli dawni myśliciele chrześcijańscy, by wykreślić wierze oraz wiedzy właściwe formy współistnienia.

Jedni kończyli na tem, że wiarę utożsamili z wiedzą. Inni natomiast, przeciwstawiając się racjonalizmowi religijnemu, popadli, w nową krańcowość. Ci odrzucali całkiem wiedzę, filo-

zofję, a żądali, aby wierni przyswajali sobie wiarę nie przez teoretyczne spekulacje, lecz drogą wewnętrznego przeżycia. I oto Św. Tomasz wykreśla nareszcie drogę pośrednią, jedna wiedzę z wiarą i zaprzęga je do współpracy z sobą.

1. Nie wolno, mówi Św. Tomasz, utożsamiać wiary z wiedzą, te bowiem nauki są różne, a nie identyczne:

a) Filozofja opiera się na rozumie, jej kryterjum będzie oczywistość wewnętrzna, a metoda sprowadza się do toku dowodowego.

b) Powtórę do zakresu filozofji należą przede wszystkim zagadnienia dotyczące się świata zjawiskowego.

Wprawdzie filozofja na tem nie poprzestaje i słusznie to czyni, gdyż według Św. Tomasza kompetencja jej sięga dalej i jej jest rzeczą uzasadnienie prawd, które są podstawą wiary, jak istnienie Boga, nieśmiertelność duszy, wolna wola.

2. Teologja idzie inną drogą. Jej podstawą będzie nie rozum ale objawienie. Najwyższym sprawdzianem prawdy jest autorytet, powaga dającego objawienie, nie zaś oczywistość wewnętrzna. Co się tyczy zakresu prawd stanowiących teren objawienia są one podwójnego typu. Należą tu:

a) Tajemnice wiary, jak Trójca Święta etc. Ich istnienie wiadomem jest nam dzięki objawieniu. Ale skoro nawet to nastąpiło, wewnętrzna treść tych prawd jest zakryta dla naszego umysłu.

b) Podstawy wiary—są to prawdy, których istnienie stwierdza rozum sam sobie pozostawiony. Wchodzą jednak w zakres objawienia, gdyż są one podstawą na której wspierają się tajemnice wiary, zresztą dzięki objawieniu rozum poznaje je prędzej, ich istnienie przedstawia się pewniej.

3. Wiara i wiedza nie są jednak dziedzinami całkiem od siebie niezależnymi. Cóż się bowiem okazuje? Oto istnieje cały szereg prawd, które podpadają pod kompetencję zarówno filozofji, jak i wiary, czy teologii.

Jaki przeto stosunek ma łączyć te dwie dziedziny wiedzy z sobą?

W sprawie zagadnień, stanowiących wyłączny teren filozofji — nauka jest całkiem niezależną od wiary. Wolno jej szukać dróg, używać środków, jakie uzna za właściwe dla siebie.

Skoro jednak wejdą w grę „prawdy wspólne” — sytuacja ulega zmianie,—filozofja musi się podporządkować wierze.

Jej głos w tych sprawach jest decydujący, gdyż filozofja jest wynikiem ludzkiego omylnego rozumu, wiara zaś ma za sobą powagę nieomylnego objawienia bożego.

4. Wiara i filozofja okazują sobie wzajemną pomoc.

a) Wiara wykreśla drogę dla pochodzenia filozoficznego nie pozytywnie, czem się ma filozofja zajmować, lecz negatywnie, wskazując końcowe granice, których przekroczyć nie wolno.

b) Wiedza wspomaga wiarę, gdyż:

Uzasadnia prawdy będące trzonem dla objawienia: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy.

Umożliwia naukowe opracowanie treści prawd objawionych.

Ułatwia głębsze zrozumienie tajemnic wiary.

Metafizyka.

Metafizyka Św. Tomasza wspiera się na tem założeniu, że przedmiotem naszej wiedzy jest nie tylko świat zjawiskowy, owszem poznanie nasze sięga dalej. Dzięki rozumowi jesteśmy w możności ująć naturę rzeczy, wykryć działające przyczyny, określić prawa rządzące światem zjawiskowym. Te właśnie sprawy stanowią przedmiot metafizyki. Jest ona w filozofji Św. Tomasza punktem centralnym: jedne części systematu są do niej wstępem, inne zaś wnioskami wyprowadzonymi z pozycji ustalonych w metafizyce.

Metafizyka Św. Tomasza posiada dwie cechy charakterystyczne:

1. Jest wynikiem metody analityczno-syntetycznej.

Łączy w sobie dodatnie strony metafizyki tak Platona, jak i Arystotelesa, a unika szczęśliwie braków, jakie spostrzegamy w systematach tych wielkich myślicieli.

Jeżeli Platon w dążeniu do poznania tego, co jest rzeczywistym, wznosi się odrazu do bytu absolutnego i przy jego pomocy chce zrozumieć byt względny — to Św. Tomasz idzie drogą odmienną.

Jak niegdyś Arystoteles, podobnie Św. Tomasz, obiera za punkt wyjścia dla metafizyki doczesność.

Doszedłszy tą drogą do pierwszej przyczyny, nie poprzestaje na stwierdzeniu jej istnienia, ale, idąc śladami Platona, stara się wyjaśnić jej naturę.

2. Następnie metafizyka Św. Tomasza jest wybitnie teistyczna. Chrześcijaństwo od pierwszej chwili swego istnienia musiał staczać walkę z panteizmem. Zwolennikami panteizmu są narazie Gnostycy, później tezę powyższą podnosi neoplatonizm, w średniowieczu oświadcza się za nią filozofia arabska.

Uzasadnienie powyższego założenia ułatwia Św. Tomaszowi znakomicie Arystoteles przez swą teorię „de potentia et actu”.

Słupem granicznym dzielącym doczesność od wieczności, absolut od bytu względnego będzie „actus et potentia”.

Bóg to actus purus, a więc byt w którym są urzeczywistnione w stopniu niedopuszczającym dalszej progresji wszystkie doskonałości.

Doczesność posiada odmienną cechę.

Tu każdy byt jest jedną „actus et potentiae”, czyli cech dodatnich i ujemnych.

Ograniczenie jest nieodłączne od bytów doczesnych i stanowi ich wydaną cechę i dotyczy wszystkich czynników metafizycznych, na których współdziałaniu wspiera się istnienie rzeczy względnych. Takimi czynnikami są:

a) Materja i forma.

Tej teorii Św. Tomasz nadaje sens zgodny z ogólną tendencją perypatetyzmu i odrzuca fałszywe twierdzenia, będące w obiegu.

Za wyjątkiem substancji duchowych, wszystko, co istnieje, powstaje ze współdziałania dwóch czynników: materji i formy.

Materja jest czynnikiem biernym, stanowi podstawę rozciągłości przestrzennej. Forma jest różną co do natury od materji. Jest ona siłą czynną, która kształtuje materję, sprawia, że dana rzecz jest tem, czem jest. Forma, obdarzona rozumem, zowie się duszą.

b) Istota i istnienie (essentia — existentia).

Jedynie Bóg istnieje mocą swej natury. Co się tyczy bytów stworzonych, one posiadają nie byt, ale udział w bycie.

Istnieją nie na mocy swej natury, lecz dzięki temu, że istnienie zostało im nadane przez inną przyczynę, poza nimi będącą.

Pomiędzy istotą, a istnieniem Św. Tomasz widzi różnicę rzeczową. Dzięki tej teorii, zasada de potentia et actu otrzymuje nowe zastosowanie i pogłębienie.

Ponadto, ta teoria umożliwia Św. Tomaszowi włączenie do metafizyki pojęcia stworzenia, co było nieznanem Arystotelesowi.

Skoro doczesność nie posiadabytu, ale ma udział w bycie, jej istnienie wymaga przyczyny poza nią będącej.

Przyczyny jednak, powodujące byt istot niższych i będące w zależności od przyczyn wyższych, są tej natury, że każdy stopień wyższy obejmuje swym wpływem wszystkie stopnie niższe zależne od siebie. Dzięki takiemu harmonijnemu ustępowaniu przyczyn, przyczyna ostateczna dosięga swym wpływem do szczybla najniższego.

Powyższe pojęcie zależności bytu doczesnego od absolutu różni się zasadniczo od poglądu Arystotelesa. Tam wpływ Boga na świat jest pojęty zewnątrznie, Bóg jest pierwszym motorem. Tu Bóg jest obecny wszędzie, jako Stwórca tego, co istnieje.

c) Stosunek ogółu do rzeczy jednostkowych.

Jak wiemy Św. Tomasz przyznaje wartość obiektywną naszemu poznaniu. Poznanie nasze ujmuje nie tylko zjawiskową stronę rzeczy, ale ich naturę, prawa, cele, przyczyny. Pojęcia nasze nie są tylko naszymi subiektywnymi kreacjami, lecz odzwierciedleniem tego, co poza umysłem istnieje. Wszakże nie należy sądzić, że pomiędzy pojęciem, a obiektem poznany zachodzi podobieństwo natury mechanicznej. Poznanie wszak dokonywa się zgodnie z naturą subiektywną poznającego. Stąd rzeczy materialne przedstawiają się umysłowi w formie uduchowionej i odwrotnie rzeczy duchowe rozum poznaje nie w ten sposób, w jaki istnieją, ale na podobieństwo tego, jak są poznawane rzeczy złożone, a więc pod formą poniekąd ucieleśnioną.

Taki pogląd na naturę poznania umożliwił Św. Tomaszowi zajęcie właściwej pozycji wobec sporu, jaki toczy nominalizm, odmawiający pojęciom wszelkiej wartości z realizmem przesadnym, substancjalizującym pojęcia ogólne.

Okazuje się więc, jak uczy Św. Tomasz, że pojęcia, jakie posiadamy dadzą się podzielić na trzy klasy.

Pierwszą klasę stanowią pojęcia, które, co do formy jako i treści, są wyrazem rzeczy, mających istnienie poza naszym umysłem.

Do drugiej klasy zaliczają się pojęcia, które są tworem naszego umysłu i poza nim nie mają żadnego istnienia.

Trzecia klasa są pojęcia, którym co do treści odpowiada rzeczywistość pozaumysłowa, forma zaś czyli sposób, w jaki daną rzeczywistość umysł sobie wyobraża, jest dziełem tegoż umysłu. Pojęcia owe są znane jako „pojęcia ogólne”.

Człowieczeństwo jest pojęciem rzeczywistym, co do swej treści odpowiada czemuś, co poza umysłem istnieje. Wszakże pojęcie powyższe nie jest rzeczywistym, co do sposobu swego istnienia, albowiem w rzeczywistości nie istnieje wspólne dla wielu człowieczeństwo.

Swą ogółowość pojęcie otrzymuje w naszym umyśle.

To samo dla przykładu możemy stwierdzić na pojęciu czasu. Podstawę czasu stanowi ruch „prius et posterius”.

To jednak co stanowi formalną stronę tego, co nazywamy czasem, a więc liczba, jest dziełem naszego umysłu.

Dwie więc rzeczy należy odróżnić w pojęciu ogólnem: treść, której odpowiada pewna rzeczywistość oraz formę, która nadaje treści ogółowość, a tę należy odnieść do działania abstrahującego umysłu.

d) Substancja i przypadłość.

Przekonanie o istnieniu substancji należy do zasadniczych cech tomizmu. Określa się ją, jako to, co istnieje samo w sobie.

Będąc zasadą istnienia, działania oraz zmian substancja jest pierwiastkiem stałym.

Substancji przeciwstawia się przypadłość. Przez przypadłość rozumiemy pewien przymiot, który nie może istnieć samoistnie, ale tkwi w innym bycie, jako w swym subiekcie.

Substancja może być pierwsza oraz druga. Substancja pierwsza to przedmioty jednostkowe. Substancja druga, to treść rzeczy z cech indywidualnych uwolniona.

Psychologia.

Za punkt oparcia służą Św. Tomaszowi poglądy Arystotelesa. Dusza więc nie jest częścią luźnie związaną z ciałem, a czego nauczał Platon, a za nim Św. Augustyn. Dusza jest formą ciała ludzkiego, łącznie z ciałem tworzy jedną całość, człowieka.

Dusza, będąc zasadą życia rozumnego, jest jednocześnie podstawą dla czynności życia zmysłowego i roślinnego w organizmie żyjącym.

Dzięki tak pojętej łączności duszy z ciałem, Św. Tomasz może przeprowadzić swą teorię o harmonijnem zespole różnych bytów wszechświata która głosi, że każdy termin środkowy łączy w sobie dwa krańcowe szczeble. Człowiek więc jest mikrokosmos, gdyż w nim świat cielesny i duchowy zostają z sobą związane jako organiczna całość.

Teoria o władzach duszy.

Środkiem, wyjaśniającym zdolność duszy do wykonywania różnych czynności, staje się, dla Św. Tomasza, teoria władz dusznych.

Dusza więc, chociaż jest jedna w sobie, ma różne władze, i one są bezpośrednimi sprawcami odpowiednich czynów.

Dzieli się na pięć grup:

- a) władze wegetatywne,
- b) poznanie zmysłowe,
- c) pożądanie zmysłowe,
- d) poznanie umysłowe,
- e) pożądanie umysłowe.

Przez przyjęcie władz duszy, różnych rzeczowo od niej, jak również w stosunku do siebie, psychologia Św. Tomasza otrzymuje swój specjalny charakter i różni się od psychologii Św. Augustyna. Taki stosunek czynności duszy do jej natury zrodził pewne trudności, a tyczą się one rozumu czynnego.

Rozum czynny, jak wiemy, odgrywa w sprawie poznania ważną rolę. Jego działanie umożliwia zbliżenie się rozumu biernego, a więc świata duchowego, z wyobrażeniem zmysłowym. Arystoteles, przyznając samoistne istnienie rozumowi czynnemu, sądzi, że jest on czasowo udzielony człowiekowi. Św. Tomasz odrzuca tę teorię i uważa rozum czynny za funkcję przynależną duszy indywidualnej.

Teoria poznania.

Określenie natury duszy staje się drogowskazem co do sposobu, jak należy sobie wyjaśnić czynności psychiczne, a w pierwszym rzędzie sprawę poznania.

Poznanie jest wynikiem zobopólnego działania tak duchowej, jak cielesnej strony człowieka.

a) Poznanie zmysłowe posiada dwie fazy. Faza bierna zasadza się na czynności przedmiotu na zmysły. Na mocy tego w zmysłach zostaje odtworzony obraz rzeczy nań działających.

Teraz zmysły przechodzą do stanu czynnego, reagują na otrzymaną akcję i przy jej pomocy poznają obiekt działający. A tak zostaje dokonany proces poznania zmysłowego.

b) Poznanie umysłowe. Analogicznie do poznania zmysłowego odbywa się poznanie umysłowe.

I tu również „medium quo” poznania są „species impressa i species expressa”. Czynnikiem zaś współdziałającymi będą: wyobraźnia, rozum czynny, rozum bierny.

Pierwsze co do czasu miejsce należy się „wyobraźni”. Na czym polega jej zadanie? Wyobraźnia przechowuje obraz rzeczy poznanych przez zmysły. Zgodnie z zasadą, że „quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis” rzeczy zewnętrzne, już w akcie poznania zmysłowego, są uchwycone co do swej formy, a więc pod postacią uduchowioną. Pomimo to jednak obraz uzyskany jest jeszcze spowity ramami miejsca i czasu, treść więc pozostaje nadal zindywidualizowana. Kto z tych powijków uwolni dany obraz i okaże czystą treść rzeczy? Tego nie jest w stanie dokonać rozum bierny. On nie może być podmiotem działania obrazu zmysłowego. Istnieje przeto potrzeba przyjęcia siły czynnej, która mogłaby spontanicznie działać, a taką siłą jest umysł czynny.

Umysł czynny wyodrębnia treść od przypadłości, a uzyskaną „speciem intelligibilem” przedstawia umysłowi biernemu.

Umysł bierny przy pomocy species poznaje naturę rzeczy i takową w pojęciu ogólnem ujmuje.

Dzięki umysłowi czynnemu, który wyświeśla, co pod zasłoną szczegółów ukrywa się ogólnego — dzieje się to, że skoro z materiału posiadanego — zostaną wydobyte odpowiednie pojęcia, rozum z tych wyprowadza zasady, służące za podstawę dla wnioskowania — oraz zasady pierwsze.

Owe zasady mogą być nazwane wrodzonymi, chociaż dla ich uświadomienia rozum musi uzyskać materiał ze strony zmysłów.

To samo odnosi się do zasad praktycznych, które są normą dla należytej oceny wartości moralnej poszczególnych czynów (synderesis).

Teoria powyższa odpowiada potrzebie pogodzenia sensualizmu z racjonalizmem. Zagadnienie owo otrzymuje zadowalniające rozwiązanie.

Mając jednak za podstawę założenia metafizyczne, nie zaś wyniki oparte na analizie psychicznej, teoria poznania Tomasza zostanie z tej strony zaatakowana i zwalczana.

Teoria, upatrująca w abstrakcji źródło pojęć ogólnych, zostaje przyjęta ogólnie przez scholastyków. Czy jednak wszelkie poznanie rozumowe ma za podstawę abstrakcję, a przeto rozum bezpośrednio poznaje tylko, co jest ogólne? Św. Tomasz jest za odpowiedzią twierdzącą.

Znajdują się jednak tacy, którzy rozumowi przyznają zdolność bezpośredniego intuicyjnego poznania nie tylko własnej jaźni, lecz i innych przedmiotów jednostkowych.

K o s m o l o g j a.

W Kosmologii św. Tomasz różni się znacznie od pierwszych scholastyków, idących śladami św. Augustyna. Tomasz zwraca się ku Arystotelesowi, tu z pominięciem obserwacji i eksperymentu na drodze dedukcji rozumowych, rozwija pomysły Stagiryty i wyciąga z nich ostateczne konsekwencje.

Jak wiadomo, Arystoteles zagadnienie łączące się z istnieniem rzeczy i ich ostatecznymi podstawami, rozwiązał przez swą teorię o czterech czynnikach, z których materja i forma otrzymuje dominujące znaczenie. Św. Tomasz przyswaja sobie tę teorię i uzupełnia w szczegółach.

1. Materja, w określeniu jakie jej daje św. Tomasz, traci wszelką zdolność być ujętą przez wyobraźnię. Czem bowiem jest materja? Oto nie posiada żadnej treści, któraby mogła być określoną przy pomocy jakiegokolwiek ze znanych nam kategorii.

Jest „pura potentia” możliwością tego, co na skutek działania formy otrzymuje swe istnienie.

2. Forma więc, jako drugi podstawowy czynnik istnienia rzeczy, ma charakter czynny, a tak przeciwstawia się materji jako pierwiastkowi biernemu.

Forma ze swej strony nadaje rzeczom istnienie, przymioty specyficzne, stopień pewnej doskonałości, oraz zdolność, że mogą być pojęte; jest źródłem ich czynności oraz podstawą jedności.

Materja jest bierną oraz jednorodną — forma czynną, oraz różnorodną.

3. Stosunek materji do formy.

Łączność materji i formy jest podstawą istnienia rzeczy, tak uczą wszyscy scholastycy. Powstaje pytanie do jakich granic rozciąga się wzajemna zależność tych dwóch czynników, będących podstawą wszystkiego?

a) Istnienie samoistne materji pierwszej według św. Tomasza jest niemożliwe.

Twierdzenie powyższe jest tylko wnioskiem płynącym z pojęcia materji pierwszej.

Skoro materja pierwsza jest czystą możliwością, przypuszczając jej istnienie samoistne — tem samem twierdzilibyśmy, że może istnieć to, co jest pozbawione wszelkiej formy.

b) Niedopuszczalne jest także, według św. Tomasza, istnienie wielu form substancjalnych w jednym bycie.

Teorja o wielości form substancjalnych — wyznawana przez pewien odłam scholastyków — niszczy jedność substancjalną bytów.

Stąd przy pojawieniu się wyższej formy — forma niższa, jak uczy Tomasz, *reducitur ad potentiam materiae*. Teorja o jedności formy odnosi się i do człowieka. Dusza jako forma substancjalna nie tylko spełnia funkcje płynące z natury życia rozumnego, zwierzęcego, roślinnego — ale sprawia, że „materja prima” — staje się ciałem ludzkim.

Na zarzut, że po śmierci ciało zachowuje jednak nadal swą postać ludzką, Tomiści odpowiadali, że takowemu przysługuje „forma *cadaverica*”, nie zaś *humana*.

4. Teorja o przebiegu zmian substancjalnych.

Z pośród zmian zachodzących w bytach, a których formami będą zmiana: ilościowa, jakościowa, lokalna oraz substancjalna, ta ostatnia ma największe znaczenie.

Zmiana substancjalna ma miejsce wtedy, gdy jedna rzecz zamienia się na drugą; ziarno staje się rośliną — a więc, gdy traci jedną formę przyjmuje drugą.

Jakaż więc jest geneza form substancjalnych — jakie czynniki kierują tym procesem? Sprawę powyższą wyjaśnia znana formuła „*Corruptio unius generatio alterius*”. — Dwa czynniki mają w tej materji decydujący udział: przyczyna zewnętrzna oraz materja już istniejąca.

I tu zachodzi różnica w teoriach głoszonych, przez św. Augustyna, a poglądami św. Tomasza.

Ogólna tendencja ze strony nauki Tomasza zmierza do obniżenia roli i znaczenia „rationes seminales”, a zaakcentowania i podniesienia znaczenia czynników zewnętrznych, materialnych, sprawczych.

Jeżeli św. Augustyn uważa „rationes seminales” za formy praeexistantes w materji — to św. Tomasz pod tą nazwą pojmuje możność (potentiam) natury biernej, czy czynnej, tkwiącą w pewnych bytach i uzdalniającą takowe do pewnych przeobrażeń. Dzięki owym predyspozycjom natury określonej, materja, porzucając daną formę, przyjmuje nową, ale najbliżej siebie stojącą pod względem hierarchicznego ustąpiowania.

Zewnętrzne przyczyny są drugim czynnikiem w sprawie genezy form. Św. Tomasz odrzuca teorię o istnieniu form w stanie zarodkowym.

Teodycea.

W swej teodycei św. Tomasz wykazuje: 1) Istnienie Boga.
2) Naturę Boga.

A. Istnienie Boga.

W sprawie istnienia Boga św. Tomasz odrzuca dowody a priori, wspierające się na intuicji; pomija także dowód ontologiczny Anzelmą. Do poznania Boga prowadzą nas jego dzieła, a więc dowody a posteriori. Na zasadzie przyczynowości możemy się wznieść ze świata do poznania ostatecznej jego przyczyny, Boga. Za istnieniem Boga przemawia pięć dowodów, które, zapożyczone z dzieł innych filozofów, w teodycei św. Tomasza zostają poraz pierwszy razem zgromadzone.

Dowody takowe czerpiemy:

1. Z ruchu w świecie (Aristoteles),
2. Z przyczyn sprawczych (Avicenna),
3. Z istnienia rzeczy względnych (Majmonides),
4. Ze stopni doskonałości (Platon),
5. Z celowości (św. Jan Damasceński).

B. Natura Boga.

Zawierają się tu dwie kwestje. 1) W jaki sposób poznajemy Boga, 2) Jakie są zasadnicze atrybuty Boże.

1. Poznanie Boga jest analogiczne.

Kategorje, o jakich traktuje metafizyka, by przy ich pomocy określić naturę rzeczy, są zaczerpnięte ze świata empirycznego. Nie mogą przeto być przeniesione na Boga. Pamiętać więc należy, że Bóg wchodzi w zakres metafizyki nie co do swej istoty, ale jako przyczyna sprawcza istnienia świata.

Aby określić naturę Bożą, ucieka się św. Tomasz do innego środka: jest nim analogja. A więc cokolwiek dodatniego widzimy w świecie, przypisujemy to Bogu nie w znaczeniu jednoznacznem, ale analogicznem.

Na mocy tego dwa sposoby stosujemy do określenia natury Bożej.

a) droga afirmacji.

Doskonałości, spotykane u stworzeń, potęgujemy do najwyższego stopnia i tak pojęte przypisujemy Bogu—jako ostatecznej przyczynie wszystkiego.

b) droga negacji — prowadzi nas do tego, że wyłączamy z naszego pojęcia, jakie sobie tworzymy o Bogu, wszystko, co niedoskonałego widzimy w stworzeniach.

2. Atrybuty Boże.

Czem jest Bóg sam w sobie? Bóg to *actus purus*, a więc jednia wszystkich doskonałości, które są w nim urzeczywistnione w stopniu najwyższym.

Zasadniczym atrybutem natury Bożej jest *aseitas*,—czyli tożsamość istoty i istnienia. Dzięki temu atrybutowi Bóg góruje nad stworzeniami. Gdy bowiem istnienie nie należy do natury stworzeń, a tak mogą one być, lub nie być, to w Bogu istnienie jest nieodłącznym atrybutem jego istoty tak, że istnieje On mocą swej natury i nie może nie istnieć.

Mówiąc o Bogu, twierdzimy, że jest On dobry, święty, sprawiedliwy. Ten sposób mówienia nie jest dokładnem przedstawieniem rzeczy. W Bogu bowiem to samo świętość, co dobroć sprawiedliwość.

Św. Tomasz nie dopuszcza rozróżnienia rzeczowego pomiędzy przymiotami, iani pomiędzy tymi, a naturą Bożą.

Chociaż natura Boża jest jedna sama w sobie, to jej treść przedstawiamy sobie przy pomocy pojęć, które nie są identyczne, ale różne. Na tej zasadzie możemy twierdzić, że atrybuty Boże różnią się między sobą wirtualnie.

Określiwszy naturę Bożą św. Tomasz przechodzi do wiedzy, woli, do życia Bożego.

a) Boskie poznanie. Bóg poznaje przedewszystkiem sam siebie. Czy poznaje rzeczy poza sobą będące? Arystoteles temu przeczy.

Św. Tomasz przyznaje, że Bóg nie czerpie swej wiedzy z zewnątrz, z rzeczy przedsobnych, jak my to czynimy. Nie wynika jednak, aby Bóg o świecie nie posiadał wiedzy. Zagadnienie powyższe św. Tomasz rozwiązuje przy pomocy:

Teorii egzemplaryzmu. Co ona głosi? Boże jestestwo, będąc nieskończone, zawiera wszelkie stopnie doskonałości, jest wyrazem wszelkiej prawdy, pierwowzorem wszelkiego bytu, Bóg przeto, przenikając swe jestestwo—widzi w niem nieskończony szereg możliwych odwzorowań, tego odwiecznego pierwowzoru t. j. wszystkie istniejące i możliwe rzeczy.

Mądrość Boga ogarnia wszelkie tajniki i najniższe istoty ogląda, a jednak zawsze jest od stworzeń niezależną, jest jednym wiecznym aktem intuicji Bożej.

b) Wola Boża.

Wychodząc z założenia, że Bogu na niczem nie zbywa, Arystoteles twierdzi, że Bóg niema ani woli, ani chcenia. Św. Tomasz przeczy temu i wykazuje, że w Bogu znajduje się w stopniu nieskończonym dążenie do dobra, a co my nazywamy wolą.

1. Przedmiotem ku któremu wola Boża dąży z konieczności swej natury—i posiada go niepodzielnie—jest same Bóstwo.

2. Drugim przedmiotem woli Bożej jest dobro stworzeń. Jak wiemy wiedza Boża przenika swą naturę i jednocześnie z nią poznaje wszelkie stworzenia, jako możliwe odwzorowania istoty Bożej. Podobnież i wola Boża, miłując swoje bóstwo, tym samym aktem miłuje i stworzenia, jako ograniczone odbłaski swej nieskończonej istoty.

3. Stosunek do świata.

Wyraża się ze strony Boga w potrójnym akcie, jest nim:

1. Stworzenie. Świat zawdzięcza swe istnienie twórczej potędze Boga, która go z nicości powołała do bytu.

Pojęcie stworzenia zawiera w sobie trzy momenty.

a) Wyklucza jakąkolwiek uprzednią materję z której świat byłby utworzony. Tak upada teoria o odwiecznej materji, za którą oświadczą się i Platon i Arystoteles.

b) Istota stworzona, jest wprawdzie niebytem, niż bytem, z siebie jest więc niczem i cały byt otrzymuje od Boga.

c) Byt nie tylko co do istoty, ale i co do trwania następuje po nicości, to znaczy ma początek swego istnienia. Ten jednak punkt nie da się według św. Tomasza udowodnić rozumowo, sprawa stworzenia w czasie jest — nakazem wiary.

2. *Praemotio phisica* głosi, że działalność stworzeń jest możliwą dzięki fizycznemu współdziałaniu ze strony przyczyny pierwszej, a więc Boga.

3. *Opatrzność*. Świat w swym istnieniu nie jest pozostawiony ślepeму losowi. Losami świata, biegiem wypadków kieruje Bóg, a kresem, ku któremu wszystko zmierza, jest chwała Boża, oraz szczęście stworzeń.

Etyka.

Zawiera dwie rzeczy. 1) Określa naturę dobra. 2) Wyznacza drogę, która doń wiedzie.

1. Nauka o naturze dobra.

W tej sprawie św. Tomasz, biorąc za punkt wyjścia naukę Arystotelesa, uzupełnia ją poglądami Platona.

Nieodłączną cechą od czynów ludzkich jest ich celowość.

I rzeczywiście, ilekolwiek razy zdobywamy się na wysiłek, porzucając stan inercji, zawsze przyświeca nam nadzieja, że otrzymamy to, czego odczuwamy potrzebę, czego posiadanie udoskonali nas pod pewnym względem. I tu właśnie powstaje pytanie, jaki jest cel, do którego człowiek, a więc istota rozumna ma dążyć stale. Tym celem nie może być nic innego, jak to, by rozwinął i udoskonalił w sobie rozum, gdyż on stanowi cechę jego człowieczeństwa. Stąd prawdziwym dobrem dla człowieka jest spotęgowanie rozumu, przeświecenie nim otaczającej nas rzeczywistości, a następnie zgodnie z tą wiedzą urządzenie swego życia.

Jednak zaznacza św. Tomasz, który dotąd idzie za Arystotelesem, że niestety wiedza skończona nie jest w stanie zaspokoić, ani rozumu ani serca, które w swych pragnieniach są nieskończone. Łamie więc św. Tomasz z Platonem granice doczesności, i wskazując na wieczność, poucza, że jedynie Bóg, jego poznanie, a w parze z tem idące miłosne zjednoczenie się z Nim jest dobrem człowieka najwyższem i ostatecznem.

Do celu sobie właściwego człowiek musi dążyć przez osobisty wysiłek. Czyny zgodne z ostatecznym celem zowią się czynami moralnymi; skoro taki tryb działania stanie się naturą—otrzymuje nazwę cnoty; czyny złe, niezgodne z celem zowią się—niemoralnymi.

Bezpośrednią normę dla postępowania moralnego wskazuje człowiekowi rozum. Jest on bowiem skarbnicą, w której kryją się nie tylko zasoby poznania, lecz również znajdujemy tam utrwalone zasady postępowania moralnego.

Prawo moralne, wypisane w duszy ludzkiej, jest tylko odzwierciedleniem prawa Bożego rządzącego światem, ostateczną więc normą postępowania jest Bóg.

Polityka.

Człowiek jest przeznaczony, aby żył w społeczeństwie. Bowiem natura zaopatrzyła zwierzęta we wszystko, co jest im potrzebne do życia, człowiek natomiast przychodzi na świat pozbawiony tych środków, dany ma natomiast rozum, aby je sobie sam wyszukał.

Tego wszakże jednostka, zostawiona swym własnym siłom, uczynić nie może, a więc: osobista niemoc, wrodzona skłonność, posiadana mowa wskazuje, że człowiek ma żyć w społeczeństwie.

Formami naturalnymi życia społecznego są: rodzina, państwo.

1. Rodzina—celem życia rodzinnego jest: rozmnażanie się rodzaju ludzkiego, wychowanie dzieci, wzajemna pomoc.

2. Państwo.—Jak etyka wykreśla normy dla życia indywidualnego, tak znów przepisy życia społecznego podaje nam polityka. Ona rozwiązuje dwa naczelné zagadnienia polityczne: reguluje bowiem stosunek państwa do jednostki, oraz jednostki do państwa.

W tych sprawach św. Tomasz, ze zwykłą sobie jasnością, podaje zasady trafne, nacechowane mądrością i poczuciem miary, że może być wzorem dla wszystkich polityków.

A więc celem państwa jest dobro obywateli; dobro to da się osiągnąć, a) gdy członkowie zachowają zgodę, b) gdy wysiłki obywateli zostaną skierowane do ogólnego dobra, c) gdy wszystkim członkom zostanie zapewniona odpowiednia ilość środków materialnych, potrzebnych do utrzymania życia.

Jeżeli chodzi o zasady na których ma się oprzeć ustrój państwowy—to na dwie rzeczy, mówi Św. Tomasz, należy zwrócić uwagę:

1. Współudział w rządach powinny mieć szerokie masy, wtedy pokój da się łatwiej zachować, gdyż większość będzie zainteresowana, aby utrzymać istniejący porządek.

Taką formę współpracy społeczeństwa i rządu można zastosować do narodów, które umia się rządzić.

Jeżeli jednak przekupstwo zajmie miejsce uczciwości, wtedy naczelną władza ma swą powagą powierzać urzędy ludziom godnym i cnotliwym.

2. Co się tyczy formy rządu—za najlepszy należy uważać taki ustrój, gdzie władza pozostaje w ręku jednego księcia, wszakże samowola jego ma być ograniczona przez senat czy radę; członków rady wybiera społeczeństwo.

§ 4. Szkoła nowofranciszkańska.

Filozofja Arystotelesa w okresie, o którym obecnie mowa, cieszyła się ogólnem uznaniem, jej wpływ był tak przemożny, że wszystkie gałęzie wiedzy szukają oparcia na pracach Stagiryty.

Wobec takiego stanu rzeczy szkoła franciszkańska nie mogła stanowić wyjątku. Poglądy arystotelesowskie stopniowo wypierają augustjańskie i są stosowne do wyjaśnienia zagadnień teologicznych.

Arystotelesa do tej szkoły wprowadza, na swój sposób z niego korzysta, sławny teolog, filozof, zakonnik franciszkanin.

Jan Duns Scot.

Miejszem jego urodzenia jest Szkocja, jak to przydomek wskazuje. Studja odbywa w Oksfordzie.

Szczególny wpływ wywarł nań, przez swe prace, Roger Bacon—jak również wyciska na jego umysłowości swe piętno panujący prąd w uniwersytecie Oksforskim, który właśnie stanowią opozycję przeciw tomistyce.

Po ukończeniu studjów, Duns Scot zostaje profesorem w Oksfordzie, później w r. 1304 w Paryżu.

Praca jego pisarska nosi charakter negatywny. Poddaje krytyce będące w obiegu systemy. Obdarzony nadzwyczaj subtelnym umysłem, a ponadto biorąc za punkt wyjścia zasady

różne od tych, na jakich oparte są systemy filozoficzno-teologiczne przeciwników — podnosi w nich, co uważał że jest nieuzasadnionem. Śmierć przedwczesna stanęła na przeszkodzie, że nie zdążył rozwinąć swych poglądów i swej myśli pozytywnej tak, że nie można określić, co na miejsce zwalczanych systematów chciał postawić.

Systemat.

Systemat głoszony przez Don Scota jest nową odmianą scholastyki.

Ma to do siebie, że chociaż opiera się na arystotelizmie, to jednak zawiera krytykę innych odmian scholastyki wzrosłych na temże podłożu.

Różnica powyższa najlepiej się uwydatni przez zestawienie jego nauki z tomizmem, jako najdoskonalszą formą scholastyki. Różnica ta obejmuje:

1. Pogląd na zadanie filozofji.

Jeżeli tomiści są zdania, że do zakresu filozofji należy uzasadnienie prawd, które służą za podstawę wierze, to Duns Scot temu przeczy.

Uważa bowiem, że prawdy jak: wszechmocność, wszechobecność, nieskończoność Boga, nieśmiertelność duszy, etc., nie dopuszczają ściśle przekonywujących dowodów; prawdziwość ich gwarantuje nam nie rozum, ale wiara.

2. Geneza pojęć.

Duns Scot przyjmuje, za Św. Tomaszem, jako czynniki współdziałające w sprawie powstawania wiedzy pojęciowej, obraz, „speciem”, a również rozum czynny i bierny. Wszakże inną rolę wyznacza im do spełnienia.

Bezpośrednim przedmiotem wiedzy dla rozumu jest nie, jak chce Tomasz, ogół, ale rzecz jednostkowa.

Zadanie, jakie pełni „species”, nie polega na wprawianiu umysłu w stan wiedzy aktualnej, nie—species, na kształt okularów, ogranicza pole widzenia rozumu i determinuje do pewnego punktu. Nie pobudza do czynu rozumu biernego, wystarczy bowiem, by obiekt i subjekt weszły z sobą w kontakt. Skoro to nastąpi, rozum sam z własnej mocy determinuje się do poznania obiektu dlań obecnego.

Duns Scot przyznaje więc duszy większą dążność aktywności inicjatywy—a przez to skłania się do subiektywizmu sui generis.

3. Natura pojęć.

W nauce o pojęciach ogólnych widzimy u Duns Scota zbliżenie się do realizmu przesadnego.

Ogół jest wyrobem umysłu, lecz nie można go uważać za fikcję umysłu.

Pojęcia nasze nie powstają z niczego, rozum nic nie tworzy sam z siebie. Jeżeliby przedmiotem naszej myśli były tylko jednostki, czyż moglibyśmy sobie je przedstawić w formie ogółu, a więc wbrew ich naturze. Jednem słowem, zamiast przyjąć wyjaśnienie tomistów, którzy istnienie pojęć ogólnych odnoszą do czynności abstrakcyjnej umysłu, Duns Scot tej nauce przeciwstawia swoje mniemanie.

Jest on zdania, że „universalia” posiadają jedność a parte rei, a więc poza umysłem je poznającym; wprawdzie nie będzie to jedność „numerica” lecz jaka? Sprawa zostaje nierozwiązaną i daje pobudkę do wielu sporów pomiędzy jego uczniami.

4. Zasada ujednostkowienia.

Duns Scot upatruje ją w ostatecznej formie, jaką dołącza się do natury gatunkowej. Ta różnica indywidualna albo ostateczna forma sprawia, że gatunek staje się jednostką. Tę ostatnią formę Scotyci nazywają haecceitas, stanowi ona rację dla której coś nie jest inną, ale właśnie tą rzeczą — haec res.

5. Rozróżnienie formalne a parte rei.

Wynikiem poglądu na naturę pojęć ogólnych jest wprowadzenie ze strony Duns Scota nowego, a nieznanego dotąd stopnia do klasyfikowania różnicy zachodzącej wśród rzeczy.

Dotąd znana była klasyfikacja, która różnicę między bytami sprowadzała do różnicy rzeczowej lub logicznej.

Różnica rzeczowa zachodziła między bytami, które posiadały cechy fizycznie różne.

Różnica logiczna lub wirtualna tyczyła się tego bytu, który, będąc sam w sobie jeden, — przez różne pojęcia mógł być ujmowany.

Duns Scot wprowadza rozróżnienie nowe, — jest niem *distinctio formalis a parte rei*.

Jak należy to rozumieć?

Zgadza się, że co istnieje, jest indywidualne, Duns Scot twierdzi, że różne uwarstwienia, czyli stopnie metafizyczne, jakie umysł odkrywa w bycie indywidualnym, mają pewien stopień *entitatis* czyli pewną treść niezależną od naszego umysłu.

Otóż pomiędzy tymi stopniami metafizycznymi, odnoszącymi się do danego bytu—i tworzącymi z nim wspólną całość, Duns Scot—upatruje różnicę formalną a parte rei.

Każda cecha, stopień metafizyczny, określająca, czyli indywidualizująca szczebel wyższy ją poprzedzający z którym się łączy, jest pewna realitas—choć nie res, jest pewna formalitas — chociaż nie forma.

Rozróżnienie formalne staje się podłożem metafizyki Duns Scota, a nadając jej specjalny charakter, wyróżnia od metafizyki tomistycznej.

Różnią się formalnie.

Natura specyficzna i cechy ją indywidualizujące — dusza a jej władze, Bóg i jego atrybuty.

Chcąc być wiernym swej zasadzie, Duns Scot—wyodrębnia sześć różnych entitates w zespole utworzonym z materji i formy.

Fizyka.

Materja i forma są czynnikami na których opiera się wszystko co istnieje.

1. Materja nie jest możliwością (potentia) tylko jak twierdzą tomiści, lecz jest to pewna realność, entitas.

A dzieli się na materję:

a) primo — prima, jest ona podłożem wszystkiego co istnieje. Na niej się wspiera nie tylko świat cielesny, ale i duchowy. Stworzona od Boga, posiada własną egzystencję.

b) secundo—prima służy za substrat na którym rozwijają swą działalność formy substancjalne — powodując to, że jedne rzeczy giną, a drugie powstają.

c) tertio — prima — to materja zdeterminowana do pewnego określonego typu istnienia, a podlega już zmianom przypadłościowym.

2. Forma. Przyznaje się bytom wielość form substancjalnych. A więc człowiek oprócz formy, jaką dlań jest dusza, posiada oddzielną formę corporeitatis. Dusza więc łączy się z organizmem, który jest zdolny sam przez się do życia. To znów stoi w sprzeczności z nauką tomistów.

Powstanie nowych form jest całkowicie uzależnione od czynników zewnętrznych, tak więc Duns Scot odrzuca rationes seminales.

Psychologia.

A) Znane są już nam niektóre tezy, odnoszące się do psychologii, a więc:

1. Pomiedzy duszą, a jej władzami zachodzi *distinctio formalis*.

2. Przedmiotem bezpośredniego poznania dla umysłu jest rzecz jednostkowa, nie zaś ogół.

3. Rozum pobudza się do działania sam przez się i nie potrzebuje innej podniety.

B) Duns Scot — idzie jeszcze dalej w swej psychologii — i wbrew nauce tomistów podnosi.

1. Wyższość woli nad rozumem. Wola jest całkiem niezależna, posiada wolność co do determinacji nie tylko w stosunku do dobra częściowego, ale nawet to odnosi się do dobra ostatecznego. Nic nie istnieje, co by mogło wolę zniewolić.

2. Rozum jest warunkiem, aby wola mogła działać, ale nie jest przyczyną działania. Jest ona siłą samą się determinującą.

C) Czy dusza jest nieśmiertelna?

Dowody stwierdzające tezę powyższą nie są, według Duns Scota, przekonujące. Nieśmiertelność jej ma za podstawę objawienie, wiarę.

Ten fideizm toruje drogę *occamizmowi*, — filozofii renesansu — *materjalizmowi*.

Teodycea.

1. W sprawie uzasadnienia istnienia Boga Duns Scot odrzuca dowód Św. Tomasza *ex motu*.

2. Natura Boga. Rozum nie może nam nic powiedzieć, ani o naturze Bożej, ani o życiu Bożem. Droga negacji jest błędna — na drodze analogii nie zyskujemy nic pozytywnego dla naszej wiedzy. Pomiedzy atrybutami, jakie są właściwe Bogu, zachodzi różnica *formalis a parte rei*. Wola w Bogu jest zasadą niezależną od rozumu, wolność jest przeto cechą nieodłączną od działania Bożego.

Kierunek przyrodniczy.

W okresie złotym, oprócz rozwoju myśli spekulatywnej, widzimy także budzące się zainteresowanie przyrodą. Bodźcem,

do rozpoczęcia pracy w tym kierunku, były dzieła Greków i Arabów.

Wielkie zasługi na tem polu położył niegdyś Albert Wielki. Kierunek przyrodniczy zaakcentuje obecnie w swych dziełach drugi zakonnik franciszkanin.

Roger Bacon (1210—1295).

Urodzony w Anglii; po ukończeniu studjów, zajmuje kolejno katedry w Oksfordzie i Paryżu. Ze szczególnem zamiłowaniem oddaje się nauce języków, matematyce, naukom przyrodniczym. Wykazał przytem wielką zdolność umysłu i nadzwyczajną przenikliwość. Dokonał sam wielu wynalazków, ukazanie się innych przewidział. Tak zapowiada, że przyjdzie czas, kiedy ludzie będą jeździć na wozach, nie używając do tego koni, że naśladując ptaków, będą unosić się w powietrzu i inne.

N a u k a.

Bacon przyjmuje naogół zasadnicze tezy, które stanowią podstawę starej scholastyki. Różni się od mistrzów tej szkoły przez swój pogląd, tyjący się stosunku filozofii do teologii. Okazuje się więc, że Bacon jest pierwszym zwolennikiem tradycjonalizmu. Utrzymuje bowiem, że ludzkość tem lepiej poznawała prawdę, im bliższa była objawienia pierwotnego. A przeto i obecnie, jeżeli chcemy posiadać prawdziwą wiedzę w sprawach: religii, moralności, filozofii — nie pozostaje nam nic innego, jak zwrócić się do Pisma Św., a tam znajdziemy wszystkie prawdy, tyjące się tych dziedzin, zebrane i zachowane.

Zadanie przeto filozofii, według Bacona, sprowadza się do tego, że jej jest rzeczą ułatwić nam wydobycie prawd, jakie to źródło w sobie zawiera.

Oryginalnym jest także Bacon w swej nauce o naturze umysłu i genezie poznania ludzkiego. Jak Bóg poucza ludzi, poddając im wiedzę prawdziwą przez objawienie, podobnież ten sam Bóg jest również „rozumem czynnym”, gdyż On właśnie oświeca umysły nasze. Oświecenie powyższe pojmuje Bacon na sposób „doświadczenia wewnętrznego”.

Chociaż Bacon przyznaje każdej jednostce rozum bierny, to jednak jak poznanie zmysłowe, podobnież i umysłowe będzie poznaniem intuicyjnym. Powyższą tezę forsuje do tego stopnia, że według niego, „cechy ogólne” istnieją w jednostkach, bez-

pośrednio działają na nasz umysł i wywołują w nim, stosownie do swej natury, odpowiednie idee ogólne. A więc w dziełach Bacona powraca realizm przesadny.

Do zrozumienia Pisma Św. jest nam potrzebna pomoc innych nauk. Do liczby tych Bacon zalicza:

1. Znajomość języków: hebrajskiego, greckiego, syryjskiego, etc., ułatwi nam korzystanie z tekstów oryginalnych.

2. Nauki przyrodnicze wyświełtą właściwe znaczenie tych zjawisk, o których mówi Pismo Św.

3. Matematyka nareszcie jest nauką, bez której zrozumienie przyrody jest niemożliwe. Jest ona podstawą wszelkiej wiedzy.

Taka ocena rzeczy była powodem, że Bacon zwraca się przede wszystkim do nauk przyrodniczych, matematyki i jest drugim wybitnym przedstawicielem nauk ścisłych w okresie scholastycznym. Posiadając trzeźwy sąd o rzeczach, domaga się tego, aby wiedza przyrodnicza oparła się na obserwacji. Trzymając się tej metody dokonał wielu cennych wynalazków i to w różnych dziedzinach.

Kierunki przeciwne scholastyce.

Oprócz scholastyki w okresie, o którym mówimy, zjawiają się kierunki, różniące się zasadniczo od scholastyki. Jedne z nich opierają się na filozofii perypatetycznej, lecz dają jej odmienną interpretację, inne biorą za punkt wyjścia neoplatonizm. Do tych kierunków zaliczamy:

§ 1. Averroizm łaciński.

Averroizm łaciński opiera się na filozofii Arystotelesa. Przyjmuje poglądy Stagiryty w tej interpretacji, jaką im nadaje Averroes, filozof arabski.

Ponieważ sam Averroes jest częściowym zwolennikiem neoplatonizmu, więc wprowadza niektóre poglądy z tego kierunku filozoficznego do systemu Arystotelesa.

Wrażenie, jakie wywarły dzieła Stagiryty na ludzi Zachodu, było olbrzymie. Pomimo to jednak większość scholastyków zachowała niezależność swego sądu i opierając się na zasadzie, że „locus ab auctoritate infirmissimus” poddali krytyce poglądy

Arystotelesa i jedne z nich odrzucono, inne wcielono do systemu z pewną korektą.

Inne stanowisko zajęli przesadni wielbienie Arystotelesa. Ci uważają Arystotelesa za jedyne źródło prawdy i przyjmują ślepo nie tylko to, co Arystoteles głosił, ale uważają za nieomylną tę interpretację, jaką otrzymują myśli Arystotelesa w komentarzu Averrosa. Ta interpretacja zasadniczych tez filozofii perypatetycznej, podana przez Averrossa, znajdującego się pod wpływem neoplatonizmu, daje zupełnie inne oświetlenie nauce Arystotelesa, niż to widzimy w pracach scholastyków.

Główne twierdzenia, dzięki którym Averroes staje w sprzeczności z filozofią scholastyczną, są następujące:

Averroes, a z nim jego zwolennicy uczą:

1. że umysł czynny jest jeden dla wszystkich ludzi, co nie zgadza się z nauką scholastyczną, która twierdzi, że dusza jest formą ciała;

2. że ludzkość tylko nieśmiertelna, istnienie zaś poszczególnych ludzi kończy się z chwilą śmierci;

3. że przyczyna pierwsza—Bóg wyprowadza świat widomy do bytu nie sam przez się, lecz przy pomocy istot podrzędnych. Bóg nie zna świata i nie opiekuje się nim. Przez to twierdzenie usuwa się Opatrzność, współudział przyczyny pierwszej w czynnościach ludzkich;

4. że świat jest uzupełnieniem Boga, a wobec tego jest aktem Boga koniecznym, nie zaś dowolnym;

5. że ciała niebieskie przez swój układ warunkują zjawiska ziemskie, a nawet decydująco wpływają na czyny ludzkie;

Światem więc rządzi determinizm fizyczny i psychologiczny;

6. że co jest prawdą w dziedzinie filozofii, to może być fałszem w teologii i odwrotnie. Przez tę teorię o dwu prawdach znoszą averrości zasadę sprzeczności.

Głównym leaderem nowej szkoły jest:

Siger z Brabancji (1300). On jest duszą tego nowego ruchu. Do walki z nim występuje św. Tomasz, zwalczając jego teorię w księdze: „De unitate intellectus humani”.

Na skutek opozycji, jaka powstała przeciw tej przewrotnej teorii, averroizm zostaje potępiony. Pomimo to jeszcze w okresie następnym sverroizm będzie liczył wyznawców wśród świata filozoficznego.

§ 2. Kierunek neoplatonicki.

Filozofowie, którzy ten kierunek reprezentują, zasady starej scholastyki łączą z teoriami neoplatonickimi szkoły aleksandryjskiej. Zwalczają jednak monizm, t. j. teorię stanowiącą duszę neoplatonizmu starożytnego. Należą tu.

1. Thierry z Fryburga (1297).

Poglądy, głoszone przez św. Tomasza i starą scholastykę, stara się wtłoczyć w kadry swej filozofii, której wytyczne punkta zapożycza z neoplatonizmu. Bóg więc jest stwórcą świata. Nie wszystkie jednak rzeczy są powołane do bytu w sposób bezpośredni przez Boga. Pomocnikami w tej sprawie są byty pośrednie, tak jednak, że najwyższy z nich bierze swój początek od Boga, a ze swej strony powoduje istnienie niższego od siebie i tak stopniowo dochodzimy do ostatniego bytu najniższego, który daje początek światu. Jestestwa owe grupuje Thierry w ten sposób: umysły czyste, duchy ciał niebieskich, ciała ziemskie sublunarne. Akceptuje dualizm Stwórcy i stworzenia, indywidualizm istot stworzonych. Zwalcza monopsychizm Averroesa. W psychologii idzie za św. Augustynem. W innych sprawach, jak: (jedność formy substancjalnej, pojęcie materii pierwszej, natura duchów czystych trzyma się św. Tomasza.

2. Witelio (1270). Jest autorem dzieła „De ordine entium”, w którym mamy syntezę neoplatonizmu z arystotelizmem i starą scholastyką.

§ 3. Lullizm.

Przez lullizm rozumiemy pewien system teozoficzny, wypracowany przez Rajmunda Lullusa. Lullus, aby skutecznie walczyć już to ze zwolennikami teorii o dwu prawdach, już to z Maurami, nad których nawróceniem gorliwie pracował, występuje z twierdzeniem, że wszystkie prawdy wiary a nawet tajemnice, dadzą się uzasadnić za pomocą samego rozumu. Założenie powyższe w sposób dość fantastyczny usiłuje przeprowadzić w księdze „Ars magna”.

OKRES TRZECI.

Upadek filozofii scholastycznej.

Wiek XIV i XV jest okresem zastoju i bezwładu w dziejach filozofii scholastycznej. Do skarbcza wiedzy scholastycznej uczniowie wielkich mistrzów nie wnoszą żadnej nowej idei, nie rozszerzają, nie pogłębiają myśli filozoficznej. Na ten stan anemji duchowej złożyło się kilka przyczyn:

1. Brak w tym czasie ludzi zdolnych. Scholastyka ma wprawdzie wielu wyznawców, wszakże zwolennicy tej filozofii za jedyny obowiązek poczytują sobie zachować to, co od swych mistrzów wzięli. To stanowisko prowadzi do przewlekłych sporów, jakie toczą między sobą dwie szkoły ówczesne: Tomiści i Skotyści.

2. Upadek nauki w Uniwersytetach. Oprócz chorób i wojen, na obniżenie nauki na uniwersytetach wpłynęło chorobliwe współzawodnictwo, jakie wytworzyło się między ówczesnymi uczelniami. W miarę powstawania nowych zakładów, szkoły dawne, aby nie utracić swych uczniów, zaczynają obniżać wymagania stawiane wstępującym, skracają kurs nauki etc.

3. Nowe teorie filozoficzne. Do odwrócenia się od scholastyki przyczyniły się nie mało nowe prądy filozoficzne, jakie w tym czasie występują na arenę świata naukowego;

Te nowe kierunki zyskują sobie sympatje u współczesnych dzięki temu, że głoszą nowe idee, a ku czemu chętnie się zwracają umysły zmęczone bezcelową walką autorów scholastycznych; że występują z ostrą krytyką ówczesnej metody filozoficznej.

Trzy przedewszystkiem kierunki zasługują na naszą uwagę:

1. Nominalizm.
2. Mistycyzm.
3. Kierunek teozoficzno-mistyczny.

§ 1. Nominalizm.

Nominalizm jest reakcją przeciw przesadnemu realizmowi. Chociaż realizm przesadny został pokonany przez kierunek tomistyczny, to jednak w formie łagodniejszej zjawia się w sko-

tyzmie; ten bowiem kierunek przez swą teorię zwaną „rozróżnienie formalne a parte rei”, dąży do nadania pewnej realności pojęciom logicznym.

Wobec więc tej tendencji, dążącej do tłumaczenia rzeczy nieznanych przez mnożenie istności metafizycznych — nominalizm zajmuje stanowisko wręcz przeciwne.

Nominalizm wprowadza nową zasadę metodologiczną. Oto usiłuje wyjaśniać fakta przy pomocy drugih faktów, nie uciekając się do koncepcji metafizycznych.

Za nominalizmem oświadczają się w tym czasie Piotr Aureskus (1322), Wilhelm Durandus dominikanin (1332). Właściwym jednak twórcą nominalizmu jest

Wilhelm z Occam.

Urodzony w Anglii, jest uczniem Duns Scota, a później profesorem w Paryżu.

W filozofii głosi nominalizm, właściwie konceptualizm, w polityce twierdzi, że książęta mają głos decydujący w sprawach świeckich, a w rzeczach duchownych najwyższa władza przysługuje Kościołowi, zebranemu na soborze.

Stosunek filozofji do teologii.

Occam zrywa całkowicie łączność, ustaloną przez tomiastykę między temi dwoma dziedzinami. Te nauki różnią się nietylko przez to, że każda z nich wspiera się na innym fundamencie, gdyż teologia ma za podstawę objawienie, filozofja rozum. Owszem różnica idzie dalej — zagadnienia wchodzące w zakres teologii są całkowicie niedostępne dla filozofji. A więc filozofja nie tylko nie jest w stanie uprzystępnić zrozumienia tajemnic wiary, ale nawet prawdy drugorzędne, tak zwane *praeambula fidei*, jak: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy etc. są tej natury, że rozum nie może orzec nic pozytywnego o ich istnieniu.

Teorja poznania.

Dotąd na poznanie patrzano, jako na odwzorowanie rzeczywistości poza umysłowej. Rolę pośrednika pełni „species”, obraz idealny — utworzony działaniem umysłu czynnego.

Occam na całkiem innych zasadach oprze swą teorię poznania. Do wyjaśnienia poznania niepotrzebna jest ani „species”, ani umysł czynny.

W akcie poznania, według Occama, poznajemy nie przedmiot, ale skutek jego działania na nas.

To też wyobrażenia czy pojęcie nie są obrazami rzeczy, ale są znakami wywołanymi przez działanie przedmiotów na subjekt. Są to znaki rzeczy zewnętrznych i te w naszym umyśle zastępują. Poznajemy bezpośrednio nie rzeczy, ale tylko znaki ich obecności,—i za pomocą tych znaków o ich istnieniu wnioskujemy; z tych znaków poznajemy nie czem są rzeczy, lecz jak na nas działają. To też pomiędzy poznaniem, a rzeczą będzie obecnie istniał stosunek nie podobieństwa ale współzależności.

Pojęcia, wyobrażenia z natury swej odnoszą się do rzeczy na skutek działania których powstają — są przeto znakami naturalnymi rzeczy.

Wyrazy, przez które pojęcia nasze wypowiadamy są — znakami sztucznymi.

Tak więc Occam przez swą teorię „znaków” zbliża się do nowego poglądu na naturę poznania, który po odrzuceniu obiektywnej wartości własności drugorzędnych rozwija się poprzez Kartezjusza, Hobbesa i dosięga Kanta.

Wartość poznania.

Poznanie nasze posiada niejednakową wartość. Aby dać należytą odpowiedź w tej sprawie należy rozróżnić.

a) Spostrzeżenie zmysłowe,—ono ujmuje konkretne własności rzeczy.

b) Pojęcie intuicyjne, umysłowe wspiera się na intuicyjnym ujęciu ze strony umysłu rzeczy jednostkowych.

c) Pojęcia ogólne — te przedstawiają pewną własność bez uwzględnienia subjektu, który im służy za oparcie.

Mamy tu, według Occama, poznanie niecałkowite, rzecz przedstawia się nam w sposób nieokreślony. Nie możemy jej odróżnić od innych rzeczy do niej podobnych. To nieokreślone poznanie jest właśnie „pojęciem ogólnem”. Wniosek:

1. Poznanie mające za podstawę spostrzeżenie zmysłowe, oraz pojęcie oparte na intuicji umysłu posiada wartość rzeczową. Ono bowiem odnosi się do rzeczy takiej, jaka w rzeczywistości istnieje.

2. Co sądzić o wiedzy opartej na pojęciach ogólnych.

a) Jeżeli wiedza ogranicza się do samych pojęć, to nie posiada wartości obiektywnej — gdyż niema żadnej istoty ogólnej, która urzeczywistniałaby się w wielu jednostkach i zarazem różniłaby się od danych indywiduów (*universale extra rem*).

b) Ogół niema oparcia w rzeczach; co istnieje jest konkretne i jednostkowe (*universale in re*).

c) Ogół jest wytworem myśli, jest wyobrażeniem nieokreślonym.

Stąd podział rzeczy na rodzaje, gatunki nie opiera się na czemś przedmiotowym, lecz jedynie ma za podstawę różną własność pojęć. Jedne bowiem pojęcia są zdolne być znakami większej, inne mniejszej ilości rzeczy.

d) Wiedza, oparta na pojęciach ogólnych, zyskuje jednak znaczenie — gdy uwaga nasza kieruje się nie na samo pojęcie, lecz na przedmioty, które pojęcie reprezentuje i ułatwia ich zapamiętanie.

Teoria Occama spowodowała wielkie przeobrażenie. Przedmiotem wiedzy może być teraz to co, jednostkowe tak w dziedzinie doświadczenia zewnętrznego jak i wewnętrznego. Takie postawienie tezy spowodowało zarzucenie spekulacji, a dało bodziec do zajęcia się tem, co podlega obserwacji, eksperymentowi.

Metafizyka.

1. Znosi się całkowicie rozróżnienie pomiędzy istotą a istnieniem „*essentia—existentia*”.

2. Przyznaje się istnienie temu, co jednostkowe.

Ogół niema istnienia, ani jako: *essentia communis*, wspólne podłoże — jak chce Duns Scot; ani jako treść podobna, co utrzymuje św. Tomasz.

Ogół—to forma naszego myślenia. Pomimo to Occam zastrzymuje rozróżnienie pomiędzy materją a formą.

Psychologja.

Woli przyznaje się stanowisko naczelne w życiu psychicznem. Autoderminacja woli jest absolutna.

E t y k a.

Wola Boża decyduje o tem co złe, a co dobre. Wobec tego natura rzeczy stworzonych nie daje dostatecznej podstawy do odróżnienia rzeczy złych od dobrych.

T e o d y c e a.

1. Rozum nie jest w stanie uzasadnić istnienia Boga, jego nieskończoności, jedności — podstawą tych prawd jest objawienie.

2. Przymioty Boże nie różnią się między sobą, ani w stosunku do istoty Bożej. Odrzuca się więc rozróżnienie wirtualne tomistów jak i formalne skotystów.

3. Wola Boga niczem nie jest ograniczona.

Nominalizm szerzy się pomimo tego, że tę teorię zwalczają tak tomiści jako i skotyści, że przeciw niej występowała władza kościelna.

Do sławniejszych adherentów Occama zaliczają się:

Jan Buridan (1359),

Piotr d'Ailly (1425),

Gabryel Biel (1495).

§ 2. Kierunek mistyczny.

Kierunek mistyczny w teologii rozwija się i istnieje obok filozofji scholastycznej przez całe średniowiecze. Owszem w miarę tego, im więcej scholastyka gubi cel z przed oczu, a zaczyna tracić czas na jałowe spory — rośnie coraz bardziej liczba tych, którzy odwracają się od dżalektycznych rozpraw, będą dążyć do łączności z Bogiem nie przez spekulację filozoficzną - teologiczną, lecz drogą moralnego udoskonalenia, oraz czynu.

Tu jednak były do wyboru dwie drogi, albo zwrócić się do dawnych wzorów, nawiązać prace do tego, co już w tym względzie dokonali mistycy dawni, albo też szukać nowych dróg i stworzyć nową teologję, nie uciekając się jednak do filozofji.

a) Mistyka romańska rozwija idee mistyki dawnej;

b) Mistyka niemiecka pójdzie nowymi szlakami.

a) Mistyka romańska.

Najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku, który zwrócił się do mistyki dawnej, wyznawanej przez św. Bernarda, Wiktora, św. Bonawenturę, by idee ich dalej rozwijać, będzie:

Jan Gerson (1363 — 1429). Z licznych jego pism, jakie posiadamy, zasługuje na szczególną uwagę: *Concordia metaphisicae cum logica* i *Theologia mistica speculativa et practica*. Oprócz swych prac naukowych znany jest jeszcze Gerson z tej roli, jaką odegrał na koncylium Konstancjeńskim.

Gerson znajduje się pod wpływem Occama, głosi więc:

- a) pomiędzy filozofją a teologią niema łączności;
- b) w teorii poznania oświadcza się za nominalizmem;
- c) co się tyczy metody, jakiej się należy trzymać, aby poznać prawdę — to do Boga wiedzie nie uczoność i wiedza, lecz modlitwa.

Do mistyków tego kierunku zaliczają się: Jan Ruysbroeck (1293—1381). Gerard Groot (1340—1384), zakłada „Braci życia wspólnego”. Wśród nich spotykamy Tomasza z Kempis. Dyonizy Kartuzjański (1402—1471).

b) Mistyka niemiecka.

Mistrz Eckhardt (1260—1327), daje początek mistyce niemieckiej, a zarazem nowej teologii pozbawionej aparatu filozoficznego.

W celu podniesienia pobożności i skutecznego oddziaływania na szersze koła słuchaczy mniej wykształconych, zaczyna pierwszy pisać dzieła teologiczne po niemiecku, a następnie porzuciwszy subtelne rozumowania filozoficzne, stara się i pisać i przemawiać z możliwie największą prostotą. Zostało po nim wiele kazań. Z pism filozoficznych zasługuje na uwagę: *Opus tripartitum*.

Dzięki jego pracom, język niemiecki wchodzi do teologii. Co się tyczy jego poglądów na teologję mistyczną, to w tej sprawie ulega neoplatonizmowi tak, że 28 tez poczerpniętych z jego dzieł, potępia w roku 1329 Jan XXII.

Cóż bowiem głosi Eckhard. Według Eckhardta wszelkie poznanie prawdy może mieć miejsce dzięki temu, że umysł poznający łączy i jednoczy się z przedmiotem poznanym. A tak

poznanie Boga i prawd Bożych, może dojść do skutku tylko przez zjednoczenie duszy z Bogiem.

Powyższa teoria poznania, wygłoszona poraz pierwszy przez Plotyna, w swych dalszych konsekwencjach prowadzi do panteizmu.

Należy jeszcze wspomnieć o dwóch książkach, które wielki wpływ wywierają na umysły, a są napisane w tym czasie i odzwierciadlają panujący kierunek mistyczny:

1. O naśladowaniu Chrystusa przez Tomasza a Kempis.
2. Teologia niemiecka, (nieznanego autora) wydana przez Lutra. Metodę—nie zaś błędne idee przyjmują: Tauler (1290—1361). Henryk Suso (1300—1366).

3. Kierunek teozoficzno - przyrodniczy.

a) Rajmundus z Sabaudji wskrzesza filozofję Lulusa — oprze ją jednak na innych zasadach.

W trzecim okresie dziejów scholastyki, w miarę tego, jak rosło zniechęcenie do spraw filozoficznych, budzi się zainteresowanie przyrodą. Biorąc za punkt wyjścia wiedzę przyrodniczą, chce Rajmundus przy jej pomocy uzasadnić i wykazać zgodność Objawienia z rozumem, wiary z nauką. A tak sądzi, że czego nie była w stanie wykonać filozofja, to wypełnią nauki przyrodnicze.

W jego dziele „Teologia przyrodzona” znajdujemy następujące twierdzenia: Boga poznajemy z przyrody i Objawienia. Księga przyrody jest ważniejszą, gdyż trudniej ją sfałszować; nadto każdy może w niej czytać. Wiedza czerpana z przyrody jest podstawową, Objawienie jest tylko jej uzupełnieniem.

b) Mikołaj Kuzańczyk (1401 — 1464), głosi teozoficzny mistycyzm na progu XV wieku.

Idee, jakie w jego pismach znajdujemy, są zapowiedzią bliskiego przewrotu jaki miał się dokonać w dziedzinie religii, filozofji, nauki. Jego filozofja będzie aliażem na który składają się w pewnej mierze poglądy mistyczne, teozoficzne, a nawet panteistyczne.

A więc najpierw domaga się odseparowania teologii od nauki. A pod nauką rozumie nie filozofję, lecz nauki przyrodnicze.

W teorii poznania Boga i Jego tajemnic staje na stanowisku Eckhardta. Stanowiskiem tem będzie „docta ignorantia”. Jeżeli bowiem za pomocą rozumu zdobywamy wiedzę, to znów ten sam rozum przez zasady i prawa, jakim ulega, a przede-wszystkiem zasadą sprzeczności krępuje wiedzę i nie pozwala uznać równocześnie dwóch rzeczy ze sobą sprzecznych. Bóg jednak jest źródłem wszystkiego co istnieje i wszystkie sprzeczności w Nim się godzą. Ponieważ rozum nie może pogodzić ze sobą sprzeczności, rozumem Boga poznać nie jesteśmy w stanie. Kto chce więc poznać Boga, musi wznieść się ponad rozum, ponad wiedzę; wyzbyć się wiedzy nie znoszącej sprzeczności, dojść do niewiedzy. W tej dopiero świadomej niewiedzy, staje się człowiek zdolny bezpośrednią intuicją ująć tajemnicę bytu Bożego.

Co się tyczy stosunku świata do Boga, to świat zawiera wyraźnie to, co w Bogu znajduje się niewyraźnie; rzeczy są teofanjami Boga.

Powyższe teorie siłą konieczności muszą prowadzić do panteizmu.

UWAGI KOŃCOWE.

Scholastyka zamyka się w szkołach klasztornych, traci wpływ na kształtujące się dalej życie i przestaje być przewodniczką myśli ludzkiej w jej dążeniu do wiedzy.

Taki stan rzeczy ma swe przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne.

A. Przyczyny wewnętrzne.

Zarodki, które obezwładniły scholastykę, rozwinęły się w jej własnem łonie—do liczby tych należy zaliczyć:

1. Przerost formy ponad materję.

Zasadnicze zagadnienia, wyrosłe na gruncie scholastyki, otrzymują klasyczne rozwiązanie w wieku XIII. Uczniowie wielkich mistrzów nie idą dalej, nie rozszerzają zakresu wiedzy. Miejsce pracy twórczej zajmuje przeżuwanie tego, co otrzymano z pracy wieków dawnych. Brak nowych myśli chce się zastąpić słowem, wyrazem. To prowadzi do czczego *w e r b a l i z m u*, prace naukowe mierzą się nie watrością poruszanych idei, lecz ilością napisanych tomów.

2. Brak zainteresowania w stosunku do nowych prądów. Scholastyka nie podąża za nowymi ideami, nie czyni wysiłków,

by je wyzyskać na swoją korzyść. Zasklepia się w sobie, żyje przeszłością, nie wzruszając się tem, czego domagało się życie.

3. Do upadku scholastyki przyczyniają się także spory jej przedstawicieli. Takie spory stale prowadzą z sobą: tomiści, skotyści i okkamiści. Społeczeństwo zniechęcone bezcelową polemiką, odwraca się od kierunków powyższych — a szuka nowych dróg dla swego pochodu.

B. Przyczyny zewnętrzne.

1. Stałe ataki ze strony przeciwników. Jednakowo zwalczają scholastykę: przodownicy odrodzenia, humaniści, twórcy nowych poglądów o przyrodzie. Za broń służą: dzieła poważne, broszury, sarkazm, najczęściej jednak pamflet.

2. Zdobycze naukowe w dziedzinie przyrody. Najśłabszą stroną scholastyki, chociaż nie związaną organicznie z całością, jest jej filozofja przyrody. Otóż decydujący cios spadł na nią z tej strony.

Teorja heliocentryczna ustalona przez Kopernika i Galileusza, prawo ciężenia przez Newtona, zasady mechaniki przez Keplera—wykazały naocznie bezpodstawność fizyki arystotelesowsko-scholastycznej. Uogólniając ten fakt, wytworzono sobie przekonanie, że i pozostałe części scholastyki nie posiadają głębszego uzasadnienia.

Aczkolwiek winę swego upadku, jak to widzimy, scholastyka musi przypisać sobie, jednak należy pamiętać o dwóch rzeczach:

a) Jeżeli filozofja nowożytna zdołała dojść do wyników w wielu wypadkach wprost zdumiewających — to zasługę w znacznej mierze należy przypisać scholastyce. Wszak scholastyka była w ciągu wielu wieków szkołą w której kształciła się myśl narodów europejskich. Tu zostaje wyszkolony rozum, co do tego jak należy poprawnie myśleć, rozumować, badać.

b) Upadek scholastyki nastąpił z powodu braku obrońców zdolnych — nie zaś z racji przeżycia się jej podstawowych problemów. Zagadnienia, stanowiące główną ośnowę scholastyki — nie straciły i dziś nic ze swej żywotności i prawdy.

Pomimo wszelkich zmian i ewolucji jakie przechodzi nauka, osia, około której stale będzie wirować myśl, życie, pozostanie i nadal: Bóg i dusza ludzka.

EPOKA TRZECIA.

Historja filozofji Nowożytnej.

UWAGI OGÓLNE.

Wybitną cechą scholastyki jest jej realizm umiarkowany, a więc przekonanie, że myśl nasza jest w stanie, wśród rzeczy zmiennych świata zjawiskowego, odkryć to, co stanowi jego podstawę, co posiada trwałe, rzeczywiste istnienie. To też zagadnienia metafizyczne pochłaniają całkowicie jej uwagę.

Temu intelektualizmowi scholastycznemu przeciwstawiają się nowe kierunki. Na miejsce metafizyki wysuwają fizykę, przyrodę, doczesność; obserwacja, eksperyment, ma zastąpić spekulację. Na te szlaki schodzą: nominalizm, terminizm — a także filozofja nowożytna. Wszakże wysiłki filozofji nowożytnej nie od razu zostały uwieńczone pomyślnym skutkiem.

Długie wieki ta nowa filozofja chodzi poomacku, zanim odnajdzie właściwą ścieżkę dla swego pochodu.

W rozwoju filozofji nowożytnej rozróżniamy trzy okresy:

1. Okres przejściowy. Znany pod nazwą renesansu, humanizmu — zrywa z filozofją dawną, a zwraca się do tego, co konkretne: świat, rzeczy i sprawy ludzkie. Pomimo szczytnych haseł i szumnych zapowiedzi — nie zdołano zdziałać w tym czasie nic trwałego, wartościowego. Powodem tego było:

a) Nieumiejętne obchodzenie się z metodą indukcyjną, wspartą na obserwacji, eksperymencie. Na skutek zakorzenionego nałogu do syntetycznego ujmowania rzeczy, z kilku dokonanych obserwacji wyprowadza się pośpieszne wnioski natury ogólniej — i rzecz zrozumiała — błędne.

b) Błędne założenia ogólne. Renesans zbliża się do filozofji neopłatońskiej. Zgodnie z tym kierunkiem patrzy na przyrodę jako na jestestwo żyjące — i wszystkie zjawiska odnosi do czynników duchowych.

