
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

Dr. Harald Höffding
PROFESOR UNIWERSYTETU w KOPENHADZE.

DZIEJE
FILOZOFJI NOWOŻYTNEJ
od końca Odrodzenia do naszych czasów.

TOM DRUGI

Z UPOWAŻNIENIA AUTORA
PRZEŁOŻYŁ
Adam Mahrburg.

Rw. 13108.

GŁÓWNY ZARZĄD POLITYCZNY
WOJSKA POLSKIEGO
Zarząd II
Nr inw. 1756.

WARSZAWA.
DRUK I NAKŁAD TOW. AKC. S. ORGELBRANDA SYNÓW.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE I SKA
(T. HIŻ i A. TURKUŁ).

1910.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.
im. F. Dzierżyńskiego
57750/2

Polski przekład tomu pierwszego „Dziejów filozofji nowożytnej“ Höffdinga ukazał się przed trzema laty, jako wydawnictwo „Ogniwa“. Zawieszenie jednak „Ogniwa“ spowodowało niezależną od tłumacza i wydawcy przerwę w druku drugiego tomu tego dzieła, które dopiero w całości jest wspaniałym obrazem dziejów myśli filozoficznej w ciągu trzech ostatnich stuleci. Szczęśliwym trafem teraz okazała się możność wznowienia wydawnictwa, dzięki gotowości Towarzystwa Akc. S. Orgelbranda S-ów, które podjęło się wydania tomu drugiego.

Wielkie spółczesne prądy duchowe mogą być należycie zrozumiane tylko w ścisłym związku z dziejami, króre stopniowo przygotowały grunt dla nich. Odrodzenie i racjonalizm, a później krytycyzm, idealizm romantyczny, pozytywizm i ewolucjonizm, to są wielkie etapy, ktore przebyła myśl filozoficzna w walce uporczywej o rozwiązanie zagadek świata. Zarówno prawdy osiągnięte, jak i krytyka błędów, wsiąkły w naszą atmosferę duchową i stanowią grunt, na którym w dalszym ciągu musimy zdobywać prawdy i zwalczać błędy. Dzieło Höffdinga może w znacznym stopniu przyczynić się do pomyślnych w tym kierunku wysiłków.

Tłumacz.



Dr. HARALD HÖFFDING
Profesor Uniwersytetu w Kopenhadze.

TREŚĆ TOMU DRUGIEGO.

KSIĘGA SZÓSTA.

Niemiecka filozofja oświecenia i Lessing.

str.

1. Charakterystyka myślenia w wieku oświecenia 1
2. Gotthold Ephraim Lessing 18

KSIĘGA SIÓDMA.

Emanuel Kant i filozofja krytyczna.

1. Charakterystyka i życiorys. 28
2. Rozwój filozoficzny 41
3. Teorja poznania (Krytyka czystego rozumu) 50
   - *a) Dedukcja podmiotowa (Analiza psychologiczna)* . . . 52
   - *b) Dedukcja przedmiotowa* 57
   - *c) Zjawiska i rzeczy same w sobie* 60
   - *d) Krytyka filozofji spekulacyjnej* 65
   - *e) Filozofja przyrody* 72
4. Etyka (Krytyka rozumu praktycznego) 74
   - *a) Stadjum pierwsze* 76
   - *b) Stadjum drugie* 78
   - *c) Stadjum trzecie* 80
   - *d) Etyka szczegółowa* 95
5. Filozofja religji. (Krytyka rozumu praktycznego i Religja w obrębie granic samego rozumu).
   - *a) Moralność i religja* 101
   - *b) Wymagalniki religijne w ich stosunku do teorji poznania i „religji naturalnej“ Kanta.* 105
   - *c) Religja pozytywna* 108

6. Idee spekulacyjne na podstawie estetycznej i biologicznej (Krytyka władzy sądzenia).
a) Oba światy i możebna ich jedność 112
b) Rozważanie estetyczne 114
c) Rozważanie biologiczne. 116
7. Przeciwnicy filozofji krytycznej 118
a) Jan Jerzy Hamann. 119
b) Jan Gotfryd Herder 121
c) Fryderyk Henryk Jacobi 127
8. Dalszy rozwój filozofji krytycznej . . . . . .
a) Karol Leonard Reinhold 131
b) Salomon Maimon 135
c) Fryderyk Schiller 140

KSIĘGA ÓSMA.

A. Filozofja romantyczna jako idealistyczna teorja rozwoju . 147
1. Jan Gottlieb Fichte. 152
a) Życiorys i charakterystyka 152
b) Teorja nauki 163
c) Etyka 168
2. Fryderyk Wilhelm Józef Schelling 172
a) Okres filozofji przyrody 172
b) Zagadnienie filozofji religji 181
3. Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel 187
a) Charakterystyka i życiorys 187
b) Metoda djalektyczna 193
c) System 197
d) Filozofja prawa 200
e) Filozofja religji 204
4. Fryderyk Ernest Schleiermacher 208
a) Charakterystyka i życiorys 208
b) Dialektyka i etyka 220
c) Wiara i wiedza 227
B. Filozofja romantyczna jako pesymistyczny pogląd na świat 233
5. Artur Schopenhauer 233
a) Życiorys i charakterystyka 233
b) Świat nauki rozważany jako zjawisko 244
c) Świat i wola 250
d) Wyzwolenie przez rozważanie estetyczne 256
e) Wyzwolenie praktyczne. 257

C. Prąd podrzędny filozofji krytycznej podczas okresu romantycznego. 261
a) Jakób Fryderyk Fries. 265
b) Jan Fryderyk Herbart 273
c) Frydryk Edward Beneke 286
D. Przejście od spekulacji romantycznej do pozytywizmu czyli do wiary pozytywnej . . . . . .
a) Krytyka filozofji Hegla i Rozkład Szkoły heglowskiej 294
b) Strauss i zagadnienia religijne. 299
c) Psychologja religji i etyka Feuerbacha. 301

KSIĘGA DZIEWIĄTA.

Pozytywizm 315
A. Comte i filozofja francuska. 318
1. Filozofja we Francji podczas pierwszego dziesięciolecia XIX wieku 318
a) Wznowienie zasady powagi 318
b) Szkoła psychologiczna 321
c) Szkoła społeczna. 339
2. August Comte. 345
a) Życiorys i charakterystyka 345
b) Prawo trzech stadjów 356
c) Klasyfikacja nauk 366
d) Socjologja i etyka 373
e) Teorja poznania 377
f) Comte jako mistyk 381
B. Jan Stuart Mill i wznowienie filozofji angielskiej w XIX w. 386
1. Filozofja w Anglji przed 1840 r. 389
a) Filozofja reformatorska 389
b) Romantyczna filozofja osobowości. 400
1. Samuel Coleridge 400
2. Tomasz Carlyle 404
c) Filozofja krytyczna. 412
2. John Stuart Mill. 421
a) Życiorys i charakterystyka 421
b) Logika indukcyjna 434
c) Zasady etyki 448
d) Etyka szczegółowa 452
e) Zagadnienie religji 460

C. Filozofja rozwoju 468
1. Karol Darwin 471
a) Życiorys i przebieg rozwoju 471
b) Teorja i metoda 474
c) Granice teorji 479
d) Konsekwencje etyczno-religijne 483
2. Herbert Spencer 488
a) Życiorys i charakterystyka 488
b) Religja i nauka 495
c) Filozofja jako poznanie jedności 500
d) Filozofja jako teorja rozwoju 506
e) Pojęcie rozwoju w dziedzinie biologji i psychologji . . 511
f) Pojęcie rozwoju w socjologji i etyce 518
Dodatek: Jevons, Sidgwick 528

KSIĘGA DZIESIĄTA.

Filozofja w Niemczech 1850—1880 531
1. Robert Mayer i zasada zachowania energji 533
2. Materjalizm 538
3. Konstrukcje idealistyczne na gruncie realistycznym . . . 548
a) Rudolf Herman Lotze 548
Mechaniczne pojmowanie przyrody 552
Idealizm metafizyczny 557
Psychologja spirytualistyczna 552
b) Gustaw Teodor Fechner 567
Pogląd na świat poetycko-spekulacyjny 570
Psychofizyka 572
Filozofja przyrody 576
C. Edward Hartmann 577
Filozofja przyrody i psychologja 578
Pesymizm i etyka 583
4. Krytycyzm i pozytywizm 587
Frydryk Albert Lange 587
Eugenjusz Dühring 597
Teorja poznania 602
Pojmowanie świata 606
Etyka 609
Zakończenie 611

Dodatki i poprawki do pierwszego tomu 614
Uwagi do drugiego tomu 617

KSIĘGA SZÓSTA.

Niemiecka Filozofja Oświecenia i Lessing.

I. Charakterystyka myślenia w okresie oświecenia.

Około połowy XVIII wieku w Niemczech panowała filozofja Wolffa. Zastąpiła ona odnowioną filozofję arystotelesowską i scholastyczną, których podstawę założył Melanchton i pozyskała wielkie znaczenie dla rozwoju duchowego w Niemczech, gdyż wobec jasności i trzeźwości swojej nadawała się wybornie do upowszechnienia. Już przed Wolffem dokonano pod tym względem dzieła doniosłego: Filozof prawa Christian Thomasius usiłował z wielkim zapałem przerwać tę mocną zaporę, która dotąd dzieliła uczonych od pospólstwa. Zaczął on, między innemi, wydawać w niemieckim języku dzieła filozoficzne i prowadzić w tymże języku wykłady, co wywołało wielkie rozgoryczenie, tak iż Kolegjum Cenzury odesłało mu nawet jedno z jego dzieł z opinją, że niepodobna cenzurować dzieła, w którym zagadnienia filozoficzne roztrząsane są po niemiecku. Wogóle Thomasius wielce się przyczynił swoją działalnością ustną i piśmienną do rozwoju wolnego i światłego traktowania stosunków moralnych i społecznych w rozległych kołach. Z krytycznym i praktycznym kierunkiem jego natury szedł w parze kierunek mistyczno-religijny, zkąd staje się zrozumiałym, że mógł on

przez pewien czas spółdziałać z pjetystami, nietylko dla tego, że ortodoksi byli spólnemi wrogami.

Kierunek pjetystyczny, rozwijający się w Niemczech od końca XVII wieku, czynny był także w sprawie wyzwolenia duchowego, gdyż prowadził od wiary formalnej i autorytatywnej napowrót do wewnętrznych doświadczeń, życia duchowego. Dogmatyka tradycyjna i zwnętrzny ustrój kościoła przeobrażały się w podmiotową szczerość jednostki. Tak więc pracowano w dziedzinie religji nad wyzwoleniem jednostki, gdy tymczasem kościół państwowy XVIII wieku naginał jednostki do poprzestawania na wspólnych formach religijnych. Teraz mogły obok szczerości osobistej ujawnić się także i odrębności osobnicze; zaczęły one bardziej zajmować, niż różnice wyznaniowe i niebawem odczuto ich wartość, zbudziły zainteresowanie ku sobie, chociaż nie zgadzały się z tym schematem walki pokutniczej, którą na początku wypowiedział pjetyzm. Nauczano o powszechnym kapłaństwie; trzeba było przyznać prawo świeckich, bo rzeczy wielkie w duszach świeckich mogą tak samo dobrze być rozstrzygane, jeżeli nie lepiej, jak w ortodoksyjnych duszach kapłańskich, które miały w porządku wszystkie rubryki dogmatyczne. Pjetyzm prowadził napowrót do tego, co naturalne, praktyczne, pożyteczne, odwodząc jednocześnie od formalizmu wiary i scholastycznego dogmatyzmu. Dlatego też był on pokrewny wszystkim innym dążnościom wieku, nawet filozofji Wolffa, chociaż Wolff występował przez pewien czas jako zawzięty jego przeciwnik.

Wolff i uczniowie jego chcieli filozofję upowszechniać wśród ogółu, jak również pjetyzm chciał popularyzować religję. I oto oba kierunki zjednoczyły się w dobrej zgodzie, poczym Wolff zwycięsko obstawał przy swoim stanowisku. Cały szereg wybitnych mężów ze szkoły Wolffa należeli do kierunku pjetystycznego i działali zarazem w duchu oświecenia umysłowego i pogłębienia religijnego.

Oprócz wpływów, które wynikały z własnych niemieckich dążeń filozoficznych i religijnych, w chwili powstawania tak zwanego okresu oświecenia wystąpiły i inne jeszcze wpływy. Angielska filozofja doświadczalna stała się przedmiotem gorliwych studjów. Już Thomasius w swoim poglądzie na filozofję prawa podlega silnemu wpływowi Locke'a; u młodszych zwolenników Wolffa walczy wpływ Locke'a z wpływem Wolffa, tak iż ostatecznie filozofja ich staje się kombinacją przeprowadzonego już i przyjętego racjonalizmu Wolffa i filozofji doświadczalnej wprowadzonej przez Locke'a. Tajemnica tkwiła w tym, że racjonalizm Wolffa właściwie mógł tylko prowadzić do budowy szeregu rubryk i że wobec wciąż postępujących udoskonaleń tego systemu rubryk musiał rodzić się coraz większy głód i pragnienie treści doświadczalnej, zdolnej te rubryki wypełnić. Ujawniało się tu przeciwdziałanie podobne do tego, w jakim pjetyzm przeciwstawiał się prawowierności w dziedzinie religijnej. To przeciwdziałanie w dziedzinie filozoficznej objawiło się w wielkim zainteresowaniu się psychologją doświadczalną. Coraz bardziej stanowczo rozważano już nie metafizykę spekulacyjną za naukę podstawową, lecz psychologję opartą na doświadczeniu. Nauka o życiu psychicznym, o ile uczy nas o nim spostrzeganie, stała się podstawą, na której zaczęto opracowywać zagadnienia estetyczne, etyczne i religijne. Był to doniosły zwrot w dziejach psychologji, która pozyskała przez to, jako nauka, większą samodzielność i bardziej się zbliżyła do przyrodoznawstwa. Wolff przypisywał był jeszcze większą wartość psychologji racjonalnej, niż doświadczalnej. Stało się inaczej. Starano się zakładać u podstawy doświadczenie i dopiero wtedy badać, jak daleko można sięgnąć, skoro się wyjdzie z doświadczenia.

Najwybitniejszy przedstawiciel filozofji oświecenia Jan Mikołaj Tetens wyraża to bardzo jasno (w przedmowie do swoich „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Lipsk, 1777. I, str.

XIII): „Nie rozpoczynać należy badanie duszy od analiz metafizycznych, lecz na nich kończyć. Rozbiór psychologiczny powinien poprzedzać. Skoro już rozbiór psychologiczny został dokonany, wtedy rozbiór metafizyczny sprowadziłby się do analizy niewielu władz podstawowych i rodzajów działania, a następnie, mówiąc krótko, posuwać tę analizę o ile się da daleko. Ale, jeżeli niema jeszcze tej wiedzy doświadczalnej o władzach głównych, to napróżnobyśmy chcieli objaśniać je z tak dla nas ukrytej organizacji. Nadto, jakkolwiekbyśmy się daleko posunęli w psychologji metafizycznej, prawdziwość jej twierdzeń musiałaby wciąż sprawdzać się w doświadczeniu.“ Podobnie wyraził się już wcześniej Kant (w zapowiedzi kierunku swoich wykładów w zimowym półroczu 1765—66 r.); który twierdzi, że w filozofji należy postępować koniecznie analitycznie, nie zaś konstrukcyjnie, że zatym chodzi o to przedewszystkim, iżby była podstawa doświadczalna; dlatego też rozpocznie swój kurs filozofji od psychologji doświadczalnej, która nic jeszcze nie mówi o duszy, ani nawet nie może o tym rozstrzygać, czy dusza istnieje. Ten właśnie nacisk położony na psychologję doświadczalną głównie nadaje niemieckiej filozofji oświecenia jej piętno swoiste. Na tym tle ogólnym występują rozmaite odcienie, których jednak nie możemy tu bliżej rozważać. Maksymiljan Dessoir w pierwszym tomie swojej „Geschichte der neueren deutschen Psychologie“ (1894) dał wyczerpujące i zajmujące przedstawienie rodzaju i sposobu, w jaki ówcześni badacze rozstrząsali zagadnienia psychologiczne. Tu możemy się tylko zastanowić nad tym, co ma znaczenie dla powszechnej historji filozofji.

Psychologja okresu oświecenia przeważnie opiera się na poglądzie Leibniza o różnicy pomiędzy ciemnością i jasnością, jako zasadniczej różnicy w życiu psychicznym i o wyobrażeniach jako pierwiastkach życia psychicznego. Nie dostrzegano jeszcze głębiej ukrytych pobudek i napomknień w psychologji Leibniza. Był to właściwy okres blasku racjonalizmu. Hasłem było oświecenie umysłu,

reszta zaś wszystko w obrębie życia psychicznego, co nie było na razie przejrzyste, pojmowano jako ciemny chaos wyobrażeń. Praktycznym następstwem tej psychologji intelektualistycznej było to, że w przyszłość spoglądano z ufnością: tylko światła, a wszystko będzie dobrze! Zwrot nastąpił, kiedy dostrzeżono, że życie psychiczne zawiera jeszcze inne pierwiastki oprócz umysłowych. Psychologja angielska zwróciła na to uwagę już od czasu Shaftesbury'ego i Hutchesona. Rousseau, którego wpływ na rozwój niemiecki był nadzwyczaj wielki, walczył z zapałem o uczucie i przeciwko przecenianiu umysłowości. A zresztą już i pjetyzm działał w tym kierunku. Wtedy okres racjonalizmu został zluzowany przez okres czułostkowości (sentymentalizmu). Wyraz „sentymentalny" pochodzi z XVIII stulecia; zdaje się, że go wytworzył angielski powieściopisarz Sterne, a za radą Lessinga po niemiecku oddano go przez „emfindsam" (tkliwy, czułostkowy). Wobec usiłowań rozwinięcia teorji estetycznej uznano nasamprzód właściwość uczucia za stronę samoistną życia świadomego. J. G. Sulzer (patrz jego rozprawę w pismach Akademji Berlińskiej z lat 1751—52) i Mojżesz Mendelssohn (Briefe über die Empfindungen, 1755) zwrócili w swoich badaniach nad uczuciem estetycznym uwagę na to, że tu mamy do czynienia z bezpośrednią i pozytywną stroną życia psychicznego, której nie uwzględniano należycie, o ile ją przedstawiano jako zamęt ciemnych wyobrażeń, które wskutek naszej ułomności nie mogły stać się zupełnie jasnemi; według psychologji Leibniza i Wolffa uczucie było przecież tylko mglistym i stłumionym wyobrażeniem. Wolffista A. G. Baumgarten (Aesthetica, 1750) po raz pierwszy używa wyrazu estetyka w znaczeniu nowożytnym, jako nauka o pięknie; wierny swojemu systemowi, pojmował on wszakże estetykę, jako naukę, przepisującą prawidła ciemnemu wyobrażaniu, a więc najpośledniejszej części władzy poznawczej, jak logika dyktuje prawidła jasnemu wyobrażeniu, a więc najwyższej części władzy poznania. Żywe zainteresowanie się tym, co się dzieje

we wnętrzu życia psychicznego, a także poezją i sztuką, jakie się zbudziło w Niemczech w środku stulecia, musiało wytworzyć potrzebę nowej psychologji, któraby zapewniła życiu uczuciowemu stanowisko pozytywne i samodzielne w świecie psychicznym. Bardzo słusznie zaznacza Mendelssohn (Brief IV Philosophische Schriften. 1771, I, str. 22) że gdyby pogląd Baumgartena był słuszny, uczucie piękna wobec postępu oświecenia musiałoby zniknąć, istoty zaś wyższego rodzaju, któreby posiadały większą jasność umysłu, mogłyby się słusznie skarżyć na nędzny przywilej, zamykający dla nich źródło rozkoszy, w które są zaopatrzone hojnie istoty niższe.“ Jak znamiennym jest, że taki wybitny przedstawiciel filozofji oświecenia wypowiada tę uwagę. Właśnie w interesie oświecenia domaga się on, iżby rozróżnienie pomiędzy ciemnością i jasnością nie było jedynym rozróżnieniem w życiu psychicznym. Samo przez się ciemne wyobrażenie nie ma nic do czynienia z przyjemnością i przykrością. Odnajduje on warunek uczucia przyjemnego w zgodności różnorodnych treści, która występuje w duszy, albo, jeżeli chodzi o przyjemność zmysłową, w układzie nerwowym. Ale niech uczucie będzie jakąś siłą pozytywną duszy naszej, nie zaś stłumionym stanem. W późniejszym piśmie (Morgenstunden, 1786) Mendelssohn uznaje uczucie jako władzę oceny i przytym wskazuje trafnie na ważną czynność wykonywaną przez tę stronę życia psychicznego. W piśmie swoim „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ (1762) Kant kładzie wielki nacisk na uwydatnieniu przez Sulzera i Mendelssohna różnicy pomiędzy poznaniem i uczuciem. „Dopiero za dni naszych, powiada (IV, 2) zaczęto dostrzegać, że władza, uprzytomniania sobie prawdy jest poznawaniem, władza zaś odczuwania dobrego jest uczuciem i że nie można obojga wikłać ze sobą.“

Na Kanta wpływali w tym względzie nie tylko jego niemieccy poprzednicy, lecz także Hutcheson i Hume, ale najbardziej Rousseau. Stanowczy jednak krok uczynił

Tetens, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy czuciem i uczuciem, gdy oba te wyrazy (Empfindung i Gefühl) dotąd były używane jako jednoznaczne. „Uczucia, przeciwne czuciom, są takiego rodzaju stanami psychicznemi, w których odczuwamy tylko zmianę lub wrażenie w sobie, lub na siebie, ale nie poznajemy przez to wrażenie przedmiotu, który to uczucie wywołał. Natomiast czucie wskazuje przedmiot, uczuwany przez nas wskutek wrażenia zmysłowego i obecność tego przedmiotu stwierdzamy.“ (Philosoph. Versuche. I, str. 168). Dwa te pierwiastki (czucie i uczucie) jednak tak są blizkie sobie, że Tetens, co prawda, z ujmą dla jasności, posługuje się wyrazem Gafühl (uczucie) jako nazwą wspólną czucia i uczucia. Powstaje on przeciw Leibnizowi i Wolffowi, którzy wszystkie pierwiastki życia psychicznego nazywali wyobrażeniami i ogranicza ten wyraz, zgodnie z Humem, do znaczenia stanów odtwarzanych. Władzę tworzenia i zespalania wyobrażeń nazywa rozsądkiem i dochodzi w psychologji swojej do podziału troistego: uczucie, rozsądek i wola; dwie ostatnie władze życia psychicznego charakteryzuje jako stronę czynną, uczucie zaś jako stronę bierną. Od Tetensa podział ten troisty przeszedł do Kanta, który jednak bardzo konsekwentnie przeprowadził rozróżnienie pomiędzy czuciem a uczuciem.

W owym czasie nie zdawano jeszcze sobie jasno sprawy ze znaczenia tego rodzaju rozróżnień psychologicznych. Psychologowie ówcześni byli skłonni do brania każdego odkrywanego rozróżnienia psychologicznego za odrębną władzę psychiczną i tylko wyjątkowo uwzględniano w badaniach psychologicznych zagadnienia, sięgające poza opis i klasyfikację. Ważną podstawą psychologji objaśniającej, osiągniętą przez teorję kojarzenia Spinozy i badaczów angielskich, nie posługiwano się jeszcze wcale. Pomimo to jednak psychologja okresu oświecenia miała wielkie znaczenie, gdyż zaostrzyła zmysł samoobserwacji i znamionuje doniosły i trwały postęp, o ile uznaje uczucie za stronę samoistną życia świadomego.

Kiedy w połowie XVIII stulecia silny ruch w sprawie uczucia, wszczęty we Francji, stał się jądrem myśli rewolucyjnych, w Niemczech, gdzie potrzebę zajęcia się sprawami społecznemi odczuwano w daleko słabszym stopniu, sprawa uczucia znalazła ujście dla siebie w części w kierunku badań psychologicznych, w części zaś w twórczości artystycznej, w nowym kierunku, wdrożonym przez Herdera i Goethego. Na pierwszy plan wystąpiły interesy umysłowe i estetyczne. Znamiennym rysem ówczesnej psychologji doświadczalnej jest to, że przywiązuje ona tak mało wagi do woli, tej czynnej strony życia świadomego. Wszystko się obraca dokoła oświecenia i uczucia. Jednak w głębszych umysłach i pod tym względem rodzi się potrzeba. Fryderyk Henryk Jacobi, którego czułostkowość nosi piętno wieku, chociaż, jak to wykażemy w innym związku, ostro przeciwstawiał się, jako filozof, innym przedstawicielom oświecenia, wypowiedział się w pierwszych pismach swoich o nieszczęśliwym losie życia uczuciowego, któremu wzbroniony jest związek naturalny z czynami. Po wzmiance, że spółczesne stosunki polityczne uniemożliwiają działanie nazewnątrz wielkich uczuć i charakterów w „Kunstgarten“ (1779) pisze: „Ach, mała stąd pomoc dla duszy, że mamy czucia i myśli, które nie wynurzyły się z czynu i nie prowadzą znów do czynu!... Najwspanialsze zdobycze poznania naszego przydają się nam ostatecznie tylko do zapełniania kontemplacją wczasów swoich; najpodnioślejsze uczucia nasze tylko do samotnych i jałowych upojeń.“ Były to czasy pięknych dusz i serc szlachetnych; mniemano, że się jest zdolnym do rzeczy najwyższych; burzyło się i fermentowało; odczuwano w sobie burzliwe zapędy (Sturm und Drang); przeciwstawiano bezpośrednią żądzę serca wszelkiemu rozumowi, wszelkiemu prawidłu i wszelkim normom obyczajowym, uznawano pierwotną siłę i prostotę przyrody, którą nanowo, jak mniemano, odkryto przeciwko formom kultury i społeczeństwa; zamęt był czymś najwyższym. Właściwie tylko w dziedzinie poezji wzbierała władza wytwa-

rzania form nowych, czerpanych z głębi siebie. Był to okres fermentacji, gdyż tu uczucie warunkowało wyobrażenia, gdy tymczasem filozofja oświecenia od początku uznała za jedynie możliwy odwrotny stosunek; ten okres był zarazem empirycznym potwierdzeniem nowej psychologji, przyjmującej samoistność uczucia. W samym obozie oświecenia wybuchnął romantyzm. Odtąd romantyzm, występując kolejno w różnych postaciach, panował w literaturze i sprowadził odrodzenie wyobraźni ludzkiej po długim okresie pracy umysłowej. Przekonamy się w dalszym ciągu, że całe to artystyczne odrodzenie zadziałało wstecz na rozwój filozoficzny i nadało filozofji w pewnej ważnej chwili jej dziejów fatalny kierunek.

Żywe zajęcie się filozofji oświecenia psychologją doprowadziło ją do jej kresu. W klasycznej dobie oświecenia najbardziej typowi jego przedstawiciele nie spostrzegli jednak tego ograniczenia. Utrzymywano, że się posiada dość rozumu, ażeby na wszelki przypadek być pewnym, że się idzie po drodze właściwej, chociaż nie sądzono, jakoby się już drogę odbyło. Człowiek światły życzy również swojemu potomstwu postępów w oświacie i z konieczności postępowania nie wysnuwa wniosku, że i on sam ma jeszcze dużo ciemnoty. Co się tyczy zbawienia, to rozumowano sobie, że rozum nasz może przecież to pojąć. Ale, jak mniemano, trzeba do tego przedewszystkim wiary w Boga i nieśmiertelność, gdyż w przeciwnym razie mogłoby być niebezpiecznie. Przyjmowano i rozstrząsano w mnóstwie pism religję naturalną, której nauczyli się od angielskich i francuskich pisarzy. Stosunek polemiczny, jaki we Francji przybrała religja naturalna wobec religji pozytywnej, w Niemczech objawiał się tylko tu i owdzie. Teologja protestancka była bardziej elastyczną niż katolicka. Kościół i wydziały teologiczne były przeważnie obsadzone przez wyznawców Wolffa, przyznających tylko objawienie, które nie zadawalał o wymagań rozumu; zwolennicy wszakże Wolffa byli z głębi serca przekonani, że mogą wykazać, iż treść ksiąg biblijnych zgadza się na-

wskroś z rozumem. Ten racjonalizm kościelny kładł zatym nacisk na objaśnienie naturalne cudownej treści Biblji, wychodził bowiem z założenia, że chrześcijaństwo musi godzić się z religją rozumową, a nawet, że jest ono tylko jego historycznym zwiastowaniem. W ten sposób rozum nagromadzony z doświadczenia i myślenia wieków poprzednich mógłby za pośrednictwem organów kościelnych być rozpowszechniony w całym narodzie. Kościół stał się narzędziem oświecania ze wszystkiemi jego dodatniemi i ujemnemi stronami. Tym sposobem dokonano doniosłego dzieła wychowania. Ale nie u wszystkich dają się tak łatwo przejednać religje naturalna i pozytywna pomiędzy sobą. W tym okresie indywidualizmu, kiedy tyle rozmaitych pobudek walczyło z sobą w świadomości, samo przez się musiało dziać się tak, że rozwój religijny jednostek mógł torować sobie drogi w najrozmaitszych kierunkach. Godny uwagi przykład rozwoju od prawowierności przez pjetyzm aż do racjonalizmu, a z tego znów do stanowiska, przypominającego później zajęte stanowisko przez Lessynga, Herdera i Schleiermachera, przedstawiał Jan Chrystjan Edelmann (1698—1749). Wiara w literę dogmatu i zewnętrzne zachowanie się prawowiernych popychały go do pjetyzmu i obcował z sekciarzami i prorokami. Ich nienawiść do rozumu i chciwość władzy przywiodły go do oburzenia i w swoim zniechęceniu przyszedł do przekonania, że początku ewangielji Jana nie należy tłumaczyć tak, że „Słowo było Bogiem,“ lecz że „Rozum (λόγος) był Bogiem.“ Jeżeli rozum jest Bogiem, religja nie może zawierać w sobie nic przeciwnego rozumowi: tym sposobem nastąpiło przejście z pjetyzmu do racjonalizmu. Ale znów wyrzekał się on i zwykłego racjonalizmu, kiedy przeczytał twierdzenie Spinozy, że Bóg jest wsobną (immanentną), wewnętrzną, nie zaś zewnętrzną przyczyną rzeczy. Teraz uwierzył, że Bóg, wieczna istota wszechrzeczy, z każdą rzeczą jest wewnętrznie jeden. Wszystko w świecie, co jest prawdą i dobrem, jest Bogiem. Świat jest wieczny. Chrystus był człowiekiem,

który zbliżył Boga do ludzi przez to, że wyzwolił ludzi od fałszywych wyobrażeń o Bogu i nauczał, że wzajemna miłość jest rzeczą najwyższą. Kapłani wydali nań wyrok, gdyż zdawało się im, że chce obalić ich panowanie, chociaż on przecież pospólstwo odesłał do kapłanów, jak później Edelmann i wszyscy jego prawdziwi następcy. W każdym człowieku świta jutrznia, kiedy się budzi z obłędnej drzemki. Edelmann utrzymywał, że za pomocą krytyki historycznej i symbolicznej interpretacji da się wykryć prawdziwa religijność w pismach biblijnych.

Inaczej przedstawiała się ta rzecz Hermanowi Samuelowi Reimarusowi (1694—1768), jednemu z najgorliwszych szermierzy o „prawdy religji naturalnej“ przeciw materjalistom i innym bezbożnikom. Jak był mocno przekonany, że celowość w przyrodzie, a zwłaszcza popędy zwierzęce, o których napisał specjalną rozprawę, jest wskazówką, że świat powstał przez mądrego i dobrotliwego Boga i że w przyszłym życiu troska o szczęście ludzkie jest lepszą i trwalszą, niż to może być w tym życiu, tak również był stanowczo przekonany, że treść pism biblijnych sprzeciwia się rozumowi, zaostrzonemu przez religję naturalną, i moralności. Tylko to ostatnie przekonanie swoje, jak sądzi, powinien zachować dla samego siebie. W zupełnym zaciszu usiłował wyjaśnić sobie swoje pomysły o historji biblijnej i pismach biblijnych i opracował dzieło, które nazwał Apologją dla rozumnych wielbicieli Boga, i w którym poddał krytyce surowej i miażdżącej literaturę biblijną zarówno ze stanowiska historycznego, jak przyrodniczego i moralnego. Wzruszającym jest podany przezeń powód, dlaczego nie ogłosił tego dzieła: obawiał się, że fanatycy prawowierni mogliby go ograbić z miłości małżonki i dzieci, albo wszcząć prześladowanie, które mogłoby dotknąć rodzinę, „Panowie kaznodzieje oczywiście mogą wierzyć, że człowiek uczciwy musi nie małąmękę zadawać duchowi swemu, o ile musi przez całe życie pozować i udawać. Nikt nie podejrzewał, co spoczywało w biurku profesora hamburskiego, który przytaczał takie piękne do-

wody istnienia Boga, jak również nieśmiertelności duszy. Lessing po śmierci autora uzyskał u jego rodziny dostęp do rękopisu i ogłosił jego urywki, które podał za pismo odnalezione w bibljotece w Wolfenbütlu. Później Dawid Strauss wydał wyciąg z całego dzieła (H. S. Reimarus und seine Schutzschrift. (Lipsk 1862). Tu zajmuje nas mianowicie ogólne stanowisko Reimarusa. Religja naturalna wystarcza mu; dlatego też objawienie jest zbyteczne. Jest ono nadto fizycznie i moralnie niemożliwe. Bóg nie może dzieła swojego przerywać za pomocą cudów i nie może za pomocą objawień, które nie dla wszystkich są dostępne i których na raz wszyscy nie mogą poznać, obdarzać łaską niektórych ludzi przed innemi. Przedewszystkim Reimarusowi teorja wiecznej kary piekła wydała się sprzeczną z prawdziwemi wyobrażeniami Boga i punkt ten pierwszy zbudził w nim zwątpienie. Ponieważ pozatym liczne szczegóły opowieści biblijnych budziły w nim wątpliwości, więc Reimarus przez krytykę swoją przychodzi do przeczącego wyniku. Jedyne objaśnienie, jakie mógł dać o powstaniu tych opowieści, było takie, że zawdzięczamy je oszustwu kapłanów żydowskich i apostołów. Tak więc gruntowne badanie niemieckiego profesora przyniosło mu ten sam wynik, do którego dotarł Voltaire przy pomocy bardziej posuwistego rozumowania. Jeżeli to nie objawienie, to jestto oszustwo: oto dylemat, na który od tego czasu godziło się z głębi serca wielu prawowiernych i wolnomyślnych i do których spory religijne często się jeszcze sprowadzają, jak gdyby od Reimurusa i Voltaira nie wystąpiły żadne poglądy religijno—filozoficzne.

Bardziej pokojowo ułożył się stosunek pomiędzy naturalną religją i pozytywną u Mojżesza Mendelssohna (1729—1786), który dał najbardziej popularne zarysy teorji religji naturalnej. Był to żyd z Dessau, który towarzyszył swojemu nauczycielowi Talmudu do Berlina i tak samo, jak niegdyś Spinoza, wiedziony poczuciem potrzeby wyższego wykształcenia umysłowego, niż literatura hebrajska mogła mu dostarczyć, oddał się literaturze zachodnio—europej-

skiej. Tym większa z tym wiązała się trudność, że naówczas dla Żydów był zakaz uczenia się języka niemieckiego. Energja młodzieńca przezwyciężyła wszystkie przeszkody, uczył się po niemiecku i po łacinie, a Locke i Wolff byli ulubionemi jego autorami. Powziął on zamiar wypowiedzenia w wytwornej niemiecczyznie tego, co Wolff i jego uczniowie rozwinęli w grubych księgach, pełnych rozwlekłej i pedantycznej spekulacji. Pracą wydostał się na wybitne stanowisko w literaturze niemieckiej, zawiązał przyjazne stosunki z Lessingiem i Kantem i jest typowym wyrazicielem ówczesnej filozofi popularnej. Nie odwrócił się od swoich współwyznawców, przeciwnie, walczył gorliwie o ich lepszą sytuację społeczną. W zajmującej pracy swojej „Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum“ (1783) usiłuje wykazać, jak słuszne zasady porządku w stosunku państwa do kościoła musiałyby sprowadzić bardziej swobodną postawę jego spółwyznawców pod względem obywatelskim. Pogląd jego był taki, że żydostwo nie posiada wcale dogmatów, któreby sięgały poza treść religji rozumowej, oraz że religja żydowska polega na prawie, mającym wartość dla narodu żydowskiego. A ponieważ utrzymywał, że może dać dowód nieśmiertelności duszy (Phädon, 1767) i istnienia Boga osobowego (Morgenstunden, 1786), więc podług niego zachodzi najpiękniejsza zgodność pomiędzy filozofją a religją. Dowód nieśmiertelności opierał w części na tym, że władza myślenia nie daje się objaśnić jako wytwór układu materjalnego, a więc i dusza, jako niematerjalna, musi być także nieśmiertelną, w części zaś na tym, że istota, której przeznaczeniem jest doskonałość, nie da się powściągnąć na swojej drodze. Istnienia Boga dowodzi w części za pomocą dowodu ontologicznego, zapożyczonego od Descartes'a, w części zaś na podstawie celowości przyrody. Dzieło „Morgenstunden“ powstało po ukazaniu się dzieła Kanta: „Kyrtyka czystego rozumu,“ w którym zapowiadał się zupełnie nowy okres w dziejach filozofji. W przed-

mowie swojej oświadcza Mendelssohn, że wie jużci, iż szkoła, do której należy i która „wpierwszej połowie stulecia chciała ze zbytnią, być może, wyłącznością panować,“ nie cieszy się już uznaniem. Powstały nowe stosunki, ale niezdrowie nie pozwoliło mu zapoznać się bliżej z niemi; wyraża jednak nadzieję, że „wszystko miażdżący“ Kant, którego głębokość podziwia, będzie budował na nowo z tym samym zapałem, z jakim obalał. Z większą otwartością wyrażał się o filozofji, kiedy pisał był dodatek do swojego „Phädoma.“ „Po tylu barbarzyńskich stuleciach, pisze, wciągu których rozum ludzki musiał wysługiwać się przed przesądami i tyranją, nareszcie filozofja przeżyła dni pomyślniejsze. Wszystkie działy wiedzy ludzkiej dokonały znacznych postępów dzięki szczęśliwej obserwacji przyrody. Nawet duszę swoją poznaliśmy lepiej tą drogą. Dzięki dokładniejszemu spostrzeganiu jej działań i cierpień ustalono pewne dane, z których dały się wysnuć prawdziwsze wnioski za pomocą wypróbowanej metody. Pierwszorzędne prawdy religji naturalnej osiągnęły oczywistość dzięki temu udoskonaleniu filozofji, tak iż zaćmiła ona wszystkie poglądy starożytnych“. Z tych wynurzeń staje się jasnym, dlaczego Mendelssohn Kanta, którego „Kritik aller spekulativen Theologie“ już była wyszła, nazwał „wszystko miażdżącym“.

Należy jeszcze zaznaczyć niektóre zajmujące próby w okresie filozofji oświecenia, które przedsięwzięto ze względu na zagadnienie poznania. Naturalnie filozofja Wolffa panowała; usiłowano wdrożyć jej podstawne pomysły w świadomość ogółu. Tylko kładziono większy nacisk na doświadczenie i na konieczność gromadzenia materjału, a nadto usiłowano wszelkiemi sposobami powiązać zgodnie filozofję Locke'a z filozofją Wolffa. Stąd powstał eklektyzm, który się niezupełnie godzi z właściwą filozofją popularną, przechylającą się bardziej na stronę Wolffa. Głównym siedliskiem eklektyzmu był uniwersytet gietyngieński, a Federa i Meinersa należy nazwać głównemi jego przedstawicielami, gdy tymczasem głównym siedliskiem filozofji

popularnej był Berlin, gdzie wychodziły pisma Mendelssohna i gdzie Nicolai w „Allgemeine deutsche Bibliothek“ i Biesters w „Berliner Monatsschrift“ krzewili idee oświecenia wśród ogółu wykształconego. Nieliczni tylko myśliciele odczuwali zagadnienie, które powstało ztąd, że trzeba było przyznawać słuszność jednocześnie Lock'owi i Wolffowi, że trzeba było z koniecznością przyjmować zarówno materję, jak i opracowanie tej materji zgodnie z właściwemi prawami przyrody. Myśliciele ci należą do najbliższych poprzedników Kanta w dziedzinie teorji poznania. Prof. lipski C. A. Crusius (Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten. 1745) wykazał, że różnica pomiędzy zmysłowością i myśleniem nie odpowiada różnicy pomiędzy ciemnym i jasnym wyobrażeniami. Ujęcie zmysłowe może być przecież zupełnie jasnym i wyraźnym. Uwaga ta przypomina uwagę Sulzera i Mendelssohna, że uczucie przyjemności i przykrości są czymś innym i czymś więcej, niż ciemnym wyobrażeniem. Wzgląd ten skłonił Crusiusa w sposób naturalny do przypisania doświadczeniu większego znaczenia, niżby to mógł był konsekwentnie uczynić Wolff. Crusius ściśle rozróżniał podstawy, dzięki którym coś pojmujemy, od przyczyn, z których rzeczy w istocie powstają (zasady poznania i zasady rzeczywistości),—rozróżnienie zatarte przez Wolffa i całą filozofję dogmatyczną. Nadto, odrzuca on próbę Wolffa wyprowadzenia zasady przyczynowości z prawa sprzeczności. A skoro już tak zaostrzyło się zagadnienie stosunku pomiędzy myśleniem a rzeczywistością, Crusius zmuszony był także zaprzeczyć gruntowności ontologicznego dowodu istnienia Boga, który przecież na tym polega, że skoro Bóg daje się pomyśleć, tedy musi i istnieć.

Jan Henryk Lambert, myśliciel znany również jako przyrodnik i matematyk, jeszcze bardziej przybliżył się do tego rozstrzygającego zagadnienia. W dziele swoim Neues Organon (Lipsk, 1764) podkreśla konieczność zaczynania od doświadczenia i stosowania metody analitycznej. Nie moglibyśmy zaczynać od konstrukcji, gdyż przedewszyst-

Biblioteka ... Polit.

kim zależy na tym, żeby prawdziwie wyznaczyć pojęcia poszczególne, które mamy przerabiać. Trzeba nasamprzód, za przykładem Lockea, wziąć się do anatomji pojęć. Ale niedość wynajdywać proste pojęcia zawarte w doświadczeniu naszym, powinnibyśmy również zbadać, w ile to różnych sposobów dadzą się one powiązać ze sobą. Stąd już można będzie przejść od analizy do konstrukcji, a więc od samego założenia pojęć można dalej przechodzić do wykrycia zasad i wymagalników, któreby tam tkwiły. Lambert przejście to uważa za bardzo łatwe. Skoro się tylko zaczyna od pojęć najprostszych i nie przeoczając możliwego związku, postępuje się dalej, to z zupełną pewnością można będzie podjąć się konstrukcji. Przytym Lambert jasno zdaje sobie sprawę z tego, że osiągnięte w ten sposób formy nie mogą być treścią rzeczywistą i w liście do Kanta (3 lutego 1766), który w owym czasie zwracał myśl swoją w tym samym kierunku, co i Lambert, rzuca pytanie: „czy poznanie formy prowadzi i o ile prowadzi do poznania materji wiedzy naszej? „Takie są jego zwątpienia w przedmiocie prawowitości konstrukcji filozoficznych i o tyle zbliża się do rozstrzygającego punktu zwrotnego, nie zapuszczając się jednak dalej w samo zagadnienie. Kant żywił tak głęboki szacunek dla swego poprzednika, że poświęciłby Lambertowi swoją „Krytykę czystego rozumu“ gdyby ten nie umarł tylko przed wyjściem tego dzieła. Zapewne Lambert należy jeszcze do dogmatycznego kierunku filozofji oświecenia, gdyż nie dostrzegł tego, co dla Kanta już wcześnie było jasne, że przejście od metody analitycznej do konstrukcyjnej przypuszcza warunki, sprowadzające zasadnicze ograniczenie poznania naszego (por. List Kanta do Lamberta, 31 grud. 1765). Jeszcze bardziej zbliżył się do podstawowej myśli Kanta Ślązak Jan N. Tetens (prof. filozofji i matematyki w Bützowie i Kielu, um. w r. 1807); naprowadziło go jednak na trop dzieło Kanta, w którym poraz pierwszy występuje myśl zasadnicza filozofji krytycznej (Dissertation z r. 1770). „Versuche über die menschliche Natur“ Tetensa jest zarówno

pod względem psychologicznym jak i teorjopoznawczym, najważniejszym dziełem, jakie wyszło w Niemczech w okresie bezpośrednio poprzedzającym główne dzieło Kanta. Wyżej już zwróciliśmy uwagę na jego znaczenie pod względem psychologicznym. W swojej teorji poznania Tetens zakłada myśl, która mogłaby nawet przyczynić się do większej jasności w filozofji Kanta: myśl, mianowicie, że świadome pojmowanie jest pojmowaniem stosunku. W każdym akcie uwagi wyodrębniamy to, cośmy spostrzegli, z otoczenia: „wyraz *patrz* wyraża conajmniej tyle: przedmiot, który postrzegam, jest czymś innym“. Postrzeganie jest odróżnianiem, „wypoznaniem“ (Aüskennen). Krokiem następnym jest świadome porównywanie. Tu również sam akt myśli stwierdza stosunek pomiędzy rzeczami (podobieństwa lub różności). Szczególną klasę stosunków mamy w przestrzeni i czasie, które, jak uczył już Kant w Dissertation, są formami, w których poznanie nasze porządkuje materję przyjmowaną przez zmysły. „Jak zauważył pan Kant, nie są to odczuwane przedmioty, z których wyobrażeń możnaby oderwać pojęcie czasu; są to owszem zachodzące w nas akty czucia, które mają swoją kolejność i długość swoją, chociaż się nie odczuwa jednocześnie jakiegoś dającego się zauważyć przedmiotu, które dostarczają materjału do abstrakcji czasu“ (I, str. 398, por. str. 277). Wreszcie zaznacza stosunek zależności (przyczynowy) i tu usiłuje Tetens w sposób niejasny odegrać rolę pośrednika pomiędzy Hamannem a Wolffem. Bez doświadczenia nie mógłbym, co prawda, domyślać się, że wystąpienie jednego zjawiska miałoby za sobą pociągnąć pewne określone inne zjawisko; ale — dodaje — domysł ten wyrażam w sądzie, który mój rozsądek musi wydać z koniecznością i który zatym jest czymś innym, niż nałogiem lub skojarzeniem wyobrażeń, jest raczej myślą prawdziwą, chociaż poprzedza doświadczenie. Nie jest to oczywiście odpowiedź na zagadkę Huma: Tetens nie dowiódł możności tego, iżby sądy wydane przez nasz rozsądek z logiczną koniecznością były wartościowe dla zdarzeń

rzeczywistych. Kiedy Kant czytał „Szkice“ Tetensa, które bardzo cenił i które stale leżały na jego biurku, już był on w posiadaniu pomysłu, zdolnego do wprowadzenia teorji poznania w tym punkcie na dalsze tory.

2. *Gothold Efraim Lessing.*

Widzieliśmy już, że tak zwany okres oświecenia w wielu punktach wybiegał poza swój widnokrąg. Właściwą mu jest bądź co bądź pewna skłonność do uważania się za skończony i do spoglądania z miną faryzeusza w dół na ciemnotę wieku minionego; jest on jednak zarazem wiekiem obfitującym w możliwości i dla Niemiec stał się okresem przejściowym do wspaniałego rozkwitu poezji i filozofji. W najwybitniejszym umyśle tego okresu budzi się nadzwyczaj żywe poczucie przynależności do przejściowego okresu. Chociaż Lessing zostawał w osobistych stosunkach przyjacielskich z Mendelssohnem i Nicolaim, w stosunkach, gdzie tamci bynajmniej nie grali tylko biernej roli, jednak oświecenie nie zadowalało go w tym, co ich, stopniu. Czuł się obcym w swoim wieku przybyszem. Niezadowolony z danych form życia duchowego, jak Sokrates, kładł nacisk na podmiotową, osobistą stronę dążenia do prawdy. Łowy — powiadał — są lepsze od łupu. Ze względu na to uwydatnienie się w nim poczucia parcia ku czemuś innemu jest on dzieckiem swojego wieku; ale to właśnie pozwoliło mu zarazem lepiej rozumieć inne czasy i inne stanowiska, niż to mogli byli mężowie oświecenia i czułostkowości. Najbardziej uwydatnia się różnica pomiędzy wiekami i stanowiskami, kiedy się ma ich wyniki przed oczami i wtedy można znaleść więcej rysów pokrewnych w wewnętrznych dążnościach i w siłach podmiotowych, które te wyniki wydały. Przenikliwość historyczna Lessinga wiąże się z jego ulubioną ideą

wiecznego dążenia. A w jeszcze ściślejszym związku z tą ideą jest to, że wzrok jego w tak wysokim stopniu zwracał się ku przyszłości.

Nie miejsce tu zapuszczać się w kwestję znaczenia Lessinga jako poety i estetyka, chociaż niewątpliwie byłoby zajmującym wniknięcie w zasadniczy charakter tego wielkiego poszukiwacza we wszystkich dziedzinach jego działalności. Nie będziemy się bliżej zajmowali i życiorysem jego, gdyż nie zawiera w sobie ważniejszych szczegółów, przydatnych do zrozumienia go, jako filozofa religji. Urodził się w 1729 r. w Kamieńcu na Łużycach, studja odbywał w Lipsku, później mieszkał we Wrocławiu, Berlinie i Hamburgu, oddając się pracom poetyckim i estetycznym, aż w r. 1770 został bibliotekarzem w Wolfenbüttel. Od lat młodzieńczych uprawiał filozofję i szkicował projekty do rozpraw filozoficznych. Dopiero za czasów pobytu w Wolfenbüttel wystąpiła ta strona jego na pierwszy plan wobec sporu, w który się uwikłał po wydaniu urywków „Apologji“ Reimarusa (die Wolfenbütteler Fragmente). Tu stoczył on walkę z ortodoksją ciasną i walka ta pozostała jedyną w swoim rodzaju ze względu na ujawnioną przez Lessinga wytworność wysłowienia, uczoność i pełnię myśli.

Lessing był zupełnie świadomy tego, że najprzedniejsza siła jego tkwiła w krytyce. Zbywało mu na władzy twórczej. Posiadał wszakże dwa cenne przymioty wyróżniające go z pośród większości spółczesnych: gorąco pragnął szczerej, pierwotnej treści duchowej zarówno w kierunku religijnym, jak filozoficznym i estetycznym. Nadto posiadał zmysł historyczny i wielką zdolność oceniania tych wartości, które wcześniejsze wieki wytworzyły w zakresie pierwotnej treści duchowej.

Prawdopodobnie zmysł to jego historyczny stawiał go w najostrzejszym przeciwieństwie do spółczesnych. Jeżeli ani ortodoksja, ani pjetyzm, ani racjonalizm nie mogły go zadowolić i żaden z tych kierunków nie wydawał się taką formą, w jakiejby się mogło rozwinąć przyszłe

życie religijne, to pochodziło to stąd, że posiadał jasny pogląd na dziejowy charakter wszelkiej religji pozytywnej. Zamiast upatrywać najważniejszą formę zjawiskową chrześcijaństwa w księgach biblijnych, o których wykład spór wiedziono, wskazał na życie i na cały religijny rozwój i tradycję wstecz, z których te księgi wypłynęły i które wyjaśniają nam ich powstanie. Nie była to tylko sama taktyka, kiedy Lessing w swojej obronie wydania Urywków z Wolfenbüttel twierdził, że chrześcjaństwo nie stoi i nie upada wraz z Biblją. Broni poglądu, że chrześcjaństwo było starsze od Biblji i że przyszłość chrześcjaństwa polega nie na uczoności książkowej, nie na podaniach o „duchu i sile," lecz na ciągłej żywotności i obecności „ducha i siły." (Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft). Tu wystąpił przeciwko przecenianiu uczoności książkowej i opiece teologicznej, która, z powodu żarliwej wskazówki Lutra na Biblję, jako na rozstrzygającą instancję w nauce, upowszechniła się w kościele protestanckim. Wskazał, że jeżeli chrześcjaństwo ma się utrzymać, to musi oprzeć się na innych podporach, niż te, których się dotąd czepiała ortodoksja. W swoim czasie powitał on z radością wystąpienie Braci Czeskich, gdyż w ruchu tym upatrywał oddalenie się od zewnętrzności prawowiernej, pogłębienie duchowe, które życie stawiało wyżej, niż literę. Chrześcjaństwo—twierdzi on przeciwko Gözemu, swojemu przeciwnikowi ortodoksyjnemu — w istocie jest sprawą serca, uczucia, zaś krytyka historycznych i filozoficznych dowodów jest obcą prostaczkom wierzącym.

Lessing z dostateczną jasnością wypowiedział nie tylko w swoich listach, ale również i w pismach swoich, że sam nie poprzestaje na tu zaznaczonym sposobie rozważania religji chrześcjańskiej, jako najwyższej prawdy historycznie objawionej. Jego „Duplika," jego „Antigöze," „Nathan der Weise," „Erziehung des Menschengeschlechts," „Gespräche über die Freimaurer" dostarczyły mu sposobności do rozwinięcia całkowitej teorji religijno-filozoficznej, która nietylko w owych czasach zasługiwała na najwyż-

szą uwagę, ale dziś jeszcze zdolna jest zachęcać do rozmyślań. Było to właściwością Lessinga, że zarówno przyjaciołom, jak i przeciwnikom dostarczał nowych argumentów. Dzięki swojemu wielkiemu umiłowaniu prawdy i przenikliwości umiał często odnaleść dla przeciwników swoich takie środki pomocnicze, których sami oni nawet nie podejrzewali. Dlatego to niekiedy powoływano się na niego ze strony chrześcjańskiej, jako na sprzymierzeńca, gdy tymczasem przy innych okolicznościach oskarżano go z tej samej strony o nieuczciwość. Świat, a nawet tak zwana chrześcjańska część jego, nie ma we zwyczaju, żeby się pomagało swoim przeciwnikom. Ta dążność do przyswajania sobie wszystkiego, co może być przydatne do wyjaśnienia zagadnień, nie przeszkadzała jednak Lessingowi do rozwijania własnych pomysłów w całej ich rozciągłości.

Dla oddania tych jego pomysłów najlepszym punktem wyjścia będzie jego słynne wyznanie w „Duplik.“ „Nie prawda, którą ktoś posiada, lecz szczery wysiłek, na jaki się zdobył, żeby się przedostać poza prawdę, stanowi o wartości człowieka. Gdyż siły jego, w których jedynie tkwi jego wciąż wzrastająca doskonałość, rozrastają się nie dzięki temu, że się je posiada, lecz przez poszukiwanie prawdy. Posiadanie czyni człowieka spokojnym, bezwładnym, dumnym... Gdyby Bóg w swojej prawicy ukrył całą prawdę, a w swojej lewicy jedynie zawsze czujny popęd do prawdy, ale z dodatkiem, że zawsze i wiecznie będzie mię w błąd wprowadzał, i gdyby rzekł do mnie: wybieraj! Przypadłbym z pokorą do jego lewicy i powiedziałbym: Daj, Ojcze! czysta prawda przecież jest tylko dla ciebie!“ Słowo to zwracało się zarówno przeciwko ortodoksom, jak przeciwko filozofom oświecenia i dla obu kierunków było potrzebne. Przytym mogłoby się wydawać, że w wiecznym szukaniu tkwi coś z mąk Tantala, zwłaszcza, że Lessing godzi się i na ten warunek, że ma wciąż błądzić. Zważmy jednak, że Lessing mówi hipotetycznie. Wyobraża on sobie wybór pomiędzy wiecznym szukaniem i błądzeniem z jednej strony i prostym posia-

daniem prawdy z drugiej. Oczywiście tedy wyobraża on sobie przypadek, który nie zachodzi. Daje się to dostrzec nietylko z formy wysłowienia, ale i ze sposobu, w jaki się uzasadnia twierdzenie, że wartość człowieka polega nie na posiadaniu prawdy, lecz na „szczerym wysiłku," stosowanym do jej osiągnięcia. Mianowicie, wartość warunkuje to, że siły człowieka potęgują się przez badanie. Jednak taki rozrost sił byłby niemożebny, gdyby się nie osiągało zgoła żadnego wyniku i tylko wciąż błąd. Natenczas skutkiem byłoby ubezwładnienie i zubożenie, nie zaś rozrost. Samo przez się dążenie wieczne bez wszelkiego wyniku jest sprzecznością w sobie. Inna to rzecz, że każdy osiągnięty wynik jest tylko tymczasowym i punktem wyjścia dla nowych dążeń. I to właśnie jest myślą Lessinga, jak się dalej okaże.

Swój określony stosunek do religji pozytywnej wyraził już Lessing w rozprawie „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" i często wraca do niego w późniejszych pismach swoich. Gdyby nawet historyczna podstawa chrześcjaństwa była tak pewna, prawdy jednak historyczne — powiada — nie mogłyby tu niczego dowieść. Jakże można poznanie wiecznego związku rzeczy oprzeć na szczegółowych faktach historycznych? Jakże można mi wmawiać, żebym zmieniał wszystkie swoje wyobrażenia z powodu pewnych zdarzeń, które zaszły przed ośmnastu wiekami? Co innego dzieje, a co innego filozofja. „Jestto wstrętny szeroki rów, którego nie mogę przebyć, jakkolwiek często i poważnie próbowałem tego skoku." Lessingowi chodzi o to, że jakkolwiek tam rzecz ma się z powstaniem chrześcjaństwa, wywarło ono jednak swoje skutki w rozwoju. W jednym urywku, zatytułowanym „Die Religion Christi" wyznaje, że trudno rozstrzygnąć, czy Chrystus był więcej niż człowiekiem, gdy tymczasem rzecz jasna, że był człowiekiem. Wobec tego powinniśmy się trzymać religji Chrystusa, tej religji, którą Chrystus sam, jako człowiek, wyznawał, a wtedy można zaniechać pytania o religji chrześcjańskiej, o prawdzie nauki kościelnej.

Ta religja, którą wyznaje Lessing, nie opiera się na poszczególnych zdarzeniach nadprzyrodzonych, lecz na wielkim związku wewnętrznym przyrody i dziejów. Różne religje pozytywne są, według niego, ogniwami tego związku, rozważa je jako stadja duchowego rozwoju ludzkości. Zamiast wyśmiewać religje pozytywne lub oburzać się na nie, woli on, jak to mówi we wstępie do „Erziehung des Menschengeschlechts," „oglądać w nich drogę, na której rozsądek ludzki na każdym miejscu jedyny i sam mógł się rozwijać i w dalszym ciągu ma się rozwijać." Czym wychowanie jest dla jednostki, tym objawienie dla całego rodzaju ludzkiego. Przez objawienie rodzaj ludzki wznosi się z niższych szczeblów na wyższe. Lud Izraela przez stosunek posłuszeństwa względem swojego Boga, który mu się wydawał najpotężniejszym z wszystkich bogów, przyzwyczajał się do wyobrażenia sobie Boga jedynego znacznie wcześniej, zanim stało się możliwym pojęcie rozumowe tego Jedynego. A przez obietnice i groźby wdrożyły się w czynienie dobrego i unikanie złego. Dopiero później przez zapoznanie się z innemi, więcej oświeconemi ludami (Chaldejczyków, Persów i Greków) mogły się w nim rozwinąć bardziej idealne wyobrażenia religijne. Niezbędna była surowa dyscyplina, którą miał przebyć, ażeby mogli wyjść z jego środowiska wychowawcy całej ludzkości. Chrystus był pierwszym, który wymagał czystości serca nie ze względu na doczesną nagrodę i karę, lecz ze względu na tamto życie. Zarówno nowy, jak i stary testament jest tylko księgą elementarną rodzaju ludzkiego, na której on poprzestać nie może, chociaż i nie powinien jej porzucać, zanim dobrze nie przyswoi sobie jej treści i chociaż może być pożytecznym, żeby uczeń swój podręcznik uważał za najwyższą naukę. Uczeń zdolniejszy, niecierpliwie przewracający ostatnią kartę książki, niech się strzeże zaniepokoić swoich słabszych towarzyszy. Zkądinąd znów może być szkodliwym zbyt długie zatrzymywanie ucznia nad księgą elementarną; może się przez to łatwo stać dowcipnym i przesądnym. Prawdy objа-

wione powinny się przeobrazić w prawdy rozumowe, jeżeli rodzaj ludzki w rzeczy samej ma je sobie przyswoić, i przez symboliczny wykład nauk o Trójcy i o zbawieniu, Lessing stara się pokazać, jakie prawdy mogą być ukryte w formułach dogmatów.

Wychowanie musi swój cel osiągnąć. Musi przyjść czas, kiedy człowiek nie będzie już potrzebował przeświadczenia o życiu przyszłym, ażeby mieć pobudki do swoich postępków, lecz będzie czynił dobro dla dobra samego. Wtedy nastąpi nowa, wieczna ewangielja, trzecia epoka, o której już mówili marzyciele średniowieczni. Powinniśmy cierpliwie oczekiwać przyjścia tej przyszłości. Rozwój kroczy naprzód drobnemi krokami i po okólnych drogach. W piśmie „Gesprächen für Freimaurer“ pisze: „Wolny mularz oczekuje spokojnie wschodu słońca i daje światłom płonąć ile się im podoba i ile mogą, ale gaszenie świateł i spostrzeganie, że przygasłe trzeba znów zapalać, nie jest rzeczą wolnomularzy.“ Ostatecznie u Lessinga religja miała znaczenie stanowczo etyczne. Jestto wychowanie, prowadzące do tego, żeby się dobro czyniło dla samego tylko dobra. W Chrześcjaństwie najważniejsze dla niego było uporczywe nawoływanie do miłości. W swoich Biesiadach o wolnomularzach, dziele, które być może najpiękniej i najjaśniej wyraża poglądy Lessinga religijne, etyczne i społeczne, rozumie on wolnomularzy, których wyidealizowany wizerunek tu daje, jako wolną gminę braterską, która chce znieść szranki wzniesione pomiędzy ludźmi przez religję, narodowość i państwo.

Wkrótce po śmierci Lessinga zwrócił na siebie wielką uwagę fakt, że Jacobi w listach do Mendelssohna (Briefe über die Lehre des Spinoza. 1785) twierdził, że Lessing podał się za zwolennika Spinozy. Ponieważ Spinoza nawet w oczach przywódców oświecenia uchodził wciąż jeszcze za uosobienie wszelkiej bezbożności, więc nic dziwnego, że to twierdzenie obudziło nie tylko uwagę, ale w niektórych przyjacielach Lessinga, zwłaszcza u Mendelssohna, nawet ubolewanie i gniew. Jacobi (coś w ro-

dzaju nowożytnego Herberta z Cherbury) udał się do Wolfenbüttel w celu odwiedzenia Lessinga i pozyskania jego pomocy w sprawie obalenia Spinozy. Przy tej sposobności pokazał mu Prometeusza Goethego w odpisie. Wręczył mu wiersz ze słowami: „Pan wyrządziłeś nie jedno utrapienie, zechciejże raz i sam przyjąć utrapienie". Lessing po przeczytaniu rzekł: „Wcale mię to nie trapi; sam już od dawna mam to z pierwszej ręki... To stanowisko, z którego wiersz jest wzięty, to właśnie moje stanowisko... Ortodoksyjne pojęcia Boga, to już nie dla mnie, nie mogą mię zadawalać Ἓν καὶ Πᾶν. O niczym innym nie wiem. Do tegoż zmierza i ten wiersz; muszę wyznać, że bardzo mi się podoba". Na to Jacobi: „Więc byłbyś pan dość blizki Spinozy". A Lessing: „Jeżeli już mam kogoś wymienić, to nie wiem kogo innego". W toku rozmowy przyznaje Jacobi, że nie może obalić Spinozy i swojej wiary w odrębnego od świata, osobowego Boga dowieść nie może, ale znajduje ucieczkę w skoku, w saltomortale z wiedzy do wiary. Po dość rozwlekłym wywodzie Jacobiego, w którym ten stara się popisać swoją znajomością Spinozy, nie pod każdym względem gruntownej, Lessing mówi: „Pańskie salto mortale dość mi się podoba i rozumiem jak człowiek głowy może się stać tego rodzaju, bezgłowym, byle tylko ruszyć z miejsca. Zabierz pan mnie z sobą, jeżeli można". A na to Jacobi:" Jeżeli tylko pan zechcesz stanąć na miejscu elastycznym, to będzie łatwo." Na co Lessing. „I tu trzeba skoku, którego nie mogę powierzyć swoim starym nogom i ciężkiej głowie".

Taki był w głównych zarysach przebieg tej słynnej rozmowy (6 lipca 1780). Spotykają się jednak w tej rozmowie wyznania Lessinga co do pewnych szczegółów godne szczególnej uwagi. Lessing oświadcza, że nie może wierzyć w Boga osobowego, poza światem istniejącego; przeciwnie, skłonny jest pojmować Boga jako duszę świata. Zgadza się z tym okoliczność, że w niektórych urywkach filozoficznych z lat młodszych rozwijał on myśl, że poza Bogiem nie może nic istnieć, gdyż Bóg, o ile by-

śmy w ten sposób umieścili poza nim, stałby się ograniczonym i skończonym. Lessing przyjmuje wewnętrzny, wsobny stosunek pomiędzy Bogiem a światem i nie godzi się z myślą o Bogu podobnym do osobowości ludzkiej; przeciwny jest idei Boga osobowego i niezmiennie napawającego się swoją najwyższą doskonałością.—Towarzyszyła u niego tej idei, jak oświadczył Jacobiemu, „myśl o nieskończonej nudzie, wobec której ogarniała go bolesna obawa“. Było to naturalne, że myśliciel, dla którego najwyższym ideałem było nieustanne dążenie, nie mógł zadowolić się raz nazawsze gotowym Bogiem. Jestto zresztą jeden ze szczegółów, które dowodzą, że nie należy brać zbyt ściśle zależności Lessinga od Spinozy, gdyż pojęciu Boga Spinozy obcym było stawanie się i rozwój.

Dalej Lessing oświadcza się przeciwko „przesądowi ludzkiemu, że myśl uważamy za coś pierwszego i najprzedniejszego i chcemy z niej wszystko wyprowadzać, gdyż wszystko przecież, nie wyjmując wyobrażeń, zależy od zasad najwyższych. Rozciągłość, ruch, myśl są oczywiście oparte na wyższej sile, której to bynajmniej jeszcze nie wyczerpuje“. Tu Lessing polemizuje przeciwko teologji, która szczególnie grasowała w okresie oświecenia, opierającej swój dowód istnienia Boga na celowości przyrody. To oświadczenie godzi się zupełnie z poglądem Spinozy, według którego zarówno myśl, jak i rozciągłość są przymiotami substancji, która nadto posiada jeszcze nieskończenie wiele innych przymiotów. W następnych rozmowach wskazał Lessing także na „Djalogi“ Hume'a, gdzie spotykamy pokrewne myśli. Wreszcie zastrzega sobie Lessing czysto przyrodzone objaśnienie wszechrzeczy. Cofa się przed skokiem w dziedzinę nadprzyrodzoności. I tu przypomina on Spinozę, o którym dawniej w liście do Mendelssohna powiedział, że jest on pierwszym, którego system doprowadził do możności wyprowadzenia wszystkich zmian ciała tylko z jego własnych sił mechanicznych (Słuszniejszym byłoby twierdzenie, że myśl tej możebności doprowadziła Spinozę do jego systemu).

Mendelssohn chciał objaśnić całą tę rozmowę jako zmyślone przez Lessinga ćwiczenie umysłowe. Objaśnienie to wszakże nie może się ostać, gdyby nawet Lessing utrzymywał, że takie ćwiczenie potrzebne byłoby dla jego czułostkowego przyjaciela, a nawet gdyby było niesłusznym przypisywanie Lessingowi wszystkich poglądów Spinozy. Lessing nie krępował się żadnym określonym systemem; ale można wskazać grupę jego myśli, które były dla niego przewodniemi, przynajmniej w jego izdebce. Nie sam tylko gniew skłonił Lessinga do wystąpienia w obronie Spinozy, którego tak długo traktowano jak „psa zdechłego“. Wogóle daje się wyczuć wzrastające zainteresowanie się tym myślicielem oskarżonym o kacerstwo. Jacobi upatrywał w nim najbardziej konsekwentną formę czystej filozofji. Tacy nauczyciele, jak Edelman, jak pobożny ortodoksa Tomasz Wizenmann, młody przyjaciel Jacobiego, mieli sympatję do Spinozy, o ile nie mogli swojego uczucia religijnego pogodzić z ideą Boga odrębnego od świata. Artystyczno—naturalistyczna wiara Goethego i religijno—naturalistyczna wiara Herdera z zapałem przychylały się do hasła Lessinga „Jedno i Wszystko“. Z różnych stanowisk wynurzała się potrzeba głębszego poglądu na świat, niż ten, jakiego mogły dostarczyć filozofja oświecenia i filozofja popularna. Tej potrzebie mogło się dopiero wtedy stać zadość kiedy przyroda i doniosłość poznania ludzkiego zostały poddane bardziej gruntownemu zbadaniu. Tego rodzaju badanie potrzebne było nietylko ze względu na zagadnienie poznania, ale również ze względu na zagadnienie religji. W roku, kiedy się odbyła owa rozmowa pomiędzy Lessingiem i Jacobim, rozmowa, która rzuciła tak jasne światło na stanowisko religijne najlepszych w owym czasie ludzi, w roku śmierci Lessinga wyszła „Krytyka czystego rozumu“ Kanta.

KSIĘGA SIÓDMA.

Emanuel Kant i filozofja krytyczna.