Formy ogólne, zapożyczone z tego źródła, nie ułatwiały zrozumienia przyrody—która staje się obecnie głównym przedmiotem filozofji—ale owszem kłóciły się z materiałem poczerpniętym z doświadczenia, jaki usiłowano w nie wtłoczyć.

2. Okres drugi. Wyróżnia się przez dwie tendencje.

a) Czas wielkich systematów. Charakteryzuje ten okres ta okoliczność, że nareszcie natrafiono na właściwą drogę w sprawie wyjaśnienia sobie zagadnień stawianych przez filozofję przyrody.

Przyroda zostaje odduchowiona, przyczyny celowe są usunięte. Podstawę świata stanowi materja, atom, oraz ruch. Jej zjawiska dają się ująć w formy matematyczne. Całością kierują prawa mechaniczne.

Matematyczno-mechaniczny sposób wyjaśnienia zjawisk—skoro okazał się przydatnym w sprawie poznania przyrody, stopniowo zostaje przeniesiony i na inne dziedziny, celem głębszego ich ujęcia.

b) Filozofja oświecenia. Zdobyte osiągnięte w sprawie poznania przyrody, przez zastosowanie samego rozumu, rodzą przekonanie, że rozum należy uczynić przewodnikiem i w innych dziedzinach życia. To też z samego rozumu zostaną teraz wyprowadzone zasady i przy ich pomocy usiłuje się reformować: religję, moralność, prawo, życie społeczne oraz państwowe.

3. Okres trzeci. Filozofja XVII i XVIII stulecia nie dała umysłom trwałego zadowolenia. W jej łonie ukryte przeciwnieństwa, potęgując się stopniowo, dochodzą przy końcu okresu do całkowitej przeciwstawności. Racjonalizm odwołuje się tylko do rozumu, z tego źródła wyprowadza wszelką wiedzę. Empiryzm odwrotnie, odrzuca rozum, a jedynie poznaniu zmysłowemu przyznaje wartość i znaczenie.

Dzięki temu zostaje podana w wątpliwość wszelka wiedza, a każdy wysiłek by dotrzeć do czegoś pewnego, należy uważać za trud bezcelowy.

Wobec powyższego, Kant poddaje krytycznej ocenie cały przebieg filozofji nowożytnej i usiłuje odnaleźć pewne podstawy dla jej dalszego rozwoju.

OKRES PIERWSZY.

Filozofja renesansu

jako

Okres przejściowy do filozofji Nowożytnej.

UWAGI OGÓLNE.

Ogólnie upadek Konstantynopola, a więc rok 1453, uważa się za datę oznaczającą koniec średniowiecza. Załamanie się wszakże państwa bizantyńskiego jest jednym z wielu epizodów, dzięki którym cywilizacja średniowiecza zostaje zachwiana, a będzie przygotowany teren dla nowych porządków.

Do takich czynników, mających decydujący wpływ na przeobrażenie średniowiecza, zaliczamy:

1. Zanik średniowiecznego ustroju państwowego. Ludy, wchodzące w skład imperjum rzymskiego, dochodzą do samowiedzy narodowej. Dzięki temu, powoli wyłamują się z form istniejącej państwowości, a tworzą nowe niezależne związki polityczne.

2. Odkrycia geograficzne.

Wynalezienie drogi do Indji w r. 1484, nawiązanie łączności z Ameryką 1495 nie tylko rozszerza horyzont dla myśli, ale powoduje rewolucje w ustroju ekonomicznym i społecznym Europy. Polityka zamorska staje się osią poczynąń rządowych. Rozwija się handel, bogacą się miasta. Ten stan rzeczy prowadzi do upadku feudalizmu, a daje początek stanowi mieszczańskiemu. To sprowadza nową organizację produkcji, a podkopuje ustrój cechowy.

3. Odrodzenie się nauk.

Bardziej, niż te zmiany, na przeobrażenie Europy podziało odrodzenie nauk klasycznych. Okres asymilacji zdobyczy świata greckiego rozpoczęty w średniowieczu, teraz zostaje ukończony.

Po upadku Konstantynopola emigranci, uchodząc ze swej ojczyzny, przynoszą do Włoch dzieła literatów, filozofów świata grecko-rzymskiego. Wobec zastoju umysłowego, w jakim się

znajdował wtedy zachód, te pamiątki dawnej kultury podziały jak objawienie. Zapał nieopisany powstał dla studjów klasycznych. Odrodzenie, czyli humanizm wkrótce ogarnia całe życie społeczeństw europejskich. Świat starożytny stanie się wyrocznią w sztuce, literaturze, filozofji, polityce. Miłośnicy dawnej kultury zaczną nie tylko myśleć, ale też i żyć według wzorów starożytności pogańskiej.

4. Postęp wiedzy przyrodniczej.

Dzięki wynalazkom i odkryciom dokonany w dziedzinie astronomji zmienia się pojęcie o układzie świata. Ziemia okazuje się pyłkiem w przestrzeni. Przesztorza przestają być stałemi, — odkryto bowiem zasady ruchu i ujęto go w formy matematyczne.

5. Reformacja religijna.

Wykończeniem nareszcie tych zmian powszechnych staną się przeobrażenia w dziedzinie religijnej. Nowe idee, przeniesione na grunt wiary, spowodowały wielki rozłam w jednolitem dotąd społeczeństwie zachodnim.

Reformacja występuje nie tylko z nową dogmatyką, ale ponadto na innych całkiem zasadach urządza współżycie związków religijnych. Ten fakt sprawia, iż jednolity religijny pogląd na świat zostaje zachwiany w swych podstawach. Gdy ponadto rozbieżności religijne spowodowały liczne właśnie i długoletnie wojny, łatwo już zdobyła sobie uznanie ta myśl, że nadal nie religja, lecz rozum, wiedza ma stać się przewodniczką ludzkości.

6. Przeobrażenia powyższe nie mogły pozostać bez wpływu na filozofję. I ta dziedzina pozostaje poruszona w swych najgłębszych podstawach.

Wynikiem dokonywującego się procesu będzie upadek scholastyki, a powstanie filozofji nowej.

Cechy.

Jest ona antyscholastyczną. Przeciwieństwo pomiędzy starym a nowym sposobem myślenia obejmuje wszystkie styczne punkta. Różnić się będą stara i nowa filozofja ze względu na:

1. Przedmiot.

a) Scholastyka jest nastrojona religijnie, oczy ma zwrócone na świat poza-ziemski, główną nauką jest teologja. Uzasadnienie i obrona wiary należy do zasadniczych spraw filozofji, drugorzędnym przedmiotem badania jest świat.

b) Filozofja nowa z gruntu wywraca ten porządek.

Główne zainteresowanie obecnie budzi: człowiek, świat doczesności. Wieczność nie pociąga teraz umysłów.

2. Metoda.

Dotąd w sprawach podległych badaniu ludzkiemu, głos decydujący posiada autorytet.

Sprawy religijne reguluje dogmat.

W filozofji myśl opiera się na Arystotelesie.

Temu uniwersalizmowi średniowiecznemu przeciwstawia się obecnie indywidualizm—niezależność myśli.

Filozofja ma być wiedzą samodzielną, w tym też celu porzuci stanowisko nauki pomocniczej dla teologii. Przedmiotem jej ma być wiedza, a do niej może dążyć wszystkimi drogami, jakie uzna za dobre.

Sprawdzaniem wartości jej zdobyczy będzie nie powaga, lecz sam rozum, oczywistość, jaka z prawdy bije.

3. Forma.

Różnić się będą i formą.

Gruby i pospolity język, abstrakcyjny sposób wykładu, subtelne dystynksje, zawiłe rozumowania, są cechami które nosi na sobie upadająca scholastyka.

Filozofja nowa przyodziewa się w piękny język, daje obrazowy plastyczny wykład, zarzuca łacinę, a wyraża swe myśli w mowie współczesnej.

4. Zakres.

Więcej niż braki powyższe, przyczyną upadku scholastyki stał się szczupły teren jej pracy. Po okresie rozwoju, scholastyka zapadła w chroniczną śpiączkę. Praca jej przedstawicieli ograniczała się do tego, by sobie przyswoić i wyjaśnić myśl założycieli szkoły. Utrwaliło się przekonanie, że arystotelizm jest ostatecznym poglądem na świat, nie tylko w całości, ale i w poszczególnych częściach. Nie czyniono próby, by iść dalej, by sprawdzać teorię głoszone przez Stagirytę.

Nowa filozofja wkracza w szranki z tupetem i rozmachem. Zarzucono jałowe spory. Chwycono się obserwacji, indukcji poddano ponownemu badaniu wszystko, co interesowało człowieka.

Kierunek.

Cechą pierwszego okresu filozofji nowożytnej, który otrzymuje nazwę filozofji odrodzenia, lub humanizmu, czy renesansu jest charakter polemiczny, bojowy.

Zwalcza się tu scholastykę, co do jej przedmiotu, metody, formy.

Później, kiedy namiętności trochę ostygły, podjęto pracę pozytywną, lecz bez widocznych rezultatów.

I. Wznowienie systematów starożytnych.

W poszukiwaniu czegoś nowego, bardziej odpowiedniego potrzebom chwili, przedstawiciele nauki ówczesnej zwracają się do świata starożytnego. Odgrzebują z pyłu zapomnienia dawno zamarłe systematy, a naukę ich przeciwstawiają scholastyce. Tak więc wkracza na arenę świata nowożytnego kolejno.

§ 1. Platonizm.

Nauka Platona najpierw zwróciła na siebie uwagę nowego porządku. To było rzeczą zrozumiałą. Średniowiecze wspierało się na arystotelizmie. skoro odrzucono scholastykę tem samem zrywano i z nauką tego myśliciela.

Ponadto Platon jako filozof, poeta zawsze będzie posiadał siłę czarodziejską dla umysłów ludzkich. Florencja staje się centrem nowego ruchu (1450—1550), a Medyceusze jego protektorami, powstaje we Florencji Akademia platońska, członkowie jej wydają dzieła, czynią przekłady, szerzą cześć dla umiłowanego filozofa. Do liczby zwolenników należą:

1. Jerzy Gemisthos Pletho (1355—1450). Zjawia się we Włoszech podczas koncylium w Ferrarze (1438). Tu zapoznania się z Kozmą Medyceuszem, a ten ofiaruje mu katedrę profesorską we Florencji. Czynny, inteligentny, wiele się przyczyni do rozszerzenia platonizmu we Włoszech.

2. Marsyljusz Ficinus (1430—1499). Stoi na czele akademii platońskiej we Florencji. Tłumaczy dzieła Platona, Plotyna, pisze rozprawy, głosi teorię o genezie poznania, którą później znajdziemy u ontologistów.

3. Jan Pico de Mirandola (1463—1494). Utrzymuje, że Grecy swą wiedzę zapożyczyli z ksiąg Pisma św. Oprócz Platona ceni sobie naukę kabały, upatruje w niej wyższy stopień poznania myśli ukrytej.

Platonizm szerzą w Niemczech chociaż z mniejszym sukcesem.

Jan Reuchlin (1455—1522).

Henryk Korneljusz Agrypa v. Nettesheim (1487—1535).

Trzeba jednak pamiętać, że nauka Platona, szerzona przez ten cały kierunek, otrzymuje zabarwienie neoplatońskie.

§ 2. Arystotelizm.

Jednocześnie ze zwrotem do Platona budzi się, w innych kołach miłośników filozofji, tendencja poznania dokładniej dzieł Arystotelesa. Zwolennicy Stagiryty podzielią się na dwa obozy: averroistów i aleksandrynistów.

a) Tłumaczą dzieła Stagiryty według myśli Averroesa: Aleksander Achillinus (1463—1518), Augustyn Niphus (1473—1546).

Idą za Aleksandrem z Afrodisias, gdyż jakoby ten lepiej Stagirytę rozumiał:

Piotr Pomponatius (1462—1524).

Andrzej Cezalpini (1519—1603).

Jedna i druga strona odrzuca opatrność, wolność woli, nieśmiertelność osobową, wogóle tezy chrześcijańskiego spirytualizmu.

§ 3. Systemy drugorzędne.

W tym czasie znalazły swoich wielbicieli.

a) Stoicyzm wykląda i chce pogodzić z katolicyzmem Justus Lipsius (1546—1606).

b) Epikureizm wskrzesza: Piotr Gassendi (1592—1655). Broni jednak duchowości duszy, odrzuca odwieczność atomów.

c) Joński hylozoizm znajdzie obronę w pismach Klaudjusza Berigarda (1592—1663).

II. Próby stworzenia samodzielnych systematów filozoficznych.

A. Próba reformy logiki.

Zwalczaną jest forma, w jakiej scholastyka wyrażała swe myśli. Humaniści, wykształceni na wzorach klasycznych, rozmiłowani w pięknie, są zwolennikami plastyki w mowie i piśmie. To też wyśmiewają scholastykę za jej język barba-

rzyński, za terminologję niezrozumiałą, owszem są jej zawziętymi wrogami.

Z humanistów, którzy tę walkę prowadzą, zasługują na uwagę:

Wawrzyniec Valla (1407—1459).

Rudolf Agricola (1442—1485).

Wzorami dla nich są: Cyceon, Kwintyljan.

Pod wpływem tych autorów powstają próby opracowania nowej metody, nowej logiki.

Miejsce dyalektyki ma zająć retoryka, gramatyka. Z dyalektyki, która ma być tylko nauką krasomówstwa, należy usunąć sylogistykę. Ona nie daje nic nowego i jest niepłodnym sposobem myślenia.

O ile sylogizm łączy się z realizmem, to przeciwnicy jego, zresztą cały humanizm, skłania się do nominalizmu, terminizmu.

To stanowisko podkreślają:

Ludwik Vives (1492—1540).

Marjusz Nizolius (1498—1576).

Zwalczają pojęcia ogólne. Są one bowiem główną przyczyną upadku wiedzy w średniowieczu. Pojęcia ogólne, to nazwy zbiorowe, podstawą ich nie abstrakcja, ale możność reprezentowania rzeczy jednostkowych.

Rzeczy są tylko jednostkowe. Z logiki należy wyrzucić założenia metafizyczne; empiryzmowi potrzebna tylko logika formalna.

Wzór logiki naturalnej, mającej u swych podstaw zasady retoryki, daje nam Piotr Ramus (1515—1572).

Przeciwko ramistowi, powstają zwolennicy logiki Arystotelesa, to prowadzi do długich i zaciętych sporów.

B. W dziedzinie filozofji natury.

W miarę oddalania się od zagadnień natury spirytualistycznej, budzi się wśród uczonych zwrot do przyrody. To zajęcie się przyrodą, narazie jako chęć naśladowania świata starożytnego, stanie się jednak z czasem dzielnym środkiem, dzięki któremu, myśl zdołała wyłamać się z chaosu panującego w okresie humanizmu i wynaleźć dla siebie właściwą ścieżkę. Narazie jednak filozofja natury okazała się dziełem bardzo nieudolnym.

Obserwacja natury zostaje uznana jako metoda tej nauki, lecz nie umiano nią operować. Nałóg zadawniony, do synte-

tycznego ujmowania przedmiotu, bierze górę. Z niedokładnych obserwacji, z niesprawdzonych faktów wyciąga się wnioski ogólne, zwykle błędne.

Brak faktycznego materiału, oraz nowych form pojęciowych, przystosowanych do charakteru nauk empirycznych był powodem, że filozofja natury zapożycza takowe z filozofji Platona, zabarwionej neoplatonizmem, a tak wywody swe przyobleka w dawne szaty.

Zważywszy, że neoplatonizm, hołdując panteizmowi, patrzy na przyrodę jako na jestestwo ożywione siłami duchowemi, ten punkt widzenia przyjmuje filozofja natury i w świetle tegoż zechce rozwiązywać narzucające się zagadnienia.

Okazało się jednak, że te formy są niedostateczne. Empiryzm, sceptycyzm, podkopują wiarę w wartość rzeczową struktury, na której oparto wiedzę przyrodniczą.

To zmusiło do rewizji pojęć, będących w użyciu i zapoczątkowania nowego opracowania materiału pojęciowego dla zrozumienia natury, co nastąpi w okresie następnym.

Obecnie, gdy badania samodzielne nie dały oczekiwanych rezultatów, pracę naukową uzupełniano tem, co głosiły nauki okultystyczne jak: astrologja, magja.

Podział;

Filozofja natury w tym okresie otrzymuje różne zabarwienie. Rozróżniamy:

- a) naturalizm empiryczny;
- b) „ okultystyczny;
- c) „ panteistyczny.

A. Naturalizm empiryczny.

Bada i poznaje świat nie z dzieł, nie z fizyki Arystotelesa, lecz zwraca się do natury i przez obserwację zjawisk usiłuje wykryć ich istotę. Przedstawicielem tego kierunku jest:

Bernardyn Telesius (1508—1588).

Po odbytych studjach w Medjolanie, Rzymie, Padwie, zostaje profesorem filozofji w Neapolu. Dzięki jego inicjatywie powstaje Akademia Telisiana, celem popierania rozwoju nauk przyrodniczych. Jest zdecydowanym przeciwnikiem Arystotelesa i usiłuje na nowych zasadach oprzeć filozofję przyrody. Teorji o materji i formie Arystotelesa, przeciwstawia swoją naukę o materji i sile.

a) Poglądy przyrodnicze.

Bóg stworzył bezwładną materję. Materja będąca podkładem wszechświata jest jednorodną.

Siłami, nadającymi ruch i układ materji, są dwa czynniki: ciepło i zimno. Źródłem pierwszego jest słońce, drugiemu za oparcie służy ziemia. Czynniki powyższe oprócz zdolności do działania posiadają możność czucia. Dzięki tej własności każdy z nich odczuwa obecność sobie wrogiego pierwiastka i zawczasu może się zabezpieczyć przeciwko jego destrukcyjnej akcji.

Wszystkie możliwe własności zawdzięczają swe istnienie tym dwom czynnikom. Ciepło bowiem, opuszczając się na ziemię, łączy się z zimnem i przez wspólne działanie przeobraża materję i daje początek temu, co widzimy na ziemi.

b) Zasady filozoficzne,

Źródłem, podstawą życia, według Telesiusa, jest ciepło, duch, pneuma, prąd życiowy. Jest on jeden i przenika całą naturę. Prócz duszy materialnej, będącej odmianą bardziej subtelną prądu życiowego, a której istnienie musimy przyjąć, jeżeli chcemy zrozumieć działanie duszy na ciało.— Telesius przyznaje człowiekowi duszę duchową. Łączy się ona wtedy z ciałem, gdy to już jest należycie ukształcone.

W niej mają podstawę dążności, które zwracają nas do Boga i rzeczy wyższych.

Moralność jest wynikiem instyktu samozachowawczego istot żyjących. Podobnie jak pierwiastki: ciepło i zimno, tak również i każda istota żyjąca walczy o swe istnienie. To dobre, co naszemu istnieniu sprzyja, to złe, co mu przynosi szkodę.

Poglądy Telesiusa zawierają w zarodku pojęcia, które, skoro zostaną rozwinięte, doprowadzą do:

1. materializmu—prąd życiowy, pneuma jest łsubtelniejszą odmianą materji.
2. mechanicyzmu—powstawanie rzeczy, rozwój życia dokonywa się na sposób mechaniczny.
3. panteizm—gdyż jeden pierwiastek kładzie się u podstawy rzeczy.

2. Tomasz Campanella (1368—1639).

Nie widzi, by jego poprzednicy zdołali dać należyte rozwiązanie problematów, dotyczących się filozofji przyrody. To staje się powodem, że sam podejmuje powyższe zagadnienie i usiłując dać mu zadawalniające wyjaśnienie. Planu swego nie zdołał jednak przeprowadzić.

Metafizyka. Czynniki, czy zasadami każdego bytu są *principalitates*:

a) pozytywne: moc, mądrość, miłość,

b) negatywne: niemoc, głupota, nienawiść.

Bóg ma to sobie właściwego, że przysługują mu tylko *principalitates* pozytywne i to w stopniu nieskończonym. Stworzenia są mieszaniną zasad wyżej wymienionych tak dodatnich jako i ujemnych.

Polityka. Dzieło to pisze pod wpływem Platona, szkicuje stosunki, jakie istnieją w państwie idealnem. Władzę sprawują mędrcy—filozofowie, dobra są wspólne. Małżeństwo nie istnieje. Państwo zajmuje się wychowaniem dzieci.

B. Naturalizm okultystyczny.

Skoro ściśle badania nad naturą nie przyniosły oczekiwanych rezultatów, w celu wykrycia jej tajników, zwrócono się do nauk tajemnych.

Ich zdobycze mają powiększyć wiedzę, dotyczącą się przyrody. Tak więc zostanie wyzyskana:—kabała, magia, astrologja, alchemja.

Wszelkie działanie w naturze, oraz w świecie całym zostanie przypisane duchom. Temi istotami wyobraźnia zapełni wszechświat. Za pomocą różnych cudownych mikstur będzie się dążyć, by siłę jednych duchów niszczyć, a zyskiwać pomoc innych, sobie przychylnych.

Taki pogląd rozwijają przedewszystkiem ówcześni lekarze. Wśród nich odznaczyli się:

Teofrast Paracelsus (1493—1541).

Hieronim Cardanus (1501—1576).

C. Naturalizm panteistyczny.

Przedstawicielami kierunku—zmierzającego do tego, by Stwórcę i świat pojąć jako jedną całość są:

1. Franciszek Patritius.

W pracach polemicznych zwalcza perypatetyzm. Pisma pozytywne mają dać filozofję, w której wiara i rozum zostałyby z sobą pogodzone.

Poglądy swe zapożycza od neoplatonczyków, łączy je z nauką chrześcijańską i z pomysłami Telesiusa. Kreśli obraz śwata, który żywo nam przypomina koncepcję starożytne.

Na czele wszystkiego stoi Bóg, jedność absolutna. Wyrazem życia Bożego na wewnątrz, to Trójca Św., działalność na zewnątrz, to świat, powstający drogą emanacji.

Pierwszym przejawem jedności absolutnej, to przestrzeń. Ona umożliwia istnienie ducha i materji. Przestrzeń nie jest rzeczą materjalną, gdyż nie stawia oporu, nie jest czemś duchowem, posiada bowiem potrójny wymiar.

Przestrzeń jest substratem, podścieliskiem tak dla materji, jak i ducha tego co skończone, jak i tego, co nieskończone. Bez przestrzeni bowiem niemożliwe jest istnienie czegokolwiek.

Dusza świata, która bierze początek z Boga, daje życie i ruch wszystkiemu. Z tego źródła czerpie swe życie i człowiek.

2. Giordano Bruno (1548—1600).

Świat grecki widział doskonałość w tem, co skończone, czego kontury mogła objąć wyobraźnia, a rozum oznaczyć granice. Neoplatonizm wprowadza tu zmiany. Uznając skończoność za przymiot ludzki, utrzymuje, że skończoność nie może oddać natury bytu odwiecznego. To też neoplatonizm przyznaje nieskończoność co do doskonałości Bogu, co do ilości światu.

Chrześcijanizm zatrzymuje pojęcie nieskończoności, jako cechę przysługującą Bogu, odmawia jednak tego charakteru światu. Świat więc posiada początek w czasie i granicę co do przestrzeni.

Odkrycia astronomiczne spowodowały przewrót w poglądach na budowę świata. Obraz ustroju świata, utrwalony przez Arystotelesa, a zaakceptowany przez średniowiecze i scholastykę stał się nierealnym. Ziemia okazała się pyłkiem w przestrzeni, granice świata biegną w dal zawrotną. Odkrycia te wstrząsnęły do głębi ówczesne społeczeństwo i pobudziły do działania wyobraźnię ludzką.

Tymi wypadkami poruszony G. Bruno, czyni ideę nieskończoności podstawą swej filozofji. Usiłuje wykazać, że nieskoń-

czoność przysługuje światu nie tylko co do granic zewnętrznych, ale świat jest nieskończonym pod każdym innym względem.

Nieskończoną jest przestrzeń, którą zajmuje, liczba globów, z których się składa, linja postępu po jakiej się wznosi.

Jednem słowem, precz z granicami. Świat nie zna żadnych granic. Oto program Bruna.

N a u k a.

Skończoność i ograniczoność świata nie da się pogodzić z nieskończonością Boga. Czyż można zgodzić się na to, aby nieskończona potęga, niezgłębiona mądrość, niepojęta miłość, mogła znaleźć swój wyraz w świecie ograniczonym. Bynajmniej. Jeżeli rzeczy poszczególne rozważane w sobie są ograniczone, to jednak całość nie może mieć granic.

Niezliczone więc gwiazdy są tyloma słońcami, z których każde posiada swój system planetarny. Ziemia nie jest centrem świata.

Nieskończoność świata płynie z jego natury.

Podłożem świata są: pierwiastek bierny, mogący przyjmować nieskończone przeobrażenia, a co starożytni nazywali materją. Z nim zespolona jest siła czynna, która go przeobraża a nią jest Bóg.

Myłono się w starożytności, gdy szukano dla świata obcej materji, różnej od Boga. Z Boga powstaje: ruch, życie, byt, a również gdy cofniemy się do początku bytu, Bóg i ogólny substrat świata jest jednym i tem samem.

Bóg nie jest istnością różną od świata, bytem istniejącym obok innych bytów skończonych, Bóg jest jednością, która zespała w sobie mnogość sprzeczności; świat jest ujawnieniem się tej różnorodności.

Bóg jest rządcą świata. Tę czynność wykonywa, nie stojąc jednak poza światem, ale jest siłą immanentną świata na podobieństwo duszy.

Bóg nadaje organizację światu. On jest obecny wszędzie: w ździebełku trawy, w atomie ziemi. Dzięki tej obecności powszechnej, cała natura jest jedną krainą życia. Bóg jest właśnie tą możliwością, która ustawicznie się przeobraża, a zawsze tą samą pozostaje.

Świat zjawiskowy.

Czem są istoty poszczególne?

Są to monady jednakowo żywe, w których powtarza się monada najwyższa. Czynnościami monad będą: koncentracja, skupianie się; to daje w rezultacie świadomość, myśl. Drugą sprawą będzie ekspansja, wynikiem jej jest to, co okazuje się jako ciało, materja.

Narodzenie, powstawanie rzeczy,—to ekspansja, to przejście ze stanu inwolucji do stanu ewolucji, a śmierci — to ruch odwrotny.

Pod tym ruchem ustawicznym, gdzie śmierć staje się życiem, a życie śmiercią, na podobieństwo oceanu, na którego powierzchni igrają fale — spoczywa jedność wieczna, niezmienna, nieskończona.

Pomysły filozoficzne, głoszone przez Giordana Bruno, znajdują echo w późniejszych czasach. Spinoza zapożyczy z tego źródła panteistyczny pogląd na świat, a Leibnitz w przyszłości z monadologii uczyni podstawę swego systematu.

Kierunek sceptyczny.

Zdobycze renesansu w dziedzinie filozoficznej przedstawiają się nadzwyczaj ubogo. Chociaż wiele sobie obiecywano w tych chwilach, gdy zrywano łączność z mistrzami świata dawnego, to jednak, pomimo dwuwiekowej pracy, nie dokonano nic godnego uwagi. Te właśnie nikłe wyniki, oraz wielka liczba teorii będących w obiegu i zwalczających się wzajemnie, zrodziły przekonanie, że prawda jest niemożliwa do poznania.

Nastrój, oraz przekonania, jakie żywiono wówczas, znajdują swój wyraz w dziełach: Michała de Montagne (1533—1592), i Charrona (1541—1605).

Bankructwo filozofji renesansu tłumaczy nam zarazem szybkie szerzenie się nowych systematów, jakie zostaną podane światu w okresie filozofji nowożytnej.

OKRES DRUGI.

Filozofja nowożytna w XVII i XVIII wieku.

UWAGI OGÓLNE.

1. Pierwszą cechą nowożytnej filozofji będzie dążność, aby na miejsce zburzonych systematów, a co zostało dokonane w okresie przejściowym, wznieść gmach nowej filozofji.

Negacja przeszłości jest tu gruntowniejsza, niż miało to miejsce w okresie przejściowym.

Filozofja odrodzenia zrywa z filozofją chrześcijańską, odrzuca scholastykę, wyłamuje się z pod dyrektywy wiary, a szuka oparcia w świecie starożytnym.

Filozofja nowożytna przetnie i tę nić ostatnią, mogącą być łącznikiem z przeszłością.

Rozbrat z przeszłością jest tu całkowity. Załatwiwszy się więc w ten sposób z tem, co wieki zebrały,— myśl nowożytna oprze się na samej sobie i ufna w swe siły podejmie budowę nowej filozofji.

2. Drugą cechą nowej filozofji będzie najsłabszy indywidualizm. Systematy, jakie powstaną, nie są w żadnej łączności z sobą. Owszem hasłem dnia będzie — każdy na własną rękę ma stworzyć sobie swój światopogląd.

3. Nareszcie, szczególne piętno wycisnie na tym nowym kierunku problemat kryterjologiczny. Odrzucić filozofję starożytną, czy scholastykę, to znaczyło nie tylko odrzucić wyniki tych światopoglądów, ale idąc w głąb struktury, trzeba było odrzucić i metodę i punkt wyjścia scholastyki. Bez odrzucenia tego nie możnaby, czego gorąco pożądanego, przebudować filozofji z gruntu.

Metoda jednak w systemacie łączy się z teorią poznania. I tak metoda scholastyczna wyrasta z założenia kryterjologicznego, że wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się od poznania zmysłowego, a postępując dalej, dochodzi, dzięki rozumowi, do poznania rzeczy ponadzmysłowych. I znów metodę, jakiej trzyma się filozofja odrodzenia, należy tłumaczyć przez teorię po-

znania neoplatońska, według której człowiek ujmie rzeczy ponadzmysłowe bezpośrednio, intuicją i to tem lepiej, im bardziej oddali się od świadectwa swych zmysłów.

Dzięki więc organicznemu związkowi, jaki zachodzi między systematem, a teorią poznania, wynika, że zmiana teorii poznania wywoła zmianę poszczególnych części i obejmie: metafizykę, psychologję, prawo, etykę, filozofję natury etc.

Systematy przeto filozofji nowożytnej rozchodzą się między sobą, jak również stoją w mniejszej lub większej opozycji do scholastyki, zależnie od tego, co im służy za punkt wyjścia czyli jaką teorię poznania wyznają. Scholastyka rozwiązuje problemat kryterjologiczny przy pomocy zasady celowości.

Filozofja nowożytna bada to zagadnienie z punktu psychologicznego, analitycznie.

Ten nowy sposób, zastosowany do ustalenia punktu oparcia dla badań filozoficznych, daje początek czterem zasadniczym kierunkom w nowożytnej filozofji. Są to:

a) Kierunek empiryczny, dogmatyczny.

Źródłem poznania są jedynie zmysły, wartość poznania jest obiektywną: Locke, Hobbes, Sensualiści, Agnostycy, Materialiści.

b) Kierunek empiryczny sceptyczny odmawia wartości poznaniu, które opiera również na ujęciu zmysłowym: Berkley, Hume.

c) Kierunek racjonalistyczny za jedyne źródło poznania uważa rozum. Wartość poznania obiektywna: Kartezjusz, Spinoza.

d) Kierunek racjonalistyczny sceptyczny — wyprowadza poznanie z rozumu, lecz poznanie nie odtwarza tego, co istnieje, gdyż rozum, ujmując stronę świata zjawiskową, układa ją, modyfikuje i przekształca stosownie do natury swych form wrodzonych: Kant i jego zwolennicy.

SEKCJA I.

Doba wielkich systematów.

Po wielkich wysiłkach filozofja zdołała nareszcie przełamać błędne koło, w jakim się szamotała w dwuwiekowym okresie renesansu. Opracowano nową metodę i tę skierowano przede wszystkim w kierunku wyjaśnienia przyrody.

Wyniki na tem polu przeszły wszelkie oczekiwania. Krok za krokiem idąc, nauka wydierała przyrodzie jej tajemnice. Po-

ruszenie myśli staje się ogólnem. Na tle nowej epoki powstają nowe systematy filozoficzne, w których dawne problemy otrzymują nowe rozwiązanie. Czy jednak rezultaty otrzymane są bliższe prawdy, czy dane odpowiedzi lepiej zaspakają potrzeby ducha, niż to czyniła scholastyka? Wyrok w tym względzie wolno nam będzie wydać, skoro zapoznamy się z treścią nowych poglądów.

Twórcami nowożytnej filozofii będą: Bakon i Kartezjusz.

Bakon daje przewagę w badaniu zmysłom, a tak od niego rozpoczyna się empiryczny kierunek filozofii.

Kartezjusz przenosi ponad zmysły rozum, w nim widzi źródło wiedzy, dzięki czemu utrwała się racjonalizm filozoficzny.

Dwa te kierunki myśli będą się rozwijać obok siebie przez wiek XVII i XVIII. Dojdą nareszcie do przeciwstawności w dziełach Hume'a i Leibniza.

Skoro to nastąpi, będziemy świadkami nowego wysiłku— skierowanego do syntetycznego związania z sobą rozbieżnych kierunków.

Filozofja Kanta właśnie jest nową próbą pogodzenia empiryzmu z racjonalizmem.

A. KIERUNEK EMPIRYCZNY.

Podnosi znaczenie doświadczenia, eksperymentu jako środków wiodących do prawdy. Świadcstwo zmysłów przenosi się ponad rozum i jego dedukcje. Na czele nowożytnego empiryzmu staje:

§ 1. Franciszek Bakon (1560—1626).

Franciszek Bakon urodził się w Londynie 1561 r. Otrzymuje staranne wychowanie. Wspinając się po szczeblach drabiny urzędniczej, dochodzi do najwyższych godności w państwie. Oskarżony o sprzedajność, traci swe stanowisko, a wyrokiem sądu zostaje skazany na karę pieniężną i dożywotne więzienie. Ułaskawiony dekretem monarchy od kary, usuwa się od świata, a pędząc życie samotne, oddaje się pracy naukowej, umiera w roku 1626.

Bakon powziął zamiar przebudowy nauki. Całość tej pracy, objęta nazwą „Instauratio magna”, miała się składać z sześciu części.

Udało się Bakonowi wykończyć zaledwie część teoretyczną zamierzonej pracy.

Poglądy jego w tym względzie zawiera w sobie księga: *De dignitate et augmento scientiarum, Novum Organon*.

Cechy jego filozofji.

1. Nauka, według Bakona, ma służyć celom praktycznym, w pierwszym rzędzie przyczyniać się do podniesienia dobrobytu.

2. Ponieważ wynalazki wydatnie wpływają na dobrobyt, należy wyszukać metodę przy pomocy której wynalazki przestałyby być dziełem wypadku, ale możnaby je mnożyć według swego upodobania.

Zasady filozofji Bakona.

Bakon nie zostawił po sobie żadnego systematu filozoficznego, z jego imieniem nie łączy się żadne ważniejsze odkrycie, a jednak uważa się za założyciela nowej filozofji. To przekonanie ma pewne uzasadnienie. Bakon wyzwolił naukę z pod władzy powagi, autorytetu, a to dzięki temu, że wskazał jej właściwą metodę. Chociaż sam nie umiał operować nową metodą, nie zrobił z niej żadnego użytku, a nawet nie zdawał sobie racji z doniosłości tego co głosił, to jednak wskazania jego były słuszne i dla rozwoju nauk przyrodniczych wielce pożyteczne. To, co Bakon w dziedzinie filozoficznej zdziałał, da się zredukować do trzech punktów, a tymi są:

1. Klasyfikacja nauk.

Zamierzając według nowych zasad przebudować naukę, Bakon podaje najprzód klasyfikację wiedzy ludzkiej.

Stosownie do trzech władz psychicznych: pamięci, wyobraźni, rozumu, wiedza ludzka rozpada się na trzy grupy, a stanowić je będą historia, poezja, filozofja.

Wśród tych nauk pierwsze miejsce należy się filozofji.

Filozofja jest ogólna, ta bada zasady, które służą za oparcie dla wszystkich nauk.

Filozofja zaś szczegółowa rozpada się na naukę: o Bogu, o człowieku i o naturze.

Z tych części — filozofja natury jest najważniejszą i reformą, jaką chce przeprowadzić Bakon, przedewszystkiem jej się dotyczy.

Aby jednak badanie natury mogło wydać pożądane rezultaty, na dwie rzeczy należy zwrócić uwagę: usunąć źródła błędów, dzięki którym filozofja natury dotąd nie mogła spełnić swego zadania, wskazać tej pracy właściwą metodę.

2. Źródła błędów.

Jeżeli chcemy podbić naturę pod swoją moc—musimy być jej posłuszni, podpatrzyć sposób jej działania i wyjaśniać zjawiska według tego, co w niej samej wyczytamy, nie dodając nic od siebie. Niestety, na wyżyny tej bezstronności nie pozwalają się nam wznieść przesady, powzięte z góry wyobrażenia—te Bakon nazywa bożyszczami.

Błędy powyższe płyną z czterech źródeł — rodzi je:

a) ustrój natury ludzkiej—na mocy czego jesteśmy skłonni do antropomorfizacji zjawisk (idola tribus).

b) osobiste uprzedzenia, upodobania, skłonności (idola specus).

c) otoczenie w jakim żyjemy, mowa, wyrazy będące w obiegu (idola fori).

d) nareszcie ostatniem, a najbardziej rozpowszechnionem źródłem błędów, będzie bożyszczce teatru (idola theatri). Szerzy je szkoła, przyjęte systematy.

Przesadne hołdowanie powadze, bezkrytyczne trzymanie się tego, co inni wygłosili—sprawia, iż błąd przechodzi z pokolenia na pokolenie. Zapatrzeni na swych mistrzów, uczniowie uważają, za jedyny swój obowiązek — przyswoić sobie ich naukę.

Bakon z całą siłą napada na Arystotelesa. Zwalcza jego metodę dedukcyjną, opartą na sylogizmie. Temu postępowaniu radzi przeciwstawić wysiłek, pracę osobistą — i dążyć do poznania natury; środkiem do tego celu wiodącym ma być jedynie:

3. Metoda indukcyjna. Gdy umysł oswobodzi się od wszelkich przesądów, może przystąpić do badania natury. Jakiż cel ma mu przyświecać—jaka metoda ma go prowadzić?

Myśl Bakona można wyrazić w trzech aforyzmach:

a) Nauka ma na celu nie tyle zrozumienie—ile opanowanie natury. Wiedza to potęga.

b) Przedmiotem nauki mają być nie przyczyny celowe, czy sprawcze—ale formalne. To jest—nauka, pominąwszy wszystko inne, ma badać prawa jakie rządzą zjawiskami.

c) Do poznania tych praw może nas doprowadzić jedynie metoda indukcyjna. Na czym ono polega? Wytycznymi punktami postępowania indukcyjnego są następujące zabiegi:

1. Wiedzy o przyrodzie nie należy szukać w książkach, ale trzeba zwrócić się samemu do natury. Stawiać jej pytania i od niej żądać odpowiedzi.

W celu łatwiejszego opanowania materiału,—wyniki badań mają być odpowiednio rozklasyfikowane, tak że:

2. tablica obecności — obejmie wypadki, w których dany czynnik był zastosowany.

3. tablica braku — okaże wyniki bez współdziałania danego czynnika.

4. tablica stopnia nareszcie ujawni nam skutki, jakie otrzymaliśmy przez stopniowe spotęgowanie, lub odwrotnie osłabienie działania czynnika podległego eksperymentowi.

Stopniowo rozszerzając zakres badań, a to wciągając do eksperymentu nowe czynniki czy zjawiska, wolno się podnosić ku górze i na zasadzie przyczynowości dochodzić do nowych praw bardziej ogólnych.

Takie postępowanie, według Bakona, doprowadzi nas do prawdziwej wiedzy.

Trzeba przyznać, że metoda, wskazana przez Bakona, stała się zakwasem, który rzucony w umysły, poruszył je i wyrwał z odrętwienia psychicznego. Zastosowana do badania przyrody wydała obfite owoce. Z tego względu można Bakona łącznie z Kartezjuszem uważać za twórców — nauki i filozofii nowożytnej.

Jednak przesadne podnoszenie ze strony Bakona wartości poznania eksperymentalnego—zrodzi sensualizm, nawet doprowadzi jego późniejszych wielbicieli do materializmu.

§ 2. Tomasz Hobbes (1588—1679).

W swych poglądach Hobbes jest zależnym od Bakona, którego był uczniem, oraz od filozofii przyrody Kartezjusza. Do tych źródeł należy odnieść materializm Hobbesa, a także przekonanie o metodzie dedukcyjnej, matematycznej jako pewnej drodze wiodącej do prawdy. Swe poglądy Hobbes wyklada w księdze: *Lewiatan, De cive i Philosophia Naturalis*.

Nauka.

Hobbes oświadcza się w metafizyce za materjalizmem, etykę opiera na powodzeniu, szczęściu zmysłowem; co do polityki jest zwolennikiem absolutyzmu.

Hobbes, utożsamiając pojęcie substancji z ciałem, materją— głosi, że przedmiotem filozofji są tylko przedmioty materjalne. A jej zakres rozciąga się na dwie dziedziny, temi są: ciała naturalne oraz społeczne. Stąd filozofja dzieli się na: filozofję przyrody i filozofję o państwie:

a) Co się tyczy filozofji przyrody, Hobbes przyjmuje nowe poglądy, dotyczące się natury materji.

Odrzucając naukę o formach substancjalnych, jako czynnikach zmian zachodzących w materji, głosi, że powodem zmian będzie ruch mechaniczny.

Źródłem wiedzy są nasze wrażenia zmysłowe, zresztą sama dusza jest materjalną, wolność woli nie istnieje.

b) Dobrem, do którego ma człowiek dążyć, to powodzenie, rozkosz; ból jedynem złem, którego należy unikać.

Moralność, cnota zasadza się na tem, aby w życiu zaznać najmniej bólu, a zdobyć największą sumę rozkoszy.

c) Środki jednak, które zaspakajają nasze potrzeby, są ograniczone. To z czego korzysta jeden, musi utracić drugi, a więc powstaje walka. Siła staje się jedynem źródłem prawa. Wojna zaś wszystkich ze wszystkimi jest stanem naturalnym, płynącym z charakteru ludzkiej egzystencji.

Ponieważ ustawiczna walka czyni egzystencję niemożliwą, ustanowienie państwa jest jedynym środkiem wyjścia z tej sytuacji. W tym celu wszyscy zrzekają się swych praw na korzyść jednego. Ten zwraca prawa członkom w tej mierze, w jakiej ogólne dobro tego wymaga. Państwo jest jedynem źródłem prawa. Ono wyrokuje co dobre, sprawiedliwe, moralne.

§ 4. Gassendi (1592—1655).

Wskrzesza naukę Epikura i takową chce pogodzić z wiarą chrześcijańską. Jest przyjacielem Hobbesa, oraz zwolennikiem jego niektórych poglądów. Ustrój materji opiera na teorii atomistycznej. Przyznaje wszakże istnienie Boga, nieśmiertelność duszy.

Kierunek empiryczny, zapoczątkowany przez Bakona, oprócz wyżej wymienionych Hobbesa i Gassendiego, znajdzie bardziej utalentowanych zwolenników. Ci dadzą mu uzasadnienie, oraz spopularyzują jego zasady. Mowa będzie o nich w historii filozofji oświecenia.

B. KIERUNEK RACJONALISTYCZNY.

Przewodnictwo w sprawie wyjaśnienia problematów filozoficznych oddaje rozumowi. Ufa jego sile, wierzy w jego zasady i spodziewa się, że na tej drodze prawda zostanie odkrytą. Obserwacji przeciwstawia się rozumowanie, eksperymentowi—dedukcję, matematykę. Ten kierunek znajdzie licznych, a utalentowanych obrońców.

§ 1. Kartezjusz.

Inicjatorem kierunku racjonalistycznego w filozofji nowożytnej będzie Rene Descartes, czyli Kartezjusz.

Urodził się w La Haye roku 1596. Nauki pobiera w kolegium w La Fleche. Obdarzony olbrzymiemi zdolnościami oddaje się filozofji, teologii, matematyce i fizyce. Wykształcenie szkolne uzupełnia przez liczne podróże, przez obcowanie z uczonymi ludźmi, jak również obserwując naturę. Przez cały ten czas stopniowo dojrzewa w jego umyśle wielki plan, tyczący się odnowienia filozofji, jak również reformy innych nauk. W roku 1629 porzuca towarzystwo ludzi, wyjeżdża do Holandji i tu właśnie wydaje stopniowo cały szereg dzieł, w których wyłożył swe nowe teorie. Do ważniejszych, a tyczących się filozofji, zaliczamy: „Rozmyślania o filozofji pierwszej”, „Zasady filozofji”.

W roku 1649, na zaproszenie królowej szwedzkiej Krystyny, wyjeżdża do Szwecji i tu zaraz w roku następnym umiera.

Cechy jego filozofji.

1. Pierwszą cechą filozofji Kartezjusza będzie indywidualizm. Wznosi swój gmach odrzucając wszystko cokolwiek w tej materji zdziaływały wieki dawne.

2. Dąży do jasności i prostoty, wzorując się na matematyce—jako na nauce najbardziej jasnej a pewnej; usiłuje z prawd

podstawowych, przy pomocy dedukcji, wyprowadzić swój system filozoficzny.

3. Punktem oparcia posłużą mu nie fakta zewnętrzne, spostrzegane przez zmysły,—ale przeciwnie—podstawę wszelkiej prawdy upatruje w sobie, w swoim wnętrzu, w działaniu umysłu; a tak prawdy umysłowe są pewniejsze, niż doświadczenie—które ma, według niego, podrzędne znaczenie.

Systemat.

W filozofii Kartezjusza należy nam zwrócić uwagę najpierw na metodę i jej zastosowanie.

A. Metoda.

Niedość, mówi Kartezjusz, posiadać rozum, nadto trzeba umieć z niego uczynić należyty użytek.

Należyty użytek uczynimy z naszego rozumu, jeżeli przede wszystkim przy jego pomocy odzyskamy metodę taką, która jest w stanie nas doprowadzić do zamierzonego celu. Dla braku należytej metody, pracę minionych wieków uważa Kartezjusz za chybioną, gdyż filozofja dawna nie przekonywa, nie daje pewności. Sylogizm, mający takie wzięcie w scholastyce, raczej jest środkiem do wyjaśnienia prawd znanych, niż odszukania nieznanych.

Kartezjusz swą metodę oprze na następujących czterech regułach:

1. Nie przyjmować nic za prawdziwe, chyba że prawdziwość danej rzeczy jest jasna, oczywista (zasada oczywistości);

2. Dzielić każdą kwestję trudną, o ile można, na części, aby ją tem łatwiej rozwiązać (zasada analityczna stosowana w geometrii);

3. Ustalić porządek w sposobie myślenia tak, aby, poczynając od najprostszych i najłatwiej dających się pojąć rzeczy, wznosić się do poznania coraz więcej złożonych (zasada syntezy geometrycznej);

4. Podział ma wyłączyć z całości wszystkie części, a synteza zjednoczyć je tak, aby nic nie zostało opuszczone.

Sprowadzając metodę Kartezjusza do jej podstawowej idei, widzimy, że podłożem jej będzie intuicja i dedukacja.

Przez intuicję rozumiemy jasne poznanie rzeczy, t. j. takie, gdy dana rzecz nie potrzebuje innej, aby być zrozumianą.

Dedukacja dąży do wyprowadzenia z danych idei nowych, przy pomocy sądów analitycznych.

Uzbrojony w nową metodę Kartezjusz przystąpi do tworzenia systematu filozoficznego. Od czego rozpocznie dzieło?

1. Odrzuca wszystko co dotąd nosiło cechę prawdy, czy pewności. Wątpienie metodyczne—to pierwszy czyn, na jaki się trzeba zdobyć, skoro chcemy dojść do prawdy.

a) Nie można wierzyć zmysłom, wszak te nas zwodzą.

b) Rozum myli się w swych wnioskach, za dowód mogą służyć przeróżne systematy, które zwalczają się wzajemnie.

c) Nawet nie będzie rzeczą niedorzeczną, jeżeli istnienie świata będziemy uważać za iluzję. Czyż we śnie nie bierzemy naszych marzeń za rzeczywistość? A przecież to jest niezgodne z prawdą.

2. Ustala nowy punkt oparcia dla filozofii.

Jeżeli można wątpić o wszystkim, to okazuje się, że w samym wątpieniu prawda posiada bezpieczną przystań. Wszak wątpienie jest aktem myśli, aby zaś myśleć trzeba istnieć. Tak więc „*cogito ergo sum*”, świadomość własnego istnienia, oto, jest nareszcie podstawa niewzruszona, ona jedynie może nam dać pewne oparcie dla wiedzy.

Uwaga. Prawda powyższa spełnia w filozofii Kartezjusza podwójne zadanie.

a) Jest ona oparciem dla wiedzy.

b) Jest środkiem, który ułatwia nam zdobycie właściwego kryterjum tego, co prawdziwe.

Cóż bowiem zmusza nas do przyznania tej prawdzie absolutnej wartości? Oto oczywistość,—że myśl pociąga za sobą istnienie.

Mogę przeto uważać, jako pewne prawidło: że rzeczy, które pojmuję jasno i wyraźnie są wyrazem prawdy.

B. Zasadnicze prawdy.

Skoro więc został założony pewny fundament, Kartezjusz rozpocznie prowadzić dalej swoje dzieło.

1. Własne istnienie jest prawdą pierwszą, wrodzoną, a tak jasną i oczywistą, że ma być wzorem dla dalszej wiedzy. Kim ja jednak jestem? Wystarczy poddać analizie „*cogito ergo sum*”, aby ujawniła się moja zawartość.

a) jestem substancją, gdyż myśl jest czynem, akcją; akcja, czyn wymaga dla siebie substratu, podłoża. Tak więc istota myśląca musi być substancją.

b) jestem substancją duchową; substancja myśląca może istnieć, chociaż odejmiemy od niej wszystkie możliwe cechy: rozciągłość, ruch, figurę etc. byleby zatrzymać cechę — że myśli. To wykazuje, że myślenie jest jej naturą, a więc jest substancją duchową.

c) nareszcie myśl tak jest związana z jej istotą, że zanik myśli byłby momentem jej zagłady. Stąd dusza ustawicznie myśli.

Dotąd jednak Kartezjusz obraca się w kolisku zakreślonym własną jaźnią. Poza granicę własnej osobowości wyprowadza go i daje widok na krainę bytu poza osobniczego.

2. Istnienie Boga. Poznanie własnej duszy, twierdzi Kartezjusz, wiedzie nas do wykrycia nowej prawdy, a tą jest — istnienie Boga. Że Bóg istnieje wykazuje nam:

a) Obecność w naszym umyśle pojęcia istoty nieskończenie doskonałej. Źródłem czy powodem tego pojęcia nie może być ani świat, ani też człowiek, gdyż są to byty ograniczone niedoskonałe. A więc idea powyższa została nadaną memu umysłowi przez istotę nieskończenie doskonałą. A więc taka istota istnieje — istnieje Bóg.

b) Istota nieskończenie doskonała musi posiadać wszystkie cechy dodatnie — a więc i istnienie; w razie przeciwnym nie mogła by być nazwaną istotą nieskończenie doskonałą. A więc istota taka musi istnieć dzięki właśnie swej naturze.

c) Istnienie Boga wykazuje się z tego, że i ja istnieje. Świadomość własna mówi mi, że mego istnienia nie mam od siebie, że ja, który istnieje, nie wiem czy swe istnienie zachowam nadal. To wskazuje, że istnieje istota, która posiada byt sama z siebie i jest przyczyną sprawczą mego istnienia. Skoro ten punkt został osiągnięty, Kartezjusz czyni krok następny i uzasadnia:

3. Istnienie świata. Wprawdzie z siłą nieprzepartą, już ze swej natury, odnosimy nasze wrażenia do przedmiotów, a których ogół nazywamy światem. Czy jednak taki świat istnieje? Jeżeli gwarancją świata byłyby tylko nasze doświadczenia zmysłowe — to nie mamy prawa takiego wniosku wyprowadzać. Czyż nie mieliśmy już możliwości stwierdzić, że zmysły nas

mylą? Lecz obecnie, skoro istnienie Boga jest nam wiadome, sprawa przyjmuje inny obrót. Istnienie świata jest rzeczą pewną. Fakt ten potwierdza prawdomówność Boga. Wszak przecież Bóg jest twórcą naszej natury zmysłowej. Jeżeli tak, nie mógłby Bóg nam dać takich zmysłów — które byłyby źródłem ustawicznych błędów.

Metafizyka.

Przy pomocy swej metody Kartezjusz zdołał ustalić, że istnieje: Bóg, dusza, materja (świat). Skoro to zostało osiągnięte — dalsza jego praca zmierza, by wyjaśnić naturę tej rzeczywistości. Jeżeli świadomość psychiczna „cogito ergo sum” była punktem wyjścia dla jego filozofji, to rolę przewodnika, w sprawie poznania natury rzeczy, będzie pełnić nowa zasada, a mianowicie: pojęcie substancji.

Boga określa jako substancję, która nie potrzebuje żadnej innej do swego istnienia. Dusza, świat, materja są również substancjami, z tą różnicą, że do swego istnienia potrzebują interwencji Bożej.

Aby poznać naturę substancji, wystarczy wykryć jej główny atrybut. Mówimy wykryć główny atrybut, gdyż według Kartezjusza, należy odróżnić podwójny szereg atrybutów, czyli własności.

Atrybuty pierwszorzędne uzewnętrzniają nam naturę substancji i stanowią o jej istnieniu.

Atrybuty drugorzędne są to własności zmienne, są one tylko różnemi modyfikacjami atrybutów właściwych.

Skoro więc główny atrybut jest odszukany, wystarczy żeń wyprowadzić wnioski, a te dadzą nam to, co z pewnością możemy wiedzieć o danej rzeczy.

To też metafizyka Kartezjusza powstaje „modo geometrico”, jest ona wynikiem płynącym z naczelných pojęć — które ujawniają rzeczywistość, a tymi punktami wyjścia staną się:

Bóg, czyli doskonałość,
dusza, czyli myśl,
ciało, czyli rozciągłość.

Teodycea.

Z określenia substancji jako rzeczy, która do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej — wyprowadza Kartezjusz ten wniosek, że istnieje właściwie jedna tylko substancja — Bóg.

Wszystko inne, co posiada istnienie, — możemy nazywać substancją przez analogję.

Skoro istnienie Boga jest już nam udowodnione, pozostaje teraz wykazać, jaka jest jego natura. Naturę substancji wykazują atrybuty. — Bóg jako istność nieskończenie doskonała posiada nieskończoną liczbę atrybutów. Z liczby tych największe mają dla nas znaczenie:

1. Wolność i niezależność. Bóg jest istotą wolną i wszechpotężną. Jego woli nie ogranicza nikt, ani nic, nawet boża inteligencja. To też prawdy logiczne, moralne, fizyczne, które są dla nas konieczne, same w sobie są względne — gdyż mogłyby być inne, o ileby Bóg tak zechciał. Tembardziej poddaną jest woli Bożej doczesność, a istnienie świata jest ciąglem stwarzaniem go, ze strony Boga.

2. Niezależność. Jeżeli byłoby rzeczą niedorzeczną przypuszczać, że potęga boża może mieć granice — również niezgodne z rozumem jest mniemanie, że Bóg może swe postanowienia zmieniać. To też możemy być pewni, — że prawa logiczne, moralne, władające przyrodą zawsze będą tem czem są, gdyż Bóg jest ich źródłem.

3. Świętość — prawość. Bóg, jako nieskończona doskonałość, jest samą prawdą. Sam jest nieomylny — nikogo omylić nie może. To też zmysły, jakie nam dał, — są środkami wiodącymi nas do prawdy. Rzeczy są takimi, jakimi się okazują naszemu zmysłom.

Psychologia.

1. Czem jest dusza.
2. Jej czynności.
3. Stosunek do ciała

Prosta jest w swym układzie psychologia Kartezjusza. Ponieważ główny atrybut ujawnia naturę rzeczy, wynika, że istota duszy polega na myśleniu. Skoro tak się rzecz przedstawia, przedmiotem psychologii będzie dusza o ile myśli i nic więcej. Czynności natury fizjologicznej — jakie odbywają się w ciele ludzkim, stanowić będą dział nie psychologii — ale to, według Kartezjusza, należy odnieść do nauki, która bada ruch i zmianę zachodzącą w materji.

Psychologia więc będzie czysto spirytualistyczną.

Ograniczając wyłącznie do czynności duchowych przedmiot psychologii, Kartezjusz różni się od scholastyki jeszcze

i pod tym względem, że nie dopuszcza pomiędzy duszą, a jej władzami różnicy rzeczowej. Dusza i myśl oznacza jedno i to samo; wszakże trzeba pamiętać, że Kartezjusz pod formą myśli rozumie coś więcej — niż czynność intelektualną, poznanie. Wszelkie zjawiska psychiczne, którem towarzyszy świadomość, są podciągnięte pod kategorie myśli — a tak nazwa ta obejmuje: poznanie intelektualne, uczucia, popędy, oraz akty woli.

Teoria poznania.

W sprawie genezy wiedzy ludzkiej Kartezjusz przyjmuje udział zmysłów i rozumu.

1. Do czynności zmysłów odnosi:

a) Idee nabyte. Za punkt oparcia służą im wrażenia zmysłowe, oraz wyobrażenia, a te ostatnie są niewyraźnym obrazem rzeczy.

b) Idee złożone mają wtedy miejsce, gdy wyobrażenia zostają działaniem rozumu połączone z zasadami (*notiones communes*) dzięki temu są one oczyszczone i uzupełnione.

2. Rozumowi przypisuje Kartezjusz — idee wrodzone. Prawdy z tego źródła pochodzące posiadają najwyższy stopień pewności. Przy ich powstaniu rozum nie opiera się na wyobrażeniach zmysłowych, ale je z siebie wydobywa. Do kategorii idei wrodzonych Kartezjusz odnosi wszystkie prawdy ogólne, oraz zasady, które służą za oparcie: logice, matematyce, teologii. Idee wrodzone są nadzwyczajnej wagi. Dzięki im możliwa jest nauka. One prowadzą do poznania Boga, duszy. Im zawdzięczamy pojęcia ogólne, bezwzględne jak: byt, substancja, przyczyna. To też zasada głosząca, że *cognitio intellectualis incipit a sensu* — jest fałszywa. Te prawdy rozum znajduje w sobie. Zmysły w danej sprawie odgrywają rolę podrzędną. Ponieważ umysł sam z siebie zajmuje pozycję wyczekującą, zmysły determinują nas, abyśmy się zajęli jakąś określoną grupą rzeczy, a tak zmuszają do poznania danej rzeczywistości. Poznanie zmysłowe jest przyczyną nie sprawczą — ale przyczyną pobudzającą (*occasionalis*) wiedzy umysłowej.

Teoria życia uczuciowego.

Uczucia są to reakcje duszy na bodźce, których powodem jest ciało lub otoczenie. Kartezjusz rozróżnia wśród nich trzy klasy:

1. Popędy naturalne: głód, pragnienie.
2. Uczucia lub afekty, są to: radość, smutek, miłość, nienawiść i pożądanie. Stanowisko duszy jest wobec nich już to bierne, już to czynne.
3. Osobne miejsce zajmuje podziw, admiratio,—z czem łączy się cześć i pogarda.

Teorja woli.

1. Najniższą formą woli, to popędy naturalne.
2. Czynnie i biernie zachowuje się dusza przy uczuciach.
3. Stanowisko czynne dusza zachowuje też przy aktach woli. Do woli Kartezjusz odnosi dwie czynności:

a) Sąd.

Sąd jest dziełem nie rozumu ale woli. Rozum ujmuje stosunki zachodzące między pojęciami—te mogą być twierdzące, lub przeczące. Rzeczą woli jest dać przyzwolenie lub odmówić.

b) Czyn właściwy.

Stosunek duszy do ciała.

Skoro dusza—to myśl, a ciało to—rozciągłość, wynika stąd jasno, że pomiędzy ciałem a duszą niema żadnej łączności.

Dla wyjaśnienia koordynacji, jaka zachodzi między aktami woli, a ruchami ciała — Kartezjusz ucieka się do współudziału „duchów żywotnych”. Rozumie przez to pewien fluid subtelny, jaki wytwarza się w organizmie. Tak więc dusza, chcąc działać na ciało, porusza „duchy żywotne” i za ich pomocą wprawia w ruch ciało, odwrotnie ciało tą drogą oddziałuje na duszę. Zresztą wszystkie żywotne funkcje, zachodzące w ciele, są zjawiskami poddanymi prawom mechanicznym.

Fizyka.

Ma nam wyjaśnić naturę rzeczy materialnych—oraz wskazać, co jest powodem zmian, jakie widzimy w świecie.

1. Natura rzeczy materialnych.

Czem jest materja? Podstawą jej nie mogą być przymioty zmienne: temperatura, kolor, zapach. Są to wszak nie własności materji, ale stany przez nas odczuwane.

Pozostają jeszcze: figura, położenie ruch. Czem są jednak te własności?

Figura — to ograniczona rozciągłość; położenie, ruch — to stosunki jakie zachodzą między rzeczami rozciągłymi.

A więc ciało — to rozciągłość.

2. Gdzie szukać zasady ruchu?

Filozofja dawna ruch uważała jako zjawisko immanentne, źródłem tego były formy związane z materją.

Obecnie, skoro istota materji została sprowadzona do rozciągłości, — nauka o formach musiała upaść sama przez się.

Ruch wszelki według Kartezjusza — jest tylko natury mechanicznej. Przejawia się w zewnętrznym układzie materialnych części.

Dzięki takiemu postawieniu sprawy, fizyka staje się częścią mechaniki. Jej prawa i jej zasady wystarczą, aby wyjaśnić wszelkie zmiany, jakie zachodzą w rzeczach. Kartezjusz w tym względzie nie cofa się przed najbardziej krzyczącymi paradoksami, skoro są one wynikiem powziętych założeń.

To też, według niego, nie tylko formacja ziemi — ruch sfer niebieskich — jest wyrazem praw czysto mechanicznych. Te same prawa również działają — o ile chodzi o wzrost roślin — o życie zwierzęce. Zwierzęta są dlań automatami, podobnymi we wszystkim do maszyn, tylko że są bardziej misterne.

Znaczenie Kartezjusza.

Wpływ filozofji kartezjańskiej na dalszy rozwój tej nauki jest przeolbrzymi. Owszem, nie miniemy się z prawdą, gdy powiemy, że filozofja nowożytna w znacznej mierze wyciągnie tylko konsekwencje z naczelných tez kartezjanizmu. Od Kartezjusza bierze początek: idealizm teorjo - poznawczy — oraz i mechaniczny sposób wyjaśniania zjawisk przyrody.

1. Idealizm teorjo - poznawczy Kartezjusza.

Krótki rzut oka na rozwój doktryny o genezie poznania wskaże nam, że późniejsi myśliciele są zależni od kartezjańskiej teorji, głoszącej idealizm teorjo-poznawczy, a więc przekonanie, że wszystko co nie jest pojęciem jest dla nas niepoznawalne.

Idealizm Kartezjusza jest jeszcze częściowym. Substancjalność duszy, istnienie Boga nie podlega dyskusji, natomiast po-

znanie świata zjawiskowego zostaje zakwestjonowane. Poznanie świata zjawiskowego jest niemożliwe z podwójnego tytułu.

Nie może być kontaktu pomiędzy duszą a ciałem, wszak dusza to myśl, a ciało to rozciągłość.

To, co wyobrażamy sobie o rzeczach, jest zasadniczo różnem od tego, czem one są. Istotą rzeczy materialnych—będzie rozciągłość figura. Nasze pojęcia mówią nam o kolorach, zapachu, dźwięku, o uczuciach przyjemnych, nieprzyjemnych. Okazuje się, że te pojęcia są dziełem samej duszy, która je tworzy, skoro zostanie przez rzeczy zewnętrzne poruszona.

Locke—idzie w tym kierunku o krok dalej,—skupia uwagę na wyobrażeniach psychicznych. Przyznaje istnienie rozumu jako oddzielnej władzy, wyznacza mu już tylko rolę podrzędną. Rozum może materiał istniejący, zdobyty przez doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, szeregować, układać w pewne zespoły. Dalej jego kompetencja nie idzie. Ponadto Locke zdobywa się na twierdzenie ryzykowne. Rzuca cię wątpliwości na istnienie substancji tak materialnej jak i duchowej.

Substancja materialna jest, według niego, nieznanem podłożem, z którem wiążemy pewne gromady pojęć prostych. To samo stosuje się do substancji duchowej. I ona będzie również nieznanym podkładem do którego odnosimy uczucia, myśli, wzruszenia i inne fenomeny natury duchowej.

Berkley — bardziej zdecydowany odrzuci już całkowicie istnienie materji. Istnienie pojęć jak wrażenie: smaku, koloru, dźwięku, polega na ich odczuwalności przez podmiot świadomy. Niedorzeczną więc będzie rzeczą przypisywać takowe przedmiotom pozbawionym percepcji.

Hume — nareszcie stanie u kresu idealizmu. Znosi duszę, jako podścielisko stanów psychicznych, świadomych. Dawna psychologia uciekała się do czynnika organizującego wyobrażenia. Otóż przyjmowanie czegoś innego od samych wyobrażeń jest rzeczą zbyteczną. Wyobrażenia organizują się samorzutnie na podstawie zasady atrakcji. Dzięki temu, wyobrażenia łączą się z innemi sobie pokrewnemi, lub zrywają łączność, skoro kompleks dany został sformowany wbrew ich naturze.

Psychologii nie pozostaje obecnie nic innego, jak badać zespoły, powstałe z łączenia się wyobrażeń, i wykrywać prawa kierujące tym procesem.

Idealizm Hume'a jest powszechny. Tu co nie jest ideą wyobrażeniem, jest niepoznawalne.

Do idealizmu powszechnego doszli myśliciele wyżej wymienieni, trzymając się szlaku wyznaczonego przez indukcję.

Kant ze swej strony — dojdzie do tej samej konkluzji — uczyni z idealizmu prawo zasadnicze umysłu ludzkiego ale oprze swe wywody na metodzie dedukcyjnej.

Idealizm Hume'a — jest faktem. Idealizm Kanta — staje się prawem — wykazującym niemożność umysłu przekroczenie poza granicę wyobrażenia, fenomenu. Ten idealizm, zyskawszy obronę w osobie myślicieli takiej miary jak: Hume i Kant, zdobywa decydujący głos w filozofii nowożytnej. Szerzy się na obu półkulach naszej ziemi, przybiera różne nazwy. Zowie się fenomenalizmem we Francji, agnostycyzmem w Anglii, empirjokrytycyzmem w Niemczech — lecz wszędzie i zawsze utrzymuje — że granice wyobrażenia, fenomenu są granicami poznania wogóle *).

2. Mechanycyzm Kartezjusza.

Wprowadzenie zasady mechanicystycznej do wyjaśnienia przyrody jest drugą ideą zapładniającą filozofję nowożytną. Ten nurt myśli, w połączeniu z rozwijającym się sensualizmem, — nada idealizmowi teorjopoznawczemu nowe zabarwienie pozytywistyczne i ułatwi materializmowi wkroczenie na teren filozofji nowożytnej.

Sprowadzenie idealizmu na płaszczyznę pozytywizmu odbywa się stopniowo:

A) Co się tyczy sensualizmu, to, śledząc wpływ jego na myślicieli różnych odcieni, możemy zauważyć pewne gradacje.

Condillac wyprowadza wiedzę ze spostrzeżenia zmysłowego, przyjmuje jednak istnienie duszy; jej duchowość wszakże zostaje zachwiana. Skoro bowiem poznanie obraca się w granicach wrażliwości, to należy sądzić, że i pierwiastek poznający nie powinienby się różnić co do swej natury od czynników zmysłowych.

Locke bardziej, niż Condillac, akcentuje rolę duszy wobec wrażeń zmysłowych, wszakże zaciera granicę między duchowością, a materją — gdyż tak pojęcia jak i wrażenia określa, nie czyniąc różnicy, jako: idee, myśli. Sądzi, że jest rzeczą możliwą istnienie materji obdarzonej myślą. Hume — nie czyni sobie już skrępułów, stawia na równej linii: wrażenie, pojęcie,

*) D. Mercier: *Historja psychologii nowożytnej*, str. 49.

wstrząs nerwowy. Dla niego wyobrażenie, pojęcie jest odwrotną stroną zmiany nerwowej.

B. Teoria mechanicystyczna Kartezjusza poprze nareszcie przekonanie, że poznanie co do swej natury będzie zjawiskiem materialnem. Sposób podany przez Kartezjusza, a mający na celu wyjaśnienie łączności duszy z ciałem, okazał się wadliwym. Ta łączność była niepotrzebną dla duszy. Dusza bowiem może bez udziału ciała formować pojęcia. A życie, rozwój ciała czy domaga się uczestnictwa duszy? Kartezjusz był zdania twierdzącego, tym sposobem chciał wyjaśnić przejawy świadome, odbywające się w ciele.

Zwolennicy Kartezjusza pójdą odmienną drogą. Czynniki duchowy, mówią, nie tylko nie ułatwia nam sprawy, ale owszem utrudnia jej rozwiązanie.

Zasada jedności, prostoty domaga się, aby z teorii mechanicystycznej uczynić środek ogólny i przy jej pomocy wyjaśnić całość bytu.

Jeżeli już Kartezjusz wyjaśnia mechanicystycznie procesy odbywające się w materji nieorganicznej, w świecie roślinnym i zwierzęcym—to nie pozostaje nic innego, jak podciągnąć pod tę zasadę i człowieka, a więc jego życie świadome. }

Temu kierunkowi w filozofji przychodzi z pomocą nauka ścisła. Ona ustala przeobrażalność energii, a więc niezniszczalność sił i materji (Mayer, Joule).

Teoria doboru, głoszona przez Darwina, usiłuje poddać pod wpływ czynników mechanicznych rozwój świata zwierzęcego.

Pozostaje jeszcze zasady mechanicystyki przenieść na teren życia społecznego i przy pomocy czynników materialnych wyjaśnić jego wszelkie przejawy.

Zagadnienie powyższe podejmuje i usiłuje przeprowadzić twórca pozytywizmu: A. Comte. W jego systemacie ma znaczenie tylko to, co podpada pod zmysły, co daje się ważyć, mierzyć, liczyć. Czynniki natury niematerialnej są dyskretnie przemilczane, lub wprost odrzuca się ich egzystencję. Jesteśmy już u kresu ewolucji zasadniczych teorii Kartezjusza, jego mechanicyzm kończy się na materializmie, a idealizm teorjopoznawczy utonie w pozytywizmie, upatrującym w procesie poznania czynności tylko natury materialnej. *)

*) op. cit. str. 56.

Po tej dygresji, gdzie z lotu ptaka mieliśmy możliwość oglądać rozwój zasadniczych idei kartezjańskich, czas już nam wrócić na teren naszej pracy i znów rozpocząć kolejny przegląd systematów, jakie w okresie nowej filozofji ukażą się na widowni dziejów.

Szkoła Kartezjańska.

Poglądy filozoficzne, wygłoszone przez Kartezjusza, wywołały ogólne poruszenie umysłów.

Filozofja Kartezjusza zyskuje wkrótce licznych zwolenników. Jedni oświadczają się za nią, porwani urokiem nowości, inni widzą w niej dzielną broń przeciwko zakusom materializmu, inni wreszcie poprosto popierali ją dlatego, że znaleźli sprzymierzeńca w walce ze scholastyką.

W obozie więc kartezjańskim widzimy ludzi, którzy pod wielu względami bynajmniej nie zgadzali się z sobą.

Uczniowie i zwolennicy kartezjanizmu jedni będą usiłowali wprowadzić do systemu konieczne ulepszenia, inni zaś wyprowadzić z jego założeń ostateczne wnioski.

§ 1. Geulinx Arnold (1625—1699).

Profesor filozofji w Lowanjum, a następnie w Leyden— znany jest w historii filozofji jako twórca okkazyjnalizmu.

Wśród wielu innych kwestji, podniesionych i nierozwiązanych dostatecznie w systemie filozoficznym Kartezjusza, znajduje się sprawa wzajemnego stosunku duszy do ciała.

Dwie te substancje wykluczają się na mocy swej natury, są sobie jaknajbardziej przeciwstawne, a wobec tego jak wytłumaczyć, że danym wrażeniom towarzyszą odpowiednie idee, jak również, że idee łączą się z właściwymi sobie wrażeniami zmysłowymi. Trudność powyższą Guelinx chce rozwiązać za pomocą teorii, która ma uzupełnić zasady kartezjanizmu.

Zagadnienia tego, mówi Guelinx, nie rozwiązał Kartezjusz przez swe twierdzenie, że dokonana zmiana w ciele jest powodem, że dusza odpowiednią tej zmianie wytwarza sobie idee.

Nie może tu mieć miejsca oddziaływanie bezpośrednie, gdyż ruch fizyczny nie może się przetworzyć w percepcje psychiczne, jak również nieprzestrzenny akt woli nie może spowodować ruchu przestrzennego.

Następnie nie mogę być przyczyną tego, co uchodzi mej świadomości. Otóż chociaż wykonywam pewne ruchy, to przecież nie mam świadomości, w jaki sposób ruch poczęty w mózgu udziela się moim członkom. A dalej, jeżeli dusza nie może działać na swe ciało, tem mniej jest zdolna oddziaływać na przedmioty ją otaczające. Tak, że jedyną akcją duszy to kontemplacja tego, co się wokoło niej dzieje, lecz i tu nawet niema działania bezpośredniego.

Biorąc więc pod uwagę, że ani dusza na ciało, ani ciało na duszę działać nie mogą, a jednak pomiędzy czynnościami ciała a czynnościami duszy zachodzi współrzędność, fakt ten należy tłumaczyć przez interwencję Bożą. A więc z chwilą zjawienia się wrażeń, Bóg budzi odpowiednie percepcje w umyśle i odwrotnie na skutek aktu woli ludzkiej—Bóg sprawia odpowiedni ruch w ciele.

Teorja owa zowie się okkazyjonalizmem, gdyż działanie jednej strony staje się okazją, że Bóg w drugiej części ludzkiego jestestwa sprawia odpowiednią przemianę.

To możemy rozciągnąć i na rzeczy materialne świata fizycznego. Wszystko to jest narzędziem; jedynym działaczem w świecie jest jego Stwórca.

§ 2. Malebranche.

Malebranche w swych poglądach zbliża się do Guelinx'a; chociaż wychodzi ze wspólnego założenia, rozwinie je w innym kierunku i da początek ontoligizmowi.

Malebranche przyjmie jako rzecz dowiedzioną przeciwieństwo ducha i materji,—niemożliwość oddziaływania dwóch substancji na siebie. Lecz w takim razie powstaje pytanie, w jaki sposób substancja myśląca „duch” dochodzi do wytworzenia sobie idei świata zewnętrznego, pojęcia ciała i t. d.

Pojęcia powyższe, twierdzi Malebranche, dusza znajduje w Bogu, który, wznosząc się ponad przeciwieństwa zachodzące między duszą i ciałem,—przeciwieństwa te zwycięża. Wszystkie rzeczy są w nim na sposób idealny zawarte. Bóg więc jest pośrednikiem pomiędzy światem zewnętrznym a duchem. W Bogu oglądamy i poznajemy idee tego, co nas otacza, a tak Bóg może być nazwany „Rozumem powszechnym”.

§ 3. Spinoza.

Baruch Spinoza urodził się w roku 1632 w Amsterdamie, z rodziny żydowskiej. Otrzymuje staranne wychowanie. Już w latach młodzieńczych oddaje się nauce Talmudu, czyta filozofów żydowskich. Zapoznaje się z filozofią scholastyczną. Szczególny wpływ wywiera na jego poglądy filozofja natury Giordano Bruno, a również metoda Kartezjusza. Za swe przekonanie wyłączony z synagogi, prowadzi życie tułaczę. Nie przyjmuje ofiarowanej mu katedry w Heidelbergu. Szlifowaniem szkieł zarabia na swe utrzymanie. Umiera w Hadze w 1677 roku.

Z dzieł jakie napisał szczególne znaczenie posiadają: „Tractatus theologico politicus”, „Ethica ordine geometrico demonstrata” — zawierająca naukę:

- a) o Bogu,
- b) o naturze umysłu,
- c) o naturze i pochodzeniu uczuć,
- d) o niewolnictwie,
- e) o wolności.

Cechy jego filozofji.

1. Pobudką, która skłania Spinozę do filozofji, będzie chęć znalezienia szczęścia. Podstawą prawdziwego szczęścia może stać się tylko prawda. Drogę do tej krainy ma nam ukazać filozofja.

2. Żeby poznać prawdę, a więc odkryć właściwą naturę bytu, Spinoza, podobnie jak Kartezjusz, oprze się na samym rozumie. Owszem, żeby w ciągu pochodu nie zboczyć z drogi bezstronności, nie poddać się nieświadomie wpływom ubocznym, Spinoza bierze za wzór metodę matematyczno-geometryczną.

Filozofja więc jego będzie długim szeregiem wniosków, które wyprowadza z naczelných założeń, uznanych za prawdziwe przez rozum.

3. W filozofji Spinozy mamy dany systemat panteizmu immanentnego.

Metafizyka.

Kartezjusz w swej metafizyce przyznaje niezależne substancjalne istnienie duchowi i materji. Spinoza usunie ten

dualizm, sprowadzi wszystko co istnieje do jednej praszubstancji i da światu wykończony systemat panteizmu immanentnego.

Punktem oparcia dla metafizyki Spinozy staną się założenia, że wszystko co istnieje da się sprowadzić do kategorii:

1. substancji,
2. atrybutu,
3. przypadłości (modi).

Przez substancję, mówi Spinoza, należy rozumieć byt, który do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej rzeczy, istnieje sam przez się i może być pojęty bez odwoływania się do czegokolwiek innego.

Atrybuty znów są to własności, przymioty, które wyrażają naturę substancji i stanowią o jej istnieniu.

Przypadłości (modi) są to własności zmienne — są one modyfikacją atrybutów właściwych.

Skoro te definicje zostały ustalone, Spinoza wyprowadza zawarte w nich konsekwencje, a tak okazuje się że:

1. Substancji nie możemy przypisać działania przedsobnego, ona nie może wytworzyć drugiej. To jest jasne. Wszak substancję określamy jako to, co samo przez się da się pojąć. Skutek przeto nie może być nazwany substancją, gdyż da się pojąć tylko w łączności ze swą przyczyną. A zresztą substancja nie może dać innej, czego sama nie posiada, a więc nie może wytworzyć substancji mającej odmienne atrybuty. Nie może wytworzyć innej substancji mającej podobne atrybuty, gdyż w tym wypadku dałaby początek temu co nieskończone, a to jest niemożliwe. Zresztą substancje mające podobne atrybuty — stanowiłyby jedną, a nie dwie substancje.

Z tego wynika, że substancja jest:

1. jedna,
2. wieczna—nie ma początku, ani końca,
3. nieskończona — albowiem nic nie istnieje poza nią, coby ograniczało jej doskonałości.
4. konieczna — nie mogłaby być nazwana nieskończeniem doskonałą, nie posiadając istnienia.

Ta jedna, nieskończona, konieczna substancja—identyfikuje się w systemacie Spinozy z Bogiem. Bóg, natura, substancja—stanowią jedno.

Pozbawiona działania przedsobnego, substancja, czyli Bóg ma możność czynności wsobnych. Stąd Bóg nie stwarza świata,

ale świat, ale znana nam doczesność wyłania się zeń z taką koniecznością, jak z pojęcia trójkąta wywodzi się to, że się on równa dwom prostym. I jak to drugie pojęcie, wyprowadzone z pierwszego, nadal w nim pozostaje i jedno z nim stanowi, podobnie i świat, pomimo swej egzystencji, jedno stanowi z Bogiem i w nim stale pozostaje.

Substancja czyli Bóg, będąc jednością, posiada nieskończoną ilość przymiotów, atrybutów. One wyrażają właściwą istotę substancji. Dla nas są dostępne tylko dwa atrybuty—materja rozciągła i myśl świadoma. Atrybuty rozwijają się równolegle; z rozwojem atrybutu rozciągłości idzie w parze rozwój atrybutu świadomości i odwrotnie. Atrybuty powyższe są względem siebie, jak strona prawa i lewa—wkłęśła i wypukła jednego i tego samego przedmiotu.

Czem są przeto poszczególne rzeczy? Oto będą one modyfikacjami atrybutów wyżej wymienionych. Wszystkie rzeczy cielesne są modyfikacjami atrybutu rozciągłości, a wszystkie zjawiska duchowe modyfikacjami atrybutu myśli. Całość tego wszystkiego stanowi to, co nazywamy światem.

Psychologia.

1. Prawo równomiernego rozwoju rozciągłości i myśli odnosi się również i do człowieka, owszem przejawia się tutaj w stopniu doskonalszym. Pojęcie duszy jako substancji—jest błędnem przekonaniem; przez duszę należy rozumieć stany świadomości ciała i tego z czem się ciało styka. Jeżeli dusza z jednej strony jest ideą ciała, czyli świadomością—to uważana w łączności z naturą—będzie to ideą Boga o rzeczach partykularnych.

2. Teorja poznania. Spinoza rozróżnia potrójne poznanie—źródłem wiedzy, może być:

a) imaginacja — ujmuje momenty przemijające, czasowe. Ogranicza się do uchwycenia „modi” rzeczy. Wiedza z tego źródła jest ciemna.

b) rozum wznosi się wyżej, dosięga już atrybutów, jako podstawy zjawisk przypadłościowych,—daje nam idee jasne, pewne.

c) intuicja — dociera do prabytu, do pierwszej przyczyny, substancji, określa świat w stosunku do absolutu. Prawdziwa wiedza musi się wznieść na ten stopień. Rzeczy należy ujmować w łączności z tem, czego się modyfikacjami, a więc naturą

Bożą—sub specie aeternitatis. Poznanie natomiast empiryczne, ujmujące zjawiska jako samodzielne jednostki, jest niedokładnem i nieprawdziwem.

3) Teorja woli. Wszystko co istnieje dąży do zachowania swego bytu. Dążność, o ile dotyczy duszy, nazywa się wolą—o ile zaś mamy na uwadze ciało w łączności z duszą—pożądaniem.

a) Pożądanie jest zasadą, która daje oparcie uczuciom.

Radość—rodzi się, gdy pożądanie zostanie zaspokojone.

Smutek—powstaje z powodu pożądania niezaspokojonego.

Miłość budzi się na widok przedmiotu nam miłego.

Nienawiść — przeciwnie wywołuje obecność tego, co nam jest szkodliwe. Miłość dąży, by przedmiot pożądany zatrzymać,—nienawiść, by go zniszczyć.

b) Wola. Jest następstwem poznania jasnego—ujmującego rzeczy w łączności z całością — sub specie aeternitatis. Wolność woli jest złudzeniem. Wszystko odbywa się z konieczności. Złudzenie wolności powstaje dzięki temu, że nie znamy przyczyn, które na naszą decyzję wpływają.

f) Etyka.

O właściwej etyce w systemie Spinozy nie może być mowy. Zło i dobro, jako takie, nie mogą istnieć. To też Spinoza, podając reguły, zaznacza, że one prowadzą do dobra doczesnego, subiektywnego.

Za dobro takie należy uważać to, co jest pożyteczne, co prowadzi do rozwoju strony duchowej człowieka, co pomaga do urzeczywistnienia ideału człowieczeństwa tu na ziemi. Cnota więc będzie dążeniem do rozwinięcia swej rozumnej natury. W poglądzie na państwo Spinoza ulega wpływowi Hobbesa. Prawo człowieka sięga dotąd, dokąd i jego siła. Ponieważ to prowadzi do walki wszystkich z wszystkimi, stąd państwo, w celu zachowania pokoju, ogranicza prawo pierwotne jednostki. Spinoza domaga się wolności sumienia, wolności politycznej, jest zwolennikiem rządów demokratycznych.

§ 4. Leibnitz.

Leibnitz, ogólnie uważany za twórcę filozofji niemieckiej, urodził się w Lipsku (1646—1716), gdzie jego ojciec był profesorem filozofji moralnej. Obdarzony olbrzymimi zdolno-

ściami, Leibnitz mając lat 15, już słucha wykładów na uniwersytecie w Lipsku i tu obok nauki prawa poświęca się filozofii i matematyce. W roku 1670 zaproszony na dwór książęcy do Moguncji czas jakiś tam przebywa, oddany pracy nad ulepszeniem prawa krajowego. W roku 1672 znajdujemy Leibnitza w Paryżu, dokąd się udaje z misją polityczną. W ciągu swego czteroletniego pobytu nawiązał stosunki z wielu uczonymi. Od roku 1676 do 1716, t. j. do swej śmierci Leibnitz mieszka w Hanowerze, jako radca i bibliotekarz nadworny.

Leibnitz jest osobistością nadzwyczaj wydatną i godną uwagi. Obdarzony wrażliwą harmonijną naturą,—chce wszędzie usuwać dysonanse i do jedności sprowadzać to, co znalazł poróżnionem. A więc czyni wysiłek, by do jedności sprowadzić sekty protestanckie, by zaprowadzić jedność kościołów: katolickiego i protestanckiego. W tym celu podejmuje liczne podróże, obszerne korespondencje. Obok tych zajęć, znajduje jeszcze dosyć czasu na to, aby poznać dokładnie filozofję Kartezjusza oraz współczesną, a z tą wiedzą łączy gruntowną znajomość scholastyki i Arystotelesa. Nie tylko jednak filozofja pociąga go ku sobie. Pisze bowiem rozprawy prawne, a za wynalezienie, w dziedzinie matematyki, rachunku różniczkowego zyskuje sobie nieśmiertelną sławę.

Cechy charakterystyczne.

1. Filozofja Leibnitza jest wysiłkiem mającym na celu pogodzenie sprzecznych systematów, będących wówczas w obiegu. Prądy nowoczesnej filozofji: empiryzm, datujący się od Bakona i racjonalizm od Kartezjusza, doszły w pismach Spinozy i Locke'a krańcowych punktów oddalenia, przeciwstawności: Leibnitz godzi i sprowadza do jedności dwa kierunki przez to, że oświadcza się za racjonalizmem Spinozy, a odrzuca empiryzm Locke'a i znów opiera się na indywidualizmie Locke'a, a odmawia racji bytu panteizmowi Spinozy.

2. Podstawą filozofji Leibnitza będą dwie zasady:

a) Zasada „identyczności” — ta służy do inwencji prawd rozumowych, tego co możliwe.

b) Zasada „racji dostatecznej”—odnosi się do świata zjawiskowego i to co istnieje tłumaczy przez prawo „większej doskonałości”.

3. Nareszcie specjalną cechą filozofji Leibniza będzie dynamiczne pojmowanie świata. Według Leibniza, atomy, jako ostatnie cząstki tego co istnieje, są siłami nie zaś pierwiastkami materialnymi. Każda substancja jest tylko skupieniem mniejszej lub większej ilości tych ośrodków dynamicznych, — jej rozciągłość jest tylko pozorną.

Systemat.

W walce jaką, toczy empiryzm z idealizmem, Leibnitz oświadcza się za idealizmem najbardziej skrajnym. Tak, że w jego systemacie nie ma miejsca dla materji. Na czym jednak przeciwieństwo między tymi światopoglądami się zasadza?

Empiryzm dąży, aby pierwiastek duchowy podporządkować materji i duchowość, według niego, jest tylko subtelniejszą formą materji, a tak dochodzi do wniosku, że istnieją tylko rzeczy materialne. Idealizm obiera inny kierunek—tu widzimy wysiłek, zmierzający do pojęcia materji jako grubszej formy duchowości, a wobec tego przyznaje się istnienie rzeczywiste tylko duchowi i jego wyobrażeniom.

Według empiryzmu dusza ludzka, podobna do czystej tablicy, otrzymuje z zewnątrz swą wiedzę. Idealizm broni tezy, że do duszy nie może się nic z zewnątrz przedostać. Dusza czerpie wiedzę ze swego wnętrza, a wobec tego w zdobywaniu wiedzy zajmuje stanowisko czynne.

Jeżeli empiryzm, w celu wytłumaczenia tego co istnieje, zwraca główną uwagę na przyczyny sprawcze, sili się wszystko tłumaczyć mechanicznie, to znów idealizm, nie odrzucając mechanicznego pojmowania uważa, że siły mechaniczne służą wyższemu celom, które zakreślone przez umysł ponad światowy, są w czasie urzeczywistniane przy pomocy sił przyrody.

Charakterystyka powyższa idealizmu metafizycznego wskazuje nam w głównych konturach stanowisko zajęte przez Leibniza.

1. Metafizyka.

Leibnitz, podobnie jak Kartezjusz, Spinoza uważa pojęcie substancji za punkt oparcia dla metafizyki. Wobec tego jest zdania, że filozofja powinna rozpoczynać swój bieg od należytego określenia pojęcia substancji.

Czem więc jest substancja—jak ją należy pojmować?

Jeżeli, mówi Leibnitz, oprzemy się na określeniu substancji podanem przez Kartezjusza „jako tego, co istnieje samo przez się”, to siłą konieczności musimy dojść do panteizmu Spinozy.

Atoli gdy, zamiast niezależności bytowania, przypiszemy substancji niezależność czynu, to w takim razie unikniemy spinozizmu i idea rzucona przez Kartezjusza, że substancję należy pojmować jako coś niezależnego, zostanie uratowana jako trwały i cenny nabytek dla filozofji.

Substancję więc należy pojmować jako rzecz, której natura polega na działaniu.

Pojmując substancję jako „siłę samoczynną”—należy jeszcze wykazać, jaka jest natura tych „ośrodków samoczynnych”, które złączone z sobą dają nam w rezultacie ciała znane, zjawiskowe.

Te „ośrodki samoczynne” nie mogą być uważane na kształt „atomów” Demokryta, gdyż atomy, jako punkty fizyczne, są podzielone do nieskończoności, a stąd nie nadają się do tego, aby były centrami jedności.

Nie można uważać „ośrodków samoczynnych” za punkty matematyczne. Wprawdzie te ostatnie są niepodzielnymi: ale są też nierealnymi.

Wobec tego „ośrodki sił”, tworzące substancje złożone, są punktami ale duchowymi, gdyż substancje niecielesne łączą w sobie—realność z niepodzielnością. Takie przeto ośrodki mogą być nazwane „monadami”.

Ponieważ do powyższego określenia substancji doszedł Leibnitz dzięki Kartezjuszowi i atomistyce: systemat pierwszy nazywa przedśionkiem do prawdziwej filozofji, atomistykę—wstępem do „monadologii”.

O naturze monad.

Monady, jak już mieliśmy możność zauważyć, przypominają nam atomy, uważane przez fizykę jako pierwotne cząstki rzeczy materialnych. Są one bowiem, jako i atomy, jednościami, nie ulegającymi zniszczeniu, nie poddają się dzieleniu. Poza tem podobieństwem zachodzi jednak istotna różnica pomiędzy pojęciem atomu i monady, gdyż:

1. Monady różnią się między sobą jakościowo, każda jest dla siebie światem niepodobnym do tego, jaki mieści się w monadzie drugiej.

2. Monady są niepodzielne, a więc nierozciągle, są punktami metafizycznymi, czyli istnościami prostymi.

To jest możliwe w systemacie Leibniza, gdyż ten przestrzeń uważa jako coś subiektywnego—jako ciemne wyobrażenie.

3. Monady są poprostu istnościami duchowymi. Stąd cała przyroda i poszczególne jej cząstki żyją.

Ujmując monady jako siły duchowe, samoczynne należało wskazać, jaką właśnie czynność ma spełniać monada na zasadzie swej natury. Otóż w tej sprawie, wskaźnikiem będzie działanie duszy, której czynnościami są wyobrażenie i pożądanie.

Leibnitz przypisuje podobne czynności monadom i pojmuje je analogicznie do tego, co nam świadomość mówi o monadzie duszy.

A więc:

a) Monady choć nie mogą otrzymać żadnego impulsu z zewnątrz, to jednak ulegają pewnym zmianom—są ustawicznie czynne.

Jak bowiem dusza, monada, znajdując się nawet w stanie nieświadomości, nie przerywa wątku swych myśli i dążeń, choć myśli te i dążenia tracą swą wyrazistość i stają się ciemnymi, podobnie i każda inna monada, stosownie do swej natury, przechodzi ustawicznie — nie kończące się nigdy modyfikacje i stany.

b) A dalej, jak dusza reaguje na każdą zmianę poza nią się dokonywającą tak, że wszechświat w niej, odbija się jak w lustrze, podobnie sprawa się ma z każdą inną monadą.

Każda monada jest małym światem, centrem, zwierciadłem wszechświata—każda w każdej chwili będzie i refleksem tego co jest, i co się dzieje.

Jest odbiciem tego, co się dzieje, z własnej determinacji, gdyż mieści w sobie, jako w zarodku, złożoną całość tych zmian, jakie zajądą; dzięki czemu, gdy odbywają się te zmiany—w monadzie dokonywa się odpowiednie do tych zmian przeobrażenie.

To życie monad Leibnitz określa, jako nigdy niekończący się szereg wyobrażeń już to ciemnych, już to jasnych, w któ-

rych zostają przedstawione, już to zmiany zaszły w monadzie, już to we wszechświecie poza monadą istniejącym.

Monadą przechodzą od jednego wyobrażenia do drugiego, dążąc do zamiany ciemnego wyobrażenia na jasne.

O stosunkach między monadami.

Wszechświat, według Leibniza, składa się z niezliczonych co do liczby monad. Każda rzecz przeto jest tylko sumą mniejszej lub większej ilości monad. Miano substancji przysługuje w tym systemie—nie ciału zorganizowanemu, ale jego częściom składowym. Powstaje jednak pytanie, jak tłumaczy Leibnitz związek zachodzący pomiędzy poszczególnymi częściami wszechświata?

Główną czynnością monad, jak wiemy, jest zdolność wyobrażania. Ta zdolność wyobrażania jest różną u poszczególnych monad. Dzięki właśnie tej różności, monady o jednej sile wyobrażenia wyodrębniają się od drugich, obdarzonych mniejszą siłą—podporządkowują je sobie, — na to, aby znów być podporządkowanymi se swej strony monadom bardziej doskonałym.

W ten sposób z monad istniejących tworzą się poszczególne piętra świata widzialnego w następującym porządku.

a) Monadą o wyobrażeniu ciemnym, t. j. o zdolności odbijania tego, co się około nich dzieje, — tworzą materię nieorganiczną. Można je porównać ze stanem człowieka śpiącego, gdyż są pozbawione całkowicie świadomości.

b) Wyżej wznoszą się monady świata roślinnego, a jeszcze wyżej stoi świat zwierzęcy, szczególnie, gdy się wzniesie do uczucia i pamięci. Monadą na tym stopniu można porównać ze stanem człowieka oddającego się marzeniom.

c) Nareszcie monady, które ze zdolnością wyobrażania łączą przymiot uświadamiania sobie swych wyobrażeń, zajmą najwyższy stopień na drabinie stworzeń i te nazywamy „duchami”.

Pamiętać jednak należy, że różnica między temi wszystkimi monadami będzie nie istotna, lecz tylko ilościowa; każda bowiem monada jest istotą duchową, każda zawiera w sobie wszechświat i odbija wszechświat, z tą różnicą, że rzeczy bliżej stojące odbija dokładniej, znajdujące się dalej mniej dokładnie.

Wszechświat więc z tego punktu obserwowany przedstawia się oczom widza, jako obraz pełen nieskończonej różnaitości, a którą przenika i wiąże z sobą jedność, gdyż każda monada ten sam świat wyobraża.

Jak jednak pogodzić jedność obrazu z wielością monad, na które nic z zewnątrz działać nie może, a które pomimo to są obrazem tego, co się poza niemi dzieje?

Zagadnienie powyższe Leibnitz rozwiązuje przy pomocy „harmonji przedustawnej”.

Cóż to jest harmonja przedustawna?

Teorja powyższa głosi, że chociaż oddziaływanie monad na siebie jest niemożliwe i jedna drugiej nie może przekazać swego stanu, to jednak natura każdej monady jest tak urządzona, że monada zawiera w sobie, jako w zarodku, złożone stany, które, rozwijając się, będą odpowiedzią, na wszelkie zmiany, jakie gdziekolwiek w świecie monad będą miały miejsce. Wobec tego w każdej monadzie możemy wyczytać historję nie tylko jej samej, tego co było, ale i tego co się będzie dziać w całym wszechświecie.

Oprócz harmonji przedustawnej jako ścięzna, łączące monady w harmonijną całość—działają w tym świecie jeszcze:

a) Prawo ciągłości. Według tego prawa niema przeskoków, ani powtórzeń w szeregu zjawisk.

Jak w monadzie jeden stan rozwija się z drugiego, jak nic nie zjawia się raptownie, a wszelkie objawy krańcowe łączą się przy pomocy ogniw pośrednich — podobnie monady stoją w stosunku do siebie w szeregu ustopniowanym, z których wyższa jest stopniem wznoszącym się ponad niższą i zarazem ogniwem łączącym ją z jeszcze wyższą od siebie.

Niema więc w świecie różnic gatunkowych, są tylko różnice stopni. Zło jest nieskończenie małą dobrocią, spoczynek jest nieskończenie małym ruchem.

b) Prawo analogji. Na całym świecie panuje podobieństwo i zgodność — wszędzie dzieje się tak, jak w danym miejscu. We wszechświecie dzieje się to, co ma miejsce również w małym światku monady.

c) Prawo tożsamości czyli niedostrzegalnych różnic. Nie dopuszcza przerw w przyrodzie, nie znosi nic zbytecznego. Każdy stopień w szeregu jest reprezentowa-

nym o ile musi wystąpić raz jeden. Niema dwóch zjawisk identycznych — gdyż nie stanowiłyby już dwóch lecz jedno.

2. Psychologia.

Psychologiczne poglądy Leibniza są tylko wnioskami wyprowadzonymi z jego nauki o monadach. To daje się zauważyć z tego, co Leibnitz głosi.

1. O naturze duszy.
2. O jej działaniu.
3. O stosunku duszy do ciała.

1. Dusza więc jest monadą. Dzięki swej świadomości wznosi się ona ponad ciemne monady świata roślinnego i zwierzęcego.

2. Jako siła samoczynna—dusza ciągle działa, a formami działania będą: zdolność wyobrażania i pożądanie.

Wyobrażenia wypełniające życie stanowią treść wewnętrzną tej monady, i rozpadają się na:

- a) Wyobrażenia świadome,
- b) Wyobrażenia nieświadome.

a) Wyobrażenia świadome mają miejsce wtedy, gdy dusza spostrzega wyobrażenie, rozróżnia szczegóły, a nadto świadoma jest tego, że myśli, że te stany zachodzą w jej wnętrzu.

b) Wyobrażenia podświadome przeciwnie tem się odznaczają, że dusza choć wyobraża, to jednak zatracza świadomość co do jednego z trzech warunków pełnej świadomości.

A więc — albo nie uświadamia sobie dostatecznie przedmiotu, albo nie umie odróżnić dokładnie jego części. Z tego więc wynika, że świadomość jest tylko wielkim prześwytaniem olbrzymiego ogniska, które znajduje się pod progiem świadomości — żyje, wzrasta i dopiero w pewnych chwilach ukazuje się na powierzchni dostrzegalnej przez świadomość.

Istnienie stanów podświadomych wykazuje:

1. Obserwacja zewnętrzna: słyszymy szum morza, choć nie rozróżniamy szumu poszczególnych fal.

2. Jeżeli odrzucimy życie podświadome, to nie jesteśmy

w stanie wytłumaczyć życia świadomego. Ukazuje się nam ono wtedy bez dostatecznej racji.

A więc jak siła wyjaśnia ruch w świecie, podobnież życie świadome przestaje być zagadką, jeżeli przyjmie-my, że jest ono tylko ostatnim etapem myśli, która przebie-gając przez nieskończone stopnie życia podświadomego, prze-kracza w pewnych momentach jego próg i dochodzi do naszej świadomości.

Teoria poznania.

W sprawie pochodzenia naszej wiedzy Leibnitz oświadcza się za „ideami wrodzonymi”. Monady nie mają okien, nie mogą na siebie działać, a wobec tego całą wiedzę posiadają w sobie.

Wiedza ta nie istnieje w stanie aktualnym, lecz dusza posiada ją w zarodku, a przeto stopniowe uświadamianie jej sobie wydaje się nam, jakobyśmy ją nabywali z zewnątrz.

Na twierdzenie scholastyki, że umysł nie posiada nic, czego pierwaj nie zdołałyby sobie przyswoić zmysły, można się zgodzić, gdy dodamy poprawkę, że umysł nic nie posiada z wyjąt-kiem samego siebie.

W jakim jednak stosunku znajduje się myśl, świadomość, wrażenie i uczucie? Wrażenie będzie według Leibnitza zaczątkiem myśli. Zawiera ono w formie nieświadomej przyszłe po-jęcie rozumowe, a nawet jest ono stającą się myślą. Leibnitz przeto z poglądem określającym wrażenie jako ruch mecha-niczny łączy stanowisko teleologiczne, gdyż wrażenia zmysłowe na to istnieją, aby umożliwić powstanie myśli.

Leibnitz nie uważa prawd koniecznych za istniejące w sta-nie gotowym w duchu, lecz uczy, że dochodzą one do naszej świadomości przy udziale doświadczeń zmysłowych.

Dzięki swemu pogładowi oceniającemu wrażenia jako stopnie poprzedzające myśl, Leibnitz jest twórcą intelektualizmu. Kierunek ten w systemacie Hegla przekroczy zakres zja-wisk psychicznych i podejmuje próbę ujęcia całej rzeczywistości jako procesu wznoszenia się myśli do siebie.

3. Stosunek duszy do ciała.

Pomiędzy duszą i ciałem zachodzi łączność zewnętrzna. Dusza jest monadą centralną. Wszelkie zmiany jakie w niej

zachodzą biorą początek z niej samej, a wiążą się z sobą jako ogniwa jednego łańcucha. Podobnie żyją swem życiem niezależnem monady tworzące ciało, a podporządkowane monadom centralnym.

Dusza działa, kierując się prawem celowości—monady zaś ciała są poddane prawom mechanicznym; główną rolę pełnią przyczyny sprawcze. Pomimo to pomiędzy duszą i ciałem zachodzi harmonja, gdyż w tym samym czasie kiedy ciało doświadcza pewnych wrażeń, dusza wywołuje w sobie odpowiednie wyobrażenia, które na zasadzie już zaszłych uprzednio modyfikacji muszą koniecznie nastąpić?

Odwrotnie każdemu z aktów woli towarzyszy odpowiednie poruszenie i zmiana w ciele. Jednem słowem, dusza i ciało dadzą się porównać do dwóch zegarów, które choć są od siebie niezależne, jednak stale wskazują te same godziny.

Dusze wszystkich ludzi, stworzone razem z pierwszym człowiekiem, pozostają w stanie inwolucji aż do chwili przyścia na świat. Z chwilą śmierci, ciało wraca do stanu pierwotnej inwolucji, dusza jednak zatrzymuje swą świadomość, to nazywa się jej nieśmiertelnością.

Leibnitz w sprawie natury woli wypowiada się za determinizmem.

SEKCJA DRUGA.

Filozofja oświecenia.

Nazwę powyższą stosujemy na oznaczenie tych prądów filozoficznych, jakie stworzą podłoże dla życia umysłowego, i społecznego w wieku XVIII.

Filozofja z końcem wieku XVII zmienia swój kierunek. Jak niegdyś w starożytnej Grecji, podobnie co się tyczy filozofji nowożytnej widzimy, że myśl filozofów od dociekań kosmologicznych, metafizycznych zwróci się do zagadnień antropologicznych, psychologicznych. Wszakże okoliczności, w jakich rozwija się życie społeczne, nie pozwalały na wszechstronne teoretyczne opracowanie tych zagadnień. To też przekazując podniesione myśli w spadku wiekowi XIX, wiek XVIII nato-

miast wyciąga z pozycji, jakie zdobyła filozofja nowożytna w ciągu dwuwiekowego swego istnienia, wnioski praktyczne i w świetle tych będzie chciała ująć w nowe formy życie: społeczne, religijne, etyczne, polityczne narodów.

Filozofja tego wieku swoim duchem przeniknie wszystkie dziedziny życia ogólnoludzkiego, a spuścizną po niej będą traktaty wyświetlające zagadnienia oświatowe, kulturalne, literackie, społeczne i polityczne.

Kolebką nowych prądów jest Anglja, a chwilą ich powstania — rewolucja 1683, która wstrząśnie do głębi życie narodu.

Nowa filozofja wkracza następnie do Francji. Tu, wobec istniejących stosunków polityczno-społecznych, przyjmie kierunek negatywno - opozycyjny. Nareszcie rozszerzy się w Niemczech i stworzy łącznie z tendencją szkoły Leibniza głęboki nurt umysłowy.

I. Angielska filozofja oświecenia.

Filozofja w Angji rozwija się pod znakiem sensualizmu.

Myśliciele tego okresu, idąc za Bakonem, Hobbesem, podnoszą stronę empiryczną poznania tak, że udział rozumu zostanie bardzo ograniczony lub nawet całkowicie zanegowany.

a) Sensualizm przejawia się w dwóch formach.

Sensualizm obiektywny przyzna poznaniu naszemu wartość obiektywną: Hobbes, Locke.

Sensualizm subiektywny przeciwnie jest twierdził, że poznanie doprowadza nas tylko do uświadomienia sobie idei o rzeczach: Berkley, Hume.

b) Dalszym rozwojem sensualizmu będzie asocjacionizm, który usiłuje wytłumaczyć proces poznania, jako przebieg mechaniczny.

c) Kierunek materialistyczny wywołał opozycję, a niezadowoleni z tego biegu myśli filozoficznej utworzą szkołę szkocką.

d) Nareszcie nowe idee zostaną przeniesione na grunt praktyczny i przy ich pomocy zechcą niektórzy filozofowie rozwiązać zagadnienie dotyczące się: religji, moralności, prawa.

A. Sensualizm obiektywny.

Wyprowadza naszą wiedzę z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego.

Poznaniu przypisuje w pewnej mierze wartość obiektywną.

Przedstawicielami tego kierunku będą:

John Locke.

Wpływ Locke'a na filozofję, jak również na dzieje narodu angielskiego, był ogromny.

Locke, zostawiając na boku kwestje abstrakcyjne, podnosi i daje rozwiązanie problematów najbardziej żywotnych, nieodłącznie związanych z życiem. A więc usiłuje w swoich traktatach wskazać granicę, dokąd sięga ludzka wiedza, określić prawa, jakie przysługują jednostce i państwu, a także podaje przepisy racjonalnego wychowania narodów.

Locke urodził się w roku 1632 we Wrington. Pochodzi z rodziny kupieckiej. Dziecinne lata spędza w Pensford. Otoczony opieką rodzicielską otrzymuje staranne wychowanie. Elementarne wykształcenie pobiera w szkole Westministerskiej. W roku 1652 spotykamy Locke'a na wyższych studiach w Oksfordzie. Z trudnością poddaje się ustalonemu, a wielce przestarzałemu programowi studiów. Przy dobrych postępach wykazanych w naukach gramatyki, retoryki — mniejszy zapal wykazuje do nauk ścisłych. Co się tyczy logiki, to nawet rodzi się w duszy jego wstręt do tej nauki, którą mu obrzydzone przez niewłaściwą formę wykładu. Przedwstępne studia kończy, otrzymując na równi ze swymi towarzyszami stopień bakałarza.

W tym czasie zachodzi głęboka zmiana w duszy młodzińca. Częste obcowanie z młodzieżą przeróżnych sekt religijnych, ciągłe dysputy są powodem, że Locke, oddalając się stopniowo od zasad purytanizmu religijnego, wyniesionych z domu — przeszedł do obozu „latudynarystów” czyli poglądu, że należy zostawić każdemu wolność co do założeń dogmatycznych, a jednoczyć się przez wyznawanie i praktykę zasad moralnych.

Mając lat 27, Locke zapoznaje się z dziełami Kartezjusza. Oprócz tego czyta pisma Gassendiego, Hobbesa i innych. Jednocześnie z temi studjami oddaje się Locke w tym czasie nauce chemji, medycyny — wogóle naukom eksperymentalnym.

Tu z pomocą przychodzi mu,—dając odpowiednie rady i wskazówki: znakomity chemik Bayle — sławny lekarz Sydenhem-Newton. Locke nie kończy jednak swych studiów medycznych, ale w roku 1665 zostaje przydzielony do poselstwa angielskiego, udającego się na dwór Brandenburski. W roku 1667 wchodzi do domu kanclerza ministra lorda Ascheleja Shaftesburego i tu w ciągu długich lat będzie pełnił funkcje nadwornego lekarza, wychowawcy dzieci, sekretarza.

Lata 1675 — 1679 spędza we Francji — a od 1683 — 1688 widzimy Locke'a w Holandji, dokąd towarzyszy swemu protektorowi pozbawionemu urzędu na skutek zmian politycznych zaszłych w kraju. W Holandji wydaje „Listy o tolerancji”. Z chwilą objęcia rządów przez Wilhelma Orańskiego wraca do Anglii. Tu do swej śmierci (1704) rozwija wydatną działalność naukową i społeczną.

Locke w dziedzinie społecznej jest ojcem nowoczesnego liberalizmu. W swym traktacie o rządzie daje podwaliny dla współczesnego konstytucjonalizmu politycznego. W uwagach o wychowaniu kreśli racjonalną metodę wychowania młodego pokolenia. Co się tyczy poglądów na polu filozofii — to te znów wypowiada w dziele: „Traktat o ludzkim rozumie”. Materjał zawarty w tej ostatniej księdze dzieli na, cztery części, a więc:

1. O ideach wrodzonych,
2. O genezie naszych wyobrażeń,
3. O wpływie języka, mowy na myśl filozoficzną,
4. O rodzaju i granicach poznania.

C e c h y:

1. W dziełach Locke'a empiryzm teorjo-poznawczy poraz pierwszy znajduje swoje uzasadnienie. Za źródło poznania zostanie uznane doświadczenie, rozumowi przypisuje się znaczenie podrzędne. Jego działanie nie poszerza zakresu naszej wiedzy, lecz służy do uporządkowania materjału jaki czerpiemy z doświadczenia.

2. Locke odrzuca wszelkie przedzałożenia metafizyczne i dąży do wyjaśnienia zagadnień, tyczących się genezy naszej wiedzy, przez odwołanie się do metody stosowanej w zakresie nauk ścisłych, a opracowanej przez Bakona. Tem wyróżnia się

od swych poprzedników i daje początek psychologii indukcyjnej.

3. Utylitaryzm jest duszą jego systemu. Domaga się reformy wychowania, gdyż obecne nie daje tego, co byłoby pożyteczne dziecku w życiu. Poleca poddanie się obowiązкови, gdyż w ten sposób znajdziemy szczęście. Z poddania się władzy,—wynika dobro ogółu.

Teorja poznania.

Traktat o rozumie ludzkim ma za zadanie, według intencji autora, wykazać:

1. genezę,
2. granicę,
3. wartość naszej wiedzy.

1. Geneza wiedzy.

Filozofja zawsze interesowała się sprawą, w jaki sposób zdobywamy zasób wiadomości o świecie i poznanie prawd koniecznych. Wielu myślicieli, a wśród nich i Kartezjusz przechyla się do tej opinji, że prawdy konieczne wydobywamy nie z doświadczenia, ale są one wrodzone naszemu umysłowi. Locke zwalcza energicznie powyższy pogląd i podaje nowy sposób rozwiązywania problemu.

Jakaż jest więc geneza naszego poznania według Locke'a.

Wszelkie poznanie, mówi Locke, pochodzi z doświadczenia i tu należy rozróżnić:

a) doświadczenie zewnętrzne—wspiera się na spostrzeżeniu zmysłów zewnętrznych. Prowadzi nas ono do poznania rzeczy poza nami będących;

b) doświadczenie wewnętrzne daje nam poznanie świata wewnętrznego, a więc własnej duszy, która na skutek otrzymanych z zewnątrz wrażeń zaczyna: myśleć, sądzić, chcieć etc.

Trzeba jednak pamiętać, że wiedzę płynącą z tych dwóch źródeł czerpiemy nie jednocześnie. Wyobrażenia wsparte na doświadczeniu zewnętrznem są co do czasu wcześniejsze i powstają zaraz skoro wrażenia, wywołane przez działanie przedmiotu, zostaną odczute. Poznanie refleksyjne ukazuje się znacznie później, dusza uczy się dopiero po pewnym czasie uświadamiać sobie swe stany i wyobrażenia.

Umysł w tem pierwszym stadium dochodzenia do wiedzy zachowuje się zupełnie biernie. Na kształt kliszy fotograficznej przyjmuje obrazy rzeczy, których promienie doń dochodzą przez okna spostrzeżenia zmysłowego i refleksji. Wyobrażenia i idee będą reakcją duszy, są one tylko wrażeniami przetłumaczonemi na język umysłowy.

Wyobrażenia nasze, mówi Locke, mogą być proste, złożone lub ogólne.

1. Wyobrażeniom prostym daje początek:

a) spostrzeżenie jednego zmysłu, a tak powstają wyobrażenia takie jak: barwa, ton, zapach, smak.

b) spostrzeżenie kilku zmysłów — należą tu wyobrażenia własności pierwszorzędných: kształt, ciężar.

c) refleksja zmysłu wewnętrznego: że myślę, chce.

d) łączne działanie zmysłów zewnętrznych i doświadczenia wewnętrznego: siła, byt, jedność, ból, rozkosz.

2. Wyobrażenia powyższe są jako litery alfabetu, z których umysł tworzy idee złożone.

Cała bowiem czynność naszego rozumu polega na mechanicznym układzie idei prostych. Jakkolwiek ilość idei złożonych jest przeogromna, możemy je jednak sprowadzić do trzech zasadniczych typów — do idei:

a) przypadłości (modi),

b) substancji,

c) stosunku.

A. Modi (stan, własność) obejmuje złożone idee, które wyrażają pewne przypadłości istniejące nie same w sobie—lecz przedstawiające się nam jako własności innej rzeczy. I mogą być proste lub mieszane.

a) proste — składają się z pierwiastków jednorodnych—kopa, tuzin;

b) mieszane zaś tworzą się z pierwiastków różnorodnych—bieganie, walka.

B. Substancja odnosi do takich idei prostych, które wyobrażamy sobie, jakoby wspierały się na wspólnem jednoczącem je podłożu, a to dzięki temu, że zawsze występują w ściślejszej z sobą łączności.

Określając tę rzecz innemi słowami—substancją nazywamy nieznanne podścielisko, które posiadając pewne attributy wywołuje w nas ich wyobrażenie.

Jeżeli stała łączność pewnych idei prostych prowadzi nas do pojęcia substancji, — to znów różnorodność tych idei — z konieczności rodzi w nas pojęcie substancji różnorodnych: materji i ducha.

a) A więc wyobrażenia wspierające się na zmysłach zewnętrznych, przez odniesienie ich do wspólnego przedmiotu, służą umysłowi do wytworzenia sobie pojęcia substancji cielesnej.

b) stosując tę samą metodę do zjawisk wewnętrznych—jakimi są stany naszej świadomości — dochodzimy znów do pojęcia substancji duchowej;

c) pojęcie nareszcie substancji służy nam za szczebel przy pomocy którego wznosimy się do pojęcia Boga. Refleksją uświadamiamy sobie pojęcia bytu, trwania, mocy, wiedzy, szczęśliwości.

Powyższe pojęcia rozszerzone do nieskończoności, a następnie połączone z sobą — prowadzą nas do pojęcia Boga.

C) Wyobrażenie stosunku powstaje gdy dwie rzeczy porównujemy pomiędzy sobą. Z możliwych stosunków najważniejszymi są: przyczynowość, tożsamość, różnica, moralność.

a) Gdy zauważymy, że pewne własności rzeczy powstają na skutek działania innej rzeczy, to rzecz działającą nazywamy przyczyną, działaną skutkiem, a stosunek zachodzący między nimi przyczynowością.

b) Porównanie czem jest dana rzecz obecnie z tem, czem była dawniej, daje w rezultacie wyobrażenie tożsamości i różnicy. Każda więc rzecz, znajdującą się w danej chwili i w danym czasie, jest identyczna z sobą, a różną od znajdującej się w innem miejscu, choćby do niej najpodobniejszej; czas i przestrzeń stanowi podstawę indywidualizacji.

c) Zestawienie naszych czynów z prawem jest źródłem stosunków moralnych, prowadzi nas do pojęcia zła i dobra.

3. Od idei złożonych wznosi się umysł do idei ogólnych.

Idee powyższe są tylko nazwami nadawanemi pewnej grupie wyobrażeń podobnych do siebie.

Nazwy te obejmując pewną grupę wyobrażeń zastępują je w naszym umyśle i ułatwiają porozumienie się wzajemne,

a zresztą zmuszeni jesteśmy do ich tworzenia, gdyż nie jesteśmy w stanie każdemu jednostkowemu wyobrażeniu nadać odpowiednią nazwę.

Wartość poznania.

Cały wysiłek duchowy człowieka zmierza do tego, by poznać to co istnieje.— Czy takie poznanie jest możliwe, czy oprze się ono na zmysłach, czy rozumie—jaki zresztą stopień pewności zdobędziemy, że jesteśmy w posiadaniu prawdy? W systemie Locke'a zagadnienia powyższe otrzymują rozwiązanie całkiem nieoczekiwane.

Dane rozwiązywanie będzie się różnić nie tylko od poglądu scholastyków, ale znajdzie się w opozycji z powszechnem sposobem myślenia i oceny tych zagadnień przez ogół ludzi.

Stanowisko zajęte przez Locke'a w dziedzinie teorii poznawczej można nazwać subiektywno-empirycznym.

Główne tezy tego poglądu głoszą co następuje:

1. Idee zdobyte nie są jeszcze poznaniem. Poznanie ma miejsce tam, gdzie umysł ujmuje zgodność lub sprzeczność między ideami.

Prawda więc da się określić, jako poprawne połączenie lub rozdzielenie wyobrażeń. Przedmiotem wiedzy według Locke'a będą nie idee, nie stosunek ich do rzeczy, lecz stosunek wzajemny idei do siebie. Twierdzenia powyższe są wnioskami z naczelnej zasady przyjętej przez Locke'a, że w poznaniu ujmujemy bezpośrednio tylko nasze wyobrażenie o rzeczach i stany. Rzeczy i ich istota jest zakryta dla naszego umysłu, — tylko w niektórych razach możemy na zasadzie pewnych znaków wnioskować, że wyobrażenia nasze o rzeczach zgadzają się z nimi.

O stosunku zachodzącym między wyobrażeniami informuje nas intuicja, rozum lub spostrzeżenie zmysłowe, — stąd mamy trzy rodzaje wiedzy:

a) Poznanie intuicyjne jest najprostsze i najpewniejsze; intuicyjnie poznajemy własne istnienie oraz podstawowe i najprostsze stosunki zachodzące między wyobrażeniami.

b) Dowód jest to ugrupowanie aktów poznania intuicyjnego tak, że jeden człon dowodu służy za oparcie dla drugiego.

Na mocy dowodu wnosimy się nie tylko do poznania

twierdzeń matematycznych, ale ta droga prowadzi nas także do poznania Boga.

Dowód na istnienie Boga, przytoczony przez Locke'a, jest znanym dowodem wspierającym się na zasadzie przyczynowości.

Z istnienia naszego świata wnioskuje się o istnieniu Boga. Ciekawą jest rzeczą, że, co do tego jednego wypadku, Locke czyni wyjątek i sądzi, że zasada przyczynowości jest w stanie doprowadzić nas do poznania Istoty Najwyższej

Intuicja i dowód są jedynym poznaniem pewnym, co się tyczy poznania opartego na spostrzeżeniu zmysłów, czyli doświadczeniu, to Locke poznaniu takiemu nie przyznaje pewności bezwzględnej, nazywa je poznaniem prawdopodobnem.

Czy wyobrażenia nasze o rzeczach zgadzają się z rzeczywistością?

Tu należy według Locke'a rozróżnić wyobrażenia:

1. proste,
2. złożone,
3. pojęcia ogólne.

1. Wyobrażenia proste, Co się tyczy wyobrażeń prostych—to one mogą nam przedstawiać własności rzeczy:

pierwszorzędne lub drugorzędne.

a) Własności pierwszorzędne tkwią w rzeczach w tej formie, jak my sobie to wyobrażamy.

Należą tutaj wszystkie wyobrażenia zmysłu wewnętrznego, gdyż przecież sami jesteśmy tegoż przedmiotem bezpośrednim, jak również wyobrażenia opierające się na doświadczeniu zmysłów zewnętrznych, o ile odnoszą się do takich własności, które za pomocą kilku zmysłów poznajemy, a więc: rozciągłość, ruch, spoczynek, kształt.

b) Wyobrażenia własności drugorzędnych czyli pochodnych nie odzwierciedlają wcale natury tych własności; chociaż bowiem są one jak i pierwszorzędne tylko pewnym ruchem, to jednak odczuwamy je jako coś zupełnie od ruchu różnego. Stąd przenosząc na rzeczy takie własności jak: kolor, ciepło, zimno, etc., jesteśmy w błędzie — są to bowiem tylko stany czucia w nas.

Jakości drugorzędne nie równają się z rzeczami, ale im odpowiadają.

2. Wyobrażenia złożone—pod względem wartości, czyli zgodności z przedmiotem wyobrażanym, rozpadają się na dwie kategorie:

1. Modi i stosunki—są prawdziwemi nie w tem znaczeniu jakoby coś odzwierciedlały, owszem tworzy je umysł i są one właśnie modłami, wzorami, któremi posługujemy się w sprawie porządkowania i nazywania rzeczy (matematyka, etyka).

2. Pojęcie substancji jest realne o ile faktycznie dane idee, których jedność pojmujemy jako substancję, w rzeczywistości istnieją związane.

3. Wiedza oparta na pojęciach ogólnych, a więc ogólne prawdy, zasady nie posiadają wartości realnej—gdyż idee ogólne są tylko nazwami,—niczem więcej; a wobec tego:

a) Ogólne zasady nie mogą służyć nam za podstawę wiedzy, gdyż przy ich pomocy ani nic nie da się udowodnić, ani odnaleźć. Jedynie mogą nam oddać usługę, jako środki ułatwiające metodyczne wyjaśnienie sprawy. Ponadto w dysputach są bronią do pokonania przeciwnika—jeżeli ten zostanie doprowadzony do zaprzeczenia tych zasad, których wartość ogólną przedtem już był uznał.

b) Jeżeli mowa o poznaniu czem jest rzecz, to należy rozróżnić treść rzeczy istotną od treści pojęciowej. Przez treść istotną należy rozumieć naturę rzeczy, która jest podłożem owych własności, a dzięki czemu my ją poznajemy. Własności natomiast będą stanowić treść pojęciową.

Czem jest natura rzeczy, jest to całkowicie zakryte przed naszymi oczami. Wiedza nasza ujmuje tylko treść rzeczy pojęciową.

3. Podział rzeczy na gatunki i rodzaje nie dosięga natury rzeczy segregowanych. Podział powyższy ma na celu tylko uporządkowanie naszych idei wyobrażeń, a więc ma wartość subiektywną.

Uwaga. Rozróżnienie własności pierwszorzędnych i drugorzędnych znane atomistom, odnowione przez Kartezjusza, a dalej Locke'a jest punktem przejściowym pomiędzy poglądami uważającymi wszystkie jakości zmysłowe za własności rzeczy i jako takie istniejące, a stanowiskiem zajętem przez

Kanta, według którego nawet przestrzeń i czas mają podstawę w podmiotowej organizacji człowieka, a tak własności rzeczy są niepoznawalne.

Zakres poznania.

Zgodnie z naczelną tezą głoszącą, że wiedzę naszą czerpiemy z doświadczenia — zakres wiedzy sięga tak daleko jak daleko idzie doświadczenie. To też według Locke'a co nie podpada pod nasze doznanie empiryczne jest niepoznawalne. Z tego tytułu spotykamy się z takim twierdzeniem, że:

1. Substancja jest dla nas nieznanem podścieliskiem atrybutów.

2. Nie jesteśmy w stanie wykazać duchowości naszej duszy — gdyż nie możemy apodyktycznie twierdzić — że myśl jest dla materji niedostępna.

Empiryzm o jakim tu mowa nie jest jednak powszechny. Sam Locke wykracza w wielu razach poza jego granicę — a więc,

a) Przyznaje jakościom pierwszorzędnym wartość przedmiotową.

b) Pojęcie substancji, które dotąd służyło za punkt oparcia dla myśli ludzkiej, zostaje zachowane w systemacie Locke'a. Wprawdzie nazywa on substancję nieznanym podścieliskiem dla atrybutów, jednak uważa, że pierwowzór substancji znajduje się poza umysłem poznającym.

c) Locke mówi o istnieniu Boga, przyjmuje duszę nieśmiertelną, oświadcza się za religją objawioną. Pamiętać jednak trzeba, że prawdy powyższe, nie wynikają z tych założeń na jakich wspiera się filozofja tego myśliciela. Zostają one przyjęte z pobudek zupełnie innych.

Polityka.

Locke odrzuca naukę Hobbesa o stanie wojny jako pierwotnej formie współżycia ludzi. Natomiast podnosi, że człowiek z natury posiada pewne nieprzedawnione prawa, a stanowią je: własność prywatna, wolność oraz prawo samoobrony.

Podstawą zrzeszenia się ludzi zwanego państwem jest dobrowolna umowa, a cel jaki się ma na oku: będzie skuteczniejsza obrona praw przyrodzonych.

Rządom i państwu opartemu na absolutyzmie Locke

przeciwstawia ustrój konstytucyjny. Domaga się więc, aby władza wykonawcza i prawodawcza były od siebie niezależne. Taki układ zabezpieczy wolność obywatelską:

a) Władza wykonawcza wprowadza w życie ustawy władzy prawodawczej, karze nadużycia, oraz czuwa nad bezpieczeństwem kraju.

b) Władza ustawodawcza spoczywa w rękach narodu. Naród przez swych przedstawicieli uchwala prawa. Prawu, które jest wyrazem woli większości,—są poddani wszyscy obywatele — nie wyłączając nawet króla. Król jest tylko mandatarjuszem narodu; o ile zachowuje prawa, naród obowiązany jest do posłuszeństwa względem niego. Z chwilą tą, gdy zacznie gwałcić prawa, traci swą władzę i naród może siłą pozbawić go stanowiska i urzędu.

c) Stosunek do kościoła — Locke głosi rozdział kościoła od państwa — a to z powodu, że każda z tych społeczności ma osobne cele do wykonania. Jednak kościołowi, pozbawionemu opieki państwa, mają być zabezpieczone wszystkie prawa, jakie z natury samej przysługują poszczególnym członkom społeczeństwa.

Znaczenie Locke'a.

Wpływ Locke'a na dalszy rozwój filozofji nowożytnej jest bardzo duży. Jeżeli wiek XVII zależy od Kartezjusza, to wiek XVIII rozwija i wyprowadza wnioski z naczelných założeń filozofji Locke'a. Jak już wiemy — Locke daje przewagę empiryzmowi, — z pominięciem założeń metafizycznych chce oprzeć całość filozofji na doświadczeniu. Zapoczątkowany przezeń kierunek, nada piętno charakterystyczne filozofji w następnym okresie a w szczególności do tego źródła należy odnieść, że:

1. Psychologia pozytywna zyska licznych zwolenników. Do rozwiązania problematów, jakie na jej gruncie powstają, używa się metody indukcyjnej, stosuje się obserwacje, eksperyment. Natomiast psychologia racjonalna zostanie zarzucona, jej tematy są uważane za nierealne, a w każdym razie za niemożliwe do rozwiązania.

2. Filozofja Locke'a, wpłynęła na wzmocnienie materializmu i ożywiła ten kierunek w czasach nowożytnych. Stało

się to dzięki temu, że Locke przyznaje naszej wiedzy czysto doświadczalny początek, uważa za możliwe istnienie materji obdarzonej rozumem, że duszę określa jako nieznane podłoże fenomenów psychicznych.

3. Teorja poznania głoszona przez Locke'a dała początek idealizmowi teorjo-poznawczemu, oraz sceptycyzmowi, który ogarnął współczesną filozofję. Ten kierunek jest wynikiem stanowiska zajętego przez Locke'a, że wyobrażenia, pojęcia pełnią rolę zastępczą i reprezentują przedmioty działające na nasze zmysły, że natura rzeczy, ich własności są dla nas niepoznawalne.

4. Jednem słowem filozofja Locke'a prowadzi — z jednej strony do sensualizmu Condillaca, pozytywizmu Comte'a i kończy się na materializmie Büchnera. Do tego źródła należy odnieść także idealizm Berkley'a, sceptycyzm Hume'a oraz krytycyzm Kanta.

Nareszcie służy za podstawę, na której rozwinie się deizm angielski, wolterjanizm, i filozofja encyklopedystów francuskich.

W pismach Locke'a znajdujemy pewne teorje ekonomiczne, które podjęte później przez Smitha i Rikarda nadadzą nowy kierunek życiu ekonomicznemu, a ostateczne wykończenie znajdą w socjalizmie.

Do takich koncepcji należy zaliczyć twierdzenie Locke'a: że wartość ekonomiczna wspiera się na pracy, że owoc pracy należy do robotnika przynajmniej dotąd, póki inni mają dość środków na zaspokojenie swych potrzeb.

Locke pierwszy z filozofów zwrócił baczną uwagę na wychowanie młodzieży. Wychowanie według niego powinno dążyć, aby ułatwić rozwój tego, co złożone jest w naturze dziecka. Wielkim błędem byłaby próba zaszczepienia duszy dziecka tego, co jest jej obcem.

Wychowawca przy nauce ma się posługiwać metodą pogładową—unikać formalistyki—dążyć do tego, aby z rozwojem umysłu szło w parze wzmocnienie charakteru, a również hartowanie ciała.

B. Sensualizm subiektywny.

Wyprowadza wiedzę z doświadczenia. Wiedzy jednak odmawia wartości przedmiotowej. Powyższe stanowiska zajmują:

§ 1. Jerzy Berkley (1685—1753).

Wyciągnie dalsze wnioski z empiryzmu psychologicznego Locke'a. A że bierze myśli zasadnicze ściślej i rozumuje konsekwentniej, niż sam twórca tego kierunku—dochodzi więc do bezwzględnego idealizmu, czyli negacji istnienia świata materialnego.

Co do trzech punktów poprawia więc Berkley filozofję Locke'a, a mianowicie wykaże, że na podstawie empiryzmu:

1. uznanie istnienia świata materialnego jest niedorzecznością,
2. że działanie rzeczy pozbawionych sił czynnych na ducha jest niemożliwe,
3. że nie tylko rzeczy, ale nawet wyobrażenia nie mogą być ogólne, ale tylko jednostkowe.

1. Naczelna zasada, na jakiej wspiera się filozofja Locke'a, głosi, że poznanie nasze dosięga tylko naszych wyobrażeń, a wobec tego prawda polega na zgodności idei nie z rzeczami, ale z sobą. Zaledwie jednak Locke wygłosił tę zasadę, zaraz ją łamie, gdyż przekracza ten zakres, jaki ona zakreśla poznaniu i uznaje za pewne poznanie wprowadzić nie istoty rzeczy, ale ich własności—oraz tego, że rzeczy istnieją poza nami.

Berkley odrzuca powyższe wnioski, a zechce udowodnić, że substancje w tem znaczeniu, jak je pojmuje naiwny realizm, nie istnieją, a nawet nie mogą istnieć.

Cóż bowiem, pyta się Berkley, przez nasze zmysły poznajemy? Oto poznajemy tylko pewne zmysłowe własności ciał, a nic więcej. Boć jeżeli zechcemy odejmować po kolei od rzeczy poznanych wszystkie własności zmysłowe, to nic z nich nie pozostanie. Jeżeli więc możliwą byłoby rzeczą wykazać, że właśnie zmysłowe własności są tylko pewnymi podmiotowymi stanami — to w takim razie musimy się zgodzić,

że ciała poza nami nie istnieją jako coś bytującego samodzielnie. Sprawa jednak nie przedstawia wielkich trudności.

Co się tyczy najpierw własności drugorzędnych sam Locke, uważa je za stany podmiotowe. Tę samą wartość trzeba dalej przyznać własnościom pierwszorzędnym. A więc rozciągłość, ruch, sztywność są również takimi stanami podmiotowymi jak: barwa, światło, ciepło.

Nieprzenikliwość, sztywność jest uczuciem oporu, a więc wyobrażeniem mogącem istnieć w czującym duchu.

Rozciągłość, wielkość, odległość, ruch—nie są nawet wrażeniami, lecz stosunkami, które w myśli dodajemy do drugorzędnych zmysłowych jakości: widzimy barwę nie zaś oznaczenie ilościowe.

A dalej ta sama rzecz wydaje się jednemu — małą, innemu jako dużą. Ten sam ruch jeden nazywa prędkim — drugi wolnym.

Czegóż to dowodzi? Oto, że nawet własności pierwszorzędne zależą od osoby je poznającej, a więc są czemś tylko podmiotowym.

Z tego wynika, że przekonanie o istnieniu rzeczy, substancji materialnych, wspiera się na nieporozumieniu. Źródłem jego będzie to, że pewne wyobrażenia występują stale w łączności. W rzeczywistości jednak żadne substancje materialne nie istnieją.

Nasze poznanie nie przekracza naszych wyobrażeń podmiotowych. Materja jest słowem bez sensu; poszczególne rzeczy są tylko połączeniem wyobrażeń w naszym umyśle. Idee nasze są nie tylko jedynie poznawalnymi przedmiotami, ale i jedynie tylko istniejącymi — *esse est percipere*. Istnieją tylko: duch i wyobrażenia.

2. Locke popełnił jeszcze drugą niekonsekwencję. Odmawia ciałom sił czynnych, a jednocześnie utrzymuje, że przyczyną wrażeń będą ciała działające na ducha. Berkley usuwa tę drugą niekonsekwencję. Musimy się zgodzić, mówi on, że wyobrażenia powstają w nas wbrew naszej woli, a więc musi być coś poza nami, co je narzuca duszy naszej. Źródłem tych idei nie może być nikt inny, jak duch potężniejszy od nas.

Tym duchem jest Bóg, który swe idee narzuca naszemu umysłowi. Świat cały istnieje więc nie jako rzecz

materjalna, ale jako idea najpierw w umyśle Boga, a później naszym. Stworzenie świata polega na tem, że Bóg swe idee stopniowo udziela naszemu umysłowi.

3. Berkley nareszcie posunie nominalizm do ostatecznych granic. Nie zadawalnia go w tej sprawie twierdzenie Locke'a, według którego wszystko rzeczywiste jest indywidualne, a tylko pojęcia mogą być ogólne, t. j. reprezentować pewną grupę rzeczy poszczególnych. Berkley weźmie w obronę twierdzenie, że jak każda istota jest rzeczą pojedynczą—tak również każda idea jest wyobrażeniem pojedynczym, a więc idee, wyobrażenia ogólne są absolutnie niemożliwe.

Berkley poczytuje mniemanie o istnieniu pojęć ogólnych, a również przekoranie o istnieniu świata materjalnego za źródła, z których rodzą się niewiara i walki w filozofji.

Życie swoje poświęca na to, aby właśnie te dwa źródła błędów zniszczyć.

Pierwszy błąd zawdzięczamy mowie.

Na zasadzie tego, że posiadamy wyrazy oznaczające więcej niż jeden przedmiot—powstaje mniemanie, że również mamy wyobrażenia, które odpowiadają objętości danego wyrazu, i zawierają cechy wspólne wszystkich przedmiotów, przez dany wyraz oznaczonych.

Tak nie jest. Mówimy o wielu rzeczach, których nie możemy sobie wyobrazić. Imiona nie zawsze odpowiadają ideom. Wyobrażenie trójkąta jako figury o trzech bokach jest wymaganiem, którego nigdy nie może wypełnić nasza wyobraźnia. Trójkąt jaki sobie wyobrażamy jest prostokątem, ostrokątem, nigdy jednocześnie tym i drugim,—jak tego należy wymagać od pojęcia oderwanego. Jednak jesteśmy w stanie posługiwać się owymi pożytecznymi skróceniami i na wyobrażeniu pojedynczym rozwijać prawdy, dotyczące całego rodzaju. Ma to miejsce, gdy w dowodzeniu nie bierzemy pod uwagę tych własności, które mi różnią się między sobą pojedyncze przedmioty.

Dane wyobrażenie reprezentuje więc wszystkie inne wyobrażenia podobne, nie jest jednak ogólnem, lecz ma doniosłość ogólnego.

Idealizm głoszony przez Berkleya pojawi się jeszcze na widowni dziejów filozofji nowożytnej u dwóch myślicieli w odmiennej nieco formie. Idealizm na ogół przyjmuje, że tylko istoty duchowe są czynne, że co czynne istnieje.

Byt istot nieczynnych polega na tem, że są wyobrażane.

Różniczkuje się idealizm co do sposobu, w jaki idee są udzielane umysłowi.

Według Berkleya — Duch nieskończony udziela wyobrażenia duchowi skończonemu z zewnątrz.

Leibnitz — utrzymuje, że wyobrażenia zostały na sposób zawiązków złożone „monadom”, a te jednostki rozwijając się stopniowo je sobie uświadamiają.

Fichte nareszcie uważa wyobrażenia jako nieświadome wytwory jaźni bezwzględnej, dochodzącej do uświadomienia w jaźniach pojedynczych.

Dla Berkleya i Leibnitza istnieje tyle światów — ile jest jaźni czynnych.

Według Fichtego istnieje jeden świat, gdyż byt bezwzględny nie znajduje się na zewnątrz jaźni poszczególnych — lecz uzewnętrznia się w nich, jest ich siłą.

Hume (1711—1776).

Hume idąc za Locke'm — uważa, że główne zadanie filozofji polega na tem, aby wykazać genezę, wartość i zakres poznania.

Rozwijając naczelnę tezę empiryzmu psychologicznego — wyciągnie z nich ostateczne wnioski. Zgodnie więc z Lockem uważa doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne za jedyne źródło wiedzy.

Spostrzeżenia bezpośrednie tak zmysłów zewnętrznych, jak i wewnętrznych nazywa wrażeniami.

Reprodukcje wrażeń przechowywane w wyobraźni jako stany odczute, lub mogące być odczutymi, otrzymują nazwę wyobrażeń czyli idei — myśli. Idee — wyobrażenia są słabszymi kopjami wrażeń. Bez wrażeń niema więc wyobrażeń, idei. Łączność ta jest tak konieczną, że nawet najbardziej abstrakcyjne wyobrażenia muszą posiadać swój pierwowzór we wrażeniach.

Umysł i wyobraźnia zestawiają, łączą i rozszerzają pierwiastki dostarczone przez doświadczenie, a przechowywane w pamięci. Z tą czynnością jednak wyobraźni i umysłu łączy się możliwość błędu, gdy idea zostanie odniesiona do innego wrażenia, a więc nie do tego, którego jest odbiciem. Pojęcia substancji i przyczyny służą nam jako przykład błędnych apli-

kacji. Oprócz jednak psychologicznego zagadnienia, skąd czerpiemy nasze wyobrażenia, czeka na rozwiązanie drugie kryterjologicznej natury, jaką wartość należy przyznać wyobrażeniom.

To właśnie drugie zagadnienie Hume podnosi i daje mu własne rozwiązanie.

Najprzód stwierdza, a to wbrew temu co Locke utrzymuje, że kojarzenie wyobrażeń nie zależy od woli, ani rozumu. Wyobrażenia kojarzą się z sobą samorzutnie według pewnych praw, które możemy zredukować do trzech zasadniczych. A więc łączą się one na zasadzie:

1. podobieństwa,
2. styczności miejsca i czasu,
3. związku przyczynowego.

Na pierwszym prawie kojarzenia spoczywa matematyka, t. j. na pośrednim lub bezpośrednim poznaniu równości, różnicy, przeciwstawności stosunków ilościowych.

Wyobrażenia kojarzone siłą drugiego prawa są podstawą wiedzy przyrodniczej i wiedzy o człowieku, o ile ta jest doświadczalna i opisowa.

Religja zaś, metafizyka, oraz część fizyki i etyki sięgająca poza proste spostrzeżenia wnoszą się na wyobrażeniach, które kojarzą się na mocy związku przyczynowego.

Aby o wartości naszego poznania zadecydować, trzeba rozróżnić poznanie, którego przedmiotem są stosunki pomiędzy wyobrażeniami, lub też jakieś fakty.

Do pierwszej klasy zaliczamy twierdzenia matematyczne. Poznanie ich posiada pewność naoczną; najpierw są one analityczne, a więc związek ich poznajemy intuicyjnie lub na mocy dowodu, a następnie odnoszą się do stosunków możliwych, nie zaś rzeczywistych.

Do poznania faktów prowadzi nas inna droga. Poznajemy je przy pomocy własnych wrażeń, lub też przez wnioski z innych faktów. Prawdziwość lub nieprawdziwość jednak pewnych twierdzeń nie da się już, w danym razie, udowodnić na mocy analizy wyobrażenia.

Tu wiedza będzie się wspierać na zasadzie przyczynowości, gdyż wszelkie twierdzenia do jakich dochodzimy są wnioskami ze skutku do przyczyny. Wobec tego wartość całej naszej wiedzy zależy od wartości podstaw, na których

się ona wspiera, a w danym razie od tego, jaką wartość posiada „zasada przyczynowości”.

Jakąż odpowiedź usłyszymy z ust Hume’a?

Zasada przyczynowości nie da się wyprowadzić ani z rozumu, ani z doświadczenia, czyli ani a priori, ani a posteriori:

a) Nie można zaliczyć zasady przyczynowości do pojęć których odkrycie jest możliwem przy pomocy działania samego umysłu. Cóż bowiem rozum może wykonać? Oto może rozkładać pojęcia, ale nie może dodawać do nich nowych orzeczeń. Pojęcie jednak przyczyny nie jest analitycznem, bo skutek jest pojęciem różnem od przyczyny, i nie może być odzukanym na mocy samej analizy przyczyny. Nikt nie może powiedzieć o zjawiskach nieznanych z jakich pochodzą przyczyn, lub jakie z nich wypłyną skutki.

b) Pojęcia przyczyny nie daje nam doświadczenie. Doświadczenie, obserwacja wskazuje nam kolejne następstwo dwóch zjawisk. Przyczyna zawiera coś więcej — wyraża bowiem, że to następstwo nie tylko jest, ale musi być — że drugie zjawisko nie tylko następuje, ale wynika z pierwszego.

Spójnia więc łącząca oba zjawiska, „siła wydobywająca jedno z drugiego, — ten konieczny związek, jaki upatrujemy między niemi, nie jest przedmiotem spostrzeżenia — lecz dodaje się do zjawisk — zostaje im podłożony.

Cóż więc upoważnia nas do zamiany kolejnego następstwa na przyczynowe, do podstawienia na miejsce jest „powinno być”, do przemiany spostrzeganego związku faktycznego na konieczny, nie poddający się spostrzeżeniu? Jaka siła skłania nas do tego? Jedyne wyjaśnienie powyższego zjawiska Hume widzi w nawyku, przyzwyczajeniu.

Jakież bowiem zjawiska wiążą się w myśli przyczynowo? Oto te, których połączenie było wielokrotnie dostrzegane. Dzięki temu czujemy się upoważnieni do wnioskowania o zachowywaniu się innych, lub o dalszym stosunku tych samych zjawisk.

Wobec tego, ponowne pojawienie się danego zjawiska, na mocy prawa kojarzenia, wywołuje w pamięci obraz innego zjawiska, z którym dane było już w łączności — a tak rodzi się pewien mus — dzięki któremu oczekujemy, iż ono nastąpi.

Pojęcie więc związku przyczynowego jest dziełem nie rozumu lecz wyobraźni, opiera się na nawyku psychicznym.

Zasada przyczynowości ma znaczenie podmiotowe nie przedmiotowe. Nie da się więc zdecydować, czy tej odczutej koniecznej łączności wyobrażeń odpowiada rzeczywistość faktów.

Skoro wszystkie wnioski doświadczalne wspierają się na przyczynowości—przyczynowość zaś nie da się udowodnić, ani nie stanowi przedmiotu doświadczenia—lecz tylko ma za podstawę podmiotowe przyzwyczajenie — wynika, że wszelkie poznanie przyrody, przekraczające grunt ściśle faktyczny, nie jest wiedzą ani faktyczną, ani dowodową, ale wiarą.

Oprócz zasady przyczynowości, filozofia posiada drugie pojęcie, na którem opiera się jej budowa — a tem będzie pojęcie substancji.

Pojęcie substancji zostało zachwiane przez Locke'a. Berkley znosi substancje cielesne. Hume dojdzie do ostatecznych granic, zaneguje bowiem istnienie nawet substancji duchowych.

O czem informują nas nasze wrażenia, pyta się Hume siebie?

Wrażenia nasze bynajmniej nie stwierdzają istnienie substancji, one tylko mówią nam o istnieniu stanów i czynności. Ponieważ wrażenia są jedynym źródłem wiedzy, wobec tego substancja, owe coś, co ma być podścieliskiem dla własności, jest tylko wymysłem wyobraźni.

Rzecz jest tylko sumą własności, którem nadajemy osobną nazwę ponieważ spotykamy je z sobą razem. Łączność trwała własności bynajmniej nie domaga się niezmiennego podścieliska.

Jednem słowem, podstawą idei substancji będzie również podmiotowe nawyknienie, płynące z obserwacji stałego kojarzenia się wyobrażeń jednoczesnych.

Błądzimy więc — gdy pojęcie substancji, zamiast odnieść do czynności wewnętrznej wyobraźni, której substancja jest wynikiem — odnosimy do zewnętrznej gromady przymiotów—czyniąc z substancji — ich trwałe podścielisko. Lecz mamy odrzucić nie tylko substancję materialną, lecz nawet substancja duchowa nie ma sensu. Dusza nie jest niczem innem, jak tylko sumą stanów wewnętrznych, następujących po sobie.

Tożsamość osoby jest złudzeniem — rodzi je — częste powtarzanie się jednakowych szeregów wyobrażeń, oraz powolna i stopniowa zmiana naszych idei — dzięki czemu, wydają się nam niezmiennymi.

Jakież wnioski popłyną z poglądów Huma, ogłoszonych o naturze pojęcia przyczynowości i substancji, w sprawie wartości naszego poznania?

Wynikiem tych poglądów musi być powszechny sceptycyzm.

1. Najpierw zostaje zakwestjonowana wartość samych wyobrażeń, idei. Czem są bowiem one? Oto uważamy je jako rezultat działania będących poza nami przedmiotów, czyli przyczyn. Ale jak wiemy, pojęcie przyczyny jest czemś subiektywnem, prawem łączenia się wyobrażeń, nie zaś prawem kierującym zachowaniem się rzeczy. Wobec tego twierdzenie, że wyobrażenia są odbiciem rzeczy, jest bezpodstawne, a to tem bardziej, że w poznaniu ujmujemy tylko wyobrażenia—nie zaś ich przedmiot.