1. Charakterystyka i życiorys.

Każde wielkie dzieło miewa swoje szczególne losy. Ponieważ przedstawia bogactwo motywów, więc w różnych czasach te strony i właściwości jego, które je czynią przedmiotem przyswajania i podziwu, mogą być w najwyższym stopniu różne i myśl przewodnia dzieła lub główna pobudka twórcy jego niekoniecznie bywają tym samym, co rozstrzyga o trwałej wartości dzieła. W okresie czasu, który upłynął od chwili wyjścia „Krytyki czystego rozumu“, każde niemal dziesięciolecie przynosiło nowe wydanie i dziś jeszcze dzieło to jest przedmiotem studjów w takim zakresie i z taką gruntownością, jak żadne inne dzieło filozoficzne. Na spółczesnych działało szczególnie obalenie dowodów, na których opierały się poglądy religijne, wraz z energicznym potwierdzeniem podniosłości prawa moralnego i wykazaniem jego głębokiego związku z duchową naturą człowieka. W ciaśniejszym kole specjalistów przedewszystkim zagadnienie poznania budziło zajęcie. Ale i tu różne strony mogły być szczególnie uwydatnione. Możnaby zaznaczyć, że twierdzono, iż władza rozumu osiąga poznanie bez pomocy doświadczenia, lub że wartość tego poznania zacieśniono do świata doświadczalnego. Możnaby podkreślić idealistyczną stronę systemu, wskutek której

rozum orzeka, co jest rzeczywistością, i możnaby uwydatnić stronę realistyczną, wskutek której działalność rozumu wtedy tylko osiąga znaczenie realne, kiedy swoją materję otrzymuje ze źródła, do którego nie może dotrzeć. Wreszcie może głównie chodzić albo o analizę psychologiczną natury i sposobu działania świadomości i poznawania, albo znów o konsekwencje, które dadzą się stąd wysnuwać w kwestji warunków i ograniczenia poznania. Wszystkie te rozmaite motywy rozstrzygały o wpływie systemu nadal, tak iż przeważały już to jedne, już inne. Badanie historyczne powinno wykazać stosunek wzajemny pomiędzy temi różnemi motywami w filozofji Kanta i w jego kolejach rozwojowych. Być może uda się nam w tedy sprowadzić te wszystkie motywy do jednego zasadniczego, który zjednoczy w sobie interesy praktyczny i teoretyczny, dążność spekulacyjną i doświadczalną, zadanie psychologiczne i teorjopoznawcze, co sam Kant nazwał *samopoznaniem rozumu w formie naukowej* (Prolegomena § 35).

Według pojmowania Kanta myślenie o rzeczach zaczyna *dogmatycznie* t. j. z mimowolnym, naiwnym często zaufaniem w siłę własną i wartość przypuszczeń własnych Dlatego też myśl utrzymuje, że może rozwiązywać wszystkie zadania, że może przenikać do najgłębszej istoty świata. Jestto epoka wielkich systemów. Później przychodzi epoka, w której się okazuje, że te gmachy myśli nie sięgają aż do nieba, że nawet budowniczowie nie mogą się pogodzić w przedmiocie planu. Jestto epoka zwątpienia, sceptycyzmu. Ludzie wyśmiewają chybione próby, sprzeczności wewnętrzne i pocieszają się bądź z rezygnacją, bądź ze zniechęceniem wobec tego pozornie ujemnego wyniku. Jestto naturalna reakcja przeciwko ślepemu dogmatyzmowi. Kant zwraca się przeciwko obu kierunkom. Sądzi on, że jest zadanie, które zaniedbuje zarówno dogmatyk jak i sceptyk: zbadanie samej natury ducha naszego, naszego poznania, ażeby wykryć, jakiemi formami i władzami rozporządzamy dla zrozumienia rzeczy i jak daleko te formy i władze mogą nas zaprowadzić. Otóż

Kant podstawową formę wszelkiego poznania znalazł w jedności, którą każde poznanie usiłuje osiągnąć. Na wszystkich szczeblach swoich poznawanie jest zbieraniem, wiązaniem tego, co rozproszone. Najprostszy obraz zmysłowy powstaje przez wspólne obrobienie wielu rozmaitych wrażeń i ten sam rys jedności daje się odnaleść w największym systemie, do jakiego może wybujać myśl w swoim najgórniejszym polocie. O tyle też systemy dogmatyczne wynikają z rzeczywistego ludzkiego popędu. Chodzi o to, żeby wszystko ująć w obrazie jedności.. Są to próby urzeczywistnienia tego, ku czemu dąży poznanie na wszystkich szczeblach swoich. Ale Kant zwraca w dalszym ciągu uwagę na to, że poznanie zależy od doświadczenia i że to poszukiwanie jedności, skoro sięga poza granice doświadczenia, wikła się w sprzecznościach, albo co najmniej nie jest zdolne przytoczyć żadnych dowodów wartości poznawczej swoich wyników. Z myślą dzieje się tak, że użyjemy tu jednego z wielu trafnych obrazów Kanta, jak z gołębiem, który by sobie uroił, że ponieważ tak łatwo lata się w powietrzu, więc jeszcze łatwiej byłoby latać w przestrzeni bezpowietrznej. Właśnie opór unosi w górę, ale zarazem stawia on i granice ruchowi. Sceptycy wyrządzają krzywdę systemom dogmatycznym, o ile je rozważają tylko w ich zupełnie rozwiniętej postaci. Trzeba się cofać do ich powstania, badać jaka to władza ludzka i jaka do nich doprowadziła potrzeba oraz jakim warunkom podlega stosowanie tej władzy i zaspokojenie tej potrzeby. Za pomocą takiego samopoznania Kant chce ducha ludzkiego uwolnić od wcześniejszych dzieł jego, któreby mogły hamować dalszy rozwój. Ale jednocześnie chce on w dalszym ciągu pracować z jaśniejszą świadomością warunków i granic przy pomocy tej samej władzy, której zawdzięcza ważniejsze dzieła i w ten sposób toruje drogę do zrozumienia tych dzieł, do czego nie byłyby zdolne ani sama negacja, ani krytyka. Kant przez to wytkął program dla całej humanistyki. Wprawdzie sam on pracował tylko nad rozwiązaniem specjalnych zagadnień filozoficznych, ale skreślone przez niego

stanowisko posiada niemniej znaczenie ogólne dla badań nad religją, sztuką, literaturą i językami, jak również dla badań nad instytucjami i formami społecznemi. Stosunki są wszędzie podobne i zadanie w istocie jest to samo: za pomocą badania sił, które wytworzyły dzieło czasów minionych, sprowadzić wyzwolenie tych sił, ażeby mogło z większym zrozumieniem wykonać dzieło przyszłości. Chodzi o wykazanie ciągłości i utrzymania jej wobec odbywającej się metamorfozy sił. Takie to dążenie w najskrytszej głębi przenikało wielką i głęboką pracę myślową Kanta i na tym polega jego centralne stanowisko w dziejach myśli nowożytnej, nawet wtedy, gdy się już raz nazawsze wyrzekło wielu jego ulubionych doktrym.

W życiu Kanta nie było nic, coby mogło budzić szczególną ku sobie uwagę, nic ciekawego albo podniecającego. Był to żywot cichy, roztropny i pracowity. Żył jak pierwszy lepszy obywatel z niemałym odcieniem pedanterji i filisterstwa. Z głębi jednak tego wolnego od uroszczeń i niepozornego życia wybujały wielkie myśli, które rzuciły światło na ludzkie poznanie i na życie ludzkie. Takiego uczucia wielkości i podniosłości, tego rodzaju uczucia estetycznego, które Kant najlepiej rozumiał i opisał, doznaje się zapewne najsłabiej w ciasnych stosunkach, kiedy można tylko niebo oglądać. Nie mamy, niestety materjału, któryby nam pozwalał skreślić obraz wewnętrznego, osobistego rozwoju Kanta. Ci z jego biografów, którzy byli z nim najblizsi i którzy niebawem po jego śmierci ogłosili opisy jego życia i charakteru, (Borowski, Jachman, Wasianski) podali głównie szczegóły zewnętrzne, ale nie rzucili bynajmniej światła na te wewnętrzne pobudki duchowe, które miały znaczenie w jego rozwoju. Pozostałe po nim listy (dotąd nie wyszedł zbiór całkowity) przeważnie pochodzą z późniejszych lat jego życia. Nie pozostaje nic innego, jak skonstruować jego rozwój duchowy z pism jego. Zanim przystąpimy do tego zadania, musimy się nieco zastanowić nad głównemi szczegółami życia jego.

Emanuel Kant urodził się w dniu 22 kwietnia 1724 roku w Królewcu. Ojciec jego był siodlarzem i pochodził ze Szkocji; właściwe jego nazwisko było Cant, ale filozof zmienił je na Kant, żeby nie wymawiano go przez C. Oboje rodzice byli dzielni i zdrowi, a pobożność ich pietystyczna pozwoliła im znosić cierpliwie przygody życia. Szczególnie matka miała wpływ na Kanta. Dzięki pietyzmowi swojemu nie była ślepą na piękno i wspaniałość przyrody, na które też i wzrok syna starała się skierować. Później Kant często mówił z ożywieniem o swoich rodzicach, a skłonność do zagłębiania się w sobie i do podmiotowej strony życia, co było cechą pietyzmu, pozostawiła po sobie ślady w jego późniejszym rozwoju. Pietyzm królewiecki odznaczał się szczególnie łagodnością i humanitarnością. Pomimo to jednak odczuł Kant ciemne strony pietyzmu w formalizmie i przymusie duchowym w szkole, gdzie określone godziny modlitwy i wymuszone obyczaje wytwarzały obłudę i przewrotność. Te doświadczenia również wywarły wpływ na późniejsze stanowisko Kanta wobec religji. W szkole uprawiano szczególnie języki starożytne i Kant przez całe życie był biegłym łacinnikiem, który przy sposobności lubiał stosowne cytaty. Od szesnastego do dwudziestego drugiego roku życia studjował w uniwersytecie królewieckim filozofję Wolffa i fizykę Newtona. Jego nauczycielem w tych przedmiotach był Marcin Knutzen, jeden z najbardziej samodzielnych wolffistów. W każdym razie Kant był zapisany jako student teologji, ale rzadko uczęszczał na wykłady teologiczne. Środki jego utrzymania były szczupłe. Przebijał się za pomocą guwernerki, a później od dwudziestego roku życia pełnił obowiązki domowego nauczyciela w różnych rodzinach szlacheckich Prus Wschodnich. Chociaż sam utrzymywał o sobie, że nie tęgim był nauczycielem, ale kilku uczniom swoim wpoił swoje głębokie poczucie wolności i wartości człowieka; nie jest to przecież przypadek, że kilku niegdyś uczniów Kanta przy znoszeniu poddaństwa znaleźli się na czele tego ruchu. Później Kant sam

miał wyznawać, że przewracały się w nim wnętrzności kiedy myślał o poddaństwie w swojej ojczyźnie. Stanowisko domowego nauczyciela w przedniejszych domach przyniosło mu zasób doświadczenia życiowego, którego nie mógłby zdobyć w swoim życiu samotnym i uczyniło wytwornym światowcem, jakim miał być według świadectwa wielu spółczesnych. Ale lata te zużył on także na zdobycie podstaw dla myśli i wiedzy, które też niebawem ujawnił przy sposobności swojego pierwszego występu jako docent i autor. W 31 roku życia (1755) wraca do Królewca. W tym samym roku występuje jako docent i jako autor (tylko jeden drobny artykuł w pewnej kwestji fizycznej ogłosił był wcześniej). Wykłady jego były w części popularne, dla szerszych kół, z gieografji fizykalnej i psychologji doświadczalnej, w części zaś ściśle filozoficzne. Porywający wizerunek Kanta, jako nauczyciela filozofji w młodszych jego latach skreślił Herder, który od r. 1762 w ciągu lat kilku był jego słuchaczem (drugi tom Briefe zur Beförderung der Humanität). Sam Kant wypowiedział się o swoich zasadach nauczania w piśmie zapraszającym z tego okresu (Nachricht von der Einrichtung meiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766). Przedewszystkim kładzie nacisk na dobrą podstawę doświadczalną, ażeby studjująca młodzież nie zawcześnie zaczynała od spekulacji, a następnie na to, że zamierza uczyć słuchaczy swoich nie gotowej filozofji, lecz filozofowania, gdyż gotowa filozofja wcale nie istnieje.

Już w pierwszym okresie swojego rozwoju, który przypada na lata 1755—1769, przychodzi do stanowczego zerwania z dogmatyzmem. Znamiennym rysem tego okresu jest krytyka samodzielna, jaką stosuje do swoich nauczycieli: Newtona i Wolffa. W jednym z najbardziej gienjalnych dzieł swoich: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (1755) krytykuje twierdzenie Newtona, że obecny porządek układu słonecznego nie daje się

objaśnić za pomocą mechanicznych praw przyrody i zakłada słynną hipotezę, że obecny układ ciał niebieskich rozwinął się z wirującej mgławicy. Właśnie w stałym związku wszystkich pierwiastków wszechświata, poświadczonym przez prawa przyrody, znalazł dowód, że cały wszechświat ma swoją ostateczną podstawę w bezwzględnej i wszystko ogarniającej istocie. Przez to powiązał tu swój pogląd przyrodniczy z religijnym, odrzuciwszy już teraz pospolite dowody istnienia Boga. Rozwinął ten swój pogląd w dziele: Einzig möglicher Beweisgrund einer Demonstration des Dasein Gottes (1763). Stracił już zaufanie do konstrukcji dogmatycznych Wolffa. Przekonany był, że filozofja powinna postępować po drodze analizy, ażeby dotrzeć do pewnych i jasnych pojęć. W szeregu pism z lat 1762—63 rozstrząsa tę kwestję. Do tegoż czasu z największym prawdopodobieństwem należy odnieść wpływ, który, według jego własnego wyznania, wywarli na nim w części Hume i w części Rousseau. Jak niżej postaram się dowieść, silne uwydatnienie analizy, jako metody filozoficznej, musiało go w sposób zupełnie naturalny zwrócić przeciwko zagadnieniu przyczynowości, jak je Hume podał. Chodziło bowiem w tym zagadnieniu o to mianowicie, jak możnaby uzasadnić konieczność stosunku pomiędzy przyczyną i skutkiem, o ileby te dwie różne rzeczy miały się tak do siebie, że skutek nie dawałby się wykryć za pomocą analizy z przyczyny. To, że Rousseau tak silnie podkreślił prawo uczucia i różnicę pomiędzy wiarą a wiedzą, wywołało również przewrót w biegu myśli Kanta. Dotąd, jako porządny filozof oświecenia, dostrzegał był szlachetność człowieka tylko w rozsądku: teraz nauczył się głębiej widzieć, coś, co było wspólne uczonym i nieuczonym, w czym najprostszy robotnik mógł być równym największemu myślicielowi. I powołanie się Rousseau na uczucie bezpośrednie i bezpośrednią wiarę musiało mieć tym większe dla Kanta znaczenie, gdyż właśnie zabierał się do podkopania dowodów, na których się dotąd opierano w doktrynie religji naturalnej. Wogóle

Kant, jak i Rousseau, w sposób zupełnie naturalny musiał dojść do tego, że rozwojowi umysłowemu przypisał bardziej pośrednie znaczenie dla życia duchowego, niż dawniej. Jego własna krytyczna praca myśli poprowadziła go tu w tym samym kierunku, co i Rousseau, a kiedy się ukazał Émile tego ostatniego, Kant był już przygotowany do jego oceny. Nic w tym dziwnego, że w dniu, kiedy otrzymał to dzieło, zaniechał swojej zwykłej przechadzki o oznaczonej godzinie ku wielkiemu zdziwieniu sąsiadów. W pismach swoich ówczesnych przykłada wielką wagę do psychologji, jako podstawy filozofji, a zwłaszcza etyki i powołuje się na Shaftesburego, Hutchesona i Hume'a, jako swoich poprzedników pod tym względem. Wobec konstrukcji spekulacyjnych i systemów zachowuje się sceptycznie. W Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, jednym z najdowcipniejszych pism swoich, Kant wykazuje, jak w pewnym znaczeniu łatwo jest budować daleko sięgające objaśnienia spirytualistyczne, ale jak zarazem niedojrzałemi i nieuzasadnionemi są pojęcia, któremi się posługuje. Wniosek jego jest taki: ileż jest rzeczy, których nie rozumiem, ale ileż jest i takich, których nie potrzebuję! Niewiedza sokratyczna, „filozofja niewiedzy“ albo „filozofja negacji“ była wtedy, jak widać z jego notatek, ulubioną myślą jego. Wobec swojego zamiłowania do haseł łacińskich użyłby wyrażenia Kuzańczyka *docta ignorantia*, gdyby je był znał.

Aż do 46 roku życia swego Kant był docentem prywatnym; jedyną jego publiczną posadą był licho opłacany urząd pomocnika bibliotekarza. Ciężkie czasy wojny siedmioletniej przeszkodziły mu do zajęcia stałej profesury. Proponowaną katedrę Poetyki odrzucił. W r. 1770 został profesorem filozofji i w tym samym roku wyszła jego pierwsza rozprawa łacińska: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (o formie i zasadach świata zmysłowego i rozsądkowego; w dalszym ciągu pracę tę będziemy nazywali Rozprawą), w której poraz pierwszy

występują myśli podstawowe jego ostatecznej filozofji. W wielu wzmiankach w listach i notatkach swoich wskazuje rok 1769 jako ten, w którym powstał jego pogląd zasadniczy. Tak, w jednym miejscu mówi: „Rok 69 przyniósł mi wielkie światło.“ I w ostatnich latach życia właściwie przyznawał się, jako do swoich, tylko do pism napisanych od roku 1769. Myśl, która go wtedy olśniła, polegała na tym, że takie formy i przypuszczenia, które są warunkami tego, iżby coś wogóle mogło stać się przedmiotem naszego poznania, muszą być wartościowemi dla wszelkiego doświadczenia. Myśl tę zastosował w Rozprawie do przestrzeni i czasu, jako form naszej intuicji zmysłowej (poglądowości).

Drugi okres rozwoju filozoficznego Kanta (1769—1781) zajęty jest pojawieniem się tej myśli i jej zastosowaniem do wszelkiego poznania naukowego. O wielkości tego zagadnienia i o sumienności Kanta w opracowywaniu myśli swoich świadczy to, że potrzebował aż jedenaście lat na to, ażeby to zastosowanie intuicji zmysłowej rozszerzyć na poznanie rozsądkowe. W rozprawie jest mowa tylko o intuicji zmysłowej, która się wiąże z podmiotowemi formami i przypuszczeniami. Świat zmysłowy jest tylko zjawiskiem; przy pomocy wszakże rozsądku możemy wznieść się ponad zjawiska i poznawać rzeczy same w sobie. Świat myśli jest rzeczywistym, świat zmysłowości — fenomenalnym. Z listów i notatek po roku 1770 można się przekonać, ile to kosztowało mozołu, zanim się ustaliło przekonanie, że rozsądek, tak samo, jak intuicja zmysłowa, mają swoje formy i przypuszczenia i że dlatego żadne poznanie naukowe nie jest wstanie wyprowadzić nas poza fenomenalny świat doświadczenia. Kiedy Kant odkrył, że poznanie rozsądkowe, zarówno jak i intuicja zmysłowa, polega na syntezie, na czynności psychicznej ujmującej, wiążącej, to już był u celu. Natenczas wynik wieloletnich rozmyślań Kanta, jak sam mówi, spisał z wielkim pośpiechem w ciągu czterech do pięciu miesięcy. To też nie mógł przywiązywać wielkiej wagi do formy wykładu.

Prawdopodobnie korzystał jednocześnie z wcześniejszych, w różnych czasach napisanych szkiców, nie bacząc na to starannie, czy dobrze zgadzają się ze sobą. Dlatego „Krytyka czystego rozumu“ (1781) stała się książką trudną do czytania, nie tylko ze względu na treść swoją, lecz również ze względu na sposób przedstawienia. Trudno uwierzyć w zapewnienie jednego z biografów Kanta; jakoby ten, zanim napisał każde zdanie, poddawał je sprawdzającej kontroli swojego zażyłego przyjaciela, kupca Greena. Gdyby człowiek praktyczny skontrolował ten wykład, to z pewnością byłby on jaśniejszy. Dzieło to zawiera w sobie mnóstwo formalności i bardzo dużo scholastyki. W jednej z notatek sam Kant mówi o swojej książce, że gdy się ją przerzuca, wydaje się najbardziej pedantyczną z pośród wszystkich i właściwie o to tylko chodzi, żeby usunąć wszelką pedanterję. Oprócz sprzeczności i pedantyzmu scholastycznego niebrak również powtarzań się zbytecznych, które mogą wprowadzać zamęt lub nużyć. Pomimo to wszystko, jednak mamy w tej książce nieśmiertelne arcydzieło filozoficzne, dzieło, które w długiej wędrówce myśli ludzkiej jest kamieniem milowym. Dzięki najgłębszemu przenikaniu w naturę poznania, udaje się Kantowi odnaleść warunki, od których ono zależy, jak również granice, poza które nie może prowadzić. Pokazuje nam myśl zarazem w jej wielkości i w jej ograniczoności. Jego wiara w rozum nie słabnie w skutek tej ograniczoności, gdyż granice wypływają z własnej natury rozumu i dają się rozpoznawać zgodnie z własnemi prawami rozumu. Późniejsze badania poddały wytknięte przez Kanta granice sprawdzeniu i znajdowały je już to zbyt ciasnemi, już znów zbyt rozległemi; w każdym jednak razie jest rzeczą pewną, że nie tam one leżą, gdzie on je znajdywał. Nie traci on jednak przez to wielkości swojej, jako ten, kto posiadał najbystrzejszy wzrok na formę i działanie poznania i na znaczenie zagadnienia poznania w życiu duchowym wogólności. We dwa lata po

wyjściu głównego dzieła dał on bardziej treściwy i przystępny wykład tamtego (Prolegomena).

Po wydaniu Krytyki czystego rozumu wziął Kant sobie za zadanie rozwinięcie swoich pomysłów etycznych. Już w Rozprawie odrzucił on psychologiczne uzasadnienie etyki, którego wcześniej był wyznawcą w zależności od Anglików. W prawie moralnym, jak ono objawia się bezpośrednio za każdym razem, kiedy się poczuwamy do obowiązku, odnalazł rozum czynny w dziedzinie praktycznej. W świeżym i jasnym przedstawieniu rozwinął swój pogląd na dziedzinę etyczną w Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), ale głównym dziełem jest Kritik der praktischen Vernunft (1788). Jeszcze jedno główne dzieło potrzebne było Kantowi, żeby doprowadzić do końca swoją filozofją krytyczną, która miała ogarnąć wszystkie strony życia. W „Kritik der Urteilskraft“ (1790) rozstrząsnął te zagadnienia, które powstają z piękna i celowości przyrody i usiłuje rozwiązać je w sposób podobny do tego, jak rozwiązał był zagadnienie poznania i etyczne. W dziele tym daje głębokie napomknienia co do możliwego związku pomiędzy różnemi dziedzinami, które w jego badaniach krytycznych wcześniej zostały rozdzielone.

Kant spędził całe swoje życie w Prusiech Wschodnich. Śledził jednak z wielkim zajęciem wszystko, co zachodziło w świecie, zarówno fizycznym, jak ludzkim. Z zamiłowaniem czytywał opisy podróży, a gieografja fizykalna, jak już nadmieniliśmy, grała w jego działalności pedagogicznej dużą rolę. Miał na oku rozwój nauk przyrodniczych i obserwował z baczną uwagą wypadki polityczne. Rewolucje w Ameryce Północnej i Francji budziły w nim zapał, w ogólnym zaś zainteresowaniu się temi wypadkami w całej Europie upatrywał wskazówki, dowodzące, że ludzkość robi postępy pod względem moralnym. Nowości z zakresu przyrodoznawstwa i polityki bywały zazwyczaj tematami jego rozmów ze spółbiesiadnikami przy stole. Po ogłoszeniu dzieł swoich głównych

Kant stał się znakomitością. U najlepszych ludzi swojego czasu budził zapał dla swojej pracy umysłowej i dla swojego idealnego poglądu na życie i zadanie jego. Z dalekich stron wędrowano do Królewca, żeby go zobaczyć, a wiele osób zwracało się do niego, żeby zasięgnąć rady w sprawach moralnych. Kant cieszył się wielkiemi względami Zedlitza, potężnego ministra Frydryka Wielkiego; Zedlitz zapoznawał się z wykładami Kanta z notatek, które mu przesyłano z Królewca i jemu została poświęcona Krytyka czystego rozumu. Sam Król nie umiał cenić niemieckiej literatury i filozofji; w młodości był gorliwym zwolennikiem Wolffa, później przychylił się do Bayle'a i Voltaire'a. Kant przecież cieszył się, że danym mu było żyć za panowania Frydryka, monarchy, który rządy prowadził silną ręką, ale jednocześnie nie krępował wolnej myśli. Kant utrzymywał, że żyje nie w wieku oświeconym, ale w każdym razie w wieku oświecenia, w wieku, które robi w oświacie postępy. (Patrz jego art. Was ist Aufklärung? 1784).

Ale nadszedł czas, kiedy z wyżyn zaczęto innym na Kanta spoglądać okiem. Frydryk Wilhelm II, rozpustnik słabego charakteru, oddany spirytyzmowi i mistyce, zalękniony silnym ruchem we Francji, wprowadził rządy duchowieństwa i obostrzył cenzurę. Zedlitza usunięto, Wöllner bigot i ograniczony stanął na czele wydziału kościoła i oświaty i ustanowiono kolegjum cenzury, składające się z trzech teologów. Szczególnie zwracano uwagę na Kanta, jako najwybitniejszego przedstawiciela myśli niezależnej i usiłowano nawet wyrobić zakaz na jego autorstwo. Nie osiągnięto wszakże tego. Ale wybuchnęła burza, kiedy Kant w r. 1794 ogłosił swoje dzieło: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," w którym ze swojego stanowiska usiłuje wykazać znaczenie chrześcjaństwa, jako dziejowej formy ideałów etycznych, zastrzegając się jednocześnie stanowczo przeciwko ortodoksyjnemu pojmowaniu. Powodując się ostrożnością, Kant nasamprzód zwrócił się z zapytaniem do wydziału

teologicznego w Królewcu, czy treść dzieła będzie poddana cenzurze teologicznej, a kiedy dostał odpowiedź przeczącą, wyjednał od wydziału filozoficznego pozwolenie na druk dzieła. Nie zapobiegło to jednak ogłoszeniu pod wpływem Wöllnera pisma królewskiego, gdzie wyraża się najwyższe niezadowolenie z jego badań i grozi się dalszemi nieprzyjemnemi rozporządzeniami, gdyby działał nadal w tym samym kierunku. Było to niegodne postąpienie z sędziwym, siedmdziesięcioletnim myślicielem. Kant zawsze wyrażał się z czcią o chrześcjaństwie i jego założycielu, a z prawa badania korzystał tylko po to, żeby zbadać stosunek chrześcjaństwa do natury ludzkiej i do rozumu. Z papierów Kanta widoczna, że sumiennie rozważył, co teraz należy robić. Na kartce napisał: „Wyparcie się byłoby poniżające, ale milczenie w takim, jak ten, przypadku jest obowiązkiem poddanego.“ W odpowiedzi swojej starał się otwarcie dowieść, że nie zawinił w niczym, ale oświadczył zarazem, że „jako najwierniejszy poddany jego królewskiej mości“ powstrzyma się od wszelkiego autorstwa w zakresie filozofji religji. W tej odpowiedzi tkwiło domyślne zastrzeżenie: obietnica miała obowiązywać tylko tak długo, pókiby był poddanym tego króla. Po kilku latach umarł Frydryk Wilhelm II, następca zaś wprowadził bardziej wolnomyślną politykę. Kant nanowo wziął się do filozofji religji i ogłosił (w przedmowie do pisma: Streit der Fakultäten, 1798) historję zatargu. Historja ta jest oburzającym przykładem, jak fanatyzm zaślepiony częstokroć usiłuje zahamować wolne życie duchowe. Na szczęście, nie daje się ono zahamować i dlatego śmiech towarzyszy oburzeniu. Ci, którzy się targali na czcigodną postać Kanta, znaleźli w dziejach miejsce obok tych, którzy targali się na Galileusza i zmuszali go do wyznania, że ziemia stoi. Duch nie stoi, tak samo, jak i ziemia.

Ostatnie lata Kanta były powolnym i smutnym rozkładem jego władz umysłowych, tak przedtym niezmordowanie czynnych. Zniknęła pamięć i władza kombina-

cyjna; wystąpiły wyobrażenia uporczywe, mianowicie szeregi wyrazów i melodje z lat dziecięcych; sny niespokojne w nocy i ciągły niepokój za dnia męczyły starca. Podejrzywano, że cierpiał na chorobę mózgu. W lepszych chwilach siadywał przy biurku, żeby opracowywać ostatnie, końcowe dzieło, z którego zachowały się urywki, ale nosi na sobie piękno uwiądu starczego. Obok poszczególnych błysków myśl zawiera w sobie dużo powtarzań z pism dawniejszych. Po długim konaniu zgasł Kant w d. 12 lutego 1804 r.

2 *Przebieg rozwoju filozoficznego.*

Jeżeli Kant gdzieś mówi, że pierwszy krok filozofji zawsze bywa dogmatycznym, to prawdopodobnie opiera się to nietylko na świadectwie dziejów filozofji, lecz również i na doświadczeniu osobistym z własnego rozwoju. A jednak w żadnym z pism, które z pod jego pióra wyszły, nie widzimy, żeby Kant był zdecydowanym dogmatykiem. Od początku ma żywe poczucie, że wielkie systemy filozofji spekulacyjnej zawierają w sobie dużo niedojrzałego pod względem naukowym i już w rozprawie z roku 1758 mówi z ironją o „tych panach, co to zwykli odrzucać, jak plewy, wszystkie myśli, które nie zostały wytrzęsione na przymusowym młynie konstrukcji wolfowskiej lub jakiejś innej znakomitej“. Znamiennym dla pierwszego okresu jego działalności piśmienniczej w zakresie filozofji (1755—1769) jest to, że nie jest zadowolony z istniejących systemów filozoficznych i szuka środków odpowiednich do wzniesienia nowego i gruntowniejszego budynku, chociażby miał być mniej wspaniałym. Podczas tej pracy wyjaśnia mu się, że system spekulacyjny musi poprzedzać zbadanie tych pojęć, któremi się mamy posługiwać, i że w tych pojęciach zawarte są wielkie zagadnienia. Dla tego

też metafizyka jest dla niego teorją granic poznania i zaczyna mówić o krytyce samego rozumu. Jeżeli po wielu latach później (w przedmiocie do Prolegomenów 1783) powiedział, że to wspomnienie Dawida Hume'a przerwało jego drzemkę dogmatyczną i nadało jego poszukiwaniom na polu filozofji spekulacyjnej zupełnie inny kierunek, tedy prawdopodobnie przebudzenie to trzeba cofnąć do lat 1762—3, chociaż o samodzielności i ciągłości myśli filozoficznej Kanta świadczy już to, że niepodobna w przebiegu jego rozwoju wskazać jakiegoś punktu, gdzie trzeba byłoby koniecznie przyjąć stanowczy wpływ innych pisarzy dla zrozumienia dalszego rozwoju. Co się tyczy dowodów, popierających w dalszym ciągu wyłożony pogląd na przebieg rozwoju Kanta, odsyłam czytelnika do swojej rozprawy Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants (Przekład niemiecki w Archiv für Geschichte der Philosophie, tom VII), tu zaś zajmą nas tylko niektóre główne punkty.

Pozytywna i trwała wartość tych dzieł Kanta, które wyszły przed r. 1769, a więc tym rokiem, w którym, zgodnie z wyznaniem samego Kanta, powstała jego ostateczna filozofja, polega na dwuch szeregach myśli:

a) Jak już nadmieniliśmy pokrótce, Kant w swojej „Allgemeine Naturgeschichte“ usiłuje posunąć wymaganie Newtona dającej się wykazać przyczyny (vera causa) wszystkich zjawisk o wiele dalej, niż wielki przyrodnik, którego Kant sam stawiał ponad sobą, mógł był uważać za możliwe. Tym sposobem wpadł na swoją słynną hipotezę powstania układu słonecznego. Występuje tu u Kanta pewna dążność, której nigdy się już nie pozbył. Jeszcze w „Krytyce czystego rozumu“ mówi, że najdziksze hipotezy są znośniejsze, niż powoływanie się na czynniki nadprzyrodzone. Z tą dbałością o to, żeby budować w dalszym ciągu na przyrodzonym szeregu przyczynowym i unikać jego przerywania, zostaje w związku fakt, że filozofja przyrody i filozofja religji Kanta w początku pierwszego okresu są w głębokim ze sobą związku. Utrzymuje on, że jest

to fałszywe przypuszczenie, które się zakłada, o ile się sądzi, że przyroda pozostawiona sama sobie wydałaby tylko bezład i chaos. Nie przypadkiem, lecz według własnych praw swoich wytwarza przyroda porządek i celowość. Właśnie mechaniczny porządek przyrody, któryby ogarniał wszystkie zjawiska, i według praw którego spółdziałałyby poszczególne jednostki, stanowi jednolitą podstawę wszechświata, potęgę nieskończoną, która działa w poszczególnych pierwiastkach. Pojedyńcze atomy są (jak Kant rozwija wzajmującej rozprawie: Monadologia physica, 1756) punktami dynamicznemi, nie zaś drobnemi ciałkami rozciągłemi; ten zaś fakt, że współdziałają według praw pewnych, dowodzi, że pierwotne i bezwzględne odosobnienie nie istnieje pomiędzy niemi. Gdyby każdy pierwiastek świata posiadał swoją własną i odrębną naturę, byłby to przypadek, takie ich do siebie przystosowanie, iżby z nich mogła się ułożyć całość świata. Ich wzajemne na siebie działanie byłoby niemożebne, gdyby wszystkie nie były zależne od jednej wspólnej podstawy. Wtej jedynej podstawie ma swoje objaśnienie mechaniczny porządek przyrody i jednocześnie jej celowość. Zamiast obawiać się tego, że przyrodoznawstwo wykazuje przyczyny fizyczne, należałoby raczej cieszyć się właśnie, że dzięki temu wyraźniej występuje wielki prafakt: Wzajemne działanie i związek przyrody.

Tak więc Kant znajduje tu w związku przyczynowym, jako pierwotnym fakcie, podstawę, na której buduje teoretycznie swój pogląd religijny. Jest jakieś dziwne pokrewieństwo pomiędzy trybem mysli jego, a Spinozy, chociaż Spinozę znał on z pewnością tylko z przedstawień, które nie dały mu poznać istoty rzeczy. Przeciwnie, pospolite dowody istnienia Boga odrzuca już teraz, szczególnie zaś „fizyczno—teleogiczny“, który z celowości przyrody chciał wysnuć konieczność, przyjąć wdawanie się siły znajdującej się poza obrębem przyrody.

Kiedy wszakże Kant właśnie w przyrodzonym związku przyczynowym znalazł „jedyną możliwą podstawę do-

wodową“ religijnego poglądu na świat, jednocześnie przedsięwziął badania nad naturą myślenia naszego. I znalazł, że polega ono na porównywaniu i analizowaniu. Każdy sąd jest w istocie porównaniem jakiejś własności z jakąś rzeczą: albo własność odpowiada rzeczy, albo nie odpowiada. Działamy więc wciąż zgodnie z zasadami tożsamości i sprzeczności, i tylko wtedy możemy przechodzić od jednego pojęcia do innego, kiedy się daje wykazać tożsamość tego drugiego z tamtym pierwszym, kiedy zatym drugie pojęcie mogę odnaleść za pomocą analizy pierwszego. Filozofja nie może, jak matematyka, zaczynać od konstrukcji i o tyle sama stwarzać swoich pojęć. Musi ona odnajdywać swoje pojęcia za pomocą analizy doświadczenia. Jakimże jednak sposobem zdoła ona uzasadnić przekonanie, że analiza w dostatecznym stopniu jest wyczerpana, tak iż niema już żadnych cech do odkrycia? Niedoskonałość dawniejszej filozofji wywodzi Kant stąd właśnie, że operowała z pojęciami niegotowemi, gdyż, polegając na tym, że w filozofji trzeba tak samo jak w matematyce móc konstruować, zbyt pośpiesznie przechodziła od analizy do konstrukcji. Kant przytacza dwa bardzo ważne przykłady takich niegotowych lub „przemyconych“ pojęć. Jednym jest pojęcie ducha, z którym mieli do czynienia Descartes, Leibniz i Wolff w swojej psychologji spirytualistycznej. Skończonego pojęcia istoty duchowej, któreby nas mogło uprawniać do przypisywania mu samoistnego, od materji odrębnego, istnienia, nie posiadamy. Mamy pojęcie doświadczalne zjawisk duchowych, ale psychologja doświadczalna nie może nam nic powiedzieć o tym, czy substancja duszy istnieje, czy nie. (W dziełku Träume eines Geisterschers podany jest przepis humorystyczny, jak można zbudować łatwo cały system spirytualistyczny, skoro się tylko przyjmie pojęcie substancji duszy, jako dane. Pisma Swedenborga służą za przykład).

Drugi przykład stanowi pojęcie przyczynowości. Jeżeli myślenie jest analizą, to tylko takie stosunki są zrozumiałe, których drugi człon daje się wyprowadzić

z pierwszego. Ale czy można przez analizę pewnego zjawiska odkryć konieczność wystąpienia drugiego zjawiska? To właśnie oznacza pojęcie przyczynowości. Nie ma w tym sprzeczności, że się zatrzymujemy przy pierwszym zjawisku. Ale jakże w takim razie pojęcie przyczynowości może uchodzić za pojęcie wartościowe? Kant jest tu (Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit—einzuführen 1762) na własnej drodze, ale najprawdopodobniej prowadzony „przez wspomnienie Hume'a" doszedł do zagadnienia przyczynowości, które tymczasowo pozostawił w zawieszeniu, jako nierozwiązalne. Musiało jednak zajść w świadomości Kanta silne zderzenie się obu kierunków myśli, z których jedna, zarówno w interesie przyrodoznawstwa jak i religji, ustanawia związek przyczynowy jako wielki fakt pierwotny, gdy tymczasem druga twierdzi, że fakt ten pierwotny sam jest niezrozumiały. Tak samo w „Allgemeine Naturgeschichte" i w „Beweisgrund" Kant porusza zagadnienie przyczynowości, wywodząc jednolitą przyczynę wszystkich rzeczy, gdyż w przeciwnym razie wzajemne na siebie działanie pierwiastków byłoby niezrozumiałe. W rozprawie o wielkościach ujemnych odbyło się przestawienie zagadnienia z formy przedmiotowej czyli metafizycznej na formę podmiotową czyli teorjopoznawczą. Zupełnie naturalnym powodem tego przestawienia było spotęgowane przekonanie, że analiza powinna poprzedzać konstrukcję.

Ponieważ Kant przy analizie tak ważnego dla poznania rzeczywistości pojęcia, jak przyczynowości, natrafił na zagadnienie, którego nie zdołał rozwiązać, więc nic dziwnego, że ogólne jego usposobienie w końcu roku 1762—63, tak płodnego w myśli, było stanowczo sceptyczne. Z ironią zwraca się do „gruntownych filozofów, których z dnia na dzień powstaje coraz więcej" i prosi, żeby mu rozwiązali proste pytania, wobec których sam musiał się zatrzymać. Z tego usposobienia powstały w kilka lat później „Träume eines Geistersehers". Wyrażenie „przebudzenie się z drzemki dogmatycznej" nie stosuje się do

żadnej innej chwili w życiu Kanta lepiej, niż do tej właśnie. Sam on określał później dogmatyzm jako uroszczenie do załatwiania się za pomocą czystego poznania z pojęciami według zasad w tej postaci, w jakiej je rozum oddawna już ma w użyciu, bez powiadomienia się o sposobie i prawie, na mocy których do tego się dochodzi" (Kritik der reinen Vernunft. Wyd. 2, str. XXXX). Jeżeli Kant w ten sposób określał dogmatyzm, tedy nie mógł utrzymywać, że jeszcze trwał w drzemce dogmatycznej, kiedy już napisał rozprawę o wielkościach ujemnych i o „Marzeniach sennych". W takim razie wyrządziłby sam sobie krzywdę. Są wybitni znawcy Kanta, którzy utrzymują, że data „przebudzenia się z drzemki dogmatycznej" nie powinna być oznaczona tak wcześnie. Wyżej wymieniona monografja jest wyczerpującą próbą wyjaśnienia tej kwestji przeciwko tym znawcom i wyzyskania rozbieżności ich poglądów na tę kwestję na rzecz rozprawy „Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants."

Drugi okres w rozwoju Kanta (1769—1781), zakończony głównym dziełem jego, zajęty jest wykryciem możności przejścia od analizy do konstrukcyi. Rok 1769, który sam Kant nazywa punktem zwrotnym, naprowadził go na myśli, które w roku następującym zostały rozwinięte w rozprawie. Wyznanie Kanta w jednej z jego notatek jasno wypowiada, na czym polegał punkt zwrotny: „Znalazłem, że liczne sądy, które uważaliśmy za przedmiotowe, są w rzeczy samej podmiotowemi, t. j. zawierają w sobie warunki, pod któremi jedynie przedmiot przenikamy albo pojmujemy". Odkrycie to swoje sam on porównywał z odkryciem Kopernika. Jak naszemu stanowisku na ziemi należy zawdzięczać, że niebo pozornie porusza się dokoła nas, tak zawdzięczamy naturze zmysłowości naszej, że postrzegamy rzeczy w przestrzeni i czasie. Co Newton nazwał bezwzlgędną przestrzenią i czasem, są to tylko schematy albo formy, które zbudowaliśmy, rozważając, jak postrzegamy rzeczy. Prawa przestrzeni i czasu są tylko prawami naszej zmysłowości. Ale dlatego

musi również wszystko, cokolwiek nam doświadczenie wskazuje, podlegać tym prawom (gdyż w przeciwnym razie nieda się to oglądać zmysłowo) i stąd staje się zrozumiałym, jakim sposobem matematyka stosowana może wygłaszać aprioryczne prawa zjawisk. Ponieważ jednak wszystko, co podlega intuicji, bywa przez nas ujmowane odpowiednio do form naszej władzy intuicji, więc za pomocą zmysłowości ujmujemy nie rzeczy same w sobie (noumeny), lecz tylko zjawiska (fenomeny).

Zasadę kopernikańską, że poznanie rzeczy jest uwarunkowane przez przyrodę i formy czynnościowe podmiotu poznającego, Kant stosuje w Rozprawie tylko do intuicji zmysłowej. Co się zaś tyczy rozsądku, wątpi zarówno teraz, jak dawniej, że przy dostatecznym rozwoju dojdzie on do poznania rzeczy samych w sobie. Zresztą nie bada bliżej natury rozsądku. Słusznie jednak utrzymywał później Kant, że jego ostateczna filozofja powstała wraz z Rozprawą, gdyż zasada, którą dla krótkości możemy nazywać zasadą kopernikańską, została ustanowiona i teraz pozostawało już ją tylko wszędzie stosować. Samo przez się niema w tym nic dziwnego, że Kant nie był skory do przyznawania możliwości jakiegokolwiek naukowego poznawania rzeczy samych w sobie. Stare, od Platona pochodzące przeciwstawienie noumenów i fenomenów, pomiędzy światem, jakim jest sam w sobie i jak go myśl poznaje, a światem, jakim się przedstawia zmysłowości, mogło teraz, jak się zdaje, być ina nowo przez niego uzasadnione. Ostro zaznaczona różnca pomiędzy intuicją i rozsądkiem przemawiała pozornie za tym, że także zakres jej będzie inny.

Z listów Kanta można się przekonać, że wkrótce po wydaniu rozprawy odczuwał on wielką trudność, jaką mu nastręczały jego wyniki. Jakim sposobem pojęcia rozsądkowe, które tworzymy za pomocą czynności myśli własnej, mogą posiadać znaczenie poznawcze dla rzeczy zupełnie od nas niezależnych? Ponieważ my sami wytworzyliśmy te pojęcia (jak np. przyczyna, substancja, mo-

żność, rzeczywistość i konieczność), więc nie mogą one być czystemi wytworami rzeczy; a w każdym razie, o ileby one były tylko wynikami doświadczenia, nie byłyby przydatne do wydawania sądów, któreby posiadały wartość poznawczą bez uzasadnienia doświadczalnego. Kant, jak to widoczna z jego listów i notatek, przy opracowywaniu tego zagadnienia tak brał się do rzeczy, że poddawał badaniu pojęcia zasadnicze (Kategorje), któremi się posługujemy w usiłowaniach swoich poznania świata i starał się sprowadzić je do możliwie najmniejszej liczby, przyczym chodziło mu o ścisłe stwierdzenie, ile ich jest mianowicie. Długą przerwę pomiędzy „Rozprawą“ a „Krytyką czystego rozumu“ zużył na te poszukiwania. Przepróbowywał rozmaite zestawienia i podziały. Szczególnie zwracał uwagę na takie pojęcia, które wyrażają stosunki. Zdał sobie sprawę z tego, że stosunek może być wytworzony nietylko przez porównanie, lecz również przez wiązanie. Tak pojęcia: substancja, przyczyna i współdziałanie przypuszczają różne związki: związek rzeczy i jej cechy, związek przyczyny i skutku oraz związek dwuch przyczyn. Gdy zaś odkrył w ten sposób, że posługujemy się pojęciami, wyrażającemi naszą dążność do wiązania zjawisk w rozmaity sposób i wrozmaitych formach, natenczas osiągnął już pewne stanowisko, z którego poznanie rozsądkowe, jakkolwiek różne od intuicji zmysłowej, okazało się wszakże z nią jednorodnym. Jeżeli bowiem w „Rozprawie“ usiłował był wykazać, że przestrzeń i czas są naszemi formami intuicyjnemi, było to uzasadnione na tej podstawie, że to są formy, za pomocą których nasza władza intuicji porządkuje i ujmuje materjał dany. Musiały się one opierać na „zbierającej i porządkującej sile“ (vis animi omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinans) i same być schemata coordinandi (Dissertatio, § 15 D. E). Tak więc i rozsądek, jak się okazuje, jest władzą wiązania, ujmowania; usiłujemy przezeń wiązać zjawiska w pewne stosunki wzajemne, np. jako przyczynę i skutek. Pojęcie syntezy, które w Rozprawie stosowało się tylko do

intuicji zmysłowej, okazało się również stosowalnym i do rozsądku. A więc teraz wniosek musiał brzmieć podobnie, jak w stosunku do przestrzeni i czasu: tylko wtedy, kiedy możemy zjawiska wiązać w sposób wskazany przez kategorje nasze, wyrażające formy naszego rozsądku, tylko wtedy możemy pojmować. Jedność syntetyczna jest warunkiem wszelkiego pojmowania, jak również wszelkiej intuicji zmysłowej. Dlatego też za pomocą kategorji możemy antecypować doświadczenie. Zasada kopernikańska jest przeprowadzona, ale jednocześnie nieuniknioną konsekwencją staje się niemożność poznawania noumenów, rzeczy samych w sobie.

Zasada jednocząca, kamień obrazy dla Hume'a, u Kanta okazała się pierwotną zasadą wszelkiego poznania, poczynając od postrzegania zmysłowego i kończąc aż na najwyższym pojmowaniu rozsądkowym. Stosowalność tej zasady stanowi granicę pomiędzy tym, co daje się pojmować i tym, co się nie daje. Nie wystarczało to jednak Kantowi, że za pomocą analizy pojęć podstawowych odkrył formę ogólną albo ogólny typ czynności rozsądku. Chciał on nadto posiąść rękojmie, że znalezione zostały wszystkie kategorje. Chciał on a priori wykreślić wyczerpującą tabelkę kategorji. Sądził, że może to osiągnąć dzięki temu, że za podstawę wziął teorję sądów. Każdy sąd jest związkiem pojęć, a zatym syntezą. Tak rozumie teraz sąd, gdy tymczasem w swoich rozprawach z r. 1762 zatrzymał się na tym, że orzeczenie sądu musi być odkryte przez analizę podmiotu. Ile jest rodzajów sądów, tyle specjalnych rodzajów syntezy—wnioskuje Kant — tyle musi być kategorji. Ale teorję sądów starej logiki musi nieco przeobrazić, zanim będzie mógł z niej skorzystać. Otóż odkrywa cztery klasy sądów, z których każda ma trzy odmiany, i stąd otrzymuje dwanaście kategorji. O wiele ważniejszą od tej próby systematyzacji, zarówno pod względem teorjopoznawczym, jak i psychologicznym, była ogólna myśl Kanta o syntezie, jako za-

sadniczej formie czynności świadomej. Odkrył tu pojęcie, które mu pozwoliło wyjść zarówno poza szranki psychologji atomistycznej, leżącej u podstawy empiryzmu, jak i psychologji spirytualistycznej, która dotąd leżała u podstawy większości systemów idealistycznych. Przeciwko empiryzmowi, który chciał jedność ducha rozważać jako tylko wynik różnorodności wrażeń, Kant stawia jednolitą czynność, jako zasadniczo znamienną dla życia duchowego, które nie daje się objaśnić przez samo tylko działanie zzewnątrz; przeciwko zaś spirytualizmowi, który wprawdzie dostrzegł ten rys podstawowy, ale chciał go dogmatycznie sprowadzić do mistycznej substancji, tkwiącej poza świadomością, Kant twierdzi, że nasze poznanie nie może nas prowadzić dalej wstecz, niż do formy podstawowej i podstawowego prawa życia duchowego, takiego, jakie dane jest w doświadczeniu. Nadto wyzwolił on nas z psychologji okresu oświecenia, która poprzestawała tylko na tym, co jest jasno uświadomione i dla rozsądku przejrzyste. Synteza jest ustawicznym przypuszczeniem świadomości, ale sama może nie być przedmiotem świadomości. Może ona działać ślepo i instynktownie, jako ukryta sztuka naszej natury wewnętrznej. Tak więc teorja poznania Kanta była gotowa i mógł przystąpić do jej opracowania. Przejdźmy teraz do przedstawienia jej w tej postaci, jaką przybrała w głównym jego dziele.

3. *Teorja poznania.*

(Krytyka czystego rozumu).

W przedstawieniu treści tego dzieła przytrzymujemy się nie podziału samego dzieła, lecz porządku, który wyraźniej uwydatnia w wielkich zarysach bieg myśli, któremu dzieło zawdzięcza swoje powstanie. Tym sposobem nasz układ naturalny zastąpi bardziej sztuczny układ Kanta.

A. Dedukcja podmiotowa.
(Analiza psychologiczna).

Filozofja krytyczna tym się różni od dogmatycznej, że bada samą władzę poznania i ze względu na wynik tego badania rozstrzyga, jakie zadania władza ta może rozwiązywać i jakie leżą poza jej granicami. Ale władzę poznania znamy tylko z jej czynności w doświadczeniu. Należy więc zbadać doświadczenie, ażeby się przekonać, czy nie musi być złożonym i mianowicie w części z pierwiastków, którebyśmy zawdzięczali samej władzy, w części zaś z pierwiastków zależnych od tego rodzaju i sposobu, w jaki władza ta pobudza się do działalności z zewnątrz. To, co pochodzi z samej władzy, Kant nazywa formą; co zaś pochodzi z działania zewnętrznego, nazywa materją. Nigdzie Kant nie wyczerpał metodycznie tej analizy doświadczenia, za pomocą której uzasadnia rozróżnienie pomiędzy formą i materją, dźwigające na sobie całą jego teorję poznania. Przy bliższym jednak wniknięciu w „Rozprawę“ i „Krytykę czystego rozumu“ przekonywamy się, że formy odkrywa się, kiedy się zważa, co w poznaniu naszym jest stałym i powszechnym, gdy materją jest to, co może się zmieniać i odmieniać. Przestrzeń i czas są formami naszej intuicji: jakiegokolwiek bowiem rodzaju są czucia zmysłowe i jakkolwiek są zmienne, jednakże stosunki przestrzeni i czasu, w których nam się przedstawia ich treść, pozostają te same: przestrzeń i czas nie zmieniają się, jakkolwiekby były wypełnione. Gdy odrywam wszystkie jakości zmysłowe, pozostaje jednak coś: rozciągłość i następczość w szeregu. Nadto, jakiekolwiekby nam były dane zjawiska, pojmujemy wtedy tylko, gdy zdołamy je powiązać, jako człony stosunków określonych i to mianowicie w sposób wyznaczony przez pojęcie ilości i pojęcie przyczynowości. Przez sąd, przez czynność wiążącą jedno zjawisko nazywamy większym lub mniejszym od drugiego, albo przyczyną lub skutkiem w stosunku do innego. Ta sama forma związku (ilość lub przyczynowość) może być zastosowana nawet tam, gdzie treść bywa bar-

dzo różną. Jak już widzieliśmy, wszystkim formom wspólne jest to, że wyrażają syntezę.

Nietylko wszakże Kant chce powiedzieć, że są formy, któremi operuje poznanie nasze, lecz również chce rozstrzygnąć, ile jest form i jakie one są. Utrzymuje on, że, ponieważ mamy tu do czynienia z tym, co jest najbliższym dla nas, z naszym własnym poznaniem, więc musimy mieć możność dojścia do wyczerpującego i pewnego poglądu na wszystkie formy poznania. Jestto oczywiście dogmatyczne przypuszczenie. Stosowana przez Kanta metoda analityczna nie może dać rękojmi zupełności; nie można nigdy osiągnąć zupełnej pewności, że się odkryło wszystkie formy. Formy są stałemi pierwiastkami doświadczenia: ze stałości wnioskujemy, że właśnie jest tu czynną władza poznawcza. Jestto wszakże tylko hipoteza i nigdy nie może być niczym więcej. W przedmowie do pierwszego wydania „Krytyki czystego rozumu“ robi uwagę Kant, że „dedukcja podmiotowa“ (t. j. wykazanie form poznania za pomocą analizy) może wyglądać na hipotezę, gdyż zmierza ona ku temu, żeby wykryć przyczynę danego skutku (mianowicie tego, co stałe w doświadczeniu); sądzi wszakże, iż tak nie jest i obiecuje, że wykaże to przy innej sposobności. Ale obietnicy tej Kant nie dotrzymał Jego życzenie osiągnięcia wyniku ostatecznego uczyniło go w tym przypadku dogmatykiem. Nie był wstanie przetorować jedynego tu możliwego wyjścia: działać z podstawą odkrytą przez analizę, jak z hipotezą, pozostawiając przyszłym badaniom wytworzenie jeszcze lepszej podstawy. Kant łudził się, że z krytyką rozumu można się raz na zawsze załatwić i nie widział, że każda próba filozofji krytycznej musi wychodzić z przypuszczeń, które do pewnego stopnia są dogmatycznemi i których opracowywanie jest zadaniem przyszłej krytyki rozumu. Jeżeli teraz rozważymy ustanowiony przez Kanta układ form, to się okazuje, że składa się on z trzech grup.

a) Formy intuicji. Przestrzeń jest formą wszelkiej intuicji w dziedzinie doświadczenia zewnętrznego; czas jest formą wszelkiej intuicji w dziedzinie doświadczenia wewnętrznego. Czas i przestrzeń są formami intuicji (bynajmniej nie formami rozsądku): gdyż, co się tyczy przestrzeni i czasu, części ujmują się w całości i stanowią całość; można wyobrażać sobie poszczególny składnik przestrzeni lub czasu tylko w całej przestrzeni albo w całym czasie i istnieje tylko jedna przestrzeń i jeden czas. Przestrzeń i czas są formami, gdyż przypuszcza je każde poszczególne doświadczenie. Są to konieczne przypuszczenia, którym musi czynić zadość wszelkie doświadczenie. Jako czynność zbierająca, uspółrzędniająca (którą Kant nazywa Synopsis, spółoglądaniem) intuicja przestrzeni i czasu mają charakter czynny w porównaniu z czystym czuciem, dostarczającym nam poszczególnych jakości. Przytym Kant porównywa je szczególnie z wyższym szczeblem czynności, która tkwi w czynności rozsądkowej i nazywa ją, w porównaniu z tamtą, odbiorczością. Nie daje ona jeszcze właściwego poznania.

b) Formy rozsądku. Intuicje bez pojęć są ślepe jak pojęcia bez intuicji są próżne. W intuicji różnorodność jest bezpośrednio związana w całość. Ale poznanie powstaje przez to tylko, że to powiązanie przedsięwzięte jest ze świadomością, z wyraźnym skierowaniem uwagi, tak iż ten akt uwagi (Kant nazywa go apercepcją) staje się ogólną formą lub jednością całej treści. Jedność świadomości i tożsamość jej samej z sobą są warunkami możebności ujęcia razem danej treści. Żeby np. poznać linję, muszę ją prowadzić, t. j. wiązać w określony sposób poszczególne jej części, ujmować je za pomocą pewnej czynności duchowej, która kolejno pochwytuje części poszczególne, nie opuszcza poprzedzających w chwili, gdy przechodzi do następnych, i w końcu zwiera wszystkie w jedną całość. Jedność tej operacji jest jednością świadomości i tylko dzięki temu linja staje się dla nas przedmiotem. Kiedy przyglądam się zamarzaniu wody, pochwy-

tuję dwa stany: ciekłość i stałość w stosunku czasu, a pochwytuję tak, że w pierwszym stanie tkwi zarazem warunek wystąpienia drugiego. Tylko przez zastosowanie pojęcia przyczynowości ujmuję przejście od cieczy do stałości, jako zajście przedmiotowe. Syntezą, zachodzącą w tego rodzaju przykładach, Kant sprowadza do wyobraźni, stanowiącej ogniwo pośrednie pomiędzy intuicją i rozsądkiem. Kiedy uświadamiamy sobie formy, według których działa tu wyobraźnia, odkryliśmy kategorje, specjalne rodzaje syntezy w dziedzinie rozsądku.

Jak już nadmieniliśmy, Kant, ustanawiając swój układ kategorji, obrał za punkt wyjścia swój podział sądów na cztery klasy. Odpowiednio otrzymuje on cztery grupy kategorji, którym znów odpowiadają cztery grupy zasad. Tak np. sądom warunkowym odpowiada pojęcie przyczynowości, gdyż sąd, że pomiędzy dwoma zjawiskami zachodzi stosunek przyczynowy, orzeka, że mają się one do siebie, jak sąd warunkujący do uwarunkowanego: jeżeli jedno jest dane, drugie następuje nieuniknienie. Jakoż zasada przyczyny orzeka wtedy, że zachodzi tego rodzaju stosunek pomiędzy każdym zjawiskiem i pewnym określonym innym zjawiskiem.

Dwanaście kategorji, które tu zbyteczna wymieniać, sam zresztą Kant sprowadza do dwuch działów: do kategorji metematycznych i dynamicznych. Pojęcie ilości i pojęcie przyczynowości obejmują w rzeczy samej wszystkie kategorje i stanowią obie główne formy tej syntezy, z której się składa wszelkie poznanie. Taka redukcja jest tymbardziej nieodzowną, że ustanowiona przez Kanta stanowcza różnica pomiędzy różnemi sądami logicznemi zupełnie nie da się utrzymać [7]), tak iż teorja sądów nie wystarcza bądź co bądź do osiągnięcia układu różnych kategorji.

c) Idee rozumu. Przez rozum w szerszym tego słowa znaczeniu Kant rozumie naszą całkowitą władzę poznania. Przez rozum w ciaśniejszym znaczeniu rozumie naszą władzę poznania ze względu na jej dążność do bez-

warunkowego przeprowadzenia syntezy. Kiedy intuicja kształtuje chaos czuć w przestrzenne i czasowe obrazy zmysłowe, kiedy rozsądek te obrazy porządkuje w związek wskazany w pojęciach ilości i przyczynowości, rozum w ciaśniejszym znaczeniu zawiera w sobie wymaganie, iżby szereg członów był zamknięty w całości bezwzględne, a więc wymaga bezwzględnego początku i bezwzględnych granic przestrzeni i czasu, bezwzględnych maximów i minimów, oraz bezwzględnego wypełnienia szeregu przyczynowego w pierwszej przyczynie [8]). Jest to dalszy ciąg i wykończenie tej czynności uspółrzędniającej i zwierającej, które już pełnią intuicja i rozsądek. Jest to synteza w jej najwyższej postaci. Pojęcia, oznaczające tego rodzaju zakończenie bezwzględne, Kant nazywa *ideami*.

Kiedy wyraz „idea“ w piśmiennictwie XVII i XVIII stuleci stopniowo przybrał znaczenie „wyobrażenia,“ Kant cofa się do terminologji Platona, według której „idea“ oznacza przedmiot myśli, o ile ten z powodu swojej bezwzględności nie może być dany w doświadczeniu. „Platon zauważył bardzo słusznie—powiada Kant — że rozum nasz w sposób naturalny szybuje do poznania sięgającego daleko wyżej, niżby jakikolwiek przedmiot dany w doświadczeniu mógł mu dorównać.“

Tak samo, jak w stosunku do form intuicji i kategorji, usiłuje Kant również w stosunku do idei przedstawić, że jest ich pewna określona liczba. Według niego trzy są takie idee: idea duszy, idea świata, idea Boga. Właściwie szukamy zakończenia w poznaniu doświadczenia zewnętrznego i zakończenia w poznaniu początku wszystkich rzeczy, jakie tylko są. Że te idee nie są bynajmniej urojone, lecz wprost wynikają z natury rozumu, Kant chce dowieść w ten sposób, że odpowiadają one trzem formom wniosku, zazwyczaj rozróżnianym w logice, forma stanowcza, warunkowa i rozjemcza. Ale ten wywód jest bardzo wymuszony, o wiele bardziej, niż wywód kategorji z rodzajów sądów [9]). Dlatego już nie nadaje się, że wnioskowanie nie wymaga innej czynności umysłowej, prócz sądu,

czego sam Kant wcześniej już dowiódł w swojej rozprawie o „falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (1762). Nieszczęsne zamiłowanie Kanta do systematyki uczyniło dzieło jego bardziej ociężałym, niż potrzeba. Faktycznie jednak ma on o tyle słuszność, że idee duszy, świata i Boga wyniknęły z pomimowolnej potrzeby odczuwanej przez świadomość, potrzeby zakończenia, zawieszenia łańcucha myśli na mocnym haku, systemu bezwzględnego, jako odwzoru tej syntezy, która stanowi podstawową formę myśli.

Kant żywi przekonanie, że za pomocą analizy poznania naszego, które się rozwija i czynnie ujawnia zgodnie z doświadczeniem, dadzą się wykryć wszystkie formy jej działalności. Wykazanie jednak form nie jest zarazem wykazaniem i tego, że ich zastosowanie jest uprawnione. Na razie nie wątpi się o ich wartości poznawczej. Jest skłonność naturalna do przypisywania bezwzględnej rzeczywistości zarówno formom intuicji i ideom. Rozum bywa czynny wcześniej, niż sprawdza. Pragnie on możliwie najprędzej oglądać swoją budowę wykończoną, a dopiero później bada ją, czy grunt założony jest dość głęboko i pewno. Pierwszy krok rozumu jest dogmatyczny. Nauczony przez doznane szkody, staje się sceptycznym. Dopiero trzeci krok, przypuszczający dojrzałą i męską władzę sądzenia, jest próbą krytyczną zdolności i doniosłości rozumu. Wobec tego dedukcja podmiotowa, polegająca na analizie psychologicznej, jest tylko przygotowaniem. Wykazuje ona jakim formom albo prawom, naturze swojej właściwym, podlega nasze poznanie. Następne pytanie, na które już dedukcja przedmiotowa powinna odpowiedzieć, jest takie: jakim warunkom i ograniczeniom podlega stosowanie tych form?

Jak się już zaznaczyło w ogólnej charakterystyce Kanta, za główną zasługę należy porachować, że wykazał regułę, którą możnaby nazwać *prawem trzech stadjów*, prawem, które nietylko posiada wartość dla rozwoju poznania, ale w analogicznych formach jest wogóle stoso-

walne do rozwoju życia duchowgeo. Kant dał tu pogląd, który osiągnął wielkie znaczenie u późniejszych myślicieli. (Fichtego, Hegla, Saint Simona, Comte'a). Dowodzi to, że rozwój odbywa się nie tak w prostej linji, jak to utrzymywano w okresie oświecenia.

B). Dedukcja przedmiotowa.

Jeżeli przestrzeń i czas są formami, w których wszystko się nam przedstawia poglądowo, wtedy w doświadczeniu nie mogą zachodzić zjawiska, któreby nie były przestrzennemi i czasowymi i które nie podlegałyby prawom przestrzeni i czasu. Stąd pochodzi wartość matematyki stosowanej; chociaż opiera się ona na czystym, t. j. od doświadczenia niezależnym, rozumie, posiada wszakże znaczenie dla wszelkich możliwych doświadczeń, gdyż formułuje to tylko, co wynika z ogólnych praw przestrzeni i czasu. Z drugiej jednak strony prawa te mają wartość tylko dla rzeczy takich, jakie się nam przedstawiają, dla rzeczy jako zjawisk. Nie mamy bowiem prawa robić z warunków naszego ujmowania warunków istoty i istnienia samych rzeczy, jak również nie mamy prawa rozważać swoich form intuicyjnych, jako jedynych możebnych. O przestrzeni i czasie możemy mówić tylko ze stanowiska człowieka. Prawa matematyczne są czystemi prawami rozumu, które mają wartość dla wszelkiego doświadczenia możliwego dla człowieka poznanie zaś nasze ma doczynienia tylko z doświadczeniem i zjawiskami w doświadczeniu możilwemi.

Podobnie rzecz ma się z kategorjami: ponieważ są formami naszego rozsądku, więc wszystko, cokolwiek mamy rozumieć, musi im podlegać, wypełniać przez nie stawiano warunki. Do doświadczenia należy nietylko to, że coś jest przedmiotem intuicji w przestrzeni, w czasie lub w obojgu razem, lecz i to, że różne zjawiska dane poglądowo są w pewien sposób powiązane. Doświadczenie w ścisłym znaczeniu wymaga nietylko matematyki stoso-

wanej, ale również i stosowanej logiki. Wszystkie zjawiska, ażeby stać się zrozumiałemi, muszą być ujęte w pojęcia ilości i przyczynowości. Pojęcie ilości wyłącza luki i przeskoki (*non datur hiatus, non datur saltus*): każde powiększenie lub zmniejszenie rozciągłości albo stopnia musi odbywać się ciągle. Pojęcie przyczynowości wyłącza przypadkowość i konieczność bezwzględną (*non datur casus, non datur fatum*): każde zjawisko musi, o ile zasada przyczynowości ma być ważną, zostawać w pewnym stosunku uwarunkowania do jakiegoś innego zjawiska, to znów do trzeciego i t. d. Wszelkie rozmaitym kategorjom odpowiadające zasady dają się, jak Kant w jednym miejscu zaznaczył [10]), sprowadzić do jednej jedynej, zasady ciągłości, ale, niestety, myśli tej nie rozwinął bliżej. Zasada przyczynowości jest tylko poszczególną formą tej powszechnej zasady, wymagającej związku ciągłego. Że wypełnienie tego wymagania jest warunkiem doświadczenia, Kant wykazuje to wsposób następujący. Jeżeli pomiędzy doświadczeniem i wyobraźnią ma istnieć jakaś różnica, to trzeba wymagać dla doświadczenia przez prawo wyznaczonego następstwa zjawisk, tak iż nie mogą dowolnie, jak w urojeniach, snach i pomysłach fantastycznych, zastępować jednych członków przez inne i tak, iżby nie powstała żadna przerwa w ciągłości, gdy tymczasem w świecie marzeń sennych mogą wykonywać wszelkie możliwe skoki.

Prawo ciągłości, a jest ono zarówno prawem ciągłości dla rozciągłości i stopni, jak i dla związków przyczynowych pomiędzy wszystkiemi zjawiskami, jest ważne dla wszystkich zjawisk, gdyż formułuje warunki, dzięki którym wogóle możemy mieć rzeczywiste doświadczenie, różne od wyobraźni. Właśnie możliwość doświadczenia formułujemy w zasadach, które później a priori są ważne dla wszelkich możliwych doświadczeń. Kiedy Wolff napróżno usiłował wyprowadzić zasadę przyczynowości z zasady sprzeczności, a więc dowieść jej logicznie tylko, Kant spróbował tu dać jej dowód teorjopoznawczy, (transcendental-

ny), wykazując jej ważność jako warunku umożliwiającego doświadczenie. Ale uzasadnienie i tu również, jak w czasie i przestrzeni, prowadziło do ograniczenia. Tylko jako warunek doświadczenia prawo ciągłości, z prawem przyczynowości włącznie, ma wartość poznawczą. Jak geometrja byłaby urojeniem podmiotowym, gdyby przestrzeń nie była wurunkiem wszelkiego doświadczenia zewnętrznego, tak również prawo przyczynowości i prawo ciągłości wogóle byłoby tylko czysto podmiotową maksymą, gdyby nie wyrażało warunku rzeczywistego doświadczenia. Zasady nasze antecypują formę doświadczenia, ale nie sięgają poza dziedzinę doświadczenia, nie mają wartości poznawczej dla czegoś, co nie może występować w doświadczeniu. Doświadczenie, jak wyraża się Kant, jest syntezą empiryczną, udzielającą rzeczywistości wszelkiej innej syntezie. Poznajemy tylko zjawiska, ale nie rzeczy, jakiem są same w sobie, lecz tylko jakiemi bywają ujmowane za pomocą naszych form rozsądkowych, które, jak i formy intuicyjne, mają znaczenie tylko z ludzkiego stanowiska.

Dedukacja przedmiotowa t. j dowód transcentalny z idei jest niemożebny. Ponieważ idee oznaczają coś bezwzględnego, gdy tymczasem wszystko, co może zachodzić w doświadczeniu, bywa uwarunkowane i ograniczone, więc brak tu nam tej podstawy dowodzenia, jaką posiadaliśmy w możliwości doświadczenia, kiedy szło o formy intuicji i kategorje: Podmiotowym źródłem idei jest potrzeba rozumu jedności, ale żaden przedmiot dany w doświadczeniu nie może być zniemi wyrównany. Całości bezwzględnej, jakiej wymagają w rozmaitych postaciach idee rozumu, doświadczenie wykazać nie może. Możemy wciąż iść dalej w przestrzeni, w czasie, w szeregach stopniowań i uwarunkowań, ale czy możebne jest zakończenie bezwzględne, tego dowieść niepodobna. A zatym na ideach nie można budować nauki, jak można budować na formach intuicyjnych i kategorjach.