2. Poznanie Boga staje się niemożliwe.

Drogą wiodącą umysł do Boga było dotąd prawo przyczynowości, gdyż z dzieł wnioskujemy o istnieniu ich Twórcy.

Jeżeli jednak przyczyna wspiera się na przyzwyczajeniu psychologicznem, wobec tego wnioski przyczynowe nie mogą mieć wartości przedmiotowej, a następnie prawo powyższe nie wykracza poza świat psychiczny wyobrażeń.

3. Nie może być udowodniona nieśmiertelność duszy. Pominąwszy bowiem już to, że pojęcie substancji uważa Hume za wytwór wyobraźni, która niepotrzebnie podsuwa pewien substrat gromadzie wyobrażeń, występującej w stałej łączności z sobą—nieśmiertelność duszy ludzkiej może być tylko wykazana na drodze wniosku przyczynowego.

Twierdzimy bowiem, że natura naszych czynów psychicznych jest taka, iż przyczyna, która je wywołuje, musi być istotą duchową.

Lecz przyczynowość ma wartość podmiotową,—a więc nie można przy jej pomocy uzasadnić tego, co poza podmiotem się znajduje.

Poglądy religijne.

Hume niweczy te podstawy, na których deizm wspierał swe wywody religijno-filozoficzne.

Przyznając słuszość deistom, gdy ci twierdzą, że religja, jej powstanie i jej prawdy są przedmiotem umysłu ludzkiego,—zwalcza ich jednak za to, że uważają rozum jako źródło religji, a także, że religja naturalna jest najdawniejszą.

Rozum nie jest źródłem religji, mówi Hume. Na powstanie religji wpływają zupełnie inne czynniki. Nie rozum, ale zmysłowa strona natury ludzkiej daje początek religji, nie interesy teoretyczne, potrzeba wiedzy, ale praktyczne, a więc obawa wobec grożących niebezpieczeństw, chęć zyskania sobie protektora, prowadzi ludzi do religji, Boga. Religją pierwotną nie może być monoteizm, ale politeizm. Nie można wytłumaczyć jak ludzkość mogłaby stworzyć na niższych stopniach kultury doskonałe formy religijne, a zatracać je w miarę posuwania się po drabinie rozwoju i cywilizacji.

B. Szkoła Assocjacionistyczna.

Zagadnienie poruszone przez Locke'a, o wiązaniu się idei prostych w gromady złożonych — staje się tematem zasadniczym, nad którego wyjaśnieniem będzie pracować pewna grupa filozofów, tworząca szkołę assocjacionistyczną.

Skomplikowany mechanizm tworzenia się wyobrażeń złożonych zechcą rozwiązać przy pomocy dwóch naczelnych zasad: wyobrażenia złożone są rezultatem wyobrażeń prostych, łączenie wyobrażeń odbywa się niezależnie od rozumu, woli, tworzą one z sobą związki automatycznie na sposób mechaniczny. Cała szkoła znajdować się będzie pod wpływem filozofji Locke'a, oraz tendencji ogólnie panującej w przyrodoznawstwie, a dążącej do tłumaczenia zjawisk na sposób mechaniczny.

Głównymi przedstawicielami tej szkoły są:

1. Hartley (1705 — 1757). Znajduje się pod wpływem Hume'a, Newtona. Według Hartley'a życie psychiczne rozwija się na mocy prawa kojarzenia, wznosząc się do coraz wyższych przejawów. Tak powstają wyobrażenia złożone, niekiedy tak różne od prostych, jak są różne pierwiastki od związków chemicznych.

2. Józef Priestley (1733—1804) popularyzuje i rozwija poglądy poprzednika. W jego dziełach assocjacionizm staje się materialistycznym. Priestley bowiem utrzymuje, że między zjawiskami psychicznymi i fizjologicznymi nie ma istotnej różnicy. Co prawda jego stanowisko należy tłumaczyć przez pogląd specjalny, jaki ma o naturze materji. Idąc za Boskoviczem, istotę materji upatruje w sile przyciągającej i odpychającej atomów. Same zaś atomy uważa jako punkty dynamiczne.

3. Erazm Darwin (1731—1802), idąc drogą wskazaną przez Hartley'a, objaśnia powstanie instynktu przez doświadczenie i kojarzenie pod wpływem popędu samozachowawczego i przystosowanie się do otoczenia. Uważa, że nabyte tą drogą własności mogą być odziedziczane, a tak teoria psychologiczna kojarzenia rozszerza się do znaczenia teorii biologicznego rozwoju gatunków, którą Lamarck wygłasza, a Karol Darwin uzupełni w przyszłości.

C. Szkoła Szkocka.

Filozofja Locke'a i te wyniki do jakich doszli Berkley, Hume, trzymając się jego zasad — musiała wywołać reakcję.

Rozumowaniom Berkley'a i Hume'a nie można było nic zarzucić. Jeżeli więc wnioski okazały się paradoksalne to znaczy, że zasady przyjęte przez Locke'a są fałszywe.

Wobec tego trzeba było szukać nowego fundamentu dla wiedzy filozoficznej. Filozofowie tej szkoły chcą widzieć taki fundament w prawdach uznawanych przez zdrowy rozum ludzki.

1. Tomasz Reid (1713—1796) założyciel szkoły — widzi przyczynę wszystkich błędów w zasadzie postawionej przez Locke'a i Bakona, że jedynym źródłem naszej wiedzy jest doświadczenie. Podstawą wiedzy bynajmniej nie będzie doświadczenie, ale przeciwnie najpotrzebniejsze prawdy natury teoretycznej i praktycznej podaje nam z siłą bezwzględną zdrowy rozum ludzki. Ogółowi więc tych sądów samorzutnych, instynktowych musi odpowiadać rzeczywistości, gdyż nadane są nam przez Boga, jako Twórcę naszej natury. Przedmiotem zmysłu ogólnego będą prawdy dotyczące się religii, etyki, porządku społecznego. Odnajdujemy je bezpośrednio drogą refleksji wewnętrznej. Prawdy powyższe jako pierwsze nie mogą być uzasadnione, służą zato do uzasadnienia wszystkich innych. Należy tylko zważać, aby prawd koniecznych nie mieszać z twierdzeniami przypadkowemi, czy wspierającemi się na faktach.

Około zasad „zdrowego rozumu” zgrupuje się pewien zastęp uczonych, z pośród których Battie (1735—1803) zasady szkoły przeniesie do estetyki. Oswald (1793) zastosuje do teologii. Dugald Stewart (1733—1828) uzupełnia, zmodyfikuje. Brown (1778—1828) uczyni z nich broń do walki z asocjacionizmem.

Chociaż Szkołę Szkocką należy uważać jako etap upadku myśli filozoficznej—to jednak wpływ jej był olbrzymi. Pod wpływem jej znajdują się: filozofja popularna niemiecka, Jacobi; spirytualiści: Jouffroy, Cousin. Idee tej szkoły przenikną nawet do Ameryki.

E. Deizm.

Kryzys religijny spowodowany reformacją wywołał cały szereg przekształceń w ustroju i wierzeniach ludów europejskich. Do liczby najważniejszych należy zaliczyć to, że ludy utraciwszy wspólny punkt oparcia i porozumienia, jaki znajdowały w wierze objawionej—szukać będą nowych ostoj dla tych form życia, które dotąd wspierały się na religji. A więc rozpoczyna się poszukiwanie samoistnej podstawy dla państwa, prawa, moralności, a nawet powstaje dążenie, które jako cel swych wysiłków, wykreśli sobie oddzielenie religji od autorytetu kościelnego, a oparcie jej i wyprowadzenie z samego rozumu. Ruch więc zmierzający do zastąpienia religji objawionej opartej na powadze przez religję, zawierającą prawdy poczerpnięte z samego rozumu,—otrzymuje nazwę deizmu.

Deizm zowie się jeszcze:

- a) racjonalizmem religijnym, a to dzięki temu, że źródło, próbiez religji widzi w rozumie nie zaś w objawieniu,
- b) naturalizmem religijnym, gdyż przeciwstawia światło naturalne rozumu nauce płynącej z objawienia nadprzyrodzonego,
- c) i nareszcie religją wolnomyślną—wyznawcy bowiem deizmu, uznając rozum za najwyższą instancję, sądzą, że religja objawiona nie może krępować wolności rozumu—owszem uważają religję objawioną za główny przedmiot swych badań.

Zasady.

Może istnieć tylko jedna prawda, a więc i jedna religja. Skoro wyznawanie tej religji potrzebne jest dla osiągnięcia szczęśliwości, przepisy jej powinny być dla wszystkich zrozumiałe i wszystkim udzielone. Przepisy jej muszą być wypisane na sercu każdego człowieka. Objawienie prywatne nie mogłoby dojść do wiadomości wszystkich. Treścią religji przyrodzonej mogą być tylko dwa nakazy: wierz w Boga i pełnij swe obowiązki, czyli Jego przykazania.

Jeżeli religja pozytywna zawiera mniej niż przyrodzona jest niedoskonałą—jeżeli więcej jest tyranią, a dodatki owe są dziełem podstępny i oszustwa ze strony książąt, kapłanów.

Ta jedynie prawdziwa religja została udzielona ludziom w sposób dwojaki:

a) za pomocą naturalnego rozumu, gdyż zasady jej czytamy w swym rozumie,

b) przez objawienie historyczne — w Ewangelji.

Religja więc przyrodzona i prawdziwa religja pozytywna nie różnią się treścią, lecz sposobem udzielenia. Rzeczą jest więc rozumu, przez porównanie przepisów religji naturalnej z przepisami religji pozytywnej, rozróżnić objawienie prawdziwe od fałszywego. Dzięki temu, deista przyjmuje daną prawdę, nie że ona znajduje się w Piśmie Św., ale że zgadza się z jego rozumem. Przyjmuje Pismo Św. za prawdziwe, gdyż rozumnie naucza.

Z temi zasadami natury teoretycznej łączą deisci poglądy historyczne następującej treści:

Religja przyrodzona jest jedna, niezmienna, jest stara jak świat, konieczna, wieczna; jako doskonała nie może się doskonalic, lecz może ulegac zepsuciu lub odnowieniu.

Dwa razy występowała w pierwotnej czystości: jako religja pierwotnych ludzi i jako religja Chrystusowa. W obu jednak wypadkach uległa skażeniu. Przyczyną jej upadku byli kapłani, którzy przez wprowadzenie niezrozumiałych tajemnic, ceremonji chcieli utrzymać lud w zależności od siebie i stąd ciągnąć korzyści materialne. Deisci pierwotnie przyjmują istnienie Boga — objawienie chrześcijańskie uważają za prawdziwe, potrzebne — chociaż bowiem prawdy w Ewangelji podane są tej natury, że rozum może je odkryć, to jednak dzięki objawieniu łatwiej i pewniej ogół ludzi do nich dochodzi.

Przedstawiciele.

Zasady deizmu wyłożone wyżej znajdują stopniowy rozwój i uzasadnienie w dziełach zwolenników tego kierunku. Do głównych przedstawicieli deizmu zalicza się.

1. **Herbert Cherbury** (1582—1644).

Ojcem deizmu, jego pierwszym apostołem będzie Herbert z Cherbury. Poglądy swe wykladał w księgach: *De veritate*, *De religione gentium*, które mogą być uważane za ewangelję deizmu.

Herbert religii opartej na autorytecie—powadze kościoła, przeciwstawia religję, opartą jedynie na rozumie.

Jeżeli zwrócimy się do rozumu, mówi Herbert, to znajdziemy w nim pewną liczbę prawd, na które godzą się wszystkie ludy.

Te prawdy wspólne (*notitiae communes*) poprzedzają wszelkie poznanie tak rozumowe, jak i eksperymentalne, owszem czynią to, że poznanie staje się możliwym.

Są one normą przy pomocy której prawdę możemy odróżnić od fałszu. Probierzem zaś ich prawdziwości będzie zgoda powszechna.

Wśród prawd ogólnych najważniejsze miejsce przysługuje prawdom religijnym i moralnym. Do takich prawd, będących podstawą religii naturalnej zalicza Herbert:

1. istnienie Boga,
 2. obowiązek oddawania czci Bogu,
 3. podstawą kultu jest pobożność,
 4. grzech należy zmazać przez żal i pokutę;
 5. dobro i zło znajdzie należną sobie karę, lub nagrodę.
- jeżeli nie w tem życiu, to w pozagrobowym.

Wszystko, cokolwiek znajduje się więcej w religii pozytywnej ponad pięć tych prawd, Herbert uważa za wymysł kapłanów, dekorację stworzoną przez poetów, lub wynalazek filozofów. Te prawdy odnajdujemy w chrześcijaństwie.

2. Jan Toland (1670—1722).

Księga napisana przez Tolanda „Chrześcijaństwo bez tajemnic”, jest ważnym krokiem naprzód w obozie deistów. W pracy powyższej autor sili się już udowodnić, że w chrześcijaństwie nie ma prawd wyższych nad rozum ludzki, a więc żadna z nauk chrześcijańskich nie może być nazwana tajemnicą. Stanowisko powyższe⁸ różni się od tego, na którem, jak wiemy, zatrzymał się Locke, twierdząc, że w chrześcijaństwie są rzeczy przewyższające rozum. Według Tolanda co Ewangelje zawierają tajemniczego, niepojętego, to nie znajdowało się w pierwotnym chrześcijaństwie.

Nauki owe zjawiają się później na skutek przystosowania się chrześcijaństwa do środowiska żydowskiego i greckiego. Od żydów więc zostało zapożyczone ich zawite prawo, od

Greków zaś ich niezrozumiała filozofja. Jednak Toland nie odrzuca jeszcze samego objawienia, dopuszcza również możliwość cudów, które uznaje za spotęgowane siły natury.

Twierdzi jednak, że powodem dlaczego prawdy objawione mogą być uważane za prawdziwe będzie ich oczywistość, ich zgodność z rozumem. Jedynie rozum może być tylko sędzią, on jeden może nas pouczyć o prawdzie, powaga czy doświadczenie jest tylko drogą do prawdy, nie zaś zasadą przekonującą.

Pismo Św. przyjmujemy jako objawione, prawdziwe, gdyż nasz rozum świadczy o prawdziwości tego, co się tam znajduje.

Pod koniec życia poglądy Tolanda ulegają radykalnej zmianie. Boga pojmuje na sposób stoików, jako siłę rozlaną w przyrodzie, która przekształca materję i sprowadza harmonję w świecie. Odrzuca nieśmiertelność duszy, a myśl uważa za produkt mózgu.

Antoni Collins (1676—1729) Domaga się dla rozumu ludzkiego niezależności — od wszelkiej powagi, gdy ten doszukuje się prawdy, nawet religijnej. Myśl może być tylko zależna od siebie, od swych praw, a nigdy od tego co poza nią stoi. Od czasów Collinsa deistów zaczęto nazywać wolnomyślicielami.

Mateusz Tyndal (1656—1733). Tomasz Chubb (1675—1747).

Oświadczają się za religją rozumu, dążą w swych pismach, aby pogodzić ją z chrześcijaństwem.

Chrystus więc według Tyndala nie przyniósł żadnej nauki, lecz przyszedł, aby odnowić prawo przyrodzone. stare, i niezmiennie jak świat, aby zachęcić ludzi do pokuty i skruchy. Wierzyć, uczy Chub — to znaczy wypełniać prawo rozumu podniesione przez Chrystusa — nie zaś uważać za prawdę to, co o nim opowiadają. Obchodzić nas powinny nie jego dzieje — lecz jego nauka. Naukę swą Chrystus zamknął w trzech punktach, dostosowanych do natury i stosunków na których oparte są rzeczy:

1. Spełniaj prawo moralne rozumu: miłuj Boga i bliźniego, a przez to przypodobasz się Bogu.

2. Jeżeliś zbłądził, odstępując od tego prawa — przez skrucę i pokutę możesz odzyskać łaskę i przebaczenie.

3. W dzień sądu ostatecznego otrzymasz nagrodę za twoje życie.

Zbawienie i szczęście może być jedynie osiągnięte przez poddanie się świadome pod prawo moralne. Naukę powyższą stwierdza Chrystus swoim życiem, wzorową śmiercią; chce ją utrwalić przez zakładanie związków religijno-moralnych opartych na równości braterskiej.

Morgan (1743). Zasady deizmu stosuje do wyjaśnienia przedewszystkiem prawodawstwa Mojżeszowego. Odmawia charakteru objawienia księgom St. Testamentu. Prawo Mojżeszowe jest przystosowaniem się do zabobonnych wierzeń ludu żydowskiego, zapożyczonych u Egipcjan. Bohaterów przedstawia jako kuglarzy i oszustów.

Bolingbroke (1751) stara się poglądy deizmu uprzystępnąć dla klas wykształconych. Czyni to nadzwyczaj zręcznie. Jako pisarz pełen werwy i humoru odznacza się subtelnością w szkicowaniu postaci, jakie na scenę wyprowadza. Daje najbardziej cyniczny wyraz zapatrywaniu deistów, że religja rozumu jest przeznaczona dla wykształconych, religja zaś kościelna dla tłumu — w swym aforyzmie głosząc: z wierzeń kościelnych można się śmiać i szydzić w salonie — dla tłumu jednak ta wiara jest niezbędną, gdyż utrzymuje go w karności.

Żle więc służą sprawie, twierdzi Bolingbroke, ci wolno-myślni, którzy starają się usunąć to wędzidło, kiedy przeciwnie należałoby przez dodanie nowego, jeszcze bardziej instynkta tłumu okiełznać.

Filozofja moralna.

Jak deizm chce uniezależnić religję od objawienia, a oprzeć na rozumie podobnie i filozofowie moralności tego okresu czynią wysiłek zmierzający do stworzenia etyki niezależnej, autonomicznej, czerpiącej zasady postępowania z wewnątrz nie zaś od powag zewnętrznych. W dążeniu do powyższego celu — jedni filozofowie zwalczają będą Hobbese'a, inni rozwinią dalej jego idee.

1. Filozofowie zwalczający Hobbese'a odrzucają egoizm, uważany przez Hobbese'a za podstawę moralności, a będą

szukać nowego punktu oparcia dla etyki. I tu stopniowo zostanie podniesiony:

a) Pierwiastek idealny. Idee dobra moralnego nie pochodzą ani z doświadczenia, ani z prawodawstwa ogólnego, ani z woli Bożej. Są one ideami koniecznymi boskiego i ludzkiego rozumu. Bóg nie stwarza, lecz znajduje je w swym umyśle i udziela jako i inne prawdy ludziom. Przemawia zatem powszechna konieczność prawd moralnych.

Powyższe tezy głosi Cudworth w dziele: „The intellectual system of universy” (1678).

b) Pierwiastek logiczny — występuje znów jako podstawa etyki w pracach: Clarka (1729) i Wollastona (1724).

Myśl, prawda, sprawiedliwość są ucieleśnione w rzeczach, w tych stosunkach, w jakich znajdują się one względem siebie. Być moralnym, to znaczy przystosować swe postępowanie do porządku opartego na naturze rzeczy i traktować je tak, jak tego się domaga ich natura.

Moralność czynu, zasadza się więc na zgodności czynu z istotą i przeznaczeniem przedmiotu i ostatecznie da się utożsamić z prawdą.

c) Największą sławę i znaczenie zyskuje sobie jednak teoria usiłująca oprzeć etykę na pierwiastku estetyczno-uczuciowym, który zostaje nazwany „Zmysłem moralnym”. Autor tej teorii Antoni Cooper hr. Shaftesbury (1713) jest tego zdania, że człowiek nie z zewnątrz, ale sam w sobie ma znaleźć normy i warunki dla moralności. Podstawą moralności będzie według niego „zmysł moralny”, czyli poczucie domagające się harmonji w czynach i postępowaniu, a różniące się od poczucia estetycznego tylko tem, że skłania do czynu. Dobro jest przede wszystkim pięknem; piękno zasadza się na harmonji. Wobec tego być cnotliwym, znaczy doprowadzić do harmonji i równowagi swe namiętności i pożądania. Otóż co się tyczy namiętności, które cnota opanowuje i harmonizuje, to są one potrójnego rodzaju:

sympatyczne, a celem ich jest dobro ogólne,

samolubne, mają na celu dobro własne,

antyspołeczne — szkodzą i dobru społecznemu i osobniczemu.

Cnota ma za zadanie wyniszczyć namiętności antyspołeczne, a dalej dać przewagę uczuciom społecznym ponad dążeniami osobniczymi.

Po tej drodze, wiodącej do owej harmonji, prowadzi nas „zmysł moralny”. Motywem, pobudzającym do zaprowadzenia harmonji, może być jedynie piękność cnoty, nigdy zaś nadzieja nagrody lub bojaźń kary.

Zresztą z cnotą nieodłącznie złączona jest szczęśliwość, która jest tem większą, im bardziej uczucia sympatyczne są rozwinięte, gdyż świadomość, żeśmy się przyczynili do szczęścia innych, daje największe szczęście osobnicze.

Zbudowawszy swą moralność na takim fundamencie, Cooper wyrokuje, że religja dla moralności jest rzeczą zbyteczną.

1. Jeżeli bowiem wiara w prawdy religijne jest słabą, w takim razie religja nie może okazać moralności żadnej pomocy. Tam zaś gdzie wiara jest silną, przejęcie się sprawami metafizycznymi prowadzi do zaniedbania obowiązków.

d) Rozwija i uzupełnia naukę Cooper'a Hutcheson (1694).

Etyka musi się oprzeć na ludzkiej naturze.

Obserwacja tej wskazuje nam, że oprócz popędu egoistycznego posiadamy uczucia społeczne, albo życzliwe.

Życzliwość jest ogólna w świecie moralnym, podobnie jak prawo ciążenia w fizycznym.

Oprócz poczucia estetycznego, posiadamy uczucie moralne dzięki czemu doświadczamy przyjemności na widok czynów szlachetnych. Uczucia powyższe są niezależne od myśli o karach, czy korzyści osobistej. Uczucia moralne muszą być jednak kierowane przez rozum i doświadczenie. Znaczenie wszakże tych regulatorów jest drugorzędne, gdyż do czynu pobudza nas poznanie prawdy, ale uczucie.

Te czyny należy najwięcej cenić, które przynoszą jednocześnie największe szczęście, największej ilości osobom.

2. Rozwijają idee Hobbesa — Mandeville (1670 — 1733). Bierze w obronę paradoks, który głosi, że pomyślność i rozwój społeczeństwa zależy nie od cnoty, lecz przeciwnie podstawą jej będą złe nałogi jednostek: łakomstwo, pycha. Utopją nazywa dążenie, które chce połączyć wielkość ze sprawiedliwością.

Z chwilą bowiem, gdyby ogół zadowolnił się tem, co posiada, nastąpiłby zanik kultury. Cnotę wynaleźli politycy, aby masy łatwiej utrzymać w karności.

3. Do eklektyków nareszcie w dziedzinie moralnej zalicza się: Ferguson (1724 — 1816) ten uważa za podstawę etyki: egoizm, sympatję i dążność do udoskonalenia.

Paley (1785). Uważa obowiązki jako nakaz woli Bożej — za ostateczny cel szczęśliwości.

Price — widzi znów w rozumie władzę, która wskazuje wieczne prawa moralne.

Początek estetyki.

Pisma Schaftesburego i Hutchesona dają impet do studjów nad estetyką. Chociaż oni sami identyfikują piękno, dobro i prawdę — to jednak wkrótce powstaną studia nad zagadnieniami ściśle estetycznemi.

Home (1696) odnosi piękno do duszy nie zaś do przedmiotu.

Burke (1728 — 1797). Podnosi zagadnienie co nazywamy wzniosłem, a co pięknem. Przyczem te uczucia estetyczne stara się oprzeć i sprowadzić: wzniosłe do popędu egoistycznego, piękno do sympatycznego. Przez swe poglądy wywarł wpływ na Mendelsona, Lessinga, Kanta.

II. Francuska filozofja oświecenia.

Francuska filozofja oświecenia ma swój specjalny charakter.

1. Brak jej oryginalności. Francja przestaje być kuźnią idei, któreby swym żarem zapalały serca ku dobremu, a światłem oświecały umysły, podnosząc je ku prawdzie.

Rola przewodnika umysłowego przypada w tym czasie Anglii.

To też wszyscy ci, którzy o filozofji będą rozprawiać, szukają natchnienia w filozofji angielskiej, a nie mogąc się zdobyć na coś samodzielnego popularyzują naczelne idee filozofji angielskiej, a więc: empiryzm Locke'a, fizykę mechaniczną Newtona, poglądy religijne deistów.

2. Walka z ideałami świata chrześcijańskiego.

Zapóżyczone myśli — filozofowie przekazują na broń do walki z przyjętymi ogólnie ideałami chrześcijańskimi. Wpłynęły na to dwie przyczyny.

a) Charakter narodowy francuski, który nie lubi zatrzymać się w połowie drogi. A więc kiedy Locke godzi sensualizm z racjonalną etyką, deści w religji pozytywnej widzą raczej niepotrzebny balast niż rzecz zasługującą na nienawiść, czyli zatrzymują się tam, gdzie dalsze wnioski płynące z przyjętej doktryny zaczynają być szkodliwe dla życia i obyczajności—filozofja francuska idzie dalej, wyciągnie z przyjętych założeń ostateczne wnioski i te rzuci w lud. Sensualizm na tym gruncie przerodzi się w materializm, religja naturalna kończy się na ateizmie, moralność utknie na niskiem samolubstwie.

b) Opozycja, z jaką się spotykały nowe poglądy w państwach katolickich, podniecała pionierów tych nowych idei do walki bardziej bezwzględnej i gwałtownej, niż miało to miejsce w państwach protestanckich, gdzie myśl religijna i filozoficzna uległa na skutek reformacji rozbiciu i dezorientacji.

3. Duch reformatorski. Cały ruch filozoficzny nosi na sobie piętno praktyczne.

Zmierza do zburzenia starego porządku we wszystkich jego przejawach, aby na to miejsce wznieść nowy ład, oparty na nowych zasadach podawanych przez filozofję sensualistyczno-materialistyczną.

Ta nowa filozofja poda zarazem i nowe mierniki wartościowe.

Zmysły według niej mają prawo wyrokować o tem co istnieje, egoizm—o tem co dobre, wola większości o tem co słuszne.

4. Zresztą dominującą ideą, stale występującą na czoło wszystkich innych poglądów — będzie wiara w siłę rozumu.

Ogólnie przyjmuje się jako pewnik niezbity: że sam rozum jedynie jest uzdolniony do rozwiązania wszelkich zagadnień życia. A wobec takiego postawienia sprawy — walka z wszelką powagą staje się obowiązkiem, a nawet nakazem moralnym.

Podział:—należy odróżnić:

a) Okres asymilacji. W tym okresie idee filozofji angielskiej zostaną przeniesione na grunt francuski dzięki pismom Bayle'a, Woltaire'a Montesquieu'ego.

b) Okres samodzielnego rozwoju. Na nowym gruncie empiryzm angielski przetwarza się na sensualizm Condillaca i kończy się na materializmie encyklopedystów; deizm zostanie przetopiony na ateizm.

c) Okres reakcji. Filozofja uczucia Rousseau'a zjawia się nareszcie jako reakcja przeciwko jednostronnemu racjonalizmowi, domagając się przyznania praw i innym czynnikom życia psychicznego.

I.

a) **Bayle** (1647—1706).

Urodzony z rodziców hugonotów, przechodzi na katolicyzm, lecz wkrótce powraca do dawnej wiary. Bada filozofję Kartezjusza; zostaje profesorem w Sedanie, później w Rotterdamie.

W roku 1693, ze względu na poglądy jakie głosi, traci swe stanowisko, usuwa się od życia publicznego i już do samej śmierci w ciszy samotnego życia oddaje się pracy naukowej. Owocem tej pracy będzie: „Dykcjonarz historyczno-krytyczny”.

W powyższem dziele znajdujemy jako w zarodku te poglądy, które zostaną podniesione przez filozofję angielską XVII wieku.

Starannie ukrywając swe osobiste przekonania, Bayle usiłuje wykazać na przykładach, że religja jest sprzeczna z rozumem. To da powód późniejszym filozofom do odrzucenia religji objawionej i zracjonalizowania wiary.

Bayle pierwszy zacznie bronić tezy, że moralność jest niezależna od religji czy metafizyki, a wobec tego domaga się tolerancji przekonań dla wszystkich, nawet dla ateistów. Żąda rozdziału kościoła od państwa. Dla filozofji nie zdziałał nic wydatnego.

Tu okazuje się krańcowym sceptykiem, podaje w wątpliwość istnienie świata materialnego, pewność prawd matematycznych, a nawet prawdziwość świadomości psychologicznej.

Chociaż zwalcza panteizm i determinizm Spinozy, to jednak wolność ludzką uważa za zjawisko niepojęte i nie dające się udowodnić.

b) **Voltaire** (1694—1778).

Voltaire w swych pismach, pierwszy z pośród pisarzy francuskich, usiłuje przyswoić swemu narodowi te wszystkie idee, jakie przy końcu XVII wieku zdobędą sobie prawo obywatelstwa w społeczeństwie angielskiem.

Empiryzm Locke'a, mechaniczne pojmowanie przyrody Newtona, religijno-etyczne poglądy racjonalistów znajdują w nim utalentowanego popularyzatora i fanatycznego obrońcę.

Voltaire nie jest z zawodu filozofem, nie pisze uczonych traktatów, owszem jest dyletantem, bierze rzeczy bardzo powierzchownie, przetrawia tylko myśli obce — a jednak jest pisarzem bardzo wpływowym. Dlaczego?

Bo oto wyzwoлиwszy filozofję z aparatu szkolnego, porusza zagadnienia filozoficzne w lekkim potoczystym języku, urozmaica swoje wywody dowcipem, ironją, wlewa w nie życie i ciepło fanatyka.

Ponadto zręcznie sprowadza kwestje filozoficzne do trzech podstawowych zagadnień: istnienia Boga, istnienia duszy i jej nieśmiertelności; nic dziwnego, że z filozofji uczynił potęgę życiową.

Zająwszy powyższe stanowisko, na którem wspiera się już deizm angielski, Voltaire wypowiada nieubłaganą walkę religji chrześcijańskiej, chcąc na jej gruzach wzniesć gmach religji rozumu.

Głosi więc w swych pismach znane już nam poglądy na religję deistów angielskich.

Religia prawdziwa polega tylko na miłowaniu Boga, oraz na sprawiedliwości i wyrozumiałości względem bliźnich.

Treścią jej będzie tylko moralność.

Moralność ze swej strony jest jedna. To też, począwszy od Zoroastra, — wszyscy filozofowie domagają się zachowania tego, co sprawiedliwe. Im mniej dogmatów, tem lepsza religja.

Voltaire zmienny w swych upodobaniach nie wytrwa również i na tem stanowisku.

Nie zaprzeczając nigdy istnienia Boga, szydzi później z tych, którzy oświadczają się za optymizmem w świecie, chociaż i sam ten pogląd kiedyś podzielał.

Na nieśmiertelność duszy patrzy później jako na wzniosłe pragnienie, co najwyżej uważa to za postulat moralny.

Pasuje z czasem z wolności woli, a godzi się z determinizmem moralnym. Zresztą odwraca się od spekulacji, a przekłada kwestje natury praktycznej.

Rozum, mówi, ma nas doprowadzić do tego, co nam należy czynić, nie zaś odkrywać naturę tego, co istnieje.

Ograniczając wszelkie zagadnienia do kwestji tylko moralnych, Woltaire jednak nie potrafi i pod tym względem stworzyć nic trwałego.

Poglądy jego moralne przedstawiają się jako szereg luźnych aforyzmów, zdań niepowiązanych i nieuzasadnionych.

Podobną powierzchowność wykazuje i w tem, co pisał o polityce i państwie.

Pięknie rozprawia Woltaire o dobrodziejstwach wolności i równości. Uważa jednak, że jedynie „absolutyzm oświecony” jest powołany do tego, aby ten okres błogi sprowadzić na ziemię.

Naród nie posiada zdolności, ani czasu, aby mógł się wykształcić — zresztą masy ciemne są potrzebne i pożyteczne w ogólnym ustroju społecznym. Jeżeli tłum zacznie rozumować, wtedy wszystko jest stracone.

Z tego, co wyżej było powiedziane, widzimy, że zasługi Woltaire'a dla nauki czy kultury są mniej niż mierne.

c) **Montesquieu** (1689—1753).

Montesquieu jest drugim pisarzem usiłującym zapoznać swój naród z poglądami, zwyczajami, instytucjami narodu angielskiego z końca XVII wieku.

W „Listach Perskich” poddaje ostrej krytyce ucisk religijny i polityczny, jaki panował we Francji.

W „Uwagach o wielkości i upadku Rzymu” — chce przekonać czytelników, że właśnie „wolność polityczna uczyniła Rzym wielkim”.

Większe jeszcze znaczenie posiada praca o „Duchu praw”.

W pracy powyższej Montesquieu opierając się już to na poglądach politycznych Locke'a, już to biorąc sobie za wzór angielską formę rządu — daje zarys ustroju państwowego, znającego pod nazwą „Monarchji konstytucyjnej”.

Prawa więc według Montesquieu'go, jeżeli mają być pożyteczne i celowe, muszą odpowiadać duchowi narodu. Na ducha narodu składa się wiele czynników: przyroda, klimat, przeszłość historyczna, obyczaje, religja; a więc duch narodu jest wynikiem czynników naturalnych i historycznych.

W pewnej sprzeczności z powyższym poglądem znajdzie się Montesquieu, gdy upatruje w monarchji konstytucyjnej ideał polityczny dla wszystkich narodów.

Państwo musi być tak urządzone, aby wolność obywateli była całkowicie zabezpieczona.

Wolność obywatelska jednak zostanie należycie zagwarantowana i zabezpieczona, gdy potrójna władza: prawodawcza, wykonawcza, sądownicza — zostanie podzielona tak, aby jedna ograniczała drugą, t. j. przedstawiciele jednej hamowali nadużycia drugiej władzy.

Władzę prawodawczą sprawuje sam naród przez swych przedstawicieli. Prawo więc jest tylko uzewnętrznieniem woli ogółu.

Władzy wykonawczej nie wolno wkraczać w sferę przynależną władzy prawodawczej — może jednak do pewnego czasu odroczyć uchwalenie danego prawa. Co się tyczy władzy prawodawczej, to ona może domagać się, aby zostało jej wykazane, jak ogłoszone prawa zostały wprowadzone w życie. Nie wolno jej jednak znosić zarządzeń władzy wykonawczej. Do odpowiedzialności nie może być pociągnięty monarcha, którego osobę należy uważać za nietykalną — odpowiedzialnymi natomiast są ministrowie, którzy zarządzenia władzy wykonawczej kontrasygnują.

II.

Badając wpływ filozofji angielskiej na myśl francuską, widzimy, że empiryzm angielski przeniesiony na grunt francuski znajdzie licznych zwolenników.

Najpierw nowe zasady zostaną zastosowane do kwestji czysto teoretycznych, a więc mają wyświecić genezę poznania. Z czasem przy pomocy tych zasad zostanie podjęta próba rozwiązania zagadnień religijnych, moralnych i społecznych. To pociągnie walkę z chrześcijaństwem, a ostatecznie stanie się najbliższą przyczyną rewolucji 1789 roku.

I. Sensualizm nie materialistyczny.

Sensualizm francuski nie będzie już kopją, czy popularnem przedstawieniem empiryzmu angielskiego, lecz okazuje się nam jako próba dalszego rozwinięcia i uzupełnienia zasad złożonych w empiryzmie angielskim. Zasady na jakich wspiera się teoria poznania Locke'a, wydają się sensualistom francuskim zbyt skomplikowane, analiza poznania nie dość subtelna. Dążyć więc będą, aby teorię poznania uprościć, dojść do jednej za-

sady, jednoczącej w sobie całe życie duchowe i przy jej pomocy całe to życie wyjaśnić.

a) **Condillac** (1715—1780).

Pisarz wielce utalentowany i ożywiony najlepszymi chęciami, swe poglądy wyklada w „Traktacie o zmysłach”.

Według więc jego zdania nauka Locke’a o genezie poznania jest zbyt skomplikowaną, a ponadto nie sięga do pierwotnych elementów poznania. Berkley, chcąc uprościć jego naukę, sprowadza błędnie wrażenia zewnętrzne do wewnętrznych, to bowiem prowadzi do niedorzecznego wniosku, do zaprzeczenia istnienia świata zewnętrznego.

Jeżeli więc ta droga nie prowadzi do celu, należy spróbować czy postępowanie odwrotne nie ułatwi rozwiązania zagadnienia, czy nie da się więc sprowadzić rozumu i refleksji do wrażenia?

Condillac przeto usiłuje wykazać, że wszystkie czynności duchowe są przekształconymi wrażeniami, że dusza posiada jedną jedyną władzę czucia, „wrażliwość”, inne władze są nabyte i rozwinęły się stopniowo z czucia. Czemże więc są zjawiska psychiczne? Są one tylko przeobrażeniem pierwotnego czucia.

W szczegółach teoria powyższa głosi:

1. Podstawą życia duchowego jest czucie. Otrzymane czucie zowie się percepcją, uświadomione — świadomością.

Wrażenie przyjęte całą duszą tak, że inne wobec niego tracą swój wyraz — zowie się uwagą.

Jeżeli i nadal zachowamy percepcję nieobecnego przedmiotu — mamy imaginację lub pamięć.

2. Obecność wielu percepcji zachowanych w pamięci jest powodem, że uwaga zwraca się do tej, lub owej, a tak powstaje refleksja. Refleksja umożliwia zjawienie się porównania, a to ma miejsce wtedy, gdy wrażenie otrzymane od obecnego przedmiotu zestawiamy z wyobrażeniem dawniej otrzymanem, a przechowanym jako percepcja w pamięci.

3. Nie można jednak porównywać dwóch percepcji, by nie zauważyć czy są zgodne z sobą, czy niezgodne. Spostrzeganie tego stosunku, jeżeli bezpośrednio jest widoczny, zowie się sądem, — lub wnioskiem — jeżeli ujawnia się pośrednio.

Na tym stopniu najwyższym, którego dosięga wrażenie, otrzymujemy to, co nazywamy poznaniem rzeczy nas otaczających. Z tego punktu oceniając sprawę okazuje się, że rozum jest tylko ogółem zmian jakie przechodzi wrażenie, zanim doprowadzi nas do poznania rzeczy.

Nie tylko stany psychiczne umysłowe, ale również i stany, czy zjawiska moralne wspierają się na uczuciu i są jego tylko przeobrażeniem.

Każde wrażenie bywa połączone z uczuciem przyjemnem, lub nieprzyjemnem.

Wspomnienie wrażeń, wobec których lepiej czuliśmy się niż teraz, wywołuje ich potrzebę. Z potrzeby powstaje pożądanie, a następnie uczucia: miłość, nienawiść, zdumienie, strach. Nareszcie zjawia się wola t. j. nieograniczone pożądanie połączone z poczuciem możności otrzymania tego, czego się pragnie.

Z tą sensualistyczną teorią poznania Condillac łączy cały szereg prawd pochodzenia spirytualistycznego. Przyznaje istnienie Boga, przeciwstawność niepodzielnej duszy z podzielną materją. A dalej, chociaż „nasze Ja” składa się pierwotnie z gromady wrażeń, to jednak jedność świadomości wskazuje, że pod temi zjawiskami znajduje się jeden substrat — podścielisko.

Próba podjęta przez Condillaca, a mająca na celu głębsze wnikięcie w tajniki psychicznej działalności — zyskała uznanie u współczesnych myślicieli. Umysły zmęczone metafizycznymi dociekaniami, rzuciły się z zapałem do analizy psychologicznej — to bowiem badanie dawało pewniejszy grunt, rokowało większe korzyści. Kierunek ten jest dominującym w okresie rewolucji, a i później za czasów pierwszego cesarstwa — nazwany ideologicznym, pociąga ku sobie myśl uczonych. Od 1885 roku zagadnienia ideologiczne wcielone zostały do programu nauk zakładów wyższych.

b) Karol Bonnet (1720—1793).

Oświadcza się również za sensualizmem, lecz bardziej umiarkowanym. Wrażenia, do których ostatecznie dadzą się sprowadzić wszystkie zjawiska życia duchowego, powstają na skutek oddziaływania niematerjalnej duszy na materjalne bodźce, które są tylko przyczynami okolicznościowymi. Ponadto, idąc za Hartley'em, stara się wysłedzić współistnienie zmian

fizjologicznych, jakie towarzyszą nie tylko kojarzeniu wyobrażeń, ale wyższem czynnościom umysłowem.

Uznaje dalej determinizm; miłość własną uważa jako pobudkę moralności, a szczęśliwość, jako kres czynów ludzkich.

II. Materjalizm.

Stanąwszy na pochyłej płaszczyźnie sensualizmu filozoficznego, myśliciele francuscy niedługo utrzymają się na tej pozycji.

Rozwijając naczelne myśli sensualizmu, filozofja francuska stacza się coraz niżej i kończy na najskrajniejszym materjalizmie. Materjalizm francuski ma licznych zwolenników—głównymi jego pionierami będą:

a) I. de la Mettrie (1709—1751).

W jego dziele „Człowiek - maszyna” czytamy następujące twierdzenia:

Istnieje tylko ruch i materja, zjawiska psychiczne są tylko przedłużeniem wibracji nerwowych. Myśl jest produktem ciała, a w szczególności mózgu.

Czynnościami człowieka rządzą nieubłagane prawa mechaniczne.

Dusza, wolność, Bóg są chimerami—religja jest złem, ideałem — państwo ateistyczne, celem życia — używanie, rozkosz.

b) Encyklopedyści.

Encyklopedyści, choć nie wszyscy w równym stopniu, przyczynili się jednak do rozszerzenia materjalizmu daleko poza granice Francji.

Mianem powyższem określamy tych uczonych, którzy w 1790 roku rozpoczęli druk wydawnictwa zbiorowego zwanego: „Encyklopedją nauki, sztuki, przemysłu”, a złożonego z 35 tomów.

Encyklopedja, poza artykułami politycznymi i naukowymi, — jest zresztą apologją materjalizmu, liberalizmu religijnego, społecznego i wogóle tych wszystkich idei, które stanowią tło oświecenia francuskiego XVIII wieku.

Do grona wydawców i redaktorów zaliczają się:

a) d'Alembert (1717—1783) matematyk, opiera się na Locku i Newtonie, głosi teorię poznania sensualistyczną.

b) Diderot (1713—1784) jest duszą i głównym motorem całego przedsięwzięcia. Zwolennik Locke'a, a przede wszystkim Schafesburego, jest narazie teistą, później wszakże pod wpływem Bayle'a, przechodzi do obozu deistów—wreszcie kończy na materialistycznym ateizmie — istnieje tylko wszechświat. Odrzuca jednak tłumaczenie natury mechaniczyczne.

c) Holbach (1723—1789), wydaje w roku 1770, pod pseudonimem Mirabaud, pracę „System Natury”—książka powyższa słusznie otrzymała nazwę biblij materializmu. Cokolwiek można było powiedzieć na obronę materializmu, zostaje tam zebrane i ujęte w jedną logiczną całość.

Autor tej pracy podejmuje walkę przeciw spirytualizmowi i prowadzi ją konsekwentnie, chcąc zapewnić całkowite zwycięstwo materializmowi we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego.

Istnieje tylko ruch i materja — wszystko inne rodzi się z niej i znów do niej powraca. Istoty nadmysłowe są tylko tworam wyobraźni. Naturą rządzą niezmiennie mechaniczne prawa i wszystko w niej jest w ciągłym ruchu. Stan spoczynku jest tylko złudzeniem. Siły żywotne i martwe czyli mechaniczne nie różnią się między sobą istotnie, dzięki czemu zachodzi między nimi ciągła przemiana. Porządek, cel, wartość są pojęciami, które my wnosimy z sobą, poznając naturę—ona zaś sama działa zawsze według jednych, wyłączających przypadek praw. Wobec takiego poglądu na naturę—nic dziwnego, że Holbach zwalcza Kartezjusza, Malebransa, Leibnitza.

W świetle tych zasad—czemże może być człowiek?

Człowiek jest tylko materją,—dusza wydzielinami mózgu. Podstawą etyki będą zasady i prawa fizjologiczne, organiczne.

Czem bowiem w świecie fizycznym jest bezwład, siła dośrodkowa i odśrodkowa, tem w świecie moralnym jest: egoizm, miłość, nienawiść, poświęcenie.

Ostatecznym [celem moralności będzie zdobycie trwałej szczęśliwości, która utożsamia się z dobrze pojętym własnym interesem. Z temi tezami etyki materialistycznej łączy Holbach elementy natury idealnej. Podnosi ważność cnót społecznych, a dalej o wartości czynów ludzkich decydować będzie stopień w jaki one popierają dobro ogółu. Do całkowitego szczęścia

bowiem potrzebujemy miłości, uznania— jak również uszczęśliwia nas poczucie tego, że jesteśmy dla drugih pożytecznymi.

Niestety tej szczęśliwości opartej na naturze — największym wrogiem jest religja. Religja odwraca człowieka od natury, życia, dzieli ludzi zamiast łączyć. To też ateizm, a nie religja da ostatecznie szczęście ludziom.

Rousseau (1712—1778).

Jak w Anglii szkoła szkocka wystąpiła do walki z oświatą, podobne stanowisko w stosunku do oświaty zajmuje Rousseau we Francji. A więc wobec panoszącego się egoizmu, zimnego rozumu Rousseau podnosi prawa uczucia; psychologii atomistycznej, sensualizmowi i materializmowi przeciwstawia osobowość człowieka, dzięki której człowiek jest nie tylko terenem zjawisk, ale i ich twórcą.

Rousseau czas jakiś był uważany za zwolennika oświaty.

Do obozu jej przeciwników przeszedł po napisaniu rozprawy premjowanej przez akademję w Dijon: „Czy oświata wpłynęła na uszlachetnienie obyczajów”.

Odpowiedź dana przez Rousseau'a była negatywną. W czasie pracy jakby jakaś błyskawica rozjaśniła mój umysł — mówi Rousseau—przy jej świetle spostrzegłem dwa istniejące obok siebie światy: świat zimnego rozumu — zewnętrznych pozorów i temu przeciwny świat uczucia, wewnętrznej osobowości, natury.

Rousseau wkrótce przenosi niechęć żywioną do oświaty, głoszonej przez encyklopedystów, na cały ówczesny ustrój polityczno-społeczny. W swej nowej pracy: „O początku i przyczynie nierówności i stosunku tej do wskaźników natury”. Rousseau potępia stosunki społeczne. Własność podzieliła ludzi na bogatych i ubogich, rządy na potężnych i słabych, samowola na panów i niewolników. Bogactwo rodzi zbytek, wiedza staje się matką występków, cywilizacja sprowadza zanik naturalnego uczucia.

Cóż więc należy czynić, aby człowieka, który pod wpływem cywilizacji stał się samolubnym, wyrachowanym, złym, podnieść? Oto środkami do tego celu wiodącymi będą: należąca oświata i urządzenia prawno-społeczne zgodne z naturą.

Zasady wychowania i prawdziwej religji podaje nam Rousseau w „Emilu”. „Umowa społeczna”—wykazuje na jakich podstawach ma się oprzeć nowe społeczeństwo.

a) Poglądy społeczne.

Rousseau wychodzi z założenia, że stan natury uprzedził okres cywilizacji. W stanie natury ludzie, podzieleni na mniejsze lub większe grupy, żyli na kształt zwierząt rozproszonych w lasach, rządząc się instynktem, nie zaś rozumem. Okresu tego nie trzeba uważać, jak to utrzymuje Hobbes, jako walki wszystkich przeciwko wszystkim. Owszem ludzie byli wolni, szczęśliwi, cnotliwi.

Z czasem jednak poczyną stopniowo wzrastać świadomość umysłowa—w parze z rozwojem rozumu budzą się nowe potrzeby.

Zaspokojenie już ich jednak może być osiągnięte przez złączyony wysiłek całej gromady.

Dzięki więc temu, ludzie żyjący dotąd oddzielnie, zaczynają się łączyć z sobą w społeczeństwo.

Porządek społeczny stanowi podstawę innych. Nie pochodzi on jednak z natury, gdyż żadnemu człowiekowi nie przysługuje władza „z natury” nad innymi — a zatem spoczywa on na umowie. Przez umowę społeczną, każdy zrzeka się swej nieograniczonej wolności na rzecz ogółu, wzamian za to otrzymuje wolność obywatelską ograniczoną wolą ogółu, prawo własności, równość wobec prawa, a tak powstaje naród, społeczeństwo, państwo.

Państwo jest ciałem moralnem, mającem własną jaźń, własną wolę, a ta w przeciwieństwie do woli wszystkich nazywa się wolą ogółu i ma za przedmiot dobro powszechne.

Wola ogółu jest największą instancją dla jednostki.

Naród jest najwyższym zwierzchnikiem. Wola ogółu, dążąca do dobra ogólnego, jest źródłem praw; te zaś są zawsze sprawiedliwemi; prawo bowiem jest uzewnętrznieniem woli jednostek. Nikt zaś siebie nie może krzywdzić. Wolność jest również celem prawodawstwa.

Oprócz narodu, jako instancji prawodawczej, spotykamy w społeczeństwie rząd. Zadaniem rządu jest wprowadzić w życie prawa przez naród wydane i w tym względzie naród jest mu poddany. Naród wybiera członków rządu i tym przekazuje władzę nad sobą. Władza jednak prawodawcza zawsze zostaje przy narodzie — stąd naród ma co pewien czas na zebraniach ogólnych ustanawiać nowe prawa, zbyteczne czy przestarzałe unieważniać.

Pamiętać wreszcie należy, że monarcha — rząd — nie jest najwyższą władzą w państwie. Jest on tylko pierwszym sługą narodu — pierwszym urzędnikiem w sprawie wprowadzenia w życie praw czy egzekutywy. Władze swe wykonywać może tylko w imieniu narodu. Naród powierzona władzę może ograniczyć i zmienić, lub całkowicie mu odjąć.

Rząd przekraczając granicę określonej mu władzy — przez to samo traci swe stanowisko; ludowi przysługuje wobec tego prawo samoobrony,

Z pośród form rządu najbardziej niebezpieczną jest monarchją, gdyż tu najczęściej ma miejsce przekroczenie zakresu władzy. Stąd rzeczpospolita jest więcej pożądana. Dla zabezpieczenia się przeciw nadużyciom zaleca Rousseau zgromadzenia regularne narodowe, na których zawiesiwszy władzę rządową — decyduje się o potwierdzeniu, usunięciu lub zmianie rządu. Do władzy ludu należy również ustanowienie artykułów wiary.

Z tego co o naturze społeczeństwa wygłosił Rousseau widzimy, że w swych poglądach różni się od Locke'a, Montesquieu'go. Ci domagali się podziału władz i reprezentacji narodu przez posłów. Rousseau znosi to i stawia jako ideał państwo absolutnie demokratyczne. Teorie społeczne i polityczne wygłoszone przez Rousseau będą ewangelją dla rewolucji francuskiej, która według nich zechce utworzyć nowe formy współżycia.

b) Pogląd na wychowanie.

W swych poglądach na wychowanie Rousseau jest pod wpływem Locke'a. Przyjmując jako pewnik niezbity, że człowiek z natury jest dobrym, a psuje go dopiero otoczenie, uważa za główny warunek dobrego wychowania, jeżeli można całkowite odosobnienie wychowanka od wpływów otoczenia.

Wychowankowi należy zostawić całkowitą swobodę. Rozwój władz duchowych raczej opóźnić niż przyspieszyć — zato zwracać uwagę na wyrobienie przymiotów fizycznych. Błędem byłoby coś ze swego chcieć włożyć w duszę dziecka. Wychowawca ma zająć rolę obserwatora i dopomagać tylko do rozwoju tego, co jest w naturze dziecka utajone.

c) Poglądy religijne.

Swoje „Credo” Rousseau wypowiada w „Wyznaniu wiary wikariusza sabaudzkiego”.

Religia wyznawana przez Rousseau’a będzie to religja deistów—tylko wspierająca się na uczuciu nie zaś na rozumie. Rozum nie jest w stanie doprowadzić nas do odkrycia istnienia Boga, wolności, nieśmiertelnej duszy. Prawdy powyższe chociaż Rousseau popiera dowodami poczerpniętymi z dzieł deistów—to jak sam mówi, czyni to ze względu na ateistów, sensualistów, materialistów, których zwalcza.

Sam jednak staje na tym gruncie, że prawdziwość ich gwarantuje nam uczucie. Są one jego postulatami. Lecz nie tylko prawdy religijne, ale i moralne znajdują swą podstawę według Rousseau’a również w uczuciu. Dobrem jest to, co odczuwam jako takie. Sumienie jest pewnym przewodnikiem dla duszy, jak instynkt dla ciała. Nieomylność jego sądów stwierdza zgodność wszystkich ludzi, gdyż obok różności obyczajów spotykamy te same idee o sprawiedliwości, te same pojęcia o złem. Sumienie nakazuje ograniczenie żądz do możliwości ich zaspokojenia. Wszystkie namiętności są dobre, gdy panujemy nad nimi, złe gdy nas opanowują.

Broniąc istnienia religji naturalnej wobec ateuszów, sensualistów i materialistów, Rousseau dalej usiłuje wykazać, że religie objawione nie mają racji bytu.

Religja objawiona, gdyby istniała, musiałaby posiadać takie cechy, aby każdy mógł z nich rozpoznać, że jest objawiona. Cech takich żadna religja objawiona nie posiada. Za cechy takie nie można uważać cudów, gdyż cuda widzieli ludzie, o nich świadczą ludzie. A wobec tego posiadamy tylko świadectwa ludzkie, co w tak ważnej sprawie jest rzeczą niewystarczającą.

III. Filozofja oświecenia w Niemczech.

Okres ten nie wydał żadnego poważnego myśliciela, nie wstawił się żadną więcej oryginalną ideą. Ci co w tym czasie oddają się filozofji, ograniczają się do naśladowania wzorów jakie znajdują w przeszłości.

1. Większość systemów jest zależna od Leibnitza. Tu należą:

- a) Wolff i jego szkoła,
- b) filozofja uczucia.
- 2. Na deizmie angielskim wzoruje się naturalizm religijny.
- 3. Nareszcie ruch filozoficzny udziela się szerokim warstwom społeczeństwa—i będzie znany pod nazwą filozofji popularnej.

Chrystjan Wolff (1679—1752).

Znany jest nie z oryginalnych pomysłów, lecz ze zdolności ujmowania zagadnień filozoficznych w kadry systematyki.

Dzięki właśnie tej stronie jego ducha, filozofja Leibnitza, którego był zwolennikiem, otrzymuje w pismach Wolffa—formę układu szkolnego — a tak uprzystępniona, zostaje sobie przyswojona przez szerokie warstwy niemieckiego społeczeństwa.

1. Wolff najpierw podaje wzór podziału materji wchodzącej w zakres filozofji, a ten będzie zachowany aż do naszych czasów.

Filozofję dzieli na teoretyczną i praktyczną.

A. Filozofja teoretyczna rozpada się:

- 1. metafizyka ogólna—ma za przedmiot kategorie,
- 2. metafizyka specjalna mieści w sobie:
 - a) kosmologję,
 - b) psychologję doświadczalną i teoretyczną,
 - c) teodyceę—ta podaje dowody na istnienie Boga a priori—

i a pasteriori.

B. Filozofja praktyczna obejmuje:

- a) logikę,
- b) etykę, prawo, politykę, ekonomikę,
- c) technologję.

Metoda.

Stosuje przy swych badaniach metodę zapoczątkowaną przez Spinozę—a wzorującą się na matematyce. A więc kładzie na czele każdego traktatu definicje i aksjomaty, z których wyprowadza wnioski i te popiera dowodami. Przekonany o zgodności porządku logicznego z ontologicznym, każdą tezę uzasadnia dowodami czerpanymi z doświadczenia i z rozumu.

Zasady.

Wolff znajduje się pod wpływem Arystotelesa i Leibnitza. Owszem można powiedzieć, że w pewien system układu naukę

Leibniza. Usunie wszakże z filozofji tego myśliciela to, co stanowiło jej podstawę i nadawało cechę oryginalności. Tak więc zdolność wyobrażania—przyzna jednej jedynej monadzie: duszy ludzkiej, a odmówi wszystkim pozostałym. Tak samo ograniczy harmonję przedustawną do stosunku duszy z ciałem.

Teorja poznania.

1. Zgodnie z Leibnitzem twierdzi, że dusza nosi w sobie idee świata, wiedza ta wszakże jest podświadomą, ciemną. Zadanie poznania sprowadza się do tego, by tę wiedzę uczynić jasną, wyraźną.

Ten proces—dzięki prawom harmonji przedustawnej, dokonywa się na skutek oddziaływania bodźców zewnętrznych na naszą zmysłowość.

2. Pomiedzy poznaniem wyobrażeniowem — a wiedzą opartą na rozumie—jest różnica nie natury, ale stopnia.

W pierwszym wypadku—dusza pod działaniem zewnętrznych bodźców — wytwarza sobie zmysłowy obraz, będący niedokładnem wyobrażeniem rzeczy. Skoro przy dalszym wysiłku wzniesie się do poznania dokładnego—to działalność tę nazywamy rozumem.

Niedokładne wyobrażenia tego co dobre — rodzą żądze, dokładne — są podstawa woli.

Kierunek empiryczny.

Filozofja Wolffa znalazła i przeciwników. W liczbie tych pierwsze miejsce zajmują:

Crusius (1712—1775).

Zwalcza teorję o harmonji przedustawnej—jako naukę wyjaśniającą stosunek między duszą a ciałem.

1. Utrzymuje, że tak dusza jak i ciało mogą na siebie oddziaływać fizycznie. Dzieje się to zarówno wtedy, kiedy dusza nadaje ruch ciału, a także gdy ciało powoduje w niej wyobrażenia. Działanie wszakże dokonywu się nie bezpośrednio, ale przy pomocy materji delikatnej astralnej.

2. Przyznaje duszy wolność woli, a odrzuca determinizm intelektualny głoszony przez Leibniza i Wolffa. Aczkolwiek

wola działa pod wpływem motywu racji dostatecznej, to jednak wola ma możność nawet i w tym razie obrać inny kierunek.

Filozofja wiary.

Racjonalizmowi chcącemu wyrokować o wszystkim przeciwstawia się nowy czynnik — uczucie. Ten prąd zapoczął Hamman (1788), prowadzi Herder (1803), a Jacobi daje mu wyraz najbardziej wykończony.

Jacobi (1793—1819).

Żywiono przekonanie mówi Jacobi, że do poznania prowadzi wiedza pośrednia demonstracyjna, która dla skutku odzyskuje przyczynę, zaważkowane odnosi do tego co je warunkuje.

Takie jednak przekonanie jest z gruntu błędne. Że tak jest stwierdza to historia i rozum.

Co się tyczy historii, to ona stawia przed oczy nasze dwa systematy będące klasyczną próbą zastosowania pochodzenia demonstracyjnego w celu wzniesienia się do poznania rzeczywistości. Obie próby całkowicie zawiodły. Z krytyki czystego rozumu wyłonił się jako wniosek konieczny—idealizm, który da się słusznie nazwać nihilizmem filozoficznym—zaprzecza bowiem istnienie świata materialnego; Spinoza przyjmuje wprawdzie istnienie materji, znosi jednak osobowość Boga, wolność woli.

Rzeczywistość nie daje się wyjaśnić przez żaden z tych systematów. Pierwszy traci z oczu materialną, drugi nadzmysłową stronę zagadnienia.

Ale zresztą innego rozwiązania być nie może. Filozofja opierająca się na dowodzie musi koniecznie być fatalistyczną. Cóż bowiem znaczy szys dowodowy? Będzie to pochod pojęciowy, w którym wyjaśniamy skutek wskazując jego przyczynę, rzecz uwarunkowaną wznosząc się do rzeczy ją warunkującej. Jakżeż więc dowieść tego co nie ma przyczyny, co nie znosi nad sobą warunku—jako że samo jest bezwarunkowe, a więc: Bóg, wolność. Dowód trzymając się łańcucha skutku i przyczyny dochodzi do pojęcia wszechświata, nie zaś do Stwórcy pozaświatowego. Wiedza pośrednia zamknięta jest w granicach bytu uwarunkowanego, stawania się mechanicznego. Tam gdzie dowód się kończy ustaje wiedza—nie wyrzekając się dowodzenia

nie dojdziemy do żadnej nieskończoności. Bóg, któregooby można dowieść, nie byłby żadnym Bogiem. Dowód powinien być wyższy nad to czego dowodzi.

Jeżeliby trzeba było dowieść Boga, to należałoby wywieść Go z powodu, który byłby przed Bogiem, odeń wyższy.

Jacobi więc zgodnie z Kantem widzi w rozsądku władzę, która może jedynie składać i rozkładać elementy należące do zakresu doświadczenia—twierdzi, że granice przez zmysłowość określone może przekroczyć tylko „wiara” i dotrzeć do tego co rzeczywiste.

Co to jest wiara, jako jedyny środek ukazujący nam co się znajduje poza granicami zmysłowemi?

Wiara nie jest ślepem przystaniem do tego, co głoszą inni. Nie jest ona przywidzeniem.

Jest to wewnętrzna konieczność, dzięki której umysł przyjmuje takie prawdy jak: istnienie Boga, duszy, wolność woli.

Ta konieczność wewnętrzna—nosi cechy podobne do tych jakie przysługują zewnętrznemu doświadczeniu. Boć i w tym drugim wypadku rzeczywistość zmysłowa narzuca się nam bezpośrednio—jej istnienie przyjmujemy nie na zasadzie dowodu, lecz oczywistości. Organem wiary umysłowej jest rozum. Ten nie analizuje, nie rozbiera jak rozsądek, lecz przyjmuje to, co mu się objawia. Tak więc według Jacobiego—oprócz zmysłowego spostrzegania, mamy jeszcze zdolność intuicji umysłowej, rozumowej.

Naturalizm religijny.

Wolnomyślnie poglądy, tyżące się natury religij, głoszone w Anglii oraz Francji zaczynają przenikać do Niemiec. Na czele tego ruchu staje:

G. Lessing (1723—1781).

W sprawie wyjaśnienia stosunku objawienia do rozumu bierze za punkt wyjścia zasady pedagogiki.

Każde wychowanie zmierza do tego, aby jego przepisy stały się zbędnymi, skoro przez ich zastosowanie cel zostanie osiągnięty.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to właśnie Pismo Św. oraz cały ryzsztunek na niem oparty—był faktycznie dzielnym

środkiem, do wychowania ludzkości. Obecnie jednak skoro cel został osiągnięty—powstaje nowe zadanie do wypełnienia.

2. Na tym drugim stopniu należy dążyć do tego, aby prawdy religijne uczynić prawdami rozumowymi. Uskutecznienie tego zadania jest możliwe, wszak Pismo Św. podaje prawdy religijne w szacie symbolicznej. Skoro tych symboli nie będziemy brać za rzeczywistość, ale odszukamy właściwy sens, jaki ukrywa się pod ich osłoną — zobaczymy, że prawdy głoszone przez Pismo św. są identyczne z tem, co rozum naturalny w sprawach religijnych głosi. Tak więc prawdy objawione należy przekształcić na prawdy rozumowe.

Religje historyczne są ustawami konwencjonalnemi. Daje im początek odczuwana potrzeba, by złączyć gromadę nie tylko ścięgnem zewnętrznem jakie daje państwo, lecz jeszcze zespolić wewnątrz przez jednakowe wierzenia religijne. Dzięki temu zostają przyjęte pewne dogmaty, jako wyraz przekonania ogólnego.

Religje historyczne są zjawiskami powszechnemi, związanemi z ludzką naturą, — o tyle też można nazwać je prawdami. Są zaś fałszywe o ile przez wprowadzenie dodatków zasadnicze prawdy religijne zostają zaciemnione i na dalszy plan usuwane.

Filozofja popularna.

Zetknięcie się z sobą dwóch kierunków racjonalizmu, oraz empiryzmu angielskiego — na ziemiach niemieckich — powoduje nowe prądy w filozofji. Metafizykę, teorię poznania, filozofję przyrody — uważa się obecnie za nauki bezużyteczne. Zyskuje natomiast wzięcie i budzi zainteresowanie — to, co stoi w łączności z praktyką a więc: nieśmiertelność duszy, istnienie Boga, zagadnienia życia wewnętrznego, osobowego; psychologia staje się przedmiotem ulubionym.

Oprócz treści, filozofja popularna stosuje własną nową formę. Traktaty nie mają układu podręczników szkolnych. Materja jest wykładana w formie przejrzystej — językiem pięknym.

Na czele kierunku stoją: M. Mendelsohn T. Abbt, Nicolai i inni.

Na polu psychologii odznacza się Tetens, zapoczątkowany przez niego podział władz duszy na: poznanie, uczucie, wolę został ogólnie przyjęty przez filozofję.

OKRES TRZECI.

Filozofja najnowsza.

Zasady filozofji oświecenia nie pozostały tylko martwą literą, owszem pod ich wpływem zachodzą doniosłe zmiany w życiu ówczesnego społeczeństwa, które znajdują swe wykończenie w wielkiej rewolucji francuskiej. Koniec jednak wieku XVIII—jest jeszcze świadkiem innego przewrotu. Tere-nem doniosłych przeobrażeń staje się tu filozofja—a ich inicja-torem będzie E. Kant.

Ten myśliciel sprowadza na zupełnie nowe tory myśl filo-zoficzną, zarówno idealizm jak i empiryzm są zmuszone ustą-pić ze swych posterunków, — władza nad duszami przechodzi w ręce filozofji krytycznej.

Filozofja krytyczna staje się obecnie podłożem, z którego czerpią swą żywotność przeróżne szkoły i kierunki wieku XIX. Ogólną cechą filozofji w tym nowym okresie będzie chaotycz-ność i rozbieżność myśli.

CZEŚĆ PIERWSZA.

Filozofja najnowsza w Niemczech.

I. Emanuel Kant (1724—1804).

a) Życiorys.

Kant urodził się w Królewcu. W tym mieście odbywa swe studja, a po ich ukończeniu, zajmuje katedrę profesorską w miejscowym uniwersytecie. Całe życie schodzi mu na pracy naukowej. Owocem jego długoletnich rozmyślań stanie się syste-mat filozoficzny, który tworzy nową epokę w dziejach tej nauki. W rozwoju filozoficznym Kanta dadzą się zauważyć trzy okresy:

1. Kant wychowany na filozofji leibnitzowsko-wolffowskiej jest narazie dogmatykiem, racjonalistą. Przenosi rozum ponad zmysły i żywi to przekonanie, że poznanie rozumowe jest po-znaniem rzeczywistości.

2. Z tej, jak sam nazywa, drzemki dogmatycznej, budzi go lektura dzieł Hume'a. Pod wpływem tego myśliciela Kant poddaje krytyce logikę Arystotelesa. Urabia sobie przekonanie, że pojęcia nie są odbiciem rzeczywistości poza nami istnieją-cej. Dochodzi do wniosku, że przeświadczenie o istnieniu Boga ma inną podstawę, — nie mogą mu służyć za oparcie dowody ogólnie znane i cytowane.

3. I nareszcie Kant wkracza w trzeci okres krytyczny. Porzuca szlaki, którymi kroczyli Kartezjusz i Leibnitz, zbliża się do stanowiska empiryzmu sensualistycznego Hume'a, a także akceptuje teorie o prymacie uczucia ponad rozumem, głoszoną przez Rousseau'a. Skoro ten proces dobiegł do końca, Kant podejmuje próbę pogodzenia tych dwóch kierunków.

Ogniwnem łączącym racjonalizm z empiryzmem miałyby się stać, według mniemania Kanta, sądy syntetyczne a priori.

Dotąd istniało przekonanie, że poznanie stosuje się do przedmiotów i jest im podporządkowane. Kant zmienia te pozycje i jak niegdyś Kopernik zatrzymał słońce a poruszył ziemię—podobną rewolucję w swoim rodzaju i on przeprowadza. Człowieka więc czyni miarą rzeczy—a świat zjawiskowy przystosowywał by się do form jego poznania.

b) Uwagi wstępne.

Stan sprawy

Wśród zagadnień jakie filozofja usiłuje rozwiązać, jedno z pierwszych miejsc zajmuje sprawa tycząca się charakteru naszej wiedzy a bezpośrednio sądów na których, jak wiemy, wspiera się wiedza.

Dla nauki wszakże mają znaczenie jedynie sądy, w których nie tylko wygłasza się pewne twierdzenie, lecz ponadto okazuje się — że pomiędzy członami sądu istnieje związek konieczny. Jak sobie mamy tłumaczyć konieczną łączność zachodzącą między niektórymi sądami? Co jest podstawą tego fenomenu psychicznego?

W sprawie genezy oraz natury sądów naukowych, czyli powszechnych będących podstawą wszelkiej nauki — znajdujemy w czasach nowożytnych dwa rozwiązania, a dają je:

1. Racjonalizm skrajny zapoczątkowany w naszych czasach przez Kartezjusza, a wykończony przez Leibnitza, źródło naszej wiedzy, co się tyczy prawd koniecznych, widzi w samym rozumie. Jak pajak snuje z siebie nitkę pajęczą — podobnie według tego poglądu — dusza wysnuwa z siebie, ze swego rozumu wszystkie prawdy konieczne. Doświadczenie, zmysły nie odgrywają tu żadnej roli.

2. Empiryzm radykalny idzie odmienną drogą — całą wiedzę wyprowadza z samego doświadczenia. Proces tworze-

nia się wiedzy, sądów dokonywa się mechanicznie. Jak bowiem pierwiastki chemiczne na mocy pokrewieństwa łącząc się tworzą ciała, podobnie i sądy powstają na skutek zespalania się czyli asocjacji wyobrażeń pokrewnych. Sam umysł nie jest niczem innym jak tym dokonywającym się procesem psychicznym. Konieczność oraz powszechność sądów wspiera się na nawyku, psychicznem przyzwyczajeniu — jest ona przedmiotem nie wiedzy, lecz wiary.

Takie stanowisko zajmują: Locke, Berkeley, ostateczne wykończenie tej teorii nada Hume.

Kant pierwotnie, jako zwolennik Leibnitza, przyjmuje również i jego zapatrywanie w sprawie genezy sądów ogólnych. Z tego stanu wyprowadza go zapoznanie się z dziełami Hume'a.

Wobec więc tych dwóch strumieni myśli sobie przeciwnych, Kant usiłuje zająć stanowisko pośrednie — a pogląd jego na genezę sądów — ma stać się syntezą zwalczających się kierunków.

Wiedza więc, głosi Kant, jeżeli nie chce wisieć w powietrzu, musi się oprzeć tak na doświadczeniu zmysłowem, jak również i na rozumie.

Doświadczenie zmysłowe dostarcza wiedzy materiału. Materiał ten jest jednak w stanie chaotycznym.

Rolę czynnika porządkującego — pełni rozum. On ujmuje całość doświadczenia w swoje formy — i nadaje mu wartość naukową.

Metoda.

Swe postępowanie w zakresie postawionego problemu Kant nazywa metodą transcendentalną. Na czym ona polega?

Oto Kant z dwóch składników wiedzy: materji i formy, wyodrębnia ten ostatni i usiłuje wykryć, co stanowi formę wiedzy na poszczególnych szczeblach poznania. Albo, jakie są to czynniki, które musi posiadać a priori umysł poznający, zanim zbliży się do materji mającej być poznana. Te elementy poznania, według Kanta niezależne od doświadczenia, posiadają doniosłą własność. One to bowiem zespalając się z materją poznania są podstawą, że wiedza otrzymuje swoją ogółowość i konieczność.

Filozofja Kanta jest teorią nauki, krytyczną oceną tego,

od czego zależy poznanie naukowe. Że prawdy naukowe—ogólne istnieją—stwierdza to:

1. Matematyka,
2. Nauki przyrodnicze,
3. Metafizyka.

Jednak pomiędzy temi naukami zachodzi różnica.

Jeżeli bowiem matematyka i przyroda rozwijają się stale, a ich twierdzenia mają moc obowiązującą dla wszystkich, to w metafizyce widzimy odmienne zjawisko—tu niema praw absolutnych, któreby były ogólnie przyjęte. Każdy myśliciel rozpoczyna swe prace na nowo.

Wobec tego powstaje do rozwiązania problemat:

1. Dlaczego matematyka i przyroda są możliwe jako nauki ogólne i konieczne?
2. W jakim sensie i w jakim zakresie metafizyka jest możliwa jako nauka?

Wyniki do jakich dochodzi Kant w swym wysiłku zamierzającym do rozwiązania powyższych problematów, zawierają w sobie:

1. Krytyka czystego rozumu,
2. Krytyka praktycznego rozumu,
3. Krytyka władzy rządzenia.

I. Krytyka czystego rozumu.

Celem tej pracy będzie wykazanie tych czynników, dzięki którym poznanie nasze posiada charakter naukowy, czyli jest powszechnem i koniecznem. Poznanie bowiem naukowe, utrzymuje Kant zgodnie z Arystotelesem, wyróżnia się od wiedzy powierzchownej tem, że nietylko poucza nas o tem co jest, ale także co być musi. Tak więc poznanie naukowe posiada dwie cechy: oto rozszerza wiedzę i nadaje jej powszechność i konieczność.

Powstaje pytanie czy istnieją takie sądy—któreby odpowiadały tym dwom warunkom wymaganym ze strony naukowej wiedzy.

Otóż warunkom powyższym, prowadzi dalej Kant, nie odpowiadają:

a) Sądy analityczne, czyli a priori—w tych sądach orzeczenie mieści się w podmiocie. Są one dzięki temu sądami koniecznymi, lecz niestety wyjaśniają tylko rzeczy już znane,

b) Sądy syntetyczne czyli a posteriori—rozszerzają obwód naszej wiedzy, lecz znów jako wsparte na doświadczeniu mają tylko zakres i wartość ograniczoną. Wykazują, że coś jest, lecz nie mówią, że to musi być koniecznie, że nie może być inaczej.

Jeżeli sprawa tak się przedstawia, to musimy się zgodzić, że ani na sądach analitycznych, ani na syntetycznych a posteriori nie można wznieść nauki. Czy niema więc żadnego wyjścia z powyższej trudności? Owszem, mówi Kant, z tej sytuacji wyprowadzą nas na szerokie pole wiedzy, a czego dotąd sobie filozofja nie uświadamiała:

Sądy syntetyczne a priori.

Ten rodzaj sądów zajmowałby miejsce pośrednie między dwoma rodzajami sądów jakie przyjmuje filozofja, łączyłby przymioty, a nie posiadałby ich niedostaków. Jednem słowem sądy syntetyczne a priori — są takie, które rozszerzają zakres wiedzy i nadają jej zarazem cechę konieczności i powszechności.

W sądach syntetycznych a priori orzeczenie nie mieści się w podmiocie, a więc dodaje coś do niego — rozszerza naszą wiedzę, — a jednak łączność pomiędzy podmiotem a orzeczeniem jest konieczną.

Czy takie sądy są możliwe, czy da się stwierdzić ich istnienie?

Istnienie sądów syntetycznych a priori jest faktem łatwym do stwierdzenia. Takie sądy według Kanta posiada:

a) matematyka $7 \text{ plus } 5 = 12$. Tu orzeczenie nie mieści się w podmiocie, a jednak łączność obu członów jest konieczną.

b) geometrja — między dwoma punktami linja prosta jest najkrótszą.

c) fizyka — we wszystkich zmianach ilość materji jest niezmienną.

d) metafizyka—świat musi mieć swą przyczynę.

Dzięki jednak czemu sądy syntetyczne a priori są możliwe? Jak należy sobie tłumaczyć ich powszechność i konieczność? Na powyższe pytanie Kant daje odpowiedź, badając kolejno sposób zachowania się władz poznawczych w czasie zdobywania wiedzy.

Ponieważ trzy rodzaje władz poznawczych współdziałają według Kanta w sprawie poznania — stąd też i krytyka czy-

stego rozumu bada kolejno prawa jakimi rządzą się w swych czynnościach:

- a) spostrzeżenie zmysłowe,
- b) rozsądek,
- c) rozum.

A) Estetyka transcendentálna.

Ta część krytyki zajmuje się władzami poznania zmysłowego, a poddając analizie rezultat ich czynności usiłuje wykryć, co w poznaniu zmysłowym zmysły czerpią z zewnątrz, a co dodają od siebie. Przyczem elementy zewnętrzne byłyby materją wiedzy, elementy dodane stanowiłyby formę wiedzy.

1. Materja.

Poznanie zmysłowe czerpie wiedzę z dwóch źródeł. Zmysły zewnętrzne pouczają o tem co nas otacza, świadomość wewnętrzna wskazuje na zmiany jakie zachodzą w podmiocie poznającym.

Rola zmysłów jest bierna, zadanie ich polega na tem, aby reagując na działanie bodźca zewnętrznego powiadamiać o jego obecności.

2. Forma.

Musimy się zgodzić, mówi Kant, że to co zmysły mogą nam dostarczyć, będzie zmienne, przypadkowe. Lecz po usunięciu elementów poznania zmysłowego o charakterze zmiennym, znajdujemy w poznaniu zmysłowym i elementy stałe, niezienne, powszechne. Ten charakter bezwątpienia posiadają formy: czasu i przestrzeni.

Że czas i przestrzeń są formami czy ramami poznania zmysłowego poucza nas doświadczenie.

Wszak zjawiska poznajemy jedynie dzięki temu, że je lokujemy jedno obok drugiego, a więc ujmujemy je i wiążemy przy pomocy formy przestrzeni. Co się tyczy stanów wewnętrznych, one ze swej strony przedstawiają się nam jako akty następujące jedne po drugich, a więc ujęte zostają w ramy czasu. Podczas kiedy treść doświadczenia zmysłowego zmienia się ustawicznie, pozostają niezmiennemi czas i przestrzeń.

Jednak pomiędzy temi formami jest pewna gradacja. Czas jest formą spostrzeżenia bardziej ogólną. Nie tylko odnosi się do stanów wewnętrznych—ale pośrednio tyczy się i przedmiotów zewnętrznych, gdyż zjawiska zewnętrzne istnieją dla nas o tyle, o ile dochodzą do świadomości wewnętrznej — a tak muszą się poddać pod formę czasu.

Przestrzeń ze swej strony jest formą poznania wyłącznie stosującą się do danych dostarczanych przez zmysły zewnętrzne.

3. Geneza i wartość.

Formy poznania zmysłowego nie pochodzą z doświadczenia, nie czerpiemy ich z zewnątrz,—nie są one własnościami rzeczy. Cokolwiek bowiem z tych źródeł bierze początek jest zmienne, niestałe. Wobec powyższego musimy przyznać, że czas i przestrzeń są formami poznania a priori. Płyną one z ustroju naszych zmysłów. Nie przedmioty zmysłom—ale odwrotnie zmysłowe poznanie swej materji, przedmiotom poznawanym — nadaje układ. Te formy są wyrazem konieczności subiektywnej, a nie obiektywnej. Z tego bowiem, że my sobie wyobrażamy tak rzeczy, nie wynika, aby czas i przestrzeń były własnościami samych rzeczy. To też pamiętać należy, że poznając rzeczy chwytny je tak, jak one się nam przedstawiają nie zaś, jakimi są same w sobie. Poznanie do sięga strony zjawiskowej. Rzecz w sobie, istota jest ukryta przed naszym okiem, albowiem przystępując do rzeczy zarzuca my na nie formy naszego spostrzegania i przy ich pomocy je ujmujemy.

Wyniki do jakich dochodzimy w estetyce transcendentalnej są nadzwyczaj doniosłe:

1. Empiryzm dzięki krytyce czystego rozumu — jest na zawsze pokonany. Świat zewnętrzny nie staje przed nami jako wykończony obraz — wobec którego władze poznawcze zajmują stanowisko bierne—poddając się jego mechanicznemu działaniu.

Obraz świata jest rezultatem czynnego zachowania się władzy spostrzeżenia zmysłowego. Jest on wynikiem dokonanej pracy—która bezładne strzępy, dostarczane przez zmysłowe spostrzeżenie, umieszcza w kadrach czasu, przestrzeni czyni

z nich pewną całość wyobraźniową. Nie ma jednak racji i racjonalizm.

b) Racjonalizm — jeżeli twierdził, że poznanie nasze dosięga tego co jest, istoty rzeczy—był w grubym błędzie. Ten ideał wiedzy nie da się nigdy osiągnąć. Ilekolwiek razy zwrócimy się, by poznać otaczające nas przedmioty — to ujmując rzecz, musimy dokonywać tego przy pomocy form czasu i przestrzeni. A więc, pierwszej zanim obraz tego co jest stanie przed władzami poznawczymi, te już zdążą rzucić nań zasłonę swych form wyobraźniowych. Dzięki temu—poznanie nasze dosięga nie rzeczy w sobie—wyzwolonej z form czasu i przestrzeni—ale ogranicza się do świata zjawiskowego, fenomenalnego t. j. do poznania rzeczy tak, jak one się nam przedstawiają.

c) Jak możliwą jest matematyka?

Wykrycie mechanizmu poznania zmysłowego wyjaśnia nam zagadnienie dla czego geometria i matematyka są możliwe, jako nauki a priori. Matematyka jest nauką o liczbach, a te powstają na skutek aktów liczenia następujących po sobie w czasie. Geometria zaś ze swej strony zajmuje się przestrzenią. W obu przeto naukach nie wychodzimy poza zakres naszej świadomości; mamy tu do czynienia z formami naszego ujęcia i dlatego możemy je rozwijać nie odwołując się do doświadczenia.

B) Analityka transcendentálna.

Jest ona analizą sądów celem wykrycia ich zawartości i wykazania dzięki czemu są one konieczne, powszechne.

Poddaje się tu pod obserwację rozsądek i przy pomocy znanej metody doszukuje się, co stanowi materję, a co formę tej drugiej władzy poznania.

a) Materją na tym stopniu będą wyobrażenia do których się wzniosło poznanie zmysłowe. Są one jak wiemy produktami złożonymi, stanowią je wrażenia zmysłowe zespolone z formami intuicji. Same jednak wyobrażenia nie mogą być podstawą wiedzy ludzkiej. Wiedza ma miejsce tam, gdzie jest sąd, czyli tam gdzie zostaną ustalone stosunki między wyobrażeniami, a następnie wyrażone przy pomocy sądu.

b) Formami czyli ścięgniami wiążącymi wyobrażenia na tym stopniu stają się kategorie. Przy pomocy kategorii rozsą-

dek ustanawia łączność pomiędzy wyobrażeniami, porządkuje je i układa w pewne grupy i zespoły. Jeżeli więc dzięki formom intuicji zmysłowej przedmiot może być wyobrażony, to znów na skutek obecności kategorii przedmiot staje się pomyślany.

Kategorji czyli form myślenia, według nauki Kanta, jest dwanaście. Taka a nie inna liczba będzie kategorji—gdyż taką ilość mamy sądów—a wszak w czasie czynności sądzenia rozsądek uzewnętrznia formy, czy kategorje jakie posiada.

Kant dzieli sądy na następujące grupy. Są one:

- | | | |
|---------------|---|---|
| 1. Ilościowe | { | powwszechnne
szczegółowe
pojedyncze |
| 2. Jakościowe | { | twierdzące
przeczące
nieskończone |
| 3. Względne | { | kategoryczne
warunkowe
rozjemcze |
| 4. Modalne | { | problematyczne
assertoryczne
apodyktyczne |

Powyższym sądom odpowiadają kategorje:

- | | | |
|---------------|---|--|
| 1. Ilości | { | jedność
mnogość
wszystko |
| 2. Jakości | { | rzeczywistość
przeczenie
ograniczenie |
| 3. Stosunkowi | { | substancja i przypadłość
przyczyna i skutek
wzajemne oddziaływanie, bierność |
| 4. Modalności | { | możliwość, niemożliwość
byt, niebyt
przypadkowość, konieczność. |

Dzięki właśnie tym kategorjom staje się nauka możliwą. Przy ich pomocy powstają sądy syntetyczne a priori. One są niezależne od doświadczenia, owszem wszelka treść doświad-

czalna, aby mogła być pomyślana, musi być związana przy pomocy tych ściągien.

Sądy na nich oparte rozszerzają naszą wiedzę; są konieczne, powszechne, gdyż forma łączności jako płynąca z organizacji naszego umysłu—jest sposobem przy pomocy którego każdy umysł musi ujawniać się w swych czynnościach.

Schematyzm kategorii.

Czy jednak dadzą się połączyć w jedno kategorie z wyobrażeniami? Wszak wyobrażenia są natury zmysłowej — kategorie zaś są funkcjami czynnika duchowego.

Rolę pośrednika spełnia w tym względzie „forma intuicji czasu”. Zadanie to może wypełnić — gdyż z wyobrażeniami łączy ją to, że jest formą ujęcia zmysłowego. Jej znów charakter a priori stawia ją na równej linii z kategorjami.

Z tego więc wynika, że każda kategoria, aby mogła być zastosowaną do doświadczenia — musi otrzymać obraz następności czasowej.

Obraz przedstawiający kategorie w formie czasowej — Kant zowie schematem. Tyle więc będzie schematów, ile posiadamy kategorii. I tak schematem substancji jest trwanie w czasie; przyczynowości jest następstwo rzeczy w czasie, rzeczywistości — istnienie w określonym czasie i t. d.

Wartość kategorii.

Jaka jest wartość kategorii oraz sądów, którym one służą za podstawę.

Kategorie oraz sądy na nich oparte mają wartość subiektywną. Wprawdzie rzeczy okazują się nam pod formą: ilości, jakości, substancji, przyczyny — i inaczej nie możemy sobie ich pomyśleć. Lecz sposób naszego myślenia nie może być identycznym ze sposobem bytowania, jaki może przysługiwać rzeczom samym w sobie. Wiemy przeto jak się nam rzeczy przedstawiają, ale nie wiemy czem one są.

Racjonalizm więc i empiryzm posiadają częściową tylko prawdę. Ani doświadczenie, ani rozum nie mogą być uważane za całkowite źródła wiedzy.

Doświadczenie bez pojęć jest ślepe, pojęcia bez doświadczenia są czcze. Myliłby się bowiem ten, ktoby rozsądkowi

przypisywał jakąś treść sobie właściwą. Bynajmniej rozsądek sam z siebie nie ma żadnej zawartości, jest on władzą formalną. Zadanie jego polega na tem, żeby powiązać zjawiska i do jedności myślowej sprowadzić mnogość wyobrażeniową.

Dogmatycy mają słuszość jeżeli twierdzą, że pewność jest możliwa, że wiedza ma wartość obiektywną.

Sceptykom jednak trzeba przyznać rację, gdy ci wartość i pewność wiedzy zacieśniają tytko do świata fenomenalnego— a wszelkie spekulacje na temat rzeczy w sobie uważają za wysiłek całkiem chybiony.

Jak wiedza o przyrodzie jest możliwa jako nauka
ogólna i konieczna.

Dzięki naturze kategorii, które są od świata zjawiskowego niezależne, możemy ustalić pewne zasady a priori, do których musi się przystosować materja czerpana z obserwacji, o ile przyroda ma być dla nas zrozumiałą.

Zasady powyższe stanowią czystą naukę o przyrodzie a odpowiadają czterem klasom kategorii i same rozpadają się na cztery oddzielne grupy, są to:

1. Pewniki intuicji. Wszystkie zjawiska co do formy są wielkościami rozciągłymi—(umieszczamy takowe albo w przestrzeni, albo w czasie).

2. Antycypacje postrzegania. Wszystkie zjawiska co do treści są wielkościami intensywnymi.

3. Analogje doświadczenia. Doświadczenie jest możliwe na skutek wyobrażenia koniecznej łączności wśród wrażeń. Z tego tytułu płyną trzy szczegółowe reguły, a więc:

a) Przy każdej zmianie zachodzącej wśród rzeczy zjawiskowych, substancja pozostaje stałą, a ilość jej ani się nie powiększa, ani nie zmniejsza w przyrodzie.

b) Wszystkie zmiany mogą się odbywać tylko na podstawie związku przyczyny i skutku.

c) Wszystkie substancje jednocześnie istniejące są w stosunku ciągłego działania na siebie.

4. Postulaty myślenia empirycznego:

a) Co się zgadza z warunkami formalnymi—(ogład, kategorie)—jest możliwe.

b) Co się zgadza z warunkami materialnymi doświadczenia—(wrażenie)—jest rzeczywistym.

c) To, czego związek z rzeczywistością określa się według ogólnych warunków doświadczenia, jest koniecznym.

Tak więc przy pomocy zasad wyżej wskazanych tworzymy nasz świat zjawiskowy. Jednak należy pamiętać, że mają one jedynie znaczenie w stosunku do podmiotu doświadczenia. Są ważne w zakresie świata fenomenalnego.

C) Dialektyka transcendentalna.

Tak nazywa się część krytyki czystego rozumu poświęcona badaniom rozumu, jako trzeciej władzy teoretycznego poznania.

Jak już wiemy poszczególne wrażenia zostały sprowadzone do pewnej jedności przy pomocy form intuicji: czasu i przestrzeni. Ten materiał dostarczony przez władze zmysłowe rozsądek wiąże w nowe jedności, a kadrami jej stają się kategorie. Na tem jednak nie kończy się proces tworzenia się wiedzy. Poszczególne bowiem sądy, do jakich wznosi się rozsądek łącząc poszczególne wyobrażenia i tworząc z nich przedmioty doświadczenia, nie stanowią jeszcze nauki. Nauka będzie to zbiór sądów ujętych w pewien system, czyli organiczną całość.

To też wiedza opierająca się na zmysłach, udoskonalona przez rozsądek, zostaje wykończona przez rozum. Do czego bowiem działanie rozumu zmierza? Rozum ze swej strony prowadząc dalej proces unifikacji łączy sądy i podnosi je stopniowo do nowych wyższych jedności.

A tak wznosząc się od sądów uwarunkowanych do warunkujących, dociera do trzech ostatecznych najwyższych idei, podporządkowując pod nie całość doświadczenia. Temi ideami, które jako niezależne są warunkiem wszystkiego, staną się idea: duszy, świata i Boga.

Idea duszy służy za oparcie dla zjawisk psychicznych, jakie zachodzą w naszej świadomości.

Idea świata jest podłożem tego wszystkiego, co się dokonywa poza osobą poznającą.

Idea Boga jest warunkiem wszystkiego, gdyż to co skończone znajduje swe oparcie w tem co nieskończone; względne w tem co bezwzględne.

Jaka jest wartość idei rozumu?

Kant uważa je za wynik organizacji naszego rozumu. Ten bowiem na mocy swej natury dąży do całkowitej unifikacji fenomenów—czego dokonywa przy pomocy wyżej wymienionych idei.

Czy metafizyka jako nauka jest możliwa?

Tworzenie się wiedzy jest procesem dość skomplikowanym. Wiemy już, że materiał poczerpnięty z doświadczenia dopiero przez zastosowanie form intuicji oraz kategorii staje się rozumowo poznaczonym. Z tego tytułu oceniając rzeczownika, że poznanie przedmiotów pozazmysłowych jest niemożliwe.

Jeżeli tak się rzecz ma, to przekonanie o obiektywnej wartości idei rozumu, mówi Kant, należy uważać za błędne.

Idee rozumu nie są wyrazem czegoś poza subjektem obiektywnie istniejącego. Będąc wynikiem organizacji naszego umysłu, idee są dla naszej wiedzy czynnikami nie konstytucyjnymi, ale regulatywnymi.

Skoro natura idei rozumu zostanie zapoznana i powstanie próba przyznania im wartości obiektywnej, wtedy nauka zostaje uwikłana w trudności niemożliwe do pokonania. Powstaje wówczas wiedza sztuczna, która poddana krytyce musi upaść—rozsadzą ją bowiem wewnętrzne sprzeczności. Za dowód może nam służyć:

Kosmologia racjonalna.

Kosmologia racjonalna t. j. nauka traktująca o naturze świata jest niemożliwą.

Słuszność tego założenia stwierdzają antynomje kosmologiczne. Czyli, że o naturze świata dadzą się wygłosić twierdzenia sprzeczne, a mające pomimo to jednakową siłę dowodową.

Tych antynomji będzie cztery:

1. Problemat początku świata.

Teza: świat ma początek w czasie i granice w przestrzeni.
Antyteza — świat jest bez początku w czasie i bez granic w przestrzeni.

2. Problemat o ostatnich składanikach materji.

Teza: każda substancja złożona składa się z części pojedynczych.

Antyteza: w świecie niema żadnej rzeczy pojedynczej.

3. Problemat konieczności i wolności w zjawiskach przyrodzonych.

Teza. Niema wolności, lecz wszystko w świecie dzieje się według praw przyrody.

Antyteza. Przyczynowość mechaniczna nie tłumaczy wszystkich zjawisk świata, — potrzeba ją uzupełnić przyczynowością wolności.

4. Problemat o przyczynie ontologicznej świata.

Teza. Istnieje byt konieczny czy to jako część, czy też jako przyczyna świata.

Ani w świecie, ani poza nim niema bytu istoty koniecznej, któraby była przyczyną świata.

Psychologja racjonalna.

To co nazywamy duszą jest tylko ideą jedności myśli, która pozostaje tą samą wśród wielorakich fenomenów psychicznych — i jako taka ukazuje się naszej świadomości.

Wnosić więc z istnienia jedności fenomenalnej o istnieniu jedności numenalnej — a więc duszy substancjalnej — byłoby to z własności myślenia wyciągnąć wnioski wkraczające w dziedzinę bytowania. Wnioski takie Kant nazywa paralogizmami.

Teologja racjonalna.

Teologja racjonalna utrzymuje, że rozum jest zdolny uzasadnić istnienie Boga. Czy to prawda? Niestety dowody jakie w tym względzie są przytaczane nie mają siły przekonywającej.

1. Dowód kosmologiczny ze względności świata. Tu dowolnie przyznaje się zasadzie przyczynowości wartość obiektywną. A także nieuzasadnionem jest twierdzenie, że każda serja rzeczy skończonych musi nas doprowadzić do pojęcia pierwszej przyczyny.

2. Dowód teleologiczny — również z celowości czyni zasadę obiektywnego bytowania, a zapomina, że przecież ona jest tylko kanonem myślenia.

Ponadto wnioskuje się tutaj ze skutku skończonego o istnieniu przyczyny nieskończonej.

3. Dowód ontologiczny.

Jest rozumowaniem sofistycznym — z porządku idealnego przechodzi do porządku metafizycznego, co jest rzeczą niedopuszczalną.

Jednym słowem ^odialektyka transcendentálna wykazuje, że wszelka spekulacja mająca za punkt wyjścia pojęcia rozumowe jest czynnością bezcelową i niedorzeczną.

II. Krytyka rozumu praktycznego.

Z krytyki rozumu czystego wynika, że wiedza nasza ogranicza się tylko do zjawisk i praw nimi rządzących. Wszelkie próby by dotrzeć do świata poza zjawiskowego do poznania rzeczy w sobie, są trudem bezcelowym. Bóg, dusza, wolna wola, wszelkie substancje poza naszym ja poznającym są wogóle przedmiotami niedostępnymi dla umysłu ludzkiego. Czy jednak świat poza zjawiskowy ma być całkowicie i na zawsze zamkniętym dla człowieka? Nie, odpowiada Kant. Do tej krainy, do tego co bezwzględnie może nas doprowadzić rozum praktyczny.

Nie poznanie, ale działanie ułatwi nam ujęcie rzeczywistości. Jeżeli w akcie poznania umysł zajmuje stanowisko podmiotu, któremu narzucają się zjawiska zewnętrzne, a stąd nigdy nie można mieć pewności czy rzeczy są faktycznie takimi jakimi się nam wydają, to sprawa przyjmuje inny obrót, gdy mowa jest o działaniu woli.

Tu człowiek rozpoczyna od siebie, od tego co jest przed zjawiskiem, a idzie do tego co, na skutek jego działania, powstanie w świecie zjawiskowym. Dzięki właśnie działaniu, a raczej woli z której działanie płynie, mamy pewność, że należymy do świata pozazjawiskowego, w którym panuje nie konieczność — ale wolność.

To też Kant chce nam zwrócić w krytyce praktycznego rozumu to, cośmy utracili w krytyce czystego rozumu.

Z tego więc tytułu ta część filozofji Kanta ma doniosłe znaczenie, a jak się wywiązał ten mędrzec z przyjętego na się zadania zaraz zobaczymy.

Jeżeli Kartezjusz za fakt pierwotny poczytywał świadomość psychiczną i z „cogito ergo sum” czyni podstawę dla swej filozofji, to uwaga Kanta skupia się przede wszystkim na świadomości moralnej. Skoro bowiem na chwilę tylko wglę-

bimy się w siebie zaraz, mówi Kant, spotkamy we wnętrzu obecność prawa, obowiązku.

Ten obowiązek staje wobec naszej świadomości w formie bezwzględneho nakazu. Z tego łatwego do stwierdzenia faktu płyną doniosłe konsekwencje. Skoro bowiem jesteśmy pod władzą obowiązku wynika, że jesteśmy w możności wykonać to, do czego prawo wewnętrzne nas zobowiązuje. Tak więc naprzeciw świata zjawiskowego z jego prawami mechanicznymi i bezwzględną koniecznością—do którego na mocy swej struktury fizycznie należymy, wznosi się świat inny, którego dzięki posiadanej woli jesteśmy częstką. Ten świat drugi oparty na wolności poddany jest pod władzę praw moralnych.

Skoro tak się rzecz przedstawia pozostaje określić:

1. Naturę dobra etycznego.
2. Drogę doń prowadzącą.

a) Natura dobra etycznego.

Co jest dobro? Według Kanta dobrem najwyższem bez zastrzeżeń można nazwać tylko „dobrą wolę”. Dobrą jednak jest taka wola, która podlega sobie, a niczemu innemu różnemu od siebie.

Kant przez swoją krytykę odciął człowieka od świata obiektywnego, od rzeczy w sobie.

To stanowisko teorjo-poznawcze sprawiło, iż w rezultacie Kant nie może wskazać dążnościom ludzkim nic innego od człowieka różnego.

Zamkniętemu przeto w swej świadomości człowiekowi pozostało tylko jedno: uznać „swą osobowość” za najwyższe i jedyne dobro.

b) Czem jest cnota, moralność.

Ze swoiście pojętego dobra najwyższego płynie w nauce Kanta określenie cnoty, czynu moralnego. Skoro niezależność woli jest najwyższem dobrem, czyn więc będzie moralnym o tyle, o ile pobudka, motyw, intencja skłaniająca do wykonania tegoż będzie względ, że należy go wykonać gdyż jest nakazany przez rozum i dlatego jedynie, że jest nakazany.

Czy więc tak pojęta cnota może znaleźć miejsce w sprawach ludzkich?

Kant daje odpowiedź twierdzącą. Jak bowiem rozum „a priori” jest prawodawcą w świecie zjawiskowym, nadając ogólną prawidłowość naturze fizycznej, podobnie i rozum praktyczny niezależnie, owszem poza wszelkimi pobudkami materialnymi, jest w stanie „a priori” nadać kierunek woli naszej, a tak stać się źródłem prawidłowości moralnej.

Poddając się sobie wola jest autonomiczną.

Wola traci swą godność i dostojność, gdy pobudką jej czynów stanie się coś od niej różnego.

Sprawa ta jednak wymaga trudu, gdyż rozumowi przeciwnostawiają się bodźce mające swe oparcie w zmysłowej naturze człowieka. Z tych:

a) jedne skłaniają do tego, co zmysłom przyjemne. Tą drogą jednak kroczą zwierzęta.

b) inne są pewnymi przewodnikami wiodącymi do osiągnięcia jakiejś korzyści. Są to maksymy, niemi rządzą się ludzie praktyczni. W jednym jednak i w drugim wypadku człowiek poddaje się temu, co jest dlań obce. Czyn jego może być nazywany mądrym, roztropnym, lecz nie moralnym.

Moralność, prawo musi z natury swej mieć wartość ogólną, musi wiązać każdą jednostkę wolną. Skoro tak, to motywem stać się może jedynie nakaz: „czyń to, co rozum każe, dlatego że każe”.

Prawo moralne Kant nazywa imperatywem, gdyż dochodzi do głosu o tyle o ile nakaze milczenie pobudkom materialnym. Ponieważ wznosi się ponad wszelką korzyść, a jedynie cześć dla nakazu jest bodźcem czynu — otrzymuje nazwę imperatywu kategorycznego.

Tak więc w etyce Kanta spotykamy się z nowym sposobem rozwiązywania zagadnień moralnych. Jest ona typem etyki:

a) woluntarystycznej. Kierunek czynom nadaje imperatyw kategoryczny, którego istnienie uznaje się za fakt, a nie poddaje się krytyce jego uprawnienia.

b) formalnej. Czyn swą wartość etyczną czerpie nie z materji do której się odnosi, lecz z formy pobudki jaka do czynu skłania.

Forma, imperatyw kategoryczny łącząc się z materją podnosi ją do dziedziny moralnej.

Postulaty moralności.

Jeżeli człowiek ma wykonać obowiązek dla obowiązku, czyli jeżeli moralność ma posiadać jakiś sens, to w takim razie warunkiem niezbędnym do tego będzie:

1. Wolność woli. Skoro prawo moralne jest wyrazem nie konieczności, lecz wynikiem dobrej woli, to w takim razie człowiekowi musi przysługiwać możność wyboru pomiędzy motywami, oraz przełożenia motywów racjonalnych ponad empiryczne.

Stąd, jeżeli świat fenomenalny rządzi się koniecznością, a zjawiska są kierowane prawem determinizmu mechanicznego, to w dziedzinie woli spotykamy się z rzeczą zupełnie nową, tu włada wolność.

Wprawdzie istnienie wolności nie da się udowodnić, lecz jej istnienie jest postulatem rozumu praktycznego, jeżeli obowiązek ma być wypełniony.

2. Nieśmiertelność duszy jest drugim postulatem moralności. Cnota musi iść w parze ze szczęśliwością. Ponieważ tego wyrównania na ziemi nie spotykamy, trzeba więc przypuszczać, że istnieje życie pozagrobowe, a tam cnota zostanie nagrodzona.

3. Istnienie Boga. Kto bowiem urzeczywistni równowagę pomiędzy cnotą, a szczęśliwością? Regulatorem tego stosunku musi być istota wyższa ponad doczesność, a tę nazywamy Bogiem.

Wszystkie więc prawdy, które są trzonem życia ludzkiego, a niedostępne dla rozumu teoretycznego, zostają nam z powrotem zwrócone przez rozum praktyczny. Stąd płynie wyższość rozumu praktycznego nad teoretycznym.

III. Krytyka władzy sądzenia.

W krytyce Kanta są sobie przeciwstawione dwa światy. Z jednej strony mamy świat fenomenalny, zjawiskowy rządzący się prawami mechanicznymi, z drugiej strony wznosi się świat ducha oparty na wolności. Co te dwie dziedziny połączyć? Rolę łącznika według Kanta pomiędzy temi dwoma dziedzinami ma pełnić uczucie. I rzeczywiście poza sądami teoretycznymi, oraz praktycznymi istnieje jeszcze inny rodzaj sądów będący wyrazem reakcji uczuciowej, a stanowiący specjalny

sposób oceny oraz osądu otoczenia. Istota tego osądu polega na tem, że formę rozumu praktycznego celowość stosujemy do dziedziny będącej terenem, na którym sprawuje władzę rozum teoretyczny — a więc do świata zjawiskowego. Na mocy tej zasady poszczególne prawa empiryczne przedstawiają się nam tak, jak gdyby ustanowił je jakiś rozum, celem ułatwienia nam ujęcia doświadczenia w pewien jednolity system.

Pojęcie przeto celowości nie jest poczerpnięte z natury świata zjawiskowego — lecz jest zasadą regulatywną refleksyjnej władzy sądzenia — która usiłuje szczegóły określić przy pomocy zasady ogólnej.

Rozróżniamy celowość estetyczną oraz teleologiczną.

1. Celowość estetyczna nie jest sądem poznawczym — lecz oceną wrażenia, jakie przedmiot swą obecnością wywołuje w naszej uczuciowości. Z tego tytułu patrząc na rzecz, sądy estetyczne określają rzeczy jako piękne lub wzniosłe.

a) Pięknem nazywamy to, co przez swe działanie harmonijne wywołuje w nas uczucia przyjemne.

b) Wzniosłemi są natomiast zjawiska, które przerażają naszą ograniczoną osobowość i swym ogromem wywołują w nas uczucia grozy.

2. Celowość teleologiczna czyli obiektywna tyczy się nie podmiotu, ale odnosi się do rzeczy i te rozważa jak gdyby same przez się dążyły do pewnego celu — i może być:

a) Zewnętrzna — o ile jedna rzecz może być pożyteczna drugiej.

b) Wewnętrzna, a o nią przedewszystkiem chodzi. Przedstawia się nam jako taki układ pomiędzy całością a jej częściami, że całość, zanim istnieje, warunkuje sobą swe części tak, iż te na jej korzyść działają.

Aczkolwiek zasada celowości oddaje nam wielkie usługi w dziedzinie wiedzy, to wartość posiada subiektywną. Jest wyrazem tego jak my pojmujemy rzeczy, nie zaś jak one w rzeczywistości — współistnieją. Może ona być w nauce środkiem ułatwiającym inwencje praw — nigdy środkiem wyjaśniającym zjawiska. Naukowe wyjaśnienie świata może mieć za podstawę przyczyny sprawcze, ale nigdy celowe.

Poglądy na religję.

Przekonanie tradycyjne, upatrujące w religji wiedzę o prawdach ponadzmysłowych, w nauce Kanta otrzymuje inne wyjaśnienie. A więc świat numenalny — jak to miała uzasadnić krytyka czystego rozumu — jest niedostępny dla umysłu ludzkiego, a wobec tego wszelkie na ten temat dyskusje są bezcelowe i tylko powodują stratę czasu. To też Kant odrzuca całą dogmatyczną i obrzędową stronę religji. Pozostaje jedynie jeszcze — część etyczno-obyczajowa. I oto według rozumowania Kanta, religja w granicach czystego rozumu utrzymać — zasadza się na tem, aby nakazy etyczne pojmować jako wyraz woli Bożej. Stąd religja poza etyką — nie ma żadnego znaczenia, nie posiada żadnej swoistej treści.

Prawo.

Po określeniu natury moralności Kant daje swe wyjaśnienie dotyczące się tego, jaką rolę ma wypełnić prawo. Z tego co wyżej było powiedziane wynika że:

1. Moralność nie interesuje się czynami zewnętrznymi. Zwraca ona jedyną uwagę na pobudkę, intencję czynu. Kto wypełnia obowiązek dla obowiązku ten postępuje moralnie.

2. Prawo zajmuje się czynami zewnętrznymi. Zadaniem jego jest regulować stosunki zewnętrzne, jakie zachodzą między ludźmi. Maksymą naczelną — sprawującą rząd w tej dziedzinie będzie:

Czyń tak, aby twoje postępowanie było zgodne z twoją wolną wolą i nie naruszało wolności drugich.

Filozofja Niemiecka na początku XIX w.

Wpływ filozofji Kanta na dalszy rozwój tej nauki był olbrzymi. Potężnemu umysłowi tego myśliciela poddają się najpierw Niemcy, a za ich przykładem pójdą inne kraje.

Dwa punkty niejasne powodują nieporozumienia wśród zwolenników Kanta i dają pobudkę do zjawienia się nowych systematów.

Kant, jak wiemy, formy poznania odnosił do umysłu, materje zaś poznania uważał za składnik wiedzy przychodzący z zewnątrz. Co jednak może być przyczyną wrażeń zmysło-

wych? Nie wolno odwoływać się nam do rzeczy samej w sobie — ta bowiem jest niepoznawalną. Ponadto przyczynowość jest formą poznania, nie zaś własnością rzeczy.

Zagadnienie powyższe otrzymuje podwójne rozwiązanie:

Idealizm krytyczny odnosi tak formy jak i materję wiedzy do działalności umysłu, a wobec tego odrzuca „rzecz w sobie”.

Realizm krytyczny we wrażeniach zmysłowych widzi rezultat działania rzeczy w sobie i ob staje za jej istnieniem.

2. Teorja ty cząca się apercepcji transcendentalnej jest drugim punktem spornym. Nieporozumienie powstaje z tego powodu, jak należy poj mować ten fakt, że zachodzi jedność i zgoda pomiędzy formami myślenia, co uzewnętrznienia się w postępowaniu ludzi — chociaż ci stanowią względem siebie jednostki niezależne.

Kant potra cił o tę trudność w swej teorji o apercepcji transcendentalnej, ale jej nie rozwiązał.

To też kiedy jedni z jego wielbicieli siłą się pogodzić naukę Kanta z przekonaniem o niezależności i osobowości ludzkiej — inni nauce Kanta o apercepcji transcendentalnej nadają znaczenie monistyczne i głoszą, że jest ona wspólna wszystkim ludziom.

Najbliższym spadkobiercą poglądów wygłoszonych przez Kanta będzie:

I. Idealizm krytyczny.

Zwolennicy Kanta, rozwijając dalej zasady krytyki czy stego rozumu, dochodzą do najskrajniejszego idealizmu.

1. Idealizm ten znosi całkowicie różnicę między materją a duchem. Rzeczewiste istnienie przyznaje się tylko duchowi, materja zaś to jego wyobrażenie.

2. Nie temu co stale, co niezmiennie, substancji przyznaje się pierwszeństwo ale — ruchowi. Nie ruch jest przejawem substancji, ale odwrotnie substancja jest rezultatem, wynikiem ruchu, rozwoju, życia. Kierunek ten zwie się teorją aktualności.

3. Jeżeli istnieje tylko duchowość, a natura ducha jak uczy Kartezjusz polega na myśleniu — to rozwój, ruch będzie się poj mował jako ruch myśli, całość bytu jako przejaw wszechmyśli.

4. Jeżeli dotąd do wyjaśnienia zagadnień dotyczących się przyrody, a nawet metafizyki stosowano metodę matematyczno-mechaniczną, — obecnie zyska nznanie metoda dialektyczna. Skoro bowiem myśl jest wszystkim, a wszystko jest myślą — to rzeczą jest zrozumiałą — że rozwojem rzeczy kieruje to samo prawo, które włada i procesami myślowymi.

A jakież to prawo? Oto rozwój myśli odbywa się na podstawie tożsamości, sprzeczności, dostatecznej przyczyny, Jeżeli tak, to wolno sądzić, że dla całej rzeczywistości etapami pochodzu będą: teza, antyteza, synteza.

Idealizm krytyczny — zanim osiągnie punkt kulminacyjny przechodzi w swym rozwoju przez fazy pośrednie w pismach swych głównych przedstawicieli, do których zaliczają się:

§ 1. J. B. Fichte.

Urodził się w Łużycach 1762 roku, był synem ubogiego rzemieślnika, a ukończył nauki dzięki temu, że zdolnym młodzieńcem zajął się obywatel Militz. Długi czas pozostaje na skromnej posadzie nauczyciela domowego. Lektura dzieł filozoficznych, oraz znajomość z Kantem skłoniła Fichtego do zajęcia się filozofją. Bezimienna broszura na temat „Krytyka objawienia”, którą przypisywano Kantowi, skoro poznano jej właściwego autora, stała się powodem, że zwrócono uwagę na Fichtego. Fichte uczy kolejno na uniwersytetach w Jenie, Erlangen, Królewcu — otrzymuje nawet katedrę filozofji w Berlinie i tu w 1814 r. umiera.

A. Krytyka Kanta.

Fichte uważa, że jego filozofja jest wykończeniem i uzupełnieniem pomysłów, jakie się mieszczą w krytyce czystego rozumu Kanta. Jeżeli sam Kant nie wyciągnął ostatecznych wniosków z zasad, na których opiera się jego filozofja, to stało się, jak mówi Fichte, dzięki temu, że pomiędzy członami jego rozumowania znalazły się błędne ogniwa — one to właśnie wypaczyły naczelne założenia systematu. Do liczby tych należy zaliczyć:

a) Przekonanie o istnieniu rzeczy w sobie. Kant rozszczepił rzeczywistość na świat zjawiskowy i numenalny czyli „rzecz w sobie”. Czy miał do tego prawo? Bynajmniej. Skoro z zasady przyczynowości czyni formę spostrzegania duchowego — nie wolno mu już było powoływać się na nią — i wskazywać,

że świat fenomenalny jest wynikiem czy skutkiem akcji wywieranej na nas przez „rzecz samą w sobie”. Skoro o rzeczy samej w sobie nic nie wiemy, nie możemy również przypisywać jej istnienia.

b) Kant twierdzi, że w akcie poznania myśl nasza narzuca swe formy przedmiotom. Nie zdołał jednak ten myśliciel ani ustalić liczby kategorii, ani ich wyprowadzić z jednej ogólnej zasady. Postępowanie Kanta jest empiryczne, obserwacja przebiegu myślenia służy mu za oparcie.

Jeżeli tak się sprawa przedstawia to systemat, który uniknąłby tych błędów, byłby wyrazem istotnym myśli królewieckiego filozofa.

Taką rolę ma odegrać filozofja Fichtego.

B. Naczelnymi założeniami staną się twierdzenia:

1. Nie tylko forma ale i materja poznania jest dziełem jednej jedynie istniejącej jaźni.

2. Formy spostrzegania, oraz kategorie są koniecznymi etapami, które przebiega jaźń nieświadoma w kierunku swego uświadomienia.

Systemat.

Realizm oraz idealizm różnią się co do tego — jak należy pojmować zasadę świata. Realizm chce z substancji, bytu wyprowadzić myśl, ducha. Ten tryb myśli prowadzi do materializmu, fatalizmu. Systemat Spinozy jest jawnym tego dowodem. Zresztą nic w tem dziwnego, z bytu, substancji można tylko wyprowadzić byt, substancję, a nic więcej. Idealizm utrzymując, że zasadą wszystkiego może być tylko myśl, duch — ułatwia sobie sprawę. Zasada bowiem ta może być początkiem i myśli i bytu i substancji, gdyż te pojęcia już się w niej mieszczą.

Wobec tego bliższymi będziemy prawdy i rzecz zostanie głębiej ujętą, jeżeli przechylając się do idealizmu — uznamy, że myśl jest podstawą wszystkiego — a wszystko inne w swem istnieniu jest zależnem od myśli.

Nie dosyć jednak widzieć w „jaźni”, w myśli podstawę wszystkiego — nadto trzeba wykazać dzięki jakim okolicznościom powstaje to, co nazywamy światem zjawiskowym.

Klucz do zrozumienia zagadki bytu nosimy w sobie, a naturę świata i jego tajniki odkrywa nam nasza jaźń własna.

By uchwycić nić i dojść do poznania krainy bytu—

„pomyśl siebie”

i rozłóż na poszczególne momenty ten proces jaki się wtedy odbywa. Ta samoobserwacja wykaże ci, że wynikiem, rezultatem tej czynności

„jesteś ty sam”

czyli, że jaźń w akcie, a raczej aktem myślenia ja jestem stanowić siebie, zakłada swój byt.

Rozwojem jednak jaźni, zdążającej do świadomości, rządzą stałe prawa.

1. Jaźń w pierwszym akcie swego myślenia uświadamia się sama sobie, zakłada swój byt — stwierdza swoją tożsamość.

2. Jaźń prześwietlając swą świadomością pewien zakres swej treści z koniecznością wydziela się od tego, czego przyniknąć na razie nie może. Przeciwwstawienie sobie treści nie-uświadomionej, jako czegoś obcego, jest warunkiem umożliwiającym krystalizowanie się świadomości. A tak jaźń—przeciwstawia się niejażń — świat empiryczny.

Niejaźń — nie jest jaźnią.

3. To jednak rozróżnienie jest stopniem wiodącym do syntezy, gdyż okazuje się że niejażń jest częścią jaźni. Ta bowiem tylko istnieje.

Wnioski.

W systemacie Fichtego nie ma świata numeralnego, który byłby różny od świata zjawiskowego. Niema przedmiotu obok podmiotu. Istnieje jedynie podmiot, jaźń. W niej ma utwierdzenie niejażń, świat zjawiskowy.

b) Jaźń pojmuję się dynamicznie jako czynność nie potrzebującą podścieliska. Czynność uważa się tu nie za własność, następstwo substancji — odwrotnie substancja, byt ma się za przypadłość i wynik czynności.

c) Czynności wykazane w trzech kolejnych etapach nie spotykają się oddzielnie w czystym doświadczeniu. Są one wszystkie z sobą połączone, podmiot i przedmiot nierozłącznie wiążą się z sobą.

Nie mogę pomyśleć o sobie że jestem, by nie myśleć zarazem o tem, co mną nie jest.

Po wyłożeniu ogólnych zasad Fichte przystępuje do szczegółów i bada rozwój jaźni w dwóch kierunkach.

1. Wiedza teoretyczna.

Tą część filozofji bada jaźń jako ograniczoną przez nie-jaźń, która w tem stadjum swego rozwoju okazuje się jako rozum i przyroda.

Fichte więc trzymając się swej trychotomicznej metody wyprowadza kolejno wszystkie znane nam z nauki Kanta kategorie myślenia oraz spostrzegania. Na tem jednak nie po-przestaje, trzymając się swej metody — usiłuje a priori wypro-wadzić prawa rządzące historją, a również nakreślić szlaki po których kroczy przyroda. Ta próba, powzięta przez Fichtego, staje się hasłem dla innych do tworzenia fantastycznych obra-zów, w których jakoby się miały odzwierciedlać procesy natury.

2. Wiedza praktyczna.

Nie część jednak teoretyczna, lecz, podobnie jak i u Kanta, strona praktyczna jest ośrodkiem filozofji Fichtego. Jedynie ze strony praktycznej da się wyjaśnić niepojęty dla rozumu teo-retycznego fakt, że jaźń sama stanowi sobie zapory i z niemi walczy.

Dlaczego bowiem działanie jaźni wytwarza świat empi-ryczny, co nią powoduje, że stawia sobie przeszkody i je na-stępnie przewycięża?

Istnienie świata empirycznego jest konieczne do tego, aby wola (jaźń praktyczna) miała pole do manifestowania swej wol-ności, niezależności.

Jaźń rozszczepia się na jaźń empiryczną, aby w tym świe-cie istot wolnych — moralność jaźni praktycznej tryumfowała ponad koniecznością i oporem stawianym przez warunki em-piryczne.

To daje początek dwom porządkom między ludźmi, a tymi są:

- a) Ustrój prawny.
- b) Porządek moralny.

a) Ustrój prawny.

Jaźń, stosownie do swej natury, której treść stanowi roz-wój — dąży stale do wolności, niezależności, samodzielności. Tak więc i człowiek, by móc rozwinąć swą działalność, potrze-buje wolności oraz terenu do niezależnego działania. To jest jego prawo pierwotne.

Współżycie wszakże ludzi z sobą domaga się ograniczenia wolności jednych na korzyść drugih. Dzięki temu w społeczeństwie wytwarza się pewien porządek prawny, a wyrazem jego staje się ustrój państwowy. Ten ma dwie rzeczy godzić z sobą. Z jednej strony ma zostawić jednostce możliwość rozwoju swej indywidualności, a z drugiej strony czuwać, aby nadmiar wolności nie stał się szkodliwym dla dobra ogółu.

b) Ustrój moralny.

Jeżeli porządek prawny sprowadza do harmonii dążenia członków składających społeczeństwo, to porządek moralny zwraca się do jednostki i wykazuje jej, jaki układ ma ustanowić wśród swych pożądań. Jażń, jak wiemy, dąży do wyzwolenia się ze wszystkiego, co nie jest wyrazem jej woli. Temu dążeniu stają na zawadzie żądze, znajdujące oparcie w naturze empirycznej człowieka. Jakież stanowisko ma zająć jażń w stosunku do tej przeszkody. Nie wolno ich niszczyć, gdyż są one potrzebne w ogólnej ekonomii życia ludzkiego. Wszakże nie wolno się im poddawać, lecz dążyć do coraz doskonalszego przezwyciężenia swej zmysłowej natury.

Tak czyniąc, zbliżamy się stopniowo do tego oddalonego kresu, kiedy jażń zdobędzie nad niejażnią całkowitą przewagę. Stąd dewiza, którą Fichte głosi, będzie: „Działaj zawsze zgodnie, ze swoim przeznaczeniem (sumieniem)”.

§ 2. **Fr. Schelling** (1775—1854).

Czem jest filozofja Schellinga? Jest ona ciąglem poszukiwaniem zasady, przy pomocy której dałoby się jaknajlepiej objaśnić rzeczywistość. Wobec tego Schelling nie zostawia systematu, wykończonej całości, gdzie szczegóły zostałyby wyjaśnione z punktu jednego założenia. Ciągłe zaczynając od początku, Schelling w swym rozwoju filozoficznym ulega wpływom: Fichtego, Spinozy, Platona, Leibnitza, Böhme, Gnostyków.

Owocem tych jego rozmyślań będzie:

1. Filozofja natury.
2. Filozofja ducha.
3. Systemat tożsamości.

Filozofja natury.

Schelling wielbiciel Fichtego zaczyna z czasem wyrzucać swemu mistrzowi, że w swym systemacie zbyt poniżył naturę. Czem bowiem jest natura u Fichtego? Jest ona martwą zaporą, jaką sobie jaźń stawia w tym celu, by dojść do samowiedzy.

Schelling zgadza się, że bez podmiotu nie ma przedmiotu, lecz zarazem nada inną wartość przedmiotowi, naturze. Natura jest uśpionym duchem. Jest ona drabiną po której się wspinając jaźń stopniowo dochodzi do świadomości. Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to w takim razie prawo rządzące rozwojem jaźni musi znaleźć urzeczywistnienie i w naturze. A więc trzeba przypuszczać, że natura w swym pochodzie ewolucyjnym przez królestwo mineralne, świat roślinny i zwierzęcy rządzi się prawem przeciwieństwa i syntezy. Stosownie więc do tego założenia Schelling przechodzi poszczególne krainy świata i na przykładach stara się wykazać, że prawo powyższe wszędzie sprawuje swoje rządy.

Z tego można zauważyć, że Schelling różni się od Fichtego co do zadania jakie ma wypełnić przyroda.

U Fichtego przyroda ma znaczenie etyczne, jest ona środkiem, czy okazją do uzewnętrznienia się obowiązku. Schelling patrzy na przyrodę jako na stopnie po przez które wznosi się do samowiedzy myśl spoczywająca u podstaw wszystkiego.

Ponadto Schelling rozważa poszczególne części świata materialnego nie z punktu widzenia mechanicznego, lecz teleologicznego, jakie znaczenie ma dana rzecz dla całości. Wszystko wiąże się jednym ścięgnem, tworzy je ewolucja. Spaja się w jedną całość przez to, że wszystko dąży do świadomości, aby stać się duchem.

Filozofja ducha.

Zadanie jakie ma wypełnić filozofja ducha jest analogicznie pojęte, do tej roli jaką odgrywa filozofja natury. Jeżeli filozofja natury wskazuje jak materia wznosi się do ducha, to znów tutaj zostaje rozwiązane zagadnienie, w jaki sposób duch wychodząc z siebie dochodzi do przedmiotu. Wyjaśnia się więc powstawanie rzeczywistości przedmiotowej ze świadomości, w której siła odśrodkowa i dośrodkowa ograniczają się wzajemnie. Wykazuje się genezę wrażeń, sądu, kategorii tak, jak to widzimy u Fichtego.

Przeciwieństwa zachodzące między myślą i rzeczą w sobie jaźnią i niejażnią Kant i Fichte usuwa przez wprowadzenie rozumu praktycznego. Świat, doczesność jest dana na to, aby jaźń udoskonalała i zdobywała wolność, niezależność. Schelling godzi te przeciwieństwa przez wprowadzenie motywu estetycznego. A więc jaźń wytwarza doczesność — na to, aby tworzyć — by dać wyraz twórczości artystycznej i to jest sensem życia.

Systemat tożsamości.

Częściami systematu tożsamości, są znane już nam: filozofja natury, filozofja ducha. Zasadniczą ideę tego systematu stanowi pogląd, że u podstaw jaźni i natury znajduje się jedna zasada absolutna. Absolut będący jednią wszystkiego — pogodzeniem wszystkich sprzeczności — różniczkuje się w dwóch kierunkach: w kierunku materji i ducha. Pogląd powyższy zbliża się do tego, co głosi w swej etyce Spinoza. Różnica pomiędzy temi dwoma myślicielami zachodzić będzie jednak co do dwóch punktów.

Schelling podkreśla w swej filozofji tożsamość — ideę rozwoju, a także, idąc za Fichtem, daje wszędzie przewagę duchowi nad materją. Tego właśnie u Spinozy nie spotykamy.

§ 3. W. F. Hegel (1770—1831).

Dążność, by z jednej zasady wyprowadzić całość bytu przyjmuje kolejno różne formy.

Idealizm Fichtego jest podmiotowy, punktem wyjścia stanie się tu podmiot, jaźń. Schelling przechyla się do idealizmu przedmiotowego, kładzie bowiem na początku zasadę różną tak od jaźni, jak i przyrody. Nareszcie w systemacie Hegla idealizm otrzymuje ostateczne wykończenie, jest on absolutnym; początkiem, zasadą wszystkiego będzie obecnie: idea, myśl, pojęcie.

Hegel urodził się w Sztutgardzie. Razem z Schellingiem uczęszczał na uniwersytet w Tubindze. Po ukończeniu nauk jest profesorem w Jenie, Heidelbergu, a od 1818 roku do swej śmierci wykłada w Berlinie.

Systemat.

Idealizm zapoczątkowany przez Fichtego w dziełach Hegla znajduje swe ostateczne wykończenie. Myśliciel ten daje nam systemat filozoficzny, którego głównymi cechami będą:

1. Skrajny intelektualizm.

Hegel zwraca uwagę na to, co wszystkim jest dobrze znane, na fakt rozwijającej się i działającej w nas myśli. Z tego wychodząc, pojmując całą rzeczywistość jako ujawnienie się jednej wielkiej myśli, rozumu.

2. Ogranicza filozofję do metafizyki. Wbrew temu co twierdził Kant, Hegel uważa, że zadaniem filozofji jest zająć się tem, co rzeczywiste. I oto według jego mniemania rzeczywistość należy przypisać nie jednostce, zjawisku, ale temu co się w niej przejawia, a tem jest pojęcie, ogół.

3. Przenosi się zasadę aktualności ponad substancję. Rzeczywistość nie jest czemś stałym, substancją. Odwrotnie rzeczywistość należy pojmować jako odwieczną czynność, ustawiczny ruch działającej i rozwijającej się myśli. Ta ogólna zasada, myśl — jest nie tylko formą, ale i treścią tego co istnieje.

4. Ewolucja służy za ścięgna, które łączą absolut ze światem. Absolut — nie jest poza światem, albo różny od świata, owszem rozwija się i udoskonala przez świat i w świecie.

A. Ogólne zasady systematu.

W filozofji Hegla — budzą zainteresowanie nie tyle może zasady, które służą za oparcie systematu — jak raczej sposób uzasadnienia głównej podstawowej myśli.

Co się tyczy zasad są one nieliczne.

Najpierw należy zaznaczyć — że następcy Kanta na skutek olbrzymiego przewrotu spowodowanego w umysłach przez krytykę czystego rozumu w celu zdobycia nowego punktu oparcia zwracają się do dawnych systematów.

To też gdy Schelling szuka wzorów u Spinozy, a Herbart ucieka się do Leibnitza — Hegel zbliża się poniekąd do Platona i tego naukę o ideach ma na oku, gdy przystępuje do opracowania swege systematu.

Według Platona jak wiemy prawdziwe istnienie należy przypisać nie zjawiskom, fenomenom, lecz ich typom, pojęciom, temu co ogólne.

W systemacie Hegla spotykamy się znow z tą zasadą, ale podaną w odmiennej formie.

A więc — naczelne założenie systematu Hegla — stanowi twierdzenie: Ogółowi przysługuje rzeczywiste istnienie. Lecz ogół jako taki może istnieć w myśli i przez myśl. Ta zaś ze swej strony może się wypowiedzieć przez pojęcie.

Stąd dzieje rzeczy są pochodem odwiecznej myśli, która swą ogółowość ogranicza przy pomocy coraz bardziej konkretnych pojęć, zniża się nareszcie do świata empirycznego i w nim się uzewnętrznia. Pojęcie logiczne jest więc ogólnym substratem, na którym spoczywa to, co jest zjawiskowego.

Z tego wynika, że kluczem do zrozumienia rzeczy — jest pojęcie. Do niego najpierw należy sprowadzić zjawisko, a skoro to nastąpi, należyte zbadanie treści pojęć wyjaśni nam zarazem i to, co wzbudziło nasze zainteresowanie.

Świat według Hegla to rozwijający się logiczny teoremat.

Metoda.

Ma za zadanie wyjaśnić dla czego absolut działa, rozwija się?

a) Jej istota.

Absolut działa rozwija się, gdyż pobudza go do tego sama natura pojęć, w których on się wyraża. Czem bowiem jest pojęcie na każdym stadium przez które myśl przebiega? Pojęcie jest chwilową równowagą dwóch cech sprzecznych.

Skoro pojęcie zaczyna się rozwijać — utajone przeciwieństwa występują i przeciwstawiają się sobie. To powoduje walkę — co kończy się kompromisem, czyli wyłonieniem się nowego pojęcia, w którym jako wyższem sprzeczności zostają pogodzone. Nowe pojęcie będące syntezą poprzednich — tai w sobie nową sprzeczność, to prowadzi do nowego rozpadu, kończy się nową syntezą; takimi szlakami kroczy rozwój absolutu.

b) Jej geneza.

Przekonanie o antytetycznym rozwoju rzeczywistości Hegel powziął pod wpływem obserwacji świata zjawiskowego.

Świat bowiem empiryczny odznacza się przede wszystkim brakiem równowagi. Jeżeli ona zostanie na chwilę osiągnięta, wnet siły przeciwne burzą ją — to odnosi się do dziedziny

moralnej, intelektualnej, jak i zjawisk przyrody. Każdą rzecz niby pies gończy ściga coś, co jej jest przeciwne, by się uchronić od zguby musi iść na ustępstwa.

Ten proces ze sfery spostrzeżeniowej Hegel przenosi — do sfery pojęciowej i robi zeń modłę ogólną, według której przebiega życie na każdym polu, będącem terenem jego działania.

c) Znaczenie.

Metoda dialektyczna przyjęta przez Hegla stanowi rewolucję w dziedzinie nauki o naturze i własnościach pojęcia logicznego.

Logika Arystotelesa widzi w zasadzie identyczności naczelne prawo myśli i rzeczywistości.

Dzięki temu przyznaje łączność, oraz dopuszcza zamianę wśród pojęć o identycznym zakresie.

Logika dialektyczna ogranicza ważność zasady identyczności li tylko do abstrakcyjnych twórców naszej myśli — twierdząc, że rzeczywistość jest większa ponad tę zasadę. To też w tej dziedzinie rozwój odbywa się na innych podstawach — sprzeczność nie stanowi zapory dla rozwoju — owszem jest dlań normalnym szlakiem.

Tak więc rzeczywistość na każdym stopniu jest jedną rzezy sprzecznych.

d) Wnioski.

Z założenia będącego podstawą filozofii Hegla wynika:

1. Monizm. W systemie Hegla wszelka rzeczywistość osobnicza zostaje zniesiona. Materja i forma, duch i przyroda uważa się za przejaw jednej i tej samej rzeczywistości: myśli, rozumu.

2. Poznanie pojęcia, jego rozwoju jest poznaniem całej rzeczywistości. Poza pojęciem, myślą nic nie istnieje. Logika i metafizyka stanowią jedno.

B. Poszczególne części systematu.

Skoro świat jest ujawniającym się rozumem, to zadanie filozofii sprowadza się do tego, aby wykazać, że w każdym odłamie rzeczywistości działają te same prawa, któremi rządzi się absolut, myśl czysta. Tak czyni Hegel: przechodzi wszystkie dziedziny i usiłuje je wyjaśnić przy pomocy metody dia-

lektycznej. Zgodnie z potrójną formą, którą przechodzi myśl w swym rozwoju, filozofja rozpada się na trzy części, a temi są:

1. Logika,
2. filozofja przyrody,
3. filozofja ducha.

1. Logika.

Logika rozważa ideę, myśl w jej życiu wsobnem, a więc zanim ta pocznie ujawniać się w przyrodzie. Jej zadanie polega na tem, by tak prawa myślenia, jako też i kategorie istnienia wyprowadzić a priori z jednego wspólnego początku.

Punktem wyjścia staje się tu myśl, idea w swej postaci najprymitywniejszej, a tem będzie pojęcie „bytu”.

„Byt” jakkolwiek znajduje się u podstaw wszystkiego, gdyż i substancja i przypadłość jest bytem, to jednak pojęcie to same w sobie rozważane, dzięki temu, że nie posiada żadnej treści, może być nazwane nicością.

Cóż może te dwa terminy łączyć? Ogniwnem takim według Hegla pośredniczącem między bytem a nicością będzie stawianie.

Tak więc Hegel stosując metodę dialektyczną do każdego pojęcia, będącego jak już wiemy syntezą dwóch poprzedzających go sprzecznych, stopniowo wyprowadza i ustala kategorie znane nam już z nauki Kanta. Treścią logiki będzie nauka:

1. O Bycie	{	Jakość Ilość Miara
2. O Istocie	{	istota jako taka istota i zjawisko rzeczywistość
3. O Pojęciu	{	podmiot przedmiot idea.

2. Filozofja przyrody.

Dwie zasady służą Heglowi za drogowskaz, o ile zwraca się do wyjaśnienia przyrody.

1. Idea wychodząc poza siebie rozpryska się na jednostki, szczegóły, które jakoby z sobą nie były

związane. Tak jednak nie jest, natura musi być pojęta, a to w myśl wskazań metody dialektycznej, jako szereg stopni, z których drugi jest przeciwny pierwszemu, godzi je z sobą stopień trzeci będący ich syntezą. Ta zasada służy Hegłowi za ramę, w którą ujmuje różnobarwne przejawy przyrody.

2. Drugą regułą metodologiczną znajdujemy w naczelnej tezie systematu: Natura jest duchem dochodzącym do świadomości. Poszczególne przeto formy natury są tak względem siebie ustosunkowane, że, z każdym nowym stopniem, wykazywać się będzie większy przyrost świadomości, a dzięki temu wzmagająca się przewaga rozumu nad nierozumem.

Oparty na tych zasadach metodologicznych, Hegel, nie oglądając się na doświadczenie, tworzy a priori filozofję przyrody.

Ta część systematu ma trzy działy, stanowią je:

1. Mechanika
2. Fizyka
3. Organika.

W przyrodzie okazuje się naszym oczom idea jako, w tem życiu pozasobnem, stopniowo zbliża się do momentu, w którym powraca do siebie i staje się duchem.

3. Filozofja ducha.

Ma wykazać jak absolut, po swem wyzwoleniu się z przyrody, dochodzi w duchu ludzkim do samowiedzy i powraca do siebie.

Stopniami tego końcowego pochodu będą:

- a) duch podmiotowy
- b) duch przedmiotowy
- c) duch absolutny.

a) Duch podmiotowy oznacza jak idea po wyzwoleniu się z przyrody zmierza do samowiedzy. Etapami jej pochodu będą kolejno: wrażenie, uczucie, instynkt, rozum. Na tym ostatnim stopniu idea dochodzi do świadomości i czyni ze świata przedmiot swej wiedzy. Sprawy dotyczące się tej strony życia idei wykłada Hegel w antropologii, fenomenologii.

b) Duch przedmiotowy—to idea, która zyskawszy samowiedzę wychodzi z siebie i zakłada w świecie królestwo wolności.

Wynikiem tego jest:

1. prawo
2. moralność (zło, wina, dobro)
3. obyczaj (rodzina, społeczeństwo, państwo).

c) Duch absolutny oznacza powrót idei do siebie przez uświadomienie zachodzącej tożsamości między przyrodą a duchem, nieskończonością i tem co skończone. Tę jedność absolutną usiłują przedstawić na swój sposób:

1. sztuka
2. religja
3. filozofja

1. Sztuka.

Piękno jest absolutem, nieskończonością, szukającą dla siebie wyrazu w kształtach skończonych. Jest ideą w ograniczonym zjawisku.

Z różnego ustosunkowania się tych dwóch czynników do siebie, a więc idei oraz materji, powstają dzieła sztuki.

a) Sztuka symboliczna wyróżnia się panowaniem materji kształtu. Wyraz swój znajduje w architekturze. Ten charakter nosi sztuka wschodnia w Assyrii, Egipcie.

b) Sztuka klasyczna przedstawia się nam jako doskonała równowaga między ideą a materją. Myśl znajduje swój wyraz w kształtach materialnych, a posługuje się przede wszystkim rzeźbą. Taką będzie sztuka w Grecji.

c) Sztuka romantyczna. Materja zajmuje miejsce podrzędne — na pierwszy plan występuje idea, treść wewnętrzna. Tę cechę posiada sztuka chrześcijańska. Swe nastroje ideały sztuka romantyczna uzewnętrznia przy pomocy malarstwa, muzyki, a wewnątrz ducha najdoskonalej oddaje poezja.

2. Religja.

Jest nowym wysiłkiem, by nieskończoność wyrazić w formach skończonych. Podstawę religji stanowią wyobrażenia, jakie tworzą sobie narody o substancji świata, o absolutcie.

Tak religja jak i filozofja mają treść wspólną. Przedmiotem obu jest Bóg, absolut, ostatnia zasada świata. Różnica tyczy się formy. Religja usiłuje przedstawić swą treść naocznie posługuje się wyobrażeniem. Filozofja przeciwnie tę samą treść usiłuje ująć w formy pojęciowe — a przez to oddaje ją lepiej, dokładniej.

Z istniejących religii chrześcijaństwo bez wątpienia posiada największą wartość. Skoro bowiem religja dąży, by sprowadzić do jedności pierwiastek ludzki i boski — to chrześcijaństwo najlepiej zdołał rozwiązać powyższe zagadnienie.

II. Systematy pokrewne z idealizmem transcendentalnym.

§ 1. Ch. F. Krause.

Chce pogodzić panteizm głoszony przez filozofję romantyczną z osobowością Boga — w systemacie, który nazywa panenteizmem.

Zasadnicza myśl tego systematu sprowadza się do tego:

Boga należy uważać za byt transcendentny w stosunku do doczesności, a zarazem jako immanentny światu. Bóg bowiem i świat nie pokrywają się w zupełności. Bóg przewyższa świat, posiada poza nim samowiedzę, nie dochodzi do niej dopiero w człowieku.

§ 2. Schleiermacher (1768—1834).

W dziedzinie filozofji jest eklektykiem. Cały szereg idei poczerpniętych z Platona, Spinozy, Leibnitza łączy w swych pismach z tem, co znalazł u Kanta, Fichtego, Schellinga. Dla nas jednak Schleiermacher ciekawy jest jako filozof religji.

1. Religja więc według niego nie może być uważana za dodatek do moralności, jak tego chce Kant, a również nie jest ona niedoszłą wiedzą, co utrzymuje Hegel. Religja różni się całkowicie od wiedzy i moralności, siedliskiem jej będzie nie rozum, nie wola, ale uczucie.

Czego człowiek szuka w życiu?

Oto jedności, harmonji. Ten kres jest niedostępny tak dla rozumu jak i woli. Spotykamy się bowiem zawsze z niedającym przewyczyć się dualizmem, z tem co jest i co być powinno. I oto pojednanie woli i wiedzy następuje w uczuciu. Uczuciem obejmujemy wszechświat jako całość i sami czujemy się częścią całości. Te właśnie uczucie jedności z wszechświatem Schleiermacher zowie religją.

Religia jest uczuciem zależności, gdyż w stosunku do ostatniej przyczyny człowiek znajduje się w pozycji biernej — może tylko przyjmować, a nie może oddziaływać.

Religia znajduje się poza obrębem spekulacji i życia czynnego nie jest ani metafizyką, ani moralnością, ani wiedzą.

Uczucie jako punkt środkowy między rozumem a wolą, jako ośrodek krzyżowania się władz ducha jest siedliskiem religii.

Chociaż religia ma swój organ i swe zadanie—to jednak nie może się rozwijać w zupełnej separacji od rozumu i woli.

Owszem nastrój pobożny musi wywoływać pewne następstwa tak w dziedzinie wiedzy, jak i czynu.

Co się tyczy strony umysłowej, to rozum sili się stany i uczucia opisać, pojąć, na swój język przełożyć, wyrazić je w pewnych pojęciach — to daje początek dogmatowi.

Dogmaty nie są wiedzą. Są one oznaczeniem przeżytych uczuć religijnych i bezpośrednio odnoszą się do nich.

Nie są one składnikami religii są czemś wyprowadzonym, a mają o tyle znaczenie, o ile wypływają z pobożności i na nią oddziałują. Gmach dogmatów jest powłoką religii, którą ona toleruje. Uważać dogmat jako wiedzę — to znaczy popadać w mitologię. Z dogmatów kościół robi symboliczne ustanowienia w celu złączenia wiernych w jedną wiarę. Przyjdzie czas, kiedy te symbole staną się zbytecznymi, a religia obywać się będzie bez nich.

Religia naturalna nigdy nie istniała. Religia jako taka zawsze objawiała się w formach pojedynczych historycznych religii.

Twórcami religii są takie jednostki — w duszach których rodziło się nowe nadzwyczajne uczucie w stosunku do wszechświata.

To uczucie nadawało im i całemu otoczeniu nowy nieznanym przedtem kierunek. Obudzić w sobie podobne uczucie, dać się niem powodować, to znaczy naśladować bohaterów religijnych.

W rozwoju religijnym Schleiermacher rozróżnia trzy etapy.

Na najniższym stopniu świat przedstawia się widzowi jako chaos; w dziedzinie religii mamy fetyszym połączony z fatalizmem. Politeizm jest opowieścią na pogląd wyobrażający sobie świat jako całość niedoskonałą.

I nareszcie przy światopoglądzie obecnym, pojmującym świat jako całość opanowaną przez jedną siłę, powstaje monoteizm.

III. Realizm krytyczny.

Opiera się na krytyce Kanta, nie przyjmuje jednak zasadniczego wniosku, do którego ona zamierza. Rzecz w sobie uważa się choć w części za poznawalną, a tak metafizyka jest możliwa.

Ten punkt widzenia znajdzie obrońców w osobach myślicieli — wśród których zasługują na uwagę.

1. Artur Schopenhauer. (1788 — 1860).

Staje w ostrej opozycji względem filozofii transcendentnej. Odrzuca optymizm jakim jest ten kierunek przepojony, a natomiast występuje z nowym systematem, który wsparty na poglądach Kanta, daje metafizyczne uzasadnienie pesymizmowi.

1. Metafizyka.

a) Świat jako wyobrażenie.

Dawno już wiadano, mówi Schopenhauer, że wrażenia są stanami podmiotowymi osobnika czującego. Kant udowodnił, że również i formy poznania płyną z tego samego źródła. Skoro się rzecz tak przedstawia, to świat nam znany nie jest odzwierciedleniem rzeczywistości, lecz jest naszym wyobrażeniem.

Uznając takie rozwiązanie sprawy za wielką zdobycz filozofji, Schopenhauer zarzuca jednak Kantowi, iż ten przez nadmierną liczbę kategorii zaciemnia niepotrzebnie naczelną ideę swej krytyki. To też Schopenhauer poprawia w tym względzie Kanta, ogranicza liczbę kategorii — i jest przekonany, że dla wytworzenia obrazu świata wystarczą: przestrzeń, czas oraz kategoria przyczynowości.

b) Świat jako wola.

Kant miał słuszną rację gdy twierdził, że „rzecz w sobie” jest dla nas niedostępną na drodze poznania doświadczonego. Na szczęście mamy jeszcze inny środek, mówi Schopenhauer, który nas prowadzi do głębszego ujęcia rzeczy, środkiem ta-

kim jest intuicja. Dzięki intuicji możemy dotrzeć do istoty rzeczy — a tak metafizyka staje się możliwą.

Istnieje więc jeden punkt, w którym poznajemy więcej niż czyste zjawisko. Tym punktem jesteśmy my sami. Z trzech form ujęcia jedynie forma czasu oddziela nas od „rzeczy w sobie”.

Wprawdzie ze względu na ciało, które jest przestrzennem, materialnem podlegamy prawu przyczynowości.

Obok tego jednak mamy bezpośrednią świadomość siebie, przy pomocy której poznajemy własną swą istotę — wiemy o sobie jako o istocie chcącej.

Wola do intelektu ma się tu jak substancja do przypadku, jak to co pierwotne do tego co pochodne; do ciała zaś jak wewnętrzne do zewnętrznego, jak rzeczywistość do zjawiska.

Poznanie własne jest nam kluczem do poznania świata. To też zgodnie z tem założeniem wolno nam utrzymywać, że skoro ja objawiam się sobie jako przedmiot materialny, a w rzeczywistości jestem wolą — podobnie ma się rzecz z wszelkim bytem. Świat jest więc objawiającą się, uwidocznioną wolą. Wola ludzka jest najwyższym stopniem tej samej zasady, która przejawia się w różny sposób poprzez siły natury wznoszące się w szeregu ustopniowanym.

Woli, jako podstawie wszelkiej rzeczywistości — są obce wszelkie orzeczenia — które przypisujemy rzeczom. Nie podlega ani przyczynowości, nie obejmują jej ramy ani czasu, ani przestrzeni. Jest ona bezzasadnem, ślepem dążeniem, nieuświadomionym popędem ku istnieniu, jest jednym i wszystkim.

Razem z rozumem ludzkim powstaje świat jako wyobrażenie. Tu wola zapala sobie światło, by świadomie przeprowadzać swoje zmysły. Umysł jest narzędziem woli. To też u większości ludzi jest od woli zależnym.

Myśl i mózg stanowią jedno. Jest on wolą poznania, jak żołądek wolą trawienia.

U w a g a.

Dzieła Schopenhauera są pełne sprzeczności.

Jest krańcowym idealistą wtedy, gdy świat pojmuje jako wyobrażenie. To nie przeszkadza, że myśl nazywa wydzielnami mózgu.

Materia raz jest czystym wyobrażeniem, to znów wyobrażenie jest objawem materialnym. Sprzeczne są i inne części jego filozofji.

P e s y m i z m.

Schopenhauer z całą siłą przeciwstawia się optymizmowi głoszonemu przez zwolenników filozofii identyczności. Rozwój absolutu nie kroczy po drodze wiodącej ku większej szczęśliwości. Przeciwnie, mówi Schopenhauer, wystarczy przysłuchać się temu, co mówi rozum, zresztą nie być ślepym na to, czego nas uczy doświadczenie, a oto okaże się, że w miarę postępu zło i niedola świata stopniowo się zwiększa. I nie dziwmy się temu. Cóż bowiem jest podstawą świata, rzeczywistości? Wola ślepa, pozbawiona wiedzy, stąd brak jej celu, którego zdobycie dałoby jej ukojenie. Wola ożywiona bezprzedmiotowym chceniem zawsze dąży naprzód, niczem nie mogąc się zadowolnić. Absolut na mocy swej natury skazany jest na mękę. Rozprysnięcie się absolutu na wole indywidualne powiększa jego mękę. Każda wola jedynie kosztem innej, może zaspokoić swe pragnienie. To rodzi walkę i cierpienia.