Zachodzi jeszcze pytanie, czy różnica pomiędzy trzema klasami form jest w rzeczy samej tak wyraźna, jak to

Kant utrzymuje. Przecież i ciągłość, i przyczynowość, i czas, i przestrzeń posiadają, jak je Kant pojmuje, doskonałość idealną, wobec której doświadczenie nigdy nie bywa wyrównane. Ciągłość jest ideą, która w doświadczeniu daje tylko przybliżenia. To, co Kant nazywa formami, są to w rzeczywistości abstrakcje i ideały, które wskutek natury poznawania swojego stawiamy i któremi się posługujemy jako skalami i regułami. W takim razie zasady stają się hipotezami, nie zaś prawdami dowiedzionemi. Samo doświadczenie, w ścisłym znaczeniu, jak Kant pojmuje ten wyraz w swoim dowodzie transcendentalnym, jest ideałem i Hume, którego zwątpienie o zasadzie przyczynowości Kant chciał przezwyciężyć, zaprzeczał właśnie temu, iżby istniało doświadczenie w tym znaczeniu, w jakim Kant używał tego wyrazu. Kant tedy nie rozwiązał zagadnienia Hume'a (bo też i nie można go bodaj rozwiązać); ale zasługą jego jest to, że uwydatnił pewną stronę zagadnienia albo raczej pewną stronę poznania naszego, którą Hume pominął, i że przez to potężnie pchnął naprzód teorję poznania. Jego zapał do zasady kopernikańskiej skłonił go do nadania wywodom swoim większej siły dowodowej, niż jej miały w rzeczy samej. Zamiast poprzestać na znaczeniu form, jako typów, wzorów i antecypacji, chciał przytoczyć dowód zniewalający ich rzeczywistej stosowalności i to mu się nie udało. (Porówn. dla bliższych szczegółów: Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants. Tamże, st. 396 – 399).

C). Zjawiska rzeczy same w sobie.

Wynik z badań czystego rozumu osiągnięty przez Kanta był ten, że umysł nasz ma wprawdzie do rozprządzenia formy i zasady, które nie pochodzą z doświadczenia, że jednak poza dziedziną doświadczenia nie mają one zastosowania wartościowego. Z pochodzenia nie są one empirycznemi, ale dają się stosować tylko empirycznie. A ponieważ doświadczenie posiadamy tylko dzięki stoso-

waniu form intuicji i kategorji, więc wszystko, cokolwiek poznajemy, jest tylko zjawiskiem, nie zaś rzeczą samą w sobie. Ale w takim razie zupełnie naturalnie powstają pytania: cóż to jest takiego ta „rzecz sama w sobie“, ten „noumen“, ten byt „dający się tylko pomyśleć“ (intelligibile), ten „przedmiot transcendentny“, bo takie rozmaite nazwy nosi u Kanta rzecz sama w sobie? Jakim wogóle prawem przyjmuje się, że coś podobnego istnieje?

Zadając te pytania, musimy uwzględniać, że zagadnienie rzeczy samej w sobie, które podczas pierwszych rozpraw nad filozofją Kanta tak dalece wynurzyło się na plan pierwszy, nie było przecież głównym zagadnieniem Kanta. Jego zadanie polegało na tym, żeby zbadać, jaką posiadamy władzę dla zdobywania poznania, jeżeli nie mamy budować na samych tylko postrzeżeniach. I Kant przyszedł do odkrycia, że z warunków tego poznania wypada, iż może ono dotyczyć tylko zjawisk. Jego zagadnienie dotyczyło stosunku rozumu do doświadczenia, nie zaś pierwszego źródła treści poznania. Jednak było to naturalne, że zagadnienie to i te konsekwencje, które, jak się zdawało, musiały wynikać z filozofji Kanta dla tego zagadnienia, zwróciły szczególną uwagę na siebie.

Na pytanie, co to jest rzecz sama w sobie, Kant odpowiada, że nie wie tego i nie potrzebuje wiedzić, gdyż w doświadczeniu nigdy się to nie spotyka; wszystko, co staje się przedmiotem doświadczenia, jest zjawiskiem. Nie wiemy nawet, czy rzecz sama w sobie tkwi w nas samych, czy poza nami. Pojęcie noumenu czyli rzeczy samej w sobie jest tylko pojęciem granicznym, czysto przeczącym pojęciem, do którego doszliśmy, badając warunki swojego poznania, będące zarazem granicami jego. Ale ze sposobu wyrażania się Kanta przebija w wielu miejscach, że ma skłonność do myślenia bytu niepoznawalnego pod postacią idelistyczną, zwłaszcza tak, jak świat monad Leibniza. Godna to uwagi, że sam Leibniz świat monad tu i owdzie nazywał światem dającym się pomyśleć, w przeciwstawieniu do świata dającego się zmysłowo postrzegać

(*mundus sensibilis — mundus intelligibilis*). W prawdzie Kant zwalczał stanowczo prawowitość naukową tego sposobu posługiwania się analogją, jakim posługiwał się Leibniz w celu budowy swojego idealizmu metafizycznego; zdaje się wszakże, że w głębi jego świadomości tkwił ten pogląd [11]). Jak się to niżej okaże, przypisuje Kant analogji uprawnienie praktyczne, skoro chce dowodzić możliwości wiary tam, gdzie wiedza jest zgoła niemożliwa. Tylko o ile Kant wypowiada się ze stanowiska czysto teoretycznego, przyznaje, że rzecz sama w sobie jest nawskroś przeczącym pojęciem.

Kant nigdy nie wątpił o istnieniu rzeczy samej w sobie. Zgodnie z poglądem pospolitym przyjmuje rzeczywistość bewzględną, a krytyka jego dotyczy tylko uzasadnienia i ograniczenia poznania, jakie o tej rzeczywistości mieć możemy. W przebiegu badań swoich przychodzi jednak do tego, chociaż zawsze tylko mimochodem, że podaje racje do przypuszczenia (*Gründe für die Annahme*), że istnieje coś innego i coś więcej, niż zjawiska. Trzy takie racje dają się odnaleść u Kanta. Popierwsze, przypuszczenie, że nasz rodzaj poznania, w czasie, przestrzeni i według kategoryi rozsądku, jest jedynym możliwym, byłoby nieprawdopodobnym i nieuprawnionym przypuszczeniem. Dopuścilibyśmy się przez to, tak mniema Kant, tego samego błędu, jakiego się dopuszczono przed Kopernikiem, kiedy stanowisko ziemi uważano za bezwzględne. Otóż pojęcie rzeczy samej w sobie zaznacza, że wszelkie poznanie nasze uwarunkowane jest przez naszą naturę, że ta natura nasza jest pierwiastkiem spółdziałającym w sposobie, w jaki przedstawiają się nam przedmioty doświadczenia. Powtóre, poznanie o tyle tylko ma podstawę swoją w naturze naszej, o ile chodzi o formę; materja, treść jest nam dana w czuciach zmysłowych; względem tej treści zachowujemy się odbiorczo (recepcyjnie). Ale treść ta musi przecież mieć jakąś przyczynę. W odpowiedzi jednemu z krytyków swoich Kant mówi: „Przedmioty, jako rzeczy same w sobie, dostarczają materji dla

intuicji doświadczalnej, zawierają one w sobie rację, która warunkuje władzę wyobrażania zgodnie z jej zmysłowością“ [12]). Trzecią rację, jak przekonamy się niżej, znajduje Kant w sprzecznościach, w których się wikła rozum, ilekroć wychodzi poza granice doświadczenia, sprzeczności, które w jego mniemaniu dadzą się rozwiązać tylko za pomocą rozróżnienia pomiędzy zjawiskiem i rzeczą samą w sobie.

Trudność, jaką pierwsi krytycy Kanta upatrywali w jego przyjęciu rzeczy samej w sobie, jest w związku z drugą racją. W pierwszą i trzecią racje nie zapuszczano się bliżej. Jacobi w piśmie: „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1787) usiłował wykazać, że Kant konsekwentnie musiał zaprzeczać wszelkiego istnienia poza obrębem wyobrażeń naszych i zarazem musiał wyznawać czysty idealizm (t. j. subjektywizm). Przyjęcie rzeczy samej w sobie, jako przyczyny czuć naszych, sprzeciwia się nauce Kanta o pojęciu przyczyny, jako wyrazie formy rozsądkowej, której stosowanie tylko w obrębie doświadczenia ma wartość poznawczą. Podobny zarzut zrobił także G. E. Schulze w kilka lat później w swojej książce anonimowej Aenesidemus (1792). Zarzutu tego nie można obalić ze stanowiska Kanta. Opiera się on na własnych i ważnych myślach podstawowych Kanta, że ograniczenie poznania i jego uzasadnienie są w ścisłym ze sobą związku.

Kant byłby konsekwentnym, gdyby tylko twierdził, że materja poznania nie daje się wyprowadzić ze swojej formy, zmienne i specjalne pierwiastki z tego, co jest stałe i powszechne. Możność doświadczenia ustaje tam, gdzie nie powstają czucia. Ale jak powstają czucia, jest to pytanie, z którym filozofja krytyczna (teorja poznania) nie ma wcale do czynienia. Hume widział to jasno, kiedy twierdził (Treatise I, 3, 5), że pierwszy początek czucia jest niezrozumiały i dodał: „I pytanie to nie ma znaczenia dla zadania, któreśmy sobie postawili.“ Stosunek Kanta do tego pytania był ten sam, co i Hume'a.

W rzeczy samej w sobie Kant widzi nietylko przyczynę materji poznania, lecz także przyczynę form określonych, w których tę materję ujmujemy i porządkujemy. Zresztą jest rzeczą jasną, że pytanie musi być postawione zarówno w przedmiocie początku formy, jak i materji. Zwłaszcza co do pojmowania przestrzeni, wiele jest napomknień u Kanta, że racja, dlaczego ujmujemy rzeczy mianowicie w ten określony sposób (w trzech wymiarach i t. d.), musi tkwić w rzeczy samej w sobie [14]). Sprowadza on wogóle „wszelką objętość i związek“ naszych postrzeżeń do przedmiotu transcendentalnego (Kritik der reinen Vernunft. I wyd., str. 494). Nietylko zatym materja poznania, ale i formy jego, są skutkiem rzeczy samej w sobie. A ponieważ formy tylko dopóty będą się mogły utrzymać, dopóki rzecz sama w sobie działa w sposób stały, więc oczywista, że to poznanie, które możemy budować tylko na formach, może być tylko hipotetycznym; skądinąd wszakże będzie ono czymś więcej, niż fenomenalnym, gdyż poucza nas, jak działa rzecz sama w sobie. Skoro ten punkt zostanie uwydatniony i we wszystkich konsekwencjach swoich rozwinięty, cały system Kanta ulega zmianie. Ogranicza się zarówno aprioryzm, jak i fenomenalizm i znika niekonsekwencja. Gdyż wszystkie te trzy strony filozofji Kanta wiążą się z jego bezwzględnym rozróżnieniem materji i formy, a rozróżnienie to już ze stanowiska czysto psychologicznego budzi wielkie wątpliwości.

Jeżeli wszakże rzecz sama w sobie będzie nawet rozważana jako przyczyna formy i materji poznania naszego, bardzo mało o niej wiedzieć możemy: „Nic zgoła określonego,“ mówi Kant (Prolegomena §§ 32 i 57). Pozostaje ona wielkim X, który się nie daje naukowo określić. A jednak usiłowano ją określać we wszystkich religjach i we wszystkich systemach spekulacyjnych. Wielką tu zasługą Kanta jest to, że oznaczył miejsce filozoficzne spekulacji religijnych i metafizycznych. Spór pomiędzy religją pozytywną i naturalną, pomiędzy spirytualizmem

i materjalizmem, pomiędzy monizmem i pluralizmem dotyczy właśnie tego X. Nigdy dotąd nie wytknięto tak jasno granicy pomiędzy nauką i spekulacją.

D) Krytyka filozofji spekulacyjnej.

Dedukcja przedmiotowa okazała się w stosunku do idei rozumu niemożebną. Pomimo to usiłowano idee duszy, świata i Boga spożytkować jako podstawy dla nauk, które bujały wysoko poza doświadczenie. Kant znajduje, że wynik, który osiągnął przez swoje ogólne badanie wartości poznawczej idei, potwierdza się przez specjalną krytykę tych domniemanych nauk — psychologji spekulacyjnej, kosmologji spekulacyjnej i teologji spekulacyjnej.

a) Krytyka psychologji spekulacyjnej. Opierano się na fałszywym wniosku, jeżeli utrzymywano, że można zbudować teorję duszy, jako istoty odrębnej od ciała. Wnioskuje się tu z jedności, która jest powszechną formą świadomości, że można przyjąć istnienie niezłożonej substancji poza świadomością. Z syntezy wnioskuje się substancję. Ale to nie jest słuszne. Forma czynności sama przez się nic nie mówi o własności istoty leżącej u podstawy tej czynności. Świadomość nie jest czymś jedynym, nie jest jedynym wyobrażeniem, lecz jest formą wspólną wszystkim wyobrażeniom. Psychologja jest czystą nauką doświadczalną, która nie może nas wcale pouczać o jakiejś istocie albo o własnościach (np. o jedności), które same nie są dane w doświadczeniu. Wobec tego niema podstawy, jak wyjaśnia Kant w pierwszym wydaniu „Krytyki czystego rozumu,“ którąby upoważniała do robienia z różnicy pomiędzy zjawiskami cielesnemi i duchowemi, różnicy pomiędzy rodzajami substancji lub istot; byłoby to powikłaniem różnicy w naszych sposobach ujmowania z różnicą rzeczy samych. To, co leży u podstawy zjawisk zewnętrznych, mogłoby być tym samym, co leży u podstawy zjawisk wewnętrznych. W takim razie byłby usu-

nięty dualizm, a wraz z nim wszystkie te trudności, jakie napotkano we wzajemnym na siebie działaniu duszy i ciała.

b) Krytyka kosmologji spekulacyjnej. Pojęcie świata lub przyrody, jako całości, przypuszcza, że pojęcia ilości i przyczynowości rozciągnięte są poza granice doświadczenia, które zawsze okazuje nam tylko ograniczone części przestrzeni i czasu, oraz niezamknięte szeregi przyczynowe. Przez to powstaje szereg sprzeczności (antynomji), gdyż sądy wzajemnie sprzeczne dają się dowodzić. Jest to znak, że zapędziliśmy się poza granice poznania. Kant podaje cztery takie antynomje, odpowiadające czterem klasom kategorji i sądów logicznych; można je wszakże sprowadzić do trzech, z których dwa pierwsze dotyczą pojęcia ilości, stosowanego do przestrzeni, czasu i materji, trzecia zaś dotyczy pojęcia przyczynowości.

1. *Teza:* Świat musi mieć początek w czasie i granice w przestrzeni, gdyż szereg nieskończony nie daje się pomyśleć jako dany. *Antyteza*: Świat nie może mieć ani początku, ani granic, gdyż w razie przeciwnym początek jego musiałby być poprzedzony przez próżny czas i oprócz niego musiałaby być próżna przestrzeń i w takim razie nie byłyby zrozumiałe ani początek, ani granice, gdyż w próżnym czasie i w próżnej przestrzeni nie może być żadnej różnicy pomiędzy różnemi punktami czasu i miejscami.

2. *Teza*: Przez dzielenie materji musimy wreszcie dojść do czegoś bezwzględnie prostego i niepodzielnego (do atomów lub monad). *Antyteza*: Wszystko, co możemy ujmować i wyobrażać sobie, jest podzielne i bezwzględna prostota i niepodzielność jest ideą, której nigdy nie można dowieść za pomocą doświadczenia.

3. *Teza*: Kiedy cofamy się od skutku do przyczyny, musimy ostatecznie dojść do przyczyny, która już nie jest skutkiem, gdyż w przeciwnym razie nigdybyśmy nie odkryli całkowitej przyczyny danej rzeczy. A więc na początku zdarzeń kosmicznych musiała być dana przyczyna bezwzględna, a w przebiegu dziejów świata być może

inne jeszcze przyczyny bezwzględne, np. w postaci istot obdarzonych wolną wolą. *Antyteza*: Bezwzględnie pierwsza przyczyna jest nie do pojęcia, gdyż nie byłaby związana prawem ze skutkiem swoim. Musi przecież być coś, wskutek czego przyczyna bezwzględna zaczyna działać w tej właśnie określonej chwili.

Tak więc, według Kanta, we wszystkich trzech pytaniach kończymy na sądach problematycznych. Pomiędzy naszemi ideami a doświadczeniem zachodzi jakiś opaczny stosunek. Czy idee są za wielkie dla doświadczenia, czy doświadczenie jest za małe dla idei? Doświadczeniu winy tego przypisywać nie możemy, gdyż właśnie możność doświadczenia czyni nas zdolnemi do wytknięcia granicy pomiędzy kategorją a ideą. Wina tedy musi tkwić w ideach, albo w sposobie, w jaki je stosujemy. Według Kanta w tezach i antytezach ujawniają się dwa różne interesy. Tezy, jak sądzi, wyrażają stanowisko spekulacyjne dogmatyzmu i zarazem czynią zadość interesowi praktycznemu, który polega na potrzebie zamknięcia szeregów myśli, dzięki czemu te stają się praktycznie zrozumiałemi. Antytezy, przeciwnie, działają pociągająco na empiryzm i budzą czysto naukowy interes, chociaż zawierają w sobie wątpliwe konsekwencje praktyczne.

Kant zajmuje inne stanowisko przeciwko dwum pierwszym antynomjom, niż wobec trzeciej. Tam, utrzymuje, że zarówno tezy, jak i antytezy, są fałszywe: świat nie jest ani skończony, ani nieskończony, materja nie jest ani bezwzględnie podzielna, ani bezwzględnie niepodzielna. Zagadnienia tu znikają, o ile rozróżniamy pomiędzy naszym sposobem ujmowania a rzeczą samą w sobie. Nasz sposób ujęcia jest kolejną syntezą, posuwa się od członа do członа; jest tu możebne ustawiczne posuwanie się dalej i niemożebne zakończenie; każda granica daje się w myśli przekroczyć. Tego wszakże, co w ten sposób ma znaczenie dla naszego ujmowania, że mu wciąż nowe nastręczają się zadania, nie należy przenosić na rzeczy same w sobie. Idea świata, jako całości, ma dla nas to tylko znaczenie,

że wciąż prowadzi dalej naszą badawczość i nie pozwala na przedwczesne zamknięcie. Łatwo dostrzec, że, chociaż Kant utrzymuje, iż należy odrzucić zarówno tezy, jak i antytezy, jednak faktycznie przyznaje słuszność antytezom, sam bowiem oświadcza przecież, że wynikają one z naukowego właściwie interesu. Właśnie antytezy twierdzą nieskończoność w znaczeniu sprawy ustawicznego posuwania się naprzód, nie zaś nieskończoność daną i w sobie zamkniętą, która jest sprzeczną w sobie [16]).

Co się tyczy trzeciej antynomji, Kant utrzymuje, że zarówno teza, jak i antyteza, mogą być prawdziwemi, o ile pierwsza stosuje się do rzeczy samej w sobie, zaś druga do zjawisk. W doświadczeniu szereg przyczynowy wciąż posuwa się dalej i niema wyjątków: gdyby jakieś zjawisko usuwało się z pod prawa przyczynowości, niepodobnaby go odróżnić od złudzenia. Ale to ustawiczne uwarunkowanie nie stosuje się do rzeczy samej w sobie. Człowiek, jako dany w doświadczeniu, podlega prawu przyczynowości wskutek swojej natury zjawiskowej lub doświadczalnej; ale człowieka należy uważać za wolnego, jako rzecz samą w sobie, jako homo noumenon, a więc ze względu na jego dającą się pomyśleć naturę. Ta, dająca się pomyśleć natura, nie jest zjawiskiem, lecz należy ją rozważać, jako przyczynę całego szeregu postępków, w których rozwija się charakter empiryczny. Kant nie ma zamiaru dowodzenia przez to rzeczywistości wolnej woli, chce tylko powiedzieć, że jeżeli z powodów praktycznych wierzymy w wolność woli, wiara taka da się pogodzić z prawami charakteru doświadczalnego. Nie udało mu się to jednak. Bo i jakże może charakter myślny być przyczyną doświadczalnego, kiedy nie mogą do niego stosować się forma czasu? Jeżeli zaś charakter doświadczalny mamy rozważać jako skutek charakteru myślnego, to się przez to wyłączy możność czysto doświadczalnego (zjawiskowego) powstania charakteru. Zresztą charakter, dający się pomyśleć sam, nie jest bynajmniej „swobodnie“ wybrany; a zatym godna uwagi teorja Kanta nie jest teorją „wolności,“

jest fatalizmem charakteru: charakter myślny jest niezmienny, a przecież ma on wyznaczać cały szereg postępków człowieka.

c) Krytyka teologji spekulacyjnej. W idei Boga upatruje Kant wyraz potrzeby rozumu, który dąży do całkowitego zakończenia. Takie zakończenie byłoby możebne, gdyby umysł zdołał uzasadnić możność przyjęcia istoty w sobie koniecznej, jako stwórcy wszystkiego, co posiada rzeczywistość. Chodzi więc tu o ideał poznawczy; że posiadanie takiego ideału tkwi w naturze rozumu ludzkiego, tego dowodzi, według Kanta, fakt, że w nauce robią się wciąż wysiłki w kierunku sprowadzenia wszystkich sił przyrody do jedynej prasiły, oraz że w religjach ludów ujawnia się ustawiczna skłonność do monoteizmu. Ten ideał poznawczy ma swoje wielkie znaczenie. Inna to jednak rzecz, czy byłoby słusznym uznanie tego ideału za istotę przedmiotową, t. j. jego zhipostazowanie i realizacja, albo nawet personifikacja, t. j. uznanie za istotę osobową.

1. Właściwym dowodem istnienia Boga, dowodem, którego wartość poznawczą przypuszczają wszystkie inne próby dowodów, byłby dowód ontologiczny, który właśnie wywodzi istnienie Boga z pojęcia, które o nim możemy wytworzyć. Tylko taki dowód mógłby nas prowadzić do zupełnego zamknięcia szeregu myśli, który prowadziłby do pojęcia tego rodzaju, iż przedmiot jego musiałby istnieć, o ileby wogóle myślano to pojęcie. W takim razie w myśli kończylibyśmy na czymś, co miałoby samo w sobie racje swoją. Ale takiego dowodu, według Kanta, nie można przytoczyć. Z pojęcia danej rzeczy nigdy się nie daje wywnioskować istnienie tej rzeczy. Pojęcie może sobie być ścisłe i doskonałe, a jednak musi jeszcze pozostać samo przez się pytaniem, czy istnieje to, co tak pojęciowo zostało pomyślane. Idzie tu o to, że istnienie nie jest własnością, jak inne własności: istnienie oznacza tylko, że rzecz, jak ją według jej pojęcia i ze wszystkiemi jej cechami myślimy, teraz oto rzeczywiście

istnieje. Przyjęcie istnienia oznacza założenie tego, co się przez pojęcie myśli i nie dodaje wcale nowej treści. Sto rzeczywistych talarów zawierają w sobie, co się tyczy pojęcia, nie więcej, jak sto możliwych. Nie ma w tym bynajmniej sprzeczności, że myśli się coś całym pojęciem, a jednak myśli się, że to nie istnieje. O istnieniu czegoś przekonywamy się w ten sposób, że rzecz należy do całego związku doświadczenia naszego, tak iż pomiędzy nią a innemi rzeczami zachodzi związek, podlegający prawu. Poza związkiem doświadczalnym nie możemy przytoczyć innego jeszcze dowodu istnienia. To, że pojęcie nie zawiera w sobie sprzeczności, nie wystarcza, żeby przedmiotowi jego przypisywać istnienie.

2. Kiedy dowód ontologiczny wychodzi z myślenia i z niego tylko, nie posługując się doświadczeniem, usiłuje dotrzeć do istnienia, inne dowody wychodzą z doświadczenia. Dowód kosmologiczny wnioskuje stąd, że coś istnieje (np. ja sam) o bezwzględnie koniecznej przyczynie tego czegoś. Dowód ten stosuje zasadę przyczynowości poza wszelkim możliwym doświadczeniem i zarazem zamyka szereg przyczynowy w bezwzględnie koniecznej istocie, w istocie, któraby sama w sobie miała rację swoją. Zasada przyczynowości sama przez się prowadzi tylko od ogniwa do ogniwa w nieprzerwanie posuwającym się dalej stosunku uwarunkowań; przyjmując bezwzględnie konieczną istotę, przypuszcza dowód kosmologiczny wartość dowodu ontologicznego, gdyż z góry zakłada, iż może być istota mająca sama w sobie rację swoją, t. j. taką, której istnienie daje się wysnuć z jej pojęcia. Tego rodzaju zamknięcie szeregu przyczynowego jest dla nas niemożliwe; jakkolwiekbyśmy podniosłym wyobrażali sobie bóstwo, nie możemy jednak pominąć kwestji, skąd ono pochodzi. Kant widzi tu prawdziwą przepaść rozumu ludzkiego, przepaść, którą można sobie wyobrazić, jako wypełnioną, tylko w ułudzie.

3. Kiedy dowód kosmologiczny wychodzi z ogólnego doświadczenia, że coś istnieje, dowód fizyko-teologiczny

wychodzi z porządku i celowości właściwych przyrodzie. Skąd jednak wiadomo—zapytuje Kant — że ten porządek i celowość są przypadkiem, że nie są skutkiem tych praw przyrody, według których działają pierwiastki i siły? A nawet, pomijając i ten wzgląd, dowód ten prowadzi tylko do przyjęcia prawodawcy i budowniczego, któremu materjał jest dany, ale nie do przyjęcia stwórcy. Jeżeli się chce dotrzeć do przyjęcia istoty bezwzględnej, trzeba zastosować dowody kosmologiczny i ontologiczny, które już zostały poddane próbie.

Tak więc ani drogą czystego myślenia, ani drogą doświadczenia nie można osiągnąć dowodu istnienia istoty bezwzględnej, dotąd zaś osiągnięty wynik, że na ideach nie daje się budować poznanie naukowe, został potwierdzony dla wszystkich trzech idei. Nie pozbawia to jednak idei znaczenia. Ponieważ powstały one z budowy samego ducha naszego, więc i działają one jako ideały i zasady badania naszego, chociaż nie dają się stosować do poznawania istot rzeczywistych. Idea bezwzględnej całości skłania nas do wymagania i poszukiwania coraz większej jedności i coraz ściślejszego związku poznania naszego, nie pozwala zaś nam zatrzymywać się przedwcześnie. Przewodnią staje się dla nas myśl, że wszystko w świecie zostaje we wzajemnym, prawom podległym związku, jak gdyby to powstało z jednej podstawy. Podobne znaczenie ma idea duszy dla badań w dziedzinie doświadczenia wewnętrznego i idea świata w dziedzinie doświadczenia zewnętrznago. Idee mają znaczenie regulacyjne, nie zaś konstytucyjne. Kierują one i regulują nasze postępy w dziedzinie doświadczenia, ale skoro je przekraczają (transcendunt), tak samo jak i kategorje, tracą swoje znaczenie. Według Kanta, poznanie może być „transcendentalnym;“ polega ono na poznawaniu tych przypuszczeń i zasad, na których opiera się nasze poznawanie doświadczalne; ale poznanie „transcendentne,“ poznanie, które przekracza dziedzinę doświadczenia, jest niemożebne. Kant jednak często posługuje się wyrazem „transcenden-

talny“ w tym samym znaczeniu, co i „transcendentny.“ Gdybyśmy jednak, zaznacza Kant, doszli inną drogą, nie za pomocą poznania naukowego, do przekonania o istnieniu Boga, natenczas idea istoty bezwzględnej będzie miała bardzo wielkie znaczenie, gdyż będzie pomocną w sprawie wyrugowania z myśli o bóstwie wszelkich wyobrażeń zmysłowych i antropomorficznych.

Wynikiem całej krytyki filozofji spekulacyjnej jest to, że chciała ona zbudować wieżę, sięgającą aż do nieba, ale się okazało, że materjału wystarcza zaledwo na zbudowanie domu. Wieże niebosiężne i do nich podobni metafizycznie wielcy mężowie — mówi Kant, dokoła których zazwyczaj dużo bywa wiatru, to nie dla mnie; moim właściwym miejscem jest płodna głębia doświadczenia! Spekulacyjni następcy Kanta zapatrywali się, jak Solnes Ibsena, że to za mało — budować ludziom domy mieszkalne, i oddali się, jak Solnes, budowaniu zamków na lodzie. Dla Kanta budowanie na płodnej głębi doświadczenia nie było drobnostką, byleby się tylko miało przed sobą daleki widnokrąg. To właśnie wyraża on w swojej teorji idei, która kładzie nacisk na to, że najwyższą rzeczą jest nieznające spoczynku dążenie, które piętrzy z ufnością jeden kamień na drugi, chociaż wie, że niebo wciąż jeszcze daleko. Kant stworzył mocną i głęboką podstawę dla myśli, wypowiedzianej przez Lessinga o wiecznym dążeniu, jako prawdziwym powołaniu człowieka, a tą podstawą jest jego nauka o formie zasadniczej, rodzaju działalności i granicach ducha ludzkiego. Myśl ta ma dla Kanta nietylko znaczenie teoretyczne. Pełnego i właściwego znaczenia nabiera ona dopiero w dziedzinie praktycznej, jak się to okaże w rozważaniu etyki Kanta.

E) Filozofja przyrody.

Jeżeli rzucimy okiem wstecz na teorję poznania Kanta, staje się widocznym, że w tej postaci, w jakiej się ukształtowała w Krytyce czystego rozumu,“ przybrała

charakter bardziej konstrukcyjny, albo, jakby to można wyrazić, została w większym stopniu napiętnowania racjonalizmem, niż to było w latach, kiedy prawdopodobnie zaszło „przebudzenie się“ i kiedy ją cechowały analiza i empiryzm. Teraz Kant utrzymywał, że zasady warunkujące doświadczenie mogą być dowiedzione apriorycznie. Jak zaznaczyliśmy wyżej, nie udał się Kantowi ten dowód. Tak jednak w tym względzie był pewny siebie, że nie poprzestał na przytoczeniu dowodu dedukcyjnego zasady przyczynowości, lecz mniemał, że można przytoczyć taki sam dowód na poparcie pewnych pierwotnych sił i praw przyrody. W swoich „Metaphysische Angangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786) określa nasamprzód materję jako rzecz poruszającą się w przestrzeni, a następnie usiłuje wykazać, że jej istota polega na wzajemnej grze siły przyciągającej i odpychającej. Przestrzeń wypełnia się dzięki sile odpychającej, wskutek czego jest ona pierwszym warunkiem możliwości materyi; gdyby wszakże działała sama jedna, materja rozproszyła by się w nieskończonej przestrzeni. Musi zatym istnieć siła przeciwna, która sprawia, że odpychanie nie posuwa się do nieskończoności, lecz części materji skupiają się. Gdyby znów przyciąganie działało samo jedno, to cała materja skupiła by się w jednym punkcie. Tak więc obie siły należą do istoty materji. Kant zdobył się tu na krok, na który nie ważył się Newton: przyciąganie podaje za siłę piorwotną. A ponieważ jest przekonany, że można uznać istotę i stan materji (rzeczy poruszającej się i oglądanej przez nas w przestrzeni) za wynik działania i oddziaływania tych dwóch sił pierwotnych, więc odrzuca atomistykę, której sam przed trzydziestu laty był wyznawcą w swojej „Monadologja physica.“ Przez swoją próbę wyprowadzenia materji z sił i przez zastosowanie metody konstrukcyjnej w filozofji przyrody utorował drogę romantyczno-spekulacyjnej filozofji przyrody, która po nim przyszła. Coraz bardziej oddalał się od stanowiska naukowo-przyrodniczego, które wywarło tak wielki wpływ na jego rozwój

filozoficzny. Wbrew jednak swoim konstrukcjom dynamicznym, sam Kant stanowczo przytrzymywał się przyrodniczego sposobu objaśnienia wszelkich zjawisk materjalnych. Z pojęcia materji jako poruszającej się w przestrzeni wywodzi, że wszystkie przyczyny zmian materjalnych muszą być zewnętrznemi, że należy ich szukać w przestrzeni poza punktem zmieniającym swój stan ruchowy. Z tą zasadą stoi i upada przyrodoznawstwo. Wszelki hylozoizm byłby śmiercią przyrodoznawstwa. O tym wywodzie prawa bezwładności da się powiedzieć to samo, co już zaznaczono z powodu Kantowskiego dowodu zasady przyczynowości, że wykazanie idei jako myśli przewodniej naszego badania, nie jest tym samym, co dowód prawa o przedmiotowym znaczeniu. Nadto, gorliwość z jaką Kant nastaje na prawo bezwładności, dowodzi, że nie jest on skłonny do niedocenienia surowych wymagań w zakresie objaśnienia zjawisk przyrody.

Dzieło, nad którym Kant pracował w ciągu ostatnich lat swojego życia, miało wykazać w drodze konstrukcji przejście od powszechnych zasad założonych w „Metaphysische Anfangsgründe“ do fizyki. Ale było to nierozwiązalne zadanie i nie sama tylko zgrzybiałość myśliciela stanęła na przeszkodzie wykończeniu tego dzieła. Jednak próba w tym kierunku świadczy o tym, jak w nim stopniowo potęgowała się dążność do konstrukcji i racjonalizmu.

4. Etyka (Kritik der praktischen Vernunft).

Etyka Kanta najlepiej jest znana w swojej ostatecznej postaci, w której nietylko na współczesnych wywarła głębokie wrażenie, ale i później przetrwała jako wyraz typowego stanowiska etycznego. Rysów znamiennych i zarazem zasługi etyki Kanta nasamprzód trzeba szukać w tym, że prawo godziwego postępowania człowieka znajduje w jego własnej najgłębszej istocie, że upatruje w nim jego własne prawo, praktycznie u człowieka czynne, o ile tylko zdoła on należycie zagłębić się w sobie i zdać sobie

sprawę z siebie samego. Powtóre w tym, że etyka jego wyzwoliła pierwiastek etyczny z czystej teorji, z metafizyki i teologji i samoistną jego podstawę odnalazła w praktycznej naturze człowieka. I potrzecie: chociaż prawo moralne tkwi we własnej istocie człowieka, nosi ono jednak surowy i poważny charakter, wskazuje poza indywidualne ograniczenie człowieka, skłania go do uważania siebie za obywatela wielkiego państwa i stwierdza podniosłość obowiązku ponad wszelkiemi względami samolubnemi, ponad wszelką skłonnością zmysłową, wszelkim bezpośrednim pożądaniem szczęścia. Kant przeciwstawia się teologji, zastrzegając dla etyki jej niezależność od religji, przeciwstawia się oświeceniu rozsądkowemu, gdyż za najgłębszy pierwiastek człowieka uważa naturę praktyczną, wolę i przeciwstawia się pospolitej sielance teorji szczęśliwości, dając głos bezwarunkowym zadaniom i wymaganiom. Uczucie wolności i podniosłości jest uczuciem podstawnym tej etyki.

Zanim przystąpimy do przedstawienia tej etyki w szczegółach, należy uzupełnić wyżej dany zarys rozwoju filozoficznego Kanta zbadaniem, jak się rozwijała etyka Kanta.

Współdziałały tu wielorakie pierwiastki. Jak już zaznaczyliśmy w życiorysie, pietystyczne wychowanie Kanta wywarło swoje wpływy na surową powagę etyki jego. Zaznaczyli już to jego spółcześni. Schiller pisze do Goethego (22 grud. 1798): „Zawsze jeszcze jest coś w Kancie, co, jak u Lutra, przypomina mnicha, który wprawdzie otworzył swój klasztor, ale nie zdołał wyplenić śladów jego“. Jednak przypisywano tej okoliczności zbyt wielką wagę, jak np. Schopenhauer. Kiedy się przyjrzymy, jak faktycznie odbywał się rozwój Kanta, przekonywamy się, że sprawa nie jest znów tak prosta. Te wpływy dzieciństwa uległy wielorakim przeobrażeniom przez wdanie się innych pierwiastków, a skądinąd znalazły się w naturze Kanta takie strony, które mogły prowadzić do rygoryzmu etycznego. Przed ostateczną postacią etyki Kanta dają się wyróżnić dwa stadja w jego rozwoju jako etyka.

A). Pierwsze stadjum (1762—1766),

W wysokim stopniu rozstrzygającym był wpływ Rousseau. Zaszedł on prawdopodobnie prawie jednocześnie z wpływem Hume'a, a więc w płodnych latach 1762-3. W dziedzinie etycznej, jak w teoretycznej, dogmatyzm chciał wszystko urządzić zgodnie ze swojemi „prawdami wiecznemi". Wrew temu wymagał Rousseau, żeby poznawano naturę ludzką, a można ją poznać tylko pod warunkiem, kiedy się jej da swobodnie rozwijać, tak iż wszelka teoryzacja i regulacja przybiorą tylko pośrednie, negatywne znaczenie. Należałoby pozbyć się potrzeb urojonych zarówno duchowych jak materjalnych. Wartość człowieka tkwi nie w samej tylko jasności rozsądku, lecz przedewszystkim w uczuciu, w szczerej głębi ducha. Kant nauczył się od Rousseau nowej oceny człowieka. Dawniej, jak sam wyznaje—wraz z całą epoką poczytywał oświatę za coś najwyższego i pogardzał gminem, który nic nie wie; Rousseau nauczył go szanować ludzi. Ideę godności ludzkiej jako istoty osobowej, ideę, której Kant w żadnym już stadjum późniejszego rozwoju swojego nie sprzeniewierzył się i która nawiązuje ciągłość tego rozwoju, zawdzięcza Kant wpływowi Rousseau. Ale i studja nad angielskiemi filozofami moralności, nad pismami Shaftesbury'ego, Hutchesona, Hume'a, wpłynęły również w owym czasie na Kanta. Do ich to pism odsyłał swoich ówczesnych słuchaczy i ich myśli chciał w dalszym ciągu rozwijać. Rozróżnienie pomiędzy poznaniem i uczuciem, które przeprowadza pod względem psychologicznym i etycznym, pochodzą z tych francuskich i angielskich wpływów, ale być może również z pływów Sulzera i Mendelssohna, jego niemieckich poprzedników w tej dziedzinie.

Znamiennym rysem tego stadjum etyki Kanta (według jegoż napomknień, gdyż żadnych innych danych z tego okresu nie posiadamy) jest to, że wszystkie sądy etyczne sprowadza do podstawy uczuciowej. Dyktuje je

uczucie bezpośrednie. A uczucie etyczne opisuje Kant szczególnie jako uczucie piękna i godności natury ludzkiej (w zajmującym dziełku: „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764)“ Wobec tej podstawy psychologicznej zachodzi stanowczo przeciwieństwo pomiędzy tą etyką a ostateczną etyką Kanta, w której zapiera się psychologji. Opiera się on nietylko na bezpośrednim postrzeganiu psychologicznym, lecz zapędza się również w psychologję porównawczą, gdyż bada odmiany uczuć piękna i podniosłości, do których uczucie etyczne należy, u różnych ras, temperamentów i u płci obojga. W jednym z ówczesnych ustępów powiada: „W początkowych podstawach metafizyki moralności należy odmiany uczucia moralnego u ludzi stosować ze względu na płeć, wiek, wychowanie, rząd, rasy i klimaty“. I w swoim „Zawiadomieniu o wykładach, 1765—6“ zapowiada, że w swoich wykładach o etyce będzie się posługiwał metodą, która jest „pięknym odkryciem naszych czasów“ i polega na tym, że nasamprzód rozważa się historycznie i filozoficznie, co się dzieje, zanim się wskaże, co się dziać powinno. Chodzi o odkrycie wiecznej natury ludzkiej, żeby się móc przekonać, jaka doskonałość właściwa jest człowiekowi w stanie nieokrzesanej i jaka w stanie mądrej prostoty i wtedy, gdy człowiek wychodzi z granic obu.

Ale Kant bynajmniej nie sądzi w tym pierwszym stadjum etyki swojej, jakoby uczucie bezpośrednie wystarczało. „Prawdziwa cnota może być zaszczepioną tylko na zasadach i im te zasady są powszechniejsze, tym szczytniejsza i szlachetniejsza będzie cnota. Zasady te są nie prawidłami spekulacyjnemi, lecz świadomością uczucia, które żyje w każdym łonie ludzkim,... uczucia piękna i godności natury ludzkiej.“ Tu więc wystąpił rys znamienny etyki Kanta we wszystkich jego stadjach: podniosłość kierowniczej zasady etycznej ponad poziomą istotą człowieka. Kant robi uwagę, że pomiędzy opisanym uczuciem etycznym i tęsknotą zachodzi pewne pokrewieństwo: gdyż „dusza skrępowana odczuwa przerażenie, kiedy przejęta wielkim

zamiarem, widzi niebezpieczeństwa, które musi przenieść i ma przed oczami trudne, ale wielkie zwycięstwo samopokonania" (Beobachtungen über das Gefühl str. 28). Sangwiniczny temperament nie podlega temu uczuciu. Uczucie etyczne sangwinika nosi na sobie piętno piękna, nie zaś podniosłości, jest pozbawione zasad i zależy od chwilowego wrażenia (str. 34). Twierdzenie Kanta, że konieczne są zasady powszechne, zostaje w sprzeczności z jego metodą porównawczą, która przyznawała możność bardzo znacznych odmian uczucia etycznego. Być może ta sprzeczność była jedną z pobudek, które wyprowadziły Kanta poza stadjum. Ostatnim pismem, gdzie panuje jeszcze ta etyka psychologizująca, jest „Träume eines Geistersehers".

B). Drugie stadjum (1769—80).

Zwrotny punkt w filozofji Kanta w końcu siódmego lat dziesiątka prowadził, jak wyżej wykazaliśmy, do stanowczego rozdziału pomiędzy zmysłowością a rozumem, pomiędzy materją a formą i do podkreślenia rozumu i formy jako podstawy powszechnej wartości naszego poznania. Możliwa to, że Kant stanowcze rozróżnienie pomiędzy rozumem a zmysłową stroną naszej istoty, do czego od tej chwili zalicza także i uczucie, wcześniej przeprowadził w dziedzinie etycznej, niż w teoretycznej. Przejście prawdopodobnie tak się odbyło. To, że Kant już w „Beobachtungen" przywiązywał tak wielką wagę do zasad, pochodziło stąd, że oznaczają one stałe i czynne pierwiastki naszej natury w przeciwstawieniu do tego, co zmienne, i bierne. O ile wszakże zasady były wyprowadzane z uczucia, o ile były uświadomieniem uczucia, o tyle podstawa wydawała się niepewną i empiryczną. Z widokami pozyskania niezależnego od doświadczenia poznania, które się otwierały po odkryciu zasady kopernikańskiej, musiała się łączyć w sposób zupełnie naturalny także dążność do wynalezienia również i dla etyki podstawy rozumowej, niezależnej od doświadczenia. W „Rozprawie" (1770) wypiera

się wyraźnie szkoły Shaftesbur'ego, oskarżając go o epikureizm. A więc filozofja moralności ma być czysto rozumową nauką. Pojęcia moralne nabywają się nie zapomocą doświadczenia, lecz za pośrednictwem samego czystego rozumu. Jak Kant tworzył swój pogląd etyczny w przerwie pomiędzy „Rozprawą“ a „Krytyką czystego rozumu,“ o tym dowiadujemy się tylko z niektórych urywków w papierach pozostałych po nim. Notatka z ósmego lat dziesiątka wykazuje, że przywiązywał wagę do „idealizmu praktycznego“, do „idealizmu rozumu mądrości“, który miał polegać na tym, że trzeba szukać nie poza nami, lecz w nas samych. W dalszym ciągu rozwija tę myśl w urywku wydanym przez R. Reickiego (Lose Blätter aus Kants Nachlass, I, str. 9—16), który pochodzi z czasów bezpośrednio przed ostateczną redakcją „Krytyki czystego rozumu“. Jak ostatecznym przypuszczenim wszelkiego poznania rozumowego jest wewnętrzna czynność myślenia (apercepcja), która umożliwia ujmowanie i rozumowanie wiążące, tak samo trwałą podstawę szczęścia stanowi czynność samorzutna, zdolność samoistnego wytwarzania szczęścia swojego. Materja szczęścia jest umysłowa, ale jego forma—zmysłowa, gdyż wolność i samoistność swoją zachowujemy tylko pod warunkiem, że wola nasza pozostaje wciąż w zgodzie sama z sobą. Moralność jest wolnością w warunkach prawa powszechnego, które wyraża zgodność naszą z samemi sobą. Jest ona także przyczyną szczęśliwości, jakkolwiek szczęśliwość nie jest jej celem. Ani moralność, ani szczęśliwość nie są zależne od wyników zewnętrznych, od uczuć biernych lub od nakazów powagi. Wyrażone tu stanowisko upatruje zatym najwyższy pierwiastek moralności w tej czynności samorzutnej, wobec której każda jednostka jest twórcą swojego własnego szczęścia. Indywidualistyczny i eudemonistyczny charakter tego stanowiska odróżnia go zarówno od poprzedniego, jak późniejszego stanowiska. Wykazuje ono wszakże istotny krok w kierunku, że nacisk położony jest na stronę formalną pierwiastka etycznego. Kant osiągnął tu główny punkt swojej etyki:

stosunek wewnętrzny pomiędzy postępkiem a prawem, który, jego zdaniem, wtedy tylko zachodzić może, kiedy prawo jest czysto formalne; dopiero wtedy prawo może być niezależnym od doświadczenia. Tak ważne w jego filozofji rozróżnienie pomiędzy formą i materją, pomiędzy rozumem i doświadczeniem, tu poraz pierwszy zastosował w etyce.

C) Stadjum trzecie (od 1785 r.)

W sprawie przejścia etyki Kanta do jej ostatecznego upostaciowania widocznie działały trzy różne pobudki: w części jego pogląd psychologiczny i historyczno-kulturalny, w części przez „Krytykę czystego rozumu“ nabyte przekonanie, że zasady czystego rozumu są uniwersalnemi, że posiadają wartość poznawczą dla wszystkich istot rozumnych, w części wreszcie bezpośrednie spostrzeganie i analiza uczucia etycznego, jak ono ujawnia się w praktyce.

a) Kant wcześnie już doszedł do poglądu ewolucyjno-historycznego. W swoim słynnym piśmie młodzieńczym „Allgemeine Naturgeschichte“ wypowiedział hypotezę rozwoju układu słonecznego; w późniejszych rozprawach roztrząsał pierwotne dzieje ziemi i pochodzenie ras ludzkich. Jego ustawiczne zajęcie się gieografją fizykalną i antropologją, naukami, w których zakresie miewał popularne wykłady, wszystko to musiało budzić żywą uwagę na historję naturalną człowieka, kiedy myśl jego szukała ostatecznych podstaw poznania naszego i naszych sądów etycznych. Można już stwierdzić u niego obecność dwuch najważniejszych myśli z teorji rozwoju: zasadę aktualności, według której przeszłość należy objaśniać z przyczyn, które znamy z doświadczenia w teraźniejszości, oraz zasadę gromadzenia się drobnych skutków w wielkie i daleko sięgające wyniki. W myśli o rozwoju znalazł on rozwiązanie zagadnienia Rousseau o stosunku kultury do szczęśliwości jednostkowej. Widzieliśmy już, że,

po wyjściu doniosłych pism Rousseau, Kant zaraz uległ potężnemu ich wpływowi. Po roku 1781, po wyjściu głównego dzieła swego, zaczął znów zajmować się zagadnieniem Rousseau. Coraz bardziej wyjaśniała mu się myśl, że szczęście jednostki nie może być miarą wartości rozwoju dziejów. Wogóle rozwinął się w nim ponury pogląd na naturę ludzką, jak ją poznajemy z doświadczenia i w dziejach. W swoich notatkach i w później wydanej „Antropologji", jak również w nawskroś etycznych i religijno-filozoficznych pismach znajdujemy ten pesymizm doświadczalny [17]). Piękno natury ludzkiej, które tak podnosi w „Beobachtungen", spłowiało. Jesteśmy rodzajem leniwym, tchórzliwym i obłudnym. Głupota z odcieniem złośliwości piętnuje ten rodzaj. W tym duchu przytacza w swojej Antropologji słowa Fryderyka Wielkiego wypowiedziane do optymistycznie usposobionego Sulzera: „Kochany Sulzerze, nie wiesz do jak przeklętej należymy rasy". Niepodobna bez głębokiej odrazy przyglądać się występom ludzi na wielkiej widowni świata. Daleko większym jest cierpienie, jakie wzajemnie wyrządzają sobie ludzie, niż to, które sprawia człowiekowi przyroda. Rozwiązanie zagadnienia Kant znajduje w tym, że rozwój, w pojedyńczych jednostkach nieuświadomiony, zmierza ku przyrodzonemu celowi gatunku, ku celowi, który właśnie przez waśń, złośliwość i niedolę ma być osiągnięty i o który jednostki, być może, nie troszczyłyby się wcale, gdyby były jego świadome. W zajmującym pisemku; „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) rozwija Kant tę myśl i znów porusza ją po kilku latach ze szczególnym rzutem oka wstecz na Rousseau w rozprawie: „Mutmasslicher Anfang des Menschengeschlechts" (1786). Warunki życia osobnika są odrębne od warunków gatunku. Jako zwierzęca istota, obdarzona instynktem, może pojedyńczy osobnik osiągnąć pełny rozwój; tymczasem skłonności swoiste człowieka, jako istoty rozumnej, rozwijają się dopiero w przebiegu życia gatunku. Rozwój rozumu wymaga długich szere-

gów pokoleń, gdyż sztuka jest długą, życie—krótkie (ars longa-vita brevis). Co zdobyło jedno pokolenie, to może służyć następnemu za szczebel i to umożliwia postęp w dziejach. Co prawda—postęp, który, o ile cel nie jest osiągnięty, przynosi jednostce więcej cierpień, niż życie instynktowe w stanie natury. Kant szczególnie podkreśla, że płciowa dojrzałość człowieka występuje znacznie wcześniej, niż jego dojrzałość jako istoty kulturalnej, oraz że kultura potęguje nierówność pomiędzy ludźmi. Gdyby szczęście jednostki było celem, człowiek musiałby pozostać w raju życia instynktowego. Po zerwaniu z instynktem, a zerwanie to w starym podaniu przedstawia się jako grzech pierworodny,—i kiedy człowiek wszedł już na drogę rozumu, nie pozostaje nic innego, jak przebyć zupełnie tę drogę, żeby samoistnie nabyta mądrość mogła zastąpić instynkt w sprawie uregulowania życia. Wtedy, zamiast szczęśliwości bezpośredniej, stanie się celem jednostki poszczególnej: zasłużyć na szczęście przez swobodną działalność o własnych siłach. Ale osiągnięcie tego celu przypuszcza, że się wytworzy wolne obywatelskie, a nawet w ostatecznej instancji powszechne obywatelskie społeczeństwo [18]). Społeczeństwo, w którym wolność jednostki, w obec swojej uległości prawu, da się pogodzić z wolnością wszystkich innych ludzi. Ale społeczeństwo takie rozwinie się dlatego tylko, że wymaga tego potrzeba zniewalająca.

Ludzie, pędząc życie wspólne, waśnią się nieustannie pomiędzy sobą. Jeden potrzebuje drugiego, ale ich żądza zaszczytów i chciwość wytwarzają ustawiczne niesnaski pomiędzy jednostkami i państwami. Ta walka jest niezbędna, gdyż w przeciwnym razie gatunek wskutek dobrobytu zginąłby, nie mogłyby się rozwinąć zdolności jego. Drzewa w lesie usiłują wzajemnie siebie pozbawiać światła i powietrza, ale właśnie przez to samo zmuszają się wzajemnie do szukania w wyższych sferach światła i powietrza i dzięki temu znów osiągają wzrost wysoki i smukły. Wszelka kultura i sztuka, wszelki porządek

społeczny jest owocem dążności przeciwspołecznych, których wzajemna utarczka zmusza ludzi do dyscypliny i do rozwijania skłonności przyrodzonych w doskonałą sprawność. Na drodze do doskonałości musimy napotykać wielkie cierpienia. Czas przejściowy bywa bolesny i niepodobna odmówić zupełnie słuszności Rousseau, że przekładał stan natury nad połowiczną cywilizację.

Kant nie utrzymuje, jakoby idealnym i dalekim celem, do którego zmierzają dzieje, miała być tylko zewnętrzna zgodność interesów egoistycznych. Najwyższa kultura ogarnia moralność; gdyż tylko dobro wynikające z moralnie dobrego usposobienia jest czymś więcej niż pozorem i nędzą błyszczącą. A więc moralność u Kanta okazuje się kamieniem węgielnym wychowania człowieka.

Otóż widzimy, że w roku następnym po wydaniu „Idei dziejów powszechnych“ Kant poraz pierwszy (w dziele „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ 1785), twierdzi, że prawo moralne, jak to ujawnia się w jasno uświadomionym sumieniu, zmierza wprost do tego, żeby tak postępować, iżby prawidło, którego się przytrzymuje, było prawem powszechnym i żeby każda istota ludzka uchodziła za cel, nie zaś tylko za środek. Zatym Kant, jak widzimy, na swoim ostatecznym stanowisku etycznym podaje jako treść prawa moralnego lub obowiązku to, co jest antecypatją celu rozwoju dziejowego, jak również w dziedzinie teoretycznej aprioryczne zasady za pośrednictwem pojęć ilości i przyczynowości antecypują przebieg doświadczenia, Ideał wolnego społeczeństwa jednostek ludzkich wysnuty z doświadczenia ludzkiego i z ludzkiej potrzeby, ideał, który w dziejach etyki i religji razporaz wciąż występuje w wielu różnych postaciach, oznacza jednocześnie u Kanta cel ostateczny dziejów, kroczących naprzód przez egoizm, antagoizm, nędzę i udręczenie, oraz treść prawa moralnego, objawiającego się wewnątrz jednostki. Etyka Kanta jest sfurmułowaniem ideału dziejowego i nie jest bynajmniej tak zupełnie aprioryczną, jak

się jemu samemu zdawało, Jak w wytwarzaniu wszystkich innych ideałów i tu miało swój udział doświadczenie[19]). Charakter bezwzględny, bezwarunkowy, podniosły, jaki przybrało w oczach Kanta prawo moralne w przeciwstawieniu do zmysłowej natury i ograniczonej władzy jednostki, objaśnia naturalnie przez to, że to cel rodzaju objawia się w świadomości jednostki pojedyńczej. W tym tkwi dziwna natura prawa moralnego, jak i dziwna natura wszelkich innych instynktów rodzajowych. Wielkie przeciwieństwo, według Kanta, historycznie dane pomiędzy celem jednostki i celem rodzaju, skłoniło go do przyjęcia niemniej stanowczego przeciwieństwa pomiędzy prawem moralnym i wszystkiemi empirycznie danemi pierwiastkami natury ludzkiej. Zdawało się, że psychologja nie może wypełnić tej przepaści. Tylko za pomocą skoku przechodzi Kant z psychologji do etyki. Kiedy jeszcze w „Idei“ swojej rozważał moralność jako najwyższy szczebel rozwoju kulturalnego, później w „Krytyce władzy sądzenia“ (§ 84) wydało mu się niemożebnym, żeby jakikolwiekbądź szczebel rozwoju naturalnego mógł odpowiadać bezwzględnemu wymaganiu prawa moralnego. Łamie za sobą drabinę dziejową, po której wspiał się na szczyt swojej etyki ostatecznej.

b) Wielkie znaczenie w rozwoju etyki Kanta w formę ostateczną miały jego badania w zakresie teorji poznania. Już w rok po wyjściu „Krytyki czystego rozumu“ pracował nad wykładem zasad etyki. Jakkolwiek ostrą chciał przeprowadzić różnicę pomiędzy teorją a praktyką, były one jednak w ścisłym u niego związku ze sobą. Przecież główną myślą w „Kr. czystego rozumu“ było to, że świat doświadczalny, przyroda, może dla nas powstawać tylko pod warunkiem przypuszczenia przedmiotowych praw powszechnych. A więc kantowski pomysł prawa moralnego jest wyraźnie analogiczny do praw przyrody: „Znaczenie woli, jako prawa powszechnego możliwych postępków, jest analogiczne z powszechnym związkiem istnienia rzeczy według praw powszechnych, które są formalnym

pierwiastkiem przyrody", — jakoż dlatego prawo moralne wymagalnik bezwzględny (rozkaźnik kategoryczny) tak może być wyrażony: „Postępuj według tej maksymy, któraby ci pozwalała jednocześnie chcieć, iżby była prawem powszechnym (Grund. zur Metaphysik der Sitten, wyd. 3 str. 52, 71). Jak za pomocą zasady przyczynowości przenikamy wielki świat rzeczywisty, tak prawo moralne otwiera nam przystęp do świata idealnego. Tam idzie o to, jak dalece moje wyobrażenia, tu zaś jak dalece postępki moje mogą osiągać wartość przedmiotową. Przedmiotowość wszędzie opiera się na prawie. Już w urywku, z którego poznaliśmy etykę Kanta w jej drugim stadjum, zaznaczona jest rola rozstrzygająca konsekwencji wewnętrznej, zgodności z samym sobą w całej woli naszej. Tu o tyle rozszerza się ten pogląd, że usuwa się pierwiastek indywidualny: prawo naszego postępowania powinno być prawem dla świata istot duchowych. Wpadam w sprzeczność z samym sobą, ilekroć samego siebie oceniam inaczej, niż resztę ludzi.

Ale doświadczenie w żadnym razie nie może uzasadniać prawa powszechnego; owszem, raczej możność doświadczenia opiera się na mocy prawa. Ma to znaczenie zarówno w praktyce, jak i w teorji. Natura ludzka dana w doświadczeniu, jak ją poznajemy w psychologji i w historji, nie może nam dostarczyć podstawy dla prawa moralnego. Jego początek jest niezależny od wszelkiego doświadczenia i nie daje się wcale objaśnić ani doświadczalnie, ani teoretycznie. Nadto cała dana w doświadczeniu natura ludzka powinna podlegać prawu moralnemu i przez nie być normowaną. Sama tedy nie może być źródłem prawa. Doświadczenie nasze bywa względne, gdy prawo — bezwzględne. Rozum musi obrać stanowisko swoje poza zjawiskami, jeżeli ma być zdolnym do poddania wszystkiego swojemu prawu bezwzględnemu. Przez to prawo to nie przestaje wszakże być prawem własnej najbardziej wewnętrznej istoty człowieka, ale wynika ono z tego pierwiastka w człowieku, którego się nie spotyka w do-

świadczeniu, tylko z pierwiastka dającego się pojąć w człowieku (intelligibile) nie zaś z człowieka jako zjawiska; z człowieka jako rzeczy samej w sobie, jako noumenu, nie zaś z człowieka jako istoty zmysłowej. Już w „Krytyce czystego rozumu“ (wyd. I, str. 355) powiedziano, że rozum nie jest doświadczeniem i nie podlega uwarunkowaniom zmysłowym, cała zaś teorja charakteru pojęciowego wykazuje, że osobliwy i fatalny zwrot, jakiemu uległa etyka Kanta, w zasadzie przybrał określoną postać swoją już w głównym jego dziele. W „Krytyce rozumu praktycznego“ (§ 5) czytamy, że czysta forma prawa niema nic wspólnego ze zjawiskami, owszem, przeciwnie, czyni człowieka niezależnym od całego świata zjawisk. Więc człowiek jest właściwie obywatelem dwuch światów: jako członek świata pojęciowego przepisuje sam sobie prawo jako członkowi świata zjawiskowego; jest zarazem prawodawcą i poddanym. Nie potrzebuje, żeby odnaleść prawo bezwzględne, wychodzić poza samego siebie, tylko poza swoją zmysłową, zjawiskową istotę. „Powinieneś“ istnieje dla człowieka dlatego tylko, że należy nietylko do świata pojęciowego, lecz i do zmysłowego.

W takim razie jednak zarówno samo prawo moralne, jak również możność zastosowania go w świecie doświadczalnym, są, według Kanta, zupełnie niezrozumiałe. Tak samo niepodobna objaśnić „jak rozum może stać się praktycznym“, jak i objaśnić, jakim sposobem świat pojęciowy, rzeczy same w sobie, mogą być w związku ze światem zjawiskowym. Smiertelnik nie jest w stanie przeniknąć, jak świat pojęciowy leży u podstawy świata zmysłowego.

Widzimy, jak jest ustopniowany idealizm etyczny Kanta. W zapale swoim do idei podniosłości prawa moralnego i godności osoby ludzkiej wynosi oboje ponad świat doświadczalny, tak iż staje się zagadką, co z niem mamy począć. Wynosi podstawę moralności poza granice poznania i gotuje dla niej ten sam los, jaki spotkał jego zwalczane pojęcie graniczne, w którym zamknął swoją

myśl teoretyczną. Z powodu, że coraz bardziej zaostrza swoje przeciwstawienie się do empiryzmu, zbliża się do mistycyzmu [20]), i nawet wypowiada wyraźnie, że mistycyzm pod względem moralnym jest mniej wątpliwy, niż empiryzm. Racjonalizm Kanta był blizkim do przejścia w mistycyzm, jak mistycyzm za jego czasów przyczynił się w postaci pietyzmu do rozwoju racjonalizmu. Tu występuje stanowcza niekonsekwencja jego filozofji.

Ponieważ formy, według Kanta, osiągają się za pomotą analizy doświadczenia, więc nie można ich oddzielić od zjawisk, ani bezwzględnie przeciwstawiać zjawiskom Formy nie są pierwiastkami rozumowemi, nabywamy je za pomocą odrywania i analizy i możemy je uważać za należące tylko do tego świata, w którym je znajdujemy, jakoż tu mają one wielkie znaczenie, gdyż stanowią podstawę wszelkiej przedmiotowej wartości poznawczej. Musi to dotyczyć zarówno formalnego prawa moralnego, jak form intuicyjnych i kategorji. Ze względu na interes etyczny Kantowi chodzi o wyznaczenie prawu moralnemu miejsca w świecie nadzmysłowym albo przynajmniej o to, żeby to prawo było wstępem do tego świata, ale nie uwzględnia tego, że należałoby w takim razie nadać tę samą godność i analogicznej zasadzie przyczynowości. Tak często idealizm etyczny, wskutek ostrego naciągania struny, działał sam przeciwko sobie. Nie robi się dobrej przysługi etyce, kiedy się ją opiera na czymś, co leży poza wszelkim doświadczeniem. Moralność właśnie powinna żyć i działać w świecie doświadczenia. Pierwiastki wartościowe w zasadach etyki Kanta dałyby się bardzo dobrze utrzymać, gdyby się nie odwrócił od psychologji. Przeciwieństwo pomiędzy ideałem etycznym a niższemi pierwiastkami natury ludzkiej, które tak energicznie uwydatnił, w rzeczy same jest zapożyczone z doświadczenia psychologicznego; tylko że Kant wyraża to doświadczenie w postaci mitologicznej, o ile je utożsamia z przeciwieństwem pomiędzy światem zmysłowym i nadzmysłowym.

c) W swoich dziełach etycznych (Grundlegung, 1785 i Kritik der praktischen Vernunft, 1788), dochodzi Kant do ustanowienia zasady etyki przez analizę zwykłej, praktycznie danej świadomości moralnej. Za zadanie etyki filozoficznej uważa odkrycie i przemyślenie tej zasady, którą mimowolnie stosuje praktyczny rozum ludzki. Nasamprzód przedstawia zjawiska czyli dane etyczne, następnie odkrywa prawo, o którym te dane świadczą, wreszcie wykazuje siłę, która działa zgodnie z tym prawem.

1. Już zwykła świadomość moralna zdaje sobie dobrze sprawę, że wartość etyczna postępku polega nie na tym, co się zewnętrznie osiąga lub wykonywa. Chodzi nie o działania zewnętrzne, lecz o wolę wewnętrzną. Niema dobrego, z wyjątkiem dobrej woli. Dobra trzeba szukać wewnątrz, nie zaś zewnątrz osoby postępującej. Jakoż tylko ten postępek bywa dobrym, który wynika z poczucia obowiązku albo z poszanowania prawa moralnego. Postępek czynią dobrym nie obyczaj i nałóg, nie doświadczenia i wzory przeszłości, chociażby te były najczystszemi. Każdy obyczaj i wzór każdy, każdy ideał dany w doświadczeniu musi być nasamprzód sprawdzony i podlegać sądowi. Nawet święty z Ewangelji musi być nasamprzód porównany z naszym ideałem, zanim go uznamy. Wobec tego niemożliwe jest uzasadnienie etyki ani teologiczne, ani psychologiczne. Obowiązek nie wynika ani z powagi, ani z doświadczenia. Wszelkie uczucie jest doświadczalne, zmysłowe, egoistyczne; nawet tak zwany zmysł moralny i spółuczuwanie są tylko formami popędu do szczęśliwości. Rozstrzygającym określeniem etyczności jest autonomja, a więc ta właściwość woli, że sama dla siebie jest prawem. Z autonomji wypływa wsobność prawa; przez poddanie prawu własnej swojej woli stajemy się niezależni od doświadczenia i powagi, a zarazem jesteśmy czynni i samodzielni.

Otóż doświadczenie dowodzi, że istnieją w naturze ludzkiej pierwiastki, które tylko z oporem naginają się do tego wewnętrznego, w rozumie praktycznym tkwiącego

prawa. Dlatego też nadajemy mu miano prawa i wymagania jego są bezwzględnemi przykazaniami, rozkaźnikami kategorycznemi. Mówi się zazwyczaj o powinności, która wszakże jest tymsamym, co wewnętrzna wola nasza; ale sama ta wola wewnętrzna napotyka w nas opór. Mamy skłonność do sprzeniewierzania się autonomji własnej, do uchylania się od wewnętrznego prawa swojej własnej woli. Wskutek tego zadanie etyczne przybiera charakter obowiązku, przymusu moralnego i prawo moralne wynosi się ponad wszystkie doświadczalnie dane pierwiastki naszej istoty.

Analiza w każdej świadomości moralnej ujawnia dwa następujące rysy: wolność i podniosłość prawa, innemi słowy — zgodność z istotą ludzką i jaskrawe przeciwieństwo do człowieka zjawiskowego. Rysy te, powiada Kant, dają się wyśledzić nawet u najgorszego nikczemnika, Kiedy w swoim dziele z okresu młodości (Beobachtungen. 764) przyznawał nawet znaczne odmiany uczucia moralnego, teraz bierze w sposób dość dogmatyczny naturę ludzką za bardziej jednostajną, niż jest w rzeczy samej, co zależy od tego, że wychodzi poza doświadczenie.

Kant kładzie wielki nacisk na przeciwieństwa natury ludzkiej. Szczególnie przypadki krańcowe mają nam wykazywać najlepiej, jak różne pierwiastki i siły tkwią w naturze ludzkiej. Przykłady, na których opiera swoją analizę, prawie wszystkie zawierają w sobie jakiś zatarg. Pierwiastek etyczny tym wyraźniej objawia swoistość swoją, im bardziej gwałtownemi bywają ścierające się siły i im bardziej inne pobudki popierające, jako czysto etyczne, bywają usuwane. Dlatego też w „Metodologji czystego rozumu ludzkiego“ stanowiącej końcowy dział „Krytyki rozumu praktycznego“ zaleca badanie przypadków z zatargami, które dla analizy etycznej są tymsamym, czym są odczynniki dla analizy chemicznej [21]). Nie poprzestaje jednak na tym, że pierwiastek najjaśniej występuje w zatargach pomiędzy wymaganiem

etycznym z jednej strony, a interesem zmysłowym i egoistycznym z drugiej. Według Kanta dobra wola bywa obecną faktycznie tylko w takich właśnie stanach: „Ponieważ w przypadku zatargu pomiędzy pewnemi celami mojemi a moralnym prawem obowiązku świadomy bywam tego, że prawo to przekładam nad cele, więc stan ten jest nietylko lepszy, ale nadto jest jedynym dobrym stanem. Szyller skarykaturował tę dążność rygorystyczną etyki Kanta w znanym epigramacie, wysnuwając wniosek, że się wtedy tylko wypełnia swój obowiązek, kiedy się wypełnia ze wstrętem. Taką nie była myśl Kanta. Jak on sam wybucha w dytyrambie do obowiązku, do szczytnej potęgi we wnętrzu człowieka, tak samo i myślał, że obowiązek należy praktykować szczerze i z zapałem. Miał tylko wątpliwości co do obowiązku, że bardzo łatwo zawodzi, upatrywał w tym dowód, że się nie odnalazło właściwego obowiązku swojego i wymagał oderwania się od wszelkiego interesu samolubnego i wszelkich pokus bezpośrednich, gdy chodzi o obowiązek. Obowiązkowość nie powinna znosić samodzielności jednostki, lecz tylko ją ograniczać.

2) Jakaż jest treść prawa objawiającego się w świadomości każdego człowieka, niezależnie od tego czy ten jest w stanie ją sformułować, czy nie? Ponieważ prawo, wobec swojej wsobności i podniosłości, musi być niezależne od wszelkiego, więc, jak się zdaje, odpowiedź na to pytanie jest trudna. Kant konsekwentnie rozstrzyga pytanie: prawo moralne jest czysto formalne, stanowi tylko formę, jaką wola przybrać powinna, żeby być dobrą. Forma zaś polega na tym, że zasada, której się przytrzymuję w postępowaniu swoim, musi nadawać się, jako podstawa prawodawstwa powszechnego, to jest powinna mieć wartość obowiązującą dla innych istot rozumnych, znajdujących się w tym samym, co i ja, położeniu. Chcący musi stosować do samego siebie miernik powszechny, powinien postępek swój tak rozważać, jak gdyby zamierzał wytworzyć przez ten postępek nową naturę.