E s t e t y k a.

Zgodnie z normalnym trybem życia rozum jest na usługach woli.

Poddany prawu przyczynowości, wiecznie stwarza sobie pytania: dlaczego, na co, do czego. Wola zaś nęka się niezaspokojeniami nigdy pragnieniami. Lecz jeżeli rozum u większości ludzi zostaje na zawsze sługą, poddanym pragnieniu życia, lub innem egoistycznym zachciankom, to w życiu ludzi: myślicieli, artystów—rozum zruca z siebie dążenia osobiste, staje się podmiotem bezczasowym, wolnym od pragnień. Kontemplacja wolna od przyczynowości i woli stanowi istotę zachowania się estetycznego.

Pod względem zdolności wywoływania nastrojów estetycznych najniżej stoją sztuki plastyczne, wyżej się wznosi poezja, która w tragedji odzwierciadla najdoskonalej ideę ludzkości. Muzyka nareszcie nie przedstawia pojedynczej idei jak sztuki, lecz jest nieświadomą metafizyką.

E t y k a.

Źródło cierpienia Schopenhauer upatruje w tem, że jednostka namiętnie broni swej indywidualności, a przeciwstawia się woli ogólnej.

Taki stan rodzi cierpienie, które jedynie da się usunąć, jeżeli nastąpi wyrzeczenie się życia osobniczego ze strony jednostek. Unicestwienie woli indywidualnej jest drogą wiodącą do szczęścia. Do pokonania samolubstwa, upierającego się przy życiu indywidualnym, prowadzi nas:

a) wiedza. Ta, ukazując nam naturę rzeczywistości, uczy, że wszelkie dążenie jest daremnem, a pożądane przyjemności są niemożliwe do osiągnięcia. Zresztą wszystkie wole indywidualne są tylko strumieniami jednej woli powszechnej.

b) współczucie. Służy ono jako przeciwwaga naturalnemu egoizmowi; współczując, poznajemy siebie w innych i odczuwamy ich cierpienie jako własne.

c) asceza. Ta ma na celu unicestwienie nie życia, bo to do niczego nie prowadzi, ale woli do życia indywidualnego. Grzech pierworodny, to dobrowolne zerwanie z wolą ogólną, a przez wyodrębnienie się od niej — przejście do życia indywidualnego. Taki pogląd na naturę życia indywidualnego sprawia, że Schopenhauer zwraca się z sympatją do Buddaizmu i wynosi wysoko jego naukę o potrzebie odwrócenia się od świata zjawiskowego, a pogrążenia się w Nirwanie.

IV. Reakcja przeciw idealizmowi transcendentalnemu.

Ten kierunek ma to sobie właściwego, że uważa wyrowadzenie czy wyjaśnienie rzeczywistości z samej myśli, za trud beznadziejny, jeżeli zostanie pominięte doświadczenie. To też porzucając szlaki idealizmu transcendentalnego, zwolennicy nowego kierunku zwracają się do Kanta. Wszakże poglądy tego myśliciela uwzględnią tylko częściowo. Odstępstwo od kantyzmu dotyczyć się będzie trzech rzeczy. Są tego zdania, że formy poznania należy wyprowadzić z doświadczenia, że rzecz w sobie jest częściowo dostępna dla naszego poznania, że psychologię należy uważać za podstawę całej filozofji.

§ 1. Herbart (1776—1841).

Jeżeli zechcemy określić stanowisko filozofji Herbarta do tych prądów myśli wśród których ona się zjawia, to należy podnieść, że:

1. Mamy w niej objaw reakcji nadzwyczaj doniosłej w skutkach, podjętej przeciwko filozofji romantycznej i jej wybrykom.

2. Zwraca się do badań psychologicznych i tę gałąź wiedzy czyni głównym przedmiotem filozofji.

3. Usiłuje życie psychiczne człowieka ująć w pewne prawa i je wyrazić przy pomocy formuł matematycznych.

Nauka.

Zrywając z metodą szkoły romantycznej Herbart zbliża się do Kanta, jednak nie jest jego bezkrytycznym naśladowcą.

Idzie więc za Kantem, gdy doświadczenie uważa za pierwsze źródło wiedzy, gdy utrzymuje, że zakres wiedzy ujęty jest ramami tegoż doświadczenia, wszakże skorygowanego przez pracę umysłu. A także zgadza się z tym myślicielem o ile teodyceję oraz kosmologję racjonalną uważa za nauki nierealne, a moralność buduje z wykluczeniem podstawy racjonalnej.

Różni się Herbart od Kanta co do tego, że:

Uznaje celowość „powątpiewania metodycznego” o ile stosujemy je do posiadanych wiadomości —

Uważa tę metodę za niedorzeczną, skoro przedmiotem jej działania uczynimy wartość władz poznawczych. Następnie wartość zasady przyczynowości Herbart rozszerza poza zakres doświadczenia. Odrzuca naukę Kanta tyczącą się genezy kategorii rozsądku oraz form wyobrażeń.

Założenie.

Podstawą wiedzy jest doświadczenie. Zadanie filozofji sprowadza się do tego, by pojęcia poczerpnięte z doświadczenia uwolnić z tych cech sprzecznych, jakie z niemi się łączą, a tak uczynić je sposobnymi, aby mogły być przez umysł przyjęte. Według Herbarta nie tylko wrażenia mają punkt oparcia w rzeczach, ale również i forma, w jakiej wrażenia się nam przedstawiają, pochodzi z tego źródła. Poznanie jednak zasadniczo ogranicza się do strony zjawiskowej, stosunku rzeczy, a nie samej rzeczy.

Metafizyka.

Na miejsce monizmu głoszonego przez idealizm krytyczny Herbart stawia pluralizm bytu. Podstawą rzeczywistości są

realnostki; pojmuję je na ten sposób, jak Leibnitz swe monady. Są one więc proste, nierozciągłe. Wzajemna akcja realnostek, jaką wykonują względem siebie, oraz w stosunku do zmysłów spostrzegających — służy za podstawę tego, co nazywamy zjawiskiem.

Strona zjawiskowa rzeczywistości nie odpowiada we wszystkich punktach istotnemu stanowi rzeczy.

Zadanie metafizyki polega na tem, aby klarować pojęcia wspierające się na zmysłach, a tak czynić je bardziej zgodnemi z rzeczywistością.

Do pojęć mających ogólny obieg, a pomimo to niezgodnych z rzeczywistością należy zaliczyć pojęcia:

1. przypadłości,
2. zmiany,
3. ciągłości,
4. jaźni,

Psychologia.

1. Przedmiot. — Zjawiska życia psychicznego.

2. Natura:

Podstawą zjawisk psychicznych jest dusza. Tę Herbart pojmuję jako realnostkę, monadę prostą. Jej podstawowem działaniem będzie wyobrażenie. Zjawia się ten stan wewnętrzny, o ile wchodzi ona w kontakt z innemi realnostkami. Owszem wyobrażenie jest zasadniczą formą reakcji duszy na działanie zewnętrzne.

3. Czynności.

Herbart odrzuca teorie o władzach duszy jako środkach, za pomocą których ona ujawnia swą naturę. To też całe życie psychiczne ze wszystkiemi jego odmianami chce wyprowadzić z jednej zasadniczej czynności — wyobrażenia.

Myśl ta nie jest nowa. Swego czasu Condillac usiłuje wykazać, że różne stany psychiczne są przeobrażeniem „wrażenia”. Do tej koncepcji zwróci się Fouillée w swej teorii o idei — sile.

Według więc Herbarta życie psychiczne tak intelektualne, jak i moralne zasadzać się będzie na przeróżnych ustosunkowaniach wyobrażeń.

a) Reakcja duszy na działanie innej realnostki daje nam wyobrażenie.

b) Skoro ono zostaje zepchnięte przez wyobrażenie silniejsze poza próg świadomości, powstaje uczucie.

c) Wyobrażenie podświadome będzie dążyć ze swej strony do wzniesienia się na stopień świadomości — z czego rodzi się pożądanie — wola.

Metoda.

Jednak nie ta koncepcja życia psychicznego stanowi o zasłudze Herbarta. Herbart pierwszy w naszych czasach czyni próbę ujęcia zjawisk życia psychicznego w stałe prawa, którem usiłuje nadać formułę matematyczną. To zastosowanie matematyki do objawów życia psychicznego zostało spowodowane przez pogląd na naturę wyobrażeń. Herbart przyznaje wyobrażeniom nie tylko zdolność reprezentacyjną, ale ponadto pewien stopień siły, natężenia.

Dzięki temu wyobrażenia jako wielkości o mniejszej lub większej intensywności, sile — mogą być według Herbarta poddane kalkulacjom matematycznym.

Przez takie postawienie sprawy psychologję zaczyna się włączać do rzędu nauk przyrodniczych. W ślad za tem pójdą wysiłki, by życie psychiczne wyjaśnić jako szereg idących fenomenów poddanych w swym rozwoju prawom mechanicznem. Chociaż takie konkluzje dają się wyprowadzić z metody matematycznej — to jednak Herbart broni się przeciwko zarzutowi, że jakoby wskazywał drogę do materjalizmu.

Co się tyczy człowieka, mówi Herbart, to fizjologja nie jest w stanie wyjaśnić jego życia moralnego. Stąd trzeba ten fakt uznać za zjawisko cudowne — wobec którego nauka pozostaje bezsilną.

Dotąd psychologja była nauką racjonalną, lub opisową.

Pierwsza—materję swoją rozwijała przy pomocy wniosków, które wyprowadzła z powziętych założeń, tyczących się natury duszy.

Opisowa—korzystała z materiału, jakiego dostarczała jej obserwacja przebiegu zjawisk życia psychicznego.

Herbart kładzie podwaliny pod psychologję tak zwaną naukową.

Pedagogja.

Herbart w swej pedagogji podaje zasady racjonalnego wychowania. Aby to mogło mieć miejsce pedagogja musi się oprzeć na etyce i psychologji.

Etyka. Wykreśla cel wychowania, a tym ma być: obyczajowość i cnota.

*Psychologja ze swej strony, dając znajomość życia duchowego, ułatwia dokonanie wyboru odpowiednich środków, by pokierować należycie wychowaniem i nauką.

Nauka i wychowanie muszą iść w parze, gdyż tylko wtedy praca wyda należyte owoce.

Wychowanie musi się oprzeć na karności oraz kierownictwie.

Braki.

Za dużo miejsca wyznacza dla środków karności zewnętrznej (strach, kara, inspekcja). Mało się uwzględnia środki moralne: miłość, powaga. Nie zwraca się w dostatecznej mierze uwagi na budzenie samodzielności.

Uczniowie.

Poglądy Herbarta pruszyły opinię i wzbudziły szerokie zainteresowanie.

Cała gromada filozofów skupia się około jego teorii, którzy zniechęceni do szkoły idealistycznej — w filozofji Herbarta widują nowy sposób wyjaśnienia problemów interesujących człowieka.

Należą tu:

Drobisch (1803—1896). Gustaw Linder, Robert Zimmerman, Józef Durdik, Steinthal (1812—1899). Tu należą też: Fries i Beneke.

W miarę jak zainteresowanie się sprawami psychologicznymi zyskuje na sile, w zakres tych badań zostają włączone nowe dziedziny. A więc obok psychologji indywidualnej powstają próby wyjaśnienia sobie fenomenów psychicznych, których podłożem będzie zbiorowość. Tak powstaje:

psychologja etnograficzna.

Jej przedmiotem będzie badanie zjawisk psychicznych — jakim początek daje współzycie. Znani są na tem polu:

Delbrück, Lazarus, Steinthal, Cohen.

§ 2. I. Fries (1773—1843).

Zwraca się do krytyki Kanta, jednak w wielu razach odstępuje od tego, co ona głosi.

Przyjmuje formy poznania wskazane przez Kanta. Wykrycie ich umożliwi nam nie spekulacja, ale doświadczenie, ale obserwacja wewnętrzna naszych funkcji poznawczych. Owszem, ponieważ każde poznanie jest aktem psychicznym, psychologię należy uważać za główną gałąź filozofji. Do psychologii ostatecznie należy sprowadzić wszystkie inne działy filozofji.

§ 3. E. Beneke

Według jego mniemania, psychologia jako nauka o doświadczeniu wewnętrznem ma służyć za podstawę filozofji, wszystkie inne działy filozofji należy pojmować jako psychologję stosowaną, to dotyczy jednakowo: logiki, metafizyki, etyki, prawa, religji. Zwalcza również Beneke idealizm transcendentálny. Metafizyka musi mieć oparcie w doświadczeniu. Poza-tem Beneke przechyla się na stronę empiryzmu pozytywistycznego. Względność świata, jego niedoskonałość prowadzi nas do uznania istnienia Boga. Wszakże trzeba wyznać, że ta prawda, jak i inne: nieśmiertelność duszy, wolność woli, są przedmiotem nie nauki, ale wiary.

V. Idealno-realistyczny kierunek.

Wyniki do jakich doszła filozofja romantyczna są namacalnym dowodem, że droga przez nią obrana była mylna. Próba wyjaśnienia, czy wyprowadzenia rzeczywistości z samego rozumu musiała być skazana na niepowodzenie. Zjawia się przeto nowy kierunek, który usiłuje pogodzić dane doświadczenie z idealizmem.

Zwolennicy tego kierunku za punkt oparcia przyjmują pewne wspólne założenia, a mianowicie:

1. Są zgodni co do tego, że krytyka Kanta wykreśliła myśli filozoficznej pewną drogę i tej nie wolno porzucać.

2. Filozofja ma swą pracę prowadzić w ścisłym kontakcie i w łączności z poszczególnymi naukami. Co gdy zostanie zastosowane, może w pewnych razach wychylić się poza granice świata fenomenalnego i stawiać pewne hipotezy na temat natury rzeczy w sobie.

3. Wszelka hipoteza, jako nauka o rzeczy w sobie, jest względna i z postępem wiedzy musi ulegać zmianie.

Ten kierunek myśli, usiłujący na podstawie doświadczenia wzniesić się do poznania rzeczy w sobie, znany jest jeszcze pod nazwą metafizyki indukcyjnej.

§ 1. Herman Lotze (1817—1881).

Mając przed sobą przesadny idealizm oraz skrajny materializm, usiłuje dać systemat w którym mechanicystyczne wyjaśnienie zjawisk zostałoby uzupełnione danymi dostarczonymi przez metafizykę.

1. Co się tyczy świata zjawiskowego, to Lotze staje po stronie nauki współczesnej. Jest tego zdania, że mechanicystyczny sposób wyjaśnienia zjawisk, zachodzących na terenie świata fenomenalnego, należy uważać za jedyny środek wiodący nas do właściwego zrozumienia przyrody.

Metodę powyższą stosuje nawet do funkcji życia zwierzęcego. Pod wpływem jego prac zaczęto przejawy fizjologiczne tłumaczyć przy pomocy czynników mechanicznych, zarzucając dawną hipotezę o duchach życiowych.

Przechylając się pod tym względem do stanowiska zajętego przez materializm, Lotze popiera dalej sprawę idealizmu. Czy mechanicystyczny przebieg zjawisk przyrody, pyta się Lotze, jest sam dla siebie celem? Czynniki materialne, odpowiada dalej, same w sobie rozważane, nie mają żadnego znaczenia, lecz są przeznaczone na to, aby współdziałały w kierunku ostatecznego dobra. Materializm osłabiony tem, że ma wyznaczone podrzędne stanowisko, zostaje jeszcze bardziej ograniczony, dzięki pogładowi Lotzego na naturę rzeczywistości.

2. Metafizyka.

a) Jak pojmuje Lotze ostateczną zasadę wszelkiej rzeczywistości? Lotze oświadcza się za spirytualizmem. Ostatnia zasada świata nie może być co do swej natury czemś materialnem, należy ją pojmować jako pierwiastek, zasadę duchową. Tej zasadzie Lotze przyznaje osobowość i nazywa Bogiem. Wykazanie jednak istnienia Boga nie jest rzeczą nauki, ale to należy do wiary.

b) Pozostaje jeszcze określić stosunek w jakim znajdują się rzeczy w odniesieniu do zasady pierwszej. I tu Lotze uwikła się w sidła panteizmu. Co się tyczy rzeczy, to takowe pojmują

je na podobieństwo monad Leibniza, uważa je jako istności duchowe. Materja jako taka jest naszym wyobrażeniem.

Zgodnie z Leibnitzem, Lotze również nie przyznaje stworzeniom akcji przedsobnej. Jeżeli Leibnitz zmianę zachodzącą w świecie zjawiskowym wyjaśnia za pomocą harmonji przedustawnej, to Lotze ten problem rozwiąże w inny sposób. Utrzymuje przeto, że zmiany zachodzące dadzą się wyjaśnić w tym razie, jeżeli poszczególne istności, monady, pomimo ich względnej samoistności będziemy uważać jako modi, części jednej ogólnej substancji, to da im możność za jej pośrednictwem przekazywania swych stanów innym monadom z którymi wchodzi w styczność.

§ 2. Gustaw Teodor Fechner (1801—1887).

Znany ze swych prac naukowych, a szczególnie z zakresu psychofizyki, Fechner w filozofji jest twórcą poglądu, który jest znany pod nazwą panpsychizmu.

a) Pierworodnym grzechem, mówi Fechner, tak nauki jak również popularnego poglądu na rzeczy jest przekonanie, że pierwiastek duchowy nie jest regułą ale wyjątkiem. Takie mniemanie jest błędnem. Duchowość i materja są dwiema stronami jednej i tej samej rzeczywistości. Świat widziany z zewnątrz okazuje się jako materja, rozważany z wewnątrz przedstawia się jako duchowość. Zbliży się więc Fechner w tym punkcie do Spinozy.

Naczelna idea systematu, która jak ta nić wiąże z sobą wszystkie dzieła Fechnera — głosi, że cały świat jest ożywiony, chociaż nie wszystko co jest na świecie posiada świadomość w równym stopniu.

Jak uzasadnia jednak Fechner swe twierdzenie?

Dowody które przytacza są proste. Nie ucieka się do rozumu, lecz posługuje się analogją — umiejętnie wyzyskując także i różnice jakie zachodzą wśród rzeczy. A więc argumentuje:—dom istnieje gdyż zbudował go architekt, podobnież i świat ma swego budowniczego. Ciału memu nadają ruch uczucia i wola — słońce, księżyc, morza są to rzeczy znacznie większe od mego ciała, a więc wprowadza je w ruch wola potężniejsza od mojej.

Ten swój sposób wyjaśnienia rzeczy nazywa jasnym poglądem swego życia, któremu przeciwstawia materjalistyczno-

mechanicystyczny pogląd na przyrodę podawany przez naukę; a co nazywa nocnym poglądem na świat.

b) Przyroda nie tylko jest ożywioną, ale ponadto poszczególne jej działy są częściami większej całości. Dusze ludzkie jednoczą się i łączą w duszy ogólnie ludzkiej. Ta z duszami roślin i zwierząt stanowi część duszy ziemi. Dusze wszystkich planet są częściami jednej duszy ogólnie światowej.

Jak rozwiązać jednak tę trudność, że nie mamy świadomości swej przynależności do duszy światowej?

Fechner odpowiada, że prąd świadomości idzie tylko w jednym kierunku.

Wszak każdy zmysł odczuwa wrażenia sobie tylko właściwe. Oko nie uczestniczy we wrażeniach słuchowych, a jednak wszystkie one gromadzą się w jednej centralnej świadomości. Podobnie i wrażenia dusz poszczególnych uświadamia sobie dusza ogólna. Obszerniejsze formy świadomości, przyjmując takowe o węższym zakresie, nie są jednak tych ostatnich tylko sumą. Wszak i umysł, przyjmując wrażenia poszczególnych zmysłów — nie dodaje mechanicznie jednych do drugich, ale ustanawia nowe stosunki, splata je w nowe formy, o czym poszczególne zmysły nie mają najmniejszego pojęcia.

Podobnie i dusza wyższa wiąże treść umysłów ludzkich w nowe nieznanne nam zespoły, z czego my nie zdajemy sobie zupełnie sprawy. Dusza ziemi ma swoje formy i szematy odpowiednie do jej szerszego pola widzenia. Jej świat jest dla nas zamknięty—choć w naszym świecie duchowym ona się orjentuje najdoskonalej.

Teoria nieśmiertelności Fechnera.

Fechner przyznaje duszy ludzkiej nieśmiertelność, — ale nie wynika z tego, aby ona zachowała swą osobowość, niezależność. Nieśmiertelność ludzką trzeba inaczej rozumieć. Po śmierci cały dorobek życia ludzkiego, wszystkie związki pojęciowe, jakie osnuły się około danej jaźni wchodzi w to obszerniejsze życie duszy ziemi. Zachowując swoją odrębność—zostaną wciągnięte w orbitę nowych stosunków, a łącznie z nimi będą się rozwijać i rozrastać przez całą przyszłość. Czyż nasze życie nie jest ilustracją tego wszystkiego? Przecież poszczególne przedmioty naszej pamięci, skoro raz wejdą w sferę

naszej świadomości — rozwijają się już nieprzerwanie przez cały ciąg naszego życia doczesnego.

Psychofizyczne poglądy Fechnera.

Celem ich będzie ustalić prawo współzależności zjawisk psychicznych od bodźców fizycznych. Jeżeli próba mierzenia wielkości psychicznych w sposób bezpośredni nie powiodła się Herbartowi, to Fechner dochodzi do tego celu drogą pośrednią. Mianowicie, przez mierzenie bodźców fizycznych wywołujących wrażenia psychiczne ustala stopień ich wielkości.

Tak więc Fechner zakłada podwaliny pod nową naukę zwaną psychofizyką. Z praw jakie ustalił jedno przedewszystkiem wstawiło jego imię: przy przyroście podniety w stopniu geometrycznym wrażenie wzrasta w stopniu arytmetycznym.

§ 3. Edward von Hartmann (1842—1906).

Chce przy pomocy Schellinga pogodzić intelektualizm Hegla z woluntaryzmem Schopenhauera. To też zasadnicze idee systematu są zapożyczone z dzieł tych myślicieli i razem z sobą powiązane:

1. Zapożycza przeto Hartmann od Schellinga teorię o zasadzie bezwiednej jako podłożu rzeczywistości, jak również pogląd na materję jako na skupiny punktów dynamicznych.

2. Wpływ Hegla daje się widzieć w nauce o genetycznym przebiegu rzeczywistości oraz, że walczące przeciwieństwa godzą się z sobą we wspólnej syntezie.

3. Do Schopenhauera należy odnieść pogląd o przeciwieństwie między wolą a rozumem, a również pesymizm.

Systemat.

Hartmann swoje stanowisko w filozofii nazywa transcendentnym realizmem. Przez to zaznacza swój stosunek do Kanta. I tu okazuje się, że Hartmann uważa wyniki krytyki Kanta za wielką zdobycz filozofii współczesnej. Jednak nie akceptuje wywodów tego myśliciela w całej rozciągłości. Owszem jest zdania, że na podstawie zasady przyczynowości, której przyznaje znaczenie obiektywne, możemy odkryć istnienie rzeczy w sobie. A nie tylko należy nważać jej istnienie

za fakt pewny, ale nawet wspierając się na analogji możemy zdobyć pewne wskazówki tyczące się jej natury.

Hartmann dalej zwraca się przeciw materializmowi, zwalczając przekonanie jakoby ostatniem podłożem świata była materia. Taki bowiem sposób pojmowania i przedstawiania sobie rzeczy ma swe źródło w swoistej strukturze naszych władz poznawczych, jest on konieczny o ile znajdujemy się na płaszczyźnie świata zjawiskowego.

Jak należy pojmować ostatnią zasadę świata — czem jest „rzecz w sobie?”

Ostatnią zasadę świata, według Hartmana, należy pojmować jako pierwiastek bezwiedny, nieświadomy, z którym łączą się nierozdzielnie: bezprzyczynowa wola, oraz ograniczone wyobrażenia.

Że tak należy pojmować ostateczną zasadę świata Hartmann usiłuje tego dowieść powołując się na:

a) Świat materji martwej. Uderza nas w tej dziedzinie zachowanie się pierwiastków. Oto łączą się one z sobą w zespoły — poszukując obecności jednych, a unikając zetknięcia się z innymi. Czegóż to dowodzi? Oto podstawą ich zachowania się będzie dążność, wola — a skoro jest wola musi być poznanie, chociaż nieświadome.

b) Świat organiczny. Celowe postępowanie przenika cały świat organiczny — a jednak dokonywa się to w sposób nieświadomy.

c) A świat umysłowy — czyż nie znajduje się pod władzą siły nieświadomej? Wszak nieświadomość jest matką wynalazków, dzieł genialnych, źródłem natchnienia.

d) Takiego określenia podstawy świata domaga się poczucie moralne. Skoro bowiem absolut jest zasadą nieświadomości nie może ponosić odpowiedzialności za zło, jakie istnieje na ziemi.

Jakaż jest geneza świata?

Jak już nam wiadomo, ostateczną podstawą rzeczy jest nieświadoma prawola, która zawiera w sobie wyobrażenia rzeczy przyszłych. Ta prawola nie jest czemś realnem, ale potencją, możliwością, jest to stan odwiecznego pożądania, niepokoju, nieszczęśliwości, udręki. Aby się uwolnić z tego stanu, wola przechodzi z czczego pożądania do rzeczywistego pragnienia,

a wypierając poza siebie swe wyobrażenia nadaje im rzeczywistość.

Świat obecny powołany w ten sposób do istnienia—rozwija się udoskonala, a wznosząc się ze szczebla na szczebel—dochodzi nareszcie do momentu, w którym zostanie wytworzony organizm najwyższy obdarzony mózgiem. I oto teraz następuje olbrzymi przewrót — wyobrażenie, które dotąd było na usługach woli, zdobywa niezależność w świadomości ludzkiej. Staje się ono siłą, która poddaje swej władzy wolę. Tym faktem zaskoczona wola wpada w osłupienie, ten stan to świadomość.

Teraz wola uzyskawszy świadomość poznaje idee i świat przez siebie utworzony. Ta nowa forma istnienia nie przynosi woli ukojenia. Podczas gdy wola w swych pragnieniach jest nieskończona, by je zaspokoić, ma do swej dyspozycji wyobrażenia skończone. Owszem rozproszenie się woli na jednostki indywidualne spotęgowało tylko jej cierpienia. W poszukiwaniu szczęścia wola zwraca się do różnych przedmiotów.

W tej pogoni za szczęściem wola przebiega trzy etapy. Szuka więc szczęścia sądząc, że takowe dadzą jej:

a) bogactwa, sława, znaczenia — to widzimy w świecie greckim,

b) dobra zaziemskie — ku niem zwraca się chrześcijaństwo,

c) kultura postęp — to miraż, od którego oczekują rantunku czasy obecne. Niestety postęp staje się źródłem tylko nowych cierpień.

Jakież więc jest wyjście z tego położenia?

Oto należy budzić wśród ludzi świadomość, że świat obecny nie daje nam szczęścia. Skoro taka świadomość ogarnie masy, rozum zapanuje nad ślepą wolą do życia i przez czyn zbiorowy ludzkość przetnie nić ziemskiego istnienia.

VI. Materjalizm w Niemczech.

Zjawienie się materjalizmu w Niemczech zostało spowodowane przez cały szereg przyczyn. Ważniejszymi wśród nich będą:

1. Krańcowy charakter idealizmu transcendentального.—Systemat, który odwracał się całkowicie od doświadczenia zmysłowego, a wiedzę wyprowadzał z powziętych a priori zasad musiał z czasem wywołać gwałtowną reakcję. Skoro

nastąpiło otrzeźwienie umysłów obrano drugą ostateczność. Zamiast więc tego co głosił Hegel — że świat, materja jest przeobrażoną myślą, podniesiono zasadę, że przeciwnie istnieje tylko materja — duchowość jest jej formą pochodną.

2. Rozwój nauk przyrodniczych. W tym czasie nauki ściśle dochodzą do nieznanego przedtem rozkwitu, a jednocześnie każdy ich krok znaczy się nadzwyczajnymi zdobyczami w sprawie opanowania materji oraz wyjaśnienia jej tajników. Myśliciele oczarowani tymi wynikami usiłują przy pomocy samej materji, oraz metody jaką posługują się nauki przyrodnicze wytłumaczyć całość zjawisk tak świata materialnego, jak i duchowego.

3. Wpływ filozofji angielskiej oraz francuskiej. W obu tych krajach zyskał decydujący głos sensualizm oraz materializm. Skoro więc po upadku filozofji romantycznej zaczęto szukać nowych dróg — zwrócono uwagę na prądy mające uznanie za granicami kraju.

Materializm w Niemczech przechodzi dwa okresy. Najpierw ukazuje się okolicznościowo — później w drugim okresie, otrzymuje oprawę naukową i przyjmuje formę systematu filozoficznego.

I.

Najbliższym powodem zjawienia się tego kierunku stał się spór między uczniami Hegla, w sprawie nauki mistrza tyczącej się religji.

Konserwatyści uważali, że nauka mistrza da się pogodzić z tradycyjnym poglądem chrześcijaństwa. Religja wszak i filozofja według Hegla miały wspólną treść. Religja treść powyższą przyoblekała w szaty obrazowe — filozofja nadawała jej formę pojęciową, a tak przemieniała dogmat w prawdy spekulacyjne. Liberalni natomiast podnosili, że ze zmianą formy ulega zmianie i treść tak, że religja nie da się pogodzić z filozofją. Wobec tego nie można zostawić dogmatom ich tradycyjnego znaczenia.

Spór obejmował trzy grupy zagadnień — tyczyły się one: Boga, duszy, działalności zbawczej Chrystusa.

Jedni więc byli zdania — że można i należy przypisywać duszy nieśmiertelność osobistą — pojmować wcielenie Bóstwa

jako fakt historyczny dokonany w osobie Chrystusa, przyznawać Bogu osobowość — a stąd byli zwolennikami teizmu.

Drudzy odwrotnie—sądzi, że zgodnie z nauką Hegla—nieśmiertelność osobniczą należy odrzucić, a takową przypisać powszechnemu rozumowi.

Wcielenie jest łącznością Bóstwa z całą ludzkością. Bóstwo zdobywa osobowość i świadomość dopiero w duszy ludzkiej. Ci oświadczają się za panteizmem, odrzucają teizm i transcendentyzm Boga.

§ 1. Dawid Straus (1805—1874).

Straus zajmuje stanowisko opozycyjne w stosunku do tradycyjnych wierzeń Chrześcijaństwa — a jego w tym względzie poglądy są wynikiem zastosowania filozofji Hegla do prawd religijnych. Przy pomocy tej właśnie filozofji usiłuje wyjaśnić:

1. Życie Jezusa Chrystusa.
2. Dogmaty chrześcijańskie.

1. Mając na uwadze, że Ewangelje są źródłem skąd czerpiemy wiadomości o życiu Jezusa Chrystusa, Straus poddaje te księgi krytycznej ocenie i stara się wyjaśnić ich genezę.

Powstanie Ewangelji tłumaczy przy pomocy — hipotezy mitycznej. Ewangelje według niego nie są dokumentami historycznymi, nie są one opisem dokonanych zdarzeń; opowiadania biblijne są poprostu mitami—czyli prawdami nadzmysłowymi podanymi w formie historycznej. Celem mitu jest podać nie zdarzenie historyczne, lecz przy pomocy środków poglądowych pouczyć o istnieniu prawd bezwzględnych. Są one wynikiem twórczości nieosobowej ludzkości, która swoje nadzieje, umiłowanie, poglądy jakie żywiła przybrała w kształty naoczne i związała z osobą Chrystusa. To też — człowiekiem, który staje się Bogiem, w którym łączy się skończoność z nieskończonością—jest nie pojedyncza jednostka—lecz rodzaj ludzki. Takiego tłumaczenia domaga się choćby ta zasada filozoficzna, że idea bezwzględna nie może się uzewnętrznić w jednym wypadku, lecz domaga się całego szeregu środków.

Przymioty, które kościół przypisuje Chrystusowi, jak: zmartwychwstanie, wniebowstąpienie etc. — należy odnosić do całego rodzaju ludzkiego.

2. Nie da się według Strausa pogodzić z filozofją i dogmatyka chrześcijańska. Mówiąc o filozofji Straus ma na myśli panteizm, którego jest zwolennikiem.

Wiara, dogmat jest wytworem rozumu niefilozoficznego. Jest ona potrzebną temu, kto jeszcze nie wzniosł się do czystego rozumu. Skoro to nastąpi— forma wyobrażeniowa religji zostanie odrzuconą. Odrzucić więc należy, jako przekonania niezgodne z filozofją, dogmaty na mocy których wyodrębnia się życie doczesne od pozagrobowego, przeciwstawia się świat obecny—Bogu pozaświatowemu.

Bóg nie jest istotą bytującą obok innych — lecz nieskończonością, dochodzącą do samowiedzy i osobowości w duszach ludzkich.

3. Z czasem Straus przechodzi od panteizmu do skrajnego materjalizmu.

E t y k a.

Życie pozagrobowe nie istnieje. Pobudką czynów ma być dewiza:

Pamiętaj zawsze że jesteś człowiekiem i że inni też są ludźmi.

Religja jest niepotrzebna klasom oświeconym. Te bowiem w sztuce znajdują zaspokojenie swych aspiracji wyższych. Sztuka wszak jest odbiciem tego, czego pragniemy i za czem gonimy.

Ludowi należy zostawić religję taką, jaką posiada.

§ 2. A. Feuerbach (1804—1874).

Feuerbach tak określa linię swego rozwoju w dziedzinie filozoficznej:—moją pierwszą myślą był Bóg, drugą rozum, trzecią i ostatnią człowiek.

I rzeczywiście Feuerbach narazie poświęca się teologii. Wkrótce porzuca swe studia, a pociągnięty sławą Hegla, zwraca się do filozofji. Nareszcie zniechęcony do nauki abstrakcyjnej tego myśliciela, przyznaje rzeczywiste istnienie temu, co konkretne—a tak kończy na materjalizmie. Skoro zdobył ten punkt oparcia dla swej myśli—odtąd w pracy swej pisarskiej dwie rzeczy ma na oku: walkę z religją, obronę materjalizmu.

1. Jeżeli Hegel patrzy na religję jako na niedoszłą wiedzę—to Feuerbach zajmie stanowisko wręcz odmienne. Niema,

mówi Feuerbach, nic bardziej niedorzecznego, jak odnosić źródło religii do rozumu. W jaki bowiem sposób powstaje religja? Oto człowiek własny byt wynosi poza granice swej własnej osobowości, rozszerza go do nieskończoności, uprzedmiotawia, przeciwstawia go sobie jako bóstwo—i chce przy jego pomocy uzyskać to, czego nie daje mu rzeczywistość. Źródłem religii jest więc nie rozum, ale egoizm. Wiedza i religja mają się do siebie jak zdrowie i choroba, jak rozum i fantazja. Bóg w pojęciu Feuerbacha jest istotą ludzką wyniesioną poza szranki świata — wyposażoną w przymioty, jakie są właściwe również człowiekowi, teologia to przekształcona antropologia. Z tego punktu oceniając rzecz, Feuerbach wypowiada walkę religii.

2. Skończywszy ze światem, jak sam nazywa ułudnym, zawdzięczającym swe istnienie wyobraźni, Feuerbach zwraca się do tego, co w jego mniemaniu jest prawdziwym, rzeczywistym. I tu Feuerbach rzeczywistość przyznaje temu, co stwierdzają zmysły. Sam tylko świat zmysłów posiada słoneczną jasność. To, czego podstawą nie są zmysły, jest sztuczne, urojone, nieprawdziwe.

Niedorzecznem przeto należy nazwać postępowanie tych, którzy świat obecny odnoszą do innego, w człowieku wyróżniają ciało i dusze. Niewolno rozbijać na części oddzielne jednolitej rzeczywistości.

Feuerbach bierze w obronę i przyznaje słuszość pogładowi człowieka pierwotnego — który nie wydziela ducha od ciała, nie przeciwstawia doczesność wieczności — ale patrzy na świat jako na jedną jedyną zamkniętą w sobie i zakończoną całość.

II.

Powodem do ponownego wzmożenia się akcji zwolenników materializmu — staje się kongres przyrodników odbyty w Getyndze. Tu profesor Wagner (1805—1864), w odpowiedzi na zarzuty wytoczone przeciw nieśmiertelności duszy, oraz samoistności substancji duchowych, wygłasza odczyt, w którym bierze w obronę naukę o stworzeniu pierwszego człowieka, o pochodzeniu ludzi od jednej pary, o duchowości i nieśmiertelności duszy.

Tak więc powstaje spór między uczonymi, w którym zagadnienie dotyczące się natury materji będzie problematem centralnym.

Libick i inni — bronią teorii, według której między świadomością a ruchem istnieje zasadnicza różnica.

Natomiast zwolennikami krańcowego materializmu będą:

1. Karol Vogt (1817—1895).

Myśl według jego zdania jest wydzielinami mózgu — podobnie jak żółć jest produktem wątroby, albo uryna nerek.

2. Jakób Moleschott (1822—1893).

Odrzuca przedział między przyrodą organiczną, a nieorganiczną. Walcząc o jedność przyrody, o ciągłość zjawisk, Moleschott myśl uważa za fosforescencję mózgu.

3. Ludwik Büchner (1824—1899).

Zasady oraz wyniki materializmu znajdują popularny wykład w książce tegoż autora p. t. „Materja i siła”. Siła i materja stanowią podstawę całej rzeczywistości — wszystko co istnieje będzie przejawem tych dwóch czynników. To też i zjawiska psychiczne płyną z tego samego źródła. Jak maszyna jest powodem ruchu — podobnież zwierzęce ciało wytwarza to, co nazywamy — myślą, duchem.

§ 4. Henryk Czolbe (1819—1874).

Czolbe stara się zjednoczyć i ująć w pewną całość to, co dotąd w obronie materializmu zostało wygłoszone.

Punktem wyjścia staje się dewiza: Zadawalniaj się światem doczesnym.

Odchylenie się od tej zasady daje początek tak zwanym potrzebom moralnym, które przeciwnie można nazwać niemoralnemi. Dowodem bowiem pychy a nie pokory będzie — chęć uzupełnienia świata dostępnego dla zmysłów — przez dodanie doń innego nadzmysłowego — oraz pragnienie z człowieka uczynić istotę wyższą ponadto, czem jest z natury. Postęp, wiedza kroczy inną drogą — znaczy się on stopniowem usuwaniem nadzmysłowości. Myśli powyższe są nerwem ożywiającym systemat Czolbego.

Co się tyczy szczegółów — to dadzą się one zredukować do dwóch zasadniczych twierdzeń:

a) Materja stanowiąca świat jest odwieczna. Światło dźwięk jest własnością materji — dostają się one do mózgu za pośrednictwem nerwów.

b) Obok materji — Czołbe przyjmuje istnienie rozciągłej przestrzennej duszy wszechświatowej.

Atom jest częścią przestrzeni zdolną stawić opór. Wrażenie jest częścią przestrzeni wypełnioną świadomością. Atomy są rozdzielne — świadomość natomiast ciągłą. Każdemu atomowi przypada częśćka świadomości, odpowiadająca części przestrzeni jaką ten zajmuje. Wrażenia na skutek wzajemnego przyciągania, gdy zostają skondensowane — stają się świadomością.

§ 5. Ernest Haeckel (ur. 1834).

Materjalizm, o którym dotąd była mowa, nie różnił się co do formy od tego kierunku znanego w starożytności. Nowy impuls do rozwoju tej doktryny, a zarazem nowy materiał rzeczowy dostarczają materjalizmowi współczesnemu dwie zasady jakie zostają wprowadzone do wiedzy ścisłej, a temi będą:

1. Jedność sił fizycznych i ich przeobrażalność. Ta zdobycz nauki dokonana dzięki pracy Joule'a oraz Roberta Mayera pchnęła na nowe tory badania fizyczne. Okazuje się obecnie, że energja nie ulega unicestwieniu, ani też nie powstaje z niczego, że wszelkie objawy siły są tylko przeobrażeniami jednej i tej samej energii. Dzięki właśnie takiemu stanowi rzeczy, powstało przekonanie, że uda się z czasem podciągnąć czynności psychiczne pod kategorie energii.

2. Idea ewolucji organizmów rzucona przez Darwina.

Otóż te nowe idee, włączone do inwentarza zasad na których materjalizm opierał swe doktryny, nadały mu nową formę. Popularyzatorem tego kierunku ewolucyjno-biologicznego stał się wyżej wymieniony Ernest Haeckel.

Materjalizm głoszony przez Haeckla, a który on nazywa monizmem, opiera się na trzech zasadach.

1. Teoria ewolucji albo progenezy, przyjmując atom jako podstawę rzeczywistości, utrzymuje, że wszechświat we wszelkich swoich formach, począwszy od ruchu ciał niebieskich aż do świadomości ludzkiej, jest wynikiem prawa ewolucji. Wszystko więc sprowadza się do mechanicznego ruchu atomów, a tak mamy monizm materjalistyczny.

2. Teorja pochodzenia czyli descendencji. Wszystkie organizmy złożone pochodzą od organizmów prostych. Zwierzęta, rośliny wielokomórkowe mają za protoplastów jednokomórkowe twory przyrody. Te zaś ostatnie wywodzi Haeckel od form jeszcze prostszych, a które nazywa monerami.

3. Teorja doboru. Twierdzi, że zwierzęta i rośliny—przynajmniej większość gatunków—powstała na skutek doboru naturalnego lub sztucznego (darwinizm).

Z czasem opuszcza Haeckel stanowisko materializmu mechanicznego, a wprowadza pierwiastki poczerpnięte z poglądu głoszącego hylozoizm.

Atomy stają się obecnie w oczach Haeckla ośrodkami uczucia i świadomości, a cała przyroda przesiąknięta życiem.

Tryumf materializmu miał się jednak ku końcowi. Na jego braki zwrócił uwagę świata naukowego Fr. A. Lange w swej książce: *Historja materializmu*.

Bo i cóż widzimy w dziejach tej doktryny?

Oto materializm, mówi Lange, pomimo wszystkiego nie rozwiązuje tego, na czym przedewszystkiem nam zależy.

1. Materializm chce sprowadzić przejawy psychiczne do objawów mechanicznych i takowe wytłumaczyć przy pomocy czynników materialnych. Jego pod tym względem próby okazały się chybionemi. To co nam materializm ofiaruje w tej sprawie nie wytrzymuje krytyki.

2. Nic dziwnego, wszak samo pojęcie materji powstaje na skutek działania umysłu. Cały świat zmysłowy jest wytworem naszej organizacji psychicznej, a nie odwrotnie. Trzeba pamiętać, że Lange jest kantystą.

Praca Langego zwróciła na siebie uwagę uczonych. W odpowiedzi na nią ukazała się rozprawa Dubois-Reymonda o granicach poznania.

Według zdania autora pozostanie na zawsze dla nas zagadką:

1. Istota materji i siły.
2. Początek ruchu.
3. Powstanie najprostszyc wrażeń.
4. Wolność woli.
5. Początek życia.
6. Celowość urządzeń w przyrodzie.
7. Zjawienie się myśli oraz mowy.

Ponadto mechaniczne pojmowanie zjawisk dobre dla nieorganicznej przyrody jest niedostateczne, skoro wzniesiemy się do dziedziny czucia i świadomości.

Haeckel pierwsze trzy trudności usuwa przez odwołanie się do materji obdarzonej wrażliwością i wolą. Inne wyjaśnia, według niego, teoria ewolucji.

Tak więc spór o słuszość materjalizmu doprowadza jego zwolenników do animizmu i hylozoizmu, a więc stanowiska będącego cechą pierwszego okresu dziejów ludzkości, w którym niedołączna i słaba myśl ludzka stawiała pierwsze kroki na drodze badanie świata.

To też gdy jedni utknęli na tym punkcie, umysły bardziej krytyczne wyciągnęły inny wniosek z upadku materjalizmu, zwrócono się do idealizmu, a za przewodnika obrano sobie Kanta.

VII. Kierunek indywidualistyczny.

Dążąc do wyzwolenia jednostki z pod wszelkich obowiązków, jakie z racji życia zbiorowego płyną, indywidualizm wypowiada walkę: religji, społeczeństwu, państwu. Tak więc Feuerbach zwaicza religję, a każe zadawalniać się doczesnością. Ruge odrzuca patriotyzm w imię wznioślejszego ideału jakim jest miłość ludzkości. Nareszcie znajdują się tacy, którzy odrzucają ludzkość jako fikcję, a tej przeciwstawiają jednostkę. Temu skrajnemu indywidualizmowi dadzą ostateczne wykończenie:

§ 1. M. Stirner.

M. Stirner (1806—1856), właściwe nazwisko Kacper Schmidt, nadaje egoizmowi najbardziej cyniczny i bezwzględny wyraz.

Nie człowiek wogóle, jak chce Feuerbach, jest najwyższą istotą, sam sobie celem. Wszak to jest abstrakcja. Istotą najwyższą dla której mam żyć jestem „ja sam”. Wszystkie prawa wywodzą się z tego źródła. Moje prawo sięga tam gdzie moja siła. Mam żyć dla siebie, myśleć o sobie, wszystko naginać dla swoich indywidualnych korzyści. Z garścią przemocy zajdzie się dalej, niż z wielkiem prawem. Przekonanie o potrzebie poświęcenia, ofiary, obowiązku, o służbie wyższej istocie jest fikcją, grą wyobraźni. Jestem nic nikomu nie obowiązany, nic nikomu nie dłużny.

M. Stirner usiłuje swoje stanowisko uzasadnić historjoficznie, powołując się na fazy, jakie przechodzi ludzkość w swym rozwoju.

Otóż obserwacja uczy nas, że człowiek w dzieciństwie jest realistą, i zostaje pod wpływem zmysłów. W wieku młodzięcym staje się idealistą, rządzą nim pojęcia ogólne i tym się poświęca. W wieku dojrzałym zostaje egoistą panuje nad rzeczami i takowe nagina do swych osobistych celów. A ludzkość, czyż nie przechodzi takich samych kolei?

Ludzkość przeżyła swój wiek dziecinny w dobie realizmu helleńskiego, wiek jej młodzięczy zostaje pod władzą religii różnych odcieni, wiek dojrzały, a w który obecnie wkraczamy, jest okresem egoizmu.

§ 2. Fr. Nietzsche (1844—1900).

Istniało ogólne przekonanie, że rozum jest władzą zasadniczo różniącą się od zmysłów, że, oparci na nim, jesteśmy w możności przekroczyć granicę świata zjawiskowego i uchylić rąbek zasłony poza którą kryje się absolut. Biologiczna teoria poznania idzie inną drogą. Rozum, według tego mniemania, nie jest źródłem wiedzy różnej od tej, jaką nam dają zmysły; rozum jest poprostu narzędziem pracy, rozum ma ułatwić człowiekowi zwycięstwo w walce o byt. I rzeczywiście, będąc najdoskonalszą formą przystosowania się człowieka do warunków życia biologicznego, umożliwia człowiekowi całkowite wyzyskanie otoczenia na korzyść gatunku.

Otóż Nietzsche, biorąc za punkt oparcia wyżej wskazaną teorię poznania, staje się heroldem według swego mniemania wesołej nowiny.

Obwieszcza więc światu, że wszystkie dotychczasowe ideały, mające swe oparcie w zasadach rozumowych, są fikcjami, iluzjami, przywidzeniami. Taką wartość należy przyznać prawdom logicznym, metafizycznym, etycznym, społecznym. A również tyczy to się religii i obowiązków, jakie ona na nas nakłada.

Z tego tytułu Nietzsche odrzuca wszystko, co ludzkość czcila, czemu przypisywała wartość i znaczenie. Po przewartościowaniu wszelkich wartości Nietzsche dochodzi do krańcowego nihilizmu.

Wszakże nihilizm w życiu Nietzschego jest stanem przejściowym — zadanie jego jest dyetetyczne: — ma bowiem przez

usunięcie dawnych walorów przygotować teren pod zasiew nowych idei.

Na rozwój i kształtowanie się poglądów pozytywnych, w systemacie Nietzschego, oddziaływało wiele pobudek. Między innymi wielki wpływ wywarło nań życie starogreckie w swej pierwotnej formie. Również nie mało zaważył w tym względzie i darwinizm,—a zresztą cały kierunek biologiczny, jaki w tym czasie wystąpił na widownię dziejów.

Ulegając tem tendencjom, które zyskały powszechne uznanie w owym czasie, Nietzsche—zwraca się do życia i życie, jego rozwój, wzrost uważa za jedną, jedynie rzecz wartościową. Życie, uczy on, jest samo dla siebie celem jedynym i ostatecznym. Życie jednak nie jest stanem spoczynku, ale rozważane zbliżka przejawia się jako siła, która idzie naprzód, zwycięża przeszkody, wywiera swą moc nad tem co je otacza i nagina wszystko, aby służyło jego celom.

Cóż może być kresem, do którego życie zdąża w swym zwyciężkim pochodzie? Koroną, końcem ku któremu życie zdąża w swym zwyciężkim pochodzie — będzie wytworzenie nadczłowieka, nadludzi.

Nadczłowiek stanowi ostateczny kres, do którego życie w swym rozwoju zmierza.

Nadczłowiek w pojęciu Nietzschego stoi poza dobrem i złem. Regulatorem jego czynów będzie moralność właściwa panom, władcom. Jej wskazania głoszą: dumę, bohaterstwo, bezwzględną walkę, egoizm. Postęp świata właśnie opiera się na takich nadludziach. Ci władną mocą narzucają swą wolę tłumom i kierują takowe, często wbrew ich pragnieniom, na szlaki postępu. Wzory tej moralności widzi Nietzsche w świecie Germanów i Rzymian.

Tej moralności panów przeciwstawia się moralność chrześcijańska.

Czegóż ona uczy? Oto zaleca—pokorę, uległość, wybaczenia, miłość, cierpliwość, sprawiedliwość, równość. Ten jednak tryb postępowania jest właściwy niewolnikom, tłumom szarym. Moralność taka nie może być źródłem postępu. Postęp jest tam, gdzie walka,—walka jest ojcem wszystkiego, głosił już to Heraklit. Nietzsche przeto przeciwstawia się chrześcijaństwu, zwalcza go z całą furją—nazywa siebie antychrystem.

Również stanowisko opozycyjne zajmuje Nietzsche wobec demokracji i tych nowych prądów społecznych — które dążą do zrównania klas, równouprawnienia kobiet. Nietzsche oświadcza się za rządami arystokracji, jednostek wybranych. Wybrani stanowią cel rozwoju, gromada to piedestał, który ma służyć dla ich wyniesienia.

VIII. Neokantyzm.

Pierwsza połowa XIX wieku jest terenem na którym rozwijają się dwa skrajne kierunki filozoficzne. Transcendentalny idealizm przez zaprzeczenie materji i sprowadzenie wszystkiego do natury duchowej — spowodował silną reakcję. Wyrazem tej staje się materializm, który ze swej strony odrzuca całkowicie duchowość, a materję uważa za jedyną rzeczywistość, zmysły zaś za wyłączny sprawdzian i źródło wiedzy. Filozofja jako nauka zostaje odrzucona, przedmiot jej badań uznano za nierealny. Zainteresowanie całkowite zdobywają nauki pozytywne.

Tryumf materializmu był jednak krótki, powodem upadku tego poglądu staje się:

1. Nieprawne uroszczenie tej doktryny.

Materializm uniesiony odniesionym sukcesem w dziedzinie przyrody, nie chciał nadal być środkiem metodologicznym do wyjaśnienia zjawisk natury, lecz przedzierzgnął się w teorię metafizyczną.

Czyniąc to, wyszedł poza ramy, jakie zakreślał wiedzy i sam sobie zgotował swój upadek.

2. Naiwny pogląd na genezę poznania. Materializm przyswoił sobie przestarzałe poglądy gnozeologiczne i twierdził, że rzeczy są takimi, jakimi się przedstawiają naszym zmysłom.

To stanowisko, mając na uwadze wyniki prac Kanta, nie mogło być długo utrzymane. To też materializm z tej strony został zaatakowany i obalony, skoro prostacja w jaką popadli zwolennicy Kanta minęła.

3. Natura ludzkiego ducha.

Nauki ścisłe przez swe zdobycze zahipnotyzowały społeczeństwo ówczesne. Skoro jednak odzyskano równowagę ducha, obudziła się z powrotem tęsknota za czemś większem, wyższem niż doczesność. Tak więc złamano granice świata fenomenalnego, w którym materializm chciał utrzymać narody.

W miarę przeto uświadomienia sobie błędów oraz braków materializmu, zaczyna w kołach myślicieli budzić się potrzeba zwrócenia się do filozofji i powołania jej z powrotem do życia. I oto poraz drugi Kant zjawia się na arenie myśli ludzkiej, a jego nauka staje się punktem wyjścia dla nowego o olbrzymich rozmiarach ruchu filozoficznego.

Prąd zmierzający z powrotem do Kanta, z początku nikły, staje się z czasem tak potężnym, że wszystkich porywa za sobą. W tym kierunku współdziałali historycy filozofji: E. Zeller, Cuno, Fischer, Otto Liebman. Ten ostatni każdy rozdział swej książki: Kant i epigonowie, kończy okrzykiem „Z powrotem do Kanta”. Ostateczne zwycięstwo temu kierunkowi zapewnił Fr. A. Lange, który w swej pracy: Historia materializmu, wykazał dowodnie bezpodstawność materializmu, jako metafizycznego poglądu na świat.

Podnosząc głos w obronie filozofji, jej zwolennicy musieli naprzód:

1. Określić charakter filozofji.
2. Wskazać drogę po której miała ona kroczyć.

Zagadnienie, czem ma być filozofja i jaką drogą winna kroczyć do celu, otrzymuje w tym czasie różne rozwiązania.

1. Filozofja nie jest nauką, gdyż nie odpowiada wymaganiom rozsądku. Jej rola, to zaspokoić potrzeby uczucia. Taki jest pierwszy pogląd na naturę filozofji jako metafizyki w chwili, gdy ruch filozoficzny zaczyna się budzić z uśpienia w Niemczech. To stanowisko było wnioskiem płynącym z tego, co głosiła krytyka czystego rozumu Kanta, oraz realizm przeobrażony Spencera.

Oba ci myśliciele są zgodni co do tego, że jest coś poza zjawiskową stroną świata. Jaka jest jednak ta rzeczywistość, przesłonięta zasłoną fenomenów, tego nie jesteśmy w stanie rozwiązać.

Skoro tak, to należy spasować z zamiarów dotarcia do rzeczywistości bezwzględnej, a ograniczyć się do metafizyki podmiotowej.

Gdy więc nauka nie umie nam odpowiedzieć na pytanie czem jest rzeczywistość, wolno nam idąc za potrzebami serca tę rzeczywistość poza zjawiskową tak sobie przedstawić, jak to najlepiej odpowiada naszym uczuciom ludzkim. Metafizyka przeto będzie poezją utkaną z szaty pojęcio-

wej, i ma za zadanie uzupełnić ułamkową wiedzę ludzką. Owszem możemy żywić to przekonanie, że pomysły metafizyczne są bliższe rzeczywistości, niż podmiotowe wytwory wiedzy ścisłej. A zresztą lepiej odpowiadają człowiekowi, jego aspiracjom, niż wiedza dążeniom rozumu.

2. Druga grupa zwolenników odradzającej się filozofji twierdzi, że filozofja może stać się nauką. Co aby mogło mieć miejsce:

a) Filozofja powinna stosować metodę naukową i wspierać się na wynikach nauk ścisłych.

b) Uwzględnić zdobycze uzyskane przez rozwój filozofji jako nauki, a skondensowane w teorji poznania głoszonej przez Kanta.

W oczach zwolenników filozofji jako nauki, metafizyka różnić się będzie od hipotez naukowych nie treścią, lecz większą ogółowością.

Czem są hipotezy naukowe?

Są one podmiotowym wytworem wynikającym z potrzeby rozsądku, dążącego do koordynowania danych doświadczenia zmysłowego.

Otóż metafizyka i jej hipotezy są podobnymi wytworami, wyuikającymi z dalszego przeprowadzenia tych samych czynności nad hipotezami wszystkich nauk.

Filozofja ta, zwana indukcyjną, zyskuje bardzo wielu zwolenników.

3. Zwolennicy czystego empiryzmu tworzą trzecią grupę. Odrzucają całkowicie krytykę Kanta. Jej zdobycze uważają za zbędne dla wiedzy prawdziwej, pragną oprzeć się tylko na faktach.

4. Są jeszcze tacy, którzy chcą filozofję ograniczyć do nauki, mającej za przedmiot teorję poznania. W tym wypadku podział pracy byłby następujący.

Filozofja bada teorję poznania, oraz metodę nauk, nauki poszczególne rzeczywistość zjawiskową.

Ten sposób uzasadnienia potrzeby filozofji stał się bardzo rozpowszechnionym i wywarł na jej przebieg wpływ decydujący. Tu nawiązuje swą pracę przez powrót do teorji poznania Kanta neokantyzm, najpotężniejszy z ruchów XIX-go stulecia.

Przedstawiciele.

Jak Kantyzm nie tworzy jednolitego systematu, podobnież i neokantyzm ukazuje się nam w przeróżnej postaci. Wśród różnych kierunków, jakie powstają zasługują na uwagę.

1. Kierunek krytyczno-realistyczny.

Grupują się tu ci wszyscy, którzy przypisują realne znaczenie nauce Kanta o rzeczy w sobie i nadają realistyczne wyjaśnienie kantyzmowi. Należy tu:

Aloizy Riehl (1844—1924).

Otto Liebmann (1840—1912).

Jan Volkelt (ur. 1848).

Oprócz tych, wielu innych skłania się do uznania metafizyki, wszakże przyznają jej wartość względną nie absolutną, chcąc, by ona zachowała charakter indukcyjny.

2. Kierunek logicystyczny albo Szkoła Marburska.

Odrzuca rzecz w sobie. Naukę Kanta o aprioryzmie form poznania przyjmuje w całej rozciągłości. Rzeczywistość pojmuje jako przebieg myśli wyrażający się w formie pojęciowej. Jest to więc monizm logiczny, przeciwstawiający się monizmowi pozytywistycznemu szkoły Avenariusza. Jeżeli ten na poznanie patrzy jako na sumę elementów czuciowych, to szkoła Marburska przeciwnie utrzymuje, że rzeczywistość jest wynikiem, dziełem myśli. Na czele tego kierunku stoją: Herman Cohen (1842—1918), Paweł Natorp (1854—1924), Ernest Cassirer (ur. 1874), Karol Vorländer (ur. 1860) i inni.

3. Szkoła Badeńska.

Ten odłam neokantyzmu zbliża się do Fichtego. Poznanie, podobnie jak i szkoła Marburska, uważa za czynność twórczą, owocem której będzie zjawienie się nowej rzeczywistości. Wszakże nie zacieśnia tej nowej rzeczywistości, stwarzanej wysiłkiem myśli, do zakresu tylko wyników i zdobyczy osiągniętych w ramach wiedzy teoretycznej. Twórczość umysłu idzie dalej — z tego źródła bierze początek cała kultura, okazująca się nam pod postacią: wiedzy, moralności, etyki, religii, prawa. Do tej rzeczywistości ma się ograniczyć filozofja i wyświecić jej genezę oraz czynniki.

Tak więc ponad dociekania teoretyczne, którem oddaje się szkoła marburska, szkoła badeńska—przekłada zagadnienia inne—natury moralnej; dążenie jej zmierza do tego, by wykryć sens, cel życia.

Na skutek pracy przez tę szkołę podjętej — mechaniczyny sposób wyjaśniania rzeczywistość — zostaje złamany. Obok nauk przyrodniczych zostaje wywalczone prawo do egzystencji naukom historycznym—noologicznym, wogóle tym, które za przedmiot mają przejawy ducha ludzkiego. Szkołę tę tworzą:

Wilhelm Windelband (1848—1915).

Henryk Rickert (ur. 1863).

4. Kierunki drugorzędne.

a) Kierunek psychologiczny.

Dzięki pracom Webera, Fechnera, Wundta psychologia z nauki opisowej zbliża się do nauk ścisłych — doświadczalnych.

Psychologia w nowej swej postaci—usiłuje zagarnąć pod swój wpływ inne nauki filozoficzne — to rodzi ruch nazwany psychologizmem.

I tak narazie samą logikę a później całą filozofję — chce się zredukować do psychologii.

b) W obronie samodzielności logiki oraz innych działów filozofji występuje:

Ed. Husserl ur. 1859. Zwalcza psychologizm i empiryzm w logice.

Alek. Meinong 1853, Fr. Brentano 1838—1912. Ci prawie że zbliżają się do scholastyków i Arystotelesa — w swych poglądach na naturę poznania.

IX. Pozytywizm.

Jak wśród innych narodów, podobnie i w Niemczech, pozytywizm znajduje licznych zwolenników.

Wybitną cechą tego kierunku, co zresztą już nam wiadome, jest dążność, by z pominięciem wszelkich metafizycznych pierwiastków, dać wiedzy za podstawę tylko fakta oraz to, co przez doświadczenie może być stwierdzone.

Pozytywizm jaki tu spotykamy będzie nosił piętno już materialistyczne, już idealistyczne.

a) Pozytywizm o charakterze sensualistyczno-materjali-
stycznym wyznają:

Ernest Laas (1837—1885).

Fr. Jodl (1848—1924).

Dühring (1833—1921).

b) Pozytywizm idealistyczny liczy również wielu zwolenników, a wśród nich wyróżnia się H. Vaihinger (ur. 1852), który w swem dziele „Philosophie Des Als Ob”, broni tezy, że czucia stanowią rzeczywistość jedynie dla nas dostępną, że nasz obraz świata jest skomponowany z tkaniny złudzeń i fikcji. Jednak fikcje powyższe należy respektować, gdyż mają wartość biologiczną.

Filozofja immanencji.

Zasadniczym twierdzeniem tego kierunku będzie przekonanie, że cały świat empiryczny ma swe źródło w naszych aktach psychicznych czysto podmiotowych.

To też nasze stany czuciowe, jakie mają swe oparcie w zmysłach, są jedyną rzeczywistością. Szukanie czegoś innego, odnoszenie ich do obcej przyczyny, jest postępowaniem nieuzasadnionem—owszem niedorzecznem.

Źródłem, z którego płynie filozofja immanencji — będzie sensualizm anglosaski.

Biorąc za punkt wyjaśnić tę zasadę, Berkeley odrzuca istnienie substancji materialnych. Obecność wrażeń zmysłowych odnosi do działania na nas sił wyższych, duchowych.

Hume — idąc dalej po tej linii, oświadcza, że również i przekonanie o istnieniu duszy, substancji duchowych jest wnioskiem dowolnym. To musiało się stać, skoro bowiem zmysły i przez nie dostarczone wrażenia uznaje się za jedyne źródło wiedzy, rzeczywistość należy przyznać wrażeniom i to, co przy ich pomocy poznajemy.

Żadne jednak wrażenie nie mieści w sobie pojęcia substancji, przyczyny, stąd wniosek, że one nie istnieją. Podobnie i to, co nazywamy duszą, jest tylko szeregiem świadomych aktów psychicznych, które stoją w pewnym z sobą związku i nasze ja empiryczne stanowią.

Tak więc zasady filozofji immanencji mamy już tam sformułowane — a więc:

a) Możemy odkryć związki między wrażeniami — ale nigdy między temi i przedmiotami.

b) Z jakości wrażeń nie można wnioskować o własności rzeczy. Owszem nic nas nie upoważnia do tego, abyśmy wierzyli w istnienie bytu, który nam nie jest dany w naszych wrażeniach.

To też zgodnie z tem, nauka ma się ograniczyć tylko do systematyzacji i opisu zjawisk empirycznych. Z jej zakresu należy wykluczyć takie pojęcia jak: Bóg, dusza, substancja, przyczyna.

Ten sposób widzenia znajduje licznych zwolenników.

W. Schuppe (1836—1913), główny przedstawiciel tego kierunku, mniema, że świat jest tylko treścią naszej świadomości. Jedynie mamy pewność co do świadomego i trwałego istnienia naszej własnej jaźni.

Fh. Ziehen. Tę filozofję uważa za jedynie uzasadniony pogląd. Jeżeli chcemy postępować konsenkwentnie musimy pozostawać w świecie psychicznym. Wszystko bowiem cokolwiek jest nam danem, będzie to albo wrażenie, albo z tych utworzone wyobrażenie, nie dane są nam przedmioty, które odczuwamy.

Max Vervorn. To co nazywamy rzeczą, twierdzi on, to pewna kombinacja czuć. Niema różnicy między światem materialnym, a duszą, gdyż cały świat fizyczny jest treścią duszy. Istnieje jedna bogata treść duszy.

Schubert Soldern. Przedmiot — to pewna jedność rozmaitych wrażeń i wyobrażeń.

Cliffort. Przedmiot składa się z szeregu zmian mojej świadomości.

Temu kierunkowi idealnemu przeciwstawia się kierunek materialistyczno-realistyczny, reprezentowany przez:

2. Pozytywizm skrajny.

Pozytywizm zapoczątkowany przez Comte'a, zostaje z czasem osądzony, że nie dość ściśle rozwiązuje problemat, co możemy faktycznie wiedzieć o świecie. Wychodząc z „doświadczenia naiwnego” samorzutnego, pozytywizm nie spostrzega, że już nawet w tym materiale tai się wiele pierwiastków metatizycznych, które fałszują nasze pojęcie o rzeczywistości. To też pozytywizm nowej doby poddaje krytycznej ocenie „dane doświadczenia naiwnego”, a eliminując wszystko,

co nieświadomie z metafizyki doń zostało dołączone, z otrzymanego materiału, tak zwanego „doświadczenia czystego” usiłuje zbudować pogląd na świat, na rzeczywistość.

Kierunek ten przechodzi pewną ewolucję, a jej etapami staną się:

a) Monizm czuciowy Macha.

Twórcą tego poglądu jest Ernest Mach (1838 — 1916). Pierwotnie pod wpływem Kanta oświadcza się za fenomenalizmem bezwzględny. Rzecz w sobie odrzuca jako zbyteczną. Świat cały przedstawia mu się przeto jako ciągła masa czuć, złączona nieco silniej w jaźni. Stopniowo jednak swe poglądy, o podkładzie idealistycznym, zmienia i nadaje im charakter realistyczno-materjalistyczny.

N a u k a.

1. Świat cały—to co nazywamy rzeczywistością, jest tylko sumą wrażeń i czuć.

Ze względów praktycznych dzielimy je na trzy klasy: elementy dotyczące zewnętrznego świata, naszego ciała (czującego) oraz nas samych (myślących).

W rzeczywistości stanowią one jedno. Niema więc przedmiotu oraz podmiotu, rzeczy w sobie czy zjawiska, świata zewnętrznego przeciwstawiającego się duszy.

Jest tylko fala ustawiczna czuć i wrażeń, które rozważane z różnych punktów raz nazywają się fizycznymi, czy też psychicznymi zjawiskami.

Elementy powyższe są w ciągłym ruchu i ulegają zmianom, na podobieństwo wody w rzece.

Jednak wśród ogólnej zmiany, niektóre elementy wyróżniają się większą więzią i stałością, te nazywamy rzeczami, ciałami.

Pozorną stałość posiadają również elementy, które odnosimy do naszego ja, jak: myśli, uczucia, akty woli. Pochodzi to stąd, że kiedy jedne elementy ustępują drugim, inne dłużej pozostają.

Wśród tego morza ustawicznych zmian, posiadają trwałą stałość jedynie rozmaite związki, oraz stosunki zmiennych elementów względem siebie.

2. W swych poglądach na poznanie, Mach jest pod wpływem teorii biologicznej Darwina.

Poznanie więc jest jednym z wielu środków, które ułatwiają nam walkę o byt. To też jak inne narządy, podobnie i poznanie zmierza do przystosowania się do istniejących warunków i wykorzystania ich dla swojej wygody. Celem poznania jest korzyść jednostki oraz gatunku, nie zaś prawda teoretyczna. Zgodnie z ogólnym prawem, którem rządzi się życie, a polegającym na tem: aby przy minimum wysiłku odnieść największą korzyść — i poznanie nasze kroczy tą samą drogą.

Stąd, by ułatwić sobie wykorzystanie i opanowanie otaczającej nas rzeczywistości, dążymy w poznaniu do tego — by wielość wrażeń sprowadzić do jednego pojęcia, a dla różnorodnych faktów wyszukać wspólne prawo.

3. Celem poznania, jak już wiemy, to korzyść jednostki, gatunku nie zaś prawda teoretyczna.

Osiągnięcie prawdy jest zresztą rzeczą niemożliwą. Zważywszy, że rzeczywistość jest ciągle zmienną, aby ją poznać musimy takową stabilizować, ujmować w pewne stałe formy.

Takie formy będą nie wyrazem, lecz symbolem, znakiem rzeczywistości, reprezentującym pewne grupy elementów. Ułatwiają one nam orientację, lecz nie odsłaniają prawdy.

Takimi symbolami są pojęcia: substancji, duszy, rzeczy w sobie, siły, jaźni.

Zresztą wszelkie pojęcia, na jakich wspiera się nauka, trzeba uważać za symbole. Tak mechaniczny, jak i energetyczny pogląd na świat posiadają jednakową wartość symbolu.

Przy całej jednak korzyści, jakie z użycia tych symbolów czerpiemy, stają się one dla nas niebezpieczne. Ma to miejsce wtedy, gdy owe symbole przenosimy do rzeczywistości i zechcemy takowe jak: substancja, dusza, siła etc. uważać za coś istniejącego. Takie postępowanie jest niedozwolone, nieuzasadnione, metafizyczną fantazją.

Zadaniem nauki będzie właśnie usunąć ten nałóg, który nas skłania do nadawania subiektywnym symbolom metafizycznej wartości.

Z pośród symboli, podobnej purgacji, najsilniej przeciwstawia się pojęcie przyczyny. To też przyczynę należy zastąpić pojęciem funkcji. Funkcja posiada zalety właściwe przyczynie, a nie jest obciążone brzemieniem metafizycznym, jakie dźwiga na sobie przyczyna.

Za pomocą funkcji nauka będzie w możności określić stopień zależności, da nam dokładny opis rzeczywistości, a nie będzie się kusić, by tę rzeczywistość wyjaśnić przy pomocy czynnika metafizycznego: siły, przyczyny, — który nas skłania do nadawania metafizycznej wartości subiektywnym symbolom.

b) Empirjo-krytycyzm Avenariususa.

Filozofja, według mniemania R. Avenariususa (1843—1896), niema osobnego przedmiotu ani metody. Jej zadanie sprowadza się do tego, aby pojęcia uzyskane i oczyszczone przez pojedyncze nauki, sprowadzić do jedności, syntezy.

Chociaż punktem wyjścia dla systematów filozoficznych staje się doświadczenie pierwotne, czyli naturalny pogląd na świat, to jednak systematy różnią się między sobą w swych dalszych wnioskach. Gdzie znajduje się przyczyna tych warjaacji?

Otóż według Avenariususa źródło zła tkwi w tem, że doświadczenie pierwotne jest już skażone dodatkami skądinąd doń wprowadzonymi, a to powoduje rozbieżność systemów.

To też oczyszczenie doświadczenia naiwnego z naleciałości, i otrzymanie doświadczenia czystego musi być pierwszym czynem prawdziwej filozofji.

Falszowanie doświadczenia dokonywa się nieświadomie i jest poniekąd wynikiem działalności prawa najmniejszego wysiłku. Na mocy tego prawa dzieje się to, że, aby coś zrozumieć, sprowadzamy rzeczy nieznanne do znanych, albo wypadek szczegółowy podciągamy pod pojęcia ogólne.

W rozwoju myśli filozoficznej należy rozróżnić trzy okresy:

1. Filozoficzny. Sprowadza się tu wypadki nadzwyczajne, niezwykle do zwykłych znanych (tradycyjne pojęcia, poglądy jakie posiadamy).

2. Psychologiczny. W miarę postępu wiedzy, nowe zdobytcze nie dają się dostosować do dawnego zakresu wiedzy. Obok pojmowania rzeczy nabytych przez tradycję, zaczyna się rozwijać nowa ocena rzeczy, naukowa. Brakiem tej wiedzy będzie, że nie rozróżnia się jeszcze tu między tem, co dane jest przez przedmiot, a tem, co podmiot dodaje od siebie.

3. Krytyczno-empiryczny. Na tym stopniu nareszcie wyróżnia się między elementami poznania części poczerpnięte z doświadczenia, od wtrętów pochodzących z woli podmiotu.

Dopiero teraz dochodzimy do rzeczywistości bezwzględnej do „czystego doświadczenia”.

Domieszki, które filozofja powinna usunąć z doświadczenia, a które Avenarius nazywa apercepcjami, są dwojakiego rodzaju.

1. Apercepcje timematologiczne mają miejsce wtedy, gdy przypisywane przymioty są wyrazem oceny podmiotowej: dobry, zły.

2. Apercepcje antropomorficzne mogą być:

a) mitologiczne, gdy danej rzeczywistości przyznajemy osobowość, i pojmujemy takową na sposób naszego ducha, jaźni.

b) antropopatyczne — przypisujemy rzeczom formy naszej uczuciowości.

c) intelektualno-formalne. Te ujawniają się wtedy, gdy określamy coś, byt—za pomocą form naszego umysłu: jak substancji, przyczyny.

Nauka już zdążyła wyeliminować z materiału, jakim rozporządza, dwie pierwsze formy apercepcji — pozostaje obecnie pracować nad tem, by usunąć z doświadczenia apercepcje intelektualno-formalne.