Przy pomocy tego prawa, sądzi Kant, łatwo będzie w poszczególnych przypadkach odnajdywać obowiązek, o wiele łatwiej, niż osiągnąć szczęśliwość. Wypada więc stąd samo przez się, że nie powinienem zatrzymywać mienia powierzonego ani kłamać: o ileby zatrzymywanie powierzonego mienia i kłamstwo przysługiwało jako prawo powszechne, zniknęłoby wszelkie zaufanie ludzi do siebie. Jednostka rozważa się w ocenie samej siebie jako jedna z pośród wielu i ogranicza wolę swoją odpowiednio do warunków, jakich wymaga spółżycie wieku. Kant wyraźnie odróżnia swoją zasadę moralną od starej reguły. „Czego nie chcesz, żeby tobie czyniono, nie czyń drugiemu“, reguły, która daje się tłumaczyć zupełnie egoistycznie. Ale w jego zasadzie tkwi jeszcze coś nadto innego, jak sama formalność, jak sama konsekwencja logiczna: tkwi w niej także przypuszczenie, że są jeszcze inne interesy, prócz moich własnych prywatnych, że inne osobowe ogniska świata istnieją, jak ja sam. Miałżebym i to wiedzieć, jak chce Kant, z czystego rozumu a priori. Przecież to, że jestem członkiem społeczeństwa, którego potrzeba jest moim prawem, wiem tylko z doświadczenia. Jak zresztą widzieliśmy już, etyka Kanta faktycznie powstała pod wpływem również jego poglądu kulturalno-historycznego. Sam on musi się zgodzić, że prawo moralne jest dziejowo i doświadczalnie uwarunkowane, a więc nie jest tylko formalnym, gdy powiada (Tugendlehre § 27): „Rozum prawodawczy zawiera w swojej idei ludzkości wogóle rodzaj cały“. Toż przecie idea ma swoje dzieło, a nawet długie i uciążliwe dzieje. Jakoż Kant czuł to, jak dalece jest rzeczą niemożliwą ruszyć z miejsca z formalną tylko zasadą, każde bowiem postępowanie przypuszcza cele i zadania pozytywne. Jeżeli wszakże rozkaźnik kategoryczny, bezwzględny stosunek obowiązku, nie ma być narażony na szwank, to powinny być założone takie cele, które posiadają wartość powszechną, w przeciwnym bowiem razie nie można czynić obowiązkiem ich posiadania. Przebieg myśli Kanta jest mniej więcej taki: Wartość osobo-

bowości mojej polega na mojej zdolności do przestrzegania prawa powszechnego wewnątrz siebie: jakiegoż w takim razie celu może wymagać obowiązek bezwzględny? Jednego tylko, brzmi odpowiedź: uszanowania wartości innych osób, która także opiera się na ich zdolnościach do autonomji. Kiedy pierwsza formuła etyczna Kanta brzmiała: „Postępuj tak, ażeby maksyma twojego postępowania mogła służyć za regułę powszechną“., druga jego formuła jest taka: „Postępuj tak, żebyś ty ludzkości zarówno w swojej osobie, jak i w osobie każdego innego zawsze używał jako celu, nigdy zaś jako tylko środka“. (Grundlegung. 3 wyd. str. 66. — Kritik der prakt. Vernunft I, 1, 3. — Tugendlehre, Einleitung § III — IV). W jego mniemaniu ostatnia formuła daje się wyprowadzić z tamtej pierwszej; ale to niemożliwa, o ile się pierwszą pojmuje jako formalną. Obie formuły przypuszczają, że w rzeczy samej poczuwamy się jako członkowie jednego królestwa istot osobowych. Raczej dałaby się pierwsza formuła wysnuć z drugjej, jeżeli tylko prawo istnieje dla jednostek, nie zaś odwrotnie. Pomijając sztuczność tego wywodu, Kant wypowiedział wielką i ważną zasadę. Jestto zasada osobowości w najszlachetniejszej swojej postaci, myśl, która żyć będzie nawet wtedy, kiedy niedoskonałe i naturze przeciwne uzasadnienie oddawna już będzie zapomniane, myśl o wielkiej wartości etycznej zarówno wobec zasady powagi, o ile ta ma być czymś więcej jak zasadą wychowawczą, jak i wobec teorji pożytku zewnętrznego i szczęścia, która się zadowala łupinami, a zapomina o ziarnie.

Kant jednak poprzestał na tym, że jego zasada etyczna jest tylko formalną i wyrazem czystego rozumu. Wobec tego jednak powstaje pytanie, jak to idealne prawo może warunkować wolę naszą czynną w obrębie doświadczenia. Jakim sposobem prawo może stać się pobudką? Przejęty swoim twierdzeniem wolności i podniosłości prawa Kant nie uwzględnił psychologji. Nie chciał on opierać dziedziny etycznej na uczuciu, gdyż uczucie jest

stanem biernym, zależnym od doświadczenia. Ale przecież nie może zaprzeczyć, że postępek jest niemożebny, o ile uczucie nie jest dźwignią. Stara się więc wykazać, że właśnie idea powszechnego prawa moralnego budzi w nas uczucie poważania i czci. Poważanie jest, według niego, uczuciem, które się nie daje objaśnić przez doświadczenie; nie jest to ani przyjemność, ani przykrość, lecz czysty interes, wytworzony wewnątrz nas przez podniosłość prawa, działanie wywierane na umysł przez myśl o tym prawie. To więc jest pobudką, która ma moc wprawiania w nich doświadczalnej woli naszej. W każdym razie pobudka, przedstawiająca tej samej miary zagadkę, co wogóle stosunek pomiędzy światem nadzmysłowym i zjawiskowym i, co, szczególną budzi wątpliwość—pobudka, której możliwość jest w sprzeczności z własnym poglądem Kanta na zasadę przyczynowości, stosowalnej do wszystkich zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych. Wszak poważanie nie powinno się objaśniać za pomocą przyczyn zjawiskowych. I tu idealizm jego etyczny prowadzi go do błędu, ale i tu można wydobyć ważną myśl z powłoki, w jakiej ją Kant ukrył.

3) Od zjawiska, od moralnej świadomości człowieka praktycznego Kant przeszedł do prawa, a od prawa przechodzi do siły. Prawo jest wyrazem świadomości wolności. Prawo i wolność są niejako jednym i tym samym; jeżeli chcemy odróżniać jedno od drugiego, to wnioskujemy wstecz od prawa do wolności (Kritik der praktischen Vernunft, § 6). Prawo wynika z samej woli (Grundlegung. Wyd. 2, str. 104 i nast. — Rechtslehre. Einleitung, § IV). Prawo jest owocem własnego prawodawstwa, wyrazem nas samych, istot rozumnych, jest autonomją. Przez wolność Kant rozumie przedewszystkim pierwotność, władzę działania z mocy wewnętrznych zasad i sił, niezależność od tego, co jest dane i zewnętrzne. Nie zatrzymuje się jednak na tym określeniu wolności. Wolność jest zarazem władzą bezwzględnego początkowania, wszczynania bezwzględnie wolnego szeregu przyczynowego. Ta

władza jest konieczną konsekwencją pierwotności i niezależności. Ale przecież wolności niepodobna odnaleść w świecie zjawisk, który, jak Kant wykazał w Kr. czystego rozumu, nie przedstawia zgoła początków bezwzględnych. Jeżeli wolność ma być władzą bezwzględnego wykonania tych pobudek, które warunkują wolę czynną w doświadczeniu, tedy można ją odnaleść tylko w świecie nadzmysłowym, idealnym, ale czy można ją tam wszczynać i praktykować, gdzie czas nie istnieje? Kant nie bada, czy niezależność i władza bezwzględnego początkowania są w bezwzględnym związku ze sobą. Mogłyby się przecież tworzyć w świecie nowe ogniska, które, skoro się już wytworzyły, byłyby już niezależnemi od wpływów zewnętrznych, działałyby zgodnie z prawem wewnętrznym. U Kanta każda wola jednostkowa staje się Bogiem, zamiast osiągnąć boskość swoją przez rozwój i pracę.

Do obu określeń wolności, jako niezależności i jako władzy bezwzględnego początkowania, przybywa jeszcze trzecie określenie: Władza z dwuch przeciwnych rzeczy robienia zarówno jednej, jak i drugiej. Że Kant wpadł na tak potworne pojęcie, daje się to objaśnić przez to ostre przeciwieństwo, które przyjmuje pomiędzy nadzmysłową istotą człowieka a człowiekiem danym w doświadczeniu. Jak wysoko trzyma o jednym, tak nisko o drugim. Pomiędzy dwoma biegunami zachodzą gwałtownie napięte stosunki, jakoż musiało pozostać nierozwiązanym pytanie, jak człowiek, którego istota wewnętrzna jest dobra, może znaleść w sobie miejsce dla takich pobudek, jakie nastręcza doświadczenie. Kant objaśnia to, przyjmując znów władzę niedającą się pojąć [23]): I tu Kant jest w większej zgodzie z zaznaczonemi przez siebie faktami, niż ze swoją teorją o nich. Natura ludzka zawiera w sobie największe przeciwieństwa, skłonności do dobrego i skłonności do złego. Ma ona władzę tworzenia ideałów podniosłości i czystości; a obok tego właściwe jej są przewrotność, złośliwość i brud. Te przeciwieństwa muszą być w związku wzajemnym w naturze ludzkiej, musiały się

rozwinąć według określonych praw i przy określonych warunkach. Kant, któremu przecież nie było obce stanowisko przyrodnicze w zapatrywaniach na stosunki ludzkie, przez swój nieszczęsny dualizm pomiędzy etyką i psychologją uniemożliwił sobie wszelkie rozwiązanie.

d) Etyka szczegółowa.

W dwuch pismach napiętnowanych w wielu punktach śladami starczej zgrzybiałości, w „Rechtslehre“ i „Tugendlehre“ (oba w r. 1797), wyłożył swoją etykę szczegółową. Wadliwość tych wykładów zależy od nadmiaru systematyzacji, która wybujała w sędziwym myślicielu. Przytym w wielu poszczególnych zagadnieniach występuje w sposób naturalny jednostronność całej jego teorji etycznej. Ponad wszelkiemi jednak oznakami schyłkowości i jednostronności wybitnieje szereg myśli szlachetnych i humanitarnych, jako wielka po nim spuścizna dla ludzkości.

Oba dzieła są w pewnym do siebie przeciwieństwie: teorja prawa zatrzymuje się na lojalności, na zewnętrznej zgodności postępku mojego z prawem, które daje rękojmie wolności zarówno innym ludziom, jak i mnie, gdy tymczasem teorja cnoty wymaga zarazem moralności: postępek powinien wypływać z jakiejś intencji, z woli wewnętrznej uznawania prawa. Prawo moralne, rozkaźnik kategoryczny wymaga ograniczenia woli mojej przez takie warunki, jakich wymaga wolność innych. Ale przestrzeganie tego ograniczenia może również pochodzić ze strachu lub z samolubstwa, nie z samych tylko pobudek moralnych. Rozwój aż do stanu idealnego, w którym nie bywa już wojny, może odbywać się pod wpływem wielu rozmaitych pobudek, które nie wszystkie bywają właściwie moralnemi. Przeciwieństwo pomiędzy lojalnością i moralnością nie jest bezwzględne, gdyż u podstawy wytworzenia lojalności, wymagania prawa, leży rozkaźnik kategoryczny: „Nie powinno być wojny, ani tej, która się

toczy pomiędzy mną i tobą w stanie natury, ani pomiędzy nami jako państwami, gdyż nie jest to droga, na której ma się poszukiwać swojej słuszności. Potwierdza to powyższe twierdzenie, że prawo moralne Kanta jest antecypacją wyniku rozwoju dziejowego. Porządek prawny, jakkolwiek wymaga tylko lojalności, jest moralnie wymaganym środkiem. „Rozum — powiada Kant — zobowiązuje nas przez rozkaźnik kategoryczny do tego, iżbyśmy dążyli do stanu największej zgodności konstytucji (państwa) z zasadami prawa“ (Rechtslehre, § 49). Kant zatym przyznaje, że urzeczywistnienie najwyższego celu mogą sprowadzić i inne pobudki, oprócz czysto moralnych. Właśnie zewnętrzne zabezpieczenie wolności, które może być osiągnięte przez porządek prawny, jest warunkiem rozwoju wewnętrznego usposobienia moralnego. W swoich podstawowych pismach etycznych Kant przeciwstawia lojalność moralności bardziej stanowczo, niż pozwala mu na to badanie szczegółów.

Kant określa prawo, jako ogół warunków, pod któremi może nastąpić pojednanie samowoli jednego z samowolą innych w duchu powszechnego prawa wolności. Jest tylko jedno wrodzone prawo, przysługujące każdej osobie ludzkiej, a mianowicie: wolność, t. j. niezależność od przymuszającej samowoli innego, o ile ta może być połączona z wolnością każdego innego na mocy prawa powszechnego. I tak np. prawo własności objaśnia się nietylko przez to, że przywłaszczyłem sobie jakąś rzecz przed kimś innym (prior occupatio), lecz dopiero przez to, że przyznaję to samo prawo innych do tego, co pierwsi posiedli. Jeżeli już gdzie, to tu jest jasne, że zasady etyczne Kanta stale przypuszczają obecność państwa jako daną dziejowo. Ale Kant utrzymuje, że samo państwo powstało z ugody, która ogranicza wolność jednostki ze względu na tak samo wielką wolność innych, chociaż ugody tej nie uważa za zdarzenie dziejowe. Pomysłem ugody posługuje się jako ideą przewodnią, jako zasadą rozumową oceny i rozwoju stosunków społecznych. Dziejowy początek społeczeństwa

uważa w tym związku za rzecz obojętną. Stanowisko to Kanta jest dowodem stanowczego postępu w porównaniu z mitologicznym stanowiskiem dawniejszych teoretyków prawa naturalnego. Tylko nie zadaje sobie pytania, jak sama zasada rozumowa powstaje w świadomości ludzkiej. Tu znów spotykamy się z jego dogmatyzmem.

Szczególnie znamiennym jest dla kantowskiej teorji prawa surowe przeprowadzenie prawa ludzkiego jednostki, opartego głównie na ścisłym rozróżnieniu pomiędzy osobą, czyli istotą o własnym prawodawstwie i poczytalności, a rzeczą. Z osobą nie należy nigdy obchodzić się jako ze środkiem. Z tej zasady wyprowadza nie tylko wolność osobistą, ale również i wolność dyskusji oraz prawo udziału w prawodawstwie. Prawodawstwo nie powinno nic ustanawiać o narodzie, czegoby nie mógł chcieć sam naród ustanowić o samym sobie, nie należy np. wprowadzać niezmiennego systemu dogmatów, co znosiłoby prawo do postępowego oświecania się i nie należy ustanawiać szlachectwa dziedzicznego. Z zapałem powitał Kant północno-amerykańską wojnę o wolność i rewolucję francuską i jeszcze w swojej Teorji prawa nie zapomina o tym zapale. Rzeczpospolitą uważał za formę państwową przyszłości; duch jednak republikański był dla niego ważniejszym, niż zewnętrzna ustawa państwowa, monarchia zaś, jego zdaniem, mogłaby być bardzo dobrze prowadzona w duchu republikańskim. Uczuwał wstręt do rządu patryarchalnego. Monarcha niema prawa uszczęśliwiać nikogo wbrew jego własnej woli. Prawo wynika z wolności, nie zaś ze szczęśliwości i monarcha powinien troszczyć się o wolność, nie zaś o szczęśliwość. Dlatego też kara nie powinna być wyznaczona jako środek, mający na celu dobro społeczeństwa lub zbrodniarza, lecz jedynie przez wzgląd na to, że zbrodniarz chciał swojego postępku. Gdyby karę miano uzasadniać nie jako odwet, człowieka uważanoby za środek, za rzecz. Odwet jest rozkaźnikiem kategorycznym. Kary nie należy wykonywać dla osią-

gnięcia zysku, owszem powinna być wykonywana, jakkolwiek wielka strata byłaby jej następstwem. Gdyby jaki naród zamierzał wywędrować, powinienby nasamprzód stracić morderców. Fiat justitia, pereat mundus—w przekładzie Kanta znaczy: powinna panować sprawiedliwość, chociażby przez to mieli zginąć wszystkie łotry na świecie.

W swojej etyce indywidualnej Kant przywiązuje główną wagę do takiej mocy charakteru, która odpowiada jego ogólnemu poglądowi etycznemu. Cnotę widzi on w mocy duszy (fortitudo moralis), w sile i godności, które wynikają z świadomości, że się posiada w samym sobie prawo swojego postępowania i że się jest związanym przez to prawo z wielkim ogółem.

Etyka indywidualna Kanta zakłada cele następujące: 1) własną doskonałość i 2) szczęśliwość innych. Nie własną szczęśliwość, gdyż do tej dąży się pomimo woli i tak gorliwie, że się uważa za obowiązek innych ludzi również troskę o swoją szczęśliwość. Ani także doskonałość innych, gdyż mogą oni tylko sami dbać o to; doskonałość polega właśnie na tym, że sami siebie uważamy za cel swój zgodnie z własnemi swojemi pojęciami o obowiązku. (Jak gdyby tak łatwo było osiągać szczęśliwość i jak gdyby w dążeniu swoim do doskonałości można było obywać się bez obcej pomocy!)

1) Dążenie do własnej doskonałości ogarnia rozwój wszelkich niższych i wyższych władz, całą kulturę. Chodzi o to, żeby się ludzie wypracowali ze zwierzęcości. „Znamiennym dla ludzkości w odróżnieniu od zwierzęcości jest władza zakładania sobie jakiegoś celu. Z celem tedy ludzkości w osobie naszej wiąże się także obowiązek służenia ludzkości przez kulturę“— przedewszystkim przez „kulturę moralną“, to jest przez władzę warunkowania swoich postępków mocą prawa wewnętrznego. Wszystko, co czyni człowieka czynnym i pożytecznym członkiem społeczeństwa, wysnuwa Kant z godności ludzkiej: być niepożytecznym i zbytecznym, to znaczy pozbawiać ludz-

kość godności w swojej osobie. Bardzo znamienny ustęp nosi nagłówek „O nikczemności". Jako osoba człowiek jest nieoszacowanej wartości. W pokorze przed prawem, które nosi w sobie, powinien uważać się za równego wszystkim innym, chociażby nawet stał przed serafinem. Pokora wobec innych nie jest obowiązkiem, przeciwnie — może stawać się faryzeuszowstwem albo nikczemnością, o ile się chce zapewnić sobie łaskę albo zysk przez nie. Nie bądźcie służalcami ludzi. Nie pozwalajcie deptać prawa swojego. Nie przyjmujcie dobrodziejstw, bez których obyć się możecie. Bądźcie wytrwali i unikajcie skarg niegodnych w cierpieniu. Nie lękajcie przed nikim, gdyż ideał tkwi w was samych, a coby się wam zewnętrznie takim wydać mogło, to może być tylko bożyczczem. Nizkie zginanie karku i liczne zewnętrzne objawy grzeczności wyrażają tylko skłonność człowieka do uniżonego pełzania. A kiedy się ktoś staje robakiem, to niechże się nie skarży, że będzie rozdeptany.

2) Drugi cel w etyce indywidualnej Kanta, mianowicie szczęśliwość innych, nasuwa nadzwyczaj trudne zagadnienie, z którego Kant nie zdaje sobie sprawy. Czy należy się tu kierować swojemi własnemi wyobrażeniami o szczęśliwości, czy wyobrażeniami innych? Jestto zagadnienie prowadzące do najgłębszych kryjówek życia osobowego, zwłaszcza kiedy ktoś, jak Kant, ma surowy pogląd na godność osobistą uwarunkowaną przez własne prawodawstwo. Kant jest tu bardzo chwiejny. Już to powiada, że inni nie mają prawa wymagać odemnie tego, co w moim mniemaniu nie sprzyjałoby ich szczęśliwości i mówi o kwaśnej zasłudze świadczenia innym ludziom prawdziwych dobrodziejstw nawet wtedy, gdy ci nie uznają ich za dobrodziejstwa; już znów powiada, że nie mogę nikomu innemu wyświadczać dobrodziejstw według własnych swoich pojęć o szczęśliwości i nie można tego nazywać dobroczynnością, kiedy kogoś innego pozbawiam swobody uszczęśliwiania się według własnego wyboru.

Obowiązki względem innych dzieli Kant na obowiązki miłości i obowiązki szacunku, stosownie do tego, czy zachodzi stosunek pociągu, czy stosunek oddalenia. Obowiązek szacunku wynika bezpośrednio z pierwszych zasad etyki Kanta. Więcej trudności nastręcza mu miłość, w części w obec mocno podkreślonej samodzielności w każdej poszczególnej jednostce, w części wobec jego pesymistycznego poglądu na faktyczną naturę ludzką. Miłość powinna być ograniczona przez prawo innego, ten bowien zrzeka się swojej godności ludzkiej, jeżeli nie jest panem samego siebie i stanu swojego. Nadto, miłość jest uczuciem bezpośrednim i potrzebą, która nie daje się uregulować przez nakazy rozumu. A skoro ludzie są tacy, jakiemi są faktycznie, nie można wymagać, żebyśmy mieli w nich upodobanie. Naszym obowiązkiem jest życzliwość i uczynność i ten obowiązek nie znika pod wpływem smutnego doświadczenia, że nasz rodzaj, skoro go bliżej poznajemy, okazuje się w bardzo małym stopniu godnym miłości. Tedy obowiązkiem naszym może być tylko miłość życzliwości, ale nie upodobania (amor benevolentiae, non complacentiae). Harmonję pociągu i oddalenia, miłości i szacunku znajduje w stosunku przyjaźni. Zapewne, prawdziwa przyjaźń jest „rzadkim ptakiem, zupełnie jak łabędź czarny“, ale czarne łabędzie istnieją rzeczywiście. Nie zamierzamy tu wszczynać sporu ze starym kawalerem Kantem o tak wadliwy jego pogląd na małżeństwo, o którym mówi nie w teorji cnoty, lecz w teorji prawa. Uważa je za umowę, na mocy której dwie osoby różnej płci zobowiązują się wstąpić w stosunek płciowy tylko pomiędzy sobą i nie z innemi ludźmi. Skłonność płciową wymienia Kant tylko jako czysto odosobnioną potrzebę natury ludzkiej, zapatruje się na nią tylko ze strony zmysłowej i nie ma zmysłu do jej odcieni i możliwego jej związku z niektóremi najidealniejszemi uczuciami.

5. *Filozofja religji.*

A) Moralność i religja.

Etyka Kanta jest autonomiczną, jest czy ma się za niezależną od wszelkich innych przypuszczeń, prócz tych, które tkwią w najgłębszej istocie człowieka, w czynności stanowiącej najbardziej wewnętrzną jej naturę, niezależną od fizyki i nadfizyki, od psychologji i teologji. Musi więc Kant doznawać wielkiej trudności w wykazaniu przejścia naturalnego od moralności do religji. Bo jakże da się wyprowadzić zależność z czystej samoistności i samodzialności? A jednak wcześnie już, bo od roku 1766 (patrz „Träume eines Geistersehers", w zakończeniu) Kant żywił przekonanie, że religja da się oprzeć tylko na moralności. Objaśnia się to tym, że zadanie bezwarunkowe, które powstaje wewnątrz człowieka, ma być rozwiązane przez istotę skończoną, ograniczoną. Prawo moralne zapoznaje nas z naszą wolnością wewnętrzną i naszą niezależnością od całego świata doświadczalnego. Ale właśnie w świecie doświadczalnym prawo to powinno być przeprowadzone i naszą osobistość przeniknąć całkowicie. Powstaje więc potrzeba rozumu, moralna potrzeba wymagająca spełnienia tych warunków, bez których zupełne ziszczenie się zadania idealnego jest niemożebne. Pierwszym warunkiem jest trwałe istnienie, gdyż tylko przez postęp posuwający się w nieskończoność wola może dojść do zupełnej zgodności z prawem moralnym. Zatym nieśmiertelność osobowa staje się wymagalnikiem wiary. Drugim warunkiem jest zgodność dążenia moralnego z naturalną potrzeba szczęśliwości. Nie można wykazać przez doświadczenie, że cnota zawsze prowadzi do szczęścia lub szczęście do cnoty; gdzie tak się dzieje, zawdzięczamy to przypadkowi.

A jednak musi dobro najwyższe ogarniać nietylko cnotę, która jest dobrem największym, lecz i szczęśliwość. W ostatecznej podstawie musi zachodzić zgodność pomiędzy światem przyrody a światem wolności. Musimy tedy domagać się jakiejś potęgi zdolnej przyprowadzić oba światy do zgodności wewnętrznej, tak iżby moralność nie istniała w świecie jak obcy przybysz. Kto zatym jest przeniknięty wymaganiem moralnym, ten uczuje popęd do wiary w istnienie Boga.

Więc rozum praktyczny prowadzi do przeświadczeń dotyczących czegoś, co leży ponad granicami wytkniętemi przez rozum teoretyczny. To X, ta rzecz sama w sobie, od której rozum teoretyczny musiał odstąpić, stanie się dostępną dla nas, kiedy pofolgujemy potrzebie wzbudzonej w nas przez rozum praktyczny, potrzebie domagania się zupełnego urzeczywistnienia ideałów moralnych. Kant wylicza trzy wymagalniki, kiedy już granica poznania teoretycznego została przekroczona przez przyjęcie wolności jako władzy nieuwarunkowanej. Więc wolność jest pierwszym wymagalnikiem.

Potrzeba, z której wynikają wymagalniki, nie jest zmysłowej ani egoistycznej natury, lecz jest wynikiem obecności i czynności prawa moralnego w intencjach człowieka, a zarazem następstwem powszechności i powszechnej wartości jego istoty. Jestto potrzeba czystego rozumu. Jak silnie Kant zaznacza różnicę tej potrzeby od każdego innego życzenia, tak silnie zaznacza on również jego czysto podmiotowy charakter. Wiara, a raczej nadzieja, do której ono prowadzi, sama nie jest obowiązkiem, chociaż wiarę wywołuje obowiązek. Nie może być obowiązku wierzenia w to, co się nie daje poznać. Kant utrzymuje, że jeżeli człowiek wyczuwa prawo wewnątrz siebie, będzie on nieuniknienie odczuwał także potrzebę przyjmowania warunków, przy których to prawo mogłoby być przeprowadzone. Jakoż ufny w tę nieuniknioność, niekiedy podaje posiadanie religji także za obowiązek przeciwko samemu sobie, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby potwierdzać

swojego przeświadczenia moralnego („Tugendlehre“, zakończenie. — „Lose Blätter“, str. 513). A nawet wymyka mu się wyznanie, że dobrze myślący bądźcobądź mogą niekiedy chwiać się w wierze, ale nigdy jej nie zaniechać.

Pytanie jest takie, czy potrzeba rozumu, z której wynikają wymagalniki, jest w rzeczy samej powszechną, czy ona da się stwierdzić we wszystkich osobnikach, przyznających bezwzględne prawo moralne i noszących w sobie ideał nieskończony. Kant nie dostrzegał, że pytanie to nie daje się rozstrzygać a priori i można na nie odpowiedzieć tylko ze stanowiska doświadczenia psychologiczgo. Wobec własnych swoich przypuszczeń nie mógłby on zrobić żadnego zarzutu przeciwko temu, ktoby, nie wahając się w swoich przekonaniach moralnych, ale także i bez jakichkolwiek wymagalników, mógł spoglądać w oczy wiecznej dysharmonji pomiędzy ideałem i rzeczywistością. Jest nawet jedno miejsce, gdzie Kant tę możliwość zaznacza; miejsce to budzi szczególny interes, gdyż jasno wykazuje, co Kant chciał osiągnąć przez swoje wymagalniki, „Możemy sobie wyobrazić — mówi Kant w „Kritik der Urtheilskraft“ § 87 — zacnego człowieka, chociażby Spinozę, który ma siebie za przekonanego, że niema Boga i życia przyszłego; co on będzie utrzymywał o swoim własnym uwarunkowaniu celowym przez prawo moralne, które czci faktycznie? Nie wymaga on wcale dla siebie za przestrzeganie tego prawa jakiegoś zysku ani na tym, ani na tamtym świecie; bezinteresowny, chciałby raczej tylko dobro uprawiać, ku czemu skierowuje wszystkie siły jego to święte prawo. Ale jego dążenie jest ograniczone i od przyrody może oczekiwać tu i owdzie przypadkowej zbieżności, ale nigdy zgodności według pewnego prawa i reguł stałych, zgodności zmierzającej do celu, którego urzeczywistnienie uważa za swój obowiązek, do którego uczuwa pociąg. Oszustwo, gwałt, zazdrość będą się przewijały dokoła niego, chociaż on sam jest uczciwy, zgodny i życzliwy. Zacni, których spotyka, pomimo że w zupełności zasługują na życie szczęśliwe,

podlegają ze strony przyrody, która nie zważa na to, wszelkim nieszczęściom ubóstwa, chorób, śmierci przedwczesnej, podobnie jak reszta zwierząt zamieszkujących ziemię i zawsze tak będzie, aż grób wielki pochłonie ich wszystkich razem i tych, którzy mogli utrzymywać, że są celem ostatecznym stworzenia, rzuci na powrót w przepaść bezcelowego chaosu materji, z którego powstali". Otóż Kant utrzymuje, że bez wymagalników religijnych nie możnaby ostać się przy celu, który przynosi ze sobą prawo moralne. Ale przecież etyka jego właśnie miała być oderwana od wszelkich celów i domagać się woli mianowicie ze względu na prawo wewnętrzne, cokolwiek stąd miało wynikać. Tylko kosztem niekonsekwencji może on pojęcie dobra najwyższego, które jest połączeniem szczęśliwości i cnoty, podawać za cel etyczny; bo pierwsza zasada etyki jego głosi: „Wogóle nie można pomyśleć nigdzie na świecie ani poza światem czegoś, co mogłoby bez zastrzeżeń uchodzić za dobro, oprócz jednej tylko dobrej woli". Przez wymagalniki swoje, zwłaszcza drugi i trzeci, Kant faktycznie już znosi niezależność etyki.

Konieczność wymagalników zachodzi wtedy, kiedy się odczuwa potrzebę powiązania moralności z resztą całego naszego poglądu na świat. W każdym razie jest to potrzeba, którą nie wszyscy odczuwają i, rozważając rzecz ze stanowiska etycznego, nie potrzebują odczuwać. Ale wielką zasługą Kanta w filozofji religji jest to właśnie, że zagadnienie religji jaśniej i głębiej, niż to bywało przed nim, sprowadził do potrzeby osobistej, uwarunkowanej przez stosunek do ideałów etycznych. Postawienie zagadnienia religji w różnych czasach i u różnych osób polega na tym, czy ta potrzeba jest obecna i w jakim rodzaju i w jaki sposób ona się objawia. Jak wykazuje doświadczenie, zachodzą tu niezliczone odmiany osobnicze, które Kant przeoczył z powodu swojego dogmatyzmu. Ale tą samą pewną ręką, którą pod względem teoretycznym wyznaczył miejsce filozoficzne poglądów religijnych, znalazł

tu odpowiednie wyznaczenie miejsca dla praktycznej i psychologicznej strony tych poglądów.

B. Wymagalniki religji w stosunku do teorji poznania Kanta i do religji naturalnej.

Z wymagalnikami wychodzimy poza granice poznawania. Ale jakże to być może, skoro przecież krytyka rozumu stwierdziła, że nasze formy poznawcze mają już takie granice? Nie możemy jużci sporządzić sobie innych form poznawczych! Otóż Kant kładzie nacisk na to, że kategorje, a chodzi tu, jak prawie zawsze, o pojęcie przyczyny, pochodzą nie z doświadczenia, lecz z samej władzy myślenia. Tu upatruje możność stosowania kategorji poza granicą doświadczenia lub zjawisk, ażebyśmy mogli myśleć treść wymagalników, skoro już nie jesteśmy zdolni jej poznawać. Dla poznawania potrzebne byłoby spółdziałanie intuicji i myślenia. Ale właśnie że intuicja jest wyłączona. Ludzką władzę poznania znamionuje różnica pomiędzy intuicją i myśleniem, jak również to, że intuicja nasza bywa zmysłową, intuicją przestrzeni i czasu. Intuicja nadzmysłowa byłaby nadużyciem fantazji, prowadziłaby do zapalenia „latarni czarnoksięskiej urojeń“. Myślimy więc Boga jako przyczynę świata, jako ciąg dalszy dążenia swojego i woli idealnej, jako pierwszy początek, chociaż pojęcia te nie dają się zaopatrzyć w dane poglądowe.

Właściwie i takie zastosowanie form myślowych nie godzi się z krytyką rozumu, według której pojęcia bez intuicji są puste, jak intuicje bez pojęć są ślepe. I nawet gdybyśmy się zgodzili na takie zastosowanie, to przecież w żadnym razie nie zwykłe wyobrażenia Boga, wolności i nieśmiertelności, nie wyobrażenia religji naturalnej, Kant może wyrazić za pomocą swoich czystych pojęć. Przecież wraz z intuicją musi zniknąć i stosunek czasu: więc jakże wtedy można mówić o dalszym ciągu istnienia czyli o życiu przyszłym, o początku lub o stworzeniu? I jeżeli

wszystkie dane doświadczalne mają być usunięte, to ideę Boga trzeba pozbawić wszystkiego, co zawdzięczamy psychologji ludzkiej. Znamy tylko jeden rozsądek, który przez kolejne i dyskursyjne ujmowanie i rozważanie podąża pracowicie ku prawdzie, i jedną tylko wolę, która stawia sobie cele i szuka dla nich środków, ażeby je osiągać. To się nie daje zastosować do istoty bezwzględnej i nieskończonej i znika to wraz ze stosunkiem czasu. Więc zapytujemy Kanta, cóż tedy pozostaje z naszych pojęć psychologicznych, kiedy je poddamy tak radykalnej zmianie, iżby stały się stosowalnemi do Boga? A on na to jasno i szczerze odpowiada, chociaż odpowiedź ta stale w popularnych wykładach jego teorji bywa przemilczana: pozostaje sam tylko wyraz.

„Niechże wymieni kto jedną tylko własność—powiada (Kritik der praktischen Vernunft wyd. Kehrbacha, str. 166)—na której nie możnaby było wykazać, że skoro usuniemy wszystkie pierwiastki antropomorficzne, pozostanie nam tylko sam wyraz, z którym nie da się powiązać najmniejsze pojęcie, od którego możnaby oczekiwać jakiegoś rozszerzenia poznania teoretycznego“. Podobne wyznania znajdują się we wszystkich głównych dziełach Kanta [24]). Sam Spinoza nie wyraziłby tego bardziej dobitnie. Jeżeli więc zapytujemy, jak mógł Kant przywiązywać jakąkolwiek wartość do wyobrażeń religijnych, jeżeli teoretycznie są nawskroś puste, to odpowiedź będzie brzmiała: że, według Kanta, wszystkie wyobrażenia religijne są symbolicznemi. Musimy pomagać sobie analogjami i symbolami tam, gdzie ustaje naukowe stosowanie pojęć naszych. Tak również wyobrażenia Boga osobowego i osobowej nieśmiertelności stają się wtedy tylko symbolami czegoś, czego myśl nie może wyrazić w formie wyrównanej. Nie jest poznaniem wyższym to, co zostało nabyte przez przejście od wiedzy do wiary. „Potrzeba rozumu“ bierze tu w istocie rzeczy poezję na swoje usługi.

Wymagalniki są rzutami w dziedzinę niepoznawalnego obrazów, które się upostaciowały w świecie doświadczalnym. Jeżeli się bliżej zastanowimy nad tym, co w tym tkwi, to się ujawni wielka różnica pomiędzy sformułowaniem religijnego stanowiska Kanta i stanowiskiem religji naturalnej. Kant miał, jak Lessing, ezoteryczną i ekzoteryczną teorję, chociaż nie zdawał sobie zupełnie jasno sprawy z ich różnicy; nie dostrzegał także wszystkich konsekwencji zawartych w tym, że wierzył w charakter symboliczny pojęć religijnych, naprzykład konsekwencji, że symbole nie dają się wmuszać, lecz powinny być przedmiotem wolnego wyboru osobistego, tak iż moja „potrzeba rozumu“ być może potrafiłaby wynaleść symbole bardziej pociągające od tych, na których zatrzymał się wybór Kanta. Nadto Kant nieco zbyt pośpiesznie przenosił do rzeczy samej w sobie wszystko, co odczuwał jako swoją potrzebę wierzenia, nie badając, czy różne wymagalniki nie przeczyły sobie wzajemnie (np. wszechmoc Boga i wolność człowieka, porówn. Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft, wyd. 2, str. 215, i nast. Lose Blätter, str. 544.) Posługiwał się on granicą poznania coś w rodzaju jak położnica Holberga ścianą hiszpańską: różne pierwiastki, które chciał w nauce zluzować i zachować dla wiary, ukrywał poza granicą, nie uwzględniając tego, że spór znowu wybuchnie poza ścianą hiszpańską. Wymagamy przecież i od symbolów swoich, żeby nie zawierały w sobie sprzeczności wzajemnych.

Charakter symboliczny wyobrażeń religijnych jest w ścisłym związku z tym, że wiara religijna wynika z potrzeby osobistej. Szukamy form, w których moglibyśmy uprzytomniać sobie byt, jako królestwo, w którym to, co dla nas posiada wartość najwyższą, przychodzi do swojego zupełnego prawa. I pod tym również względem filozofja religji Kanta, ze wszystkiemi wadami swojemi, stanowi wielki postęp w porównaniu z prawowiernością i teologja okresu oświecenia.

C. Religja pozytywna.

Jak rzecz ma się z wyobrażeniami religji naturalnej, tak samo musi się mieć rzecz i z wyobrażeniami religji pozytywnej. Taką konsekwencję wysnuł Kant w wybitnym piśmie „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793). Zamiast zapytania, czy wyobrażenia religji pozytywnej mogą się ostać przed trybunałem przyrodoznawstwa i krytyki historycznej, Kant zapytuje o jej znaczenie pod względem etycznym dla życia ludzkiego, zapytuje, które części jej treści mogłyby życie odżywiać i wspierać. I to właśnie jest i zawsze będzie głównym pytaniem, gdyż od odpowiedzi na nie zależy wartość, jaką należy przypisywać tym wyobrażeniom, jakkolwiekby tam mógł wypaść sąd fizyki i historji. Rzecz to zupełnie naturalna, że Kant zajmuje się tylko chrześcjaństwem, jako najbliższą religją pozytywną. Co wszakże dziwne, że roztrząsa mianowicie dogmaty o grzechu pierworodnym i o odkupieniu, właśnie te dogmaty, do których najmniej miano zmysłu w okresie oświecenia. Znajduje, że w dogmatach tych zawarte są głębokie prawdy etyczne, przyczem to, co w Biblji opowiada się, jako o zewnętrznym dziejowym zdarzeniu, daje się objaśnić jako wewnętrzne, duchowe stosunki w życiu psychicznym człowieka, jako wyraz ścierających się w woli ludzkiej przeciwieństw.

W nauce o grzechu i upadku upatruje Kant wyraz prawdy, stwierdzającej przez doświadczenie, że w przeciwstawieniu do woli zewnętrznej, której prawem jest prawo moralne, objawia skłonność stawiania wymagań zmysłowości wyżej, niż rozumu. Prawo stoi przeciwko prawu, jak u Böhmego Bóg przeciwko Bogu; gdyż złem nie jest sama zmysłowość. Złem jest ta wola, która słuszny stosunek, wskutek którego panuje rozum nad zmysłowością, odwraca i formułuje przeciwny stosunek jako prawidło. Rdzen-

nym złem w człowieku jest to odwrócenie stosunku wzajemnego pobudek. Etyka filozoficzna bierze rdzenne złe za fakt, jako doświadczalnie dane: Biblja przedstawia jego rodowód jako historyczne zdarzenie, przyjmując, iż dobra natura człowieka poprzedza w czasie jego złą naturę i przerywa stan niewinności upadkiem. Wskutek wprowadzenia kusiciela przyznaje ona jednocześnie, że bezwzględne objaśnienie jest niemożebne.

Obok wszakże rdzennego zła zawsze jest w człowieku skłonność do dobrego, która może się rozwijać pod wpływem podziwu dla wzorów. Zdolność szanowania dobrego, chociażby się osobiście nie było zdolnym do jego praktykowania, nigdy nie znika zupełnie. Zdolność ta, z której się rozwija świadomość moralna, jest idealnym pierwiastkiem natury naszej, wewnętrznym w nas niebem, w przeciwstawieniu do rdzennego złego, jako piekła wewnętrznego. W naturze naszej jest nam dany jakiś niepojęty wzór, jakiś przebywający w nas ideał, który w Biblji przedstawiony jest jako Syn Boży, który zstępuje na ziemię i przybiera postać ludzką. Bóg-człowiek jest ideą natury ludzkiej w całej jej doskonałości.

I tu przedstawiono, jako zdarzenie historyczne, to, co filozofowi przedstawia się jako wieczny stosunek: stosunek dobra, ideału do natury ludzkiej, jako siła, która przedstawia ostre przeciwieństwo z innemi skłonnościami tej samej natury. Walka pomiędzy Szatanem a Chrystusem jest walką toczącą się w głębi natury ludzkiej. Podczas tej walki musi w nas pokutować Bóg za czyny naszej złej woli. Nowy, mający powstać człowiek, cierpi za grzechy starego człowieka. Temu odpowiada w naszym doświadczeniu żal za grzechy, który zapowiada nowy kierunek woli, przejmującej na siebie cierpienia, związane z pracą nad wyzbyciem się starej woli. Taka jest treść etyczna dogmatu odkupienia. Co prawda, sprawa powstawania w nas człowieka idealnego nie może być skończoną; możliwe jest tylko jakieś przybliżenie; jednak z najwyższego

stanowiska kolejne przybliżanie się będzie rozważane i oceniane jako całość z pominięciem stosunku czasu.

Kant jasno zdaje sobie sprawę z tego, że ta interpretacja symboliczna różni się całkowicie od historycznej. Historyczną pozostawia badaniom naukowym. Twierdzi, że tylko przy takim wykładzie symboliczno-etycznym księgi religijne pozyskują trwałą wartość etyczną i w rzeczy samej należy iść tą drogą i należało iść nią zawsze, jeżeli się pragnie uczynić religję owocną praktycznie. Taki przykład jest tymbardziej usprawiedliwiony, że moralne usposobienia człowieka już w rozwoju wyobrażeń religijnych mimowolnie wywierały swój wpływ i wycisnęły swoje piętno nawet na objawieniach. W drodze zewnętrznej, historycznej nie zdołalibyśmy nigdy poznać tego, co idealne i boskie. Wzór najwyższy tkwi zawsze we własnym duchu naszym. Tylko przez Boga w sobie samych poznajemy Boga poza sobą i Bóg ów w nas niech będzie jedynym, przed którym uginają się wszystkie kolana. Niech ten Bóg w nas będzie tłumaczem wszystkiego, co rości prawo do nazwy objawienia. Gdyby Abraham miał tę prawdę przed oczami, nie zechciałby ręki swojej zamierzyć na syna swojego; gdyby sędziowie kacerzy zważali na to, nie skazywaliby nikogo za jego dogmaty. Tkwiące w nas prawo moralne jest pewniejsze od wszelkiej wiary (Religion innerhalb der Grenzen, i t. d. str. 289 i nast.).

Zdaniem Kanta we wnętrzu człowieka dzieją się tak dziwne rzeczy, że nie potrzeba uciekać się do zdarzeń zewnętrznych dla ich objaśnienia, zwłaszcza, że każde tego rodzaju objaśnienie bywa ułudnym. Tajemniczość zdarzeń, o których opowiadają nam podania biblijne, pozostawia on bez rozwiązania, ale „szanuje powłokę nauki, której wiarogodność polega na świadectwie, przechowującym się w każdej duszy, jak iskra niegasnąca i niepotrzebującym cudów“ (Religion, str. 117). Domaga się tylko, żeby pierwiastek historyczny i ustawowy (statutarisch) religji coraz bardziej podporządkowywał się pierwiastkowi we-

wnętrznemu i etycznemu. Wiara historyczna ma znaczenie tylko tymczasowe i symboliczne. Kościół widomy powinien coraz bardziej zbliżać się do prawdziwego, niewidomego kościoła, gdzie każda jednostka zostaje w szczerym i bezpośrednim stosunku z prawdą najwyższą. Wtedy również zniknie uwłaczająca godności różnica pomiędzy uczonemi książkowemi a ludźmi świeckiemi, różnica uwarunkowana przez konieczność posiadania uczoności historycznej dla zrozumienia religji pozytywnej. Królestwo boże nie jest królestwem kapłanów. Od czasów reformacji nie było bezwarunkowego postępu: czy osobom świeckim zabrania się czytania Biblji, lub mówi się—informujcie się tylko w Biblji, ale nie wolno wam nic innego tam znajdywać, prócz tego, cośmy my znaleźli — to wszystko jedno. Albo w takim razie lepiej powiedzcie nam zaraz, coście tam znaleźli: to oszczędzi nam czytania (Lose Blätter, str. 462). Dogmatyczne wyznawanie wiary jest jeszcze bardziej uciążliwe, niż wymagane przez katolicyzm obrządki zewnętrzne. Jeżeli chrześcjaństwo ma na tym polegać, to nie ma znaczenia tekst: „Moje brzemię jest lekkie“.

Kant sam musiał odczuwać, jak zupełnie inaczej kościół tłumaczył chrześcjaństwo. Żywił jednak szczere przekonanie, że rozwój religijny pójdzie w kierunku przezeń dostrzeżonym. Być może słuszność będzie jeszcze po jego stronie, chociaż przeciwieństwa religijne w ciągu stulecia ubiegłego, od chwili ukazania się jego dzieła o filozofji religji, zaostrzyły się w znacznym stopniu. Dla samej filozofji religji dzieło to miało znaczenie epokowe; wobec swojej walki o pierwiastek wewnętrzny przeciwko zewnętrznemu i wobec stwierdzenia doniosłości wewnętrznych zdarzeń życia osobowego — zachowa ono wartość swoją na zawsze. Psychologja religji i historyczne ujęcie religji pozostawiają dużo do życzenia. Ale uzupełnienie jego myśli pod tym względem stało się zadaniem nowego stulecia.

6. *Pomysły spekulacyjne na podstawach estetycznej i biologicznej. (Kritik der Urteilskraft).*

A. Oba światy i ich możliwa jedność.

W swojej „Krytyce władzy sądzenia“ (1790) Kant rozwija myśli, sięgające poza granice, w obrębie których poza tym zamyka się jego filozofja. Zamiast powoływania się na wiarę moralną, która w poprzednich pismach stanowiła zakończenie jego poglądu, tu myśl jego zapuszcza się w bardziej śmiałe pomysły o wielkim związku, w którego obrębie możliwą byłaby jedność przeciwieństw dotąd niepojednanych.

Kant w badaniach swoich na szeroką skalę posługiwał się rozróżnianiem. Były one niezbędne do osiągnięcia jego wyników. Tylko dzięki rozróżnieniu pomiędzy zjawiskami a rzeczami w sobie zdołał podać swój dowód realnej wartości poznania rozumowego i tylko przez rozróżnienie pomiędzy światem zmysłowym a nadzmysłowym uznał za możebne zjednoczenie pierwotności i autonomji woli z uwarunkowaniem przez przyrodę charakteru doświadczalnego. Oba światy: zjawiskowy czyli świat przyrody i doświadczenia z jednej strony, nadzmysłowy czyli świat wolności, celów z drugiej strony—stają naprzeciwko siebie, jak gdyby były zupełnie różne i nawskroś obce sobie. Taki jest wynik teorji poznania i etyki Kanta, gdy jego filozofja religji radzi sobie tylko w bardzo zewnętrzny sposób, uciekając się do wymagalników. Wobec swojej wielkiej przenikliwości krytycznej raz jeszcze wraca do tych wyników i zapytuje, czy możemy słusznie uważać te przeciwieństwa za bezwzględne i niedające się pogodzić.

Sam człowiek jest przecież zarówno istotą przyrodzoną, jak i istotą nadzmysłową, zarówno zjawiskiem, jak

rzeczą samą w sobie. Tu więc jest punkt zjednoczenia obu światów. Człowiek żyje i działa w przyrodzie, ale powinien i może wypełniać prawo wolności i za pomocą rozwoju ludzkiego w świecie doświadczenia powinno się dążyć do celu wytkniętego przez prawo idealne. Więc oba światy nie mogą rozpaść się zupełnie: musi istnieć jakaś wspólna podstawa przyrody i świata moralnego. Jeżeli Kant wciąż miał do czynienia z rozróżnieniem pomiędzy naszym pojmowaniem rzeczy a ich właściwą istotą, to czyż nie powinno to było stać się racją pytania; czy te przyjmowane przez nas przeciwieństwa nie są właśnie w związku z naturą naszego umysłu poznającego? Przeciwieństwa istnieją dla naszej myśli dyskursyjnej, która o tyle tylko poznaje, o ile rozróżnia i analizuje. Ale to nie znaczy, bynajmniej jakoby i w najgłębszej istocie rzeczy miały istnieć te przeciwieństwa. Podobnie, jak Kant zaznaczył już był w „Krytyce czystego rozumu“, że to, co leży u podstawy materjału naszego poznania, mogłoby być tym samym, co warunkuje formy, za pomocą których porządkujemy ten materjał oraz, że to, co leży u podstawy zjawisk materjalnych, mogłoby być tym samym, co leży u podstawy zjawisk duchowych; tak również zaznacza on ostatecznie jako możliwe, że podstawa świata przyrody i świata wolności byłyby jedna i ta sama. Postępuje on jak budowniczy, który po skończeniu budowy usuwa rusztowania: te rozróżnienia, któremi posługiwał się w badaniach swoich, ażeby się wspinać, teraz bierze z powrotem, gdyż zamierza wykończyć dzieło swoje. Z rozróżnienia pomiędzy poznaniem i światem wysnuwa wniosek, że rozróżnienie to, które przecież jest wytworem naszego poznawania, nie może być bezwzględnym. Opiera się przytym na określonych faktach, nastręczających mu sposobność do wysnuwania zagadnień, któremi się dotąd nie zajmował, na faktach, dowodzących, że przyroda zgodnie z własnemi prawami pracuje w kierunku tego, czego nasz duch poznający i oceniający pożąda i wymaga. Czyżby miała być obcą ideałowi?

B. Rozważanie estetyczne.

Estetycznym jest taki sąd, na mocy którego zjawisko jakieś nazywamy pięknym albo podniosłym. Otóż powstaje pytanie, czy sądy takie posiadają wartość powszechną, czy mogą być wyrazem czegoś więcej, jak tylko upodobania osobistego.

Piękno tym różni się od przyjemnego i dobrego, że polega nie na rzeczywistym istnieniu jakiegoś przedmiotu, lecz tylko na obrazie, na ujęciu lub wyobrażeniu, jakie o nim mamy. Upodobanie estetyczne jest bezinteresowne i wolne. Powstaje ono przez swobodną grę władzy poznawania, którą pobudza to, że obraz jakiś wprawia naszą wyobraźnię i nasz rozsądek w zgodne współdziałanie, tak, iż szczegóły obrazu wiążą się w łatwy i naturalny sposób w całość bezpośrednio zrozumiałą. Nie wchodzi tu w grę ani wrażenie czysto materjalne, ani czyste pojęcie: sam materjał nie daje całości, a samo pojęcie daje regułę oderwaną, która w stosunku do materjału okazuje się przymusem. W angielskiej sztuce ogrodniczej, w utworach muzycznych, w sztukach plastycznych, poszczególne pierwiastki tak spółdziałają w ujęciu całości, która zaspakaja w nas istotną potrzebę duchową. Kant kładzie wielki nacisk na zupełną bezpośredniość sądu o pięknie i niedocenia wyobrażeń dodatkowych, wywoływanych przez obraz. Tylko piękno „wolne“ (uwarunkowane według Fechnera przez czynnik bezpośredni) jest właściwym pięknem; piękno „dodatkowe“ (uwarunkowane przez czynnik asocjacyjny) niesłusznie nosi nazwę piękna, gdyż przypuszcza określone wyobrażenia. Kwiat, arabeska, fantazja muzyczna, są przykładami wolnego piękna; piękno człowieka jest „dodatkowym“, gdyż przypuszcza wyobrażenie tego, co ma nazywać się człowiekiem.

Sądy o pięknie (wolnym) są podmiotowe, o ile wynikają z uczucia zbudzonego w nas przez obraz. Dlatego też sądy o pięknie mogą być oczywiście powszechnie war-

tościowemi, gdyż uczucie warunkuje się tu przez coś wspólnego wszystkim ludziom, mianowicie przez stosunek zachodzący pomiędzysiłami poznania, przez potrzebę stosunku harmonijnego pomiędzy władzą intuicji a władzą rozumienia. Sądy estetyczne (sądy smaku) nie dają się dowodzić, ale mogą być wywołane przez to, że nastręcza się sposobność bezpośredniego oglądania. Wartość powszechna jest okazową (exemplarisch), to jest osiąga się przez oglądanie przykładów, nie zaś przez prawidła. Wobec tego krytyka estetyczna jest sztuką, nie zaś nauką.

Podniosłość również wynika z bezinteresownego upodobania, chociaż tu stosunek jest bardziej zawiły. To, co wielkie, nieprzejrzane, pod względem rozmiarów i siły nieskończone, przemaga naszą władzę ujmowania i pokonywa nasze samopoczucie. To skłania umysł do zaniechania wszystkiego, co skończone i zmysłowe i budzi poczucie siły w sobie, niepodlegającej zgoła ograniczeniu: mianowicie siły myślenia idei nieskończonych i wykształcenia prawa bezwzględnego. Tak, po chwilowym zahamowaniu, budzi się w nas wyższy rodzaj samopoczucia, przeciwstawiający się gwałtowności przyrody. A zatym właściwie podniosłemi są nie zjawiska wewnętrzne, te bowiem bywają tylko powodem objawiania się w nas samych poczucia podniosłości. I tu mogą powstać sądy o powszechnej wartości, gdyż sądy o podniosłości opierają się na uczuciu, które musi być właściwym każdemu dostatecznie rozwiniętemu człowiekowi.

Tak więc w zjawiskach, które nazywamy pięknemi i podniosłemi, działa przyroda zgodnie z prawami swojemi, by wytwarzać w nas upodobanie niezależne od wszelkiego interesu egoistycznego. Jestto fakt doniosły, gdyż uczucie estetyczne wobec bezinteresowności swojej jest pokrewne uczuciu etycznemu.

Kant nie poprzestaje na zbadaniu wartościowania piękna. Bada on również wytwarzanie piękna w sztuce. Wytwarzanie to, podobnie jak wartościowanie, odbywa się bez stosowania prawideł oderwanych, przeważnie bez

udziału woli, a przecież tak, że przedmiot wytworzony zyskuje uznanie powszechne i może być wzorem. Sztuka jest dziełem genjusza. Genjusz jest okazową oryginalnością: uzdolnieniem, za którego pośrednictwem przyroda dyktuje prawidła sztuce. Gienjusz działa nie według prawideł lub idei, ale zato z dzieł jego dają się wysnuwać prawidła i odkrywać tkwiące tam idee [27]). A zatym fakt gienjusza, podobnie jak fakt sądu estetycznego, wykazują, że świat przyrody i świat wolności nie są bezwzględnie odosobnione, że owszem muszą mieć jakąś podstawę wspólną. Kant utrzymuje, że powinniśmy dobrze uwzględnić te fakty, zanim wytworzymy ostateczny pogląd na świat.

C. Rozważanie biologiczne.

Przyroda nietylko przez wytwarzanie pięknych i podniosłych zjawisk i przez działanie swoje za pośrednictwem gienjusza dowodzi swojej zgodności z prawami ducha naszego. Przedstawia nam ona ustroje czyli istoty o takiej własności, że poszczególnie ich części dają się objaśniać tylko jako środki lub warunki istnienia całej istoty. Zachodzi ten sam głęboki związek szczegółów z całością, co i w dziełach gienjuszu. W świecie organicznym przyroda działa jak gienjusz, w taki sposób, że jej wytwory różnią się zarówno od całości powstającej przez spółdziałanie części, jak i od całości świadomie ułożonej według określonego planu. Czynność organizująca przyrody nie ma właściwie nic analogicznego z jakąkolwiek znaną nam przyczynowością. (Kr. der Urteilskraft, § 65). Możemy ją sobie tylko w ten sposób objaśnić, że ustroje rozważamy, jak były wytworzone pod wpływem panowania myśli nad celem, który możnaby sobie pomyśleć jako świadomy, albo jako bezwiedny. Ale to jest tylko zasada regulacyjna, właściwy umysłowi naszemu sposób ujęcia rzeczy, nie zaś konstytucyjna, t. j. w przyrodzie czynna. Nie możemy zaprzeczyć takiej możliwości, że gatunki

i formy organiczne powstały w drodze przyrodzonej sprawy rozwojowej na mocy praw mechanicznych. Podobieństwo zachodzące pomiędzy rozmaitemi formami mogłoby być uważane za wskaźnik wspólnego ich pochodzenia, tak iż przyroda krok za krokiem podążałaby od form najniższych do najwyższych. Można byłoby pomyśleć, że zwierzęta wodne przeobraziły się nasamprzód w błotne, a później w lądowe, przyczym formy przystosowane do otoczenia zluzowały formy mniej celowe. Zapewne mało jest takich — nawet wśród najbystrzejszych badaczy przyrody—dodaje Kant—u których nie przeszłaby przez głowę tego rodzaju hipoteza, co prawda awanturnicza.

Całe przeciwieństwo pomiędzy mechanizmem a teologją, pomiędzy powstawaniem przez ślepe współdziałanie części a powstawaniem przez planowe zestawianie, prawdopodobnie zależy tylko od natury poznania naszego. Rozsądek nasz postępuje dyskursyjnie, podąża od części do całości i rozważa całość jako wynik części; jeżeli ma myśleć, że własność części jest uwarunkowana przez całość, to może tego dokonać tylko w takim razie, jeżeli wyobrażenie całości myśli jako podmiotową przyczynę powstania i powiązania części. Dlatego też mechanizm i teleologja tworzą dla nas wielkie przeciwieństwo. W nieznanej nam podstawie przyrody związek mechaniczny i teleologiczny mogłyby się jednoczyć w jedynej zasadzie i tylko rozum nasz nie byłby zdolny nadać tej zasadzie formy określonej.

Wyrażając tę myśl, najgłębszą z tych, jakie wypowiedział, Kant wraca na dawne tory, gdyż w młodości jeszcze silnie go zaprzątała myśl, że to, co tkwi u podstawy przyczynowego stosunku rzeczy, tkwi także u podstawy celowości i harmonji przyrody. Tu najwyraźniej uwydatnia się ciągłość w przebiegu jego rozwoju filozoficznego. Jego następcy spekulacyjni od tego właśnie punktu zaczęli, na którym on skończył. Dla samego Kanta był to ostatni rzut oka poza widnokrąg jego spekulacji, koń-

cowa hipoteza, wielkiej wartości dla badań, ale w dogmatycznej swojej postaci nie nadawała się jako punkt wyjścia. I tu go nie zawiodła dziwna jego zdolność do opracowywania małych rzeczy z wzrokiem utkwionym w to, co wielkie. Niepodobna właściwiej zakończyć zarysu filozofji jego, jak podkreślając ten rys znamienny myśliciela.

7. *Przeciwnicy filozofji krytycznej.*

Dzieło tej miary, co Kanta, nie mogło na razie rachować na zrozumienie. Roztrząsało ono tyle zagadnień i to jeszcze w tak zawiłym związku, przedstawiało ono zarówno wobec swoich twierdzeń, jak i swoich przeczeń tak szczególne stanowisko, że trudno się dziwić, iż spółcześni nie mogli się zdobyć na sąd, któryby świadczył o zupełnym wniknięciu w jego swoistą odrębność. Nie wszystkie oceny tego dzieła budzą ku sobie zajęcie ze stanowiska powszechnej historji filozofji. Nieporozumienia, w których zawiniły filozofja oświecenia i szkoła wolfowska, świadczą tylko o trudności, jaką się spotyka na starszym, zakorzenionym, z siebie zadowolonym stanowisku, kiedy chodzi o wmyślenie się w nowy prąd myśli. Nie wszyscy posiadali tyle samopoznania i skromności, a zarazem tak pięknej wiary w prawdę, ile ich ujawnił Mendelssohn w przedmowie do swoich „Morgenstunden“. Natomiast wielkie ma znaczenie ten opór, na jaki się naraziła filozofja Kanta ze strony pewnej grupy mężów, którzy w różnych postaciach podnosili doniosłość uczucia bezpośredniego i tradycji dziejowej, wogóle podkreślali znaczenie nagromadzonej i skoncentrowanej działalności ducha przeciwko analizie i krytyce Kanta, którego w tak licznych punktach prowadziły do ostrego wyodrębniania pierwiastków faktycznie danych w związku nierozerwalnym. W znacznej części mężowie ci są niesprawiedliwi względem Kanta, nie dostrzegają bowiem jego własnych usiłowań powiązania tego, co wyodrębnił był tylko ze wzglę-

du na jasność badań. W części zaś zarzuty ich skierowane są nie tylko przeciw filozofji Kanta, lecz przeciwko wszelkiej filozofji, a nawet wszelkiemu badaniu. Niemniej wszakże zarzuty te są pożyteczną przeciwwagą analizy Kanta, o ile wskazują na żywotny, konkretny związek rzeczy; nadto przeciwnicy ci zasadniczo opierają się na myślicielu, którego poglądy Kant szczególnie chciał w dalszym ciągu rozwijać i obalać, na tym samym, któremu Kant zawdzięczał swoje przebudzenie się z drzemki dogmatycznej: na Humie. W walce swojej z filozofją oświecenia, do której i Kant w ich oczach należał, opierali się na doświadczeniu, mianowicie na uczuciu i na tym, co przeżyto w dziejach. Posunęli oni tak daleko opozycję Kanta przeciwko okresowi oświecenia, że wdali się w spór z samym Kantem. Zresztą uwydatnili oni poglądy i idee, których wpływ sięgał daleko poza dziedzinę filozofji, które ogarniały wielkie koła i wogóle miały wielkie znaczenie w sprawie rozbudzenia nowego poglądu poetycznego i historycznego, w sprawie głębszego zrozumienia życia.

Na czele tej grupy stoi Jan Jerzy Hamann, przyjaciel Kanta i również urodzony w Królewcu, Mag Północy, jak go nazywano. Ur. w 1730 r., um. w 1788 r. Był ubogim rządcą, śpichlerzy w Królewcu. Doświadczenie religijne dało mu poznać potęgę wiary i wielkie ścierające się ze sobą siły życia. Przełom religijny, który zaszedł w nim podczas jego pobytu w Londynie i gdzie miał sposobność doświadczenia słabych stron swojego charakteru, był rozstrzygającym dla całego życia jego. Objawiły się gwałtowne porywy w tej głębokiej, fermentującej naturze, którą sam charakteryzuje, nazywając siebie człowiekiem, „któremu choroba jego namiętności użycza takiej siły myślenia i nczuwania, jakiej zdrowy nie posiada“ (List do Kanta, 12 lipca 1759 r.). Czuł się, jak człowiek w głębokim dole, który w południe ogląda gwiazdy niedostępne dla wzroku tych, którzy żyją w świetle dziennym. Znamiennym w nim jest jakieś poczucie tajemni-

czości życia i tych sprzeczności, jakie byt przedstawia rozsądkowi skończonemu, o ile ten nie pozostaje na powierzchni. Lubuje się w zagadkowych napomknieniach i twierdzeniach paradoksalnych, pisma zaś jego obfitują w odbłyski tego, co przygodnie czytywał, tak iż bez komentarza nie dają się często zrozumieć. Na przemian występują dziwaczne pomysły i głębokie idee, a wszystko to z potężnym patosem, co pozwala zrozumieć to wrażenie, jakie wywierał na niektóre największe umysły swojego czasu. Nietylko uchodził za proroka, który otworzył źródła starej wiary u pobożnych, wzdychających nad oświeceniem i niewiarą, lecz całemu młodszemu pokoleniu wydawał się duchem o tak wysokim locie, że rozum wieku nie może za nim podążać, że w nim spółdziałają myśl, fantazja i uczucie w namiętnym zogniskowaniu, które z potężną siłą zwróciło się przeciwko panującym racjonalizmowi i czułostkowości. Ale ponieważ palące go pragnienie dawało się zgasić tylko przez treść życia rwącego z nagromadzonemi siłami, więc był zaprzysiężonym wrogiem wszelkiej analizy.

Już w pierwszym swoim piśmie „Sokratische Denkwürdigkeiten“ (1759) oświadcza, że zuchwalstwem jest chęć przeprowadzenia analizy aż do ostatecznych pierwiastków: znaczyłoby to przecież tyle, co chcieć uchwycić własną niewidomą istotę bóstwa! Przyroda i dzieje muszą zawierać w sobie zagadkę, którą zdołałaby chyba rozwiązać tylko zupełnie odmienna od naszego rozumu potęga. Dlatego wynosi sokratyczną niewiedzę. Musimy wierzyć zarówno w swoje własne istnienie, jak w istnienie rzeczy poza sobą; niema wcale innej drogi prowadzącej do uznania tego. Wiara nie jest bynajmniej dziełem rozumu, a przeto nie może podlegać sądowi rozumu. Nie buduje ona na racjach, tak samo, jak tego nie czyni smak albo wzrok. Gdzie niewiedza zatrzymuje się, tam pomaga nam gienjusz boski, który dla Sokratesa miał większe znaczenie, niż mądrość całego świata. Podstawa religji, zapewnia gdzieindziej (Zweifel und Einfälle, 1770), tkwi

w całym naszym istnieniu i jest rozleglejszą od dziedziny, w której się obraca nasze poznanie. Tylko przez pośrednictwo namiętności abstrakty posiadły ręce, nogi i skrzydła. Życie należy brać jako całość. Filozofowie rozdzielili to, co przyroda zespoliła. Żeby odpowiednio wyrazić tę ześrodkowaną treść życia, Hamann posługuje się zasadą Bruna zbieżności przeciwieństw (coincidentia oppositorum), którą uważa za bardziej cenną od całej krytyki Kanta. Już w roku 1759 pisze do Kanta: rozum nie poto jest wam dany—jak to Hume powiedział—żebyście się przezeń stali mądremi, lecz żebyście poznali swoją głupotę i nieuctwo, jak prawa Mojżesza Żydom nie po to są dane, żeby ich uczynić sprawiedliwemi, lecz żeby uczynić ich grzechy bardziej grzesznemi. Wszystko, co wiedzieć możemy, otrzymaliśmy przez doświadczenie, tradycję i język.

Z wielkim zajęciem czytywał Hamann pisma Kanta („małego mistrza“, później: „naszego Platona“) i naturalnie podniecała go szczególnie „Krytyka czystego rozumu“. Zaraz po wyjściu tego dzieła napisał szkic krytyki, którego wszakże nie wydał w części dlatego, że uważał, iż biedna jego głowa jest wobec głowy Kanta, jak glina wobec spiżu, w części żeby nie obrażać Kanta, któremu dużo zawdzięczał. Dopiero po śmierci Hamanna wydrukowano jego „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft“. W filozofji Kanta widział chybioną próbę uniezależnienia rozumu od wszelkiej tradycji, wszelkiej wiary i wszelkiego doświadczenia, głównie zaś polemizował przeciw rozdzieleniu u Kanta materji i formy, zmysłowości i rozsądku. Po co to gwałtowne, nieuzasadnione, uparte rozdzielanie tego, co przyroda powiązała? Wszak istnieje ustawiczne krążenie. Postrzeżenia wciąż wznoszą się aż do rozumu, pojęcia schodzą na poziom zmysłowości. W jednym z listów pisanym w czasie, kiedy czytał „krytykę czystego rozumu“ w korekcie, nazywa Kanta Humem pruskim, a jednocześnie oświadcza, że woli Hume'a angielskiego: „Hume jest zawsze moim człowiekiem, gdyż przynajmniej uszlachetnia zasadę wiary i przyjął ją do

swojego systemu. Nasz ziomek wciąż przeżuwa swoje ataki na przyczynowość i nie dba o wiarę. Nie wydaje mi się to godziwym (List do Herdera. 10 maja 1781). Zresztą w jednym z wcześniejszych pism (1772) powiada: „Czyż wy, filozofowie, nie wiecie ostatecznie tego, że fizyczny związek pomiędzy przyczyną i skutkiem, środkiem i celem, nie istnieje, lecz istnieje duchowy i idealny, mianowicie na ślepej wierze polegający. I tu wyraźnie powołuje się na Hume'a.

Nie było to rzeczą Hamanna pisanie wielkich dzieł i zapuszczanie się w długie wywody. Ale jego zdania wyroczne budziły zapał w Herderze i Jacobim, którzy w dalszym ciągu uprawiali jego pomysły i, jak on, powołując się na Hume'a, przeciwstawiali wiarę rozumowi. Byli oni wszakże w większym stopniu dziećmi swojego wieku, niż „mag z północy", którego nazywano najwierniejszym z wiernych, ale i najwolniejszym, bo najgłębszym. Hamann był wierzącym luteraninem. Herder i Jacobi byli o wiele bliżsi wiekowi oświecenia, szczególniej jego formom sentymentalnym, chociaż tak samo, jak mistrz ich, zwalczali rozum analizujący i uzasadniający.

Jan Godfryd Herder (1744 — 1803) w młodości był słuchaczem Kanta i stanowisko zajmowane przez Kanta w siódmym dziesiątku lat silnie oddziałało na niego. Ale w Królewcu spotkał się także z Hamannem, którego wpływ na Herdera był właściwie rozstrzygającym. Obdarzony wielkim zmysłem do tego, co pierwotne, ludowe, mimowolnie rozwinięte, potrafił ożywić literaturę świeższym i silniejszym duchem. Goethe przyznaje się (Aus meinen Leben), że nauczył się od Herdera tego, iż poezja jest darem ludu, całego świata, nie zaś prywatną spuścizną pewnej grupy subtelnych i wykształconych osób. Herder w duchu Rousseau bronił prawa tego, co przyrodzone i ludzkie, ale posiadał o wiele więcej niż Rousseau zmysłu historycznego i w swoim pojmowaniu przyrody był pod wpływem Goethego, z którym utrzymywał żywe stosunki jako superintendent w Weimarze, aż rozbieżne po-

glądy na sztukę i politykę zerwały ten stosunek. W głównym dziele jego „Ideen zur Philosophie de Geschichte der Menscheit" (1784—1791. Pomysły do filozofji dziejów ludzkich) występuje zatarg z dawniejszym jego nauczycielem Kantem. Herder nie może zgodzić się na to, że cel ma tkwić tylko w rodzaju, nie zaś w pojedynczym osobniku. Każdy odrębny osobnik jest przeznaczony do takiej szczęśliwości i do takiego rozwoju, jakie na danym szczeblu są możebne; żeby jednak ten cel mógł być osiągnięty, muszą zachodzić wzajemne działania i oddziaływania pomiędzy osobnikami i musi odbywać się przekazywanie osiągniętych środków wykształcenia od pokolenia do pokolenia. Ten związek pomiędzy osobnikami i pokoleniami sprawia, że istnieje ludzkość i filozofja dziejów. Już w przyrodzie bezwiednej działają siły idealne, które według typu określonego kształtują i organizują. Monadologja Leibniza przeobraża się u Herdera w teorję sił organicznych, które w różnych stopniach i na różnych szczeblach działają w całej przyrodzie analogicznie do siły czynnej w naszym umyśle. „Siła myśląca i działająca we mnie jest w swojej naturze taką samą wieczną siłą, jak ta, która wiąże słońca i gwiazdy... Całe istnienie jest równe sobie, jest pojęciem niepodzielnym" (Ideen I, str. 7—8). Myśl więc, będąca ostatecznym domysłem Kanta, tu założona jest u podstawy i w wielkiej analogji przyrody odkrywa się związek wszystkich rzeczy, zarówno we wszechświecie, jak w dziejach, związek, który nam wskazuje również węzeł pomiędzy nauką i religją. Jeżeli Herder wciąż posługuje się w swojej książce wyrazem „przyroda", czyni to po to, ażeby nie wymieniać zbyt często imienia Boga: „Bóg jest wszystkim w dziełach swoich".

Do tego wielkiego związku odbierania i dawania należy i człowiek. Rozum jego nie może bynajmniej chadzać własnemi drogami. Wyraz „Vernunft" (rozum) pochodzi od „vernehmen" (odbierać, przejmować) i daje do rozumienia, że myśli swoje odbieramy drogą tradycji, mowy i działań. Rozum jest wytworem, nie zaś czymś uro-

dzonym. Religja jest pierwszą formą kultury duchowej. Zanim mogły powstać pierwsze myśli oderwane, było poczucie religijne sił niewidomych w przyrodzie. Wobec tego poczucia człowiek wynosi się ponad zwierzęta. Skłonność do człowieczeństwa jest starsza od rozumu. Rozwija się jednak tylko przez wychowanie pod wpływem wzorów. Człowiek nie może wszystkiego z siebie samego rozwijać. I dlatego właśnie, że każdy pojedyńczy człowiek tylko dzięki wychowaniu staje się człowiekiem, istnieje wychowanie ludzkości. Każdy poszczególny szczebel tego rozwoju powinien być nietylko środkiem prowadzącym do następnego szczebla, lecz nadto celem. Wszystkie środki bóstwa są celami i wszystkie jego cele są środkami do osiągania wyższych celów. A więc to, czym jest i być może każdy człowiek, musi być celem rodzaju ludzkiego. A jakiż to jest cel? Człowieczeństwo i szczęśliwość w tym miejscu, w tej mierze, mianowicie jako to określone, swoiste ogniwo tego łańcucha kształcenia się, który się rozpościera nawskroś w całym rodzaju. Przez takie rozmyślanie Herder prostuje to olbrzymie przeciwieństwo, jakie zachodzi w kantowskiej filozofji dziejów pomiędzy osobnikiem a rodzajem i jakie sprowadziło w etyce jego tak stanowcze następstwa. Herder jednak zadawala się tym natchnionym oświadczeniem i nie zapuszcza się bliżej w te wielkie zagadnienia, jakie zawiera w sobie idea wypowiedziana, kiedy ją wypadnie stosować w szczegółach.

Zasadniczy pogląd filozoficzny Herdera, o ile go język liryczny i kwiecisty pozwala uwydatnić, opiera się na myśli, która już w pierwszych pismach Kanta grała tak wielką rolę, że związek rzeczy według praw określonych każe przypuszczać jakąś podstawę jedyną istnienia. A ta myśl w sposób naturalny stała się źródłem sympatji Herdera do Spinozy. W Spinozie widział on najbardziej konsekwentnego filozofa i dzięki wielokrotnym studjom dzieła jego znalazł pokarm dla swojej potrzeby wyniesienia się po nad wszelki dualizm Boga i przyrody, ducha i materji. Bóg istniejący po za światem był w jego oczach

w sprzeczności zarówno z pojęciem Boga, jak z pojęciem świata i pojęciem przestrzeni, a osobowość, jak mniemał, nie może uchodzić za własność istoty nieskończonej. Dla tego też nie mógł zupełnie podzielać obawy Jacobiego przed Spinozą. Miał zmysł do mistycznej strony Spinozy, gdy tymczasem Jacobi dostrzegał tylko jego racjonalizm oderwany, a obaj byli ślepi na pierwiastek realistyczny u Spinozy. Nawet pisał do Jacobiego, że jeżeli dla niego najgłębsze i najrozleglejsze pojęcie jest tylko nazwą, w takim razie on, nie zaś Spinoza jest bezbożnikiem. Wstręt Herdera do wszelkiego odrywania odwodzi go od rozróżnienia pomiędzy Bogiem a światem. Odwrócił się od Jacobiego z tego samego powodu, co i od Kanta, i dla tego samego, dlaczego Hamanna tak zajmowała zasada Bruna zbieżności przeciwieństw. W pracy „Gott (Gotha 1787) Herder stanął po stronie Spinozy przeciwko Jacobiemu. Jego znajomość Spinozy w szczegółach nie była tak gruntowną, jak Jacobiego; pogląd Spinozy na przyrodę tłumaczy opacznie, gdyż przypisuje mu swoje „siły organiczne", wogóle swój zmieniony leibnizjanizm; nadto dzieło jego wiele przyczyniło się do obudzenia zajęcia się istotą filozofji Spinozy.

Pobożna gromada skupiona dokoła Hamanna uważała Herdera za odszczepieńca. Jego Stanowisko religijne oddawna już było odmienne od stanowiska tak przezeń podziwianego „maga północy". Pokrewni byli sobie ze względu na nacisk, jaki kładli na pierwiastek dziejowy, tradycyjny, na to, co mimowolnie powstaje w przeciwstawieniu do właściwego tej epoce zamiłowania do tego, co jasno uświadomione i dowolne. Herder był pierwszym, który zachwiał przekonanie potoczne, że wyobrażenia religijne są dowolnemi wymysłami i oszustwami kapłanów i panujących. Jego zmysł do poezji ludowej także przyczynił się do wyjaśnienia mu pierwotnego i silnego jak przyroda ducha starych ksiąg religijnych. Objawiła się tu potrzeba pokarmu dla wszystkich władz naraz; chciał on filozofji dla całkowitego człowieka i tę odnalazł w dziełach religijnych, pochodzących z czasów, kiedy jeszcze

duchowe władze człowieka nie zaczęły były działać samopas. Była to potrzeba bardziej poetyczna, niż filozoficzna, i zarazem bardziej poetyczna niż religijna. Zawsze wyodrębnianie poezji, filozofji i religji sprawiało trudność Herderowi i dlatego jest on najwybitniejszym poprzednikiem romantyzmu.

Herder potężnie przyczynił się do zrozumienia religji przez to, że twierdził, iż pochodzi bezpośrednio i niezależnie od woli z ducha człowieka i wymagał, iżby była odczytywana i rozumiana w jej własnym duchu. Jego własny wykład był symboliczny i etyczny, chociaż nie zawsze sam zdawał sobie z tego sprawę. Stanowisko jego różni się zarówno od prawowiernego, jak od zwykłego racjonalistycznego: poniekąd jest ono dalszym ciągiem i rozwinięciem stanowiska lesyngowskiego. Ponieważ wszędzie w przyrodzie dopatrywał się działania sił boskich, więc nie uczuwał potrzeby przyjmowania objawienia w ciaśniejszym tego słowa znaczeniu, w silnym przeciwstawieniu do objawienia powszechnego, objawiającego się w całej przyrodzie i w życiu ludzkim.

W księdze siedmnastej „Ideen" i w dziele „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen" (Lipsk 1798) rozwinął symboliczno-etyczny pogląd na chrześcijaństwo. W kościele panującym widział niesłychane antychrześcijaństwo. Chrystus był u Herdera wybawcą rodzaju, który chciał wytworzyć bogów-ludzi, takich, którzy, pod jakiemikolwiek żyliby prawami, przyczynialiby się do dobra innych i którzyby sami tolerancyjnie, jak królowie, panowali w królestwie prawdy i dobroci. Przemówienia Chrystusa są nacechowane najczystszym człowieczeństwem. Ze słów jego wszakże zbudowano dogmaty spekulacyjne, z jego zaś postępków symbolicznych zrobiono sprawy magiczne. Jednak Herder nie wątpił o zwycięstwie prawdziwej religji Chrystusa.

W swojej krytyce teorji Kanta Herder rozwinął obszerniej „Metakrytykę" Hamanna, ale oryginalnym nie jest. Znaczenie jego wiąże się z pełnią pozytywną, którą wczęści sam stworzył, wczęści potrafił znaleźć

u innych. Kiedy zaś wyszły wielosłowne i rozwlekłe dzieła „Metakritik" (1799) i „Kaligone" (1800), w których krytykuje filozofję Kanta, filozofja krytyczna już była w dalszym ciągu rozwijana przez następców Kanta i wprowadzona na nowe tory, w części, co prawda pod wpływem pobudek, które początkowo rozstrzygnęły o stanowisku wobec niej Hamanna i Herdera.

Frydryk Henryk Jacobi (1743 — 1819), dowcipny światowiec i poszukiwacz prawdy, jeden z najbardziej znamiennych przedstawicieli okresu gienjusza, przyczynił się dużo w sposób sobie właściwy do tego osobliwego kierunku, jaki przybrała po Kancie filozofja niemiecka. Z wielkim dowcipem wykazał on wielkie trudności zawarte w kantowskiej teorji rzeczy samej w sobie i twierdził, że teorja ta musi być odrzucona, jeżeli ma być osiągnięty system konsekwentny. Miał on słuszność w krytyce swojej, ale argumenty jego godziły nie w to główne zagadnienie, jakie Kant sobie postawił. Teorja rzeczy samej w sobie była tylko wynikiem filozofji Kanta, nie zaś zagadnieniem głównym. Zamiast cofnąć się do pierwotnego zadania Kanta i zbadać jego metodę, żeby odkryć w czym tkwił błąd, starano się, przeważnie pod wpływem krytyki Jacobiego, poprawić błąd gotowego już systemu. Jacobi nie czuł się zadowolonym przez filozofję Kanta i to z powodu podobnego do tego, który uzbroił Hamanna i Herdera: że wiara bezpośrednia nie przychodzi do swoich praw. A tylko wiara może ujmować prawdę. Każda nauka zmierza ku temu, żeby konstruować, wytwarzać przedmioty swoje przez działanie wewnętrzne, wszystko roztapiać w czystą działalność. Przecież zrozumieliśmy rzecz tylko o tyle, o ileśmy ją skonstruowali. Wszystko, cośmy pojęli, wyobraziliśmy sobie jako człon szeregu, zupełnego związku, w którym wszystkie różnice są zniesione. Najbardziej konsekwentnym z wszystkich systemów jest subjektywizm, który z własnej jaźni robi pierwsze ogniwo łańcucha i stąd wysnuwa resztę ogniw. Dlatego też Jacobi upatrywał w kierunku nadanym przez Fichtego filozofji krytycznej

wzór spekulacji. Jego pismo adresowane do Fichtego (Jacobi an Fichte, 1799) bodaj że najwięcej rzuca światła na jego pogląd filozoficzny. Przedtym twierdził, że Spinoza jest jedynym filozofem konsekwentnym; teraz znów stawiał Fichtego wyżej, gdyż jaźń sama, świadomość musi być przecież z konieczności pierwszym ogniwem łańcucha poznawań. Ale wszelkiej konsekwentnej filozofji wspólnym jest to, co pierwotne, bezwzględne, to, co ma samo w sobie swoją rację i wartość, to, że musi zwalczać różnice i odrębności jakościowe. Celem każdej filozofji jest uzasadnianie i wywodzenie, sprowadzanie jakości do ilości; dlatego też nie może ona ujmować tego, co jest wolne i pierwotne. To też okazuje się, jak mniema Jacobi, że imbardziej filozofja staje się konsekwentną, tymbardziej staje się oczywistym, że nie może prowadzić do prawdy. Wyszedłszy z tego założenia, dąży do ostatecznej konsekwencji, gdyż wtedy dopiero stanie się rzeczywistym, że prawdy na tej drodze osiągnąć niepodobna. Jego listy o Spinozie ostro skierowują tę krytykę przeciwko filozofji oświecenia, dialogi jego o idealiźmie i realiźmie zwracają to samo przeciwko Kantowi, jego list do Fichtego wypowiada to najjaśniej i najwyraźniej przeciwko temu „Mesjaszowi spekulacji". I jeszcze raz nastręcza mu się sposobność wystąpienia ze swojemi staremi pomysłami przeciwko nowemu systemowi, mianowicie, kiedy Schelling utrzymywał, że zdołał uzasadnić nową filozofję religji za pomocą filozofji przyrody. (Pismo Jacobiego: Von den göttlichen Dingen. 1811). Chociaż sam Jacobi nie był bynajmniej konsekwentnym myślicielem, ale posiadał wielki zmysł do konsekwencji systemów i potrafił z energją wydobyć na światło wielkie rysy przebiegu myśli.

Żadne dowodzenia—utrzymuje Jacobi—nie mogą nas przekonać, że istnieje jakaś rzeczywistość różna od świadomości, gdyż każdy dowód rozwija się w obrębie świadomości. Postrzeżenie bezpośrednie jest cudem, który musimy przyjąć, jeżeli chcemy ująć prawdę: rzeczy powstają dla nas tylko przez wiarę. Tylko przez wiarę powstaje

dla nas Bóg, pierwotny sprawca wszystkich rzeczy, źródło wszelkiej wartości istnienia. Bóg nie może być przedmiotem wiedzy, tylko może stać się przedmiotem wiary. Bóg, o którym możnaby coś wiedzieć, nie byłby wcale Bogiem. A nawet leży w interesie nauki, żeby nie było Boga, gdyż istnienie Boga przerywa szereg i związek czyni niemożebnym. Bóg objawia się bezpośrednio wewnątrz nas samych, jak rzeczy bezpośrednio objawiają się zmysłom naszym. Prawdziwy Bóg nie może objawiać się zewnętrznie. Bezpośrednio uczuwamy, że jest coś, co jest większe i lepsze od nas samych. Dzięki temu znajdujemy Boga, że sami siebie znajdujemy w Bogu. Wreszcie można tylko wierzyć w to, że wolność w znaczeniu jakiejść władzy ducha może wtrącać się do świata materji, ale pojąć tego nie można. W każdym jednak razie wolność polega nie na jakiejś nieuregulowanej władzy, która by się decydowała bez wszelkich racji, ale ponieważ wolność jest bezwzględną samoczynnością, więc dla nauki jest niedostępną.

Przeciwieństwo pomiędzy nauką i wiarą, na które Jacobi tak nastawał, było w związku z potężnym prądem uczuciowym, który zapanował nad wiekiem od wystąpienia Rousseau. Sam Jacobi dał wyraz temu prądowi w swoich utworach poetyckich. Głosi on prawo uczucia przeciwko racjom przedmiotowym rozsądku, nie tkniętym przez jakiekolwiek wzruszenie indywidualne. Również w dziedzinie moralnej przemawia za uczuciem osobistym. Najwyższą jest dla niego „piękna dusza“, która, bezpiecznie spoczywając i bujając w swoich nastrojach, rozwija się z usposobień wewnętrznych, nie poddając się wpływom regulującym zasad powszechnych; chociaż nie uszły jego baczności niebezpieczeństwa, na jakie ta dusza jest narażona. Broni wyjątków przeciwko surowemu prawu powszechnemu, przedstawionemu przez Kanta w postaci rozkaźnika kategorycznego, wymagającego od wszystkich i we wszystkich przypadkach jednostajnego zachowania się. Prawo moralne Kanta oznacza tylko formalną konsekwen-

cję postępku, ale nie serce z którego postępek powinien wypływać. Prawo jest dla człowieka, nie zaś odwrotnie. Nasamprzód trzeba pisać księgę życia, zanim się przystąpi do sporządzania rejestru. System moralności nie jest czymś innym, jak tylko takim rejestrem sporządzonym po dokonanym już fakcie. I taki rejestr chciałby regulować życie, chciałby, nie uwzględniając odrębności osobniczych i wyjątków, narzucać reguły powszechnie obowiązujące! Protest swój przeciwko uroszczeniom tej rejestrowanej moralności wyraża Jacobi w liście do Fichtego w często przytaczanych słowach: „Tak, jestem ateuszem i bezbożnikiem, który chce kłamać, jak kłamała, umierając, Desdemona; chce kłamać i oszukiwać, jak Pilades udający Oresta, chce mordować, jak Tymoleon“ i t. d.[28])

Zasługa Jacobiego, obok Hamanna i Herdera, polega na tym, że stwierdzał znaczenie w życiu tego, co się nie daje przełożyć na powszechnie wartościowe poznanie. Walczył o prawo bezpośredności, rzeczywistości i indywidualności i przez to dostarczał korektywy ważnej tego kierunku, który filozofja zamierzała wdrożyć i na który on sam pragnął ją znęcić. Było to wszakże złudzenie, o ile utrzymywał, że przedmioty wiary jego dane były przez objawienie bezpośrednie. Nasamprzód bierze on wyraz „wiara” w dwuch zupełnie różnych znaczeniach, w części jako mimowolne zaufanie w postrzeżenia zmysłowe, w części zaś jako wiarę religijną w to, co się nie daje poglądowo uprzytomnić. Powtóre, treść jego wiary religijnej jest dobrym starym znajomym: spirytualizm kartezjański podawany teraz przez Jacobiego, jak przez Rousseau, za przedmiot wiary, kiedy wbrew temu szkoła dogmatyczna utrzymywała, że może go dowieść. Ale czyżby rozmaite osobniki, rozmaite „piękne dusze” znajdowały w rzeczy samej wewnątrz siebie zawsze i koniecznie tę samą treść wiary? Z uczucia nie daje się wysnuwać jakaś treść określona, tylko ogólna potrzeba ujęcia tego, co miałoby znaczenie czegoś najwyższego, wartościowego. Ustanawiając określone dogmaty, chociażby to były tylko

dogmaty religji naturalnej, jako jedyny sposób zadowolenia tej potrzeby, Jacobi sprzeniewierza się naturze wewnętrznej i indywidualizmowi uczucia, których sam jest rzecznikiem. I przez to właściwie ujawnia się dopiero rażące przeciwieństwo pomiędzy jego wiarą i wiedzą jego. Wiara jego będzie musiała cierpieć na wszystkie trudności spirytualizmu kartezjańskiego. W rzeczy samej w swojej wierze i w wiedzy swojej miał on do czynienia tylko z dwiema różnemi filozofjami, jakoż nie ma się czemu dziwić, że się uskarżał na rosterkę pomiędzy swoją głową a sercem: wbił sobie w głowę, że serce jego może bić tylko w sztuczny sposób i że to właśnie jest jego prawdziwą naturą.

8. Dalszy rozwój filozofji krytycznej.

Ta sama potrzeba, która natchnęła pierwszych przeciwników Kanta do zaprotestowania przeciwko jego dziełu ze stanowiska uczucia, była także powodem, że pierwsi samodzielni uczniowie jego usiłowali liczne rozgałęzione badania i rozróżnienia sprowadzić do jakichś niewielu i prostych zasad, możliwie do jednej zasady. Było to dążenie, które naturalnie musiało powstać u myślicieli ożywionych zapałem do tego, co było nowym i wielkim u Kanta, a jednocześnie jasno dostrzegających jego jednostronności. Trzeba jeszcze dodać, że przy bliższym rozstrząsaniu teorji Kanta powstały zagadnienia, które u samego założyciela tego kierunku nie mogły jeszcze wystąpić z zupełną jasnością, gdy tymczasem zależało od ich opracowania to, jaki kierunek ma przybrać filozofja po dokonanym przewrocie. Wypada tu wymienić trzech szczególnie mężów: Reinholda i Maimona ze względu na zagadnie teoretyczne i Schillera ze względu na zagadnienia estetyczne i etyczne.

Karol Leonard Reinhold urodził się w r. 1758 w Wiedniu i we wczesnej młodości wstąpił do nowicjatu jezuickiego; kiedy zakon Jezuitów, ku wielkiemu utrapie-

niu jego i kolegów, został zniesiony, wstąpił do kolegjum Barnabitów. Skłonił go do tego kroku raczej zapał do nauki, niż interes religijny. Został nauczycielem filozofji w kolegjum. Panujący za cesarza Józefa II racjonalistyczny kierunek umysłowy wywarł wielki wpływ na niego i ostatecznie przeciwieństwo pomiędzy jego usposobieniem a jego stanowiskiem w klerze zaostrzyło się tak dalece, że uciekł z klasztoru, mając lat 25. Został spółpracownikie czasopisma Wielanda „Der deutsche Merkur“ i zamieścił tam pomiędzy innemi swoje „Listy o filozofji Kanta” (1786), rzecz popularną, dzięki której teorja Kanta dopiero teraz stała się dla większych kół dostępną. Kiedy Reinhold w r. 1787 otrzymał profesurę w Jenie, uniwersytet tameczny był głównym siedliskiem ruchu filozoficznego. Prawie wszystkie kierunki filozoficzne, które stopniowo rozwijały się wobec prób uprawiania w dalszym ciągu badań Kanta, powstały w Jenie. Oprócz Reinholda działali tam Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Herbart.

Główne dzieło Reinholda „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens” (Praga i Jena 1789. Próba nowej teorji ludzkiej władzy wyobrażania) usiłuje filozofję sformułowaną przez Kanta wysnuć z jedynej zasady. Zresztą Reinhold nie przytrzymywał się ściśle tego stanowiska, które w tym dziele uwydatnił i z którym związane jest jego znaczenie w dziejach filozofji. Jego wielka zdolność przyswajania sobie cudzych myśli i bezinteresowne zamiłowanie prawdy sprawiły, że kilkakrotnie zmieniał swoje stanowisko, skoro tylko utrzymywał, że odnalazł u innych ówczesnych pisarzy filozoficznych, i to nie zawsze najwybitniejszych, znaczące postępy w rozwiązywaniu zagadnień. Już w r. 1793 opuścił Jenę i udał się do Kielu, gdzie działał aż do śmierci w r. 1823.

Kant, zdaniem Reinholda, nie cofnął się aż do ostatecznych przypuszczeń albo raczej do ostatecznego przypuszczenia. Reinhold był przekonany, że filozofja mogłaby dopiero wtedy stać się prawdziwą nauką, kiedyby wszyst-

kie swoje teorje wyprowadzała z jednej zasady. Kant nietylko założył stanowczą różnicę pomiędzy zmysłowością a rozsądkiem, pomiędzy poznaniem teoretyczym a wiarą praktyczną, lecz nadto zastosował metodę dwojaką: w części analizę form poznania (dedukcja podmiotowa), która w istocie była badanie psychologicznym; w części zaś konstrukcję z przypuszczeń doświadczenia (dedukcja przedmiotowa), która w istocie była badaniem psychologicznym; w części zaś konstrukcję z przypuszczeń doświadczenia (dedukcja przedmiotowa). Te różne metody i tamte rozróżnienia Reinhold uważał za niedoskonałość: wymagał jednego punktu wyjścia i z tego punktu wyjścia jedynej drogi. Wymaganie to zaprowadziło filozofję krytyczną na drogę spekulacji. Wymaganie to polega na powikłaniu tego, że się szuka jedności, co się objawia we wszelkim badaniu, z tym, że się szuka zasady bezwzględnej: poszukiwana jedność zawsze przypuszcza jakąś daną wielość, która ma być uporządkowana, i sama przez się nie wystarcza dla wyrażenia ideału poznania. Jednocześnie jest ona w sprzeczności z naturą poznawania naszego, gdyż każdy wniosek składa się z kombinacji pewnej liczby założeń. Ale oto myśliciele w zapale swoim postawili przed sobą ideł nieskończony i uroili sobie, że posiadają siły wystarczające do jego osiągnięcia.

Reinhold zakładaną przez siebie u podstawy zasadę nazywa zasadą świadomości. Wszelkie poznanie jest wyobrażeniem (ale nie każde wyobrażenie jest poznaniem) i zasada świadomości orzeka, że każde wyobrażenie zostaje w związku w części z podmiotem, w części z przedmiotem, tak iż trzeba je w części odróżniać od obojga, w części zaś wiązać z niemi. Sama świadomość polega na takim ustosunkowywaniu wyobrażenia do podmiotu i przedmiotu. W szeregu badań Reinhold usiłuje wykazać szczegółowo, że wszystkie wykazane przez Kanta formy i zasady powstają przez przeprowadzenie tej pierwszej zasady, i mianowicie, jako bardziej specjalne rodzaje ustosunkowań wyobrażeń z podmiotem i przedmiotem. Ten pierwiastek

wyobrażenia, dzięki któremu wyobrażenie to ustosunkowuje się do podmiotu, jest formą jego; ten zaś pierwiastek, dzięki któremu wyobrażenie ustosunkowuje się do przedmiotu, jest jego materją. A ponieważ materja nie może się wytwarzać z formy ani przedmiot z podmiotu, więc przyjęcie rzeczy samej w sobie jest koniecznością: musi coś być w wyobrażeniu, co nie z samej świadomości powstało, lecz z jakiejś różnej od świadomości przyczyny. Ponieważ jednak Reinhold istotę świadomości upatruje w czynności ustosunkowującej, więc wyobrażenie rzeczy samej w sobie z konieczności musi stać się wyobrażeniem sprzecznym w sobie, gdyż musi ono dotyczyć czegoś, co się nie daje ani odnieść do podmiotu, ani ująć przez jego czynność formującą. Jakoż Reinhold oświadcza: „O rzeczywistości rzeczy samej w sobie możebne jest tylko sprzeczne wyobrażenie, istna ułuda". I jeszcze dodaje, że związek pomiędzy czynnością właściwą naszej naturze czynnej a rzeczą samą w sobie „należy do pytań, których nikt nie zada, kto rozumie jego znaczenie i zna granice wyobrażalności" (Versuch. str. 456, 460). Przez to zagadnienie o rzeczy samej w sobie przybrało postać ostrzejszą i bardziej określoną, niż u Kanta. Przecież Reinhold jedność i czynność świadomości zaznaczył o wiele silniej, niż Kant i dla tego tym silniej wystąpiła zagadkowość wiecznej granicy, sprzeczność tego, że ma jakoby istnieć coś, co jednocześnie musiało być przedmiotem myśli i nie może być przedmiotem myśli. Szczególnie G. E. Schulze skierował przeciwko teorji Reinholda swoje pismo „Aenesidemus". Coraz bardziej wyjaśniało się, że albo należało zrobić większe ustępstwa Hume'owi, niż to Kant uczynił, albo należy śmiało iść dalej drogą wytkniętą przez Reinholda i nadać bezwzględne znaczenie jedności i czynności świadomości naszej, wobec czego rzecz sama w sobie byłaby odrzucona zupełnie. Późniejsze wahania się Reinholda pochodziły stąd, że nie mógł zdecydować się na żadną z dwóch możliwości.

Salomon Maimon (1754—1800), również uczeń Kanta, z niezwykłą przenikliwością wziął udział w rozstrząsaniu zagadnień związanych z teorją mistrza. Okazał się zdolnym do powstrzymania się od dogmatyzmu, którym grzeszyli tak liczni zwolennicy Kanta, a zarazem od tytanicznej spekulacji, do której prowadziło wymaganie jedności zasady. Jego losy życiowe przyczyniły się do rozwoju jego samodzielności krytycznej. Żyd z Litwy, pochodził z ubogiej rodziny, był przeznaczony na rabina i wcześnie już odznaczał się bystrością umysłu i uczonością. Żądza wiedzy wyprowadziła go po za widnokrąg talmudu i teologji żydowskiej. W Autobiografji swojej, wysoce zajmującym dziele pod względem psychologicznym i kulturalno-historycznym, opisuje w jak nędznych warunkach musiał pracować nad zdobyciem wiedzy naukowej. Przypadkiem przeczytana astronomja w języku hebrajskim przekonała go, że istnieją inne jeszcze nauki oprócz talmudycznej. Z mozołem nauczył się początków języka niemieckiego i ażeby uprzystępnić sobie wiedzę Zachodu, uciekł od rodziny (ożeniony w 12 roku życia) i o żebranym chlebie dotarł do Berlina, gdzie niebawem zwrócił na siebie uwagę i zajął Mojżesza Mendelssohna. Teraz zajął się przestudjowaniem pism Wolfa, Spinozy i Locke'a. Ponieważ niedostateczne środki pomocnicze, jakie miał do rozporządzenia, zmusiły go do uzupełnienia braków własnym przemysłem, więc zdobył wielką biegłość w odnajdywaniu tego, co jest istotnym w danym utworze umysłowym i wysnuwaniu wniosków, tak iż mógł poczynać sobie krytycznie wobec poglądów, z któremi się stykał. Na takim też stanowisku stanął wobec pism Kanta. Z uwag zapisanych podczas studjowania „krytyki czystego rozumu" powstało dzieło „Versuch über die Transcendentalphilosophie, (Berlin 1790), które dało powód Kantowi do oświadczenia, że nietylko nikt z jego przeciwników nie zrozumiał go tak dobrze, jak Maimon, lecz wogóle niewiele jest umysłów, któreby w tym stopniu, jak on, posiadały potrzebną do tego rodzaju badań przenikliwość

umysłu. W szeregu pism, z których tu wymieniony tylko Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens" (Berlin 1794) Maimon rozwinął w dalszym ciągu swoje poglądy z zakresu teorji poznania. Myślenie teoretyczne było dla niego wszystkkim, zarówno najwyższą doskonałością, jak i szczęściem najwyższym. Pod tym względem nie ustępował starszym myślicielom swego narodu, Majmonidowi i Spinozie. Po latach tułaczki i niezabezpieczonych warunków istnienia ostatnie lata życia spędził u pewnego ziemianina na Śląsku, który się nim zajął.

Krytyka Maimona filozofji kantowskiej prawdopodobnie będzie ostateczną. Ponieważ formy poznania możemy odkrywać tylko w drodze doświadczalnej, powiada, więc nie możemy dowieść ani ich konieczności, ani tego, iżby liczba ich była wyczerpana. Nie możemy osiągnąć rękojmi, że odkryliśmy wszystkie formy. Nadto rozróżnienie pomiędzy materją a formą może być tylko względnym: nie może być czystej materji, jak i czystej formy, możebne są tylko przybliżenia do nich. Czyste czucie w znaczeniu kantowskim jest tylko ideą: pomimo wszelkich możliwych stopni przybliżeń do czucia, w których forma nie grałaby wcale roli, nigdy przecież nie osiągniemy tego końca. Mamy tu dwa punkty graniczne czy idee: z jednej strony poszczególny pierwiastek w świadomości, z drugiej zupełną syntezę. Poznanie nasze odbywa się pomiędzy temi krańcami. Jest on ujmowaniem, nie zaś ujęciem. Ilekroć usiłujemy wytworzyć całkowite wyobrażenie, myśl wszystko ogarniającą, tylekroć okazuje się, że wyobrażenie wychodzi z czegoś ograniczonego, czegoś skończonego.

Przeciw Reinholdowi Maimon twierdzi, że niepodobna założyć jedynej najwyższej zasady. Założona przez Reinholda „zasada świadomości" wyraża tylko, co jest wspólne wszystkim zasadom, ale zasady szczegółowe nie dadzą się z niej wysunąć. Świadomość jest wogóle nawskroś nieokreślonym pojęciem.

Wbrew Kantowi zwalcza Maimon fakt, na którym Kant opiera swoją dedukcję przedmiotową: jakobyśmy

mieli doświadczenie jako coś różnego od wyobrażenia podmiotowego. O ile nawet Kant słusznie utrzymuje, że myśl nasza ma do rozporządzenia system kategorji, o tyle nie jest słusznym jego twierdzenie, że kategorje te faktycznie możemy stosować do tego, co jest dane, bowiem dane fakty przedstawiają tylko stosunki w czasie, ale bynajmniej nie przedstawiają przejść koniecznych. Tylko w dziedzinie czysto matematycznej mamy poznanie rozumowe o przedmiotowej wartości poznawczej, „myślenie realne“. W myśleniu doświadczalnym świadomość podmiotu tylko faktycznie poprzedza świadomość orzeczenia, ale orzeczenie nie daje się wysnuć z podmiotu. Inaczej rzecz ma się w matematyce, ale też tylko w matematyce.

Kant wcale nie obalił Hume'a i wogóle nie można go obalić. Jeżeli Hume twierdzi, że pojęcie przyczynowości wzięte jest z doświadczenia, rozumiał on przez doświadczenie nie, jak Kant, konieczny porządek kolejnego następstwa zjawisk, lecz tylko ustawiczne postrzeganie, wskutek którego wytwarza się w nas nałóg i oczekiwanie. Zasada przyczynowości wyraża wymagalnik, ideę, którą usiłujemy stosować do zjawisk, której jednak stosowalność okazuje się tylko przybliżoną. Maimon, zajmując pośrednie stanowisko pomiędzy pojmowaniem zasady przyczynowości Hume'a i Kanta, rozwija w dalszym ciągu zajmujące napomknienia Kanta o związku pomiędzy pojęciem przyczynowości i pojęciem ciągłości. Wykazuje, że w poznawaniu naszym ujawnia się dążność do sprowadzania przeciwieństwa pomiędzy zjawiskami do możliwie najmniejszego stopnia. Szukać przyczyny zjawiska, to znaczy szukać jego ciągłego powstania, albo wypełniać luki pomiędzy postrzeżeniami naszemi. Cóż bowiem innego rozumie się w przyrodoznawstwie przez wyraz przyczyna, jak rozwój i rozkład zjawiska, przez który wykazuje się ciągłość jego z poprzedniemi? Tylko ze względu na tę ciągłość postrzeżenia stają się doświadczeniami. Wyraz doświadczenie oznacza tedy u Majmona nie stosunek konieczności, lecz sto-

sunek faktycznej ciągłości pomiędzy zjawiskami postrzeganemi.

Tak gorliwie rostrząsane zagadnienie rzeczy samej w sobie Majmon niejako całkiem usuwa. Wszak rzecz sama w sobie miałaby być przyczyną „materji“ poznania naszego; ale według Maimona czysta materja nie istnieje; tylko w nieskończonym przybliżeniu dochodzimy do materji, jak do wyznaczenia $\sqrt{2}$; a więc punkt przebiegu myśli naszej, w którym można postawić pytanie o rzeczy samej w sobie, leży nieskończenie daleko. To, że coś jest nam dane, lub, że coś pobudza naszą władzę poznania, znaczy tyle tylko, że w świadomości naszej coś powstaje, że to coś nie daje się wysnuć a priori zgodnie z powszechnemi prawami świadomości i poznawania. Danym jest to, co, wyobrażając sobie, nie uświadamiamy sobie wcale czynności. Żadna władza poszczególna nie zawiera w sobie podstawy swoich zastosowań specjalnych. Ale rzecz, przedmiot może być dany tylko w świadomości i dla niej. Przedmiot, któryby nie był dla nikogo przedmiotem, jest niemożliwym pomysłem, jest czymś w rodzaju liczby urojonej, gdy fakt dany, punkt, w którym zachowujemy się zupełnie biernie, jest podobnym do liczby urojonej. I nawet gdybyśmy chcieli wszcząć pytanie, co jest przyczyną faktu danego, na pytanie to nie może być odpowiedzi. Właściwie niepodobna rozstrzygnąć, czy to, co jest dane, wynika z czegoś nam obcego, czy z naszej własnej władzy poznawczej; wiemy tylko, co się przedstawia naszej świadomości, oraz, że władza poznawcza, rozważana niezależnie od swoich czynności, jest tak samo dobrze rzeczą samą w sobie, jak założona przez Kanta i Reinholda nieznana przyczyna „materji“. Zarówno pojęcie bezwzględnego podmiotu, jak i pojęcie bezwzględnego przedmiotu, są tylko ideami, pojęciami granicznemi, których niepodobna zaliczać do naszego poznania [29]) Zadaniem naszego rozsądku jest ujmowanie zjawisk, t. j. pojmowanie ich ze względu na ich wzajemne związki, za pomocą prawa ich stosunku.

Wyobraźnia podsycana przez nasze dążenie do osiągania tego, co najwyższe, usiłuje ustawicznie wyobrażenia nasze rozciągnąć poza wszelkie granice doświadczenia i pragnie ująć w jednym obrazie całą różnorodność podległą prawu. Wszystko, co Kant nazywa ideami, pojęciami bytu bezwzględnego w rozmaitych formach, Maimon wywodzi nie z rozumu, lecz z wyobraźni. Popęd do zcalania poznania naszego wynika z popędu do najwyższej doskonałości; stąd objawia się pochopność do tworzenia idei, zwłaszcza w dziedzinie etycznej i religijnej. Ale, gdy wyobrażamy sobie takie całości, jako przedmioty, ograniczamy i hamujemy ów popęd, gdyż każdy przedmiot musi się znaleźć w ciągłym związku poznania. Dążenie do całości jest doskonałością; ale wyobrażenie całości jako przedmiotu jest niemożliwością. Nie to wyobrażenie, lecz tamto dążenie posiada wartość religijną i etyczną.

Maimon nazywa siebie sceptykiem nietylko w stosunku do dogmatyzmu, ale i w stosunku do filozofji krytycznej. Dogmatyzm zwolenników Kanta zniewolił go do użycia takiej nazwy. W rzeczy samej naszkicował on teorję poznania, która nadawała się do usunięcia trudności, jakie się ujawniły przy roztrząsaniu dzieł Kanta. Zarówno co się tyczy stosunku pomiędzy myśleniem i doświadczeniem (spór Kanta z Humem), jak i co się tyczy stosunku pomiędzy wiedzą i wiarą (w sporze Kanta z Jacobim), wyraził on poglądy, które się nadawały do rozwinięcia naukowego. Pomiędzy zwolennikami Kanta Maimon był tym, który najlepiej rozwijał w dalszym ciągu jego dzieło, jakkolwiek próby takiego dalszego ciągu nie podobały się sędziwemu mistrzowi tak samo, gdy pochodziły od Maimona, jak i od Reinholda. [30]) Nadto, fermentacja romantyczna owych czasów nie sprzyjała dalszemu rozwojowi filozofji krytycznej w duchu Maimona. Właściwa romantyzmowi potrzeba jedności, potrzeba napawania się absolutami i powiązania myślenia z intuicją artystyczną, były zbyt silne na to, żeby krytyczna i sceptyczna rozwaga Maimona mogła obudzić ku sobie zajęcie. Filozofja spekulacyjna

i jej dziejopisowie upatrują znaczenie Maimona w tym, że ma on być ogniwem pośrednim pomiędzy Kantem i czystą spekulacją wprowadzoną przez Fichtego. Ale ma on swoje samoistne i trwałe znaczenie i zaznacza niejedno „przebyte stanowisko“, które ominęła spekulacja triumfująca.

C. Można dostrzec pewną analogję w życiorysach i trybie myślenia pomiędzy Reinholdem, Maimonem i Schillerem, gdyż pod wpływem krępujących okoliczności wszyscy trzej musieli w młodości ratować się ucieczką, ażeby móc osiągnąć rozwój duchowy, którego pożądali; i zadanie ich umysłów było to samo: opierając się na gruncie filozofji krytycznej, osiągnąć jedność i harmonję tam, gdzie Kant przedewszystkim uwydatnił rozróżnienia i przeciwieństwa. Frydryk Schiller (1759 — 1805), wielki poeta, w ciągu całego życia swojego żywił głęboki interes do filozofji, chociaż sam przyznawał się, że tylko w sztuce należycie poczuwał się do sił swoich i chociaż swojemi poglądami filozoficznemi posługiwał się ostatecznie w celu udowodnienia, że tylko artysta jest prawdziwym człowiekiem. Dowód ten konsekwentnie znamionuje jego przejście z okresu filozoficznego do wspaniałej twórczości poetyckiej w ostatnim dziesięcioleciu życia jego. Z początku nie studja nad dziełami Kanta budziły w nim zajęcie filozoficzne. Już kiedy studjował w Sztutgardzie w Szkole Karola, zaprzątały go pod względem naukowym medycyna i filozofja, jakoż mowy i artykuły jego z owych czasów świadczą, że już wtedy utworzyły się w nim pomysły, które później wywarły wpływ na jego poglądy. Szczególnie zajmującym jest Szkic o związku zwierzęcej natury człowieka z jego duchową naturą (1780), gdzie rozwija myśl, że związane z czynnościami organicznemi przyjemność i przykrość mają znaczenie nietylko w sprawie samozachowania, lecz przyczyniają się nadto do podniecania sił duchowych, do ich potęgowania lub hamowania i uśmierzania, jak i odwrotnie przyjemność i przykrość duchowość oddziaływa na stan ustroju. Pomysły etyczne wypowiadane naówczas przez Schillera świadczą o wpływie

Rousseau i angielskich filozofów moralności XVIII wieku. Kiedy urzędownie z powodu „Zbójców“, zakazano mu ogłaszania innych pism, prócz lekarskich, uciekł ze Sztutgardu i zagłębił się w studjach nad poezją starożytną i odtąd humanizm grecki w sztuce i życiu stał dla niego wielkim ideałem, który się objawił w szczęśliwym okresie dziejów, gdy tymczasem w późniejszym rozwoju kultury uległ zaniedbaniu. W szczególny sposób powiązał się ten ideał z tą krytyką kultury, którą w nim zbudził był Rousseau. Mgliste wyobrażenie nieskrępowanego życia w naturze zostało wyparte przez pogląd na harmonijny rozwój życia uwarunkowanego przez treść wewnętrzną. W sztuce upatrywał on potęgę życiową, wynoszącą życie ludzkie bez przymusu, przez mimowolne zharmonizowanie popędów i sił, ponad życie zwierzęce, jak również prowadzącą w swoich symbolach do pochwytywania prawdy o wiele wcześniej, zanim zdoła ją osiągnąć myśliciel za pomocą swoich abstrakcji. W sztuce wyraża się nietylko początek, lecz także i szczyt wyższego życia duchowego. To też Schiller przemawia do artystów (w wierszu „Die Künstler“, 1877):

Mit euch des Frühlings erster Pflanze,
Begann die seelenbildende Natur;
Mit euch, dem freüd'gen Erntekranze,
Schliesst die vollendende Natur *).

W sztuce widział swoistą cechę człowieka: „Ty sam tylko, człowieku, posiadasz sztukę“.

Kiedy Schiller pisał ten wiersz, znał już historyczno-filozoficzne rozprawy Kanta, które tak dalece wysunęły na pierwszy plan zadanie kultury. Bardziej zagłębił się w dziele Kanta dopiero, kiedy w Jenie został kolegą Reinholda. Wielkie myśli znalazły w nim grunt pomyślny. Schiller, który pokonywał zarówno przeszkody zewnętrzne, jak uporczywe popędy i wątpliwości, potrafił ocenić walkę

*) Od was, pierwszej rośliny wiosny, zaczęła przyroda ożywiająca; na was, radosnym wieńcu żniw, kończy przyroda swoje dzieło.

mistrza o istotę prawdy i twierdzenie jego, że ideał jest szczytniejszy od bezpośrednich popędów natury. Ale jego natura artystyczna i zapał do kultury greckiej nie pozwoliły mu zapomnieć o wymaganiu harmonijnego rozwoju natury ludzkiej. I oto stanęło przed nim zagadnienie, którego rozwiązanie stało się jego przyczynkiem do rozwoju filozofji. Znamienny to szczegół, że Schiller ze swojego stanowiska artystycznego stawiał to samo wymaganie, jakie Haman wypowiedział ze swojego stanowiska religijnego: „nie rozdzielać tego, co przyroda związała“. W swojej rozprawie „O wdzięku i godności“ (Ueber Anmut und Würde, 1793) powiada: „Człowiek, nawet w najczystszych objawach boskiej części swojej natury, nie powinien lekceważyć swojej części zmysłowej i przewagi jednej opierać na tłumieniu drugiej. Jego moralny sposób myślenia dopiero wtedy jest zabezpieczony, kiedy wypływa z jego całkowitego człowieczeństwa jako jednolity skutek obu zasad“. Jakoż wymaga Schiller od moralnego postępku piękna i wdzięku. Wdziękiem jest według niego harmonja ruchów mimowolnych, towarzyszących dowolnemu postępkowi i świadczących o moralnym usposobieniu. W postępku nie powinno być nic wymuszonego, przygnębiającego ani szorstkiego, jeżeli ma być doskonałym. Wymaganie to, mówi Schiller, w żadnym razie nie zgadza się dosłownie z etyką Kanta. Ale, dodaje, wielki myśliciel był Drakonem swojego czasu, gdyż czas ten nie był wrażliwy na Solona. I dlatego przeoczył, że dzieci domu nie zasługiwały przecież na to, żeby się troszczył tylko o sługi. Jeżeli nieczyste skłonności często nadużywają miana cnoty, to czyż dlatego mamy zwątpić o najbardziej bezinteresownym uczuciu w piersi najszlachetniejszej? I czyliż nie tkwi doskonałe człowieczeństwo, w pięknej duszy, która, wiedziona przez bezpośrednie uczucie, wykonywa najuciążliwsze obowiązki i niesie najbardziej bohaterskie ofiary z nieprzymuszonością instynktu? U pięknej duszy nie pojedyńcze postępki są moralnemi, lecz cały jej charakter. Jedyną zasługą pięknej duszy jest tylko to, że ona istnieje. Godzą

się harmonijnie ze sobą zmysłowość i rozum, obowiązek i skłonność, a wdzięk wyraża to na zewnątrz. Jednak Schiller wymaga wdzięku tylko w tych postępkach, które leżą w granicach natury ludzkiej. Mogą nastręczyć się człowiekowi zadania, prowadzące go aż do granic możliwości ludzkiej, gdzie obowiązek i skłonność są w rozdźwięku ze sobą: tu jedyną możliwością jest walka napięta i tu się już wymaga, żeby człowiek postępował z godnością, żeby się rozdźwięk tak wyrażał, iżby się ujawniała przewagi siły szlachetniejszej.

W tych wywodach Schillera daje się dostrzec pewna chwiejność. Harmonja według niego jest czymś najwyższym, a jednak wątpi, żeby się we wszystkich przypadkach dawała osiągać. Na pytanie, co jest wyższe, wdzięk czy godność, decyduje się odpowiedzieć tylko ociągając się. Chwiejność ta jest w związku z tym, że nie badał on, tak samo, jak i Kant, znaczenia różnic osobniczych w etyce. Mówi tylko o granicach natury ludzkiej, nie zaś o granicach jednostki poszczególnej i nie wątpi o tym, że granice wszystkich osobników leżą na tej samej linji. Wyraźnie oświadcza: „Nasz sąd moralny podciąga każdą jednostkę pod miarę rodzaju i człowiekowi nie przystały inne szranki, jak ludzkie“.

W ściślejszy związek z zagadnieniem kultury wprowadza Schiller swoje pomysły wyrażone w Listach o estetycznym wychowaniu człowieka (Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1795). Rozwija on tu wyczerpująco myśl zasadniczą wiersza „Artyści“. Przebieg kultury sprowadził rozkład greckiej harmonji ducha i przyrody, refleksji i fantazji, uniwersalności i indywidualności. To podział pracy spowodował ten niepomyślny stan rzeczy, jaki teraz znosimy. Ścieranie się sił prowadzi do postępu kultury i o tyle jest zyskiem dla rodzaju; ale pojedyńcze jednostki stają się jednostronnemi i upośledzają się. Nastąpił rozdział państwa i kościoła, praw i obyczajów, pracy i spożycia, a jednostka stała się tylko ułamkiem człowieka. Zaradzić temu może tylko udoskonalenie kul-

tury. Prosty nakaz rozumu nie może rozstrzygnąć tej sprawy, gdyż tylko popędy pokonywają popędy. Nadto, jest to oznaką niedoskonałego wykształcenia, kiedy charakter moralny ostaje się tylko kosztem zmysłowego i kiedy jedność i związek mogą zwyciężać tylko pod warunkiem, że staje się ujma pełni i różnorodności. Rozwiązanie tego zagadnienia jest możliwe tylko za pomocą wychowania estetycznego. Zabierzcie się do ludzi w godzinach ich odpoczynku, w chwilach ich rozrywek, otoczcie ich wielkiemi formami duchowemi, symbolami dobra, niech pozór bez przymusu przezwycięża rzeczywistość, niech sztuka pokonywa przyrodę! Idzie o to, żeby jednoczyć mimowolną pełnię życia naturalnego z samoistnostnością i swobodą życia moralnego, oddanie się stanom zmiennym z jednolitością charakteru, popęd do materji z popędem do formy. Zadanie rozwiązuje się podczas zabawy. Wtedy siły działają zgodnie z naturalnemi prawami swojemi, a przecież bez skrępowania potrzebami materjalnemi; działają zewnątrz, ale bez samoprzymusu. Tu naprzemian coś się wytwarza i coś odbiera. Człowiek czuje się wyniesionym ponad wpływ natury zmysłowej, a jednak ta natura zmysłowa działa według własnego prawa swojego. Człowiek swobodnie sobie poczyna, czynny jest sam przez się, daje się powodować popędowi formy, a przecież nie czyni to ujmy ani zmysłowości, ani materji. Trzeba tylko, żeby się znalazł pewien nadmiar siły, którąby można było zużyć na wolnę grę czynności. Gdzie ten warunek jest dany, tam jest właściwy początek życia ludzkiego. W zabawie tylko człowiek jest w rzeczy samej człowiekiem. Śród wolnej gry sił objawia się natura ludzka wszechstronnie i jako całość, zdolna do wytykania szczególnych kierunków, chociaż ta zdolność nie przechodzi w czyn, dopóki trwa stan estetyczny. W 22 liście swoim Schiller pisze: „Wszystkie inne ćwiczenia udzielają duchowi jakiejś szczególnej sprawności, ale też przez to i stawiają mu szczególne granice; tylko ćwiczenie estetyczne prowadzi do nieograniczoności. Wszelki inny stan, w jakim możemy

się znaleść, wskazuje nam wstecz na stan poprzedni i potrzebuje dla swojego wyzwolenia się stanu następującego; tylko stan estetyczny jest całością sam w sobie, gdyż jednoczy w sobie wszystkie warunki swojego początku i swojego trwania w dalszym ciągu. Tu tylko czujemy się jakby wyrwani z czasu i człowieczeństwo nasze objawia się z czystością i nieskazitelnością, jak gdyby nie poniosła żadnego uszczerbku ze strony wpływu sił zewnętrznych". A więc stan estetyczny opisany przez Schillera jest takim, w którym wszystkie siły ludzkie działają swobodnie i harmonijnie, bez przymusu potrzeb zewnętrznych i bez przewagi którejkolwiek z nich jednej. W tym stanie upatrywał on doskonałość kultury, nie zaś tylko środek do tłumienia szorstkości i łagodzenia rozdźwięków.

Spierano się o to, czy Schiller w „Listach o wychowaniu estetycznym" stoi na tym samym stanowisku, co i we „Wdzięku i godności", albo czy tam nie podaje stanu estetycznego za coś najwyższego, gdy tymczasem tu ze względu na graniczne przypadki godności otrzymuje on miejsce obok wdzięku. Jak widzieliśmy, już w rozprawie O wdzięku i godności wynosi on wdzięk jako pierwiastek najwyższy; jeszcze bardziej stanowczo w Wychowaniu estetycznym jako myśl zasadnicza występuje to, że najwyższy stan kultury nie bywa osiągnięty, gdzie niema harmonji i całości. [31]) Odzywa się tu w pomyśle Schillera echo Odrodzenia. Obok wskazania Kanta na państwo prawne oparte na zasadzie wolności, nie było tak ważnej odpowiedzi na zagadnienie kultury sformułowane przez Rousseau, jak odpowiedź Schillera, który wynosi wolną i całkowitą grę sił, jako najwyższą zasadę, nietylko jako cel, ale również jako środek mogący prowadzić do kultury doskonałej. Zdaje on sobie dobrze sprawę z tego, że droga do tego celu jest jeszcze daleką, a, co do własnej osoby przynajmniej, był przekonany, że może najlepiej za pomocą sztuki służyć tej sprawie. W liście do przyjaciela swego Erharda (z d. 26 maja 1794) pisze: „Idź Pan za moją radą i pozwól tymczasem tej biednej, niegodnej i niedojrzałej ludzkości

troszczyć się o samą siebie. Pozostań Pan w jasnej i cichej krainie idei i pozostaw czasowi wprawadzenie ich do życia praktycznego!“ Sam Schiller, po zamknięciu swojego okresu filozoficznego (1789—95), pracował nad przedstawieniem idei w formie artystycznej. Z niechęcią zachowywał się wobec filozofji spekulacyjnej, która wtedy zaczynała się rozwijać i w ostatnich latach życia swojego z uniesieniem wspominał o tym wielkim kole myśli, w jakie go Kant wprowadził: „Filozofja spekulacyjna — pisze do Wilhelma von Humboldta (1805), jeżeli mię kiedy zjednała, odstraszyła mię swojemi formami, nie znalazłem na tej jałowej niwie żadnego źródła żywego, żadnego dla siebie pokarmu; ale głębokie idee zasadnicze filozofji idealistycznej pozostaną skarbem na wieki i już dla nich samych należy uważać za szczęście, że się żyło w takim czasie“. Trudno sobie pomyśleć piękniejszy epilog tej filozofji, której powstanie i pierwsze losy przedstawiliśmy dopiero.

KSIĘGA ÓSMA.

Filozofja romantyczna.

A. Idealistyczna teorja rozwoju.

O duchu, w jakim filozofja Kanta miała w dalszym ciągu rozwijać się w Niemczech, już rozstrzygnęły zarzuty jego pierwszych przeciwników i próby przedsięwzięte przez pierwszych uczniów jego wprowadzenia sprostowań. Przeoczono u niego ujęcie całości; jego analizy i rozróżnienia miały upośledzić żywotny związek ducha i pożądano idei, któreby mogły ująć całą treść życia duchowego—najlepiej doraźnie. Powoływano się w części na wiarę religijną, w części na intuicję artystyczną i twórczość, jako na organy, które przyznały pełni życia prawa mu przynależne w wyższym stopniu, niż filozofja krytyczna. A nawet pod względem czysto naukowym utrzymywano, że filozofja krytyczna nie może zadowolić, dopóki wszystkie zasady nie będą wysnute z jakiejś jedynej zasady bezwzględnej. Przeszkodą, która nie pozwoliła Kantowi doprowadzić filozofji do takiej doskonałości formalnej, było założenie, że poznanie zawsze przypuszcza coś poza sobą, coś, czego nigdy niepodobna osiągnąć, co się wciąż nam wymyka: rzecz samą w sobie. Założenie to prowadzi w filozofji Kanta do sprzeczności wewnętrznej i nadto zostaje w związku z jego rozróżnieniem pomiędzy materją i formą poznania, które się nie daje uzasadnić. Dlaczegożby nie wyrzec się tego założenia? Natenczas nic nie stawałoby na

przeszkodzie do konsekwentnego przeprowadzenia filozofji z własnej najgłębszej myśli kantowskiej, że istotą ducha jest synteza. Z tego więc, co u Kanta było ostatecznym przypuszczeniem, hipotezą podstawową, uczyniono zasadę na początku zakładaną, zasadę, na której ma być oparta wielka konstrukcja spekulacyjna. Taki to pomysł budził zapał młodych umysłów, które się nie spostrzegły, że w rzeczy samej szukają kamienia filozoficznego. Wszak zniknęłaby wszelka zewnętrzność, wszelkie odosobnienie i podziały życia duchowego, gdyby się dało w ten sposób wykazać jedność wszechrzeczy, gdyby się wszystkie postaci życia mogły przedstawić jako szczeble i fazy, które przebywa w ciągłym rozwoju swoim jedno i toż same życie nieskończone. W takim razie możnaby rozważać w zupełnie nowym świetle nietylko życie świadome pojedyńczego człowieka, lecz również życie rodzaju w przebiegu dziejów i — przez analogję — życie przyrody. I nietylko jedna jedyna strona ludzkiego życia duchowego znalazłaby swoje objaśnienie; gdyby się dało dostatecznie głęboko pochwycić zasadę kierowniczą, mogłaby ta zasada załatwić się z istniejącym odosobnieniem nauki, religji i sztuki i znieść wszystkie rozdźwięki duchowe.

Słusznie można taki ideał poznania nazwać romantycznym. Staje on przed nami szczytny i daleki, budzi tęsknotę i zapał i działa więcej przez swoją podniosłość, niż przez widoki na jasne i trzeźwe urzeczywistnienie. Fakt, że ideał poznania całego pokolenia mógł przybrać taką postać, daje się objaśnić nietylko samym poprzednim rozwojem filozofji, lecz daje się zrozumieć jeszcze z pobudek wogóle tkwiących w duchu, w potrzebach i w kierunku całej tej epoki. Pobudka czysto filozoficzna tkwiła bądź co bądź w rozbudzonym przez Kanta przeświadczeniu o pierwotności i czynności natury duchowej. Sam przez się był to uprawniony eksperyment myślowy—spróbować, czy ta pierwotność i czynność nie okażą się bezwzględnemi, wolnemi od granic i warunków. Ale to zuchwalstwo z jakim zabrano się do tego eksperymentu myślowego da

się wytłumaczyć tylko za pomocą innnych prądów ówczesnych. Koniec XVIII stulecia był okresem bardzo niespokojnym. Rewolucja francuska podniecała umysły. Zburzyła ona to, co dotąd mocno stało i usiłowała przebudować w drodze konstrukcji społeczeństwo ludzkie na nowym gruncie. Nawet tam, gdzie ideały jej praktyczne i ich konsekwencje nie doznały przyjęcia, udzielała jednak ona swojego zmysłu do stanowisk bezwzględnych i do stanowczego przeprowadzania raz przyjętych zasad. Nie jest to tylko powierzchowna analogja, jeżeli tak często porównywano ruch spekulacyjny w Niemczech z jednoczesnym ruchem rewolucyjnym we Francji. [32]) Widzimy tu ruch uczuciowy, który szuka dla siebie upustu w sposób dwojaki, stosownie do tego, jak na to różne wewnętrzne i zewnętrzne stosunki pozwalały.

W tym samym czasie Niemcy przeżywały złoty wiek poezji. W poemetach Schillera i Goethego gienjusz artystyczny wytworzył nieśmiertelne obrazy jako wyraz utęsknień i zapędów życia. Miałżeby duch ludzki w świecie myśli być mniej potężnym niż w sztuce? Czyżby umysł w swojej dziedzinie nie mógł osiągnąć takiej jedności i harmonii, którąby była analogiczną tej, jaką przedstawia sztuka w swojej dziedzinie? A zresztą czyż nie są poezja i nauka w najgłębszej istocie swojej jednym i tym samym, a więc objawami jednej i tej samej siły twórczej?

Jeden z najbardziej charakterystycznych przedstawicieli niemieckiej poezji romantycznej Novalis (Hardenberg) usiłował wykazać w swoim niedokończonym utworze „Heinrich von Ofterdingen“, że poezja jest najgłębszą istotą wszystkich rzeczy. Ubolewał, że poezja ma odrębną nazwę i że poeci stanowią specjalny cech. W jego mniemaniu poezja jest tylko szczególnym sposobem działania ducha ludzkiego: czyż każdy człowiek nie poetyzuje i nie bada w każdej poszczególnej chwili życia swojego? Rozróżnianie poezji od filozofji jest, zdaniem Novalisa, czymś płytkim i szkodliwym; filozofja jest tylko teorją poezji i powinna pokazywać nam, że poezja jest wszystkim bez

wyjątku. Warto wynaleźć jakieś „słowo tajemnicze“, któreby rozwiązywało wszystkie zagadki świata wewnętrznego (Novalis Schriften. Wyd. 4, tom I, str. 201, 286 i nast.; II, str. 240 i nast.). Różnica pomiędzy romantycznym filozofem i romantycznym poetą polega tu na tym, że kiedy poeta rozważa filozofję za organ wykładający poezję życia, dającą się odnaleźć we wszystkich rzeczach, filozof woli uważać poezję za poglądową i obrazową formę myśli czynnej we wszystkich rzeczach. Jako trzecie ogniwo w tym związku wystąpiła jeszcze religja. Budziła się wówczas potrzeba głębszej religijności, któraby zastąpiła płytki i suchy racjonalizm, czego zresztą dowodem jest wystąpienie Hamanna, Herdera i Jacobiego. Nie mogła także zadawalać i religijność czułostkowa. Skoro tedy zadaniem umysłu jest wykazanie jedności wszystkich rzeczy, to czyliż może dążenie filozoficzne z istoty swojej być czymś różnym od potrzeby religijnej, która przecież także usiłuje pokonać przeciwieństwa życia i niepokoje jego? I czyliż nie musimy dojść do pojednania religji z nauką, o ile tylko istotę rozumu pojmiemy dostatecznie gruntownie i konsekwentnie? Filozofja romantyczna rozwiąże zagadnienie religijne nie przez to, że narzuci więzy rozumowi, lecz przez to, że się cofnie do natury ducha tkwiącej u podstawy zarówno religji jak i nauki. Tak właśnie usiłował Schleiermacher wykazać konieczność religji dla pogłębienia i zharmonizowania życia duchowego w swoim piśmie „O religji, mowy do wykształconych jej przeciwników“ (Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799).

Dzięki rozwojowi przyrodoznawstwa, ku końcowi tego stulecia wystąpiły odkrycia i idee zdolne przyczynić się do uwydatnienia z większym naciskiem jedności przyrody, niż to było możliwe w poprzedzającym okresie. Odkrycie galwanizmu, uzasadnienie nowej chemji od czasu Lavoisiera i anatomji porównawczej musiały w wieloraki sposób wpłynąć na powstanie nowych poglądów na przyrodę. Goethe, którego poezje wywierały tak wielki wpływ

na podniecone umysły owego czasu, drogą swoich studjów przyrodniczych doszedł do poczucia wewnętrznej jedności wszystkich rzeczy, zresztą poczucie to rozniecały w nim studja nad Spinozą, jak również Herder podlegał temuż wpływowi. Pogląd na przyrodę Goethego i Herdera stał się podstawą romantyzmu niemieckiego i nadał mu kierunek. Zresztą ogromny był bezpośredni wpływ systemu Spinozy, który świeżo wyrwany z mroku zapomnienia, został uznany zarówno przez zwolenników, jak i przeciwników, za ideał filozofji nietylko ze względu na myśli w nim zawarte, ale również i ze względu na ściśle jednolitą formę swoją. A zatym nie brakowało pobudek zdolnych wywołać próby wznoszenia śmiałych konstrukcji spekulacyjnych.

Metodą posługiwano się dedukcyjną i konstrukcyjną. Materjał, z którego budowano systemy, przygotowany był na warsztacie poprzedniego wieku. Właściwie celem filozofji romantycznej jest wytworzenie formy systematycznej dla wszystkiego tego, co było dane w teorji poznania i etyce Kanta, w pomysłach etycznych Lessinga i Schillera, w utworach poetyckich Goethego, w pomysłach historycznych Herdera i w fermentującym duchu religijnym Hamanna. Same przez się systemy nic nie wytwarzają, ale każą przypuszczać siły wytwórcze. Przystępując teraz do rozważania romantycznych systemów filozofji, musimy się zastrzec, że tak samo, jak poezji romantycznej nie udało się zaćmić wielkich postaci Schillera i Goethego, którzy, przeciwnie, po okresie romantycznym jaśnieją na nowo i niespożytym blaskiem, tak również filozofji romantycznej nie udało się treści duchowej, wytworzonej przez szereg wielkich genjuszów, nadać takiej nowej formy, ażeby ci bohaterowie obecnie nie mieli zejść do znaczenia poprzedników tylko. Kto szuka rzeczywistej wartości odżywczej, ten często najchętniej zwróci się do tych pierwotnych źródeł poza systematykami. Nadto okres filozofji spekulacyjnej w Niemczech w początku XIX stulecia nie może się bynajmniej mierzyć pod względem oryginalności

i siły twórczej, ani pod względem ścisłości i doniosłości roztrząsanych zagadnień, z okresem wielkich systemów XVII-go stulecia. Nie wyłącza to jednak tego, że wybitni przedstawiciele filozofji romantycznej, wśród gorliwych dążeń swoich do ujęcia w jedną całość spójną treści życia duchowego, wyświetlili dużo zagadnień i wypowiedzieli idee doniosłe, które przetrwają systemy. Pod względem literackim większość tych myślicieli sami przyczynili się do uszczuplenia zakresu i trwałości wpływów dzieł swoich, posługiwali się bowiem terminologją scholastyczną, rodzajem żargonu, niedostępnego dla osób, które nie uczyły się myśleć w takim języku.

I. Jan Bogumił Fichte.

a. Zarys i charakterystyka.

Główną właściwością myśli niemieckiej od czasów mistyki średniowiecznej jest to, że obstaje przy samodzielności, wewnętrznej głębi i doniosłości życia duchowego i u podstawy poglądu na świat zakłada to twierdzenie. To, co w nas jest wewnętrzne i pierwotne, jest naszym światłem, w którym, świadomie czy bezwiednie, widzimy wszystko w niebie i na ziemi. Największy czyn narodu niemieckiego, reformacja, był walką o wolne, wewnętrzne poświadczenie przeciwko powadze kościelnej. Ufundowana przez Kanta filozofja krytyczna była dalszym ciągiem reformacji, nadto była dalej jeszcze prowadzącym zwrotem wstecznym ku największym źródłom wszelkiego poznania i wartościowania.

Jan Fichte, największy uczeń Kanta, posiadał nietylko władzę zagłębiania się w samym sobie, zmysł mistyczny, zdolny do wnikania w głębie życia wewnętrznego, lecz i niezłomną siłę woli oraz mocne samopoczucie, bez czego nie daje się stwierdzić ani przeprowadzić przekona-

nie o wiecznym prawie tego, co wewnętrzne i przemożnej wyższości strony wewnętrznej natury ludzkiej nad zewnętrzną. Był synem chłopa saskiego; urodził się w dn. 19 maja 1762 roku w Rammenau na Górnych Łużycach. Silny charakter, którego ciemnemi stranami były upor i zarozumiałość, odziedziczył po matce, jak to często temperament wybitnych ludzi wypada po stronie macierzyńskiej. Będąc dzieckiem tkał na krosnach albo doglądał gęsi. Odznaczał się uwagą z jaką przysłuchywał się kazaniom i bystrą pamięcią, dzięki której mógł powtarzać kazania. W nich znalazł pierwszy swój pokarm jego zmysł do rzeczy duchowych i temu też zawdzięczał powód do dalszego kształcenia się. Pewien ziemianin okoliczny przybył jednej niedzieli za późno na kazanie i skierowano go do chłopaka od gęsi, żeby się dowiedział, co mówił proboszcz. Zdziwiony zdolnościami chłopaka ziemianin ów postanowił zająć się nim i dopomoc mu w nauce. Ostatnie lata szkolne Fichtego wypadły w bardzo ruchliwym czasie: Lessing właśnie wtedy staczał walkę swoją z teologami i pisma jego polemiczne wywołały niezapomniane wrażenie na młodocianym studencie. Od r. 1780 Fichte studjował w Jenie i Lipsku teologję, filologję i filozofję. Żył w opłakanych stosunkach. Dobroczyńca jego umarł, a rodzice jego niewiele albo i wcale nie mogli pomagać. Ciężkie miał przejście z matką, która na wszystko pragnęła, żeby syn został kaznodzieją, gdy tymczasem jego własne plany pociągały go ku wolnemu i wszechstronnemu rozwojowi zdolności swoich. Wobec nędzy był już bliski rozpaczy, gdy oto w r. 1788 otrzymał posadę domowego nauczyciela w Zurychu. Za pobytu tam dojrzały jego plany o tyle, że przyszedł do przekonania, iż ma popęd do wpływania za pomocą myśli i słowa na spółczesnych. Ale mglisto mu jeszcze przedstawiał się kierunek tego wpływu, jak również środki, do których należałoby się uciec. Jestto znamienny rys jego osobowości, że wola tak w nim wyprzedzała namysł. Przez całe życie popycha go jakby siła jakaś wewnętrzna do pracy w dziedzinie idei, ale nigdy nie może w sposób za-

dawalający ująć tej potrzeby wewnętrznej w formę myśli, chociaż aż do śmierci pracuje z niezmordowanym zapałem nad nowemi i coraz doskonalszemi redakcjami swojego systemu.