Skoro filozofja dojdzie do czystego doświadczenia, pozostaje jeszcze do wykonania druga czynność, a mianowicie podciągnąć byt konkretny pod pojęcie ogólne:

Tu trzeba mieć na uwadze, że wolno posługiwać się pojęciami, których treść pochodzi z czystego doświadczenia. Pojęcia formalne mają być całkowicie wykluczone, jedynie dozwolone jest użycie pojęć materialnych. *)

Uwagi końcowe.

Avenarius przyjmuje paralelizm między bytem fizycznym a psychicznym. Nie trzeba jednak tego rozumieć jakoby szeregi te były czemś różnem w stosunku do siebie, według zdania Avenariusza, te same elementy są psychicznymi jako uczucia, fizycznymi jako ruchy. A ostatecznie niema ani bytu psychicznego, ani fizycznego, ale coś trzeciego.

W czystym doświadczeniu niema ani duszy, ani ciała, są to pojęcia drugorzędne, czysto podmiotowe dodane do doświadczenia. Introjekcje dopiero powodują różnicę między duszą

*) Ks. F. Klimke. T. J. Agnostycyzm str. 80. Szkice o modernizmie.

a ciałem, rzeczą a wrażeniem, przedmiotem a podmiotem doświadczenia. Z tego sztucznie wytworzonego dualizmu powstają problemy filozoficzne niemożliwe do rozwiązania.

Problematy same przez się upadną, gdy powrócimy do czystego doświadczenia. Na tym stopniu wszelka metafizyka ustaje, gdyż staje się nam jasne, że jej zagadnienia są iluzjami, a jej samej daje początek introjekcja.

Zwolennicy.

Pozorna harmonja, jaka zdaje się istnieć pomiędzy zasadami empiriokrytycyzmu a doświadczeniem, sztuczne i naciągane wyjaśnienie rzeczywistości podawane przez idealizm, ponadto ogólna niechęć do metafizyki są to wszystko okoliczności, które sprawiły, że teoria powyższa zyskała licznych zwolenników.

Zbliżone do empiriokrytycyzmu stanowisko zajmują: Jan Cornelius (ur. 1863) i Henryk Gomperz (ur. 1870).

X. Dążności metafizyczne.

Pomimo rozpanoszenia się pozytywizmu różnych odcieni, dążności metafizyczne nie dały się całkowicie wyprzeć poza nawias życia. Potrzeba pogodzenia empiryzmu z idealizmem, znajduje swój wyraz w metafizyce indukcyjnej. Na czele tego kierunku stoi obecnie mąż dużej wiedzy.

Wilhelm Wundt (1832—1920).

Zajmuje wybitne stanowisko wśród myślicieli ostatniej doby. Dzięki niezmordowanej pracy, zdołał opanować rozległe tereny współczesnej wiedzy. Swoje poglądy wykladał w licznych pracach naukowych. Z jego inicjatywy powstaje pierwszy instytut psychologii doświadczalnej w Lipsku. Długie lata stoi na czele tej uczelni i zaprawia do samodzielnej pracy rzesze swych uczniów.

Filozofja Wundta nie jest systematem, który wyrasta z jednej idei przewodniej. Jest ona refleksem różnych kierunków, jakie w okresie ostatnim pojawiły się na widowni.

Teoria poznania.

Na jej rozwój wpływa tak kantyzm jak i pozytywizm.

1. W zależności od Kanta Wundt utrzymuje że:

a) Poznanie nasze z konieczności zostaje zamknięte ramami naszych stanów subiektywnych świadomości. O istnieniu świata wyrokujemy na podstawie wniosku rozumowego.

Poszczególnymi czynnikami wiedzy są: wyobrażenie, rozsądek, rozum.

W życiu praktycznym zadawaliśmy się wiedzą opartą na wyobrażeniach zmysłowych. Rozsądek ustala stopień współzależności, zachodzący między wyobrażeniami, i wznosi się do praw ogólnych. Jeżeli chodzi o wiedzę wspartą na rozumie — tu myśl sięga po za granice doświadczenia, i usiłuje takową zjednoczyć w absolutną całość — w absolutną jedność. Czyini to przy pomocy znanych już nam idei: kosmologicznej, psychologicznej, teologicznej. Jakaż jest ich wartość? Uważa je Wundt za hipotezy, które stale się narzucają naszej umysłowości. Już też poczytuje je za fikcje, jeżeli chodzi o pojęcie duszy jako substancji.

2. Druga serja poglądów w sprawie poznania ma znów swe źródło w pozytywizmie.

a) Filozofja dla Wundta jest syntezą poszczególnych nauk, jest wiedzą szarmonizowaną, przez usunięcie elementów sprzecznych.

Chociaż idąc za Kantem Wundt wydziela formę oraz materję poznania, to jednak pod wpływem pozytywizmu — głosi następnie, że to tylko jest pewne, co się opiera na doświadczeniu.

b) W psychologii Wundta krzyżują się z sobą różne wpływy.

Celem usunięcia dualizmu ducha i ciała, Wundt przyswaja sobie z empirjokrytycyzmu teorję o jedności pierwotnej wyobrażenia i rzeczy wyobrażanej. Podmiot i przedmiot, w owej fazie pierwotnej, stanowią jedno. Dopiero później zostaje zastosowana sztuczna klasyfikacja, która wyodrębnia wyobrażenia i przeciwstawia je sobie.

Duchowość i cielesność uważa, jako dwie strony jednej i tej samej zasady.

Świadomość nam mówi, że pewnym fenomenom psychicznym stale towarzyszą zmiany fizjologiczne. Dualizm tłumaczy to przez oddziaływanie duszy na ciało. Wyjaśnienie takie nie może nas zadowolnić. Przyczynowość pozwala wszak wiązać czynniki jednorodne i nie dopuszcza przemiany czynnika fi-

zycznego na psychiczny. Wundt przeto ze swej strony oświadcza się za teorią paralelizmu psychofizycznego.

3. Dawne mniemanie, upatrujące w duszy stały podmiot dla wewnętrznych przeżyć, Wundt radzi porzucić. Ani dusza, ani ciało nie mogą być uważane za substancje. Pojęcie substancji jest sztucznym wyrobem naszej myśli — a znajduje dla siebie oparcie w jedności naszej świadomości.

Ujmujemy w jedność rzeczy zewnętrzne, gdyż przenosimy na nie jedność własnej naszej jaźni, a tak nie zmysły ale dopiero rozum ujmuje rzeczy, jako substancje. Czem wobec tego jest dusza dla Wundta? Duszę pojmuje jako stały związek zjawisk psychicznych. Stany psychiczne są to zjawiska, które rozwijają się w czasie, ustawicznie ulegają zmianie, a przeżyte nie powraeają już w dawnej swej formie.

Metafizyka Wundta.

W sprawie tego, jak należy pojmować ostateczną zasadę świata zjawiskowego—Wundt oświadcza się za woluntaryzmem pluralistycznym. Świat przeto byłby przejawem nie jednej woli, ogólnej, jak chce Schopenhauer—lecz raczej powstaje na skutek działania licznych jednostek woli. Wola zresztą nie jest pozbawiona świadomości. Takowa przysługuje jednostkom w różnym stopniu. Już nawet na najniższym stopniu jednostki woli dążą do rozwoju. Przez ten rozwój wola dochodzi do samowiedzy. A skoro to nastąpi, świadoma wola już w dalszym ciągu celowo oddziałuje na dalszy bieg przyrody i rozwój ducha.

Etyka Wundta.

Do wyjaśnienia zjawisk, jakie powstają na tle życia moralnego, Wundt ucieka się do ewolucji.

Cel człowieka upatruje w pracy nad postępem kultury, oraz w popieraniu tego, co się odnosi do ducha, jego rozwoju. Wielkość i znaczenie narodów mierzy się nie stopniem szczęścia osobistego, jakie było ich udziałem, lecz tem co zdziałały dla dobra następnych pokoleń.

Poglądy na religję.

Podstawowe prawdy wiary, jak istnienie Boga, należy odnieść do postulatów rozumu praktycznego, a więc nie ob-

jawienie, nie rozum jest ich źródłem. Monoteizmowi przyznającemu Bogu istnienie pozaświatowe, oraz panteizmowi utożsamiającemu Go ze światem—Wundt przeciwstawia panenteizm. Ten pogląd uważa świat za niedoskonały przejaw prajedni woli, która, krocząc drogą rozwoju, przyobleka się w coraz doskonalsze formy bytowania.

Fryderyk Paulsen (1846—1908).

Również skomplikowany w swym układzie jest systemat filozoficzny Paulsena.

1. W teorii poznania Paulsen idzie całkowicie za Kantem. Wiedza powstaje z zespolenia się form rozumu z materją dostarczoną przez zmysły.

Wszakże w miarę wznoszenia się wiedzy, myśl zdobywa coraz większą samodzielność, a jednocześnie traci na znaczeniu spostrzeżenie zmysłowe. Wszak nie zmysły, ale rozum uczynił Galileusza twórcą nowej fizyki, a Kopernika doprowadził do doniosłych odkryć w dziedzinie astronomji. Wiedza jednak, jak tego uczy Kant, jest ograniczona ramami świata empirycznego.

2. W metafizyce Paulsen oświadcza się za monizmem dualistycznym. Podstawę rzeczywistości zjawiskowej Paulsen odnosi do jednej wspólnej zasady, która rozwija się w dwóch kierunkach. Zjawiska mechaniczne należy odnosić do czynników materialnych, natomiast psychiczne mają swe źródła w czynniku psychicznym. Pomiedzy temi dwoma dziedzinami istnieje stosunek nie zależności, ale równobieżności, paralelizmu. Zresztą ostateczną podstawę świata Paulsen również jak i Wundt pojmuje na podobieństwo woli. Cała przyroda wszak jest przejawem jednej stale zmierzającej do swych celów woli.

3. Na poglądach psychologicznych jest widoczny wpływ Fechnera. Paulsen przyjmuje dusze, lecz rozumie przez to zbiór przeżyć duchowych, skupionych w jednej świadomości. Odrzucając substancjalność duszy, Paulsen odrzuca pogląd na materję, upatrujący w atomie ostatni jej składnik. Materja według niego ma za podstawę siłę — atomistykę należy zastąpić przez pogląd energetyczny.

4. Nie omieszkął Paulsen wykorzystać również i ewolucjonizmu biologicznego. Do tej teorii ucieka się, by wyjaśnić takie fenomeny jak: język, etykę, prawo, religję etc.

5. Na terenie etyki Paulsen, zgodnie z eudemonizmem racjonalnym, utrzymuje, że dobrem, ku któremu należy zmierzać, jest rozwój sił duchowych i moralnych ludzkiej osobowości. To się da skutecznie, o ile równolegle zostanie podjęta walka ze zmysłowymi popędami—które stale zagrażają życiu wyższemu.

Paulsen wypowiada się i w sprawie religii. Religję, jak wszyscy neokantyści, odnosi do uczucia, woli. Jest ona nie wiedzą ale wiarą w to, co odpowiada naszym uczuciom, woli—a nie sprzeciwia się rozumowi. Źródłem religii nie jest rozum, wszak świat transcendentálny dla wiedzy jest niedostępny—powstaje ona na skutek wewnętrznego przeżycia. Zasadniczymi uczuciami, z których się rodzi religja, jest: bojaźń, radość, rozczarowanie.

Bojaźń unicestwienia zwraca nas ku szukaniu czegoś stałego, wiecznego. Radość, której źródłem jest widok dzieł natury, sztuki daje polot naszym uczuciom. Rozczarowanie, jakie ogarnia nas na widok tego, że życie nie dało nam oczekiwanego szczęścia, zwraca nas ku czemuś wyższemu. Wśród religji historycznych — pierwsze miejsce bezsprzecznie należy się Chrześcijaństwu.

XI. Neoidealizm.

Idealizm, jako pogląd metafizyczny przyznający charakter duchowy ostatniej podstawie, służącej za oparcie dla rzeczywistości — miał w ciągu wieków licznych zwolenników. Do wyznawców idealizmu należeli tacy mężowie jak: Platon, Plotyn, Spinoza, Leibnitz, Fichte, Schelling, Schopenhauer i inni. Ostatnie dziesięciolecie ubiegłego wieku nie były łaskawe dla idealizmu. Do głosu wszak dochodzą pozytywizm, oraz pokrewne mu kierunki. Po stosunkowo dość krótkich rządach pozytywizmu zachodzi zmiana w nastrojach, a jednym z objawów nowego kursu staje się zwrot do idealizmu. Neoidealizm współczesny, w poszukiwaniu wzorów dla siebie, zwraca się do dawnych myślicieli — ich naukę w całości, lub w części powołuje z powrotem do życia.

Liczba zwolenników neoidealizmu rośnie z dniem każdym. Na tej drodze znajdują się prawie wszyscy przedstawiciele metafizyki indukcyjnej. Leibnitz, Fichte, Schelling, Hegel ciągną znów ku sobie umysły — i stają się przewodnikami du-

chowymi coraz większej gromady uczonych, wśród tych, na osobną wzmiankę zasługuje.

R. Eucken (ur. 1846).

Jest wodzem i głównym rzecznikiem neoidealizmu współczesnego. Dzieła jego liczne są tłumaczone na obce języki— a wielbicieli posiada we wszystkich krajach.

Systemat.

Poglądy Euckena, noszą na sobie dwie charakterystyczne cechy:

1. W jego pismach znajdujemy idealizm, którego źródłem jest filozofja Fichtego.

2. W celu wykazania słuszności swego poglądu, z pominięciem rozumu — powołuje się na inny sprawdzian, a taki znajduje w swej teorji „aktywizmu”. Tak więc Eucken przechyla się na stronę kierunku antyintelektualistycznego.

W oczach Euckena nie znajduje uznania ani naturalizm, ani racjonalizm. Racjonalizm pobłdził co do tego, że chce życie pojąć jako rozwój treści o charakterze czysto logicznym. Treść jaka się mieści w rzeczywistości jest znacznie bogatsza, i przebieg pojęciowy żadną miarą nie może być adekwatnym jej wyrazem.

Również i naturalizm nie wywiązał się ze swego zadania. Nie tylko przy tym poglądzie pozostają niewyjaśnione takie rzeczy jak: czucie, świadomość, wola, lecz nawet do samego porządku materialnego naturalizm wprowadza pewną ilość pojęć o charakterze spirytualistycznym i później niemi się posługuje—jak gdyby one z samego porządku materialnego dały się wyprowadzić i uzasadnić.

Otóż Eucken utrzymuje, że ostateczne podstawy rzeczywistości leżą głębiej, a należy je odnieść do absolutnego życia ducha. To życie ducha jest czynne w ustawicznym rozwoju świata, a swą obecność uzewnętrznia w sztuce, kulturze, religii etc. Skoro tak się rzecz przedstawia, człowiek nie może być tylko bezczynnym widzem, tych odwiecznych zmagających się duchowości z pierwiastkiem materialnym. Ma zająć stanowisko czynne, swą pracę wysiłkiem ma popierać życie ducha, współdziałać w tym kierunku, aby przyspieszyć jego zwycięstwo

nad tem co materialne. Ma przetwarzać rzeczy przyziemne na wartości wyższego rzędu, duchowe.

Dla czego mamy przyjąć ten idealizm monistyczny jako wskaźnik dla myśli, życia?

Eucken odpowiada, że temu należy przyznać słuszność, co budzi w nas energję, zapala do wysiłków, podnieca do czynów. A właśnie te a nie inne skutki rodzi idealizm.

Zyskawszy oparcie w swym idealizmie, Eucken uderza na braki współczesnej kultury. Cóż bowiem w tej dziedzinie rzuca się nam w oczy?

a) Zajęcie się ciałem, praca nad udogodnieniem warunków materialnych.

b) Zaniedbanie swego wnętrza, zarzucenie pracy nad podnoszeniem ducha.

Jeżeli nie chcemy zmarnieć, ani zatracić się w pyle zewnętrzności, temu prądowni rwącemu nas na zewnątrz należy przeciwstawić jednolite wnętrze ducha. Skoro zabezpieczymy się przed rozpadem dusznym — należy czynnie wpływać na dalszy bieg rzeczywistości. Rzeczywistość nie jest czemś nieruchomem, skostniałem, ale ma charakter płynny, nieokreślony, i przyjmij te formy, jakie jej nadamy przez własną pracę oraz wysiłek.

Pogląd na religję.

Religia jest niezbędnem uzupełnieniem życia. Jej istota polega na wierze w istnienie świata wyższego, a źródłem w którym się religja odradza — to wewnętrzne przeżycia, doświadczenie. Zewnętrznym wyrazem religji są religje historyczne. Zjawiają się one na skutek potrzeby jaką odczuwamy, by swe przeżycia ująć w pewne formy dostępne dla myśli.

Na drabinie religji — chrześcijaństwo, według Euckena, zajmuje punkt szczytowy. W nim bowiem są podane najszczytniejsze wzory oraz najdzielniejsze środki, by swe życie wewnętrzne rozwijać.

Wydziela następnie Eucken religję od wyznania. Wyznanie, przyjmujące formę ustroju kościelnego, nie jest pomocą ale przeszkodą prawdziwej religji. Należy więc porzucić formy kościelne, samą zaś religję poddać krytycznej ocenie i oczyścić od zbędnych dodatków, jakie przyłgnęły do niej w ciągu wieków.

Realizm krytyczny.

Reakcja przeciw współczesnemu fenomenalizmowi i subiektywizmowi zaznacza się także przez zwrot do realizmu dawnej daty. Ten nowy realizm przyjmuje istnienie świata realnego. Poznanie nasze dotyczące się świata, oprócz dodatków subiektywnych, mieści w sobie i elementy obiektywne. To właśnie daje nam możliwość przekroczyć granicę fenomenów i choć częściowo wznieść się do poznania natury rzeczy. Liczba zwolenników tego nowego realizmu, rośnie z dniem każdym.

Na czele tego ruchu stoją w Niemczech:

O. Külpe (1862—1915).

August Messer (ur. 1867).

Eryk Becher (ur. 1882).

Nicolai Hartmann (ur. 1882).

B. Najnowsza filozofja we Francji.

1. Kierunek sensualistyczno-materjalistyczny.

Z tą chwilą, kiedy rewolucja 89 r. zburzyła stary porządek, a rozpoczyna się okres tworzenia nowych form współżycia, filozofja o podkładzie sensualistyczno-materjalistycznym zostaje uznana jako oficjalna nauka nowego regime'u, a jej przedstawiciele zasiadają na katedrach profesorskich w Narodowym Instytucie założonym przez Konwent. W świetle zasad tej filozofji zostaną wyjaśniane zagadnienia dotyczące się życia: psychicznego, moralnego, społecznego człowieka, a więc:

De Condorcet (1713—1799), De Volney (1757—1821) De Saint Lambert — zasady materjalizmu stosują do wyjaśnienia prawa, zagadnień politycznych.

Cabanis (1757 — 1808), szukając dla psychologii oparcia w materjalizmie, głosi: myśli są wydzielinami mózgu, świadomość jest przymiotem materji organicznej, uczucia moralne rozwijają się z instynktów zwierzęcych.

Gall (1758 — 1828), Broussais (1772 — 1832) przenoszą spór na grunt eksperymentalny. Frenologia, jakiej dają początek, miała dać dowody potwierdzające prawdziwość psychologii materjalistycznej.

Jednak powoli zaczyna się budzić reakcja przeciwko temu materializmowi.

Pierwsze przebłyski nowego kierunku widzimy wśród lekarzy szkoły w Paryżu i Montpellier, którzy podają w wątpliwość słuszności postępowania identyfikującego przebieg fizjologiczny z przejawami psychicznymi. To nowe stanowisko zajmą: Buchar (1734—1806), Bichat (1711—1802). Wyraźnie przeciwko sensualizmowi wypowie się Destutt de Tracy (1754—1836).

2. Kierunek eklektyczno-spirytualistyczny.

Na tło nauki tego kierunku składają się poglądy zapożyczone ze szkoły kartezjańskiej, ze szkoły szkockiej z pewną domieszką teorii, będących własnością szkoły romantycznej.

Ściągnem wiążącym przedstawicieli wyżej wymienionego kierunku są wspólne założenia, których się wiernie trzymają.

1. Wszyscy uznają różnicę pomiędzy fenomenami psychicznymi a przejawami fizjologicznymi, jakie mają miejsce w organizmie ludzkim.

2. Uznają za prawdziwe naczelne tezy spirytualizmu chrześcijańskiego jak: istnienie Boga, nieśmiertelność duszy.

3. Usiłują oprzeć etykę na podstawach racjonalnych.

4. Co się tyczy metody, to takową ograniczają do introspekcji, a za przedmiot dają jej analizę stanów wewnętrznej świadomości.

Na czele tego kierunku stoją:

§ 1. Royer-Collard (1763—1843).

Zrywa z sensualizmem - materialistycznym, a skłaniając się do filozofii szkoły szkockiej Reide'a, sądzi, że lepsze poznanie swej wewnętrznej treści da nam klucz do głębszego ujęcia rzeczywistości. Zgodnie z tem założeniem zwraca się do psychojogii, a fenomeny duchowe bada stosując metodę introspekcji.

Royer-Collard odnosi początek pojęć oraz zasad, służących za podstawę wszelkiemu poznaniu, do doświadczenia wewnętrznego, to przedewszystkiem tyczy się pojęcia: substancji oraz przyczyny.

1. Pojęcie przeto substancji jest wynikiem wewnętrznej obserwacji, mocą której uświadamiamy sobie własny byt jak i to, że równocześnie z poczuciem wewnętrznej tożsamości spostrzegamy zmienność odczuwanych stanów. Uogólniając poczynione doznanie oraz spostrzeżenia, odnosimy jakości widziane w rzeczach do pewnego jednoczącego je podłoża, co nazywamy substancją.

2. Jeżeli pojęcie substancji ma swe oparcie w świadomości własnego bytu, to znów czynne zachowanie się woli prowadzi nas do pojęcia przyczyny. Między przyczyną a skutkiem ustala się pewien stosunek i tak tą drogą dochodzimy do zasady, że każdy skutek wymaga swej przyczyny. Zdobyte tą drogą pojęcia rozszerzamy na dziedzinę bytu istniejącego poza nami. Uogólnienia powyższe według R.-Collarda mają za podstawę analogję, nie zaś indukcję.

§ 2. Main de Biran (1766—1824).

Idąc śladami swego poprzednika rozwija dalej zasady szkoły spirytualistycznej. Do pojęcia wszakże przyczynowości, według jego zdania, prowadzi nas świadomość procesu jaki przeżywamy przy stosowaniu wysiłku woli, a raczej mięśni, o ile wypada pokonać przeszkodę. Dawniej zapomniani, obecnie Main de Biran zyskuje coraz większe uznanie, a szczególnie jest ceniony za swe subtelne i głębokie analizy stanów psychicznych.

§ 3. Wiktor Cousin (1792—1854).

Nie jest on umysłem twórczym, zato posiada w dużym stopniu zdolność przyswajania sobie cudzych myśli, oraz dar umiejętnego ich wykładu.

1. Źródła jego filozofji.

Jest najpierw zwolennikiem szkoły szkockiej. Zrażony jednak tem, że metafizyka tam nie ma miejsca, zwraca się do szkoły romantycznej. Kant, Fichte, Hegel stają się jego mistrzami. Nareszcie kończy na tem, że usiłuje pogodzić na podstawie kartezjanizmu — poglądy szkoły szkockiej, oraz romantycznej.

2. Racjonalizm religijny jest wybitną cechą jego systematu.

Płynie on z ducha filozofji niemieckiej. Dzięki właśnie tej zależności, religję tłumaczy się albo na sposób Kanta, albo też pojmuje się ją w duchu Hegla.

Metoda.

Do prawdy nie prowadzi namysł, wysiłek ducha.

Aby prawdę znaleźć:

a) Należy wydobyć ją z systemów już istniejących. Tam ona znajduje się w formie szczątkowej. Te okruchy połączone razem dadzą nam poszukiwaną prawdę.

b) Każdy systemat jest prawdziwy co do tego, co twierdzi, odwrotnie w tem błędzi — czemu zaprzecza.

Rozwój filozofji według Cousina ma swe szlaki, po których stale kroczy. Linję pochodzenia wykreślają myśli: sensualizm, idealizm, sceptycyzm i mistycyzm. Zgodnie z tem prawem okazuje się że:

Sensualizm jest pierwszą formą filozofji. Dzieje się to dzięki temu, że umysł samorzutnie zwraca się do świata przez zmysły ukazywanego i spodziewa się w ich świadectwie znaleźć rozwiązanie zagadki bytu.

Idealizm jest reakcją spowodowaną rozczerowaniem, zgotowaniem człowiekowi przez sensualizm. Tu oczekuje się odpowiedzi na zagadnienia od rozumu. Następuje nowe niepowodzenie.

Sceptycyzm jest wynikiem przekonania, że prawda jest niedostępna dla człowieka.

Mistycyzm będzie ostatnią przystanią, do której umysł chce dobić zawiedziony w swoich nadziejach. Wobec tego, że naturalny sposób poznania nie prowadzi do celu, a życie bez posiadania prawdy jest niemożliwe, człowiek chwytą się innej drogi i usiłuje wznieść się ponad środki normalne poznania, a tak dotrzeć do prawdy.

Poglądy.

Już z tego co wiemy możemy wnioskować, że poglądy Cousina są zależne od myśliciela, pod którego wpływem znajdował się w danym okresie swego życia.

W drugim okresie swego rozwoju, gdy oddziaływała nań filozofja romantyczna, Cousin:

1. W sprawie ostatecznej zasady świata oświadcza się za panteizmem. Szukanie Boga poza światem jest rzeczą nierozsądną. Bóg, świat, ludzkość to jedno. Bóg albo jest wszystkim, albo niczem.

2. Powstanie świata należy pojmować analogicznie do tego sposobu, w jaki tworzą się fenomeny psychiczne. Podob-

nie jak te zjawiska duchowe myśl, akty woli dusza wydobywa ze swej natury, tak również fenomeny światowe są zjawiskami, które Bóg wyprowadza z siebie.

Nareszcie w trzecim okresie swego rozwoju Cousin wyzwala się z pod wpływu Hegla, a przyjmuje zasadnicze tezy spirytualizmu chrześcijańskiego. Dochodzi do przekonania, że metodę eklektyczną należy stosować z rozważą. Ponadto musi być do takiej pracy przygotowany grunt przez znajomość dziejów historii filozofji. To stało się pobudką do podjęcia studjum nad historją filozofji. Praca zapoczątkowana przez Cousina będzie dalej prowadzona przez jego uczni, i wyda owoce w postaci cennych dzieł z tej dziedziny.

Znaczenie. Około Cousina gromadzi się liczne grono uczni i wciąga się do prac filozoficznych. Pobudka do zajęcia się historją filozofji, jaką daje Cousin, zwraca całą generację do tej dziedziny, leżącej dotąd odłogiem.

Filozofja jednak Cousina nie żyła swoim życiem. Będąc zlepkiem przeróżnych poglądów, traciła na znaczeniu, skoro idee zapożyczone wychodziły z obiegu. Bardziej do jej upadku przyczyniło się, że nie śledziła rozwoju i postępu nauki. Żyła i rozwijała się dzięki talentowi swych przedstawicieli. Skoro tych zabrakło, zostaje usunięta z areny życia przez wkraczający pozytywizm.

Uczniowie. Filozofja Cousina ma licznych zwolenników. Całe pokolenia wzrastają pod cieniem jego idei przewodnich. Pomijając mniej wybitnych, bo tych jest legion, do najślawniejszych zaliczają się:

Jouffroy (1796—1842) — znany jest z tych walk wewnętrznych, jakie przechodzi po utracie wiary.

Vacherot (1809—1898). Pod wpływem Hegla — uczy, że Bóg jest ideą, świat zaś jej uwidocznieniem. Później powraca do poglądu chrześcijańskiego.

3. Pozytywizm.

Obok kantyzmu pozytywizm jest drugim kierunkiem filozoficznym, który zyskał przemożny wpływ w XIX wieku na ukształtowanie się umysłowości ludzkiej. Pojawienie się pozytywizmu zostało poniekąd spowodowane przez wybryki filozofji romantycznej, oraz postęp dokonany w dziedzinie nauk ścisłych. Zestawiając nikłe rezultaty do jakich doszła filozofja

z tem, co osiągnięto na polu nauki ścisłej, łatwo było przyjść do przekonania, że nauka ścisła i jej metoda są jedynie powołane, aby stać się drogowskazami ludzkości w kierunku wyjaśnienia i świata i życia.

Specjalny charakter nadają pozytywizmowi materiał na jakim się on opiera, oraz metoda której się trzyma.

Prawdziwa nauka, a więc i filozofja, uwzględnia jedynie fakta pozytywne, t. j. takie, które dadzą się stwierdzić doświadczalnie, a więc przy pomocy zmysłów. Ten sam charakter ma nosić i metoda. Dany fakt należy wyjaśnić przy pomocy drugiego, wogóle czynnika, którego obecność da się stwierdzić doświadczalnie. Ta zasada skoro ją uwzględnimy w stosunku do całości doświadczenia wykazuje, że jedynie mechanistyczny sposób wyjaśnienia zjawisk jest postępowaniem naukowym i słusznem. Czynniki tego pochodzą są jedynie pozytywnymi i dającymi się ująć doświadczalnie.

Pozytywizm jest:

a) naukowy — ogranicza się do ścisłego opisanie zjawisk doświadczalnych, oraz do ustalenia ich praw współzależności.

b) filozoficzny — domaga się, aby zasady i metody nauk ścisłych stały się zasadami i metodą filozofji. Z tego tytułu wyklucza z filozofji pozytywnej metafizykę. Jest on równocześnie kierunkiem agnostycznym, gdyż uważa za niemożliwe poznanie Boga, natury rzeczy.

Staje się niekiedy kierunkiem dogmatycznym, jeżeli całą rzeczywistość ogranicza do rzeczy doświadczalnych.

Pozytywizm na tym stopniu nie różni się od materjalizmu:

1. o ile doświadczenie czyni jedynym wątkiem wiedzy naukowej,

2. o ile odrzuca metafizykę.

Różni się od kantyizmu, gdyż odrzuca wszelkie kategorie a priori, na czym wspiera się kantyzm.

Pozytywizm przybiera podwójną formę, jest:

a) realistyczny. Ten oparty o Comte'a łączy się z empiryzmem i teorią biologiczną.

b) idealistyczny. Szuka oparcia w kantyzmie i tworzy nową odmianę.

Po tych ogólnych uwagach przejdziemy do wykazania, jak pozytywizm rozwijał i kształtował się w poszczególnych krajach.

1. Pozytywizm francuski.

Na skutek zmian spowodowanych rewolucją, oraz rozwojem industrializmu, powstaje w Europie zagadnienie społeczne. Ma ono na widoku taki układ, żeby pracę pogodzić z kapitałem, jednostkę ze społeczeństwem. Doświadczenie wykazało, że same reformy polityczne nie usuną zła. Trzeba więc stosować inne środki. Gdy więc socjalizm (Saint-Simon) widzi takie środki w reformie ekonomicznej, Comte przekłada ponad nie środki natury duchowej i twierdzi, że jedynie prawdziwa nauka wskaże pewną drogę do przeprowadzenia korzystnych przeobrażeń w społeczeństwie.

To też Comte jest i uczonym i reformatorem. Owszem, temu głównemu celowi zostaną podporządkowane jego badania naukowe i w tej dziedzinie jest znany jako twórca pozytywizmu francuskiego.

August Comte (1798—1857).

Życiorys. Rodzi się w Montpellier. Zdolny, pracowity, w 13-ym roku kończy gimnazjum, a później wstępuje na politechnikę w Paryżu. Gdy ta została zamknięta, Comte znalazł się w trudnem położeniu materialnem, lekcjami prywatnemi zarabia sobie na życie. W tym czasie zbliża się do Saint-Simona i pod wpływem jego nauki oddaje się pracy nad zgłębieniem kwestji społecznej. Dzięki niezmordowanej pracy, olbrzymim zdolnościom, fenomenalnej pamięci Comte zdobywa gruntowną znajomość wielu nauk z zakresu różnych dziedzin. W roku 1830 pisze „Kurs Filozofji Pozytywnej” w 6 tomach, w którym wyklada swe poglądy.

Systemat.

Odrzuca metafizykę, a za podstawę wiedzy uważa doświadczenie zmysłowe (sensualizm). Że tak jest poucza nas o tem jego:

Teorja poznania.

Zagadnienie kryterjologiczne nie znajduje w filozofji pozytywnej specjalnego opracowania.

W tej sprawie Comte opiera się na pewnych, powziętych z góry założeniach teorjopoznawczych.

1. Wiedza nasza dosięga tylko strony zjawiskowej rzeczy. Jej źródłem są zmysły, a metodą — doświadczenie, indukcja. Celem jaki nauka sobie zakłada będzie stwierdzenie faktu, oraz wykrycie łączności jaka pomiędzy zjawiskami, danymi faktami zachodzi. Z zakresu nauki zostaje wyłączone to wszystko, co nie podpada pod zmysły, a więc co stanowi przedmiot metafizyki ogólnej i specjalnej, czyli: Bóg, dusza; pojęcia jak: istota, natura, substancja, władze.

2. Przez swą dążność do ustalenia łączności pomiędzy faktami, pozytywizm wyróżnia się od czystego empiryzmu. Ani fakt pojedynczy, ani gromada nie stanowią nauki. Nauka tam się zaczyna, gdzie fakt zostaje postawiony w łączności z innym na to, by ujawnić prawo, jakie kieruje ich współzależnością.

Zjawiska możemy badać pod względem statycznym, albo dynamiczny. Statyczny punkt widzenia ma na celu wykrycie tych praw, od których zależy współistnienie zjawisk. Jeżeli chodzić będzie o wykrycie czynników, dzięki którym jedno zjawisko wpływa na powstanie drugiego, to mamy tu do czynienia z dynamicznym sposobem badania rzeczy.

Treścią systematu Comte'a będą:

1. Teoria o trzech etapach rozwoju ludzkiego,
2. Klasyfikacja nauk,
3. Socjologia.

1. Teoria o trzech stadiach.

Drugą specjalną cechą nauki Comte'a jest jego teoria o trzech stadiach. Człowiek od początku zestawiał zjawiska jedne z drugimi i silił się je wyjaśnić, t. j. sprowadzić do właściwego źródła, które im daje początek. W dążeniu do otrzymania prawdziwego wyjaśnienia ludzkość przechodzi trzy etapy. A więc:

a) Teologiczny. Tu zostaje poraz pierwszy podjęta próba, by wyjaśnić sobie świat zjawiskowy i zaprowadzić łączność pomiędzy jego częściami. Czynnikiem wiążącym zjawiska z sobą będą: bóstwo, dusza, duchy. Wszystko odnosi się do tych istot i w ich woli upatruje się przyczynę zjawisk.

b) Metafizyczny. Podstawa, tworząca łączność wśród zjawisk upatrywana w woli bóstwa, okazuje się na tym stopniu niedostateczną. Kapryśna wola bóstw nie może być przyczy-

ną stałych praw przyrody. Źródło przeto tych odnosi się do czynników abstrakcyjnych, za takie się uważa: istotę, naturę, substancję, przypadłość, władzę.

c) Pozytywny. Nareszcie w tym okresie zostaje odkryte właściwe źródło i powód tego, co się dzieje. Odrzuca się tu wszystkie abstrakcje i fikcje myślowe, a świat objaśnia się na podstawie faktów, wśród których istniejący związek ujmuje się w pewne formy, i te są ujawnieniem prawa jakie nimi rządzi.

2. Klasyfikacja nauk.

Filozofja pozytywna nie różni się od poszczególnych nauk ani metodą, ani przedmiotem. Jej zadanie polega na tem, aby zjednoczyć i w pewną organiczną całość połączyć zdobycze nauk poszczególnych. Można ją nazwać encyklopedją wiedzy ściślej. Jeżeli tak się sprawa przedstawia, to pierwszą rzeczą, którą należy uczynić, będzie dokonanie inwentaryzacji tych gałęzi wiedzy, które odpowiadają postulatowi, jakie metoda pozytywna przepisuje dla prawdziwej wiedzy.

To uskutecznia Comte w swojej klasyfikacji nauk.

Do zakresu nauk wchodzić jedynie te, które porzuciwszy teologiczny oraz metafizyczny sposób oceny zjawisk, dają nam naukowe wyjaśnienie rzeczy, a więc oparte na czynnikach mechaniczno-materjalnych. Do tych nauk zalicza się:

1. Astronomja. Dzięki pracom Keplera, Newtona, wszechświat zostaje poddany prawom grawitacji.

2. Fizyka rządzi się już czynnikami mechanicznymi. Wprowadza je Kartezjusz, a usuwa formy substancjalne jako zbędne.

3. Chemja przyjmuje niezniszczalność materji, a również jedność i przeobrażalność sił.

4. Biologja. I ta dziedzina została poddana nauce.

Zdołano ustalić, że życie, rozwój nie jest wynikiem działania ukrytych potęg, duszy. Jak w innych dziedzinach, podobnie i tutaj, rozwój zależy od czynników mechanicznych jak: środowisko, walka o byt, dobór naturalny.

5. Socjologja. Cechą nauk powyższych jest to, że wyzwołyły się z pojęć, których podstawą jest metafizyka lub teologja. Jeżeli tak się sprawa przedstawia, pozostaje poddać nauce jedną jeszcze pozostałą dziedzinę: życie społeczne i wykryć prawa jakie niem rządzą.

Rozbiór tych nauk, celem połączenia ich wyników w organiczną całość, stanowi kurs filozofji pozytywnej.

3. Socjologia.

Comte daje początek nauce, która otrzymuje nazwę socjologii. Jej przedmiotem będzie życie społeczne ludzi, a celem wykrycie czynników natury empirycznej, pod wpływem których:

1. powstają społeczeństwa, oraz
2. biorą początek zjawiska natury:
 - a) materialnej: rodzina, społeczeństwo, państwo.
 - b) duchowej: język, religja.
 - c) moralnej: etyka, prawo, polityka.

Wykrycie praw, od których zależy układ tych zjawisk, jest wielkiej ceny. Znając bowiem prawa, możemy według swej woli oddziaływać na bieg wypadków, a tak nadawać im kierunek przez nas pożądanym.

Tu należy zauważyć, że Comte uważa środki natury duchowej bardziej skuteczne niż natury mechanicznej. Zmienić człowieka to znaczy — zmienić jego idee o rzeczach.

Życie społeczne jest nową formą życia wogóle, należy je wyjaśniać w świetle zasad, jakie kierują życiem wogóle.

To też Comte stosuje metodę historyczną do wykrycia praw rządzących społeczeństwem i takowe później konfrontuje z zasadami biologicznymi.

Spółeczeństwo można badać pod względem statycznym albo dynamicznym.

1. Stan statyczny wykazuje nam zasadnicze czynniki ustroju społecznego. Podstawą społeczeństwa nie jest umowa, dobra wola, lecz — natura, instynkt, popęd altruiczny skłaniający ludzi do łączenia się z sobą.

W miarę rozwoju inteligencji wzrasta świadomość korzyści płynących z uspołecznienia, a tak uczucia społeczne górują nad osobniczymi, egoistycznymi.

Najwyższem prawem moralnem jest: żyć dla drugich.

Jak rozwój systemu nerwowego decyduje o sprawności oraz doskonałości organizmu biologicznego — tak znów siła i znaczenie organizmu społecznego opiera się na ideach. Porządek intelektualny jest podstawą całego porządku społecznego.

Struktura, statyczny stan społeczeństwa jest tem silniejszy, im lepiej skoordynowane są zasadnicze idee. W tym celu:

Władza powinna być duchowa i świecka. Duchowa władza wychowuje społeczeństwo, świecka władza kieruje społeczeństwem.

2. Dynamiczny sposób badania społeczeństwa ma na oku wykrycie tych czynników, od których zależy rozwój i postęp społeczeństwa. Rozwój jest uzależniony według Comta od czynników natury mechanicznej. Rolę taką pełnią:

a) warunki zewnętrzne: rasa, klimat — one przyspieszają postęp, lecz nie nadają kierunku.

b) współzawodnictwo.

c) idee, rozum — są nerwami, siłą kierowniczą.

Historja myśli — nadaje kierunek historii społecznej.

Stąd hasło:

Przekształcić opinie znaczy zmienić obyczaje, a następnie zaprowadzić nowe instytucje.

Rozwój ustroju i urządzeń społecznych postępuje szlakami, które wyznaczają stałe i niezmiennie prawa. Etapami tego pochodzenia będą:

1. Faza militarystyczna — odpowiada okresowi teologicznemu. Tu rządzi społeczeństwem władza absolutna.

2. Faza jurydyczna — odpowiada okresowi metafizycznemu. Powstaje potrzeba wykreślić prawa i urządzić stosunki, jakie się tworzą wśród emancypowanych z pod władzy absolutnej zespołów społecznych.

3. Faza industrialna — pozytywna. Przemysł staje się siłą decydującą. Ekonomiczne czynniki wywierają przemożny wpływ na przeobrażenie się instytucji oraz stosunków. Jak niegdyś stan średni, tak obecnie warstwa robotnicza domaga się swych praw. Zadanie społeczeństwa sprowadza się do tego, by tę warstwę uspołecnić i uczynić członkami swego organizmu.

Dla mogących powstać konfliktów będzie potrzebna instancja zwierzchnicza, stanowisko powyższe przypadnie obecnie nie religji, ale nauce.

Religja ludzkości.

Rozum i doświadczenie poucza, że ludzkość się rozwija o ile jednostka w pewnej mierze ceduje ze swej niezależności i podporządkowuje się istniejącym prawom. Tak powstaje zagadnienie stosunku pozytywizmu do religji. Za podstawę dla religji pozytywnej nie może służyć teizm, panteizm, materjalizm

czy ateizm — są to bowiem wyobrażenia odnoszące się do okresu teologicznego. Skoro więc przedmiotem kultu nowej religii nie może być ani Bóg, ani natura — pozostaje człowiek. To też Comte wprowadza kult ludzkości, a takową uosabiają ludzie genialni, uczeni. W dziełach Comte'a ta nowa religia otrzymuje swój rytuał, świątynie — swych kapłanów.

Uczniowie.

Zwolennicy Comte'a są podzieleni na dwa obozy.

1. Robinet i Lafitte (1823—1903) przyjmują całkowicie naukę Comte'a nawet i te jego poglądy, które odnoszą się do religii ludzkości.

2. Inną drogą idzie druga grupa. Dla nich jest miarodajnem to, co zawiera w sobie „Kurs filozofii pozytywnej” — systematyzują i rozwijają idee tam zawarte.

a) E. Littré (1801—1881). Trzymając się wskazań pozytywizmu ścisłego, Littré uczy, że ideę teologiczną należy całkiem usunąć jako hipotezę zbędną. Dusze pojmuje jako całość funkcji odbywających się w mózgu ludzkim. Wolność należy uważać za złudzenie. Społeczeństwa, religie powstają na skutek krzyżowania się z sobą wpływów, które mają swe źródło — w środowisku, oraz dyspozycjach mózgowych ludzi. Jednem słowem istnieją tylko fakty zmysłowe, materialne, i one tylko powinny nam wyjaśniać zjawiska, budzące nasze zainteresowanie.

b) H. Taine (1829—1893). Łączy pozytywizm Comte'a z panteizmem Spinozy. Metodę pozytywistyczną przenosi na teren historii, sztuki, psychologii i przy jej pomocy usiłuje wyjaśniać problematy, jakie są właściwe tym dziedzinom. Podobnie jak Spinoza i Taine głosi determinizm powszechny. Każde zdarzenie czy zjawisko jest koniecznym następstwem tego, co je poprzedza.

Zjawiska, jakie powstają na tle współżycia ludzi — usiłuje wyjaśnić przy pomocy trzech czynników, a tymi są: rasa, środowisko, dana chwila.

Cnota jest takim produktem czynników materialnych, jak cukier czy wytryolej czynników chemicznych.

Taine długie lata był wyrocznią dla młodego pokolenia. Jego wpływ zaważył wielce na rozwoju krytyki, sztuki, historii.

Naturalizm w sztuce i literaturze ma swe źródło w jego pracach filozoficznych.

W dziełach Comte'a, Littré'go oraz Taine'a pozytywizm otrzymał swe wykończenie. Staje się odtąd ruchem bardzo potężnym i liczni pisarze poddadzą się jego wpływowi. Do pozytywistów zalicza się np. Tarde (1843—1904), Paulhan (ur. 1856), de Roberty (1843), P. Janet (ur. 1859) T. Ribot († 1916) K. Richet i inni.

4. Neokrytycyzm.

Taką nazwę otrzymuje kantyzm przeszczepiony na grunt francuski. Obok pozytywizmu neokrytycyzm staje się drugim potężnym prądem, i nada specjalne piętno umysłowości w tym okresie.

Zwolennicy kantyzmu są bardzo liczni, jedni zapożyczają tylko metodę oraz ducha filozofii, a stosując takowe do psychologii oraz krytyki historycznej, literackiej — usiłują przy ich pomocy rozwiązać zagadnienia, jakie są właściwe tym dziedzinom. Inni natomiast rozwijają dalej poglądy myśliciela królewieckiego.

A. Na czele pierwszej grupy stoją: Scherer (1815—1889), Renan (1823—1892), Vacherot (1809—1897) i inni.

Renan uważa za największą zdobycz krytyki tę okoliczność, że idea postępu, rozwoju—wywalczyła sobie dominujące stanowisko, usuwając statyczny sposób oceny zjawisk, oraz wypadków historycznych. Żyjemy w okresie kiedy kategoria bytu musiała ustąpić miejsca kategorii rozwoju. Zresztą tak Renan jak i Vacherot oceniają pojęcie Boga—jako formę, która służy nam do oznaczenia ideału—odrzucają naczelne tezy metafizyki spirytualistnej, nawet pojęcia moralne są dla nich subiektywnymi kreacjami, nie dochodzi w nich do głosu nic obiektywnego.

B. Pierwsze miejsce wśród tych myślicieli, którzy naukę Kanta przenieśli na grunt francuski i dalej pracowali nad jej rozwojem — zajmuje:

§ 1. Karol Renouvier 1815—1903).

Dzięki jego pracom kantyzm, pod nową nazwą jako neokrytycyzm, rozpowszechnił się we Francji. Renouvier jest samo-

dzielny umysłem, to też doktrynę myśliciela królewieckiego zmodyfikuje w wielu punktach.

A więc kantyzm w jego dziełach otrzyma zabarwienie idealistyczne. „Rzecz w sobie” zostanie całkowicie usunięta. Rzeczywiste istnienie przyznaje się tylko fenomenom, zjawiskom. Stąd neokrytycyzm Renouviere jest czystym fenomenalizmem. Nazywa się jeszcze ralatywizmem, gdyż poznaniu naszemu jest dostępne tylko to co względne, a także personalizmem—wszystko bowiem poznajemy w zależności od własnej swej osobowości.

Filozofja wolności. Punktem wyjścia dla tego kierunku jest filozofja Kanta. Spekulacja na temat „rzeczy w sobie” jest dopuszczalna. Dąży się tu do harmonijnego połączenia zasad determinizmu, oraz mechanicyzmu z faktem istnienia wolności.

Te wskazania usiłują w swych pracach uwzględnić:

J. Lachelier (1832—1918) jest zwolennikiem kantyzmu ortodoksyjnego. Długie lata jest profesorem w Szkole Normalnej, a dzięki temu miał wpływ na kształtowanie się umysłowości licznych swych słuchaczy. Tej drogi trzymają się również: Hannequin, Boutroux, Bergson.

Filozofja religji. W zależności od Kanta, Schleiermachera, Ritschla poczęto we Francji uprawiać filozofję religji. Przytem źródło religji upatruje się w doświadczeniu religijnem. Strona dogmatyczna religji posiada znaczenie drugorzędne. Jest ona wynikiem przetłumaczenia na język myślowy stanów wewnętrznych. Na tym nowym terenie — wśród protestantów odznaczyli się:

A. Sabatier (1839—1901).

Ev. Neville (1816—1909).

Al. Reville (1826—1906).

5. Poszczególne dziedziny wiedzy.

Bardziej niż tworzenie systematów pociągają obecnie uczonych zagadnienia dotyczące się poszczególnych działów wiedzy ludzkiej. Takim ulubionym terenem pracy — na którym zostaną wypróbowane zasady pozytywizmu, stanie się przede wszystkim:

a) psychologia i

b) socjologia.

Psychologja.

Psychologja współczesna otrzymuje nazwę naukowej i różni się od psychologji dawnej, która była opisową lub racjonalną.

Jak wiemy, psychologja opisowa ograniczała się do analizy i opisu zjawisk świadomych. Psychologja racjonalna, biorąc za punkt wyjścia czynności psychiczne, usiłowała określić naturę pierwiastka, który był ich źródłem.

Obecnie psychologja naukowa idzie inną drogą, a więc:

a) Psychologja chce być tylko nauką o faktach świadomości, a te redukują do trzech typów są to: myśli, uczucia, akty woli. Do kategorii myśli zaliczają się jednak nie tylko fenomeny poznania umysłowego, ale również i zmysłowego. Nie widzi się zasadniczej różnicy pomiędzy jedną, a drugą stroną działalności poznawczej. To w następstwie prowadzi do wniosku, że pomiędzy światem ściśle ludzkim a zwierzęcym zachodzi różnica tylko stopnia.

b) Psychologja obecna zrywa całkiem z metafizyką. Jeżeli dawniej psychologja służyła za oparcie dla metafizyki (Kartezjusz), i przy jej pomocy wznoszono się do takich pojęć jak: substancja, przyczyna, absolut — obecnie spekulacja na tle zjawisk psychicznych zostaje zarzucona. Odrzuca się więc substancjalne „ja” — władze — jednym słowem wszystko, co nie jest zjawiskiem, co nie podpada pod doświadczenie.

Fenomeny życia psychicznego bada się same w sobie i wyjaśnia się takowe przy pomocy tych praw, które obserwacja uzewnętrznia. Ten metafizyczny agnostycyzm prowadzi do fenomenalizmu, z którego rodzi się monizm idealistyczny, subiektywistyczny.

c) Dążność do sprowadzenia psychologji do rzędu nauk przyrodniczych — stała się powodem, że zjawiska psychiczne poddaje się eksperymentowi i usiłuje się im nadać wyraz ilościowy przy pomocy formuł matematycznych.

Metoda eksperymentalna zastosowana do psychologji daje początek dwom naukom są to: psychofizyka i psychofizjologja. Pobudkę do zmiany kursu w psychologji dają we Francji:

1. H. Taine — w swem dziele: *L'intelligence*, kreśli zasady psychologji pozytywnej.

2. T. Ribot (ur. 1839). Siłą rzeczy, mówi on, jak z zakresu filozofji wydzielają się stopniowo takie nauki jak: me-

dycyna, matematyka, fizyka — musi przyjść kolej i na inne działy wiedzy, które jeszcze zaliczają się do filozofji. Teraz przyszedł czas na psychologję, ona musi uzyskać niezależność. Zarzucając kwestję tyżące się początku, natury, celu rzeczy, psychologja ograniczy się do eksperymentalnego badania zjawisk psychicznych.

3. Delboeuf (1831 — 1896) propaguje te same idee.

Należy zaznaczyć, że zastosowanie zasad pozytywistycznych do psychologji zyskało ogólne uznanie. Dla prowadzenia studjów na polu psychofizyki i psychofizjologii powstają liczne specjalne laboratorja. Poddaje się obserwacji przeróżne zjawiska mające związek z życiem psycho-fizjologicznem jak: sugestja, hipnotyzm, zjawiska patologiczne etc. Do jakich to wszystko doprowadziło rezultatów? Jeżeli dawna psychologja nie znajduje obrońców, to uważa się obecnie za fakt dowiedziony, że również assocjacionizm, a tembardziej materjalizm, nie są w stanie wytłumaczyć istnienia myśli. Znajdują się i tacy, którzy głoszą, że psychologję eksperymentalną należy uzupełnić metafizyką.

B) Socjologia.

Socjologia zapoczątkowana przez Comte'a, ożywia się na skutek wpływu, jaki zyskują pisma Spencera. Powstają różne szkoły, a każda z nich, opierając się na wskazaniach pozytywizmu, usiłuje wyjaśnić zjawiska społeczne na swój sposób.

a) Szkoła antropologiczna.

Na jej czele stoi Vacher de Lapouge (ur. 1854). Ocenia rozwój społeczeństwa jako rezultat walki różnych ras. Ustrój czaszki służy mu za punkt oparcia przy klasyfikacji ras istniejących.

Braki tej metody wykazał E. de Roberty. Jest zdania, że nie życie osobnicze, ale życie zbiorowe jest retortą, w której biorą początek czynniki, które wpływają na organizowanie życia społecznego.

b) Szkoła Socjologiczno-psychologiczna.

Daje jej początek G. Tarde (ur. 1849). Jako środek do wyjaśnienia zjawisk społecznych służą tu prawa psychiczne.

Taką siłę upatruje w prawie naśladownictwa. Naśladownictwo działa w dwóch kierunkach. Tradycja wywiera swój wpływ na pokolenia, które dopiero się zjawia. Moda ze swej strony, działa w ramach obecnego pokolenia.

c) Szkoła Socjologiczno-biologiczna.

Jej autorem jest E. Dürkheim (ur. 1858). Zwyczaje i instytucje, wyrosłe na tle życia i skłonności indywidualnych, są czynnikami kształtującymi życie społeczne narodów. Przez nie świadomość ogólna przeciwstawia się świadomości indywidualnej pod postacią prawa, etyki, religii, własności. Te zjawiska społeczne mają charakter przymusu, zakazu, obowiązku. Do wyjaśnienia przeto fenomenów społecznych prowadzi nas nie świadomość indywidualna, ale społeczna.

Leon Brühl zasady oraz metodę pozytywizmu stosuje do wyjaśnienia życia moralnego. Prawa etyczne są zjawiskami socjologicznymi — powstają na tle epoki. Jedynie historyczny punkt widzenia ułatwi nam ich zrozumienie. Wysiłki, by je ulepszyć lub przyspieszyć rozwój, należy uważać za trud daremny.

6. Intuicjonizm.

Dawne stulecia badały rzeczywistość, byt pod względem statycznym. Istniejące formy bytowania uważano za niezienne, wieczne. Z tego stanu spoczynku zostaje wytrącona filozofja z początkiem XIX w. Impuls do nowego sposobu wyjaśniania i pojmowania rzeczy daje filozofja Hegla. Teraz metoda genetyczna zdobywa sobie uznanie. Bardziej niż punkty krańcowe zwracają uwagę na siebie stadja pośrednie. Rzeczywistość okazuje się twórczą, płynną. Metoda Hegla o ile okazała się dzielnym środkiem przy wyjaśnieniu zjawisk historycznych, wogóle zjawisk życia ludzkiego, to znów jej wskazania nie dały się przenieść do dziedziny świata organicznego, czy nieorganicznego. Porzucając przeto metodę Hegla, nie wyrzekano się przewodniej idei, której filozofja jego chce być wyrazem — ewolucji, rozwoju. Stale przeto, w dalszym ciągu, czyni się poszukiwania w celu uchwycenia czynników, kierujących rozwojem świata empirycznego. I oto światło na te zagadnienia rzuca teoria ewolucji Spencera i Darwina. Idąc szlakami przez nich

wskazanymi, usiłuje się wyjaśniać każdy rodzaj rzeczywistości, nie wyłączając zjawisk psychicznych, moralnych, społecznych — tylko przy pomocy czynników materialnych. Mechanicyzmo-materjalistyczny punkt widzenia na przebieg fenomenów świata zjawiskowego staje się jedynie miarodajnym, a odchylenie od tej linii piętnuje się jako postępowanie nienaukowe. Z czasem krystalizują się nowe pojęcia, zjawiają się nowe tendencje. Mechanicyzmy traci grunt pod nogami w naukach biologicznych. Witalizm domaga się uznania czynników celowych. Darwinizmowi przeciwstawia się neolamarkizm.

Jednym słowem, w miarę rozwoju nauk biologicznych, powstaje na tym terenie bunt przeciw istniejącym poglądom metody, tak zwanej naukowej wyjaśniania rzeczy.

Henryk Bergson (ur. 1859).

Wyrazem takiej gwałtownej reakcji przeciw porządkom stworzonym przez pozytywizm naukowy jest filozofia Bergsona. Środkiem wyjaśniającym rzeczywistość ma być nie materja, ale życie, jego zasady, jego prawa. Życie bowiem jest czemś pierwotnym, ruchem, rozwojem — materja jest zjawiskiem pochodnym.

Wydzielając stronę faktyczną zagadnienia, jakie sobie stawia nauka, od formuł nadanych takowemu przez sycentyzm fałszywy, Bergson występuje z nowym poglądem na świat dając takowemu za podstawę — intuicję, jako właściwy organ wiedzy.

Dotąd, mówi Bergson, sądzono, że rozum może nas doprowadzić do prawdy. To przekonanie należy uważać za błędne. Wszak sama mnogość systematów jest jasnym dowodem niemocy rozumu, jeżeli chodzi o poznanie prawdy.

Nie dziwny się jednak temu. Rozum ze swej natury musi zniekształcać rzeczywistość, o ile dąży do jej poznania. Rzeczywistość jest płynna, ruchoma, nigdy nie pozostaje tą samą. Rozum może pojąć tylko to co trwałe, niezmiennie, nieruchome. Rozum, zbliżając się do rzeczywistości, dla celów praktycznych dzieli ją na kawałki, a następnie takowe unieruchamia, stabilizuje. Ten sposób ujęcia rzeczywistości ma znaczenie praktyczne, ułatwia nam orjentowanie się w świecie i wykorzystanie tegoż dla celów praktycznych. Trzeba pamiętać, że rozum jest narzędziem nie wiedzy, ale pracy.

Do poznania rzeczywistości prowadzi nas tylko intuicja. Intuicja nie ucieka się do symboli, obrazów, nie jest z zewnątrz swego obiektu jak rozum. Ma ona możność wejrzenia w samą rzeczywistość i uchwycić jej istotę.

Czem jest rzeczywistość według Bergsona? Co jest podłożem świata fenomenalnego?

Rzeczywistość należy pojmować jako siłę życiową, ustawicznie czynną, ciągle kroczącą naprzód, zawsze twórczą i bez przestanku dająca istnienie coraz doskonalszym formom.

Siła ta życiowa, w miarę posuwającej się ewolucji, różniczuje się. Z tego wspólnego źródła wydziela się świat roślinny i zwierzęcy. W świecie zwierzęcym, na skutek dalszej ewolucji, siła życiowa dochodzi do świadomości i uniezależnia się od materji. Ten proces dokonywa się stopniowo. W świecie zwierzęcym instynkt i rozum stanowią jeszcze jedno.

Z czasem świat zwierzęcy zatrzymuje tylko instynkt, człowiek traci instynkt, lecz zato zdobywa rozum.

Instynkt jest zdolnością stosowania tego, co jest potrzebne dla życia. Rozum zaś ma znów możność poruszania się wśród materji martwej, nieograniczonej.

Siła życiowa, w której Bergson upatruje istotę rzeczywistości, przypomina nam naukę Schopenhauera o prawoli, z której wszystko powstaje.

C. Najnowsza filozofja w Anglii.

Jak nam wiadomo przy końcu ubiegłego stulecia, jako reakcja przeciw empiryzmowi teorjopoznawczemu, zjawia się filozofja szkoły szkockiej. Trzy rzeczy charakteryzują ten nowy kierunek:

1. Odrzuca się naukę Locke'a o zastępczej roli wyobrażeń, a podnosi się tezę, że poznanie rzeczy jest bezpośrednie.

2. Uważając za rzecz pewną, że podstawowe prawdy metafizyki w całej rozciągłości są niedostępne dla rozumu, szkoła szkocka twierdzi, że pomimo to należy je uznać za prawdziwe, ich istnienie bowiem stwierdza i gwarantuje nam ogólny rozum, głos ludzkości. Aczkolwiek same w sobie są niedostępne dla rozumu, to jednak trzeba pamiętać, że służą one za podstawę na której wspiera się cała nasza wiedza.

3. Zwraca się do psychologii, z tej gałęzi wiedzy czyni ulubiony przedmiot swoich studjów. Metodę introspekcji usiłuje uzupełnić zasadami metody bakonowskiej, tak płodnej w swoich skutkach, o ile stosowano ją do innych dziedzin poznania.

Z czasem jednak powstają nowe prądy. Wpływ i znaczenie szkoły szkockiej maleje, jej zwolennicy przechodzą stopniowo do innych obozów. Wśród prądów, jakie zwróciły na siebie uwagę i opanowały umysłowość angielską w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku, pierwsze miejsce zajmują: kantyzm oraz pozytywizm.

1. Przedstawiciele Kantyzmu.

Kantyzm szerzy się nie tylko na lądzie stałym, ale przeniknie z czasem i do Anglii. Na nowym terenie łączy się z istniejącymi tam kierunkami i tak przeobrażony ukazuje się światu w nowej postaci. Z poglądami Kanta zaznajamia społeczeństwo angielskie.

W. Hamilton (1781—1856).

Hamilton usiłuje zasady szkoły szkockiej połączyć w jedną całość z nauką Kanta. W zależności od tych dwóch kierunków Hamilton rozwija swoje poglądy.

1. Zgodnie więc z Reidem oświadcza się za realizmem naturalnym. Rzeczy istnieją tak, jak je poznajemy, gdyż nasze poznanie ujmuje bezpośrednio nie wyobrażenia, lecz rzeczy.

2. Przyjmując to założenie szkoły szkockiej, Hamilton pod wpływem Kanta w znacznej mierze go modyfikuje, a to przez swe twierdzenie, że przedmiotem poznania może być tylko to, co jest uwarunkowane, ograniczone.

Co znaczy bowiem poznać jakąś rzecz? To znaczy, mówi Hamilton, postawić ją w łączności z innemi i wykazać czem się różni od jednych, a co ma wspólnego z drugimi. Najwyższą przeto kategorią, umożliwiającą ujmowanie zjawisk w pewną całość, jest kategoria względności, wszystkie inne są jej tylko odmianami.

Jakież wnioski popłyną z tego założenia? Jeżeli tylko co względne może być przedmiotem wiedzy, to z drugiej strony, co bezwzględne jest dla nas niepoznawalne. A w pierwszym rzędzie tyczy się to Boga. I tu znów Hamilton skłania się do Kanta, odnosząc metafizykę do dziedziny wiary.

Henryk Mansel (1820—1871).

Idzie śladami swego nauczyciela. Uważa poznanie rzeczy w sobie również za niemożliwe. Wyjątek jedynie stanowi dusza. Tę bowiem na mocy świadomości poznajemy bezpośrednio.

Wilhelm Whewell.

Pisze w duchu krytyki Kanta. Opracował historję i filozofję nauk przyrodniczych. I tu podnosi wielkie znaczenie form pojęciowych, dzięki bowiem kategorjom zostaje wprowadzona jedność i związek do faktów. Indukcja nie może być tylko nagromadzeniem faktów, lecz musi prowadzić do wykrycia praw, które nie mieszczą się w żadnym z poszczególnych faktów.

A. Balfour (ur. 1848).

2. Kierunek assocjacionistyczny.

Kierunek assocjacionistyczny, tak żywo interesujący umysły wieku ubiegłego i wyciśnięty przez szkołę szkocką, podnosi się obecnie z upadku. Przypominają go społeczeństwu.

Tomasz Brown (1778—1820).

James Mill (1773—1836).

Zwracają się do obserwacji fenomenów psychicznych w celu wyśledzenia mechanizmu ich działania. I oto życie psychiczne duszy, w sprawie tworzenia się wiedzy,—pojmowane będzie jako mechaniczne kojarzenie się wyobrażeń, bez udziału duszy. Pogląd ten zdobywa dopiero szerszy rozgłos dzięki pracom pionierów pozytywizmu angielskiego.

3. Pozytywizm angielski.

W naturze umysłowości angielskiej istnieje zamiłowanie do tego co konkretne, a niechęć do abstrakcji. To też widzimy, że w średniowieczu Anglja staje się kolebką nominalizmu, na jej terenie zaczyna się budzić zamiłowanie do nauk przyrodniczych. Z tego też źródła bierze w czasach późniejszych początek: utylitaryzm etyczny Hobbesa, empiryzm Locke'a, assocjacionizm na terenie psychologii Hartley'a. Kierunki powyższe, rozwijając się obok siebie, tworzą podłoże współczesnego pozytywizmu angielskiego, na którego rozwój dalszy oddziałała nauka Comte'a.

§ 1. J. Bentham (1748—1832).

Jest znany ze swych poglądów i prac z zakresu etyki i prawa. Bentham wskrzesza etykę Epikura, utylitaryzm etyczny ma w nim swego rzecznika i obrońcę. Rozkosz oraz ból są, według Benthama, wskaźnikami wartości czynów. Te czyny należy ocenić jako moralne, dobre, które zapewniają nam rozkosz, odwrotnie czyny z których płynie dla nas cierpienie należy uważać za złe.

Ten jaskrawy wyraz, jaki zyskuje utylitaryzm etyczny—zostanie z czasem częściowo zneutralizowany. Po otrzymaniu nowej stylizacji okaże się, że czynami moralnymi są te, z których płynie możliwie największe szczęście—dla jaknajliczniejszej gromady jednostek.

§ 2. J. Stuart Mill (1806—1874).

Jest właściwym twórcą współczesnego pozytywizmu angielskiego. Czyni on dla tego trybu myślenia to, czego dokonał swego czasu Arystoteles dla kierunku spirytualistycznego. Dzięki Millowi pozytywizm otrzymuje swoją Logikę, a więc poniekąd uzasadnienie naukowe. Ponieważ ta strona działalności Milla jest najbardziej wydatną, zwrócimy też na nią głównie swą uwagę.

Logika.

St. Mill w swej logice pozytywistycznej odrzuca wszystkie tezy logiki spirytualistycznej, a całemu postępowaniu myślowemu da za podstawę wyobrażenie, indukcję. Że tak jest, wykaże nam nauka Milla.

1. O wyobrażeniu. Zaczątkiem wiedzy są wyobrażenia. Pojęcia ogólne nie istnieją. Tę nazwę Mill nadaje wyobrażeniom, które są niedokładnem wyrazem przedmiotów.

Pojęcie ma za zadanie reprezentować szereg rzeczy i ułatwiać ich spamiętanie. Nie dodaje ono zresztą nic nowego do tej wiedzy, do jakiej wnosimy się na podstawie doświadczenia zmysłowego.

2. O sądzie. Kojarzenie się wyobrażeń na zasadzie podobieństwa St. Mill nazywa sądem. Łączność pomiędzy wyobrażeniami może być dowolna lub konieczna. Ta druga cecha wyróżnia sądy ogólne, oraz zasady. Jak należy rozumieć tę konieczność, wiążącą z sobą człony sądu?

Logika spirytualistyczna odwołuje się do rozumu i twierdzi, że łączność takowa wspiera się na naturze przedmiotu, a co właśnie umysł wykrywa.

St. Mill wierny zasadzie pozytywizmu, według której wyjaśnieniem jednego faktu może być tylko fakt drugi, odrzuca powyższe tłumaczenie, a daje uzasadnienie psychologiczne.

To, że związek, mówi Mill, pomiędzy pewnymi wyobrażeniami zdaje się nam koniecznym i nierozzerwalnym, płynie z przyzwyczajenia.

Dzięki temu, że pewne wyobrażenia są stale z sobą złączone, wytwarzamy sobie przekonanie, że tak zawsze być musi. Tę, a nie inną pewność posiadają więc wszystkie pewniki, prawdy matematyczne, zasada przyczynowości, substancji, istnienie świata i inne. Jednem słowem oparcie daje im wiara, nie zaś konieczność logiczna.

O sylogizmie. St. Mill odrzuca pogląd logiki spirytualistycznej na naturę sylogizmu. Rozumowanie oparte na sylogizmie nazywa tautologią, wniosek zawiera bowiem to, co już mieściło się w przesłance większej. W celu poparcia swego twierdzenia Mill ucieka się do przykładu: wszystkie kaczkiz australijskie są białe, mam kaczkę australijską, a więc jest ona biała. Przykład powyższy, niestety, jest źle wybrany. Przesłanka większa w sylogizmie musi być zdaniem ogólnem, a nie zbiorowem. Otóż, prowadzi dalej Mill, skoro zwrócimy uwagę na charakter przesłanki większej, to należy powiedzieć, że jej podstawą, a więc i sylogizmu, jest indukcja.

Indukcja przeto jest jedynie naukową metodą postępowania myślowego. Cóż bowiem wykazuje nam przesłanka większa, użyta w sylogizmie? Oto jest ona sądem, do którego dochodzimy na mocy indukcji. Jest ona skondensowanym wyrazem dla całego szeregu doświadczeń.

Wciągnięcie jej do rozumowania nie daje nam nic nowego i nie może służyć za podstawę do wniosku. Daje tylko wnioskowi większą pewność, zaręczając ich poprawność formalną.

Z tego należy zdecydować, że wszelkie poprawne wnioskowanie jest postępowaniem od szczegółu do szczegółu, końcowy rezultat jest sumą dokonanych spostrzeżeń. Jego uogólnienie i podciągnięcie pod formę prawa wspiera się na przekonaniu, że bieg przyrody jest niezmienny, a więc jak obecnie tak i nadal zjawiska będą się dokonywać w tej formie. Prze-

konanie powyższe ma za podstawę wiarę, nie zaś znajomość natury rzeczy. Postępowanie indukcyjne otrzymuje w logice Milla uzasadnienie psychologiczne, a nie logiczne.

Metodologia.

Jżeli logika St. Milla podlega wielu zarzutom, to natomiast jego metodologia jest cennym nabytkiem dla badania naukowego. St. Mill w swej metodologii wykreślił temu postępowaniu pewne i kompletne reguły, podobnie jak dla dedukcji uczynił Arystoteles. Postępowanie indukcyjne sprowadza Mill do metody.

- a) zgody,
- b) różnicy,
- c) pozostałości,
- d) zmian towarzyszących.

Metafizyka.

Metafizyka w tem znaczeniu, jak ją pojmuje scholastyka, dla pozytywizmu nie istnieje; — substancja, istota rzeczy, ostateczne przyczyny — są zagadnieniami, które nie podpadają pod nasze doświadczenie, a wobec tego są absolutnie niedostępne dla naszego poznania. Z tego więc punktu patrząc na rzeczy, dla St. Milla:

Substancja jest to stałe współistnienie pewnych właściwości.

Jaźń, osoba jest to suma następujących po sobie stanów psychicznych. Przekonanie o jej stałości redukuje się do wiary w ustawiczną możliwość odczuwania wrażeń.

Możliwość odczuwania wrażeń, wspólna wszystkim ludziom, jest podstawą wiary, że coś na zewnątrz nas istnieje.

4. Pozytywizm biologiczno-ewolucyjny.

Pomysł zastosowania hipotezy ewolucji do wyjaśnienia świata materialnego posiada swą historję. Pomijając czasy dawne, widzimy, że w okresie filozofji nowożytnej już Kartezjusz odwołuje się do ewolucji, by wyjaśnić formację świata planetarnego. Hipoteza powyższa, uzupełniona przez Laplace'a oraz Kanta, dziś jest ogólnie przyjętą. Przy pomocy ewolucji Lyel

wyjaśnia kształtowanie się skorupy ziemskiej. Zdawało się jednak, że ewolucja, ułatwiająca zrozumienie przyrody martwej, ma na zawsze zamknięty wstęp do królestwa przyrody organicznej. Do ostatnich czasów istniało przekonanie, że pomiędzy okazami świata organicznego niema żadnej łączności niema nici, któraby je wiązała. I oto pod władze ewolucji usiłuje poddać tę dziedzinę:

§ 1. Karol Darwin (1812—1882).

Korzyści, płynące z zastosowania hipotezy ewolucji do świata fizykalnego, pobudziły Darwina do podjęcia próby, by przy jej pomocy dążyć do wyjaśnienia świata organicznego.

Darwin przeto stawia hipotezę — znaną pod nazwą teorii descendencji, która głosi, że ustroje oraz organizmy wyższe powstają dzięki stopniowemu przeobrażaniu się organizmów niższych.

Swe założenie o powstawaniu organizmów wyższych, na skutek ewolucji organizmów niższych, Darwin uzasadnia, odwołując się do dwóch czynników mechanicznych, a tymi są:

1. Teoria doboru. Pierwszym czynnikiem, powodującym zmianę w świecie biologicznym i wpływającym na powstawanie nowych gatunków, będzie dobór naturalny, mający swe oparcie w walce o byt, jaka stale się toczy wśród istot żyjących.

Powodem walki staje się niewspółmierny rozrost okazów świata biologicznego — w stosunku do istniejących środków utrzymania.

Dzięki walce, jaka się toczy w całej naturze o środki egzystencji, jestestwa słabe giną. Okazy silne pozostają przy życiu. Tak odbywa się selekcja naturalna wśród świata organicznego.

2. Teoria dziedziczności — uzupełnia teorię doboru i czyni zeń środek postępu. Okazuje się bowiem, że osobniki silne, jakie pozostają przy życiu, przymioty, dzięki którym odniosły zwycięstwo w walce, przekazują swemu potomstwu. Na skutek czego zaszłe zmiany z czasem zostają utrwalone w następnych pokoleniach, a to daje początek nowym odmianom wśród świata biologicznego.

Wystąpienie Darwina jest wypadkiem w dziejach nauki bardzo doniosłym. Pozycja jaką zajmuje da się poniekąd porównać ze znaczeniem, jakie posiada Kopernik czy Newton.

Kopernik przesunął granice świata, Newton wskazał, że jedno prawo grawitacji wiąże wszechświat w jedną całość.

Teoria Darwina o pochodzeniu gatunków rozszerza horyzont w sprawie życia organicznego. Czego dotąd nie dosta- wało w tej dziedzinie obecnie zostaje jakoby dokonane. Życie organiczne otrzymuje wspólny podkład, a także zostaje wyjaś- nione prawo, jakie kieruje jego przejawami.