Właściwie filozofja jego opiera się na myśli podstawowej, którą on bardziej, niż jakikolwiek inny myśliciel, wysnuł i obostrzył, że najgłębszą naszą istotę wewnętrzną stanowi wola, działanie i że cała nasza władza wyobrażania i myślenia uwarunkowana jest przez tą władzę praktyczną, przez ten rdzeń najgłębszy jaźni naszej. Była to bardzo dla niego szczęśliwa okoliczność, zarówno dla wyklarowania się celów jego, jak dla ogłady nieposkromionej szorstkości jego charakteru, że tu, w Zurychu, poznał niezwykłą kobietę, która później była jego małżonką, Joannę Rahn, siostrzenicę Kłopstocka. Z jej listów do Fichtego widoczna, jak dobrze zrozumiała wszystkie strony jego istoty. W szczęściu i nieszczęściu stała przy jego boku. Nie długo pełnił obowiązki nauczyciela w Zurichu, przekonał się bowiem, że rodzice potrzebowali niemniej od dzieci wychowania i dlatego wręczał rodzicom tygodniowe cenzury, w których zwracał ich uwagę na błędy pedagogiczne popełnione przez nich w ciągu tygodnia. Udał się więc znów na wędrówkę w celu dalszego kształcenia się i wyszukania zajęcia. Podczas pobytu w Lipsku (1790) studjował po raz pierwszy Kanta i to było rozstrzygającym punktem zwrotnym w jego życiu. Tu znalazł zagadnienia w określony sposób sformułowane dla swojego umysłu i określone zasady praktycznego oddziaływania na wiek, których szukał. Samego Kanta poznał w roku następnym w Królewcu. Żeby pozyskać wstęp do sędziwego mistrza, opracował rozprawę (Versuch einer Kritik aller Offenbaumg, Szkic krytyki wszelkiego objawienia), będącą zastosowaniem teorji Kanta do filozofji religji, i przedstawił ją Kantowi. Szkic ten nietylko pozyskał uznanie Kanta, który dotąd nie zajmował się jeszcze tym zagadnieniem, lecz nawet, kiedy, wskutek jakiegoś nieporozumienia, ukazał się w druku bez nazwiska

autora, przez wielu był uważany za utwór Kanta. Odtąd nastąpił w Fichtem przełom, otworzyła się przed nim droga działalności literackiej i naukowej.

Teraz zgodził się na propozycję narzeczonej swojej założyć własne ognisko domowe na podstawie jej posagu. W latach następnych ogłosił pisma o Rewolucji francuskiej i o wolności prasy, gdzie broni prawa do dążeń wolnościowych przeciwko reakcji, którą zaczynał budzić teroryzm rewolucyjny. Fichte zajmuje się kwestjami praktycznemi, zanim się zagłębił w zagadnienia czysto spekulacyjne. Te ostatnie nawinęły mu się same przez w sposób naturalny, gdyż w r. 1794 został powołany do Jeny na zastępstwo profesury po Reinholdzie. Tu rozwinął energiczną i świetną działalność profesorską i wyłożył swój oryginalny system, nasamprzód wydany pod nazwą „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794; Podstawa całkowitej teorji nauki), ale później wciąż był nanowo opracowany w części dla uzupełnień, w części zaś w celu uprzystępniania. Pod żadnym jednak z tych dwóch względów nigdy nie mógł Fichte zadowolić sam siebie. Najlepszą sposobność do zapoznania się z jego poglądem daje późniejsza rozprawa: „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre“ (1797), jakoż przy jej pomocy postaramy się tu tymczasem scharakteryzować stanowisko Fichtego.

Według Fichtego dwa systemy filozoficzne mogą być każdy w sobie konsekwentne. Jeden z nich nazywa idealizmem, drugi dogmatyzmem. Filozofja ma objaśnić doświadczenie. Doświadczenie nasze zawiera w sobie wyobrażenia rzeczy. Otóż można wyprowadzać albo wyobrażenie z rzeczy, co będzie dogmatycznem; albo rzecz z wyobrażenia, co będzie idealizmem. Którą z dwóch możliwości wybieramy, to zależy od tego, jakim się jest człowiekiem. System filozoficzny nie jest bynajmniej jakimś sprzętem bez życia, który można dowolnie zatrzymać przy sobie, albo wydać nazewnątrz; wypływa on z głębi duszy ludzkiej. Wybór polega na tym, czy przeważa w nas samodzielność i poczucie stanu czynnego, czy

też poczucie zależności i bierności. Przytym, przy bliższym zbadaniu, zaznacza Fichte, okaże się, że idealizm już czysto teoretycznie znajduje się w pomyślniejszych warunkach, niż dogmatyzm. Z czystej rzeczy bowiem, z samego tylko bytu nie można nigdy wyprowadzić wyobrażenia, świadomości rzeczy i bytu. Niekonsekwencja dogmatyzmu tkwi w tym, że jest teorją, systemem umysłowym, a jednak nie może wykazać możliwości istnienia wyobrażeń. To też dogmatyzm, a należą do niego materjalizm, spirytualizm i spinozyzm, jest niemożebny jako filozofja. Idealizm przeciwnie wychodzi z myśli samej, a więc z tego, co jest pierwotnie dane, i z niej będzie mógł wyprowadzić, w każdym razie nie same rzeczy, gdyż te w istocie nigdy nie bywają dane, ale doświadczenie, nasze określone wyobrażenia. Tak więc zadaniem teorji nauki jest wykazanie, jak wyobrażenia nasze o rzeczach wynikają z czynności umysłowej, przyczyn czynność ta odpowiednio do swojej natury wytknie sobie określone granice. Teorja nauki wychodzi z przypuszczenia, że w jaźni nie może być nic takiego, coby nie było wynikiem własnej czynności jaźni. Kiedy Kant cofnął się od wielości danej w treści świadomości do jedności ujmującej tę wolność, Fichte, przeciwnie, chce wyjść z pierwotnej czynności jaźni i z niej wysnuwać szczegółowe jej formy. Jeżeli mu się uda to przedsiewzięcie, w takim razie ostatecznie skonstruuje rzeczywistością świadomość empiryczną. Filozofję, o ileby się nie zgadzała z doświadczeniem, uważa za fałszywą. Metodę stosowaną przez Fichtego w tym badaniu będziemy widzieli w specjalnym wykładzie teorji nauki. Tu chodziło tylko o zaznaczenie ducha i kierunku nauki Fichtego.

Etykę swoją i teorję prawa wyłożył Fichte w dziele „Naturrecht“ (Prawo naturalne, 1796) i „Sittenlehre“ (Teorja moralności, 1798); to ostatnie dzieło jest najważniejsze z wszystkich, jakie napisał.

Od energicznego i porywczego charakteru Fichtego, jak również od otaczających go stosunków, zależało to, że jego działalność w Jenie rozwijała się nie bez starć i poważnych

zatargów, które ostatecznie prowadziły do katastrofy. Oprócz nieporozumień z kolegami wydziału filozoficznego, ktorzy nie mogli podążać za jego reformą filozofji kantowskiej, wybuchnął nadto spór z teologami, których raziło to, że w niedziele miewał dla studentów wykłady o etyce praktycznej, i ze studentami, gdyż usiłował zreformować od dawnych czasów kwitnące grube obyczaje życia burszowskiego. Nawet wynikiem ostatniego zatargu było, że Fichte padł ofiarą napadu w domu własnym i na pewien czas zmuszony był opuścić Jenę. Najbardziej poważnym i doniosłym epizodem w tych zatargach był spór o ateizm (Atheismusstreit, 1799). Żeby go wyjaśnić, trzeba nasamprzód scharakteryzować filozoficzno-religijne stanowisko Fichtego. Zdać sobie sprawę z niego można tylko uwzględniając przeciwieństwo pomiędzy idealizmem a dogmatyzmem. Mogłoby się wydawać, że w filozofji Fichtego niema zgoła miejsca na jakąś inną zasadę, prócz myśli ludzkiej, ludzkiej jaźni, gdyż zamierzał on wszystko wysnuć z myślenia, z jaźni. Ale już w pierwszych redakcjach „Teorji nauki“ Fichte zapobiegł przecież temu często powtarzającemu się nieporozumieniu. Co prawda zakłada on twierdzenie, że wszystko, co się daje odkryć w świadomości, musi być wynikiem jaźni, ale jednocześnie zaznacza, że w świadomości naszej jest bardzo dużo treści, co do której nie zdajemy sobie sprawy, iżbyśmy ją sami wytworzyli. Ta jaźń, którą znamy w doświadczeniu, zawsze bywa ograniczona, zamknięta w obrębie pewnego systemu, miewa przedmioty, jakieś „nie—ja“ poza sobą, których sama nie wytworzyła. Musi tedy być czynną w świadomości jakaś zasada rozleglejsza od skończonej, doświadczalnej jaźni, którą Fichte nazywa czystą lub nieskończoną jaźnią; w takiej zamknięta jest nasza jaźń skończona. Ostatecznej racji ograniczenia, na mocy której powstają jaźnie skończone i ich granice, nie można odkryć drogą teoretyczną, bo i cóżby mogło ograniczać czynność nieskończoną? Natomiast sumienie nasze ma słuszność, że praca i dążenie jest czymś najwyższym. Stąd też daje się zrozumieć, dlaczego

istnieje świat skończony: bez oporu niema pracy, bez środka niema celu. Świat rzeczywisty jest materjałem obowiązku naszego. A pewność, że opór może być przezwyciężony przez postępy, że możemy stale wypełniać swój obowiązek i pracą przyczyniać się do zupełnej wolności duchowej, jako najwyższego celu, pewność ta opiera się na idei pewnego porządku rzeczy, umożliwiającego sumienne postępowanie i zupełną jego skuteczność, porządku rzeczy, który zapewne nie jest dany w doświadczeniu zmysłowym, ale którego czuje się ogniwem, ilekroć postępuję się z czysto idealnych pobudek. A zatym istotę religji stanowi to, że człowiek buduje na tym boskim pierwiastku wyniesionym ponad wszystko, co przemija, i każdy swój obowiązek uważa za pochodzący z tego porządku i przyczyniający się do jego rozwoju. Nie jest to bowiem porządek gotowy raz na zawsze, rozwija się ustawicznie. I bynajmniej nie jest to porządek przypadkowy, któryby znów kazał przypuszczać jakąś istotę porządkującą po za nami. Fakt, że człowiek swoje doświadczenia z tego uniwersalnego porządku uosabia w odrębnej istocie, nie jest szkodliwy, o ile służy tylko do tego, żeby ożywić w jego świadomości myśl tego porządku. Ale jeżeli wyobraża sobie Boga jako władcę, od którego łaski zależą przyjemności, natenczas modli się do bałwana i wtedy słusznie można go nazywać bezbożnikiem. Nawet każda próba ujęcia zasady nieskończonej, jak czystej jaźni lub porządku moralnego w formę pojęcia, musi chybić, gdyż pojmować znaczy—ograniczać. Skoro coś zostało pojęte, już przestaje być Bogiem i każde tak zwane pojęcie Boga jest nieuniknienie pojęciem bożyszcza.

Poglądy te rozwinął Fichte w swojej rozprawie „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (O podstawie wiary naszej w boskie rządy świata 1798) i, kiedy wytoczono mu oskarżenie o to, w postaci poniekąd obostrzonej w mistrzowskich pismach polemicznych „Appelation an das Publikum“ i „Gerichtliche Verantwortungschrift“ (1799). Przebieg sporu był nastę-

pujący. Kiedy pisemko anonimowe wywołało szemranie przeciwko rozprawie Fichtego, rząd saski nakazał jej konfiskatę i zaniósł skargę do rządu wejmarskiego, że w uniwersytecie jenajskim, na który uczęszczają poddani sascy, wykładają się nauki bezbożne. Na to Fichte odpowiedział wymienionemi pismami. W Wejmarze najchętniej by stłumiono tę sprawę, nie chciano działać na przekor władz jenajskich, ale nie chciano także przerywać działalności Fichtego; żądano tylko, żeby Fichte zachowywał się spokojnie. Ale to było przeciwne jego naturze, jakoż napisał list przekorny do jednego z członków rządu wejmarskiego. Oburzyło to wszystkich radców tajnych, nawet Goethego i Fichte otrzymał w ostrej formie dymisję. Był to karygodny zamach na wolność nauczania, gdyż rząd w piśmie swoim poważył się sądzić o nauce Fichtego. Pomimo nieraz ponawianych starań ze strony studentów, rząd nie cofnął wyroku i Fichte musiał Jenę opuścić.

Kilka lat przemieszkał w Berlinie jako prywatny obywatel, zajmując się nowemi redakcjami swojego systemu i odczytami popularnemi. Utrzymywano, że pomiędzy pismami wydawanemi w tych kilku latach i pismami z czasów jenajskich zaszła różnica zasadnicza stanowisk. W każdym razie jest różnica; ale za zasadniczą mogłaby ona ujść tylko o tyle, o ileby się przyjęło, że „Wissenschaftslehre“ w pierwszej redakcji swojej jest próbą wyprowadzenia wszystkiego z jaźni jednostkowej, skończonej, empirycznej. Ale, jak już widzieliśmy, pogląd taki byłby niesłuszny. Już w pierwszych pismach swoich Fichte nie wyraża właściwie czystego idealizmu, jak go sam określa: przyjmuje owszem coś, co nas działa, czego jednak nie jesteśmy świadomi. Jeżeli to coś nazywa jaźnią, posługuje się analogją z działaniem świadomym. Tylko dzięki rozszerzeniu umożliwionemu przez taką analogję jaźni od empirycznej do nieskończonej może Fichte obstawać przy swoim idealizmie i wszystko, co rzeczywiste, pojmować jako zjawisko albo symbol myśli. W późniejszych pismach swoich twierdzi on, że myśl ta, t. j. jaźń nieskończona,

której zjawiskiem jest wszystko, samo jest zjawiskiem rzeczywistości bezwzględnej, siły nieskończonej, życia, światła, które przedostaje się do naszej świadomości tylko pod postacią złamanych promieni. A więc teraz zaznacza on, bardziej niż przedtym, pierwiastek mistyczny (dogmatyczny), leżący poza obrębem jakiejkolwiek myśli świadomej, który już wystąpił w jego pierwszej redakcji Teorji nauki. Następstwem była jednocześnie zmiana uczucia, jeżeli nie odwrotnie—zmiana uczucia sprowadziła zmianę poglądu: kiedy Fiche w pierwszych swoich pismach bardziej zaznacza ustawiczne dążenie i działanie, ciągłą czynność, tak iż nawet jego religja, polegająca na wierze w moralny porządek świata, jest w istocie „religją radosnego czynienia dobrze“, później kładzie on większy nacisk na życie budzące się w nas i wytryskujące bez udziału twórczego naszej woli i naszego rozumu. Godnym uwagi jest pod tym względem pismo „Anweisung zum seligen Leben“ (1806), gdy tymczasem ogólne poglądy filozoficzne i psychologiczne Fichtego, w postaci, jaką przybrały w późniejszych latach jego, najłatwiej dają się poznać w jego pośmiertnej pracy „Die Thatsachen des Bewusstseins“ (Dane świadomości).

Powyższym zmianom towarzyszyła naturalnie zmiana frontu w polemice Fichtego. Dotąd zachowywał się on zaczepnie wobec ortodoksji i dogmatyzmu. Teraz zwrócił się przeciwko bezideowemu oświeceniu, przeciwko czczemu i negacyjnemu kierunkowi rozsądku, zadowolonemu ze swoich czczych pojęć, ale pozbawionemu wszelkiego zmysłu do rzeczy duchowych. Polemika ta dlatego budziła szczególne zajęcie, że dostarczyła mu sposobności do wyłożenia swojego poglądu na dziejowy rozwój życia duchowego. Znajdujcmy ten pogląd w wybitnej pracy „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitarters“ (Główne rysy wieku obcego 1806). Rozróżnia tu pięć okresów rozwoju. Nasamprzód panuje instynkt rozumu, przyczym powstaje grupa jednostek (das Normalvolk), których życie uporządkowane jest w szlachetne i doskonałe formy, tak

iż niekonieczne ani nauka, ani sztuka. Kiedy lud normalny, wskutek zaszłych zdarzeń przyrody, rozproszył się pomiędzy zwierzęcemi ludami natury, rozpoczyna się walka pomiędzy kulturą i stanem dzikości. Drugi okres powstaje, kiedy to, do czego prowadzi instynkt rozumu, postawią wybitne jednostki jako prawo i normę dla innych. Jestto okres powagi. Przeciwko powadze powstają dążenie do wolności i potrzeba pojmowania. Te obalają powagę, ale wraz z nią i rozum, który mimowolnie udzielił był powadze treści i wartości. W okresie późnej wolności pozostają tylko indywidualna samowola i zmysłowość. Z pogardą odwracają się ludzie od ciemnoty przeszłości, pewni siebie dzięki nabytym pojęciom, które biorą za miernik wszystkiego, bez jakiegokolwiek wyobrażenia o tym, czego to potrzeba, żeby coś pojmować. Rysem znamiennym tego okresu jest oświecenie i „wyświecenie“ (Aufklärung). Jest tu dość widoczne, że Fichtemu chodzi o charakterystykę własnego wieku. Jako cechę czwartego okresu podaje naukę rozumową, prawdziwe i wszechstronne zrozumienie, z zupełną świadomością wielkości zadania. Ale samo poznanie nie wystarcza; cel będzie dopiero osiągnięty, kiedy powstanie sztuka rozumowa, sztuka, której celem uporządkowanie wszystkich stosunków ludzkich według nauki rozumowej.

Fichte sam zwraca uwagę na to, że trzeci okres zostaje w stanowczym przeciwieństwie do wszystkich innych. Znamionuje go piętno ujemne, gdy we wszystkich innych władną siły dodatnie (instynkt i powaga albo nauka i sztuka). Jestto okres przejściowy, tak iż Fichte, podobnie jak Kant i Schiller, przyjmuje właściwie trzy stadja, pozytywne, negatywne i znów pozytywne, tak iż nowe siły dodatnie wytwarzają się z rozkładu poprzedniego okresu. Nie zadowolony z czasów najnowszych, zwłaszcza z kierunków krytycznego i racjonalistycznego XVIII stulecia, przewiduje nowy wiek, który będzie posiadał głębszą potrzebę i lepsze środki rozumienia i prowadzenia życia.

Wielkie zdarzenia owego czasu wkrótce nastręczyły

Fichtemu sposobność do zwrócenia się do spółczesnych i do narodu swojego z bardziej przejmującemi słowami. Po bitwie pod Jeną Francuzi zajęli Berlin, wobec czego Fichte udał się do Królewca, gdzie przez pewien czas wykładał w uniwersytecie. Kiedy zaś i Królewiec wpadł w ręce Francuzów, przebywał kilka miesięcy w Kopenhadze. Po zawarciu pokoju wrócił do Berlina, w którym przez kilka lat jeszcze przebywał garnizon francuski.

Nastały czasy odrodzenia Prus, Fichte zaś należał do koła wybitnych mężów, którzy za pomocą myśli, słowa i czynów pracowali nad odrodzeniem narodu. W zimie 1807—8 wygłosił w Berlinie swoje słynne Mowy do narodu niemieckiego (Reden an die deutsche Nation). Na razie walka orężna przycichła; ale wybuchła walka w dziedzinie charakterów i idei. Naród nie może kierować stosunkami zewnętrznemi, ale wychowanie młodzieży jest jeszcze w jego mocy. Trzeba skorzystać z tej mocy i wychować pokolenie zdolne do stawiania sobie celów wielkich i poświęcania się dla tych celów. Cały naród, nie jeden stan poszczególny, trzeba zbudzić i przedewszystkim ważną jest rzeczą umożliwienie samoistnego rozwoju charakterów. Punktu wyjścia trzeba szukać w potrzebie pierwotnej i popędzie, które właściwe są każdemu człowiekowi, gdyż wychowanie nie może udzielić nikomu czegoś, czegoby już nie miał, przynajmniej w usposobieniu. Każdy człowiek potrzebuje szacunku, w każdym razie szacunku innych ludzi, jeżeli jeszcze nie uczuwa potrzeby godności własnej. Na szczycie swoim uczucie to wytwarza zdolność urabiania w sposób swobodny i samodzielny swojego wzoru postępowania. Tylko takie, swobodnie i samodzielnie utworzone wzory mogą budzić żywe uczucie, wzory zapożyczone z zewnątrz nie działają tak skutecznie. Mianowicie naród niemiecki ze względu na właściwy sobie zmysł i zapał do wolności duchowej i wewnętrznej samodzielności wiary i myślenia okaże się wrażliwym na takie wychowanie. Przecież to jest naród, z którego powstały reformacya Lutra, filozofja Kanta i pe-

dagogika Pestalozziego. Myśli zasadnicze Pestalozziego przeprowadza tu Fichte w wielkim stylu. Podczas pobytu w Szwajcarji poznał osobiście wielkiego pedagoga.

Fichte został profosorem uniwersytetu berlińskiego w 1810 roku. Wobec wybuchu wojny o wyzwolenie powziął zamiar zaciągnięcia się w szeregi, w roli mówcy, ale padł ofiarą tej wojny, gdyż zapadł na gorączkę szpitalną, zakaziwszy się od żony, która pielęgnowała rannych, i umarł w dn. 27 stycznia 1814 r.

---

b) Teorja nauki.

Najważniejszym przyczynkiem do filozofji jest dzieło „Wissenschaftslehre" w pierwotnej swojej postaci i tę pracę będziemy mieli tu na względzie.

Chodzi o wykrycie pierwszej zasady wszelkiej wiedzy. Kiedy zwrócimy uwagę na zwykłą świadomość swoją, przekonywamy się, że możemy myśleć zarówno o samych sobie, jak i o czymś, czym sami nie jesteśmy. Każdy z nas może myśleć o „ja" i „nie-ja". Ale nawet wtedy, gdy myślę o „nie-ja", dzieje się to tylko wskutek czynności duchowej, czynności mojego „ja". Nie—jaźń istnieje tylko przez działanie jaźni, tylko dlatego, że się zakłada. Niewątpliwie czujemy zniewolenie lub przymus do wyobrażania sobie określonych rzeczy, którym przypisujemy rzeczywistość; ale to zniewolenie lub przymus każe przypuszczać coś, co nas zniewala lub przymusza. Ograniczenie przypuszcza coś, co ogranicza. Przypuszczeniem wszelkiej wiedzy jest wolna, nieskończona czynność duchowa, która w każdym poszczególnym wyobrażeniu występuje jako wyznaczona lub skrępowana, ale z żadnym pojedyńczym wyobrażeniem nie wiąże się bezwzględnie. W bezpośredniej świadomości naszej nie występuje to pierwotne działanie; tu widzimy tylko jej poszczególne wytwory. Nigdy nie bywamy świadomi swojej woli i działania. Spostrzegamy granice i wyniki, ale nie spostrzega-

my tego, co się ogranicza i co wytwarza wyniki. Pierwsza tedy zasada nie dotyczy właściwie jakiegoś „faktu“, lub „postępku czynnego“, jak to zaznaczyli Descartes w swoim „Cogito ergo sum“ i Kant w swojej syntezie. Żeby odkryć to pierwotne działanie (czystą jaźń), trzeba refleksyi i odrywania, trzeba zdolności pochwytywania myśli o niepodzielnym i nieograniczonym działaniu, do którego nie stosuje się przeciwieństwo pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy działaniem i wynikiem. Jest tu potrzebny rodzaj wyższej intuicji, intuicji umysłowej, ażeby uchwycić to, co się nie przedstawia wbezpośrednim ujęciu i nie daje się też ukształtować w pojęcie, gdyż każde pojęcie przypuszcza przeciwieństwo. Jestto rzeczą energji i samodzielności, gdy idzie o odkrycie tego najbardziej wewnętrznego jądra istoty naszej. Większość ludzi latwiej mogliby siebie rozważać jako kawałek lawy na księżycu, niż jako czystą czynność duchową. Dlatego też teorja nauki zupełnie odrzuca odrębną, różną od ciała duszę, jako istotę albo substancję samą przez się, jak to metafizyka spirytualistyczna przyjmuje. W późniejszym piśmie wypowiada wyraźnie to samo: „Istnienia duszy poprostu zaprzecza się i całe pojęcie odrzuca się jako liche urojenie. I nie jest to coś wrodzaju kwestji nieistotnej, lecz jestto bardzo istotny probierz naszego systemu. Z przypuszczeniem takiej duszy niemożna ani wejść do tego systemu, ani w nim pozostawać“. (Die Thatsachen den Bewusstseins. 1817, str. 105 i nast. [34]).

Tamta pierwsza zasada o działaniu duchowym jako źródle wszystkich rzeczy w świadomości nie objaśnia wszakże, że w świadomości założone jest coś jeszcze innego, oprócz samego „ja“. Trzeba tedy ustanowić drugą zasadę, niedającą się z tamtej wyprowadzić. Jeżeli formuła pierwszej zasady brzmi: *Ja zakłada samo siebie*, to druga zasada będzie brzmiała: *Ja zakłada nie-ja*. Ta druga zasada tak samo, jak pierwsza, da się odkryć dzięki refleksji nad tym, co jest dane w świadomości. A teraz powstaje konieczność powiązania tych dwuch zasad ze sobą, wy-

tworzenia syntezy przez powiązanie tezy z antytezą, co stanie się możebnym, skoro przyjmiemy jako trzecią zasadę: *Ja zakłada ograniczone ja, jako przeciwieństwo do ograniczonego nie-ja.* Za pomocą tej syntezy wracamy do świadomości bezpośredniej, że ani przyjmując, iż ja zakłada się bezwzględnie, nie daje się to objaśnić, lecz tylko o ile się przyjmie ograniczenie zobopólne, wzajemne działanie i oddziaływanie ja i nie-ja.

Stosowaną przez Fichtego metodę można nazwać antytetyczną. Nasamprzód zakłada się twierdzenie, które uwydatnia istotny moment rzeczy: następnie twierdzenie, uwydatniające przeciwny moment (który się nie daje z pierwszego wyprowadzić); wreszcie osiąga się zjednoczenie obu twierdzeń. Konieczność odkrycia zjednoczenia przeciwnych twierdzeń tkwi mianowicie w pierwszej zasadzie, że wszystko w świadomości należy zawdzięczać niepodzielnej czynności duchowej, gdyż stąd wynika, że stosunek przeciwieństwa nie może być zasadniczym. Jakkolwiek jest ograniczoną nasza świadomość (jaźń skończona, doświadczalna), to jednak działa w niej czysta jaźń jako ostateczne źródło nietylko całej jej czynności, ale i całej jej bierności.

Mniejsza o to, jaki w dalszym ciągu użytek robi Fichte z tej metody, w której każda synteza zawsze znów występuje jako teza, ażeby w połączeniu z nową antytezą prowadzić do nowej syntezy. Metoda ma dużą wartość, ale u Fichtego stała się w szczegółach dowolną i jałową, gdyż zastosowanie jej wymaga bardziej wyczerpującej analizy doświadczenia, a więc w danym przypadku bogatszej psychologji, niż ta, jaką rozporządzał Fichte. Celem jego jest wysnucie tych form i zasad, które u Kanta są założone tylko czysto schematycznie. Według Fichtego zasada tożsamości zawiera się w pierwszej zasadzie: twierdzenie A=A pierwotnie stosuje się do jaźni w jej czystym, ze sobą tożsamym, stałym działaniu. Forma czasu powstaje, kiedy różne akty jaźni (zakładanie jaźni, zakładanie nie-jaźni) powinny być w ten sposób możliwe, żeby były

w określonym porządku od siebie zależne. Forma przestrzeni powstaje, kiedy różne wyznaczenia nie-jaźni, każde samo przez się, a jednak bez przerwy i bez zależności wzajemnej, wskutek jakiegoś określonego porządku w czasie, mają być założone. Zasada przyczynowości zawiera się w trzeciej zasadzie, która wymaga wzajemnego ograniczania się, to jest działania i oddziaływania pomiędzy jaźnią i nie-jaźnią. O ile różne wyznaczenia nie-jaźni jednocześnie bywają pojmowane jako wzajemnie od siebie zależne (jak w przyrodoznawstwie), o tyle pojęcie postępku jaźni, której istotę wyraża, mimowolnie przenosi się na nie jaźń. Fichte chce i może wysnuwać dedukcyjnie tylko formy powszechne świadomości doświadczalnej, ale bynajmniej nie treść doświadczalną, szczegółową i indywidualną.

Tak więc według Fichtego w całkowitym obrazie świata, przedstawiającego się zwykłej świadomości, mamy wytwór mimowolnej, dla nas samych bezwiednej czynności. Jak rzutujemy jakości zmysłowe, tak rzutujemy czas, przestrzeń, tożsamość logiczną, przyczynowość. Stąd nie wypada jakoby świat nasz był złudzeniem. Pojęcie złudzenia może być tylko stosowane jako przeciwieństwo rzeczywistości, ale przeciwieństwo tutaj znika, albo raczej: prawdziwa rzeczywistość tkwi w czynności, która bez wiedzy naszej wytwarza obraz świata w naszej świadomości i czynność ta jest czynnością konieczną i prawomierną. Tylko refleksja filozoficzna, którą należy odróżniać od świadomości pospolitej, praktycznej, odkrywa tę głęboko ukrytą, we wszystkich skończonych jaźniach czynną siłę i zarazem rozumie jednocześnie, jak dla wszystkich jaźni może się tworzyć ten sam obraz świata. Oto jest rozwiązanie Fichtego zagadnienia poznawczego.

Ażeby zrozumieć zarówno metodę Fichtego, jak i wynik przezeń osiągnięty, trzebaby zważyć dobrze, że druga zasada nie daje się wyprowadzić z pierwszej. Tym się różni jego metoda antytetyczna od tak zwanej dialektycznej Hegla. I stąd zarazem wynika ograniczenie filozofji czysto teoretycznej, na które sam Fichte kładzie

największy nacisk i które jest w najwyższym stopniu znamienne dla jego systemu. Gdyż w takim razie powstaje pytanie: dlaczego czysta jaźń wytwarza lub zakłada niejaźń sama w sobie? Dlaczego się przerywa czysta, tożsama czynność? Dlaczego prosta pierwotnej czynności staje się krzywą? Fichte oświadcza, że teoretycznie na to pytanie nie można odpowiedzieć. Ażeby objaśnić to zderzenie czy wychylenie, trzebaby przyjąć jakąś siłę poza siłą bezwzględną, co jednak byłoby wewnętrzną sprzecznością. Zrozumienie możemy osiągnąć tylko z własnej świadomości moralnej, która najwyżej stawia dążenie i pracę, walkę o osiągnięcie wielkich celów. Praca bowiem stawia zapory, walka przypuszcza opór. Fakt, że nam dany jest świat nie-jaźni, świat przedmiotów, ma to znaczenie etyczne, że przez to stają się możebnemi praca i walka. Przyroda jest materyałem obowiązku naszego. Przedmiot znaczy to, co stoi naprzeciwko nas, a więc — opór. Bez systemu zapor niema etyki. Najwyższym celem naszym jest wolność i samoistność osiągane przez zwalczanie wszelkich przeszkód napotykanych przez nasze ja. Tak więc klucz filozofji teoretycznej tkwi w filozofji praktycznej.

Zarówno filozofja praktyczna, jak teoretyczna przypuszczają pierwszą zasadę. Nacisk, jaki Fichte kładzie przy ustanawianiu tej zasady na pierwotną czynność, jako pierwszy pierwiastek istoty naszej, będzie miał szczególne znaczenie dla jego etyki. Istnieje pierwotna potrzeba postępowania dla samego postępowania, zupełnie niezależnie od zewnętrznych okoliczności i zadań. Popęd ten objawia się zarówno w sumieniu, jak i w przyrodzie. Rozkaźnik stanowczy Kanta, którego on sam nie zdołał objaśnić, staje się zrozumiałym z tego pierwotnego popędu do działalności za wszelką cenę i niemniej zrozumiałą staje się stąd niepohamowana natura popędów zmysłowych. Rzeczy poszczególne czyli przedmioty przyrody wydają się nam zrazu jako środki lub zapory w sprawie zaspakajania naszych niższych lub wyższych popędów. Nasz po-

gląd na świat jest z góry praktyczny. „Cały system wyobrażeń naszych — są słowa Fichtego — zależy od naszego popędu i woli“. (Wissenschaftslehre, 2 wyd. str. 288).

c) Etyka.

Kiedy pierwotne dążenie i działanie, stosownie do swoistych właściwości charakteru każdego poszczególnego osobnika, zwraca się do określonych przedmiotów, to występuje ono jako popęd naturalny i zmierza do użycia. Używanie to sprawia, że bywamy zależni od przedmiotów. Wobec jednak nieskończoności tego dążenia i działania, wyrażający moją samodzielność w stosunku do wszystkiego, co bywa dane, do wszystkich przedmiotów, może we mnie rozwinąć się świadomość, refleksja, która mi wskazuje poza tym, co jest dane, inne jeszcze możliwości. Na tym właśnie polega wolność. Jestto jeden i ten sam pogląd pierwotny, który się ujawnia zarówno w popędzie naturalnym, jak i w refleksji i w popędzie wolności, który może nas uwolnić od wszelkich stosunków zależności. Pomiędzy popędem naturalnym a popędem do wolności nie zachodzi jakieś konieczne przeciwieństwo; wszak zaspokojenie pewnej potrzeby naturalnej może odbyć się w ten sposób, że właśnie będzie ono środkiem do większej wolności i niezależności. I oto prawo etyczne jest dane: *każdy poszczególny postępek powinien leżeć w szeregu, który mię prowadzi do doskonałej wolności duchowej.* Przez to jaźń nieskończona urzeczywistnia się w świecie doświadczalnym. Zapory założone będą pokonane. Jestto cel nieskończony, ustawiczne przybliżanie się jednak jest możebne, skoro każdy cel osiągnięty stanie się nowym punktem wyjścia.

Kiedy obie postaci zjawiskowe popędu pierwotnego, popęd naturalny i popęd do wolności, są w harmonji, doznajemy uczucia godności własnej, uczucia przyjemności różniącego się w najwyższym stopniu od użycia zmysłowego, tak iż lepiejby go nie nazywać przyjemnością. W przeciwnym zaś razie doznajemy uczucia samopogardy.

Władzę doznawania takich uczuć nazywamy sumieniem. Tylko takie postępowanie jest moralne, które wypływa z sumienia. Postępowanie zgodne z powagą jest niesumienne. Pierwsze przykazanie głosi: *Powinieneś postępować według przekonania o swoim obowiązku.* Przekonanie zaś to osiąga się, kiedy postępek zamierzony porównywam nietylko ze swoim chwilowym zapatrywaniem na niego, lecz z każdym także zapatrywaniem, jakie tylko wogóle mogą pomyśleć, a więc kiedy zbadam, czy mógłbym w całej wieczności przyznawać się do tego postępku.

Zło moralne wynika z bezwładności, z ociężałości do refleksji, do wzniesienia się ponad to, co chwilowo jest dane, odrazy do przejścia ponad stanem obecnym, skłonności do brnięcia w tej samej kolei. Bezwładność znów prowadzi do tchórzostwa i kłamstwa, przyczym niewolę przekłada się nad mozół, a pozorów używa się jako płaszczyków dla pokrycia tego, czego się nie chce bronić w walce otwartej.

Ale jakże to można rozbudzać popęd do wolności tam, gdzie go niema? Człowiek przecież nie może swojej własnej siły wyzwolić. Odpowiedź tkwi w teorji instynktu rozumowego, którą Fichte rozwinął później w „Rysach głównych wieku obecnego“, chociaż można już ją znaleść w „Sittenlehre“ (Teorja moralności). W niektórych osobnikach pierwotny popęd duchowy może być tak silny, że wznosi je ponad rzeczy zmysłowo dane w sposób niezrozumiały dla nich samych i dla innych. Są one obdarzone rodzajem „genjuszu do cnoty“. Otóż tacy działają na innych ludzi jako wzory pobudzające. W tym znajduje Fichte objaśnienie powstawania religji pozytywnych.

Zupełnie naturalnie osoby obdarzone taką głębszą siłą, jak również i ci, którzy zostają pod wpływem ich osobowości, będą uważały to, co się w nich rozwija i z nich wypromienia, za cud. W każdym razie cud taki nie daje się objaśnić z ich jaźni doświadczalnej. Przyjęcie takiego cudu ma swoje znaczenie, o ile służy za środek do

budzenia drzemiącej uwagi i energji. A więc wielkie i rozstrzygające znaczenie ma ten fakt, że człowiek żyje pospołu z innemi ludźmi. Tylko śród ludzi jest on człowiekiem. I w rzeczy samej liczne osobniki mają tylko jedyny cel przed sobą: urzeczywistnienie idei jaźni. Moja osobowość ze stanowiska etycznego nie jest dla mnie czymś najwyższym. Ale jest ona jedynym środkiem, za pomocą którego ja mogę działać w kierunku tego, co najwyższe. Cel mój osiąga się, kiedy inni postępują etycznie. O ile każdy idzie za własnym przekonaniem, wszyscy będą pracowali na rzecz rozwoju najwyższej i najgłębszej samodzielności i na rzecz urzeczywistnienia rozumu w społeczeństwie istot wolnych. To, co w języku religijnym nazywa się świętych obcowaniem, oznacza przedstawienie czystej jaźni w ogóle istot rozumnych. Wobec tego celu nieskończonego jednostka jest tylko środkiem i narzędziem i to znikomego znaczenia. Co się zatym tyczy jednostki, idzie o to, żeby jej indywidualność unicestwić — nie w kontemptacji mistycznej, lecz w czynnym postępowaniu ku wiecznemu celowi.

W późniejszych pismach swoich Fichte z jeszcze większą surowością wyraża się o tej znikomej roli pojedyńczej osobowości, w dziwnej sprzeczności z tym naciskiem, jaki poza tym kładzie na indywidualność [36]). Ostatecznie indywidualność staje się u niego tym, co istnieć nie powinno, ograniczeniem, które znieść należy, negacją, którą cofa. Czysta jaźń miażdży jaźń doświadczalną. Na Fichtem mści się tu jego własne stanowisko. Szukał podstawy bezwzględnej dla swojej etyki i w tym celu powiązał ją ścisłym węzłem ze swoją spekulacją, ale właśnie dla tego dochodzi ostatecznie do zniesienia etyki swojej. Po drodze wszakże, zanim runął w tę bezdeń spekulacyjną, odkrył myśli etyczne trwałej wartości.

Z etyki szczegółowej Fichtego, na uwagę zasługuje jego pogląd na kościół i państwo. Kościół pojmuje jako zjednoczenie osobników w celu budzenia i krzepienia przekonania etycznego. Zbiorową podstawę stanowią symbo-

le, formy obrazowe przedstawiające myśli najwyższe, zdolne w tej postaci działać na wszystkich, zarówno niewykształconych, jak i wykształconych. Tylko przy pomocy takich symbolów możebne jest powszechne i zobopólne oddziaływanie duchowe, gdyż co się tyczy samych myśli najwyższych w ich czystej formie naukowej, osiągnięcie powszechnego ich zrozumienia i powszechnej jedności jest niemożebne, Symbol, wobec swojej formy obrazowej, jest powszechnie dostępny i jednocześnie nieokreślony w swojej interpretacji. Na tym polega wartość jego. Nawet kiedy nauczyciel etyczny narodu nie przypisuje wcale symbolowi prawdy dosłownej, będzie jednak mógł posługiwać symbolami, jeżeli tylko czyni to z zapałem i żywą chęcią działania na życie duchowe innych ludzi [37]). Duch protestantyzmu wymaga nadto, iżby wszystkie symbole były rozwijane w formy jasne i doskonałe. Wszystkie symbole, również wyobrażenia Boga osobowego i osobowej nieśmiertelności, nietylko wyobrażenia religji pozytywnych, są tylko symbolami z konieczności. Miernikiem wartości symbolów jest stopień, w jakim mogą wyraźnie i żywo oddawać myśli o wyższym etycznym porządku świata.

Jak każdy symbol kościelny jest symbolem z konieczności, tak każde dane państwo — jest państwem z konieczności. Państwo ma do czynienia tylko z zewnętrzną istotą człowieka i dlatego należy przeprowadzić ścisłe wyodrębnienie pomiędzy teorją prawa a etyką. Teorja prawa opiera się na zasadzie, że każdy, kto chce żyć pospołu z innemi, mniejsza o to z jakiej racji, musi ograniczyć wolność swoją przez wzgląd na wolność innych. Na tym, że bywa obustronnie uznane, opiera się stosunek prawny. Jedyne zadanie państwa polega na zarządzie stosunkiem prawnym, a wrazie konieczności zmusza ono jednostkę do uwzględniania wolności innych co do ciała, własności i samozachowania. Ale obecność bezpieczeństwa zewnętrznego nie jest jeszcze, według Fichtego, dostateczną rękojmię doskonałości państwa. Twierdzi on, że państwo wtedy

tylko może wymagać poszanowania własności wszystkich, jeżeli samo dąży do tego, żeby wszyscy posiadali własność. A więc Fichte przekracza tu oczywiście pojęcie państwa prawnego lub policyjnego tylko. W państwie nie powinnoby być ani nędzarzy, ani próżniaków. Dobroczynność jest tylko opłakanym i dwuznacznym wybiegiem. Już w swoim piśmie „Naturrecht“ i w „Sittenlehre“ wypowiada myśli, które zmierzają w kierunku tego, co później nazwano socyalizmem.

W dziele swoim „Zamknięte państwo handlowe“ (Der gesclossene Handelsstaat, 1800) domaga się przeniesienia handlu międzynarodowego do państwa, ażeby wewnętrzny rozwój ekonomiczny każdego poszczególnego narodu odbywał się bardziej samodzielnie i naturalnie. Niema obawy, żeby przez to ucierpiały stosunki międzynarodowe; nauka, handel, stanowi przedmiot obcowania, o ile to obcowanie w rzeczy samej czegoś warte. Fichte, jak słusznie powiedział G. Schmoller, jest pierwszym niemieckim socjalistą. Wbrew stanowczemu wyodrębnieniu dziedzin prawa i moralności, jego teorja państwa opiera się na poglądach etycznych. W swoich wywodach z zakresu teorji i państwa z lat późniejszych zaznacza, że państwo, które z przymusu i przez przymus powinno wychowywać do wolności, nie może osiągnąć tego celu, o ile nie będzie dążyło do zapewnienia wszystkim jednostkom własności, wczasu i środków do wyższego wykształcenia.

2. *Frydryk Wilhelm Józef Schelling.*

a. Okres filozofji przyrody.

Schelling jest klasycznym filozofem romantyzmu. Fichte stoi jeszcze blisko filozofji krytycznej i przezornie odróżnia świadomość od jej treści; romantykiem można go nazwać ze względu na jego dążenie do tego, co wolne od ograniczeń, co u niego odpowiada myśli Kanta o nieogra-

niczonym postępie. U Schellinga natomiast widzimy prawdziwy popęd romantyczny do napawania się treścią, nabywaną raczej przez konteplację i symbolikę, niż przez myśl sprawdzającą. Tak buja nasamprzód w przyrodzie i sztuce, a później w religji. Wobec takiej skłonności do marzycielstwa nic dziwnego, że, chociaż rozpoczął jako uczeń i współpracownik Fichtego, niebawem jednak nie wystarczała mu już jaźń. Jego umysł zrywał się ku wielkim, symbolicznym konteplacjom, w których przeciwieństwa rzeczy jednocześnie uwydatniają się i dają się oglądać w związku. Kontemplacya była dla niego czymś najszczytniejszym, a jeżeli w spekulacyach swoich kładł nacisk na przeciwieństwa, chodziło mu o to, żeby obrazom myśli swojej nadać pełnię i wypukłość. Przeciwnie, Fichte uwydatniał przeciwieństwa dlatego, że były warunkami pracy, walki i rozwoju. Filozofja Fichtego była właściwie nawskroś etyką; Schelling wcale nie zajmował się etyką.

Schelling urodził się w dn. 27 stycznia 1775 r. w Leonbergu w Wirtenberskim. Już w szesnastym roku życia rozpoczął studja uniwersyteckie w Tybindze. Jak reszta młodzieży uniwersyteckiej, uczuwał się mocno podnieconym przez rewolucję francuską; posądzano go o autorstwo niemieckiego przekładu Marsyljanki, co również spowodowało szorstkie wystąpienie przeciwko młodemu studentowi wielkiego ks. Karola, znanego już z młodych lat Schillera. Nasamprzód studjował teologję; z zajęciem oddawał się mitologji i historycznej interpretacji Biblji. Niebawem jednak zagłębił się w studjach filozoficznych i pilnie wczytywał się w dzieła Kanta, Fichtego i Spinozy. W różnych artykułach z lat 1749 i 1795 rozwijał w dalszym ciągu „Wissenschaftslehre“ Fichtego. Pobyt w Lipsku w charakterze guwernera dwuch młodzieńców nastręczył mu sposobność do oddania się studjom przyrodniczym i tu napisał pierwszą swoją pracę filozoficzno-przyrodniczą: „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (Pomysły do filozofji przyrody, 1797). Zrazu uważał swoją

filozofję przyrody za uzupełnienie „Wissenschaftslehre“; później znalazł w swojej filozofji przyrody pobudki do ostrego przeciwstawienia się nauce Fichtego i pomiędzy obu przedtym przyjaciółmi powstała bardzo zacięta polemika. Od roku 1798 objął katedrę w Jenie, dokąd został powołany przez wpływy Goethego, Schillera i Fichtego.

Właściwie tu w Jenie było ognisko szkoły romantycznej. Znaleźli się tu z Schellingiem bracia Schleglowie ze swojemi inteligentnemi żonami, Novalis, Tieck, Steffens i inni i w tej „rzeczypospolitej“ wzbierał potok idei poetyckich, religijnych, filozoficznych i przyrodniczych, już to wybuchał w sporze, już zgodnie toczył swoje fale. Frydryk Schlegel pisze do Schleiermachera: „Tu wikła się jedno z drugim dość barwnie i niepokojąco — religja i Holberg, galwanizm i poezja“. A Dorota Schleglowa podobnież: „Tu mamy wszystkiego potrosze, i dowcip, i filozofja, i rozmowy o sztuce i obalanie“ [38]). Tymczasem przejmował Schellinga zapał szczególnie do przyrody i sztuki; entuzjazm religijny Novalisa i Tiecka budził w nim nawet entuzjazm antyreligijny, który się wyraził w formie poetyckiej w „Epikurejskim wyznaniu wiary“ przeznaczonym do druku w „Athenäum“ piśmie wydawanym przez obu Schleglów, ale za radą Goethego cofniętym. Później Schelling wydrukował część tego utworu w swoim „Zeitschrift für spekulative Physik“, w całości zaś znajduje się w dziele: „Aus Schellings Leben“ (Lipsk, 1869, I, str. 282 i nast.). Następujący ustęp charakteryzuje filozofję przyrody Schellinga, również w tym znaczeniu, że w mowie wiązanej wydaje się lepiej, niż w niewiązanej:

Drum ist eine Religion die rechte,
Müsst sie im Stein und Moosgeflechte,
In Blumen, Metallen und allen Dingen
So zu Luft und Licht sich dringen,
In allen Höhen und Tiefen
Sich offenbaren in Hieroglyphen...

Hinauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schaft;
Ist Eine Kraft Ein Pulsschlag nur, Ein Leben,
Ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben *).

Oprócz wyżej wymienionych „Pomysłów do filozofji przyrody", mamy jeszcze następujące prace Schellinga, w których rozwija swoją filozofję przyrody: „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (Pierwszy szkic systemu fil. przyrody, 1799), „Einleitung zu dem „Entwurf" oder: Ueber den Begrift der spekulativen Physik" (Wstęp do „Szkicu" czyli: O pojęciu fizyki spekulacyjnej, 1799), „System des transcendentalen Idealismus" (System idealizmu transcendentalnego, 1800). W tym ostatnim dziele przedstawia filozofję przyrody w jej związku z „Wissenschaftslehre" i podaję intuicję artystyczną jako jedyną władzę umożliwiającą ujęcie ducha i przyrody, podmiotu i przedmiotu w ich wewnętrznej jedności, jako, jedyne stanowisko z którego znikają przeciwieństwa życia, szczególnie przeciwieństwo pomiędzy teorją i praktyką. W roku 1801 rozpoczął abstrakcyjno - systematyczny wykład swojej teorji („Darstellung meines Systems" w drugim tomie „Zeitschrift für spekulative Physik"), ale go nie wykończył. W „Methode des akademischen Studiums" (1803) mamy znów encyklopedyczny wykład poglądów filozoficznych Schellinga w luźnej formie, jaką przybrały ku końcowi pierwszego okresu. Nowy zwrot i wkrótce dziwna przerwa w twórczości występują po opuszczeniu Jeny (1803). Zanim go rozważymy w drugim wielkim religijno-filozoficznym okresie jego spekula-

*) Żeby religja była prawdziwa, musi ona dążyć do powietrza i do światła w kamieniu i splocie mchu, w metalach i wszystkich rzeczach, musi na wszystkich szczytach we wszystkich głębiach objawiać się w hjeroglifach... Wzwyż, ku młodzieńczej sile myśli, przez którą, przyroda się odmładza; jest tylko jedna siła, jedno tylko pulsowanie, jedno życie, naprzemian — gra hamowania i dążenia.

cji, musimy zająć się treścią i charakterystyką filozof i przyrody.

Początkowo Schelling domagał się, mianowicie ze stanowiska idealizmu, bardziej pozytywnego uwzględnienia przyrody, niż to uczynił system Fichtego, w którym przyroda jest tylko ograniczeniem lub środkiem. Tajemnice świata duchowego, powiada, dają się dopiero wtedy rozwiązać, kiedy się nauczymy rozumieć przyrodę, tak iż przestanie już on być obcą dla nas potęgą. U Fichtego przyroda jest tylko przedmiotem; ale przedmiot tylko przez to staje się zrozumiałym, że ma wspólną z podmiotem istotę. Przyroda daje się o tyle tylko pojmować, o ile nosi na sobie piętno ducha. Gdyby zaś siły działające w duchu dały się odnaleść w przyrodzie, zrozumielibyśmy, jak duch rozwija się z przyrody. Przyroda wtedy przedstawi się, jako Odyssea ducha, jako jego dążenie do przejścia ze stanu zewnętrzności, w którym go więzi przyroda, napowrót do samego siebie i do swojej wewnętrzności.

Przyrodoznawstwo nowożytne usiłowało wszystko w przyrodzie uczynić ruchem, wszystko objaśnić wzajemnym działaniem i oddziaływaniem cząsteczek. Jeżeli takie objaśnienie istoty przyrody ma być wyczerpujące, to musimy albo zaprzeczyć istnienia czegokolwiek idealnego albo musimy się zgodzić, że pierwiastek idealny przedostaje się do przyrody z zewnątrz. Objaśniać celowość przyrody przez wdawanie się czynne umysłu boskiego, to to znaczy, według Schellinga, nie filozofować, lecz oddawać się pobożnym rozmyślaniom. Ale i poza tym główne zagadnienie filozoficzne pozostaje, a mianowicie: jak poznajemy cały układ przyczyn i skutków świat stanowiących, jak dla nas powstaje ten układ? Przyrodnik żyje w przyrodzie jako danej bezpośrednio rzeczywistości; filozofja przyrody zapytuje, jak ona może być nam dana. To samo zagadnienie wynurza się w pytaniu, jak powstaje czuciowość w przyrodzie. Jak może organizm stać

swoim własnym przedmiotem? („Erster Entwurf" str. 174) [39]].

Niepodobna zaprzeczyć, że mamy tu przed sobą rzeczywiste zagadnienie i że jasno jest sformułowane zarówno ze stanowiska filozofji idealistycznej, jak i ze stanowiska nauki realnej. Jeżeli duchowa strona bytu ma stać się zrozumiałą, w przyrodzie muszą działać jakieś inne siły i istnieć jakieś inne własności, niż te, które zna przyrodoznawstwo mechanistyczne i wypowiada w swoich prawach. Schelling tedy rozwiązuje to zagadnienie w ten sposób, że owa doniosłość siły zmierzającej w nieskończoność i siły ograniczającej, które Fichte wykazał w świadomości, powinna się, odnaleść w całej przyrodzie. Skoro życie świadome polega na dwoistości, t. j. na sprzeczności, musi tedy i cała przyroda, z której się rozwija świadomość, przedstawiać siły przeciwstawne, tylko w niższych potęgach, albo, że powołamy się tu na Leibniza, wszystkie siły przyrody są siłami wyobrażającemi różnych stopni. Materja jest duchem drzemiącym, duchem w równowadze, jak duch jest materją stającą się. Schelling jednak nie zatrzymuje się na takiej powszechnej zasadzie czy wymagalniku. Utrzymuje owszem, że te szczeble, po których przyroda dźwiga się do ducha, może wykazać szczegółowo. Zaczyna od sił duchowych i wyobraża sobie, że są one czynne w niższych potęgach także i w przyrodzie. W rozprawie „Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie" (Sämtliche Werke, I, 4, str. 85 i nast.) jasno wyraził swoją metodę: „Oglądanie strony przedmiotowej bytu w chwili jej powstania jest możebne tylko w ten sposób, że się przedmiot wszelkiego filozofowania, który w najwyższej potędze swojej równa się jaźni, odpotężnia i na tym przedmiocie sprowadzonym do pierwszej potęgi konstruuje się a priori". Należy tedy wnioskować od wyższych stopni do niższych. Schelling nie zastanawia się nad tym, o ile takie konstruowanie jest możebne wobec faktu, że jeden i ten sam przedmiot w niższych stopniach swoich może mieć inne formy stanów, niż

w wyższych. Faktycznie jego konstruowanie jest przecież tylko poetyczno-symboliczną interpretacją, w której siły i formy przyrody pojęte są jako stopniowo postępujące przybliżenia do życia świadomego. Jak każdy idalizm metafizyczny, Schelling opiera się na analogji, ale ufa jej tak dalece, że utrzymuje, iż, założywszy ją u podstawy, może zbudować fizykę spekulacyjną, która ma nam nietylko pokazać w nowym oświetleniu wyniki przyrodoznawstwa, lecz ostatecznie ma nawet zastąpić przyrodoznawstwo. Przyroda może stać się zrozumiałą tylko „od wewnątrz“, tylko o ile ją oglądamy jako ducha widomego. Boyle i Newton przez stosowanie czysto zewnętrznego i doświadczalnego stanowiska mieli jakoby spaczyć fizykę, jak Bacon filozfję. Wszak astronomja matematyczna nie zapoznaje nas z właściwą istotą ruchów planetarnych. Najgłębsza istota zjawisk przyrody nie daje się, zdaniem Schellinga, zrozumieć w ten sposób, że jedno zjawisko objaśnia się przez inne, lecz tylko w ten sposób, że wszystkie one powstają z jednej wspólnej podstawy; na tym właśnie polega jedność przyrody. Przyrodnik doświadczalny nie dostrzega symbolicznego znaczenia zjawisk przyrody, lecz tylko symbol zewnętrzny mniema, że przezeń już wszystko objaśnił. (Methode des akademischen Studiums. Odczyt XI: O przyrodoznawstwie wogóle).

Romantyczność filozofji przyrody Schellinga tkwi nie w zagadnieniu, jak je zakłada na początku, lecz w odwadze, z jaką usiłuje zastąpić mozolne wysiłki nauki nad objaśnieniem przyrody przez wzajemny związek zjawisk poszczególnych, swojemi symbolicznemi interpretacjami przyrody. Nie dostrzega on tego, że jedność przyrody daje się stwierdzić tylko za pomocą tego związku, który lekceważy. Tu właśnie występuje stanowcza różnica pomiędzy filozofją przyrody Schellinga, a takiemi pomysłami, jak Spinozy i Leibniza, którzy, wręcz przeciwnie, zakładali u podstawy związek realny. Schelling nawet nie przypuszcza, żeby dla ostatecznego stwierdzenia swoich interpretacyi potrzebował doświadczenia; ponieważ konstruk-

cja spekulacyjna przedstawia typ wewnętrzny wszystkich rzeczy, który wobec wspólnego pochodzenia musi być jeden i ten sam, więc wystarcza on sam sobie i może przenikać aż w dziedziny, z których doświadczenie jest wyłączone przez nieprzekraczalne granice.

Rozważymy nieco bardziej szczegółowo próbę Schellinga wykazania ducha w przyrodzie. Trzeba dowieść, że różne zjawiska i siły są potęgami wznoszącemi się coraz wyżej. A zarazem należy dowieść, że na każdym szczeblu, w każdej potędze występuje stosunek sprzeczności, to jest dwoistości albo biegunowości, jako niższy szczebel tego stosunku sprzeczności, który zachodzi w świadomości naszej pomiędzy podmiotem a przedmiotem (ja i nie-ja). Pojęcia potęgi i biegunowości są zasadniczemi pojęciami jego filozofji przyrody. Na ich podstawie buduje schemat, w którym różne zjawiska przyrody mają wyznaczone sobie miejsca odpowiednie. Co godne uwagi, że romantyczna próba Schellinga zbudowania spekulacyjnej teorji przyrody sprowadza, tak samo jak ścisłe przyroznawstwo, wszystkie różnice jakościowe do ilościowych. Schelling sam zwrócił uwagę na to podobieństwo swojej filozofji przyrody do atomistyki i wobec tego podobieństwa rad nazywa swoją teorję atomistyką dynamiczną. Różnica polega na tym, że kiedy atomistyka mechanistyczna objaśnia wszystko za pomocą stosunków pomiędzy ciałami i siłami, filozofja przyrody wszystko objaśnia za pomocą stosunku pomiędzy siłami. Nadto Schelling znacznie ustępuje atomistyce pod względem jasności i ścisłości w stosowaniu zasad ogólnych. Schemat ogólny, który zbudował sobie na pojęciach potęgi i biegunowości, wypełnia w sposób nadzwyczaj dowolny często czczą grą wyrazów, tak iż nazwa „filozofja przyrody“ słusznie brzmi podejrzanie dla ucha naukowego. Ze względu jednak na interes historyczny rzut oka na jego symbolikę przyrody będzie na miejscu.

W zasadzie bezwzględnej, leżącej u podstawy wszystkich rzeczy, zawiera się jedność bezwzględna podmiotu i przedmiotu. W żadnym szczególe bytu nie znika ta

jedność, ale już to jeden, już drugi biegun mogą mieć przewagę; na tej ilościowej różnicy stosunku pomiędzy biegunami polega różnica potęg rozmaitych. W przyrodzie przeważa biegun przedmiotowy, w duchu zaś podmiotowy. Jeżeli byt bezwzględny daje się wyrazić przez A =B (przyczym oznacza podmiot, a B przedmiot, to przyrodę można przedstawić jako A=+B, zaś ducha jako+A=B), A=+ B, ducha zaś przez + A = B, gdzie znak + oznacza biegun przeważający. W przyrodzie można odróżnić trzy potęgi. Pod postacią światła, jak również magnetyzmu, elektryczności i sprawy chemicznej objawia się druga potęga, wyraża się związek tego, co siły wyodrębniające odosobniły, i związek ten jednocześnie zapowiada to, czym jest sprawa poznawania w dziedzinie ducha. W życiu organicznym, a więc w trzeciej potędze występuje świat w minjaturze, układ spraw, które wzajem dla siebie są celem i środkiem, i duch przyrody w swojej władzy uczuwania ostatecznie przerywa swoje zapory. Potęgi ducha występują jako trzy czynności poznawania, postępowania i sztuki.

Pisząc swój „System idealizmu transcendentalnego“, Schelling znalazł w kontemplacji artystycznej najwyższą formę życia duchowego. „Sztuka jest jedynym prawdziwym i wiecznym organem zarazem i dokumentem filozofji, który zawsze i wciąż nanowo świadczy o tym, czego filozofja zewnętrznie oddać nie może, mianowicie o bezwiedności postępowania i wytwarzania i jej pierwotnej tożsamości ze świadomością. Dlatego też sztuka dla filozofji jest dziedziną najwyższą, gdyż otwiera jej jakby Święte świętych, gdzie w wiecznym i pierwotnym zjednoczeniu, jakby w jednym płomieniu, płonie to, co w przyrodzie i dziejach jest rozdziolone, co w życiu i w postępowaniu, tak samo jak w myśleniu, zawsze musi od siebie uciekać. Pogląd, który filozof wytwarza sobie sztucznie o przyrodzie, dla sztuki jest z góry danym i naturalnym“. Jestto konsekwentne twierdzenie, że filozof, budujący swój system za pomocą symboliki poetyckiej, w końcu obwieszcza sztukę, jako coś najwyższego. Dla niego, jak dla

Novalisa, właściwie wszystko jest poezją; sprawa przyrody jest poezją bezwiedną, która wraz z świadomością wynurza się w człowieku i dla niego.

Schelling nie utrzymywał, że przyroda w literalnym znaczeniu jest przedhistorją ducha. Jego filozofja przyrody różni się od spółczesnej teorji rozwoju nietylko lekceważeniem związku mechanicznego, lecz zaprzeczeniem faktycznego przejścia z jednej potęgi do innej. Zresztą obie te różnice są w związku ze sobą. Powstaje nie jeden szczebel z drugiego, lecz czynność wytwarzająca przyrody lub bytu bezwzględnego, która objawia się w zjawisku nie sama, lecz tylko przez wytwory swoje, osiąga swój rozwój tylko przez szereg form. Każda poszczególna z tych form wynika z samego wytwarzania nieskończonego, nie zaś z innych form. W bycie bezwzględnym jest wieczna jedność podmiotu i przedmiotu, która nie rozwija się po szczeblach potęg przyrody i ducha, te zaś są tylko jej rozmaitemi odźwierciedleniami w środowisku doświadczenia. To stanowisko Schellinga, które w istocie i Goethe podzielał, było panującym u wielu wybitnych przyrodników, którzy dostrzegali pokrewieństwo form przyrody, ale nie mogli się pogodzić z myślą rzeczywistego przerodztwa. Pokrewieństwo, w ich mniemaniu, tkwiło w głębi przyrody, w fantazji twórczej bóstwa, czy jak tam inaczej to wyrażali, ale nie pomiędzy rzeczywistemi, istniejącemi grupami istot w przyrodzie. Agassiz, najwybitniejszy przeciwnik Darwina, również wyznawał tego rodzaju pogląd. Była to idealistyczna i bynajmniej nie realistyczna teorja rozwoju.

b. Zagadnienie filozofji religji.

Jak zaznaczono już wyżej, w pewnej fazie rozwoju Schellinga wystąpiła rozterka wewnętrzna i wkrótce potym przerwa. We wczesnej młodości rozpoczął on twórczość swoją; pierwszą swoją pracę filozoficzną napisał w dziewiętnastym roku życia. W okresie romantycznym jest niemało przykładów tak wczesnego dojrzewania i wcze-

snego zaniku władzy twórczej. U Schellinga jego rozterka i przerwa była w związku w części z tą okolicznością, że droga, w którą się zapuścił, nie mogła go prowadzić dalej, niż zaszedł, w części, że nawinęło mu się nowe zagadnienie i wreszcie grały tu swoją rolę jego czysto osobiste stosunki.

Jak się okazało, nowe zagadnienie było religijnym. Entuzjazm religijny Novalisa wywołał w Schellingu przeciwne usposobienie. W okresie jenajskim zbyt go zaprzątały przyroda i sztuka, ażeby mogły w nim zrodzić się bardziej praktyczne zagadnienia. W liście w początku roku 1806 pisze: „W osamotnieniu swoim w Jenie mniej pamiętałem o życiu i tylko wciąż żywo zajmowałem się przyrodą, na której skupiałem wszystkie myśli swoje. Od tego czasu przejrzałem, że religja, wiara publiczna, życie w państwie stanowią punkt, dokoła którego wszystko się obraca. Jeden z uczniów jego skłonił go do zajęcia się zagadnieniem religji. Eschenmayer twierdził w zajmującej rozprawie: „Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie“ (Filozofja w jej przejściu do niefilozofji. Erlangen, 1803), że religja jest dziedziną wyższą od filozofji. Skoro bowiem filozofja potrafi nawet pokonać wszystkie przeciwieństwa i wykazać, że absolut jest najwyższą jednością, to pozostaje jeszcze pytanie, jak mogły powstać przeciwieństwa i różne potęgi, a to daje się tylko rozstrzygnąć przez wiarę w Boga stwórcę. Filozofja niezdolna jest zgłębić istnienia świata skończonego, rozszczepionego na przeciwieństwa, świata różnic i potęg, który byłby odrębny od jedności bezwzględnej, uchodzącej w spekulacji za najwyższą zasadę.

Schelling godził się z tym, że różnicowanie zawiera w sobie wielką zagadkę, ale obstawał przy tym, że zagadnienie to musi się dać rozwiązać w filozofji. Trzeba rozszerzyć filozofję, ale niema racji do zapatrywania się na religję i filozofję, jako na dwie różne rzeczy. Przyznaje, że bądźcobądź wysnucie różnicy z tożsamości, wielości z jedności, jest niemożebne, ale dlatego właśnie twierdził

w swojej filozofji, że przeciwieństwo, t. j. różnica i wielość, jest tak samo zasadą pierwotną, jak i jedność. Żywą jest taka jedność, która przeciwieństwa, jakkolwiek wielkie mogłoby być pomiędzy niemi napięcie, ma nie poza sobą lecz w sobie. W dziele: „Philosophie und Religion“ (1804), napisanym po wyjeździe z Jeny do Würzburga, przyznaje, że w przyrodzie i w dziejach działają siły, ujawniające tak silne napięcie, że niepodobna ich wyprowadzić z idei jedności bezwzględnej, napięcie, które należy doprowadzić do harmonji przez różne szczeble przyrody i dziejów. Dawniej nazywał przyrodę Odysseą ducha; teraz stosuje to wyraźnie i do dziejów. Pierwiastek nieokiełznany i irracjonalny przyrody i dziejów dowodzi, według Schellinga, odpadnięcia od idei, powstania dysharmonji, wymagających przejednania. Przeciw Eschenmayerowi, jak w kilka lat później w piśmie polemicznym przeciw Fichtemu, twierdzi wszakże, że takie przeciwieństwo i walka są konieczne, żeby mogły powstać życie i harmonja. Bez przeciwieństwa niema życia. Myśli te podsycały studja nad staremi mistykami, szczególnie nad Jakóbem Böhmem, dla którego w owym czasie wogóle nastąpiło odrodzenie: St. Martin i Franciszek Baader wznowili jego kierunek myśli we Francji i w Niemczech Schelling wtedy mieszkał już w Monachjum.

W najważniejszym i najbardziej pomysłowym dziele z okresu filozofji i religji: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (Badania filozoficzne nad istotą wolności ludzkiej i przedmiotami będącemi z nią związku, 1809) Schelling usiłuje wykazać, że tylko wtedy, kiedy się przyjmie pierwotne przeciwieństwo w bycie bezwzględnym, w istocie bostwa—ciemną, irracjonalną podstawę, która właśnie przez rozwój życia istoty boskiej osiąga czystość i harmonję, że dopiero wtedy słusznym jest pojmować Boga jako istotę osobową. Tu przypisuje on swojej filozofji przyrody z jej wznoszącemi się po szczeblach potęgami znaczenie religijne. Osobowość

rozwija się tylko przez kontrast z podstawą przyrodzoną i razem z tą podstawą przez walkę z siłami przeciwnemi. Istoty skończone mają ten kontrast, tę podstawę poza sobą. Jeżeli istota nieskończona ma posiadać osobowość, to musi mieć ten stosunek przeciwieństwa w sobie: musi coś być danym w Bogu, co samo przez się nie jest Bogiem, ale może zostać Bogiem. Teizm, mówi Schelling w piśmie polemicznym przeciw Jacobiemu, daje się zbudować na gruncie naturalizmu; ale z czystego teizmu, z oświeconego Boga racjonalizmu lub z wyzutego z przyrody Boga teologji pospolitej nie można uzasadnić istnienia przyrody. Dane przeciwieństwa dają się przezwyciężyć i na tym polega życie; ale z czystej jedności dane przeciwieństwa nie dają się objaśnić. W różnicy pierwotnej Schelling, idąc wciąż w ślady Böhmego, widzi początek złego. Kiedy człowiek ulega popędowi do egoizmu, do odosobnionego samostwierdzania się, idzie on za wolą, która prowadzi wstecz do pierwszej podstawy rzeczy. Wszelkie zło polega na dążeniu do powrotu do chaosu, z którego wyłonił się porządek przyrody. Stąd daje się zrozumieć, że przyroda wciąż nam okazuje jakąś pozostałość, nieprzejrzystą dla umysłu i nie dającą się podciągnąć pod prawa określone, jakiś stary chaos który jeszcze nie zginął zupełnie. Ale bez chaosu, bez walki i rozwiązania nie ma rzeczywistej jedności; bez waśni nie objawia się miłość. Gdyby Bóg miał zapobiec złemu, musiałby znieść swoją własną osobowość; żeby zło nie miało istnieć, sam Bóg musiałby nie istnieć.

Godne uwagi dzieło Schellinga, mieszanina głębokiej myśli i rojeń fantastycznych, budzi dlatego zajęcie filozoficzne, że przyznaje pierwiastek irracjonalny, to jest coś, co dla myślenia, które Schelling znał i potrafił praktykować, jest nieprzenikalne i że to jest tak pewne, że filozofja spekulacyjna nie może osiągnąć celu swojego, lecz musi przyznać filozofji krytycznej, że poznanie ma swoje granice. Zapowiada się w tym pewna reakcja przeciwko spekulacji i ma to pewien realistyczny charakter. Jest tu

i to zajmującym, że pierwiastek irracjonalny wprowadza nowe roztrząsanie pojęcia Boga i skłania do badania warunków, przy których istota bezwzględna i nieskończona może być pojęta jako osoba. Wobec twierdzenia Böhmego: bez przeciwieństwa niema świadomości, wymaga się oto przeciwieństwa w obrębie istoty Boga jako warunku, przy którym możnaby pojąć Boga jako osobę. Na tej myśli buduje teizm filozoficzny, tak, jak później rozwinął się na podstawie idei Böhmego nanowo podjętych przez Schellinga i był uprawiany przez wybitnych myślicieli, jak C. H. Weisse (1801 — 1866) i Herman Lotze Trudność teizmu filozoficznego polega na tym, że przeciwieństwo jest wewnątrzboskie, tkwi we własnej istocie Boga. Wtedy walka staje się zabawą tylko, żartem boskim. To życie osobowe, które znamy i o którym jedynie możemy wytworzyć sobie pojęcie, musi walczyć z zewnętrznemi przeszkodami, nie zaś z takiemi, któreśmy sami sobie wytworzyli; życie osobowe, którego siły wewnętrzne nie byłyby w części ustawicznie podsycane, w części hamowane przez stosunki zewnętrzne, nie daje się pomyśleć. Co do Schellinga specjalnie, nie utrzymywał on bynajmniej, jakoby w Bogu miała zachodzić sprawa o fazach następczych; walka nie poprzedza pokoju; w Bogu niema czegoś pierwszego i czegoś ostatniego; jest tylko wieczne kołowanie. W ten sposób całość dopiero staje się prawdziwie niezrozumiałą; każda próba pomyślenia takiego wiecznego kołowania musi ostatecznie przyprawiać o zwrót głowy. Już Arnauld w swojej krytyce doktryny Descartesa o Bogu, jako przyczynie samego siebie, wykazał sprzeczność. I Weisse widział również jasno, że cały ten pomysł mógłby dopiero wtedy nabrać sensu, gdyby się przyjęło rozwój istoty Boga rzeczywisty, dziejowy, zachodzący w w kolei czasu. Ale jestto sprzeczne z pojęciem Boga jako istoty bezwzględnej i wobec tego trudność teizmu filozoficznego wcale się nie uszczupla[40]).