Obok tak optymistycznej oceny wartości teorii doboru — istnieje przekonanie, że radość w tym względzie jest przed- wczesna, że śmiała sama w sobie hipoteza nie wytrzyma próby, gdy znajdzie się wobec faktów konkretnych. I faktycznie teoria doboru, jako środek wyjaśniający powstawanie gatunków, tak niegdyś głośna, dziś zostaje stopniowo porzucana. Tu je- dnak trzeba zauważyć, że zasługa Darwina nie tylko na niej się wspiera. Powodem czci jaką świat przyrodników otoczył imię Darwina będzie inna okoliczność. Darwin pierwszy po- dejmuje próbę, by ewolucji przyrodniczej dać naukowe uzasad- nienie. Czynniki, które wprowadza, są natury empirycznej, znajdują się na tej płaszczyźnie, na której spoczywają zjawiska, mające być wyjaśnionymi.

Dzięki tej okoliczności teoria ewolucji staje się uchwytą, a sposób jej uzasadnienia daje możliwość stwierdzenia jej słusz- ności na drodze eksperymentalnej.

Wybitną cechą jak to widzimy transformizmu, czy dar- winizmu, że ucieka się do mechanicznego sposobu wyjaśnienia zjawisk życia organicznego. Zmiany powoduje czynnik nie we- wnętrzny, ale zewnętrzny. Istota żyjąca usiłuje stale przystoso- wać się do środowiska w jakim przebywa. Na skutek usta- wicznych zmian jakim podlega środowisko, by się przystoso- wać do nowych warunków, istoty żyjące muszą stale się zmie- niać. Tak powstaje potrzeba, potrzeba powoduje zjawienie się nowych narządów, takowe przekazywane potomstwu stają się cechą nowego gatunku.

Należy zauważyć, że transformizm jest:

a) umiarkowany — przyznaje pewną względną płynność wśród gatunków tak, że w pewnych tylko granicach mogą zachodzić przeobrażenia.

b) Skrajny odrzuca wszelkie ograniczenia, a wszystkie istniejące gatunki chce wyprowadzić, przy pomocy teorii des- cendencji, z najprymitywniejszych form organicznych.

§ 2. Herbart Spencer (1820—1903).

Jest drugim, a wielce wpływowym przedstawicielem pozytywizmu angielskiego. Posiadając duże zdolności konstrukcyjne, łączy i zespala w swym systemacie wszystkie będące w obiegu poglądy ostatniej doby.

Podłożem systematu stanie się filozofja Comte'a, w teorii poznania widzimy wpływ Kanta, całość zostanie oparta na teorii ewolucji Darwina i w świetle tej ostatniej hipotezy zostaną rozwiązane wszelkie zagadnienia, jakie filozofja pozytywna sobie stawia. Indywidualizm Spencera zaznacza się przez włączenie do systematów pewnych poglądów, które nie są znane jego poprzednikom. Zalicza przeto Spencer do kursu filozofji pozytywnej psychologię, owszem psychologja stanie się osią jego systematu. Zgadza się z tem, że przedmiotem filozofji pozytywnej ma być świat zjawiskowy. Lecz na tem nie poprzestaje, zwraca się do metafizyki. Absolut jest pojęciem pozytywnym, nie negatywnym. Aczkolwiek natura absolutu jest dla nas niepoznawalna, to jednak jego istnienie musimy przyjąć. Tu Spencer oświadcza się za monizmem i agnostycyzmem.

Systemat.

Poglądy Spencera zdołamy sobie należycie uświadomić, jeżeli kolejno rozważymy:

1. Teorię poznania Spencera.
2. Ogólne zasady systematu.
3. Poszczególne części systematu.

Teorja poznania.

Teorja poznania Spencera ma łączyć w sobie empiryzm sensualistyczny Hume'a, oraz idealizm transcendentálny Kanta. Zgodnie z obu myślicielami przyjmuje, że doświadczenie zmysłowe jest materiałem z którego powstaje nasza wiedza. Różni się od nich co do tego, jak należy pojmować proces łączenia się wyobrażeń.

Dla Hume'a rozum to tabula rasa, wyobrażenia łączą się z sobą samorzutnie na zasadzie prawa podobieństwa i różnicy. Ilich właśnie pochod organizacyjny jest zarazem procesem tworzenia się samego umysłu. Kant ujął tę rzecz inaczej. Stanowisko umysłu jest czynne. Umysł wyposażony w formy po-

znania narzuca je materji dostarczanej przez zmysły i takową przy ich pomocy organizuje. Wiedza przeto jest wynikiem: formy umysłowej oraz wyobrażenia zmysłowego.

Co w tej sprawie głosi Spencer? Zgodnie z Kantem utrzymuje, że układ wyobrażeń dokonywa się pod wpływem predyspozycji, form jakie mózg posiada. Tych form zasadniczych jest dwie: prawo podobieństwa i różnicy, wszystkie inne formy dadzą się do nich sprowadzić.

Co o tych formach należy sądzić, czy pochodzą z doświadczenia, czy też są a priori?

Spencer uczy, że zasadnicze prawa, podstawowe formy poznania są wrodzone, tylko nie w znaczeniu podawanem przez Kanta. Ludzkość zdobyła te kategorie przez doświadczenie. Okazało się, że przy ich pomocy da się zrozumieć świat zjawiskowy. To też kategorie przekazywane drogą dziedziczności utrwalają się w mózgu człowieka. Kategorie przeto powyższe, zdobyte przez ludzkość drogą doświadczenia, jednostka otrzymuje a priori. To ma być pogodzenie empiryzmu Hume'a z idealizmem Kanta.

Wartość poznania. Spencer oświadcza się za realizmem przeobrażonym. Zgodnie z Kantem, i z empiryzmem Spencer uważa, że rzecz w sobie jest niepoznawalna. Poznajemy nie czem są rzeczy, ale jak się nam przedstawiają. Wszakże nasze poznanie nie jest dowolne. Powstaje bowiem pod działaniem bodźców zewnętrznych. Wprawdzie pomiędzy tymi terminami niema stosunku podobieństwa, lecz istnieje za to stosunek współzależności. To też równolegle do zmiany jaka zachodzi w układzie rzeczy w sobie, dokonywa się jednocześnie nowe ukształtowanie wśród symbolów, to jest wyobrażeń, które reprezentują niepoznawalną w sobie rzeczywistość.

Ustala się przedmiot filozofji.

A) Negatywnie.

Co nie może być przedmiotem filozofji? To wszystko, odpowiada Spencer, co nie podpada pod doświadczenie zmysłowe. Sądzono dawniej, że możemy dotrzeć do poznania absolutu, rzeczy w sobie. Obecnie nauczeni doświadczeniem musimy się zgodzić, że na te wyżyny nie zdołała się wnieść ani religja, ani filozofja, ani nauka:

1. Religja głosiła, że jest wiedzą o absolutie, że jej nauki odkrywają nam naturę tegoż. Czy to prawda? Krytyczna ocena głównych form, pod jakimi religja wyobraża sobie absolut, prowadzi nas do wniosku, że religja jest w błędzie.

Panteizm, ateizm, monizm czy monoteizm w sprawie natury ostatecznej przyczyny świata, absolutu podają naukę, która jest sprzeczna w sobie i niemożliwą do pojęcia dla naszego rozumu. Czyż wiara jednak pozbawiona jest wszelkiego sensu? Nie! W każdym błędzie mieści się cząsteczka prawdy. Tą prawdą, która we wszelkich religjach dochodzi do głosu, jest istnienie absolutu. Niemoc religji oddania natury absolutu do-
wodzi wszakże, że takowy jest niepoznawalny.

2. Nie lepiej przedstawia się sprawa i z nauką. Ostatecznymi czynnikami, do których nauka sprowadza świat zjawiskowy, są: czas, przestrzeń, materja, ruch, siła. Czynniki te nic nam nie tłumaczą, same w sobie rozważane są niepojęte. Nie są wyrazem czem jest rzeczywistość, lecz są tylko formami przy pomocy których sobie tę rzeczywistość przedstawiamy. Pojęcia powyższe należy uważać jako ostateczne symbole, pod których osłoną przejawia się nam nieznana numenalna siła.

3. Bezsilną w danej rzeczy jest i filozofja idealistyczna, która w poszukiwaniu wyrazu dla absolutu zwraca się do świata wewnętrznego. Tu piętrzą się jeszcze większe trudności, a znajdujemy je zaraz na wstępie, skoro zechcemy określić świadomość, która miała by nas doprowadzić do odkrycia natury absolutu. Wiedza refleksyjna mogłaby mieć miejsce, gdyby subjekt i obiekt świadomości były różne, a zarazem identyczne z sobą. Tego jednak, jako rzeczy sprzecznych, myśl nasza nie jest w stanie pojąć. A więc stany życia psychicznego: czuciowość i świadomość również są niezrozumiałe.

Niemożliwe jest poznanie absolutu i ze względu na formę.

a) Mocą indukcji wyjaśniamy fakty, o ile takowe odnosimy do zasady wyższej. To też zasada ostatnia nie poddaje się już wyjaśnieniu.

b) Droga dedukcji też nie prowadzi do pożądanego celu. Poznać rzecz w tym razie, to znaczy postawić ją w łączności z innemi już to podobnemi, już różnemi od niej zjawiskami. A więc poznanie takie jest względne. Z czem zresztą zestawić absolut, celem wykrycia różnicy czy podobieństwa?

Skoro więc został ustalony fakt, że poznanie absolutu tak dla wiary, jak nauki jest niedostępne,—pozostaje teraz zakończyć spór, jaki stale wiara i nauka z sobą prowadzą. Co aby mogło mieć miejsce, współzycie wiary i nauki ma się oprzeć na następujących zasadach.

1. Religja przestanie być niereligijną, a więc:

a) Nie będzie głosić, że posiada wiedzę o absolutie,—nie będzie domagać się tego, aby teologję uważano jako naukę o ostatecznej zasadzie świata.

Takie stanowisko jest jedynie słuszne. Religja przecież nie jest wiedzą, ale czcią, uczuciową reakcją z jaką odnosimy się do nieznaney nam podstawy wszechświata.

b) Zrezygnuje ze stanowiska, jakie jej narzuciły warunki historyczne, dzięki czemu w okresie niemowlęctwa ludzkości religja była wiarą i wiedzą, dającą pewien pogląd na świat. Dziś, skoro nauka doszła do swego głosu, do niej należy wyjaśnienie świata zjawiskowego, a z tego obowiązku wywiąże się lepiej, niż jest do tego zdolna religja.

2. Wiedza musi przestać być nienaukową. W tym celu:

a) Nauka nie będzie zaprzeczać istnienia absolutu, gdyż, jak widzieliśmy to wyżej, w każdym kierunku, jaki oberzemy dla swego pochodu, myśl spotka granicę, poza któremi kryje się „niepoznawalne”. A również przed swój trybunał nie będzie powoływać sporów religijnych, pamiętając, że one nie należą do jej kompetencji.

b) Nauka ograniczy się do badania świata zjawiskowego. Porzuci w tym względzie mitologiczny oraz metafizyczny sposób wyjaśnienia zjawisk, a oprze się tylko na metodzie naukowej, a więc da pierwszeństwo czynnikom mechanicznym.

B. Pozytywnie określa się przedmiot filozofji.

Przedmiotem wiedzy może być tylko świat fenomenalny, zjawiskowy. I tu powstaje pytanie jakie zadanie ma filozofja?

Filozofję Spencer nazywa wiedzą doskonale zjednoczoną. Jeżeli bowiem poszczególne nauki jednoczą pojedyncze zjawiska, a to dając im za podstawę ogólne prawa, filozofja ze swej strony jednoczy wyniki wszystkich nauk, podciągając takowe pod ostateczne zasady i przy ich pomocy wyjaśnia poszczególne zjawiska. Co do przedmiotu filozofja pozytywna nie różni się od poszczególnych nauk, nie sięga dalej po za nie. Różnica zachodzi co do sposobu ujęcia przedmiotu. Filozofja

nie zwraca się do szczegółów jak nauki, ale ujmuje całość doświadczenia z punktu ostatecznych zasad, oraz najogólniejszych praw.

Przez swe określenie natury filozofji Spencer zbliża się do pozytywizmu oraz materializmu.

1. Zgodnie z pozytywizmem Spencer utrzymuje, że filozofja jednoczy zdobycze poszczególnych nauk. Jednak filozofja dla Spencera jest czemś więcej niż encyklopedją wiedzy. Filozofja staje się dla Spencera poglądem na świat i pod tym względem Spencer przechyla się na stronę materializmu.

2. Materializm Spencera nosi specjalne zabarwienie, nie jest to materializm pospolity, wulgarny. Podłożem świata według Spencera jest „niepoznawalne” — czego symbolem najogólniejszym jest siła. Zaledwie ukazał nam istnienie absolutu niepoznawalnego, Spencer rzuca nań zasłonę, zwraca się do świata zjawiskowego i takowy wyjaśnia tak, jak to czyni najsłabszy materializm. A więc uwzględnia tylko czynniki materialne, i, stosując mechanicystyczną metodę, usiłuje w ten sposób dać nam poznanie świata zjawiskowego.

Zasady ogólne.

Zasady ogólne, które są niejako metafizyką pozytywizmu, usiłują sprawę dotyczącą się tego, jak należy pojmować ostateczne składniki świata, wyjaśnić pod względem statycznym i dynamicznym.

1. Co się tyczy strony statycznej zagadnienia to, według Spencera, czynnikami do których można sprowadzić całość doświadczenia są: przestrzeń, czas, materja, ruch i siła. Ostatecznie można je zredukować do materji i siły.

Nad ogółem tych czynników rząd swój sprawują następujące prawa:

1. Niezniszczalność materji. Materja tak w całości, jak w najdrobniejszej części, nie podlega unicestwieniu.

2. Trwałość sił. Jak materja, podobnie i siła nie mogą ani powstawać, ani zanikać.

3. Przeobrażalność sił jest wnioskiem płynącym z prawa poprzedniego. Skoro siła traci daną formę, równoważnik swój znajduje w formie innej.

4. Rytmiczność ruchów. Działanie i przeciwdziałanie oparte jest na istnieniu sił antagonistycznych.

II. Filozofja nie jest tylko analizą, nie może ograniczyć się do wykazania ostatecznych czynników świata fenomenalnego. Do niej należy wskazać nie tylko z czego powstaje świat, ale też jak on powstaje.

Środkiem wyjaśniającym genezę świata zjawiskowego tak co do ogólnego układu, jak w każdej poszczególnej dziedzinie rzeczywistości zjawiskowej będzie, według Spencera, prawo ewolucji. Pojęcie to, nie jest nowe, nowe jednak znaczenie otrzymuje w systemacie Spencera.

Ewolucja może być pojęta finalistycznie i mechanicznie.

Ewolucja finalistyczna odnosi źródło zmian zachodzących w rzeczach do czynnika wewnętrznego, który w swym rozwoju dochodzi do z góry określonego celu. Tak ewolucję pojmuje Arystoteles.

Ewolucja rozważana w sensie mechanicystycznym przyjmuje inne wyjaśnienie. Tem mianem oznacza się teorię, która utrzymuje, że wyższe formy powstają z form niższych jedynie przez współdział czynników czysto materialnych. Całym ruchem nie kieruje żadna myśl, lecz wszystko zależy od gry ślepych sił natury.

Tak pojętą ewolucję Darwin stosuje do wyjaśnienia świata organicznego. Spencer podejmuje tę myśl, lecz z hipotezy biologicznej przekształca ją w hipotezę metafizyczną i przy jej pomocy chce objaśnić całość bytu dostępnego dla doświadczenia.

W systemie Spencera ewolucja mechanicystyczna staje się najogólniejszem prawem, jedynym środkiem, który ma nam wyjaśnić sposób kształtowania się świata zjawiskowego we wszystkich jego odgałęzieniach, a więc: utworzenie ziemi, zjawienie się życia, wzrost organizmów, powstanie myśli, formacje społeczeństw, początki religji etc.

Cały więc zakres wiedzy zostaje poddany jednej myśli i przy jej pomocy wyjaśniany.

Istota ewolucji, w znaczeniu nadanej jej przez Spencera, polega na całkowaniu i różniczkowaniu.

Poszczególne fazy ruchu rozwojowego, dokonywane mi pod wpływem działania czynników zewnętrznych, będą: a) przechodzenie od stanu jednorodnego do różnorodnego, b) od mniejszej do większej spójności, c) od stanu nieokreślonego do więcej określonego.

Poszczególne części systematu.

Przy pomocy zasad ustalonych w części ogólnej systematu, Spencer usiłuje wyjaśnić świat zjawiskowy, oraz wszystkie poszczególne formy istnienia. Tak wyklada proces tworzenia się globów ziemskich z mgławicy pierwotnej, i z kolei przechodzi do dziedziny świata organicznego.

a) Biologja.

Życie określa jako ustawiczne przystosowanie się stosunków wewnętrznych do warunków zewnętrznych.

Czynniki, od których zależy powstanie oraz rozwój życia, są zewnętrzne, natury mechanicznej. Teorja Darwina zyskuje w oczach Spencera całkowite uznanie. Organizmy wyższe powstają z organizmów niższych (teorja descendencji). Siła, dzięki której takie przeobrażenia dochodzą do skutku, leży w otoczeniu. Czysto materialne warunki: klimat, zmiany geologiczne etc. działają na organizm, powodują jego rozwój oraz przeistoczenie. Przytem, według Spencera, ukształtowanie odpowiedniego organu uprzedza odczucie potrzeby tegoż. Budowa organów, jak zresztą całego organizmu, jest wynikiem nieskończonej stałej akcji i kontrakcji pomiędzy organizmem a otoczeniem. Ze względu na to, że warunki są zmienne, muszą się ustawicznie zmieniać gatunki. Stałość gatunków w danym razie byłaby w sprzeczności z prawem ewolucji.

b) Psychologja.

Ogólne określenie życia, jako przystosowanie się warunków wewnętrznych do zewnętrznych, odnosi się i do życia psychicznego. Zaczątek życia psychicznego Spencer wiąże z ruchem nerwowym, z którym, na pewnym stopniu ewolucji, łączy się czuciowość. Ten pierwszy zaczątek życia pod wpływem ewolucji wzrasta, potężnieje, wznosząc się do form coraz doskonalszych.

Dzięki stopniowemu przystosowaniu się do otoczenia, powstają zmysły, rodzi się świadomość, zjawia się poznanie. Te nowe władze umożliwiają jeszcze doskonalsze wyzyskanie warunków na korzyść istoty żyjącej — nietylko tych, wśród których organizm się rozwija, ale i tych, które w przyszłości nastąpią. Wiedza bowiem ma do spełnienia zadanie czysto bio-

logiczne. Do niej należy wskazanie środków, przy pomocy których istota żyjąca zdoła skutecznie wyzyskać otoczenie dla zachowania swego bytu.

Wrażenia, doznania, uczucia, stany świadomości — jeżeli stale po sobie następują, rodzą pewien mus, konieczność tak, że obecność jednego wywołuje wyobrażenie drugiego stanu. Tak powstają stałe formy myślenia, kategorie. Nabyte drogą doświadczenia, przekazywane drogą dziedziczności następnym pokoleniom, kategorie stają się dla nich już usposobieniami wrodzonymi.

c) Etyka.

Daje jej początek konieczność przystosowania się ze strony jednostki do warunków życia społecznego. Najpierw pobudką dla czynów jest bojaźń kary, a nadzieja nagrody. Dzięki stałemu naciskowi zewnętrznemu — powoli wytwarza się poczucie psychicznej konieczności, a dzięki temu jednostka zajmuje inną pozycję w stosunku do nakazów moralnych. Kieruje nią obecnie nadzieja, że taki tryb postępowania stanie się dla niej źródłem zadowolenia, oraz korzyści. Z tego tytułu moralnymi są te czyny, które popierają postęp, dają w rezultacie przyjemność i chronią nas od cierpień, bólu.

Mamy więc tu podaną etykę utylitarystyczną na podłożu ewolucyjno-biologicznym.

d) Religja.

Jak już wiemy, religja nie może być wiedzą o absolucie, on bowiem jest niepoznawalny. Religje pozytywne Spencer wyprowadza z manizmu. Kult zmarłych przodków dał im początek.

Ewolucjonizm stał się ruchem potężnym, ogarnął wszystkie kraje, pozyskał uznanie wśród licznych rzesz uczonych.

Ewolucjonizm może być stosowany do całości bytu, lub ma na oku tylko pewną dziedzinę świata zjawiskowego. Z tego drugiego punktu rozważając rzecz, mamy ewolucjonizm filozoficzny, religijny społeczny, ekonomiczny. Jednem słowem wszelkie możliwe zjawiska zostaną przy pomocy ewolucji wyjaśniane i oceniane.

Zwolennikami ewolucji między innymi są:

I. Tyndal (1829—1893).

G. Lewes (1817—1878).

G. Romanes (1848—1894).

W. Clifford (1845—1879).

Zasady ewolucjonizmu stosują:

a) do antropologii — M. Lennan, Lubbock, E. Tylor.

b) do historii — Buckle (1821—1862).

c) do kultury — Draper (1811—1882).

d) do filologii — Curtius, Steinthal.

e) do etyki — E. Westermarck.

f) do ekonomii — Karol Marks, Engels.

W. James (1841—1910).

Pisarz bardzo poczytny, nie tylko w Ameryce, ale i na starym lądzie ma licznych wielbicieli. Staje się jednym z głównych pionierów kierunku pragmatycznego. Ten nowy prąd jawia się jako reakcja ze względu na stosunki, jakie się wytworzyły w nauce w ostatnich dziesiątkach lat ubiegłego stulecia. Pozytywizm zyskuje w tym czasie ogólne uznanie, mechanicystyczno-materjalistyczna metoda jest stosowana jako środek do wyjaśnienia wszelkich możliwych zjawisk. Wyradza się fałszywy scjentyzm—który w swem dążeniu, by ująć wszystko w ramy praw rozumowych, narzuca przemocą formuły rzeczywistości i takową przy ich pomocy tłumaczy.

Ten kult formy, abstrakcji, kuty na kolanie praw jeszcze bardziej zaciążył nad myślą naukową w Ameryce. Przez szczególny zbieg okoliczności tam hegeljanizm w znacznej mierze opanował uniwersytety i zyskał licznych zwolenników. Filozofia Jamesa jest więc protestem przeciw temu stanowi rzeczy. Wypowiada walkę formie, abstrakcji, a nawet rozumowi i jego formułom.

Nawołuje do powrotu do życia i domaga się, aby czyste doświadczenie uczynić podstawą filozofii.

James nie daje nowego systematu, lecz zaznaczył się przez swe poglądy dotyczące się pragmatyzmu, psychologii, oraz religii.

P r a g m a t y z m.

Pragmatyzm, jak już nam wiadomo, należy do kierunków antyintelektualistycznych. Drogę gotuuje mu: kantyzm, pozytyw-

wizm, ognostycyzm, ewolucjonizm, teoria biologiczna poznania. Pragmatyzm uwzględnia wszystkie te stądja myśli filozoficznej, nada im nową formę i stanie się ruchem bardzo potężnym.

1. Istota pragmatyzmu.

Nie jest on ani systemem filozoficznym, ani nową teorią, lecz metodą. Pragmatyzm chce być kryterjum, dzięki któremu da się określić wartość teorii, co do których zachodzą spory i nieporozumienia.

Najpierw trzeba sobie uprzytomnić, że pragmatyzm sprawę prawdy metafizycznej zostawia na uboczu. Uważa, że rzecz w sobie — jest dla nas niepoznawalną. Wobec powyższego, zagadnienie dotyczące się wartości danej teorii czy poglądu otrzymuje inne rozwiązanie.

Wszelki więc pogląd, który dla życia jest korzystny, popiera postępek w jakiejkolwiek dziedzinie jest prawdziwy.

Pożytek, korzyść, oto nowy próbiez decydujący o tem co prawdziwe, wartościowe.

Jednak dana teoria posiada wartość nie absolutną, lecz względną. Przecież życie stale się rozwija. Zdarzyć się może, że teoria taka przy nowych warunkach nie przynosi już pożytku — skutki płynące z jej zastosowania mogą być szkodliwe, a tak przestaje ona być prawdziwą.

Jednem słowem, pragmatyzm nie przyjmuje prawd bezwzględnych, wszystkie teorie są czasowe, są przystosowane do danych warunków, odpowiadają pewnym ściśle określonym okolicznościom.

2. Genetyczny, albo instrumentalny charakter prawdy.

Pragmatyzm zwalcza pogląd, jakoby prawda znajdowała się w stanie gotowym. Zachowanie się przeto władz poznawczych nie jest bierne, ale czynne. Z pominięciem wielu innych, władze reagują na niektóre tylko bodźce, z materiału jaki mają do rozporządzenia wybierają to, co odpowiada odczuwanym potrzebom, co zdołało wzbudzić nasze zainteresowanie. Zresztą całą akcją kieruje prawo doboru naturalnego i wybiera się to, co najlepiej odpowiada, co najprędzej prowadzi do celu.

Jakiż płynie z tego wniosek?

Że niema prawd, któreby istniały niezależnie od naszego poznania. Każda prawda jest dziełem człowieka, stąd pragmatyzm nazywa się jeszcze humanizmem. Prawda nie jest czemś stałym, ona się rodzi, powstaje razem z nami.

Świat w sobie rozważany jest materją bezkształtną. Dzięki temu, że mu nadajemy formę, porządek poszerzamy rzeczywistość, czynimy ją doskonalszą, bogatszą. Zachowanie nasze jest nie bierne ale czynne tak w dziedzinie teorji jak i czynu. Rzeczywistość rozwija się razem z naszym umysłem, i dzięki niemu, a tak stale się udoskonala.

Pragmatyzm nazywa się instrumentalną teorją prawdy. Płyńie to stąd, że wszelkie teorje są tylko narzędziami pracy, przy ich bowiem pomocy jesteśmy w możności opanować przyrodę. O tyle więc są prawdziwe, o ile odpowiadają temu celowi.

Rozum nie ma uprzywilejowanego stanowiska w świecie, nie jest on narzędziem wiedzy ale pracy, narzędziem nieskończenie doskonałym, które stworzyło sobie życie, w celu zaplanowania nad przeszkodami jakie mu na drodze stoją. To też trzeba pamiętać, że nie żyjemy aby myśleć, ale odwrotnie myślimy aby móc żyć. Pragmatyzm spotykamy w dziełach Pierce'a, Schillera — najbardziej jednak utalentowanym i niezmordowanym szermierzem tego kierunku jest James. *)

Filozofja religji.

Istnieją, mówi James, niewątpliwie doświadczenia religijne, które zasadniczo wyróżniają się od pokrewnych sobie fenomenów.

Lecz co to są doświadczenia religijne?

Są to czyny, uczucia, myśli osób, które mają poczucie swej łączności z mocą bożą.

Otóż widzimy, że dziwna nowa siła, niezwykła energja staje się udziałem tych, którzy takie przeżycia duchowe przechodzą. Są im wtedy dostępne czyny jak: miłość, zaparcie, świętość, na które, w zwykłych warunkach, nigdy by się zdobyć nie mogli. Ponadto łączą się z tymi stanami dziwne zjawiska mistyczne.

Co mamy sądzić o tem wszystkim, gdzie należy szukać źródła religji?

Racjonalizm załatwia się z religją łatwo. Twierdzi, że nie ma ona samoistnej treści, nie posiada głębszych związków,

*) I. Goldstein. Nowe drogi str. 95.

albowiem te sprawy rozum całkowicie rozwiązuje. Nie można odnieść jej do czynników biologicznych. Religijne idealne potrzeby nie przedstawiają dla celów biologicznych żadnej wartości. Nie może być również mowy o jakimś osobnym organie, któryby nas łączył bezpośrednio z bóstwem.

Cóż więc możemy powiedzieć o genezie religii? Gdzie znajduje się źródło, z którego biorą początek zjawiska wyżej wspomniane?

James sprawę tę rozwiązuje przy pomocy teorii o stanach podświadomych.

Stany świadome nie wyczerpują całej treści życia naszego psychicznego. Obok nich istnieją stany podświadome. Stwierdza to pismo automatyczne, hypnotyzm etc. A więc mogą istnieć uczucia, popędy, które uchodzą uwagi świadomości centralnej, dalej żyją i rozwijają się pod jej progiem, w podświadomości. Okazuje się więc, że świadomość jest szczytem ogromnej piramidy, której podstawa ginie z ocz naszych w krainie podświadomości. Tam w tych głębinach może się ona stykać ze świadomością potężniejszą, kosmiczną. Tą drogą, ta potężniejsza świadomość może oddziaływać na nas i budzić religijne uczucia. Wszak wzór takiego podświadomego oddziaływania mamy w hypnotyzmie.

Religja przeto u Jamesa otrzymuje uzasadnienie oparte na doświadczeniu.

Takie postawienie sprawy jest wypadkiem doniosłym. Dotąd sądzono, że kontakt z tem, co istnieje poza granicami doczesności, odbywa się na terenie myśli. Obecnie nowa hipoteza odejmuje rozumowi przodujące stanowisko, odmawia mu możliwości wkraczania w dziedzinę absolutu, a łącznikiem czyni p o d ś w i a d o m o ś ć.

Natura religii.

Doznania religijne ukazują się nam pod podwójną postacią jako:

1. religja osobista,
2. religja urzędowa.

1. Religja osobista jest podstawą wszelkiej religii. Jej doznania są źródłem, w którym religja się odradza. Przechodzi ona dwie fazy:

a) Pierwszą stanowi doznanie wewnętrzne, świadomość łączności z bóstwem.

b) Druga faza polega na czynności rozumu, który dane doznania przeobлека w formy wyobrażeniowe i tak usiłuje je sobie przedstawić.

Element wyobrażeniowy w religii jest tylko częścią religii czasową, nie oddaje nam istoty religii, religja bowiem, nie da się nigdy ująć w formy wyobrażeniowe.

U w a g i k o ń c o w e.

Po wyłożeniu dziejów filozofji XIX w. pozostaje nam obecnie podkreślić główne momenty tego okresu.

1. Problem at.

Naczelnym problematem, który góruje nad splotem przeróżnych zagadnień, jakie powstają w tym czasie, będzie dążność pogodzenia racjonalizmu z empiryzmem.

2. Wybitni myśliciele.

Wśród myślicieli, naczelne stanowisko zajmują:

K a n t

C o m t e

S p e n c e r

Oni nadają kierunek myśli filozoficznej i uzależniają od swych poglądów całą umysłowość swego wieku. Krytycyzm Kanta, pozytywizm Comte'a, ewolucjonizm Spencera są odpowiedzią na temat: jaki stosunek ma zachodzić między racjonalizmem, a empiryzmem.

a) W systemacie Kanta racjonalizm i empiryzm są uważane za czynniki wiedzy równorzędne. Wszakże nasza wiedza nie przekracza świata zjawiskowego. Dzieje się to dzięki temu, że ujmując rzecz, narzucamy takowej formy naszego poznania, a wobec tego, wiemy jak się nam rzeczy przedstawiają, ale nie wiem czem one są same w sobie.

b) Pozytywizm Comte'a, idzie o krok dalej. Odrzuca świat numeralny i domaga się tego, aby nauka, filozofja zajęła się światem zjawiskowym, ukazywanym przez zmysły. Tu jak widzimy szala przechyliła się na stronę empiryzmu. Nauka, filozofja bada zjawiska konkretne i wyjaśnia takowe za pomocą czynników pozytywnych, a więc takich, których istnienie da się sprawdzić na drodze doświadczalnej. Cóż należy sądzić

o formach poznania, o zasadach wiedzy? Pozytywizm te sprawy pomija milczeniem.

c) Ewolucjonizm Spencera zapewnia ostateczne zwycięstwo empiryzmowi nad racjonalizmem.

Kantyzm sprowadzając myśl ludzką na bezdroża fenomenalizmu wskazywał, że jednak w doświadczeniu mieszczą się i punkty stałe—takowy charakter noszą formy poznania, zasady etyczne.

Z tem mniemaniem, które się notuje jako echo odrzuconej metafizyki, rozprawia się ostatecznie ewolucjonizm Spencera. W świecie zjawiskowym niema nic stałego. Co istnieje, swój byt zdobywa stopniowo, przechodząc liczne szczeble bezkresnej drabiny ewolucji. Na tej drodze powstają nie tylko globy ziemskie, ale również tworzą się: formy myślenia, zasady i prawa postępowania moralnego. Nie są one refleksem jakoby innego świata, który wkracza w dziedzinę naszej zmysłowości, wykreślając jej niezmiennie koleje pochodu, ale są poprostu rezultatem przystosowania się warunków wewnętrznych organizmów żyjących do warunków zewnętrznych otoczenia. Ustalone normy mają znaczenie czasowe, z chwilą zmiany otoczenia i one ulegną modyfikacji.

Pod wpływem tych kierunków zostanie zwrócona uwaga na pewne działy filozofji i tak:

1. Logika, kryterjologia, metodologia ma najwięcej zwolenników. Ten zwrot do tych dziedzin odbywa się pod wpływem neokantyzmu. Zgodnie z tą teorią, filozofja powinna pozostawić rzeczywistość zjawiskową naukom poszczególnym, a sama zająć się tylko warunkami poznania. Tak, że logika byłaby uzupełnieniem nauk ścisłych, kryterjologia bada podstawy wiedzy, metodologia wykreśla drogę do jej pochodu.

2. Metafizyka aczkolwiek w odmiennej formie powraca na widownię dziejów. Od metafizyki dawnej różni się, gdyż jest:

a) indukcyjna. Za podstawę służą jej wyniki poszczególnych nauk. Na nich wsparta, wypowiada się w sprawie zasady świata zjawiskowego.

b) względna, gdyż w miarę postępu nauk, musi przystosowywać swe twierdzenia do nowych wyników.

c) immanentna — uwzględnia tylko podstawę świata zjawiskowego i nie wychyla się poza jego granicę.

d) panteistyczna — upatruje w poszczególnych formach świata zjawiskowego, przejawy jednego ogólnego podłoża.

3. Psychologia doświadczalna powstaje jako nowy dział nauki. Ruch na tem polu przybiera imponujące rozmiary, a znalazł już teren przygotowany dla siebie. Toruje mu drogę pozytywizm, oraz psychologia anglosaska.

4. Metodę mechanicystyczną stosuje się do wyjaśnienia całej rzeczywistości.

Ten stan rzeczy trwa jednak niedługo. Po roku 1870 podnoszą swój głos nowe kierunki, a ostrze ich zostanie skierowane przeciw racjonalizmowi, oraz pozytywizmowi o zabarwieniu materialistycznym.

1. Przesadna wiara, upatrująca w metodzie mechanicystycznej, jedyny ważny środek wyjaśniania rzeczy — słabnie. Naturalizm dogmatyczny traci coraz bardziej grunt pod nogami, ustępując miejsca dla nauk humanistycznych. niesprowadzalność zjawisk psychicznych do przejawów przyrody staje się powodem do odrzucenia naturalizmu i na terenie etyki.

2. Zostaje zaatakowany racjonalizm. Woluntaryzm, pragmatyzm, aktywizm, moralizm domagają się coraz natężej uznania swych praw. Łączą się one z sobą co do tego, że wspólnie zwalczają rozum, a oddają pierwszeństwo czynnikom irracjonalnym jak: wola, uczucie, intuicja.

3. Skoro się rzecz tak przedstawia, zrozumiałą będzie rzeczą, że formy stworzone przez pozytywizm nie wystarczają rodzącej się umysłowości. Zaczyna się poszukiwanie tego, co bardziej może zadowolnić uczucie, a po wzory sięga się w czasy dawne. Tak powstaje neoidealizm, neoromantyzm, neorealizm, neobuddyzm, spirytyzm.

A jednocześnie zjawiają się i systematy oryginalne dające wyraz odczuwanym potrzebom i tak:

1. R. E u c k e n — znany jest przez swój pogląd, określany jako aktywizm filozoficzny.

2. Bergson odwołuje się do intuicji — a w sprawie natury rzeczywistości głosi krańcowy mobilizm.

3. James wiąże z pragmatyzmem tendencje i aspiracje o zakroju idealistycznym i całość osadza na podłożu pozytywistycznym.

A wszyscy są zgodni — że przewodnictwo w dziedzinie wiedzy i czynu należy oddać nie rozumowi, ale czynnikom

odeń różnym. Że kultura materialna doprowadzi narody do katastrofy, jeżeli nie zostanie jej przeciwstawiona kultura ducha i praca o wartości idealne.

Ostateczne wyniki.

Pod wpływem krytycyzmu oraz pozytywizmu, filozofją głosi:

a) W teorii poznania.

Subiektywizm, fenomenalizm, relatywizm, symbolizm. Poznanie nasze nie dotyczy się żadną miarą tego, czem są rzeczy, lecz ogranicza się stanami subiektywnymi naszej świadomości. Wiemy jak rzeczy działają, lecz zostaje przed nami zakryte, czem one są.

b) W metafizyce.

Metafizyka indukcyjna, bo o takiej tylko może być mowa, jest panteistyczna, monistyczna. Monizm będzie podwójny. Jest materialistyczny, o ile wyrasta na podłożu pozytywistyczno-ewolucyjnym; lub też idealny, o ile za punkt oparcia służy mu krytycyzm.

c) W etyce ścierają się dwa kierunki:

1. Pod wpływem ewolucji biologicznej przekonanie o niezmienności form etycznych zostaje porzucone.

Jak życie, tak poszczególne jego przejawy: etyka, moralność są wynikiem warunków wśród których ludzkość się znajduje. Ponadto w życiu się widzi cel istnienia, oraz sprawdzian wartościujących rzeczy.

2. Temu materializmowi biologicznemu przeciwstawia się etyka nowego typu, wspierająca się na podłożu antyintelektualistycznym. Tu podnosi się interesy ducha, sens życia upatruje się w kulturze swego wnętrza, osobowości. Główne zadanie pracy: to zamieniać rzeczy przyziemne na wyższe wartości. Okruchy jednak wzniosłych porywów uginają się często pod czczą frazeologją, lub gubią się w nieuchwytnych nastrojach.

d) Religja zdobywa z powrotem należne uznanie. Zostaje jednak z niej wyługowany wszelki element rozumowy. Tak gubi się ona w nieuchwytnym mistycyzmie, zadawalnia się nastrojami, obywa się nawet bez Boga, a wystarcza jej jedynie wiara w świat jakiś wyższy (Paulsen).

*) F. Klimke S. J. Institut. histor. philos. str. 220.

Filozofja Chrześcijańska.

Wiek XIX jest okresem w którym ze swego upadku zaczyna się podnosić i organizować filozofja chrześcijańska. Podejmuje się znów wysiłek, by w łączności z wiarą przystąpić do samodzielnej pracy na terenie filozofji. Co się tyczy metody, przedstawiciele tego budzącego się do życia ruchu obiorą podwójną drogę:

1. Jedni pójdą na ustępstwa, na kompromis i usiłują filozofję nowożytną, wyrosłą na podłożu wrogiem dla chrześcijaństwa, godzić z tą wiarą.

2. Drugi kierunek uważa pogodzenie tych dziedzin za niemożliwe, to też chce na nowych zasadach oprzeć filozofję chrześcijańską.

A. Kierunek eklektyczny.

Najpierw, co do czasu, zjawia się eklektyzm filozoficzny. Jego zwolennicy zwracają się do systematów nowożytnych i, stosownie do upodobania lub powziętego punktu widzenia, zapożyczone materiały usiłują szarmonizować z zasadami wiary chrześcijańskiej. Z dobrymi zamiarami nie zawsze idą w parze pomyślnie wyniki. Zdarza się bowiem, niekiedy, że sens dogmatów albo zmieniają całkowicie, albo dają im wyjaśnienie zbyt postępowe. Zważywszy jednak, że praca ich rozwija się pod hasłem subordynacji rozumu pod zasady wiary, możemy zaliczyć tę filozofję do liczby kierunków filozofji chrześcijańskiej.

A. Semiracjonalizm filozoficzny.

Opiera się na wierze, lecz jej zasady usiłuje sprowadzić na płaszczyznę dostępną dla rozumu ludzkiego, i przy pomocy pojęć rozumowych chce choć częściowo wyjaśnić dogmaty.

§ 1. Baader (1763—1841).

Zasady wiary należy uważać za podstawę wszelkiej wiedzy. Skoro są one nam dane, należy myślą wnikać w treść i wykryć prawdziwe ich znaczenie. Wiara przeto nie tylko jest dana, ale i zadana. Staje się problematem, którego właściwy sens czeka na nasze rozwiązanie. Religja prawdziwa nie jest czemś wykończonem, cooby należało przechowywać jak relikwie. Nie, dogmat należy rozwijać, kształcić, udoskonalać w duchu czasu.

Poglądy filozoficzne Baadera będą wykonaniem tego programu, któremu nadaje szablon zapożyczony z teozofji Boehmego.

1. Życie boże wewnętrzne.

Bóg jest jednią, która ulegając różniczkowaniu przejawia się jako duch i natura. Ten rozwój odbywa się z konieczności, a ma swój powód w przeciwieństwie tych dwóch pierwiastków względem siebie tak, że walka przenika wewnętrzną naturę Boga. Po dokonanych zróżniczkowaniu, pierwiastek duchowy wnika w naturę pierwiastka materialnego, zdobywa nad nim władzę, czyniąc zeń własną cielesność. Tak Bóg staje się doskonałym duchem, wprawdzie pozostaje połączony z cielesnością, lecz nie jest jej poddany. Ten proces, przez który Bóg dochodzi do świadomości, jest procesem powstawania Trójcy Św. Ojciec to odwieczna natura w Bogu, Syn to mądrość, Duch to odwieczne zjednoczenie mądrości z Bogiem, to jednia Boga, jako ducha absolutnego z własną swą istotą.

2. Życie boże zewnętrzne.

Jego przejawem, to tworzenie świata. Podstawą istnienia świata są idee Boże nieuświadomione. Przechodząc do ich zrealizowania przez świat i w świecie, Bóg dochodzi zarazem do pełnego uświadomienia sobie ich treści. Podłożem, w którym urzeczywistniają się idee, to wieczna natura w samym Bogu.

3. Stosunek świata do Boga.

Stworzenia nie są Bogiem, lecz również nie są poza Bogiem. Bóg nie gubi się w stworzeniach, jak nie gubi się centrum koła, ze swoim obwodem. Bóg wznosi się ponad światem i wyróżnia się od niego.

§ 2. A. Günter (1785—1861).

Chce pogodzić wiarę z filozofją transcendentalną, wyłożyć ją przy pomocy pojęć i terminów tam ustalonych. Ogniwem pośredniczącem w tej sprawie ma być filozofja Hegla.

Filozofja i wiara stanowią jedno. Przy pomocy filozofji możemy przeniknąć całą treść wiary, gdyż dogmaty powstają zawsze pod wpływem wiedzy. Należy przeto odróżnić w wierze części stałe, od części zmiennych.

Założeniem poglądów Güntera stanie się przekonanie, że myśl i byt nie są bezpośrednio czemś identycznym, jak tego uczy Hegel, lecz pośrednio, a mianowicie: każdy byt zanim istnieje jest najpierw pomyślany i zmierza znów do tego, aby się stać bytem myślącym. Jeżeli to odnosi się do każdego bytu wogóle, filozofja jest w stanie zasady wiary uzasadnić t. j. sprowadzić do swych pojęć i takowe na system prawd rozumowych przełożyć.

Po ustaleniu punktu oparcia dla swej myśli Günter daje wykład odnoszący się do takich prawd jak: Trójca Św., początek świata, natura człowieka etc.

§ 3. J. Frohschammer (1821—1893).

W swoim dążeniu pogodzenia wiary z filozofją współczesną, zbliża się również do Hegla. Jeżeli za podstawę do wyjaśnienia bytu Schopenhauer obiera wolę, Hegel odwołuje się do myśli, rozumu, to Frohschammer ze swej strony zwraca się do wyobraźni i widzi w niej środek mogący nam wyjaśnić rozwój i powstanie świata. Wyobraźnia nie jest tylko podmiotowym fenomenem świadomości ludzkiej, jest ona zasadą wszelkiego bytu, stawania się w przyrodzie i ludzkości. Wyobraźnia twórcza nie uważa się tu za coś absolutnego, nie, w intencji autora będzie to świat przedmiotowy wytworzony przez podmiotową wyobraźnię Boską.

§ 4. Jerzy Hermes (1775—1831).

Również zwraca się do Hegla i przy pomocy jego filozofji chce pogodzić wiarę z wiedzą. Utrzymuje, że ostateczne podstawy wiary i wiedzy są tej samej natury. To też, krocząc konsekwentnie drogą badań filozoficznych, możemy wykryć nie tylko istnienie prawd religijnych, ale również wyjaśnić wewnętrzną treść dogmatów wiary. Pochód w tym kierunku ma się rozpocząć od wątplenia metodycznego, jak tego uczy Kartezjusz i Kant.

Hermes w swej pracy pomieszał motywy wiarogodności z motywami wiary.

Przyznając mu słusność co do tego, że motywy wiarogodności są porządku naturalnego i ich krytyczna ocena należy do kompetencji rozumu, to co się tyczy motywów wiary trzeba pamiętać, że one są porządku wyższego i znajdują się na innej płaszczyźnie. Nauka Hermesa wywołała liczne spory, które ucichły skoro okazało się, że nie znalazła aprobaty kościoła.

§ 5. Marcin Deutinger (ur. 1815).

Z filozofji współczesnej chce wykuć broń do walki z materjalizmem i panteizmem. W jego dziełach zwraca to uwagę, że wszędzie stosuje trójkowy podział i w tych ramach wyklada swe poglądy. Przedmiotem poznania: natura, człowiek, Bóg. Istotnymi władzami człowieka będzie: że myśli, że chce, że może. Istotnymi składnikami natury ludzkiej: ciało, dusza, duch.

§ 6. Herman Ulrici (1806—1889).

Zwalcza materjalizm oraz panteizm. Materja tworzy się z łącznego działania atomów, które uważa za ośrodki sił. Duszę należy pojmować jako coś ciągłego, jako fluid, który ma możność przenikania i wywierania wpływu na drobiny atomów. Dzięki temu możemy sobie wyjaśnić jedność świadomości, oraz różnorodną działalność jaką dusza rozwija w ciele.

B. Samodzielne kierunki.

Niezależną podstawę od nauki współczesnej usiłuje dać filozofji chrześcijańskiej:

1. Tradycjonalizm.

Nadzieja pokładana w rozumie, iż ten zdoła rozwiązać zagadnienia metafizyczne, oraz ukaże drogę do szczęścia, zawiodła. Z racjonalizmu w dziedzinie wiary wyrósł ateizm, w dziedzinie moralności, życia społecznego — anarchizm, co ostatecznie stało się powodem rewolucji i tego zdziczenia, jakie jej towarzyszyło. W poszukiwaniu nowej ostoji dla ducha i życia, tradycjonalizm zwraca się do zasady autorytetu, powagi. Taki autorytet najwyższy przysługuje Bogu i kościołowi katolickiemu, to też należy poddać pod wpływ religji wszystkie

sfery życia ludzkiego. To założenie jest naczelnym postulatem tradycjonalizmu, z tego punktu ocenia i wyrokuje o wszystkim.

a) Józef de Maistre.

Aby skutecznie zwalczać sensualizm J. de Maistre uczy, że umysł nie czerpie swych idei ze świata, z doświadczenia, ale nosi je w sobie, są one mu wrodzone. Poznanie idei, jakie są nam potrzebne do życia, jest nam dostępne od chwili, gdy zdobywamy świadomość i zaczynamy myśleć. Początek mowy odnosi do objawienia Bożego, zresztą nie przypuszcza, aby człowiek mógł zdobyć mowę w inny sposób.

2. Zasady teodycei chrześcijańskiej znajdują swe uzasadnienie i obronę w jego dziele, *Les Soirées de Petersbourg*. Praca ta jest wielce cenna i może być porównana z dziełem Św. Augustyna o Mieście Bożem. Obniżając zbyt silnie rozum, odwołując się stale do wewnętrznego pocucia, oraz do powagi, J. de Maistre, chociaż sam nie był jeszcze wyznawcą tradycjonalizmu, to jednak przygotował mu drogę. Obronę tradycjonalizmu podejmują już otwarcie:

b) De Bonald (1753—1840).

Główne zadanie filozofii polega na tem, aby ustalić kryterjum, dające nam możność odróżnienia prawdy od fałszu. Takiem kryterjum ma być, według de Bonalda, mowa, jaką Bóg udzielił ludzkości. Zostawiony samemu sobie, człowiek co najwyżej może zdobyć poznanie faktów, zjawisk poszczególnych lecz poznanie tego, co nazywamy pojęciem, ideą, ma inne źródło: tem może być tylko mowa. Bez mowy niema myśli. Owszem, myśl dochodzi do świadomości przy pomocy wyrazu, słowa. Tak jak światło umożliwia wzrokowi widok rzeczy, podobnież wyraz jest tem światłem przy pomocy którego myśl poznaje sama siebie.

Z tego niedołęstwa ducha płyną doniosłe wnioski:

1. Że Bóg istnieje.
2. Że objawienie daje człowiekowi pierwsze słowo.
3. Że otrzymując mowę, człowiek uzyskuje w niej i przez nią wszelkie prawdy, jakie są mu potrzebne dla prowadzenia życia, godnego istoty rozumnej. Do liczby takich prawd należy zaliczyć istnienie Boga, duszy, życia pozagrobowego. Z tego wynika, że prawdy powyższe nie płyną z rozumu, ale znajomość ich zawdzięczamy tradycji, czyli temu, że pokolenie jedno przekazuje takowe następniemu.

c) F. de La Mennais (1782—1854).

Uzasadnia słusność tradycjonalizmu w inny sposób. Rozum indywidualny, zostawiony sam sobie, nie jest w stanie odzyskać prawdy. Źródłem, z którego możemy uzyskać prawdę, jest wiara. Wierzyć znaczy uznać za prawdę to, czego istnienie stwierdza pewien autorytet. I komu La Mennais przyznaje prawo występowania w charakterze posiadającego autorytet. Ten przymiot przyznaje społeczeństwu. Trzeba to uważać za prawdę, na co zgadzają się wszyscy ludzie. W tej zgodzie ogólnej wypowiada się powszechny rozum ludzki. Tym kanałem rozchodzą się prawdy powierzone pierwszemu człowiekowi, a przekazane potomstwu, stały się dziedzictwem wspólnem ludzkości. Ten rozum ogólny możemy uważać słusznie za pewne kryterjum, gdyż ostateczną podstawę daje mu autorytet Boga.

d) Ludwik Bautin (1796—1867).

Tradycjonalizm nie mógł obronić naczelnej swej tezy, upatrującej w tradycji powszechnej kryterjum prawdy. Wszak, obok prawd istotnych, tą drogą rozpowszechniają się i błędne wierzenia. Gdzie więc szukać źródła, które mogłoby zabezpieczyć od skażenia prawdy podane ludzkości? L. Bautin odwołuje się do Pisma Św. i głosi, że właśnie te księgi przechowują nam prawdy nieskażone. Skoro tak się rzecz przedstawia, to i filozofja tam odnajdzie prawdy, jakich odczuwa potrzebę. A uzyskawszy takowe, ma ze swej strony zgromadzić dowody, że dane prawdy znajdują swe potwierdzenie,—tak na gruncie świata zjawiskowego, jak również w układzie stosunków życia ludzkiego.

2. Ontologizm.

Drogą wiodącą do prawdy będzie nie rozum, ale intuicja. Intuicyjne poznanie Boga, a co jest pierwszym aktem naszego umysłu, staje się środkiem przy pomocy którego poznajemy wszystkie inne rzeczy stworzone. Twórcą ontologizmu w naszych czasach jest:

a) Malebranche. Schodzi na tory ontologizmu—gdyż sądzi, że nie da się w inny sposób wyjaśnić obecność w naszym umyśle pojęć ogólnych, koniecznych. Kartezjusz utrzymywał, że one są wrodzone. Malebranche odnosi takowe do Boga i twierdzi, że umysł je posiada, dzięki temu, że ma moż-

ność ich oglądu w Bogu. Rzeczy zewnętrzne determinują tylko nasz umysł w pewnym określonym kierunku.

b) Gratry (1802—1872). W celu skutecznego zwalczania panteizmu, który znalazł silne poparcie w filozofii Hegla—odrzuca wszelkie dedukcyjne rozumowanie, a na to miejsce stawia własną metodę. Jej istota polega na tem, że tu, bez odwołania się do ogniw pośrednich, umysł z rzeczy widomych wznosi się odrazu do idei nieskończonej, Boga. Naukę tę rozwija w dziele: *De la connaissance de Dieu*.

Ponadto przyjmuje istnienie osobnej władzy, co nazywa „poczuciem bóstwa”. Dzięki tej władzy zyskujemy możliwość wznoszenia się do Boga. Czujemy Boga, chociaż go nie pojmujemy. Jesteśmy świadomi obecności Boga, chociaż go nie widzimy. Ten „*sensus numinis*” co do swej wartości wznosi się ponad siłę rozumu, jest on jego punktem szczytowym.

c) Rosmini Serbati (1797—1858). Na filozoficzne poglądy Rosminiego mieli wpływ: Platon, Kartezjusz, Schelling, Hegel. Rosmini usiłuje wynaleźć ścieżkę pośrednią między empiryzmem a idealizmem. Punktem centralnym jego systematu będzie nauka o genezie naszych idei. Źródło takowe upatruje w intuicyjnym poznaniu, ze strony rozumu, idei bytu. Pojęcie bytu jest nam wrodzone, służy za światło naturalne, przy pomocy którego poznajemy wszystko inne. Czem bowiem są nasze pojęcia do jakich dochodzimy? Oto mają one u swej podstawy tę samą ideę bytu, ograniczoną i zdeterminowaną przez cechy jednostkowe. Poznanie Boga nie jest a posteriori—nabyte przy pomocy rzeczy względnych, owszem ono uprzedza wszelkie inne poznanie i ułatwia zrozumienie wszystkiego co względne, doczesne.

C. Kierunek neo-scholastyczny.

1. Nowe drogi na jakie wkroczyła myśl ludzka, porzucając szlaki wydeptane przez scholastykę, zawiodły pokładane w nich nadzieje.

a) Filozofia renesansu rozwija tylko te zarodki myśli, które zjawiają się w okresie upadku scholastyki. Na gruncie odrodzenia wyraźnie zarysowują się tendencje, które, skoro zostaną doprowadzone do całkowitego rozwoju, staną się grobem wszelkiej filozofii. Do liczby tych zaliczamy: nominalizm, subiektywizm odrzucający wszelką powagę, naturalizm zwró-

cony do świata zjawiskowego, a lekceważący wszelką metafizykę.

b) Siła tych zarodków rozkładowych zostaje częściowo zneutralizowana przez pojawienie się kartezjanizmu. Tu znów myśl zostaje zwrócona na ścieżkę właściwą. Jednak reakcja była tylko chwilowa, gdyż sam kartezjanizm, na kształt konia trojańskiego, mieścił w sobie teorie, które żadną miarą nie mogły dać trwałego oparcia dla filozofii nowożytnej.

2. Filozofja Kanta chce godzić walczące z sobą kierunki, szuka formuły pośredniej, któraby zjednoczyła empiryzm z racjonalizmem. Niestety, kantyzm nie tylko nie stał się podstawą dla nowego jednolitego poglądu, ale owszem spowodował rozbitcie myśli tak wielkie, że świat uczony pomimo nadmierznych wysiłków dotąd nie może przyjść do równowagi.

Nic dziwnego, że myśl nowożytna zmęczona tem wszystkim radaby wyjść z tego chaosu, że ogląda się za nową filozofją, która mogłaby być oparciem dla wiedzy, serca, czynu. Powstają więc nowe kierunki o zabarwieniu mistycznym — lub też szukają one wzoru u myślicieli dawnych, tak mamy: neoidealizm, neoromantyzm, neorealizm.

Taki stan rzeczy podzielał otrzeźwiająco i na myślicieli chrześcijańskich. Przekonano się, że szukanie drogowskazu w filozofji ostatniej doby — jest trudem daremnym, bezcelowym. Wszak ta filozofja straciła orientację, żyje negacją.

Nic przeto dziwnego, że i na terenie myśli chrześcijańskiej, w poszukiwaniu punktu oparcia, zwrócono się po wzory do świata dawnego, staro - chrześcijańskiego średniowiecza, w którym to okresie filozofja scholastyczna — była mistrzynią życia.

Tu powstaje pytanie, jaką formę scholastyki należy wybrać za punkt wyjścia do dalszego pochodu?

Nie nadają się do tego: ani skotyzm, ani okkamizm ani swarezjanizm. Wszak te kierunki doprowadziły do upadku scholastykę: skotyzm przez swój woluntaryzm, oraz zawile i beztreściwe rozróżnienia, okkamizm, przez nominalizm oraz przesadne dążenie do prostoty. Swarezjanizm pobłądził przez brak przewidywania, oraz nierozważny eklektyzm.

Pozostaje jeszcze jedna forma scholastyki, a tą jest tomizm.

Otóż kierunek nawiązujący kontakt z filozofją Św. Tomasza z Akwinu — otrzymuje nazwę neoscholastyki.

Zwrot do filozofji scholastycznej daje się zauważyć narazie w zakładach teologicznych. Bo trzeba i to mieć w pamięci, że nawet i w tych uczelniach w wielu razach scholastyka nie miała uznania. Odrodzenie filozofji scholastycznej rozpoczyna się we Włoszech, na tę drogę pierwsi wkraczają: M. Liberatore T. J. (1810—1892) oraz Sanseverino (1811—1865).

Decydującym momentem w dziejach neoscholastyki staje się stanowisko zajęte przez Stolicę Apostolską.

Na drogę powrotu do tomizmu są uczeni, ze strony Rzymu, przynaglani ubocznie, a to dzięki temu, że cały szereg prac i publikacji, mających za punkt wyjścia metody różne od scholastyki, zostaje potępiony. Tak więc kolejno nie znajduje dla siebie aprobaty tradycjonalizm — 1840, 1856, ontologizm 1861, 1862, idealizm Rosminiego 1889.

Lecz sprawa na tem się nie kończy: oto zostaje wskazane pozytywnie źródło, w którem filozofja chrześcijańska ma się odnowić.

Pius IX udziela pochwały tym, którzy zwracają się do scholastyki. Otacza opieką akademię w Bolonji zał. r. 1874 i Neapolu wzniesione dla szerzenia wiedzy neoscholastycznej. Nareszcie Leon XIII położył kres wszelkim wahaniom i przesądził sprawę. W encyklice *Aeterni Patris* wydanej w 1879 r. ten papież nie tylko pochwała odbywający się zwrot do scholastyki, ale zwraca się z wezwaniem do tych, którzy się jeszcze ociągają, — aby wkroczyli na drogę przez tomistykę wskazaną. To samo zainteresowanie się neoscholastyką widzimy ze strony Piusa X — Benedykta XV i Piusa XI.

Rzucone hasło „z powrotem do scholastyki” nie przebrzmiało bez echa. Ruch ten narazie skromny, rozszerza się, zatacza coraz szersze kręgi, pociąga za sobą wszystkie uczelnie katolickie, przekracza granice Europy, przerzuca się nawet do Ameryki. Dziś Neoscholastyka stała się kierunkiem myśli potężnym, z którym zaczynają się liczyć nawet zwolennicy filozofji współczesnej.

WYKAZ AUTORÓW

których dzieła były mi pomocne przy pisaniu niniejszej książki.

1. M. de Wulff. *Precis d'Histoire de Philosophie*. Louvain 1913.
2. D. Barbedette. *Histoire de la Philosophie*. Paris. 1913.
3. W. Windelband. *Geschichte der Philosophie*. Tübingen. 1916.
4. F. Ueberwegs. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 11 auf. Berlin. 1916.
5. *Allgemeine Geschichte der Philosophie (Die Kultur der Gegenwart)*. Leipzig. Teubner.
6. F. Klimke. *S. I. Institutiones Historiae Philosophiae Romae*. 1923.
7. R. Eucken. *Wielcy Myśliciele*. Warszawa. 1914.
8. Ks. dr. S. Pawlicki. *Historja Filozofji Greckiej*. Kraków.
9. R. Falckenberg. *Historja Nowszej Filozofji*. Warszawa. 1895.
10. W. M. Kozłowski. *Wykłady o Filozofji Współczesnej*. Lwów. 1906.
11. Dr. A. Stöckl. *Historja Filozofji w zarysie*. Kraków. 1927.
12. Dr. A. Stöck *Geschichte d. neueren Phil.* 1883.

ERRATA.

Str. 240 nap. Berkley, czyt. wszędzie Berkeley.

Str. 366 nap. Realizm krytyczny, czyt. Neorealizm.

REJESTR.

Przedmowa	V
Uwagi wstępne	VII

Filozofja Wschodnia.

Filozofja indyjska	XIV
Filozofja chińska	XV
Filozofja perska	XVI

Filozofja Zachodnia.

FILOZOFJA GRECKA.

Okres pierwszy.

Filozofja grecka przed Sokratesem.

Uwagi ogólne	3
§ 1. Szkoła Jońska: Tales, Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit	5—13
§ 2. Szkoła pitagorejska. Pitagoras	13—15
§ 3. Szkoła Eleacka. Ksenofanes, Parmenides	16—20
§ 4. Szkoła Abderska. Demokryt	21—22
§ 5. Eklektycy: Empodokles, Anaksagoras	23—26
§ 6. Sofiści:	
a) Przedstawiciele sceptycyzmu teoretycznego:	
Protagoras, Gorgiasz	26—28
b) Przedstawiciele sceptycyzmu praktycznego.	28—30

Okres drugi.

Filozofja sokratyczno-attycka.

§ 1. Sokrates	31—34
§ 2. Szkoły sokratyczne mniejsze:	
a) Szkoła cyniczna: Antystenes	35—36
b) Cyrenaicy: Arystyp z Cyreny	36—37
c) Megarejczycy: Euklides	37
§ 3. Szkoły sokratyczne większe:	
a) Platon	38—50
b) Arystoteles	50—71

Okres trzeci.

Filozofja poarystotelesowska.

Uwagi ogólne	75—76
§ 1. Epikureizm: Epikur	76—80
§ 2. Stoicyzm: Zenon	80—86
§ 3. Sceptycyzm: Pyrro z Elidy	86—89
§ 4. Eklektycy	90—91

Okres czwarty.

Filozofja grecko-wschodnia.

Uwagi ogólne	91—92
§ 1. Neopitagoreizm	92—93
§ 2. Filozofja grecko-żydowska: Filon	93—95
§ 3. Gnostycy	95—96
§ 4. Neoplatonizm:	
a) filozoficzny: Plotyn	96—98
b) religijny: Porfirjusz z Tyru	98

Historja filozofji w dobie chrześcijańskiej.

Uwagi ogólne

a) Podstawy teoretyczne chrześcijaństwa	99—101
b) Zasady moralne chrześcijaństwa	101—104

Epoka pierwsza.

Początki Filozofji Patrystycznej.

Cechy tej filozofji	104—105
§ 1. Apologeci: Flawiusz Justyn, Tacjan, Atenagoras	105—106
§ 2. Pisarze Aleksandryjscy: Św. Klemens Aleksandryjski, Orygenes	106—108
§ 3. Apologeci i pisarze Zachodni: Minuciusz Felix, Tertuljan, Arnobjusz, Laktancjusz	109—110

Rozkwit Filozofji Patrystycznej.

§ 1. Pisarze Wschodni: Św. Atanazy, Św. Bazyli Wielki, Św. Grzegorz Nyseński	110—113
§ 2. Pisarze Zachodni: Św. Augustyn	113—119

Upadek Filozofji Patrystycznej.

Uwagi ogólne

a) Marcjanus Capella	
b) Boecyusz	
c) Pseudo Dyonizy Areopagita	119—120

Epoka druga.

Historja filozofji średniowiecznej.

A. Filozofja Arabska: Avicenna, Averroes	120—121
B. Filozofja Żydowska: Avicebron, Majmonides	121—122
C. Historja scholastyki chrześcijańskiej	

Uwagi ogólne

a) Cechy scholastyki	122—126
b) Zasadnicze tezy scholastyki	126—127

Okres pierwszy.

Powstanie i rozwój chrześcijańskiej scholastyki.

a) Organizacja szkolnictwa	
b) Źródła naukowe	
c) Cechy	127—128

§ 1. Scotus Erygena	129—130
§ 2. Spór o uniwersalja	
A. Kierunki realistyczne	
a) realizm przesadny: Wilhelm de Champeaux	130—132
b) realizm platoński	132
c) realizm panteistyczny	132—133
B. Kierunki antyrealistyczne	
a) nominalizm: Roscelin	133—134
b) konceptualizm: Abelard	134—135
C. Kierunek umiarkowany: Św. Anzelm	135—137
§ 3. Mistyka Chrześcijańska	
a) Św. Bernard, Hugo od Św. Wiktora	137
b) Ryszard od Św. Wiktora	137—139
§ 4. Kierunek samoistny	
a) Piotr Lombard	
b) Jan z Salisbury	
c) Alanus ab Insulis	139

Okres drugi.

Złoty wiek scholastyki.

§ 1. Kierunek encyklopedyczny	
Stara scholastyka	
a) Aleksander z Hales	
b) Św. Bonawentura	140—144
§ 2. Kierunek Albertyno-tomistyczny	144
a) Albert Wielki	144—146
b) Św. Tomasz	146—162
§ 3. Szkoła nowofranciszkańska	
Jan Duns-Scot	162—166
§ 4. Kierunek przyrodniczy	
Roger Bakon	166—168
§ 3. Kierunki przeciwne scholastyce	
a) Averroizm łaciński	168—169
b) Kierunek neoplatoński	170
c) Lulizm	170

Okres trzeci.

Upadek filozofji scholastycznej.

Uwagi ogólne.

- § 1. Nominalizm: Wilhelm z Okkam . . . 171—175
- § 2. Kierunek mistyczny.
 - a) mistyka romańska
 - b) mistyka niemiecka: Mistrz Eckhardt . . . 176—176
- § 3. Kierunek teozoficzno-przyrodniczy:
 - a) Rajmundus z Sabaudji
 - b) Mikołaj Kuzańczyk 177—178
- § 4. Uwagi końcowe:
 - a) przyczyny wewnętrzne upadku scholastyki
 - b) przyczyny zewnętrzne upadku scholastyki 178—179

Epoka trzecia.

Historja filozofji Nowożytnej.

Uwagi ogólne 180—182

Okres pierwszy.

Filozofja renesansu.

Uwagi ogólne 182—185

- § 1. Wznowienie systematów starożytnych:
 - a) Platonizm
 - b) Arystotelizm
 - c) Systemy drugorzędne 185—186
- § 2. Systematy samodzielne:
 - A) Próba reformy logiki 186—187
 - B) Filozofja przyrody.
 - 1. Naturalizm empiryczny:
 - a) Bernardyn Telesius
 - b) Tomasz Campanella 188—190
 - 2. Naturalizm okultystyczny:
 - a) Teofrast Paracelsus
 - b) Hieronim Cardanus 190
 - 3. Naturalizm panteistyczny:
 - a) Franciszek Patritius
 - b) Giordano Bruno 190—192

Okres drugi.

Filozofja nowożytna w XVII i XVIII w.

Uwagi ogólne	194—195
§ 1. Kierunek empiryczny:	
a) Franciszek Bacon	195—199
b) Tomasz Hobbes	199—200
c) Gassendi	200—201
§ 2. Kierunek racjonalistyczny:	
Kartezjusz	201—213
§ 3. Szkoła kartezjańska:	
a) Guelinx Arnold	213—214
b) Malebranche	214—214
c) Spinoza	215—218
d) Leibnitz	218—227

Filozofja oświecenia.

I. Angielska filozofja oświecenia.

§ 1. Przedstawiciele:	
a) John Locke	228—239
b) Jerzy Berkeley	240—243
c) Dawid Hume	243—248
§ 2. Szkoła assocjacionistyczna	248—249
§ 3. Szkoła szkocka	249—250
§ 4. Przedstawiciele deizmu	250—254
a) Herbert Cherbury	
b) Jan Toland	
c) Mateusz Tyndal	
d) Bolingbrocke	
§ 5. Filozofja moralna	254—257
§ 6. Początki estetyki	257

II. Francuska filozofja oświecenia.

§ 1. Przedstawiciele:	
a) Bayle	
b) Woltaire	
c) Montesquieu	257—262
§ 2. Sensualizm:	
a) Condillac	
b) Karol Bonnet	262—265

§ 3. Materializm:

- a) I. de la Mettrie 265—267
- b) Encyklopedyści 265—267
- c) J. J. Rousseau 267—270

Filozofja oświecenia w Niemczech.

- § 1. Chrystjan Wolff 270—272
- § 2. Kierunek empiryczny. Crusius 272—273
- § 3. Filozofja wiary. Jacobi 273—274
- § 4. Naturalizm religijny. Lessing 274—275
- § 5. Filozofja popularna. M. Mendelsohn 275

Okres trzeci.

Filozofja najnowsza.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Filozofja najnowsza w Niemczech.

- I. Filozofja krytyczna. Emanuel Kant 276—295
- II. Idealizm krytyczny. Uwagi ogólne 295—296
 - a) Fichte 297—301
 - b) Fr. Schelling 301—303
 - c) W. Hegel 303—310
- III. Systematy pokrewne z idealizmem transcendentalnym:
 - a) Ch. F. Krause 310
 - b) Schleiermacher 310—312
- IV. Realizm krytyczny: Artur Schopenhauer 312—815
- V. Reakcja przeciw idealizmowi transcendentalnemu:
 - Herbart 315—319
 - Fries 320
 - Beneke 320
- VI. Idealno-realistyczny kierunek:
 - Herman Lotze 321—322
 - G. T. Fechner 322—324
 - Edward v. Hartmann 324—326

VII. Materjalizm w Niemczech:	
Dawid Straus	327—329
A. Feuerbach	329—330
Karol Vogt	331
Jakób Moleschott	331
Ludwik Büchner	331
Henryk Czolbe	331—332
Ernest Haeckel	332—334
VIII. Kierunek indywidualistyczny:	
M. Stirner	334—335
Fr. Nietzsche	335—336
IX. Neokantyzm: Uwagi ogólne	337—339
a) Szkoła Marburska	339
b) Szkoła Badeńska	339
c) Krytyczno-realistyczny kierunek	339
d) Psychologiczny kierunek	340—341
X. Pozytywizm: Uwagi ogólne	341
a) Sensualistyczno-materjalistyczny kierunek	342
b) Filozofja immanencji	342—343
c) Monizm czuciowy Macha	344—346
d) Empirjo-krytycyzm Avenariusza	346—348
XI. Dążności metafizyczne:	
1. Wilhelm Wundt	348—351
2. Fryderyk Paulsen	351—352
XII. Neoidealizm: Rudolf Eucken	352—354
XI. Neorealizm: Külpe, Messer i inni	355

B. Najnowsza filozofja we Francji.

I. Kierunek sensualistyczno-materjal.	355—356
II. Kierunek eklektyczno-spirytualist.	
§ 1. Royer Collard	356
§ 2. Main de Biran	357
§ 3. Wiktor Cousin	357—359
III. Pozytywizm	359—360
August Comte	361—367
IV. Neokrytycyzm: Karol Renouvier	367—368
V. Poszczególne dziedziny wiedzy:	
a) Psychologia	368—370
b) Socjologia	370—371
VI. Intuicjonizm: H. Bergson	371—373

C. Najnowsza filozofja w Anglii.

Uwagi ogólne	373—374
I. Przedstawiciele Kantyzmu	
W. Hamilton	
H. Mansel	
W. Whewell	374—375
II. Kierunek assocjacionistyczny	
III. Pozytywizm Angielski	
I. Bentham	376
J. Stuart Mill	376—378
IV. Pozytywizm biologiczno-ewolucyjny	378—379
Karol Darwin	379—380
Herbart Spencer	381—389
V. Pragmatyzm: W. James	389—393
VI. Ogólny pogląd na dzieje filozofji nowożytnej	393—396

CZĘŚĆ DRUGA.

Filozofja Chrześcijańska.

A. Kierunek eklektyczny	
a) Semiracjonalizm filozoficzny	
F. Baader	397—398
A. Günter	398—399
J. Frohschammer	399
J. Hermes	399
M. Deutlinger	400
H. Ulrici	400
B. Samodzielne kierunki	
a) Tradycjonalizm	400
Józef de Maistre	401
De Bonald	401
F. de la Mennais	402
L. Bautin	402
b) Ontologizm	
Malebranche	402
Geatry	403
Rosmini	403
C. Kierunek neoscholastyczny	403—405



ERRATA.

str.	wiersz	8 z góry, nap. on,	ma być: ona.
„ 118	„	2 „ „ przedmiotów	„ przymiotów.
„ 193	„	5 z dołu, „ de Montagne	„ de Montaigne.
„ 237	„	18 „ „ zachowane	„ zachwiane.
„ 240	„	4 z góry, „ Berkley	„ Berkeley.
„ 253	„	17 z dołu, „ Tyndal	„ Tyndall.
„ 265	„	13 z góry, „ I. de la Mettrie,	„ I. de Lamettrie.
„ 313	„	12 z dołu, „ zmysły	„ zamysły
„ 328	„	10 z góry, „ Straus	„ Strauss.
„ 355	„	1 „ „ Realizm krytyczny	„ Neorealizm.
„ 357	„	16 „ „ Main de Biran	„ Maine de Biran.
„ 406	„	4 z dołu, „ Stöck	„ Stöckl.
„ 415	„	3 „ „ Geatry	„ Gratry.



4.12.10/2