Widzieliśmy już punkt zwrotny w twórczości filozoficznej Schellinga. Wkrótce potym nastąpiła przerwa.

W końcu rozprawy z roku 1809 zapowiada przedstawienie filozofji ducha oparte na zdobytej już podstawie. Jednak spełnienie tej zapowiedzi zawiodło, pomimo różnych wysiłków i nawet dość szumnych obietnic. Twórczość jego uległa zahamowaniu. Być może było to w związku z utratą żony, niewiasty niepospolitego umysłu, że uległ napadom chipochondrji. W każdym jednak razie wiele przyczyniło się do usunięcia się Schellinga wystąpienie Hegla i jego zwycięskie wysunięcie się na czoło ruchu filozoficznego. W Erlandze i Monachjum uprawiał w zaciszu swoją filozofję religji i miewał z niej wykłady, do wiadomości zaś publicznej dochodziły od niego prawie tylko gorzkie wycieczki przeciwko zwycięskiemu spółzawodnikowi w Berlinie. Kiedy po śmierci Hegla (1831) tak zwana lewica jego szkoły, ze Straussem i Feuerbachem na czele, wysnuła z jego doktryny radykalne wnioski pod względem religijnym, Schelling, na wezwanie romantycznie usposobionego króla Frydryka Wilhelma IV, przeniósł się Berlina (1841), żeby wystąpić tam w roli jakby zbawcy filozoficznego. Oczekiwano więc po nim ogłoszenia tych myśli, które go tak długo zajmowały. Ale występ jego w Berlinie był tylko zawodem. W druku ukazała się doktryna jego dopiero po śmierci, która nastąpiła w 1854 roku. Składa się ona z „Philosophie der Mythologie“ i „Philosophie der Offenbarung“ i usiłuje wykazać, jak podczas rozwoju świadomości religijnej odbywa się owa Odyssea ducha, owe postępujące pojednanie i zharmonizowanie sił niesfornych i walczących. Nawskroś przez mitologje do chrześcijaństwa i przez rozwój chrześcijaństwa aż do wolnej religji ciągnie się jedna i ta sama sprawa. Szczegóły wykładu nie budzą zajęcia [41]). Schelling załatwia się z faktami z dziejów religji nie mniej dowolnie, jak w młodości swojej załatwiał się był z faktami przyrodniczemi, ale pomysłów jego w latach późniejszych nie cechuje ta odwaga tytaniczna i nastrój romantyczny, jakiemi się odznaczały liczne jego pomysły młodzieńcze.

3. *Jerzy Wilhelm Frydryk Hegel.*

a. Charakterystyka i życiorys.

Goethe w jednej z rozmów z Eckermanem charakteryzował stosunek pomiędzy pierwszą i drugą częścią Fausta w następujący sposób: „pierwsza część jest prawie zupełnie podmiotowa; wszystko wyszło w niej z nieco zmieszanego, namiętnego osobnika. W drugiej części niema prawie nic podmiotowego, objawia się tu świat wyższy, szerszy, jaśniejszy, mniej namiętny“. Filozofja niemiecka przedstawia w swoim rozwoju od Kanta nawskroś przez różne systemy ten paraleizm różnicy, jaki Goethe znalazł pomiędzy dwiema częściami swego wielkiego dzieła. Badanie podmiotowe i dążenie obok stanowczego rozróżniania ideału od rzeczywistości zaczyna się od Kanta i Fichtego i w dalszym ciągu poniekąd trwa u Schellinga. W systemie zaś Hegla następuje rozwiązanie przez pojednanie z rzeczywistością, za pomocą zagłębiania się w różne jej dziedziny, przy tym, to, co tam świtało i było poszukiwane jako daleki ideał, tu ma się okazać właśnie jądrem rzeczy. Co Goethe chciał wyrazić przez drugą część Fausta: pojednanie z rzeczywistością osiągnięte przez doświadczenie dziejowe i wierną pracę, było tym samym, co Hegel chciał wyrazić przez swój system w przeciwstawieniu do filozofji krytycznej i do romantyzmu. I pod innym także względem porównanie jest trafne, że przejścia i szczegóły systemu Hegla często bywają niemniej trudne do zrozumienia od tych, które spotykamy w drugiej części Fausta.

Czytelnika pism Hegla przedewszystkiem uderza oderwany charakter wywodów jego i liczne wyrażenia techniczne, któremi operuje. Szczególnie terminologja jego działa odstręczająco na czytelnika spółczesnego. Kto jednak zdoła przedostać się przez tę powłokę zewnętrzną, zauważy inny rys występujący na pierwszym planie i któ-

ry miejsce to zająć powinien, jeżeli postać Hegla jako myśliciela ma być oddana wiernie historycznie. Rysem tym jest jego wielkie zainteresowanie się treścią życia duchowego we wszelkich postaciach i na wszystkich szczeblach. Wbrew swojej metodzie spekulacyjnej i oderwanej formie wykładu, Hegel był jednak naturą realistyczną. Żywo odczuwał potrzebę zagłębiania się w przedmiotowych potęgach życia. Umysł jego chciał przemyśleć nanowo pełnię życia, chciał ją przełożyć na formę myśli. Żeby treść bogata stała się własnością myśli, należało ją ukształtować w koło myśli, w którym poszczególne ogniwa byłyby tak ściśle powiązane ze sobą, jak pojedyńcze momenty bytu, tak iżby nie można było żadnego z nich poruszyć bez wstrząśnienia całego łańcucha. Hegel utrzymywał, że za pomocą swej metody dialektycznej może przedstawić takie koło myśli. Rzeczy tu jednak wzięły tak tragiczny obrót, że właśnie ta metoda, która była dlań drogą do osiągnięcia w dziedzinie myśli tego, co najwyższe, nie pozwoliła myśli jego na osiągnięcie formy i uzasadnienia, któreby tej myśli mogły zapewnić trwałe znaczenie, na jakie zasługiwała.

Hegel urodził się w dn. 27 sierpnia 1770 r. w Sztutgardzie i sudjował teologję w Tybindze spółcześnie z młodszym o pięć lat Schellingiem. Oprócz teologji zajmował się przyrodoznawstwem i filozofją; szczególny pociąg czuł do Rousseau i Kanta. Wcześnie już objawiał wielkie zainteresowanie się polityką i również wcześnie zbudził się w nim podziw dla starożytności klasycznej, który dzielił z poetą Hölderlinem, przyjacielem swoim. Podczas pobytu swego w Bernie (1793 — 96) na stanowisku nauczyciela domowego w dalszym ciągu uprawiał swoje studja. Szkice z zakresu filozofji religji w tym okresie czasu stanowczo nacechowane są kierunkiem racjonalistycznym. Jego ustawiczne zainteresowanie się polityką ujawniło się w tym, że studjował ustawę finansową berneńskiego kantonu aż do najdrobniejszych szczegółów.

Prace wychodzące z pod pióra przyjaciela jego Schel-

linga budziły w nim podziw; co do siebie przyznawał się, że jest jeszcze uczniem. Na samodzielnego myśliciela dojrzał we Frankfurcie, gdzie przebywał, również, jako nauczyciel domowy od r. 1796 do 1800, ale w bardziej swobodnych i pomyślniejszych warunkach. Tu powstała filozofja jego. W liście do Schellinga z dn. 2 listopada, 1800 r. pisze, że ideał wieku młodzieńczego musiał się w nim jednocześnie przeobrazić w system — wyznanie znamienne dla jego osoby i filozofji jego. Co było jego ideałem, można wywnioskować z jego notatek z tego okresu, które nasamprzód ogłosił Rosenkranz (Hegels Leben. Berlin 1844), a później Haym (Hegel und seine Zeit. Berlin 1857). Jego studja w zakresie dziejów, mianowicie dziejów życia państwowego i religji, doprowadziły go do tego, że szczególnie cenił te metody i te wieki, w których ludzie całkowicie i zupełnie żyli wspólnemi wielkiemi myślami objawiającemi im rdzeń bytu. W Greczyznie i w chrześcijaństwie odnalazł formy kulturne, z których każda objawiała tę cechę. Jednostka poczuwała się tu nie jako członek oderwany, odcięty od całości, nie występowała z krytyką podmiotową przeciw całości, lecz była ożywiona tą całością i w niej tonęła. Ale te harmonijne okresy należą już do przeszłości. Jakkolwiek szczerze Hegel godził się z Hölderlinem w zapale do starożytności, a w jednym wierszu „Eleusis“ dał wyraz temu uczuciu, i jakkolwiek gorliwie zatapiał się w studjach nad mistyką średniowieczną, zdawał jednak jasno sobie sprawę z tego, że czasy te już się nie powtórzą. Ideałem, którego wyglądał, było objawienie się takiej nowej formy życia duchowego. Czuł się tak przesyconym kierunkiem podmiotowym, krytycznym, racjonalistycznym i rewolucyjnym, jak Fichte w swoich „Głównych rysach epoki spółczesnej“; zresztą ten przesyt tkwił właściwie u podstawy całego ruchu romantycznego. Kiedy wszakże Hegel obwieszcza, że ideał musi przeobrazić się w system, znaczy to u niego, że zwarty związek myśli ma zastąpić wyłączne poszukiwanie filozofji krytycznej i kapryśny stosunek romantyz-

mu do rzeczywistości. Niebezpieczeństwo i trudność takiego przejścia tkwią w tym, że kiedy ideał oznacza coś dalekiego, brak końca, otwarty widnokrąg, system ma dać zrozumienie zwarte w sobie i ostateczne. Przy przemianie łatwo może się zdarzyć, że albo ideał zbyt się przystosowuje do rzeczywistości, albo rzeczywistość bywa interpretowana zgodnie z ideałem. Otóż system Hegla będzie musiał szwankować pod obu temi ujemnemi względami. Tej rzeczywistości, którą podaje, jako objawienie treści idealnej, sam przedtym zbyt często nadawał znaczenie idealne. Cały zatym system jego stanowczo opiera się na gruncie romantycznym.

Od roku 1801 Hegel pracował w Jenie jako profesor. Uniwersytet jenajski był od chwili, kiedy Reinhold wystąpił jako obrońca Kanta, ogniskiem ruchu filozoficznego. Tu działali Schiller, Fichte i Schelling; tu studjowali w ciągu tych samych lat także Herbart i Fries. Przez pewien czas Hegel i Schelling pracowali razem. Wydawali oni czasopismo, w którym Hegel poleminizował przeciwko „filozofji refleksyjnej“, która nie jest w stanie wznieść się do idei jedności bezwzględnej podmiotu i przedmiotu i wszystko oglądać w świetle tej idei. Krytyka dotyczyła mianowicie Kanta, Fichtego i Jacobiego. Ale drogi rozdzieliły się z powodu różnicy kierunków umysłowych obu filozofów. Silną stroną Schellinga była intuicja, mocne ujęcie, daleko sięgające napomknienia; nie jego rzeczą spokojne wyczerpywanie szczegółów. W ciągu całej jego młodości prędkiemu zajmowaniu nowych stanowisk towarzyszyło również rychłe opuszczanie stanowisk. Hegel rozwijał się zwolna. Od chwili, gdy system jego w wielkich zarysach był gotów (1800), nie ulegał już zmianom i odtąd Hegel poświęcił całe życie swoje dalszemu rozwinięciu tego systemu według metody, którą uważał za prawdziwą. Tak samo, jak zerwał był z „filozofją refleksyjną“, dlatego że ta zakładała dualistyczną teorję podmiotu i przedmiotu, tak również zerwał z Schellingiem, dlatego, że jego myśl cierpiała na

brak formy, jego metoda była bezsilną. Zerwanie było ogłoszone w przedmowie do „Phönomenologie des Geistes“ (Fenomenologja ducha, 1807). W filozofji Schellinga — pisze tu — absolut jest jakby nocą, w której wszystkie krowy są czarne, gdyż przedstawia go jako jedność czy tożsamość wszelkich różnic. Schelling bądźcobądź przyznaje przeciwieństwa, o ile operuje schematem biegunowości; ale to jest właśnie tylko schemat, który rzeczywistemu rozwojowi nie oddaje tego, co mu się sprawiedliwie należy. Schelling jest malarzem, który ma na swojej palecie tylko dwie farby do rozporządzania i łudzi się, że może w nich oddać wszystkie rzeczy. Idzie o to, żeby pokazać, jak różne pierwiastki istnienia przechodzą wzajem w siebie z koniecznością wewnętrzną. Dopiero ten wewnętrzny związek wszystkich rzeczy świata wyjaśni, że absolut nie jest bynajmniej bytem martwym, jednością niezmienną, lecz sprawą, życiem, duchem. Hegel domaga się tu metody dialektycznej; jak się okaże niżej, zawiera ona w sobie właściwie cały jego system. W „Fenomenologji ducha“ chce on dać wstęp do systemu, wykazując, jak zwykła świadomość rozwija się w świadomość spekulacyjną, jak po różnych szczeblach i formach wznoszą się aż do poznania, że prawda nie jest ani martwą substancją ani samą tylko podmiotowością, lecz żywą jednością obojga, — poznania, do którego świadomość osobnicza tym łatwiej dotrzeć może, że „duch uniwersalny miał cierpliwość przejść te formy w długim przeciągu czasu i przedsięwziąć niesłychaną pracę dziejów świata, w których wykształtował z każdej formy całkowitą zawartość, do jakiej jest zdolną. Tak więc sprawa rozwoju, którą przedstawia to jedyne w swoim rodzaju dzieło, dotyczy osobnika i zarazem gatunku; będzie to jednocześnie i psychologja i historja kultury i w wykładzie obie tak są powikłane ze sobą, że często się nie wie, którą z nich ma się przed sobą.

Bitwa pod Jeną i jej następstwa spowodowały wyjazd Hegla do Niemiec południowych. Był tak zagłębiony w myślach spekulacyjnych, że ta katastrofa nie zdoła-

ła zbudzić jego uczucia patrjotycznego. W przededniu bitwy oglądał nawet z zajęciem i ciekawością spekulacyjną cesarza „tego ducha uniwersalnego na koniu“, w chwili, gdy wyjeżdżał na przegląd. Czuł się tylko jako widz wobec widowiska powszechnie dziejowego i myślał tylko o tym, żeby znaleść sobie jakieś miejsce zaciszne. Przez jakiś czas był redaktorem w Bambergu. Później był dyrektorem gimnazjum w Norymberdze (1808 — 16). Tu wydał swoje główne dzieło: „Wissenschaft der Logik“ (1812 — 1816), wykład wszystkich podstawowych pojęć naukowych, rozwinięty według metody dialektycznej. Rzecz prosta, musiała w nim powstać chęć rozpoczęcia nanowo działalności uniwersyteckiej. Od roku 1816 do 1818 był profesorem w Heidelbergu, gdzie wydał „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ (Encyklopedja nauk filozoficznych w zarysie podstawowym, 1817); w ostatnich latach życia swojego działał w uniwersytecie berlińskim, gdzie wyszły jego „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Podstawowy rys filozofji prawa, 1821). W okresie berlińskim stał na szczycie wpływu swojego, w części ze względu na swoją wspaniałą systematykę, która, jak się zdawało, tworzyła dla całej treści duchowej owych czasów rozległą i żywotną ramę i dlatego niebawem zgromadziła się dokoła niego liczna szkoła; w części ze względu na swoją zachowawczość w dziedzinie prawa i religji, która była na rękę dzierżącym władzę. Był to czas niespełnionych obietnic politycznych i kościelnej reakcji w Niemczech, ale niemniej przeto Hegel wykładał w duchu prawdy idealnej istniejącego porządku państwowego i panującej religji. W jakkolwiek dalece niewyszukany sposób wyraziła się ta dążność Hegla, mianowicie w jego napaściach na opozycyjnie usposobionych myślicieli, którzy musieli cierpieć wobec władz oburzonych, nie ulega jednak wątpliwości, że jego zachowawczość wypływała z jego poglądu idealistycznego. Było jego przekonaniem, że idea nie jest tak bezsilna, ażeby nie mogła przeniknąć rzeczywistości

i to nietylko przyrody, ale i państwa: „Co do przyrody zgadzają się ludzie, że filozofja ma ją poznać taką, jaką jest, że kamień filozoficzny tkwi gdzieś ukryty w samej przyrodzie, że przyroda sama w sobie jest rozumną i wiedza ma ująć ten w niej obecny rozum rzeczywisty. Przeciwnie, świat moralny, państwo, niema cieszyć tym szczęściem, że jest rozumem, który faktycznie w tym pierwiastku doszedł do siły i potęgi, w nim się potwierdza i przebywa. Wszechświat duchowy musi być raczej rzucony na pastwę przypadku i dowolności, musi być opuszczony przez Boga!“ (Filozofja prawa. Przedmowa). To przekonanie objaśnia jego oburzenie na tych, którzy sądzili, że posiadają więcej rozumu, niż się jego dziejowo rozwinęło w państwie. Pod tym względem Hegel zbliża się do szkoły tak zwanej historycznej, która uważa porządek prawny za dzieło dziejowe wyniesione ponad wszelką indywidualną refleksję i wolę. Twierdził nawet, że filozofja przychodzi zawsze za późno, żeby nas pouczyć, jakim powinien być świat. Myśl jest ostatnim wytworem sprawy wszechświatowej. Kiedy budzi się refleksja, jest to znak, że jakaś dziejowa forma życia jest zamknięta. „Sowa Minerwy dopiero o zmierzchu zrywa się do lotu“. Zachowawczość Hegla pewinnaby właściwie prowadzić go do przyznania metodzie doświadczalnej o wiele donioślejszego znaczenia, niż to widzimy u niego. Skoro bowiem myśl zawsze przychodzi po fakcie dokonanym i nie może wyprzedzać przyszłości, jakim że tedy sposobem można odkrywać prawdę w drodzę czystego myślenia, metody dialektycznej?

Hegel umarł w dn. 14 listopada 1831 r. na cholerę. Po kilku latach uczniowie jego wydali wszystkie jego dzieła, w części z zapisek kolegjalnych (Filozofja religji, Estetyka, Historja filozofji i t. d.).

b. Metoda dialektyczna.

Dialektycznością, według Hegla, jest: 1) Własność wszystkich myśli naszych, wskutek której jedna myśl po-

szczególna prowadzi z koniecznością do innej myśli; 2) własność rzeczy, wskutek której rzecz poszczególna z koniecznością wiąże się z inną rzeczą. Dlatego też, według jego poglądu, droga na której myśl dochodzi do prawdy, może jednocześnie wyrażać bezpośrednio najgłębsze życie bytu. Kiedy myślimy o bycie, byt myśli w nas.

1) Ponieważ każde pojęcie jest ograniczone, więc, o ile bywa konsekwentnie przemyślane, prowadziło do przeciwieństwa swojego, do swojego przeczenia. Przeprowadzenie pojęcia jest jego zniesieniem. Ale przez przeczenie powstaje nowe pojęcie twierdzące: gdyż to, co się przeczy, jest tylko określoną, ograniczoną treścią, nie zaś całą treścią wogóle. A więc przeczenie oznacza, że nowe pojęcia zyskuje moc twierdzącą. Że jednak to nowe pojęcie wyznacza się przez swój stosunek do poprzedniego i przypomnieniem tamtego, więc staje się ono bogatszym od ostatniego. Pojęcie wytwarzane zawiera w sobie poprzednie, włączone do rozleglejszego związku. Zatym przeczenie jest zniesieniem w tym również znaczeniu, że pojęcie zaprzeczone podnosi się do wyższej jedności. Powstaje jedność przeciwieństw, obejmująca zarówno pojęcie założone jak i jego przeciwieństwo. We wstępie do swojej „Logiki“ Hegel powiada: „Tą właśnie drogą ma się teraz wytwarzać system pojęć i uzupełniać się w niepowstrzymanym, czystym, nic z zewnątrz nieprzybierającym postępie“. Tak więc system Hegla rozwija się trójkami, tak iż każde założone pojęcie zaprzecza się i następnie zakłada się jedność przeciwieństw, jedność wyższa, obejmująca w sobie zarówno twierdzenie, jak przeczenie, ażeby znów ulec tej samej sprawie trójkowej. Jeżeli zaczniemy od myśli najbardziej oderwanej, od pojęcia bytu, pojęcie to, zaprzeczone, przerzuca się w pojęcie nicości, gdyż czysty niewyróżnicowany byt pozbawiony treści i niewyznaczony, jest tymsamym, co nicość. Przez powiązanie obu tych myśli, bytu i niebytu, otrzymuje się pojęcie stawania się; gdyż stawanie się jest zarówno bytem, jak nie-bytem, o ile jest przejściem z jednego stanu w inny. Znów pojęcie stawania się

prowadzi do pojęcia własności, które powstają lub znoszą się i t. d.

2) Otóż ta posuwająca się naprzód dialektyka jest wyrazem samoistnego rozwoju bytu. W myśleniu naszym pulsuje sam byt i to w tym samym rytmie, co i wszędzie indziej. Każde skończone zjawisko wskazuje, wskutek ograniczenia swego, dalej poza siebie, jest tylko momentem całego związku wielkiego. Stwierdzając tę dialektykę przedmiotową, Hegel, jak to widoczna z zastosowania w szczegółach, ma przed oczami szczególnie dwa doświadczenia. Popierwsze, przechodzenie przeciwieństw jednych w drugie, właśnie ze względu na ten stosunek przeciwieństwa, jak np. w psychologicznym kontrastowaniu, w zmianie życia i śmierci, światła i ciemności, kiedy zbyt silne światło znosi tak samo, jak zupełna ciemność, zdolność widzenia, w dziedzinie społecznej przejście prawa surowego w krzyczące bezprawie (summum jus, summa injuria) i t. d. Na szczycie rozwoju zaczyna się rozkład: było to prawo, według którego Hegel chciał budować przyrodę i dzieje. Powtóre, i to jest punkt najbardziej istotny, zastanawia się on nad tym, jak wyniki stadjów wcześniejszych warunkują rozwój w późniejszych stadjach. Niewinność dziecka ustępuje niepokojowi zwątpienia, refleksji i namiętności; ale przez ten ogień czyścowy rozwija się silny, harmonijny charakter, który warunkuje wystąpienie znów bezpośredniości wieku dziecięcego w wyższej formie. Ziarno nasienne musi się rozłożyć, żeby mogła powstać roślina; ale w roślinie pozostaje w takim razie istota nasienia. Hegel tedy chciał wyrazić w swojej doktrynie dialektycznej, jako sprawie uniwersalnej, swój pogląd, że siły i wartości zachowują się w bycie. W jego mowie mistycznej: pamięć ducha uniwersalnego zachowuje wszystko; znikanie oznacza tylko zniesienie istnienia zewnętrznego, nie zaś unicestwienie tego, co istotne.

Zapewne nigdy jeszcze nie była przedsięwzięta tak wspaniała próba przeprowadzenia w dziedzinie duchowej zasady zachowania sił i wartości. Kiedy Hegel stanął na

tym punkcie zwrotnym, że ideał przeobraził się u niego w system, znaczyło to, że już nie wątpił o zachowaniu wartości w bycie. Dopóki się jeszcze upatruje stanowczą różnicę pomiędzy ideałem a rzeczywistością, dopóty pozostaje nierozstrzygniętą kwestja, czy ideały nie mogłyby znikać w bycie, „czasy szczęśliwe“ przemijać, chociażby siły elementarne nie ginęły, owszem trwały w dalszym ciągu w innych formach.

A więc poza metodą dialektyczną kryją się doniosłe domysły. Przedewszystkim jednak trzeba tu uwzględnić, że filozofja spekulacyjna poraz pierwszy sformułowała samoistną i swoistą metodę, według której czysty rozum może rozwijać się zgodnie ze swojemi własnemi prawami wewnętrznemi. Logika Hegla jest pierwszą rezolutną odpowiedzią na kantowską „Krytykę czystego rozumu“. Gdyby Hegel miał słuszność, zadanie byłoby rozwiązane, które Kant uważał za nierozwiązalne: w drodze myślenia uzasadnić poznanie bytu. Ponieważ przeczenie jest czysto logiczną operacją, zawsze będącą w naszej mocy, tedy, o ile Hegel miałby słuszność, moglibyśmy nić myślenia wciąż prząść na własną rękę, z każdego bowiem dowolnego pojęcia dają się wyczarowywać nowe pojęcia pozytywne. Niestety, jednak, tak nie jest. Niewątpliwie zawsze jest w naszej mocy przeczyć i przeczeniu znów zaprzeczać, ale przeczenie przeczenia zawsze nas napowrót prowadzi do pierwotnego twierdzenia, podobnie jak+2(—2)=2, ale nie jest nową liczbą. Tylko w razie, gdybyśmy przez przeczenie nie — A mogli otrzymać B, nie zaś znów A, tylko wtedy nić myśli dałaby się prząść czysto a priori aż do nieskończoności. To też jest to tylko pozór, że Hegel posuwa naprzód system naszych podstawowych pojęć naukowych w drodze dialektycznej. Faktycznie trójka—twierdzenie—przeczenie—jedność wyższa—jest tylko schematem, w który Hegel mniej lub więcej dowolnie wtłacza treść doświadczalną.

Dialektyczna metoda Hegla jest dalszym przeprowadzeniem antytetycznej metody Fichtego. Ale Fichte jasno

widział, że antyteza, jako twierdzenie, nie da się wysnuć z tezy. Różne przeciwstawiane sobie twierdzenia były u niego tylko różnemi próbami wyrażania danych faktów; każdy sąd oznacza nowe nacięcie myśli i wtedy synteza wiąże to, co każdy sąd sam przez się zdziałał. Zatym nowe twierdzenie zawsze bywa zaczerpnięte z doświadczenia. Przeciwnie, u Hegla antyteza powinna była wciąż wynikać z tezy, bez pomocy doświadczenia. Podobnie jak antytetyczna metoda Fichtego, również i Schellinga metoda potęgowania i odpotęgowywania była poprzedniczką metody dialektycznej. Hegel jest tu wyrazicielem kresu, do którego dotarł romantyzm w swoim dążeniu do osiągnięcia czysto idealistycznej konstrukcji poglądu na świat. I historyczne losy jego wypadły tak, jak według jego własnego prawa dialektycznego powinny były wypaść: kiedy się należycie rozejrzano, co ten przeprowadzony do kresu idealizm spekulacyjny zamyśla, myśl zaczęła szukać innych punktów wyjścia i metod.

c. System.

System Hegla, zgodnie z prawem podstawowym dialektyki, rozpada się na trzy części. Rozpoczyna się od Logiki, która u Hegla jest nietylko teorją form naszego myślenia, lecz również przedstawien tych wiecznych myśli, które tkwią u podstawy istnienia. Sam on przypomina ideę Logosu, jako zasadę twórczą i porządkującą świata. W świecie przyrody, jak również w świecie ducha panują powszechne myśli i prawa, które logika oddaje w ich czystej, oderwanej formie, wykazując, jak jedno pojęcie rozwija się z innego.

Drugą część systemu stanowi Filozofja przyrody, która przedstawia treść myślową istnienia nie w oderwaniu logicznym, lecz w formie „zewnętrzności“, w przestrzeni i czasie. Przejście od logiki do filozofji przyrody powinno odbywać się z koniecznością dialektyczną. Jest to jedno z najtrudniejszych miejsc metody heglowskiej. Faktycznie

przejście z natury rzeczy zachodzi tak, że abstrakcja, na której buduje logika, znosi się, myśliciel zaś wraca do doświadczeń, z których właśnie wydobył te pojęcia oderwane, jakiemi przedtym operował w logice swojej. Słusznie nazwano filozofję przyrody partie honteuse systemu Hegla. Z jeszcze większą, niż Schelling, dowolnością Hegel poczyna sobie z pojęciami przyrodniczemi. Już Schelling wynosił był Keplera ze względu na jego „Mysterium cosmographicum“ i Goethego ze względu na jego „Teorję barw“ ponad Newtona; Hegel zapuszcza się dalej po tej samej drodze. Była to próba romantyczna wyparcia mechanicznego pojmowania przyrody, próba, w której nie uwzględniono stanowczej zmiany zaszłej w poglądach Kepeplera, jego przejścia od pierwotnego stanowiska animistycznego do dynamicznego, od dusz poruszających mechanizmem świata do sił czynnych tkwiących w przyrodzie (Porównaj w pierwszym tomie tego dzieła ustęp o Keplerze, str. 191—197). Heglowi tak samo, jak Schellingowi, idzie o to, żeby tak uporządkować pojęcia sił i form przyrody, iżby się stało oczywistym, jak przyroda wypracowuje się od szczebla do szczebla z wyłącznej zewnętrzności aż do wewnętrzności ducha. Najważniejsze szczeble są następujące: Mechanika, Fizyka, Organika. Tak samo wszakże jak u Schellinga nie oznaczają te szczeble rzeczywistego rozwoju. Hegel wyraźniej oświadcza w „Encyklopädie“ § 249: „Przyrodę należy rozważać jako układ szczeblów, z których jeden z koniecznością wynika z innego,... ale nie tak, jakoby jeden był wytwarzany przez inny w drodze przyrodzonej, lecz w idei wewnętrznej, stanowiącej podstawę przyrody. Metamorfoza właściwą jest tylko pojęciu jako pojęciu, gdyż tylko jego przemiana jest rozwojem... Umysłowe rozważanie powinno pozbyć się takich mglistych, w istocie zmysłowych wyobrażeń, jak tak zwane pochodzenie roślin i zwierząt z wody albo pochodzenie rozwiniętych organizmów zwierzęcych z niższych i t. d. Oświadczenie to jest znamienne dla idealistycznej teorji rozwoju, według której ścisłe mechanistyczne wysnuwanie jednej

formy przyrodzonej z innej jest zewnętrznością i zmysłowością, jest zbrodnią dokonaną na czystym ruchu samodzielnym idei.

Trzecią część systemu Hegla stanowi Filozofja ducha. Przejście odbywa się w ten sposób, że forma zewnętrzności, w której idea występuje w przyrodzie, znowu się znosi. Wnętrzność, niezależność od czasu i przestrzeni luzuje materjalną podzielność i rozciągłość przyrody. Chociaż i tu także dowodzenie konieczności djalektycznej utyka, ale powstanie życia psychicznego nie nastręcza Heglowi zasadniczej trudności, ideę bowiem, zasadę duchową pojmuje on jako najbardziej wewnętrzną i właściwie istniejącą rzeczywistość przyrody. Filozofja Hegla jest w gruncie rzeczy filozofją ducha od początku do końca, jest właściwie próbą uczynienia z nauki o duchu bezwzględnej nauki, jak materjalizm jest próbą naukę o materji zrobić nauką bezwzględną. Jeżeli jeden z uczniów Hegla (starszy Erdmann) scharakteryzował jego system jako panlogizm, ze względu na ustawiczną dążność do kształtowania wszelkiej treści istnienia w kategorje oderwane i pojmowania przebiegu myśli jako prawa uniwersalnego, to znaczy to przypisywać zbyt wielką wagę formie systemu heglowskiego. Z większą niewątpliwie słusznością inny jego uczeń—Rosenkranz—scharakteryzował system jako filozofję ducha.

Metoda djalektyczna właściwie zmierza ku temu, żeby wykazać, że wszystko wiąże się tak samo wewnętrznie, jak myśli ducha, że wszystko podobnie jak myśli tworzy wielką całość, i że prawdziwy wyraz istoty bytu brzmi za tym: wszystko jest duchem i duch jest wszystkim. Synteza Kanta stała się zasadą świata. Filozofja ducha dzieli się u Hegla, jak filozofja przyrody, w sposób naturalny na trzy części. Nasamprzód rozważa się *duch podmiotowy* w szeregu szczeblów: dusza, świadomość, rozum, życie duchowe podmiotów osobniczych, a więc treść tego, co teraz nazwalibyśmy psychologją. Później następuje *duch przedmiotowy*, życie duchowe, jak się uzewnętrznia w dzie-

jowo występujących formach i instytucjach społecznych. Do tej dziedziny należą prawo, moralność i życie obyczajowe rodziny, społeczności obywatelskiej i państwa. Wreszcie wyższą jednością ducha podmiotowego i przedmiotowego jest *duch bezwzględny*, całość życia duchowego istnienia, „duch w swojej spólnocie," gdzie zniknęła wszelka różnica pomiędzy osobnikiem i tym, co osobnika wypełnia i dźwiga. Jako formy ducha bezwzględnego wymienione są: sztuka, religja i filozofja spekulacyjna.

Sam ten najwyższy szczebel, punkt szczytowy rozwoju djalektycznego, musi oczywiście być szczeblem, na którym stoi ludzkie życie duchowe, jedyne nam znane. Ale pogląd Hegla na ten szczebel jest poniekąd dwuznaczny. Chociaż sztuka, religja i filozofja wyrażają dążenie ludzkie, pojmuje on je wszakże istotnie jako formy życiowe ducha uniwersalnego. Naiwne przyznanie się, że te formy życiowe są zrealizowane w określonym miejscu wszechświata i, o ile wiemy, tylko w tym tu miejscu, znajdujemy u Hegla w jego Filozofji przyrody, kiedy usiłuje wykazać, że planety są ciałami niebieskiemi doskonalszemi od słońca, a ziemia jest najdoskonalszą z planet (Encykläpedie §§ 280, 290). Najdoskonalszy jednak powinno tu zaznaczyć: najbardziej przydatny do rozwoju życia duchowego. Ale pocóż w takim razie reszta wszechświata? Wobec tego mocne wątpliwości starego Böhmego mogłyby wszcząć się nanowo. Pomimo całej swojej dialektyki, Hegel nie był wstanie wznieść się ponad stanowisko gieocentryczne i antropocentryczne, które też ostatecznie zmuszeni jesteśmy przyjąć. Dialektyka nigdy nas nie nauczy, jak się to przeskakuje poza cień własny.

Szczególne zajęcie zarówno pod względem historji kultury jak i filozofji budzą dwa działy heglowskiej filozofji ducha: jego teorja praw i państwa i teorja religji.

d. Filozofja prawa.

Ideałem młodzieńczym Hegla było państwo starożytne, które jako boska, wszystkie jednostki ogarniająca

i pochłaniająca potęga, przeciwstawiało się nowożytnej organizacji, według której państwo uchodzi za ugodę pomiędzy egoizmami indywidualnemi. W swojej „Philosophie des Rechts,“ która jest bliższym rozwinięciem tego, co w Systemie nazywa się duchem przedmiotowym, przeciwstawia później również właściwą obyczajowość, występującą w życiu rodziny, społeczeństwa obywatelskiego, państwa, w części prawu, jako wyrazowi woli indywidualnej, w części zaś moralności jako wyrazowi sumienia podmiotowego, które w swoim odosobnieniu od przedmiotowych władz społeczeństwa staje się samowolą, złem. Tylko w społeczeństwie mogą cieszyć się powodzeniem prawo i moralność; są to rozgałęzienia jednego pnia, ale nie całości w sobie. W społeczeństwie obyczajnym dobro trwa stale, jak w świecie przez nie ożywianym. Rozstrzyga tu nie świadomość indywidualna i samowola indywidualna. Jest w świecie moralnym coś, co wychodzi poza świadomość jednostki. W tym znaczeniu obwieszcza Antygona Sofoklesa, że nikt nie wie, skąd przychodzą prawa i że są one wieczne. Życie poszczególnych osobników regulują potęgi moralne, które wprawdzie znajdują w jednostkach punkty zaczepne, ale nie zależą od jednostek. A nawet Hegel oświadcza (§ 145): „Czy osobnik istnieje, jest to dla przedmiotowej moralności rzeczą obojętną, gdyż tylko ona sama jest czymś stale trwającym i potęgą, która rządzi życiem osobników.“ Jednostka znajduje właściwą sferę swoją w moralności przedmiotowej, staje się ona wolną dopiero wtedy, kiedy w niej żyje i wtedy stosunek pomiędzy jednostką a społeczeństwem bywa tak ścisły, że wiara i ufność nie są właściwemi nazwami, gdyż każą jeszcze przypuszczać pewien stosunek różnicy. Miejsce woli naturalnej zastępuje nowa i wyższa natura, obyczaj. Gdzie w ten sposób panuje substancja moralna, duch rodziny, społeczeństwa obywatelskiego, państwa, tam powstają z niej z koniecznością poszczególne obowiązki jednostki i nie trudno je odkryć.

Z pośród społeczeństw moralnych państwo znów jest

najważniejszym. Jednoczy ono w sobie istotę rodziny i społeczeństwa obywatelskiego, jako jedność wyższa obojga. Państwo jest pełną rzeczywistością idei moralnej. Tu duch urzeczywistnił się w sposób o wiele doskonalszy, niż w przyrodzie, gdzie jeszcze drzemie. Państwo jest „kroczeniem Boga w świecie;“ należy je czcić jako istotę ziemsko - boską. Jak obowiązki pojedyńczego osobnika wynikają bezpośrednio z jego stanowiska w społeczeństwie, tak iż nie zachodzi potrzeba ich wymędrkowywania, tak samo urządzenie państwa wynika z jego istoty. Co prawda, urządzenie rozwija się w biegu czasu, dziejowo; ale nie jest ono „zdziałanym.“ Jako dowód doświadczalny, że urządzenia państwowe nie dają się robić, przytacza Hegel urządzenie wymyślane w rewolucji francuskiej, które napróżno usiłowano wprowadzić, jak również samo przez się urządzenie, które Napoleon chciał przymusowo narzucić Hiszpanom. Heglowska filozofja prawa ma tę wielką zasługę, że tak stanowczo podkreśla związek życia państwowego z dziejowym charakterem całego państwa, wyniesioným ponad pożądania i myśli każdego poszczególnego osobnika. Dlatego też zbliża się do szkoły historycznej i do pozytywizmu. Pierwsze samodzielne dzieło Augusta Comte'a „Système de la politique positive“ (1822) było bardzo życzliwie przyjęte przez Hegla, jak to widoczna z listu Comte'a do przyjaciela berlińskiego (1824), jak znów skądinąd Comte śledził z zajęciem to, co z wykładów Hegla o filozofji dziejów dochodziło do jego uszu, chociaż zdawało mu się, że Hegel jest „encore trop métaphysique“ i zbyt wielką rolę przypisuje „duchowi:“ „Je n'aime point du tout son esprit, auquel il fait jouer un rôle si singulier“ (Littré: Auguste Comte et la philosophie positive. 2 édit. p. 157).

Nie było jednak zamiarem Hegla wznowienie starożytnej teorji państwa, której jednostronność uznawał. Państwo nowożytne powinno być organizacją wolności. Społeczeństwo obywatelskie, rodzina i poszczególne osobniki muszą znaleść w państwie zadośćuczynienie swoim odręb-

nościom i interesom. Czego państwo wymaga jako obowiązku, to powinno być właściwym prawem jednostki. Wielki cel państwa nie powinien i nie może być osiągnięty bez udziału ciaśniejszych grup społecznych i osobników, nie powinien pomijać odrębności własnej wiedzy i woli, która musi obstawać przy swoim prawie (§ 260). Ale w swoim bardziej szczegółowym rozwinięciu teorji państwa Hegel nawskroś uważa pierwiastek przedmiotowy za naczelny, tak dalece, że moralność jako substancja przedmiotowa jest obojętną na istnienie lub nieistnienie poszczególnych osobników. Myślicielowi, który w państwie i to nie w idei lub w ideale państwa, lecz w dziejowo danym państwie upatruje istotę ziemsko-boską, rozum substancjalny, muszą ideały, krytyki i rozumowania poszczególnych osobników wydawać się mniemaniami podmiotowemi i zachciankami, muszą wydawać się czymś w rodzaju uroszczeń do robienia ważnych rzeczy, „wiadomości tego, co lepsze“, co jest lekceważeniem głębokiej prawdy tego, co jest dziejowo stałym. Zgodnie z zasadą: „Powinni rządzić posiadający wiedzę, ἄριστοι, nie nieuctwo i próżne uroszczenie do wiedzenia lepiej (Besserwissen)“, Hegel widzi właściwe przedstawicielstwo państwa w biurokracji: „Państwo spoczywa na świecie urzędniczym“ Utrzymywał, że Niemcy i zwłaszcza Prusy są urzeczywistnieniem tej zasady. Najbardziej zadawalający widok przedstawił się Heglowi, kiedy około roku 1820 zakończył swoje wykłady o filozofji dziejów ogólnym rzutem oka na stan Europy. Tak daleko Bóg posunął swoje kroki w świecie. Nie dostrzegał ten reakcyjny i spekulacyjny myśliciel, że stopa bóstwa już uniosła się do nowych potężnych kroków, które zmiazdżyły tymczasem cały system, nie mogąc jednak znieść widoków na świat ideałów.

W przedmowie do swojej Filozofji prawa robi Hegel nienawistną wycieczkę przeciwko zwolennikowi Kanta Frydrykowi Friesowi w Jenie, który w roku 1817 wziął udział w obchodzie studentów niemieckich w Wartburgu, tak nieprzyjemnym dla reakcjonistów, i tu powiedział:

„W narodzie, w którym panowałby prawdziwy duch wspólności, każdą sprawę publiczną zasilałyby siły żywotne zdołu od ludu idące, towarzystwa zjednoczone świętym łańcuchem przyjaźni poświęcałyby służby swoje każdemu dziełu prowadzącemu do wykształcenia narodu i podniesienia jego dobrobytu“. A Hegel na to: Więc świat moralny ma uledz przedmiotowej przypadkowości poglądów i dowolności i przeszło tysiącoletnie dzieło rozumu ma być podporządkowane uczuciu osobistemu! W zapale swoim do ideału przeobrażającego się w system staje się Hegel niesprawiedliwym względem tych, którzy nie mogą uważać systemu istniejącego za idealny. Dzieje wykazały, że Hegel nie miał słuszności; wykazały one, że państwo krzepnie tylko przez udział narodu. Dla utrwalenia cesarstwa niemieckiego założonego kosztem walk Bismark natychmiast wprowadził powszechne prawo wyborcze.

b. Filozofja religji.

Również w stosunku do religji Hegel wymaga pogłębienia się w tym, co się dziejowo rozwinęło, odrzucania wszelkich rozumowań i uczuć indywidualnych, a z drugiej strony obiecuje, że myśl w robocie dziejowej, we własnym dziele ducha uniwersalnego odnajdzie swoją własną istotę. Przeciwstawia się Hegel zarówno racjonalizmowi, jak i teologji prawowiernej. Ortodoksja chwyta się oburącz litery wyrażonych dogmatów i nie widzi, że czasy religji bezpośredniej, nieuprzedzonej mijają wobec wzrastającego wykształcenia, refleksji i oświaty. Racjonalizm znów robi pojęcie Boga pustym i skończonym, umieszcza Boga poza światem, nieskończoność poza skończonością i być może wogóle wątpi o możności poznania Boga. A skoro się chce, jak Schleiermacher, szukać ratunku w powoływaniu się na uczucie, to się bynajmniej tym sposobem nie przekracza granic własnej podmiotowości. Samo uczucie nie może się usprawiedliwić; wartość jego polega na jego treści i przedmiocie. Uczucie nie może być rozstrzygającym; przecież

człowiek posiada je wspólnie ze zwierzęciem i gdyby o to chodziło, to pies byłby najlepszym chrześcijaninem.

Otóż zadaniem filozofji religji jest usunięcie tego przeciwieństwa pomiędzy wiarą literalną z jednej strony, a racjonalizmem i uczuciem przedmiotowym z drugiej. Oczywiście filozofja nie może wytwarzać religji. Ale może istniejącą już religję poznać i zbadać stosunek religji do reszty ludzkiego poglądu na życie. I przy bliższym zastanawieniu okazuje się, że filozofja, im bardziej osiąga swój pełny rozwój, tymbardziej jej potrzeba, interes i treść utożsamiają się z religją.

Wszak filozofja spekulacyjna ma poznawać jedność bytu nawskroś we wszystkich przeciwieństwach, chce go zrozumieć jako ducha nieskończonego, wszystko w sobie zawierającego i ujmującego. To samo jednak wyraża się i w dogmatach religijnych: i one przecież chcą wyrazić w najwyższych postaciach religji, że wszystko ostatecznie wynika z ducha nieskończonego. Różnica pomiędzy religją i filozofją jest tylko taka, że w religji treść bywa ujęta w formie fantazji, tak iż to, co dla filozofa oznacza wieczne prastosunki, objawy prawdy wiecznej, po wszystkie czasy doniosłej, to w religji rozważa się jako wydarzenie dziejowe i ogląda się w formie obrazu. Co filozoficznie należy pojmować jako momenty jednego i tego samego pojęcia, to fantazji religijnej przedstawia się jako samoistne przeciwieństwa, które przeciwstawiają się sobie zewnętrznie. Ta forma zewnętrzna, obrazowa, dziejowa znika, skoro tylko filozofja treść religji przekłada w formę myśli. Tylko w tej odrębności formy polega różnica pomiędzy religją a filozofją.

Hegel usiłuje wykazać, jak różne religje dają się uporządkować wszereg stopniowany, który djalektycznie prowadzi od form najelementarniejszych aż do najwyższej religji, do tej, w której pojęcie religji osiąga zupełny rozwój, o ile tu ujęcie bóstwa jako ducha bierze się już na serjo. Ta religja jest chrześcijaństwem. Ludzkość — powiada Hegel — nie potrzebowała wyczekiwać, aż przyj-

dzie filozofja, żeby otrzymać świadomość prawdy. W religji tkwi prawda w formie fantazji. Filozofja nie ma zamiaru obalania religji, ona tylko chcę prawdę zawartą w religji przełożyć na formę myśli. Jak to Hegel wyobraża sobie, łatwo wyrozumieć z własnych jego przykładów. W wyobrażeniu stworzenia Bóg i świat stają wobec siebie jako przeciwieństwa, świat rozważa się jako wytwór Boga. Myśl przeciwnie nie może przyznać wartości temu przeciwstawieniu; o ile by bowiem istota nieskończona miała istotę skończoną poza sobą, o tyle byłaby przez tę ograniczona, a więc nie byłaby nieskończoną. Prawda dogmatu stworzenia polega na tym, że istota nieskończona nie istnieje odosobniona, samoistna, lecz wciąż wskazuje poza siebie samą; istota zaś skończona polega na tym, że jest ograniczona, ale właśnie wobec ograniczenia swojego, zaprzeczenia, jest w związku z całą treścią istnienia, jest wchłonięta w istocie nieskończonej i przez nią uwarunkowana. Jeszcze dosadniej uwydatnia ten stosunek pomiędzy istotą nieskończoną i skończoną dogmat odkupienia. Sam Bóg umarł, mówi się w jednej starej pieśni kościelnej: a więc bez ujmy dla swojej nieskończoności Bóg udaje się do świata skończonego, zaprzecza sam siebie przez to, że się staje człowiekiem, i znosi znów to przecznie przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Tak więc za pomocą wielkich obrazów mowy dogmatycznej stwierdzono, że skończoność i męka w tak małym stopniu zrywają związek z istotą najwyższą, że przeciwnie są one właśnie momentami boskiemi. Tak wyjaśniło się nam istnienie. To, co stanowi ból i obawę istnienia doczesnego, świadczy właśnie, że jest ogniwem związku nieskończonego.

W swoim zapędzie spekulacyjnym Hegel przeoczył, że dla wierzącego w objawienie punkt rozstrzygający tkwi właśnie w tym, że dogmat jest czymś więcej, niż obrazem. Każda religja pozytywna musi przyjmować, że w pewnych punktach różnica pomiędzy symbolem a rzeczywistością znika i tylko pod tym warunkiem może po-

jęcie objawienia mieć swoje znaczenie realne. W końcowych słowach swoich wykładów o filozofji religji Hegel oświadcza przecież, że dla filozofa znika rozdźwięk pomiędzy wiarą i refleksją, jeżeli się zagłębia w istotę religji i tu odnajduje najwyższe idee myśli; ale filozofowie znów są tylko mniejszością rodzaju ludzkiego, jakoż widzi się zniewolonym do zakończania następującemi słowy: „Jakim sposobem doświadczalna terazniejszość w czasie wynika ze swojego rozdwojenia, jak ona się kształtuje, trzeba to jej pozostawić i nie jest ona bezpośrednio praktyczną rzeczą i sprawą filozofji“.

Nadto Hegel nie dostrzega, że zmiana formy może łatwo oznaczać zasadnicze przeciwieństwo. Hegel objaśnia dogmat stworzenia i dogmat odkupienia jako symboliczne sposoby wyrażania związku pomiędzy pierwiastkami istnienia, jako wyrazy nieskończonej sprawy życiowej, która wszystko przenika i od której nawet wtedy nie bywamy oddzieleni, kiedy bardzo gorzko odczuwamy ograniczenie i ból skończoności. Tu ujawnia się jego własny silny i męski sposób brania życia. Ale gdyby nawet takie objaśnienie było słusznym, nawet gdyby w rzeczy samej takie doświadczenie życiowe znalazło swój wyraz symboliczny w tamtych dogmatach, to jednak powstaje zupełnie inny pogląd na życie, niż pogląd Hegla, jeżeli stworzenie oznacza akt nadprzyrodzony i odkupienie zdarzenie dziejowe, w którym Bóg nadprzyrodzony cierpiał i umarł jak człowiek. Zmiana formy, którą Hegel przedstawia jako zupełnie niewinną, sprowadza faktycznie przejście od dualistycznego do naturalistycznego czy mistycznego poglądu na świat. Niebawem to się okazało podczas sporu religijno-filozoficznego w szkole heglowskiej. Sam Hegel tu, jak i w innych szczegółach występuje jako romantyk, który stare formy życia duchowego nanowo odnajduje i przekształca je według własnej potrzeby. Jakoż to jest trwałą prawdą heglowskiej filozofji religji, że wyobrażenia religijne minionych czasów mogą tylko wtedy zachować dla nas wartość swoją, kiedy zdołamy przekonać się,

że one w jakikolwiek sposób wyrażają nasze własne doświadczenia i nasze własne myślenie. Rzecz prosta, że to nie prowadzi bynajmniej do jakiegoś objaśnienia historycznego, gdyż wartość odżywcza wyobrażeń może polegać na wielu przesunięciach. Jeżeli zaś takie ponowne odnajdywanie jest zgoła niemożne, natenczas wyobrażenia przeszłości są tylko uczonemi ciekawostkami.

Przed Heglem unosił się wielki ideał, kiedy usiłował wykazać, że w dziejach żadne wartości nie giną, ale był to ideał, którego jego własny system nie zdołał uzasadnić. Szczególnie psychologja jego, według której myślenie było jedynym pierwiastkiem świadomości, nie była przydatna jako podstawa w tego rodzaju badaniach. Pod tym względem ma stanowczą nad nim przewagę jego spółzawodnik, o którym teraz wypada nam mówić.

4. *Frydryk Ernest Danjel Schleiermacher.*

a. Charakterystyka i życiorys.

Wymaganie sformułowane w swoim czasie przez Reinholda, że filozofja musi być wysnuta z jedynej zasady, najbardziej stanowczo było przeprowadzone przez Hegla i szkołę jenajską, jak możnaby nazwać cały szereg — Reinhold—Fichte—Schelling—Hegel, gdyż myśli ich nasamprzód rozwijały się w uniwersytecie jenajskim. Szkołę tę możnaby rozważać jako przedstawicielkę sprawy dialektycznej, która w postępie swoim wytwarzała jeden system po drugim z koniecznością wewnętrzną, a być nawet może z koniecznością wszechdziejową. Wykazywanie wciąż nanowo tej sprawy rozwojowej było ulubionym zajęciem zwolenników Hegla. Tym sposobem historycznie wysnuwano idee mistrza według jego własnej metody. Jak widzieliśmy, spółdziałały i inne siły poruszające, prócz dialektyki wewnętrznej. A w każdym razie hegliści byli zbici z tropu przez człowieka, który w okresie

świetnych powodzeń ich mistrza z wielkim zasobem sił umysłowych występował jako mu równy i który już oddawna dzięki przewadze swojej niepospolitej osobistości wywierał wpływ na tych sobie spółczesnych, którzy myśleli i dążyli do czegoś nowego. Nie dawał się on zaliczyć do tego ustopniowanego szeregu szkoły jenajskiej, wobec której występował właśnie jako przeciwnik. Rysem znamiennym stanowiska zajmowanego przez Schleiermachera w dziejach filozofji jest to, że w dziedzinie filozofji romantycznej energicznie bronił ducha filozofji krytycznej. Utrzymaniu tego związku pomiędzy dwoma kierunkami filozoficznemi sprzyjała jego osobistość sokratyczna, posiadająca w rzadkim stopniu zdolność jednoczenia w sobie zupełnego i szczerego oddania się sprawie z jasną roztropnością. W swojej osobistości miał on to, co Hegel chciałby mieć w swoim systemie, zjednoczenie przeciwieństw w jedności żywotnej.

Frydryk Schleiermacher urodził się 21 listopada 1768 roku z rodu kaznodziejów. Jego dziadek silnie był oddany tej radykalnej formie pjetyzmu, w której uczucie podmiotowe prowadziło do opozycji przeciw panującemu kościołowi i przez to naraził byt swój własny i swojej rodziny na przeciwności losu. Ojciec jego był naturą praktyczną, której skłonności racjonalistyczne były zwalczane żądzą praktycznego oddziaływania na ludzi. Pod wpływem zapału do zasad życia religijnego Braci Hernhuckich oddał piętnastoletniego syna na wychowanie do zakładu wychowawczego w Nisku, a później do seminarjum w Barby. Sam Schleiermacher przez całe życie przypisywał rozstrzygające znaczenie swojej młodości spędzonej wśród Braci Czeskich dla swojego życia duchowego. Wprawdzie wcześniej już ujawniła się jego natura; w piśmie, gdzie staje w obronie swoich poglądów (1801) pisze: „Mój sposób myślenia ma w rzeczy samej jedyną podstawę w moim charakterze swoistym, w moim wrodzonym mistycznie, w moim wykształceniu pochodzącym z wewnątrz“. Głównym jego rysem było to, że na

wszystkim, co przyswajał sobie z zewnątrz, wyciskał swoje piętno osobiste. Ale religijność sekty, do której należał, z jej szczerym życiem uczuciowym, jej zamknięciem się w sobie, jej dążnością do tego, żeby każda poszczególna jednostka mogła przeżywać swoją wewnętrzną treść religijną i jednocześnie właściwą jej gorliwością obcowania z duszami jednostajnie usposobionemi, wszystko to wycisnęło na nim piętno, którego się nigdy nie pozbył. później czuł się jako wierny temu kierunkowi religijnemu, tylko, że niebawem sekciarstwo stało się dla niego zbyt ciasnym, jakoż miał się za wiernego wyższego porządku. Tęsknił do bogatszego w treść pożycia z ludźmi, niż na to osamotnienie klasztorne pozwalało i nadewszystko budziła się w nim potrzeba umysłowa i zwątpienie, które go wkrótce zniechęciło do teologji lękliwej wykładanej przez nauczycieli. Po ostrym zajściu ojciec wreszcie przychylił się do jego życzenia przejścia na studja do Hali. Tu zapoznał się z teologją, filozofją oświecenia i wreszcie z dziełami Kanta. Żeby zrozumieć rozwój Schleiermachera, bardzo ważną jest rzeczą uwzględnić, że odkrył on swoje stanowisko ostateczne, zanim się dostał pod wpływ romantyków i oddał się studjom dzieł Spinozy. Zwrócił na to uwagę Dilthey w swoim wybornym, ale niestety niedokończonym dziele „Leben Schleiermachers“ (1870), opartym na notatkach z młodości Schleiermachera. W uniwersytecie w Hali i później podczas pobytu w pewnej rodzinie szlacheckiej na wsi i jako kaznodzieja w miasteczku doszedł przez samotne studja i rozmyślania do swojego osobistego stanowiska religijnego, które mu zapewniło harmonję jego umysłowości krytycznej z żywym jego uczuciem. Stanowisko to było wynikiem walki religijnej pjetystycznej z filozofją krytyczną. Nigdy nie opuszczało go przeświadczenie, że najbardziej wewnętrzne życie człowiek przeżywa w uczuciu i że uczucie i tylko ono prowadzi człowieka do bezpośredniego stosunku z istotą najwyższą. Z filozofji krytycznej znów poznał określone warunki i granice, jakim podlega pozna-

nie ludzkie. Bardziej stanowczo od samego Kanta twierdzi, że wszystkie wyobrażenia sięgające poza doświadczenie, mają tylko znaczenie symboliczne. Nietylko wyobrażenia teologji chrześcijańskiej, ale i ulubione dogmaty teologji oświecenia o Bogu osobowym i osobowej nieśmiertelności przybrały inne znaczenie w jego oczach. Właściwością Schleiermachera, dzięki której jest on jedną z najbardziej wybitnych postaci w dziejach filozofji religji, było to, że co krytyka rozkładała i czego nie chciała uznawać za prawdę przedmiotową, to według jego przekonania, niekoniecznie jeszcze miało tracić religijną wartość swoją, jeżeli tylko mogło się ostać jako wyraz symboliczny jakiegoś doświadczenia, którego doznał człowiek w swoim najgłębszym życiu uczuciowym. Otóż te doświadczenia uczuciowe, te nastroje wewnętrzne, które nigdy nie dają się zupełnie wyrazić słowami, były u niego właściwie pierwiastkiem religijnym. W ogniu czyścowym filozofji krytycznej przetrawił pierwiastki skończone i zewnętrzne wiary swojej i zachował tylko samo jądro, tym wyższą posiadające wartość, że się okazało udowodnionym. Ale nie przyjął filozofji Kanta wprost jak była daną. Owszem przeciwstawiał się jej krytycznie, tak dalece krytycznie, że nawet oskarżano go o niesprawiedliwość względem wielkiego mistrza, którego uczniem właściwie stale pozostawał. Krytyka jego dotyczyła mianowicie tego zewnętrznego sposobu, w jaki Kant powiązał moralność i religję. Schleiermacher wykazał, że z czysto etycznych pobudek nie można wnioskować o czymś, co leży poza obrębem poznania, jak o tym można się przekonać z wydanych poraz pierwszy przez Diltheya „Denkmalen der inneren Entwickelung Schleiermachers“ (Pamiętniki o wewnętrznym rozwoju Schleiermachera w Dodatku do wyżej wymienionego Życiorysu). Uzupełnia zatym dążenie Kanta do wyzwolenia etyki z więzów dogmatycznych, obalając własną kantowską teologję moralną. Dopiero kiedy poglądy jego ukształtowały się dzięki własnej krytyce, przyszły studja nad Jacobim i Spinozą

i wynurzył się związek ze szkołą romantyczną. Tu ujrzał teraz wykształcony pogląd na świat i dążenie do zawarcia całej pełni życia w formę jednolitą, zdolną wynieść ponad wszelkie zewnętrzne granice. Wobec jednak tych nowych prądów potrafił zachować swoją dziwną zdolność łączenia oddania się z krytyką, zdolność, która w sposób zupełnie naturalny zgadza się z dążeniem do samozachowania się duchowego, której zaspokojenie wymaga zarówno przyjmowania tego, co zawiera w sobie wartość odżywczą, jak odrzucania tego, co jałowe. Nacisk, z jakim zaznaczał doniosłość indywidualności poszczególnej objawił się już w notatkach za lat młodzieńczych i pozostaje główną myślą jego przez całe życie. To uwydatnienie indywidualności uzbrajało w krytycyzm wobec systemów Spinozy i Schellinga, jakkolwiek głęboko sympatyzował z ich dążeniem do jednolitego poglądu. Nadto przyszedł do przekonania, że w systemach tych przekroczone są granice poznania i nie znajduje uznania znaczenie uczucia bezpośredniego. Wielki prąd myśli i fantazji romantyzmu dostarczył mu w wielkiej obfitości materjału do kontemplacji, otworzył przed nim okręgi, na które wzrok jego dotąd nie był otwarty. Zaprzyjaźnienie się z Fryderykiem Schleglem było tu punktem zwrotnym. Szczególna mieszanina indywidualizmu i mistycyzmu właściwa romantyzmowi narzuciła mu się tu w formie wyrazistej [42]). Jakkolwiek różnili się pomiędzy sobą dwaj przyjaciele, jednak owocnym było ich obcowanie, gdyż Schleiermacher posiadał tak wielką zdolność rozumienia cudzej indywidualności i przekładania na formy swojego własnego życia wszystkiego, co w niej było do przyswojenia. I Schlegel czuł się polemicznie usposobionym przeciwko próbom zakończenia filozofji w jednym systemie, wobec swojej niespokojnej chwiejności; tylko w Schleglu było więcej dowolności, u Schleiermachera zaś poza indywidualizmem rozstrzygającym był zmysł krytyczny. Schleiermacher znalazł tu wogóle swoje własne dążności w chaotycznej i niezrównoważonej postaci. Przez pośred-

nictwo Schlegla wszedł w styczność z resztą koła romantyków, co dało mu wielostronną sposobność do zastosowania swojego talentu w sprawie oddzielania ziarna od łupiny, tak jednak, że związku pomiędzy ziarnem i łupiną nie prześlepiał. Dzięki wspólnej pracy obu przyjaciół powstały „Fragmenty“ w „Athenäum“ wydawanym przez braci Schleglów.

Pierwsze dzieło, w którym Schleiermacher wypowiedział się wyczerpująco, było: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (O religji. Mowy do wykształconych zpośród jej przeciwników, 1799). Oddziela on tu w sposób, który w dalszym ciągu rozważymy bliżej, religję stanowczo od poznania i moralności i określa bezpośrednią intuicję i uczucie bezpośrednie jako jej organ, skądinąd wszakże usiłuje wykazać, że wykształcenie umysłowe, moralne i etetyczne dopiero przez to staje się doskonałym, że prowadzi napowrót do bezpośredniego życia w uczuciu nieskończoności, t. j. wszechświata lub ducha uniwersalnego, a więc do tego, co ogarnia w sobie i dźwiga wszystkie indywidualności i wszelką istność skończoną. Spinozę uwielbia za to, że przesięknięty jest podniosłym duchem uniwersalnym, tak iż byt nieskończony jest u niego początkiem i końcem, a wszechświat jego jedyną i wieczną miłością. W późniejszym wydaniu dodał pełną zapału pochwałę Novalisa, który w dziedzinie sztuki podąża w tym samym kierunku, co Spinoza w dziedzinie myślenia. Kiedy „Mowy” opisują uczucie religijne jako to, co pozwala człowiekowi czuć się wraz z całą indywidualnością swoją w jedni z wiecznym i nieskończonym bytem, następne dzieło „Monologen” (1800) bierze rzecz ze stanowiska samej indywidualności i uwydatnia doniosłość samodzielności i odrębności jednostki. Jak już widzieliśmy, przeświadczenie o pozytywnej doniosłości jedności wcześnie już powstało u Schleiermachera. Oznacza ona nietylko jego przeciwne stanowisko względem Spinozy i Schellinga, lecz również względem Kanta i Fichtego, którzy przyjmowali powszechne, dla wszyst-

kich obowiązujące prawo moralne. Dla niego nie ulegało wątpliwości, że każdy człowiek powinien wyrażać ludzkość po swojemu, z odrębnym pomieszaniem jej pierwiastków, ażeby się ludzkość objawiała pod wszelkiemi możliwemi postaciami i żeby wszystkie odmiany, które w swoim łonie zawiera, rozwinęły się w pełni swojej w przestrzeni i czasie. Ludzkość nie powinna być masą jednorodną. W obu tych dziełach Schleiermacher wypowiedział w formie bardziej nieokreślonej i retorycznej główne myśli, których rozwinięcie i udowodnienie w teorji i praktyce było zadaniem jego życia. Był on stanowczo naturą praktyczną. Jeżeli kładł nacisk na rozwój indywidualny, nie znaczy to bynajmniej, jakoby mu chodziło o odosobnienie i w sobie zamkniętą uprawę własnej jaźni. W jego zapatrywania energiczne stwierdzenie własnej osobowości było uzewnętrznianiem siebie samego, jedynym sposobem wpływania na innych. Gdyż niepodobna zupełnie bezpośrednio wnikać w życie osobiste innych ludzi. Z tej więc strony indywidualizm był dla niego środkiem. Podobnie jak Sokrates w dążności swojej do samopoznania nie napotyka przeszkody, gdy chodziło o wywieranie wpływu na innych. Jego działalność kaznodziejska wypływała z potrzeby jednoczenia jednego z drugim. Polegała ona na dążeniu do tego, iżby jednostki zmierzały do rozmyślania nad sobą i żeby przez to najgłębsza podstawa ich życia wewnętrznego podążała do życia bezpośredniego w bycie wiecznym i nieskończonym, do wyzwolenia się z wszystkiego, co skończone i zmysłowe. Dogmaty były dla niego tylko symbolami, które w tej sprawie zjednoczenia i wyzwolenia mogły odegrać rolę wyobrażeń pomocniczych. Taki pogląd na powołanie kaznodziejskie był tylko możliwy w czasach, w których swobodnie przeciwstawiano się dogmatom kościelnym w części w postaci racjonalizmu, w części w postaci romantyzmu, a nawet wtedy budziło to wielkie wątpliwości i zgorszenie, że Schleiermacher przestawał z kołami, które chyba najmniej były usposobione w duchu kościelnym. Zdaje się,

że nie znajdował on upodobania w obcowaniu z kaznodziejami i w innym czasie prawdopodobnie nie byłby tak skory do obrania sobie zawodu kaznodziei. W liście z roku 1802 pisze, że obecnie kazanie jest jedynym środkiem do wywierania wpływu osobistego na myśl zbiorową mas ludzkich. Później, w okresie klęsk pruskich i podczas reakcji po wojnach o wyzwolenie, złożył dowody swojej energji i odwagi, kiedy jako kaznodzieja, redaktor i w sporach kościelnych stawał w obronie samodzielności narodowej i osobistej wolności.

Podczas swojego pobytu w Berlinie jako kaznodzieja (1796—1802) zapoznał się Schleiermacher z rozleglejszemi i bardziej różnostronnie usposobionemi sferami, wpadł w atmosferę szkoły romantycznej i wydawał swoje dzieła. Po paru latach spędzonych w Stolpe w roli kaznodziei w roku 1804 objął katedrę teologji w Hali, gdzie wykładał jednocześnie i filozofję. Studja nad filozofją grecką, zwłaszcza nad Platonem, którego dzieła ogłosił w niemieckim przekładzie, rozszerzyły jego widnokrąg i umocniły go w jego stanowisku. Z zadowoleniem powitał on filozofję Schellinga. Utrzymywał, że jeżeli idealizm przyznaje swoistość życia przyrody, będzie on musiał przyznać również życie religijne za odmienne od samego tylko życia myśli i woli, tak iż może powstać „wyższy realizm". W systemie Schellinga upatrywał tylko formalizm, gdyż jedność podmiotu i przedmiotu, myśli i bytu były u niego tylko abstrakcją; tylko żywe uczucie może wznieść się ponad te przeciwieństwa. Nadto utrzymywał, że istnienie indywidualne nie jest dostatecznie uwydatnione.

W Hali działał teraz obok Henryka Steffensa, który tak zmienił doktrynę Schellinga, że Schleiermacher znalazł w niej wyraz własnych poglądów. W pismach Steffensa z zakresu filozofji przyrody, które o wiele więcej, niż pisma Schellinga, opierały się na samodzielnych studjach przyrodniczych, uwydatniona była myśl główna, że w przyrodzie od najniższych szczebli aż do najwyższych i nawskroś w postępującym rozwoju kuli ziemskiej

i życia organicznego ujawnia się dążność indywidualizująca, która polega na tym, że im bardziej dana forma przyrody bywa zindywidualizowana, tymbardziej nosi ona na sobie piętno nieskończoności, t. j. tym bogatszą treść i tym większe przeciwieństwa zawiera w sobie. Takie twierdzenie: Szczebel, który zawiera w sobie najbardziej nieskończoność przyrody, jest najbardziej indywidualnym, musi to pociągać autora „Mów o religji“ i „Monologów“ [43]). Takie jest stanowisko Steffensa w jego dziele: „Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde“ (Przyczynki do wewnętrznych dziejów ziemi. Freiberg, 1801, str. 273). Późniejsze dzieło, w którym Steffens rozwinął tę myśl w związku ze swojemi ogólnemi pomysłami o poznaniu: „Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft“ (Zasady przyrodoznawstwa filozoficznego. Berlin, 1806), zawiera w sobie pomysły filozoficzne, z któremi Schleiermacher najbardziej się zgadzał i na które, według świadectwa Steffensa, miał sam wpłynąć [44]). Bitwa pod Jeną przeszkodziła dalszej działalności Schleiermachera w sąsiedniej Hali, więc udał się do Berlina, gdzie za pomocą kazań w inny sposób usiłował pokrzepić odwagę i uczucia narodowe. W szeregu ludzi, którym Niemcy zawdzięczają odrodzenie narodowe, zajmuje on miejsce wybitne. Po założeniu uniwersytetu berlińskiego (1810) został tu profesorem teologji, ale jednocześnie wykładał filozofję i historję filozofji. Pozatym działał na szersze koła jako kaznodzieja. Ze względu na swoją wolnomyślność polityczną w okresie reakcji był źle widziany. Doszło do tego, że przez pewien czas wcale nie mógł pisywać przez pocztę, gdyż otwierano listy jego. Również występy jego w rzeczach kościelnych były rządowi nie na rękę. Schleiermacher, który sam należał do kościoła reformowanego, nie według swojego stanowiska wogóle nie mógł przywiązywać wielkiej wagi do różnic wyznaniowych, przychylał się do planu króla stworzenia unji dwuch protestanckich wyznań, wzdragał się jednak w wysokim stopniu wobec zamiaru przymusowego wprowadzenia unji.

Było to nieuniknione, że im bardziej Schleiermacher wciągał się w działalność teologiczną i kościelną, tymbardziej pozytywna treść religji musiała odgrywać coraz większą rolę w jego pismach. W późniejszych wydaniach „Mów“ i w głównym jego dziele: „Der christliche Glaube“ (Wiara chrześcijańska, 1821—1822) jasno to występowało. Nie można jednak wykazać zasadniczej różnicy pomiędzy stanowiskiem pierwszego wydania „Mów“ i stanowiskiem działa, które bodaj jest największym, jakie wydała teologja protestancka od czasów reformacji. Sam on miał poczucie, że pozostał tym samym. Kiedy powziął plan swojej teorji wiary, pisał do jednego z przyjaciół młodości (1818): „Dogmatyka, którą nareszcie zdecydowałem się napisać, przekona cię, że od czasu „Mów o religji“ jestem zupełnie ten sam“. I po kilku latach (1822) przed wyjściem trzeciego wydania „Mów“ powtarza to samo. Poczuwał się do ostrego przeciwieństwa względem pjetyzmu i wiary zgodnej z literą, które urosły dokoła niego. To też nie przewidywał spełnienia się swojej myśli młodzieńczej od odnowienia się życia religijnego. Nasamprzód zamierzał zapewnić religji jako istotnej i podstawowej stronie życia uznanie. Później myślał o odnowieniu protestantyzmu. Cieszył się z powodu założenia uniwersytetu w Berlinie, gdzie żywił nadzieję, że da się tu założyć „szkołę teologiczną, która powinna przeobrazić i nanowo ożywić protestantyzm, ażeby był takim, jakim być powinien“. Myśli zasadnicze, na których miała być oparta ta szkoła faktycznie były już wypowiedziane w „Mowach o religji“. Że sam on był przekonany, iż poglądy jego nie uległy zmianie, nie jest naturalnie dowodem; bliższe zbadanie wykaże, że stosunek pomiędzy pismami z wieku młodzieńczego i ostatecznym dziełem teologicznym jest taki: co pierwotnie było zaznaczone w wielkich zarysach i w formie retorycznej, później zostało rozwinięte w sposób bardziej określony, kiedy przyszły do skutku teorja poznania i etyka Schleiermachera, jak to widoczna z dzieł wydanych po jego

śmierci: „Dialektik“ i „Philosophische Sittenlehre“, i kiedy przez głębiej sięgające studja teologiczne zdobył bardziej gruntowną wiedzę o formach dziejowych, w jakich wyraziło się uczucie religijne w chrześcijaństwie. Poglądu, że wszystkie dogmaty powstały przez refleksję nad bezpośredniemi doświadczeniami uczuciowemi, nie zmienił nigdy. Natomiast wtedy, kiedy przystępował do opracowania swojej teorji wiary, nie był jeszcze zupełnie pewny, gdzie jest granica pomiędzy właściwie religijnym pierwiastkiem a mitologicznym. W jednym z listów przez pierwiastek religijny rozumie prawdopodobnie wyobrażenia nie dające się oddzielić od uczucia religijnego na szczycie jego rozwoju i nazywa to dogmatem immanentnym; przez pierwiastek zaś mitologiczny rozumie dogmat transcendentyczny czyli mit.

Wielkie i trwałe zainteresowanie do filozofji religji Schleiermachera zależy od właściwego mu jasnego sposobu pojmowania stosunku pomiędzy uczuciem i wyobrażeniem w dziedzinie religijnej. Konsekwencje poglądu jego oddaliłyby go w każdym razie dalej od poglądu kościelnego, niż on sam utrzymywał. Co prawda, widział on jasno, że się poczuwał więcej do jedności z innemi, niż inni z nim; w jednym z listów swoich z ostatnich lat życia (1832), poruszając opór i niezrozumienie, na jakie był narażony „przez egzaltowanych z obu stron“, pisze takie piękne słowa: „Uczę się przynajmniej dla siebie, w cichości, być jednym z wieloma, którzy utrzymują, że są bardzo odemnie daleko i w tym tkwi także własna życie odświeżająca siła“.

Romantyczność Schleiermachera tkwi w tym właśnie, że przeoczył wielką różnicę rozstrzygającą o tym, czy rozważa się dogmaty jako symbole uczuć ludzkich, czy jako autentyczne zwiastowanie prawdy wiecznej. Uczynił on wielki krok do głębszego zrozumienia zjawisk religijnych; ale jednocześnie wskazał pierwiastkowi religijnemu zupełnie inne miejsce i zupełnie inne znaczenie, niż mu nadaje tradycja kościelna. Trzeba było całej je-

go osobowości sokratycznej, ażeby, wobec wyznawanego przezeń poglądu, móc pracować w służbie kościoła. Już w młodszych latach swoich musiał bronić się przeciwko oskarżeniom o nieuczciwość i niestosowną ugodliwość. Z dumą wskazał wtedy na to, że jego zdolności przecież mogłyby mu pozwolić na inną działalność, gdyby to nie było właśnie jego przyjemnością i jego powołaniem zastosowanie tych zdolności do działalności kaznodziejskiej. Co się zaś tyczy stosunku pomiędzy swoją religją a filozofją, powiada: „Jestem przekonany, że w rzeczy samej mam religję, którą powinienem zwiastować, nawet gdybym miał zupełnie inną filozofję, niż większość tych, co się mnie przysłuchują. Również obcą mi jest jakaś niegodna przewrotność lub reservatio mentalis, lecz przypisuję wyrazom właśnie to znaczenie, jakie im przypisuje człowiek w chwili, kiedy zajęty jest rozważaniem religijnym, tylko pozatym żadnego innego znaczenia". (Z „Schleiermachers Leben", III, str. 284). Wynurzenie to jest znamienne, o ile różnicę pomiędzy wyobrażeniami religijnemi przenosi do dziedziny filozoficznej t. j. teoretycznej, o ile twierdzi, że, kiedy uczucie znajduje się na szczycie, wyobrażenia religijne przybierają faktyczne inne znaczenie, niż w chwilach spokojnych [45]). Na szczycie swoim uczucie stwarza sobie własne formy, albo chwyta tradycyjne; tam okazuje się siłą tworzącą dogmaty i w tej szczególnej godzinie porodu religji chciał ją Schleiermacher rozważać. Tu zbiegają się linje i tu również znalazł on punkt styczny swojej własnej z wielu innemi linjami, które w swoim dalszym przebiegu szły nawet w przeciwnym kierunku.

Życie Schleiermachera w Berlinie, niepokojone przez opór z zewnątrz i z góry, znalazło jednak swoją najpiękniejszą ozdobę w bardzo szczęśliwym pożyciu rodzinnym. Po krótkiej chorobie obłożnej podczas której zachował zupełną jasność i swobodę ducha aż do ostatniej chwili, umarł w dniu 12 lutego 1834 roku.

b. Dialektyka i Etyka.

Wyobrażenie o harmonji pomiędzy uczuciem religijnym i myśleniem naukowym u Schleiermachera będziemy mogli wtedy sobie wytworzyć, jeżeli nasamprzód zbadamy, jak dalece w drodze myślenia zdołał on osiągnąć wyniki, któreby pozwalały uczuciu religijnemu działać swobodnie, i nadto, jak dalece osiągnął wyniki z uczucia religijnego, któreby zapewniły swobodne działanie myśli.

W swojej teorji poznania usiłuje pośredniczyć pomiędzy Kantem i Schellingiem. Widział to jasno, że Schelling przekracza granice poznania i w „Dialektyce“ swojej starał się dać nowe wyznaczenie tych granic. Przez dialektykę rozumiał teorję zasad sztuki filozofowania. Jest to przygotowanie do filozofji jako nauki systematycznej. Zadaniem filozofji jest wykrycie związku wewnętrznego wszelkiej wiedzy, dialektyka zaś roztrząsa właśnie warunki wiedzy. Warunki te są dwojakie: popierwsze, do wiedzy należy, że każda myśl poszczególna wiąże się z inną myślą; powtóre, że poszczególnej myśli odpowiada jakiś byt rzeczywisty. Dwa te warunki nie dają się rozdzielić. Jeżeli wiedza ma być prawdziwą, to stosunkom pomiędzy naszemi niższemi i wyższemi pojęciami muszą odpowiadać niższe i wyższe rodzaje bytu, tak iż zarówno jak wyższe pojęcia zawierają w sobie rację niższych, tak samo byt wyższy musi zawierać w sobie rację albo siłę, która się objawia w bytach niższych jako wielość zjawisk. I w podobnyż sposób musi związkowi pojęć wypowiadanemu w sądach odpowiadać rzeczywisty związek rzeczy istniejących. W tym twierdzeniu o zgodności wiedzy z bytem różni się Schleiermacher od Kanta, gdyż łatwo przechodzi nad jego wątpliwościami krytycznemi, party przez dążenie romantyzmu do zagłębiania się w bycie. Skądinąd wszakże przypomina Kanta swoim wyznaczeniem granic. Wprawdzie tożsamość myślenia i bytu jest dla niego przypuszczeniem wszelkiej wiedzy, ale jest to przypuszczenie, które samo nie może

stać się wiedzą, jakkolwiek u innych romantyków było ono właśnie wiedzą najwyższą. Próba Schellinga uzasadnienia teorji tożsamości bezwzględnej prowadziła tylko, według poglądu Schleiermachera, do założenia mniej więcej udanego schematu. Schleiermacher wraca tu znów do teorji Kanta o ideach, określając ideę jako pojęcie problematyczne, jako pojęcie oznaczające myślenie, które je nigdy nie dociera, a tymbardziej nie przekracza. We wszelkiej wiedzy naszej są dwa pierwiastki, jeden pierwiastek funkcji organicznej, zmysłowości i doświadczenia; drugi, pierwiastek funkcji umysłowej, władzy konstruowania i spekulowania. Otóż żaden z tych dwuch pierwiastków, którym zawdzięczamy wiedzę, nie może zupełnie być nieobecnym. Empiryzm ma o tyle słuszność, że byt rzeczy poszczególnych nie zupełnie wyczerpuje się w pojęciu; ale nie ma słuszności, o ile twierdzi, że byt rzeczy poszczególnej jest już całkowitym bytem. Znów spekulacja ma o tyle słuszność, że wszystkie rzeczy poszczególne muszą mieć swoją rację ostateczną w źródle wszelkiego bytu i wiedzy; ale spekulacja chwieje się pomiędzy poznaniem i urojeniem poetyckim, o ile utrzymuje, że może w drodze konstrukcji wysnuwać z tego źródła rzeczy poszczególne. Idea Boga jako jedności i bytu jest przypuszczeniem, które świadomie czy bezwiednie tkwi u podstawy wszelkiej wiedzy; ale daje się ona skonstruować tylko jako schemat formalny. Jak idea bóstwa jest formalnym punktem wyjścia, terminus quo, tak idea świata jest rzeczywistym wynikiem końcowym, terminus ad quoem, ku któremu podąża poznanie nasze, nigdy go nie dosięgając. Zarówno bowiem punkt wyjścia, jak i punkt końcowy nie dają się przełożyć na wiedzę rzeczywistą. Tak samo, jak wszelka wiedza przez nas posiadana zawiera w sobie konstrukcję i empirję w rozmaitych stosunkach wzajemnych, tak każda przez nas posiadana wiedza leży w pewnym punkcie pomiędzy punktem wyjścia i punktem przyjścia. Wobec tego wszelka wiedza nasza jest tymczasową. Zadaniem krytyki nauko-

wej jest porównywanie naszej wiedzy faktycznej z ideałem wiedzy; ideał wiedzy w dziedzinie teoretycznej jest tym, czym sumienie w praktycznej. Bezwzględne zakończenie systematyczne jest niemożebne i tkwi to mianowicie w wymienionym stosunku pomiędzy spekulacją a wiedzą doświadczalną, że jest niemożebnym zadanie, jakie sobie stawiają systemy filozoficzne, kiedy chciałyby to, co jest skończone wywieść z nieskończoności i dać fizykę wewnętrzną istoty nieskończonej. Tylko w uczuciu religijnym przeżywamy jedność przeciwieństw; nauka nie jest w stanie ująć jej ani w znaczeniu zasady, ani w znaczeniu całości. Obrazy jednak, w których wyraża się uczucie podlegają krytyce naukowej. Takie tylko obrazy są dopuszczalne, które wyrażają zarówno różnicę pomiędzy ideą Boga a ideą świata, jak również nierozdzielność obu idei. Obie idee są spółzależne (correlata): niema Boga bez świata i niema świata bez Boga. Na wszystkie obrazy nie sprzeciwiające się tej regule może pozwolić sztuka filozoficzna. Tak samo jednak, jak sztuka filozoficzna zaznacza przeciwko filozofji spekulacyjnej, że ta nie sięga dalej, jak to stawiania schematów, tak zaznacza on przeciwko wyobrażeniu religijnemu, że nie sięga ono dalej, jak do stawiania obrazów. Wyrażenie np. „osoba“ może być stosowane do Boga tylko jako obraz; tak również wyrażenie „siła“ i wszelkie inne stosowalne. Ateizm jest przeważnie odrzucaniem wartości obrazów i antropomorfizmów.

Jak jedność myślenia i bytu jest wymagalnikiem wszelkiej wiedzy, tak jedność chcenia i bytu jest wymagalnikiem wszelkiego postępowania. Jak bowiem wiedza byłaby niemożebną, gdyby myślenie i byt nie miały punktu styczności, tak samo postępowanie stałoby się niemożebnym, gdyby wola była bezwzględnie obcą i odosobnioną w świecie. Świat zewnętrzny musi być wrażliwy na nasze wdawanie się i musi być zdolnym do przyjmowania w siebie idealnych piętn woli naszej. U podstawy wszelkiego sumienia tkwi idea jedności woli i bytu, ideą, któ-

ra nie może być odmienną od idei jedności myślenia i bytu, ale nie daje się ukształtować w pojęcie naukowe tak samo, jak i tamta.

Dialektyka drogą takich rozumowań prowadzi do etyki. Schleiermacher takie przeznacza miejsce w całym układzie nauki. Wymagalnikiem i celem ostatecznym wszelkiej wiedzy lub działania była wszak jedność myślenia lub woli i bytu. Na każdym znanym nam szczeblu bytu ma jeden z tych dwuch pierwiastków przewagę. Nauka o tej części bytu, w której byt ma przewagę nad myśleniem i wolą, a przyroda nad rozumem, nazywa się fizyką, która znów dzieli się na dzieje przyrody czyli fizykę doświadczalną i naukę o przyrodzie czyli fizykę racjonalną. Nauka o tej części bytu, gdzie myślenie i wola mają przewagę nad bytem, a rozum nad przyrodą lub w tym kierunku pracują, nazywa się etyką i ta znów dzieli się na dwie części: dzieje czyli etyka doświadczalna i teorja moralności czyli etyka racjonalna. Ale wszystkie te przeciwieństwa są tylko względne. Przyroda jest etyką w miniaturze; okazuje nam ona wolę w szeregu szczebli, w formie organicznej, w życiu roślin i zwierząt i w swoim szczycie rozwoju człowieka. Bez tej jedności przyrody i rozumu właściwa etyka byłaby niemożebna. Jest ona dalszym i wyższym szczeblem rozwoju czegoś, co już się zapowiada w przyrodzie (Dialektik § 213—214). W tym względzie Schleiermacher znalazł konieczne uzupełnienie swojej teorji w filozofji przyrody Steffensa. Nie mógł on, jak Kant i Fichte, zbudować etyki jako ostrego przeciwieństwa przyrody. Już w swojej „Kritik der bisheringen Sittenlehre“ (Krytyka dotychczasowej etyki, 1803) wyraził wymaganie, żeby etyka była w związku z całą nauką i pod tym względem podawał za wzór Spinozę i Platona. Z wielką tedy siłą uwydatnia myśl, że nie można przyjąć bezwzględnego początku rozwoju etycznego. Zawsze bywa dana jakaś podstawa, jakaś względna harmonja, która może służyć za punkt początkowy i zaczepny. Tym sposobem etyka ustosunkowuje się nietylko

z przyrodą, lecz również z dziejami, gdyż każdy rozwój etyczny rozpoczyna się w pewnym punkcie rozwoju gatunku. Człowiek poszczególny posiada w swoich przyrodzonych narządach wyniki ćwiczeń poprzednich pokoleń (Philosophie der Sittenlehre, § 103, 124, 147—148).

Chociaż teorja rozwoju Schleiermachera powstała głównie w drodze konstrukcji spekulacyjnej i nosi na sobie piętno idealistyczne, jednak wynurza się tu pogląd często roztrząsany w biologji nowożytnej. Tylko, sądzi on, o takiej organizacji przyrody gatunku mogłaby być mowa dopiero w stosunku do człowieka, gatunki bowiem zwierząt zatrzymały się na jednym szczeblu. Rozwój więc zachodzi w przyrodzie, ale nie w znaczeniu rzeczywistych przejść od formy do formy.

Stosunek, w jakim zostaje rozwój etyczny do przyrody, polega na działaniu i oddziaływaniu. Sprawa etyczna polega w części na czynności organizującej, obrazującej i kształtującej, w części na czynności symbolizującej, wyrażającej i oznaczającej. Do pierwszego rodzaju czynności należy dążenie człowieka do stania się panem przyrody. Jednostka zawłada pewną częścią przyrody, którą opracowuje i przez to czyni swoją własnością, zbiorowo zaś tworzą ludzie towarzystwo prawne, zabezpieczające stosunki wzajemne. Do czynności symbolizującej należą wszystkie sposoby zdobywania przez człowieka wyrazu i kształtu dla swojego życia duchowego i tym samym sadowienie czegoś w świecie, co posiada tylko wartość jako znak życia wewnętrznego. W postaci indywidualnej uzewnętrznia się takie dążenie w popędzie religji do tworzenia sobie poetycznych form uczucia, gdyż uczucie samo przez się nie może przenosić się na innych. Sztuka warunkuje możność upoglądowania odrębności indywidualnej i tym sposobem osiągania wymiany z innemi. Sztuka jest dla religji tym, czym mowa dla nauki [46]). Dlatego też każdy osobnik musi być w pewnym znaczeniu artystą. Formą powszechną symbolizowania jest nauka, która

wyraża to, co jest ogólnym, tożsamym, a więc zarazem niedającym się udzielać w życiu świadomości.

Wobec tego cały rozwój kultury należy do rozwoju etycznego, ten zaś jest radykalnie wolny od podmiotowego i formalnego sposobu rozważania, który w tak wysokim stopniu przeważał u Kanta i Fichtego. Jeszcze w swoich „Monologach“ Schleiermacher niecierpliwił się tym, że kultura materjalna, którą później nazwał działaniem organizującym, grała tak wielką rolę w życiu i był skłonny do upatrywania pierwiastka etycznego tylko w dążności do wyrażenia symbolicznego odrębności swojej osoby. W późniejszym jednak pojmowaniu usiłuje oboje zjednoczyć. Dążenie symbolizujące, nie przyznające znaczenia naturalnych punktów wyjścia, nazywa teraz jednostronnością cyniczną (Philos. Sittenlehre § 209); czynność organizującą bez zmysłu do symbolizacji nazywa jednostronnością ekonomiczną.

W etyce Schleiermachera próżno szukać głębszego wniknięcia w podmiotowe przeciwieństwa i zatargi. Opisuje sprawę etyczną, nie zatrzymując się na przełomach. A jednak główną zasługą jego etyki jest to, że tak jasno przedstawia doniosłość indywidualności. Co prawda, zgadza się z Kantem i Fichtem, że rozum u wszystkich ludzi jest jeden i ten sam, ale dodaje, że natura jednostki nie wyczerpuje się w tym, co wspólne. Jeżeli gatunek w rzeczy samej rozpada się na różnorodność osobników, to każda jednostka tylko dzięki temu może osiągnąć wartość moralną, że w sposób stanowczy i swoiście wyraża wspólną naturę ludzką. Pod tym względem za tym będzie w postępowaniu jednostki coś, co się nie daje przenieść na postępowanie innych, albo nie może mieć wartości dla ich postępowania. Jeżeli jednostka w swoim postępowaniu nie była obecną z całą swoją i zupełną odrębnością, to była ona nie zupełnie czynną. Wobec tej indywidualizacji sposobów postępowania są punkty, gdzie każdy musi być swoim własnym sędzią. Ponieważ jest swoim własnym sędzią, to jeszcze nie jest przeto swoim własnym

nauczycielem [47]). W pojęciu osobowości tkwi nietylko to, że jednostka oddziela się od innych, lecz zarazem i to, że ma i inne obok siebie. Już w „Monologach“ Schleiermacher wypowiedział był zdanie: „Niema wykształcenia bez miłości“. Im jaśniejszy ma zmysł jednostka do swojej własnej odrębności, tym większy zmysł musi ona wyrobić w sobie do odrębności innych. Tu organem jest fantazja. Odwrotnie, swoją własną odrębność uświadamiamy także tylko w gatunku. Później zaznacza Schleiermacher również podział pracy, który wskazuje jednostce jej powołanie odpowiednie do jej natury. W tym tkwi przestroga, żeby nie uważać indywidualności swojej za zupełnie już gotową, dopóki się ta tylko odosabnia lub rozwinęła się w ciasnych kołach. Wartość indywidualności Schleiermacher poznał z osobistego doświadczenia. Był on wirtuozem w odkrywaniu i obchodzeniu się z różnemi osobowościami. Jak pisze w liście do Henryki Hertz (1803), przekonał się, że niema człowieka bez znaczenia, byleby tylko posiadał coś swoistego i przedstawiał z jakiejś strony naturę ludzką. I było obowiązkowym przykazaniem etyki jego, że każdy powinien być swoistym i postępować w swój swoisty sposób. Tym właśnie sposobem jest się dalszym ciągiem dążności indywidualizującej przyrody.

W szeregu rozpraw akademickich, które, prócz „Kritik der bisherigen Sittenlehre“, zawierały w sobie wszystko, co Schleiermacher sam wydał w przedmiocie etyki, rozważał zasadnicze pojęcia etyczne obowiązku, cnoty i dobra i wykazał, że nie oznaczają różnych części treści etyki, lecz różne strony, z których może być rozważana ta sama treść. Pojęcie dobra, które u niego jest zupełnie tym samym, co pojęcie zupełnego urzeczywistnienia ducha albo rozumu w przyrodzie za pomocą organizowania i symbolizowania, powinno być założone u podstawy, gdyż obowiązek i cnota tylko przez samo to pojęcie mogą być uzasadnione.

c) Wiara i wiedza.

Dialektyka i etyka powinny wykazać, jak daleko mogą sięgać myśl i wola, kiedy się rozwijają zgodnie ze swojemi własnemi prawami. Jako trzecią główną formę ludzkiego życia duchowego Schleiermacher podaje religję, której źródło i siedlisko tkwią w uczuciu, a dążenie jej zmierza do tego, żeby wykazać, że może ona rozwijać się według własnych praw swoich, niezależnie od innych form i bez wdzierania się w ich rozwój samodzielny, a jednak tak, że dopiero w uczuciu religijnym osiąga się pełna harmonja i pojednanie.

W swoich „Mowach o religji“ Schleiermacher powstaje szczególnie przeciwko dwom stanowiskom religijnym: przeciwko temu, które pojmuje religję jako teorję objawioną albo na samym rozumie opartą, i temu, które pojmuje religję tylko jako środek do moralności. Polega on — tak twierdzi — na bezpośredniej świadomości, że wszystko, co zachodzi w czasie, istnieje w wieczności i przez nią. Kiedy poznanie posuwa się od myśli do myśli, od zjawiska do zjawiska, i kiedy wola skierowuje się ku określonym zadaniom, uczucie spoczywa bezpośrednio samo w sobie, wyniesione ponad wszelkie przeciwieństwa. Poznawanie i postępowanie polegają na szczególnych talentach; tu człowiek działa w sposób jednostronny i na przedmioty różne od siebie samego. W uczuciu zaś odbywa się subtelny, nieskończony ruch, w którym może się rozwijać pełna indywidualność jednostki, ale indywidualność ta właśnie jest prześwietlona nieskończonością. W opisie uczucia religijnego idzie o to, żeby pochwycić chwilę, w której życie wewnętrzne rodzi się całe i niepodzielne, zanim się przedstawi w myśli i obrazie albo w woli i postępku. Jest to chwila, kiedy uniwersalność i indywidualność spotykają się z sobą, przyczym nie wynurzyła się jeszcze różnica pomiędzy podmiotem i przedmiotem z siłą dostateczną. W stanie tego bezpośredniego uczucia osobnik jest zależny, nie zależny od czegoś, co

jest skończone i na co możnaby oddziaływać, lecz wprost zależny. I to uczucie zależności wprost staje się świadomością Boga, skoro tylko budzi się refleksja i szuka wyrazu tego, od czego z całym naszym istnieniem biernym i czynnym jesteśmy zależni: gdyż „przez wyrażenie Bóg ma być właśnie oznaczone „*skąd*“ naszego istnienia biernego i czynnego (odbierającego i samorzutnego). (Der christliche Glaube. § 4,4).

Niektórzy krytycy Schleiermachera upatrują zasadnicze przeciwieństwo pomiędzy jego „Mowami“ a „Teorja wiary, która ma polegać na tym, że religja w „Mowach“ przedstawia się bardziej jako bezpośrednie uczucie jedności, niż jako uczucie zależności, gdy tymczasem wyrażenie „zależności“ poraz pierwszy występuje w „Teorji wiary“, i na tym, że religja opisana jest w pierwszym wydaniu „Mów“ jako uwarunkowana przez intuicję wszechświata, gdy tymczasem „Teorja wiary“ wprowadza określoną różnicę pomiędzy Bogiem a światem. Nazywano nawet stanowisko pierwszego dzieła monistycznym, zaś stanowisko drugiego dualistycznym [48]). Ale już w „Mowach“ stosunek religijny opisuje się jako stosunek zależności, o ile się cofa aż do chwili, kiedy świadomość dopiero powstaje w pojedyńczych momentach, kiedy jeszcze nie występuje żadna różnica. Tu, w rdzeniu świadomości, spotyka się uniwersalność z indywidualnością: ale pierwiastek indywidualny, dopiero stający się, musi oczywiście być zależny. A jeżeli w „Mowach“ zwykle spotykamy wyrażenia Bóg i wszechświat, to sam Schleiermacher wielokrotnie oświadcza, że właśnie Bóg czyni świat całością. Jeżeli rozróżnia w „Dialektyce“ i w „Teorji wiary“ Boga i wszechświat, to rozumie przez wszechświat całość, przez Boga jedność i ustanawia, jak widzieliśmy, ścisły związek tych obu pojęć. Pomysły jego podlegały rozwojowi, ale nie mylił się, kiedy twierdził, że uczucie pozostało tym samym.

Zarówno w „Mowach“, jak w „Teorji wiary“ twierdzi się stanowczo, że żadne pojęcia ani twierdzenia nie

należą do istoty religji, wszystkie bowiem są pochodne, powstały z refleksji nad bezpośredniemi stanami uczuciowemi. Jak już widzieliśmy, wyraz Bóg oznacza „skąd“ uczucia zależności. Pod wpływem popędu do wyrażania i udzielania innym szukamy wyrazów i obrazów dla uczucia, które samo przez się nie daje się oddać. O ile te obrazy będziemy brali za prawdy literalne, o tyle otrzymujemy mitologję. Zadaniem teorji wiary jest przeobrażanie obrazowych wyrazów uczucia na właściwe wyrażenia albo co najmniej określone ograniczanie wyrażeń obrazowych. Nie należy żadnego twierdzenia teorji wiary wysnuwać z innego twierdzenia, lecz każde twierdzenie powinno być bezpośrednio wyciągane z doświadczenia religijnego, a dopiero następnie zespalane z innemi twierdzeniami. Jedynym dowodem takich twierdzeń, o jakim można mówić, jest fakt, że inni doznają tych samych doświadczeń, co i twierdzący. Dlatego Schleiermacher odrzuca wszystkie dogmaty, które się nie dają w ten sposób sprowadzać do bezpośrednich doświadczeń uczuciowych, albo w każdym razie objaśnia je jako symbole nie będące bynajmniej koniecznemi wyrazami religijności. Tak np. wyobrażenia o osobowości Boga, o nieśmiertelności osobowej, o stworzeniu świata, o pierwszym człowieku, o powstaniu grzechu i t. p. Odrzuca pogląd jakoby doświadczenie religijne mogło prowadzić do poglądu zerwania związku przyrody. Wtedy byłby w każdym razie stosunek przeciwieństwa pomiędzy świadomością Boga a świadomością związku przyrody, ale nigdy, według Schleiermachera, nie może z interesu religijnego powstać potrzeba takiego pojmowania faktu, że jego uwarunkowanie przez związek przyrody znosi jego zależność od Boga, gdyż oba te stosunki są zbieżne z sobą.

Wobec tego cud jest tylko nazwą religijną jakiegoś zdarzenia lub rzeczy, która zbudziła uwagę religijną i z którą wskutek tego wiąże się szczególna wartość. Objawienie oznacza nie teorję, lecz fakt o religijnej doniosłości, który się nie daje objaśnić ze związku dziejowego.

Takie objawienie chrześcijanie uważają za zaszłe w Chrystusie, gdyż tylko przez to, że przyjmują go za dziejowo dany bezgrzeszny wzór, mogą objaśnić świadomość swojego zbawienia, t. j. doświadczenie, że to, co krępuje ich świadomość Boga i tym sposobem przyczynia się do cierpień, już zostało usunięte. Uczucie religijne jest samo przez się uczuciem szczęśliwości, że jednak stale zachodzi w towarzystwie innych uczuć, uwarunkowanych przez naturę ludzką jako istotę skończoną i zmysłową, i ponieważ te uczucia w części zgadzają się z uczuciem religijnym, w części zaś mogą je harmonizować, więc powstaje przeciwieństwe pomiędzy religijną przyjemnością i religijną nieprzyjemnością. I właśnie zniesienie przykrości religijnej może chrześcijanin tylko wtedy uczynić zrozumiałym dla siebie, kiedy w Chrystusie objawił się wzór, którego czysta świadomość Boga rozpościera swoją moc zbawczą i jednającą przez pośrednictwo gminy na jednostkę. Ten sam stosunek zachodzi pomiędzy świadomością zbawienia a wiarą w Chrystusa, jako wzór czysty, co i pomiędzy uczuciem zależności a wyobrażeniem Boga. Tu i tam ze skutku wnioskuje się o przyczynie.

I oto powstaje ważne pytanie, czy tego rodzaju wniosek da się usprawiedliwić. Z czystego stanu uczuciowego nie można wnioskować o przyczynie, która go wywołała, bez pomocy innych doświadczeń; a tymczasem Schleiermacher, o ile ma być konsekwentnym, powinien unikać tego rodzaju innych doświadczeń. Jestto fakt psychologiczny, kiedyś przez Hume'a trafnie stwierdzony, że uczucie, wobec swojej dążności do rozpościerania się i potęgowania, prowadzi do tworzenia się wyobrażeń o istotach idealnych, ale sprawa ta, jak sam Schleiermacher gdzieindziej wielokrotnie przyznaje, prowadzi do symbolów tylko. Dążność uczucia do symboliki Schleiermacher wikła z jego znaczeniem, jako faktem, wskazującym na obecność zupełnie określonej przyczyny. Jako filozof trzyma się on mocno symbolizowania, ale teologiem kościelnym mógł się stać tylko pod warunkiem, że

powikłał symbolizowanie z objaśnieniem przyczynowym. To też powikłanie to naraziło go na zatarg z swoją własną filozofją. Jego teorja poznania twierdziła, że pojęcie samej tylko istoty nie daje się przeprowadzić; ale jego teologja zmusiła go do stworzenia takiego pojęcia. Jego filozofja przyrody powiadała, że bezwzględny początek nie da się pomyśleć, ale jego chrystologja zmusiła go do przyjęcia początku bezwzględnego ze zjawienia się Chrystusa, o ile w Chrystusie miało coś wystąpić w dziejach, co nie daje się objaśnić przez poprzedzający rozwój historyczny.

Filozofja religji Schleiermachera jest tak samo, jak filozofja religji Hegla, próbą restauracji. Dla Hegla znamiennym jest to, że broni religji, wskazując jej doniosłość w życiu duchowym jako siły, która pogłębia, czyni nieskończonym, harmonizuje, nie zaś odwrotnie: sądzi, że życie duchowe ze względu na swój stosunek do religji jest normą najwyższą. A zatym przypuszcza istnienie miernika odmiennego od miernika religji. Schleiermacher zaś zamyka swój wykład chrześcijańskiej teorji wiary oświadczeniem, przypominającym końcowe słowa Etyki Spinozy; twierdzi, mianowicie, że ani jedno z twierdzeń sformułowanych w jego dziele nie straci swojego znaczenia, nawet gdyby nie było po śmierci dalszego trwania osobowości (§ 158). Stąd wypada, że to życie, które w świecie doświadczenia znamy i przeżywamy, powinno się pogłębiać i rozwijać, a najwyższy miernik jego powinien być zaczerpnięty z jegoż potrzeb. A kiedy religje pozytywne nietylko chciały zapewnić duchowi spokój i harmonję, lecz jednocześnie występowały w roli przedstawicielek poznania i moralności, według Schleiermachera religja bezpośrednio nie ma z temi dziedzinami nic do czynienia.

Zdawał on sobie jasno sprawę z tego, że pojęcie religji uległo u niego istotnej zmianie. Ani protestantyzm, ani chrześcijaństwo wogóle nie osiągnęły, według jego poglądu, ostatecznej swojej formy. Ustawiczny rozwój

musi odbywać się również i w dziedzinie religijnej, i zadaniem swobodnej teologji jest kierownictwo tego rozwoju. Ani teorja wiary, ani etyka chrześcijańska nie były dla niego raz nazawsze dane; księgi Nowego Testamentu zawierały dlań tylko ujęcie rzeczy pierwszego pokolenia. Szczególnie stosuje się to do etyki, że powinna ustawicznie zmieniać się i rozwijać zarówno pod względem pobudek, jak i wyników: „Niema wykładu etyki, któryby mógł pozostać tym samym dla wszystkich czasów kościoła chrześcijańskiego, każda posiada całą swoją wartość tylko dla pewnego okresu“. (Christlichte Sitte. str. 69, 94 i nast.). Kościół protestancki nie przyjął tej wspaniałej doktryny. Gdyby Schleiermacher żył za naszych czasów, byłoby mu o wiele trudniej „czuć się jednym z wieloma, którzy się mieli za bardzo od niego dalekich“.

Filozofja religji Schleiermachera różni się od heglowskiej bardziej poprawną psychologją. Głównym jej punktem jest to, że jest rzeczą uczucia, nie zaś samego tylko myślenia. Nawet, jeżeli dogmaty rozpłyną się w symbolizmie, jednak coś pozostanie: doświadczenia uczuciowe prowadzące do wytwarzania i pojmowania dogmatów. Zagadnienie jest takie, czy one odpadną, czy pozostaną lub będą przeobrażane w inne formy, o ileby prawda przedmiotowa dogmatu była odrzucona. Sam Schleiermacher przyjmował dalsze trwanie, nie odpadanie ani zastępowanie. Nie miał w tym słuszności. Ale jego stanowisko było zamknięte w sobie i harmonijne. Rozumiał on falowanie pomiędzy uczuciem i poznaniem, ale nie rozumiał skarg Jacobiego, że sercem jest chrześcijaninem, rozsądkiem zaś poganinem. Ze względu na swoje subtelne zrozumienie natury i warunków życia osobowego jest on w kole romantycznym jednym z najwybitniejszych umysłów.

B. Filozofja romantyczna jako pesymistyczny pogląd na życie.

ARTUR SCHOPENHAUER.

a. Życiorys i charakterystyka.

Filozofja Sopenhauera powstała na tym samym podłożu duchowym, co i idealistyczna teorja rozwoju, a przecież w ostrym do niej przeciwieństwie. Pokrewieństwo duchowe ujawnia się w zuchwałej próbie rozwiązania zagadki bytu w drodze wyłącznie podmiotowej; przeciwieństwo zaś w części występuje w krytycznym pojmowaniu poznania przez Schopenhauera, w części w tej stanowczości, z jaką uwydatnia pierwiastki dysharmonji i irracjonalności bytu. Schopenhauer tak samo, jak Schleiermacher jest filozofem krytycznym, wynosi zagadnienie poznania ponad zagadnienie bytu i kładzie o wiele większy nacisk na doświadczenie i bezpośrednią intuicję, niż Fichte Schelling i Hegel. Tak samo jak Schleiermacher doszedł on do swojoj filozofji, usiłując przyswoić sobie pomysły Kanta i rozwijać je w dalszym ciągu. Sam siebie uważał za prawego spadkobiercę Kanta i zaprzeczał, iżby w okresie czasu pomiędzy Kantem i nim zaszło w filozofji cokolwiek godnego uwagi. Jednak Fichtemu i Schellingowi niewątpliwie zawdzięczał więcej, niż sam utrzymywał. Kiedy wszakże Schleiermacher hołduje optymizmowi idealistycznemu, wierzy w rozwój rozumu przez przyrodę i dzieje, podobnie, jak Hegel, Schopenhauer w całym europejskim myślicielstwie zajmuje stanowisko nawskroś jedyne, gdyż zrywa z zasadniczym przypuszczeniem harmonji w istnieniu, na którym dotąd teologja i filozofja zachodnia opierały się mniej lub więcej stanowczo i, powołując się na doświadczenie, że życie jest cierpieniem, wygłasza pogląd, że byt w najgłębszej istocie swojej jest ślepą, nieposkromioną, nieustającą i nigdy nie dającą się

zadowolić potrzebą. A więc nie tylko zagadnienie poznania, lecz i zagadnienie wartościowania formułują się tu zupełnie inaczej i w zupełnie innym kierunku szuka się na nie odpowiedzi, niż u poprzedniej grupy myślicieli, których też wobec tego uważa Schopenhauer za swoich antypodów. Pomimo to, ze względu na swoje rozwiązanie zagadnienia wartości, jak nie mniej i rozwiązania zagadki istnienia, Schopenhauer stoi stanowczo na gruncie romantyzmu. Jego filozofja jest dalszym ciągiem tej opozycji, jaką romantyzm zwracał przeciwko racjonalizmowi i oświeceniu, jest konsekwentną teorją ograniczoności i niemocy rozumu. Schopenhauer sympatyzuje z romantyzmem w jego powrotnej dążności do ducha orjentalnego, który jest pesymistycznym w przeciwstawieniu do zachodnio-europejskiego optymizmu. Sympatyzował on nie tylko z romantyzmem, ale również z ortodoksją, upatrując największą doniosłość chrześcijaństwa w jego pesymizmie. Optymistyczne pierwiastki chrześcijaństwa przypisywał wpływom judaizmu. W godnym uwagi urywku (Neue Paralipomena § 446, napisanym najwcześniej w r. 1852) wyraża swoją sympatję dla romantyzmu i ortodoksji w przeciwieństwie do humanizmu i materjalizmu. Ponieważ filozofja jego jest tym sposobem w ścisłym związku z jego doświadczeniem życiowym i poglądem na życie; więc pisma jego, z wyjątkiem badań z dziedziny teorij poznania, przybierają charakter osobisty i ożywiony, siłę i połysk, które zapewniają im wartość literacką, na jakiej zbywa prawie zupełnie dziełom jego spekulacyjnych przeciwników. Schopenhauer, którego wykształcenie było w znacznej części angielskie i francuskie, rozporządza w wysokim stopniu zdolnością roztrząsania zagadnień filozoficznych w formie jasnej i poglądowej, co właśnie stanowi zaletę piśmiennictwa francuskiego i angielskiego. Zalety te kojarzą się w nim z indywidualnością, jedną z najbardziej swoiście wybitnych w literaturze nowszych czasów.

Artur Schopenhauer urodził się w dn. 22 lutego 1788 roku w wolnym jeszcze wtedy mieście Gdańsku. Ojciec jego był bogatym kupcem, gorliwym obrońcą wolności miasta swojego i kiedy Gdańsk przeszedł w ręce Prusaków, przeniósł się do Hamburga z rodziną i firmą handlową, pomimo wszelkich świetnych propozycji. Syn miał być wychowany na światowca. Mój syn — mawiał ojciec — powinien czytać wielką księgę świata. Wskutek tego Artur kształcił się we Francji i w Anglji i spędził pewną część młodości swojej w podróżach z rodzicami po Europie. Następnie objął obowiązek w jednym z domów handlowych w Hamburgu, gdyż ojciec nie chciał zgodzić się na wyrażoną przez syna chęć poświęcenia się studjom naukowym. Tu w Hamburgu, według jego własnego wyznania, miały być stworzone podstawy jego pesymistycznego poglądu na życie. „W siedemnastym roku życia mojego, niezależnie od wszelkiego uczonego wykształcenia szkolnego, uczułem się tak owładnięty bolesną nędzą życia, jak Budda w swojej młodości, kiedy spostrzegł chorobę, wiek starczy, ból i śmierć. Prawda, która głośno i wyraźnie przemawiała od świata, niebawem przemogła dogmaty judaistyczne i we mnie także wpojone". (Neue Paralipomena § 655). Z pewnością w tym przypadku, jak również prawdopodobnie i w przypadku Buddy lub twórcy legiendy Buddy, o poglądzie pesymistycznym rozstrzygnęło nie tylko to, co młodzieniec dokoła siebie spostrzegał. Objawia się tu jego temperament, cała jego osobowość. Trzeba to przyznać, że Schopenhauer już z urodzenia był „obciążony". Zarówno w rodzinie ojca jak i matki była choroba psychiczna. Ojciec był naturą energiczną, ale szorstką i wrażliwą, a przytem cierpiał na nieumotywowane napady lęku. Życie miał zakończyć w stanie obłędu. Artur Schopenhauer odziedziczył usposobienie ojca. Przygnębienie, obawa i nieufność męczyły go. Już w wieku chłopięcym rozmyślał nad nędzą ludzką. Kiedy zaś nie żywił nieufności względem innych lub kiedy nie przemagały w nim porywczość

i niepowściągnione poczucie godności własnej, wtedy jego wrażliwość na cierpienia budziła w nim spółczucie dla innych. Podczas jednej podróży we Francji Południowej nie mógł dzielić zachwytów matki na widok pięknego krajobrazu, gdyż nie mógł opędzić się myśli o nędzy życia krajowców w zrujnowanych chatach, które napotykali po drodze. Już tu oddawał się myślom, które później wyraził w głównym dziele swoim, jako odparcie na optymistyczne powoływanie się na piękno przyrody: „Na wejrzenie rzeczy te zapewne są piękne, ale być niemi, to zupełnie co innego".

Ale były w nim także i inne pierwiastki, które mu nie pozwalały oglądać życia w barwach jasnych. Budziły się w nim silne popędy zmysłowe, które mu nie dawały spokoju i nad któremi nie mógł zapanować, gdyż przeciwnie raz poraz ściągały go z „wyżyn niebieskich do prochu tej ziemi". W swoich młodzieńczych poezjach z czasów hamburskich przedstawił wewnętrzną walkę swojego dążenia do tego, co wielkie i podniosłe, do życia kontemplacyjnego, z ustawicznemi pociągami i pokusami do zaspakajania żądzy namiętnej. Jeżeli w swojej filozofji życia znalazł rozwiązanie zagadki świata w wierze, że we wszystkich rzeczach działa nieposkromiona i nigdy niezaspokojona potrzeba, to i tu opierał się na doświadczeniu wewnętrznym. Zarówno jego choleryczne często usposobienie, wytwarzające gorycz i porywczość, jak jego silne poczucie godności własnej i próżność, które podniecał brak uznania, jak również i jego zmysłowość dostarczały mu materjału z pierwszej ręki. Męki tantalowe odczuwanej przez niego potrzeby tkwiły nietylko w jego sile nieposkromionej, lecz właśnie w przeciwieństwie, w jakim była ta potrzeba z inną silną w nim potrzebą, mianowicie potrzebą trybu życia oddanego kontemplacji i rozmyślaniom. Był on naturą marzycielską i odziedziczył pod tym względem temperament i uzdolnienie matki swojej Joanny Schopenhaurowej, w swoim czasie znanej powieściopisarki. Wszystkie trzy części, z których we-

dług Platona składa się dusza ludzka — myśl, poczucie czci i godności własnej, popęd zmysłowy — występowały tu w formie krańcowej i musiały staczać walkę z sobą. Jeżeli Schopenhauer w swoim rozwiązaniu zagadki istnienia chciał świat pojąć przez analogję do własnego mikrokosmu, to jasną jest rzeczą, iż stąd nie mógł powstać obraz harmonijny. W jednym z urywków skreślonym jeszcze w roku 1814 oświadcza się przeciwko przyjęciu jedności w istocie ludzkiej; istotę człowieka stanowi rozłam wewnętrzny w ciągu całego życia. I takąż samą dysharmonję wewnętrzną odnalazł i w całym bycie.

Po śmierci ojca matka udała się do Weimaru, gdzie niebawem znalazła przyjęcie w kołach Goethego i Wielanda. Syn po długim oporze osiągnął nareszcie to, że mu pozwolono oddać się studjom. Z zapałem i świetnym powodzeniem rzucił się do literatury klasycznej, przyrodoznawstwa i filozofji. Teraz powziął stałe postanowienie życie swoje poświęcić myśleniu. Wyznał przed Wielandem, że życie jest niebezpieczną rzeczą, że jednak przedsięwziął sobie własne życie spędzić na rozmyślaniu o tym. Pobyt w Wejmarze u matki, dzięki znajomości zawartej z Goethem, miał dla niego wielkie znaczenie. Młody pesymista i wielki optymista spotkali się na gruncie zainteresowania się teorją barw. Przez jakiś czas pracowali wspólnie, ale, ku wielkiemu niezadowoleniu Goethego, rozstał się z nim Schopenhauer, który zresztą jak inni filozofowie romantyczni przyznawał w tej kwestyi słuszność Goethemu wobec Newtona. Poróżnienie nastąpiło wskutek tego, że Schopenhauer przyszedł do filozoficznego objaśnienia jakości barwnych, gdy tymczasem Goethe utrzymywał, że musi pozostać na stanowisku fizycznym. Goethe jednak śledził działalność pisarską Schopenhauera z zajęciem i szczególnie to go pociągało, że Schopenhauer kładł większy nacisk na bezpośrednią intuicję i refleksję. Od sędziwego mistrza ambitny młodzieniec, gorzko uskarżający się na świat i ludzi, dostał następującą radę wpisaną do jego pamiętnika:

Willst du dich deines Werts freuen,
So musst der Welt du Wert verleih'n *).

Studja akademickie odbywał Schopenhauer w Gietyndze i w Berlinie. Tam nauczycielem jego filozofji był G. E. Schultze, autor „Aenesidemus“, tu Fichte. Właściwemi jednak mistrzami byli Platon i Kant. Jego zmysł krytyczny pociągał go do badań teorjopoznawczych Kanta, których deniosłość, zdaniem jego, następcy Kanta nie uznawali. Szczególne znaczenie w jego oczach Kantowi i Platonowi nadawała ta okoliczność, że znalazł w platonowskim przeciwstawieniu pomiędzy jasnym światem idei i ciemnym światem zmysłowości i w kantowskim przeciwstawieniu pomiędzy światem zjawisk podlegającym prawom, a rzeczą samą w sobie tkwiącą poza wszelkiemi pojęciami i prawami, wyrazy dualizmu myśli i woli, marzycielstwa i namiętności, które zaostrzyły się jeszcze wskutek jego osobistego doświadczenia. Oprócz Platona i Kanta przyczyniły się także do rozwoju jego poglądów studja nad świętemi księgami indyjskiemi w łacińskim przekładzie Anquetil du Perrona. Już Hindowie zatrzymywali się przed zagadnieniem, które dla Schopenhauera było głównym, nad zagadnieniem zła fizycznego i moralnego. Schopenhauer stawiał tak wysoko buddyzm i pierwotne chrześcijaństwo, że religje raczej są wiarą w zbawiciela, niż w stwórcę. Podziw, który według Platona jest początkiem filozofji, ma w sobie rys osłupienia i smutku. I zagadnienie zaostrza się tak dlatego, że zło, chociaż nie powinnoby istnieć, musi mieć swój zarodek w jądrze świata, gdyż nie może ono przecież powstać z niczego. Tu tkwi punctum pruriens metafizyki, który wprawia ludzi w niepokój i nie daje się stłumić ani za pomocą sceptycyzmu, ani krytycyzmu.

Schopenhauer nasamprzód opracował teorjo-poznaw-

*) Jeżeli chcesz cieszyć swoją wartością, to musisz ty udzielić wartości światu.

cze uzasadnienie swojego systemu. Wierny swojej zasadzie — zachowywać się wobec życia jako widz myślący, usunął się w roku 1813 do odległego Rudolstadtu; w chwili, kiedy młodzież niemiecka śpieszyła pod sztandary, ażeby walczyć o wolność ojczyzny i kiedy wszystko dokoła niego rwało się z zapałem do walki i rozlegał się szczęk zbroi, on wziął się do pisania swojej rozprawy habilitacyjnej „O poczwórnym źródle zasady racji dostatecznej“ (Polski przekład). Chce on tu wykazać, że wszystkie nasze wyobrażenia wiążą się ze sobą według pewnego prawa, występującego pod czterema postaciami: 1) jako stosunek racji i wyniku; 2) jako stosunek przyczyny i skutku; 3) jako stosunek w przestrzeni i czasie; 4) jako stosunek pobudki i postępku. O ile ta rozprawa obostrza nanowo ważną różnicę pomiędzy racją i przyczyną, w dalszym ciągu przechodzi ona do wykazania, że zasada przyczynowości działa przy każdym czuciu mimowolnie i bezpośrednio, przyczym za pomocą bezwiednej dla siebie konstrukcji zapatrujemy się na przyczyny czuć zmysłowych, jako na zewnętrzne przedmioty w przestrzeni. Schopenhauer chce przez to sprostować ostre rozróżnienie Kanta pomiędzy intuicją i rozsądkiem. Zostaje on tu pod wpływem „Teorji nauki“ Fichtego w większym stopniu, niż jest skłonny przyznać się do tego.

Co się tyczy granic poznania, Schopenhauer dochodzi do tych samych wyników, co i Kant. Ponieważ wskutek natury umysłu swojego tak wiążemy wszystkie swoje wyobrażenia, jak tego wymaga zasada racji dostatecznej i ponieważ nie poznajemy nic takiego, coby nie podlegało temu wielkiemu prawu związku i względności, więc nie poznajemy bezwzględnej istoty rzeczy, nie poznajemy rzeczy samej w sobie. A jednak odbiega od Kanta, o ile twierdzi, że niemniej jest droga, którą można przeniknąć aż do rdzenia bytu, jakkolwiek tą drogą nie jest poznanie rozsądkowe. Moglibyśmy drogą podziemną przedostać się do twierdzy. Kant przeoczył albo zaledwo zaznaczył w swojej teorji rozumu praktycznego

i charakteru nadzmysłowego, że jądro bytu musi być w nas, w naszym własnym wnętrzu. W samych sobie nosimy rzecz samą w sobie. Pożądanie i dążenie objawiające się w naszej przyjemności i naszej przykrości, w naszym strachu i nadziei, we wszystkich uczuciach i wszelkim chceniu, jest objawieniem się istoty bytu i daje nam klucz do zrozumienia całej przyrody. Gdybyśmy jednak zastosowali analogję do naszego własnego dążenia i chcenia, odkrylibyśmy, że istota świata jest wolą w różnych postaciach i stopniach. Takie są myśli podstawowe głównego dzieła Schopenhauera: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Świat jako wola i wyobrażenie, 1819).

Dzieło to powstało podczas kilkoletniego jej pobytu w Dreznie. Co do charakteru swojego jest ono pokrewne w pewnej mierze Etyce Spinozy, o ile obejmuje w jednej ramie cały szereg zagadnień rozmaitych w związku wzajemnym. W postępującym rozwiązaniu daje ono teorję poznania, kosmologję, estetykę i etykę. Według wyznania autora z r. 1803 (Neue Paralipomena § 630) różne pomysły niespostrzeżenie splotły się ze sobą, tak iż nie mógłby powiedzieć, która z różnych części jego systemu nasamprzód powstała. Wyrosło to w nim jak dziecko w żywocie matki. Filozofja, jako pogląd na całość, jako kosmologja, była według niego raczej sztuką niż nauką. Na mocy zasady racji dostatecznej nauka posuwa się od sądu do sądu, od zjawiska do zjawiska, od jednego punktu przestrzeni i czasu do innego. Sztuka filozoficzna, przeciwnie, wytwarza pogląd całkowity, który już nie zawiera w sobie odpowiedzi na „dlaczego“, o ile ono umożliwia nowe „dlaczego“, lecz odpowiada na ostateczne, rozstrzygające pytanie: co to jest świat? Ten pogląd całkowity tworzy się w filozofie w takich chwilach, kiedy zdolny bywa zachowywać się ściśle przedmiotowo i w intuicji uchwycić wielkie, typowe rysy życia. Następnie trzeba ten pogląd całkowity przełożyć na pojęcia i tą dążnością różni się filozofja od sztuk pięknych, które poprzestają na intuicji i dlatego dają tylko fragmenty

i przykłady, ale nie mogą dać ani prawidła, ani całości. Ten pogląd na filozofję[49]) rozwija Schopenhauer w notatkach pochodzących z lat 1811 — 1818 i zebranych w wydanych przez Griesebacha „Neue Paralipomena, jako §§ 1—29.

Zapewne najlepiej utrafimy w myśl Schopenhauera, gdy porównamy filozofję jako sztukę z dziejopisarstwem, ktore również leży na granicy pomiędzy nauką i sztuką. To porównanie daje się w dalszym ciągu rozwinąć w ten sposób, że filozofja jako sztuka przypuszcza według Schopenhauera filozofję krytyczną, tak samo jak dziejopisarstwo krytykę historyczną. Jeżeli Schopenhauer utrzymuje, że żaden przed nim filozof nie wyznawał tego poglądu, to się myli. Idealizm metafizyczny we wszystkich postaciach, mianowicie u Leibniza, Herdera i Schellinga— budowany bywa na całkowitej intuicji, która wyświetla najgłębszą istotę świata za pomocą analogji z tym, co się dzieje we własnej istocie wewnętrznej człowieka. Na takim samym wniosku analogicznym opiera się również i artystyczna kohtemplacja bytu u Schopenhauera. Jego odpowiedź na pytanie „Co?“, mianowicie: najgłębszą istotą świata jest wola, także nie jest nową; Kant, Fichte i Schelling próbowali już rozwiązywać zagadkę świata w tym kierunku, chociaż Schopenhauer wyraził tę myśl z większą energją.

Dzieło Schopenhauera daje się porównać z dramatem w czterech aktach, tak samo jak Etyka Spinozy jest jakby dramatem w pięciu aktach. Księga pierwsza rozważa świat jako zjawisko podlegające zasadzie racji dostatecznej; zawiera ona w sobie teorję poznania Schopenhauera, uzasadnioną już w rozprawie „Ueber die Vierfache Wurzel“. Od świata rozważanego jako tylko wyobrażenie, cofa się do woli, jako najgłębszej istoty świata; w niej tkwi rozwiązanie zagadki świata. Księga druga daje bliższy opis rozmaitych szczeblów i postaci woli w przyrodzie i przedstawia wolę życia, jako ślepy popęd do istnienia, który się rozwija od szczebla do szczebla, po-

sługując się w swojej sprawie poznaniem, aż wreszcie budzi się do świadomości całego swojego cierpienia. Wobec tego powstaje pytanie, czy niema możliwego wyzwolenia z tego nieszczęsnego i nieznającego spoczynku pożądania. Księga trzecia wskazuje na sztukę; w chwilach estetycznej konteplacyi przyrody i życia dzieje się tak, jak gdyby koło czasu zatrzymywało się i wola uspakajała. Ale to się udaje w ten sposób tylko w chwilach poszczególnych. Jeżeli cel wyzwolenia ma być całkowicie osiągnięty, to może to stać się, jak wykazuje księga czwarta, tylko w ten sposób, że się całkowicie zniesie swoją wolę życia we współczuciu albo w ascezie. Istnienie jest tragiedją.

Po wykończeniu dzieła swego Schopenhauer udał się w podróż do Włoch, gdzie dość długo przebywał w Wenecji. Od rozmyślań nad zagadką istnienia, przerzucił się tu znów do życia światowego. Na jednej z przechadzek ze swoją kochanką spotkał się z Byronem, który w owym czasie również przebywał w Wenecji. Tak dobrze pesymista filozoficzny, jak i poetyczny potrafili używać dóbr przez zły świat dostarczanych. Nagle jednak oderwał się od wszystkiego, co go pociągało we Włoszech i powrócił do Niemiec, żeby zostać docentem filozofji. Prawo wykładów uzyskał w Berlinie, przyczym nie obeszło się bez zatargu z Heglem. Docentura jego nie miała powodzenia. Nie miał usposobienia do tego rodzaju działalności. Nadto wybrał naprzekor te same godziny dla wykładów swoich, w których wykładał Hegel, ściągając licznych słuchaczy. Udał się więc w nową podróż, po której odbyciu osiadł na stałe we Frankfurcie nad Menem (1831). Z wielką zręcznością w prowadzeniu swoich interesów uratował swój majątek zagrożony przez upadłość i odtąd pędził cichy żywot, samotny i poświęcony studjom i działalności pisarskiej. Pesymizm jego potęgowała ta okoliczność, że na dzieła jego mało zwracano uwagi. W rozdrażnieniu nie umiał sobie tego inaczej wytłómaczyć, jak podejrzewając spisek zawistnych profeso-

rów filozofji. Uczniowie Schellinga i Hegla zajmowali wtedy najliczniejsze katedry w Niemczech, a Schopenhauer, dla którego Fichte, Schelling i Hegel byli tylko „trzema pęcherzami wydmuchanemi“, musiał odczuwać jeszcze większą pogardę dla ich epigonów. Słusznie oburzał się na kwitnące w owym czasie powikłanie teologji z filozofją. Skądinąd nie miał on słów uznania dla działalności krytycznej w dziedzinie filozofji religji i historji religji w szkole Schleiermachera i Hegla. W przyrodoznawstwie utrzymywał, że odkrywa nowe potwierdzenia doświadczalne swojej teorji woli życia; zebrał je w swojej rozprawie „Der Wille in der Natur“ (1836) gdzie, w mniemaniu własnym, dał najgruntowniejszy i najbardziej jasny wykład swojej doktryny kosmologicznej. Rozstrzyga się w niej przedmiot rozważany już w księdze drugiej głównego dzieła. Poglądy swoje etyczne rozwinął w dziele „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (Dwa zagadnienia podstawowe etyki, (1841).

Po roku 1840 a zwłaszcza w szóstym dziesięcioleciu pisma jego zaczęły budzić większą uwagę. Pozyskał wielu zwolenników śród pisarzy, którzy się przyczynili do upowszechnienia znajomości pism jego wśród szerszego ogółu czytelników. W r. 1844 wyszło nowe wydanie dzieła „Die Welt als Wille und Vorstellung“ pomnożone o część drugą, gdzie w rozdziałach odpowiadających części pierwszej szerzej rozwija tematy dzieła. Później, w r. 1851 ogłasza w dwuch tomach „Parerga und Paralipomena“, zawierające pomniejsze rozprawy popularne, wyświetlające różne jego pomysły. Kiedy nadzieje w roku 1848 zawiodły i we wszystkich dziedzinach zapanowała reakcja, nastrój pesymistyczny ogółu uczynił go wrażliwym na poglądy Schopenhauera na życie. Do tego przyłączył się rozłam szkoły heglowskiej, co znów obudziło zmysł do filozofji krytycznej i prąd w tym kierunku, który przecież stanowił tak istotną część systemu Schopenhauera, jakoż teraz ze swoim podziwem dla Kanta cieszył się większym uczuciem, gdy tymczasem dotąd

Kant dla wielu dawno już był przebytym stanowiskiem. Jego świetne przedstawienie nauki Kanta pozyskało wielkie koło czytelników i zapewniło mu rozgłos. Chciwie napawał się kadzidłem pochwał i natarczywie domagał się od uczniów swoich, ażeby przesyłali każdą pochlebną recenzję. Nie chciał uronić żadnej kropli ze swojej spóźnionej sławy. Starość stała się dla niego szczęśliwym czasem i wbrew swojemu pesymizmowi pragnął długiego jeszcze życia. Sam zawsze chętniej przytrzymywał się przepisu na wyzwolenie z utrapień woli podanego w księdze trzeciej głównego dzieła, niż przepisu w czwartej księdze. Ascetą nie był, chociaż podziwiał ascetów i wizerunki św. Franciszka i Rance'go głęboko go wzruszały, gdyż ci ludzie zupełnie przezwyciężyli świat w sobie. Ku wielkiemu jego zadowoleniu wiek podeszły uwolnił go już od natarczywego popędu zmysłowego. Gwinner, jego przyjaciel i biograf opowiada, że starzec z powodu tego tematu rozpływał się w podniosłych myślach i głęboko przejmujących uczuciach. (Schopunhaures Leben. Lipsk 1878). Życie skończył nagle na krwotok płuc w dn. 21 września 1860 r.

b. Świat nauki rozważany jako zjawisko.

W przedstawieniu filozofji Schopenhauera przytrzymujemy się porządku czterech ksiąg głównego dzieła, wobec czego pierwszym zagadnieniem jest świat jako wyobrażenie lub jako zjawisko, które odpowiada tylko zmianom ciała naszego. Ujęcie świata jako zewnętrznego powstaje przez to tylko, że rozsądek, który nie daje się oddzielić od zmysłowości, czucie natychmiast odnosi do przyczyny zewnętrznej, którą pojmujemy jako czynną w czasie i przestrzennie oddaloną od ciała naszego. Ten akt rozsądkowy nie dochodzi do naszej świadomości, lecz zachodzi mimowolnie i bezwiednie. Formy rozsądku tkwiące zgóry w naszej władzy poznawczej, przestrzeń, czas i przyczynowość wyzwalają się doraźnie wobec czu-

cia. Postrzeżenie zewnętrzne możliwe jest dzięki tylko przyczynowości w związku bezpośrednim z czasem i przestrzenią. Tę teorję Schopenhauer przeciwstawia kantowskiej, według której kategorja przeczynowości działa dopiero wtedy, kiedy obrazy zmysłowe zostały już wytworzone przy pomocy form, przestrzeni i czasu. Zgadza się wszak z Kantem w tym, że zasada przyczynowości nie daje się uzasadnić doświadczalnie, gdyż postrzeżenie zmysłowe jest przecież przez jej mimowolne zastosowanie umożliwione. Z zasady przyczynowości znów wynikają prawo bezwładności i prawo zachowania materji, jako konieczne konsekwencje. Teorję zasady przyczynowości jako czynną w samym postrzeganiu Schopenhauer rozwinął niewątpliwie pod wpływem Fichtego, na którego wykłady w Berlinie „O faktach świadomości“ uczęszczał. Porównanie pomiędzy teorją Fichtego i Schopenhauera w tym punkcie przedstawia tak wielką zgodność, że Schopenhauer, gdyby jego pomysły w ten sposób zostały spożytkowane przez innego pisarza, napewno oskarżyłby go o plagiat i znalazłby nowy dowód niegodziwości ludzkiej. Wymiana teorji ma znaczenie dla nowożytnej fizjologji zmysłów, mianowicie Helmholtz założył ją u podstawy swojego dzieła „Die Tonempfindungen“ [50]). Nie jest ona rozstrzygającą, gdyż należy zadać sobie pytanie, czy owa władza rzutowania i umiejscawiania nie podlega rozwojowi i czy doświadczenie i kojarzenie nie mają na nie wpływu. Schopenhauer zaprzecza temu. Fizjologicznie — powiada (Vierfache Wurzel § 21) umysł jest władzą poznania, której formami są czas, przestrzeń i przyczynowość, jest funkcją mózgu, która tak nie uczy się tego z doświadczenia, jako żołądek nie uczy się trawienia i wątroba wydzielania żółci.

Jeżeli więc cały rodzaj i sposób, w jaki świat istnieje dla nas, mamy zawdzięczać formom naszej władzy poznawczej, tedy cały świat jest i pozostaje dla nas tylko wyobrażeniem, albo raczej szeregiem wyobrażeń zespolonych przez zasadę racji dostatecznej. Nie znaczy to by-

najmniej, że świat ten jest wyobrażeniem fałszywym lub pozorem; to nie przynosi uszczerbku jego rzeczywistości doświadczalnej: przecież doświadczenie nasze powstaje właśnie dzięki zastosowaniu tych form. Raczej, jak się zdaje, konsekwencja, przeciwnie, prowadzi do materjalizmu, gdyż każde zjawisko, wskutek prawa bezwładności i prawa zachowania materji, które, według Schopenhauera, wynikają bezpośrednio z prawa przyczynowości, powinno objaśniać się przez inne zjawisko. To też Schopenhauer utrzymuje, że w rzeczy samej celem i ideałem przyrodoznawstwa musiałby być zupełny materjalizm. Twierdzi nawet, że samo poznanie jest wytworem mózgu i powtarza w swoich rękopisach wykładowych bon mot pisarza francuskiego Cabanisa: jako żołądek trawi, wątroba żółć wydziela, a nerki mocz i t. d., tak mózg wydziela wyobrażenia. Ale materjalizm, według Schopenhauera, ma tylko o tyle słuszność, o ile mowa o świecie jako zjawisku lub wyobrażeniu. Wadą materjalizmu jest nietylko to, że szereg przyczyn idzie w nieskończoność oraz że nie jest w stanie objaśnić różnych sił przyrody, lecz przedewszystkim na tym, że cały obraz materjalistyczny świata jest wyobrażeniem naszym, nie zaś rzeczą samą w sobie. Wskutek tego środek ciężkości bytu przenosi się napowrót do podmiotu, a stany jego są bezpośrednio dane. Wszelka materja istnieje tylko dla istoty poznającej i w jej wyobrażeniu.

Zdaje się więc, że mamy tutaj kołowanie: materja wytwarza wyobrażenie i materja sama jest tylko przedmiotem wyobrażenia. Ta trudność znika, jeżeli dobrze uprzytomnimy sobie, że czas, przestrzeń i przyczynowość, — zasada racji dostatecznej we wszystkich postaciach, — nie stosuje się do rzeczy samej w sobie. Świat jako wyobrażenie wraz z materją jest tylko zewnętrzną stroną bytu. Skoro zapytujemy, cóż to jest, co nam się przedstawia w nieskończonym szeregu zjawisk, uporządkowanym według zasady racji dostatecznej, to naturalnie nie może nam pomoc sama zasada racji. Gdybyśmy byli

tylko istotami wyobrażającemi i poznającemi, to niepodobna byłoby odpowiedzieć na to pytanie. Odpowiedź da się osiągnąć tylko w takim razie, jeżeli doświadczenie wewnętrzne powiążemy z zewnętrznym. Wola, która jest najbardziej wewnętrznym pierwiastkiem człowieka, musi także być najbardziej wewnętrzną istotą świata. Tylko z człowieka świat daje się zrozumieć. Wewnętrzny nasz pierwiastek musi swoje źródło mieć w tym, co jest nie zjawiskiem, lecz rzeczą samą w sobie. Wola jest Mefistolesem, który się okazuje „jądrem pudla".

O ilebyśmy się nie godzili z tym poglądem, przyroda pozostanie niezrozumiałą we wszystkich swoich szeregach przyczynowych; ale zasłona spada, skoro przyjmiemy, że to, co w nas działa jako wola, jest toż samym z tym, co działa na różnych szczeblach przyczynowości w przyrodzie. Najwyraźniej Schopenhauer wyraża to w piśmie „Der Wille in der Natur", w końcu działu o astronomji fizykalnej. Sądzi on, że objaśnienie to nie przekracza granic poznania. Co prawda, wynurza się trudność, że życie nasze dowolne rozwija się w nas w formie czasu i że poszczególne akty woli podlegają prawu umotywowania (stosunku pomiędzy pobudką i postępkiem), a więc czwartej z pośród form, w jakich objawia się zasada racji dostatecznej. Jakże więc może wola, która sama jest zjawiskiem i daje się poznawać tylko przez wyobrażenie, stać się tąż samą z rzeczą samą w sobie? Trudność ta prawdopodobnie wyjaśniła się Schopenhauerowi dopiero podczas opracowywania drugiego tomu głównego dzieła, który wyszedł we 25 lat po pierwszym. (Zwraca na to uwagę Kuno Fischer w dziele: „Arthur Schopenhauer", Heidelberg 1893, str. 239). Musi on przyznać, że możliwą jest rzeczą, iż wola również jest zjawiskiem; ale — powiada — wola jest tym zjawiskiem, które stanowi jedno z naszym własnym podmiotem, które zostaje w najgłębszym i najbliższym do nas stosunku, gdzie za tym rzecz samą w sobie mamy przed sobą najbardziej bezpośrednio i w najłatwiejszej osłonie. Jest to prazjawi-

sko, za którego pomocą objaśniamy sobie wszystkie inne zjawiska. Gdyby ktoś zapytywał, czymże tedy wola jest sama w sobie, to na to niema odpowiedzi (Welt als Wille und Vorstellung II, rozdz. 18, 26, 4J). Oczywiście, że Schopenhauer przez to ograniczenie swojego rozwiązania zagadki faktycznie przyznaje się, że nie rozwiązał zagadki. Wszak prazjawisko jest i pozostaje zjawiskiem, nawet wtedy, gdy bywa dla nas najbliższym. Schopenhauer nie zbadał tego zasadniczego przypuszczenia, że to właśnie, co jest najbliższym dla nas, ma być istotą bytu. Zbadanie wykazałoby, że właściwie całe zagadnienie poznawcze wszczyna się nanowo [51]). Punkt ten ma wielką doniosłość dla filozofji Schopenhauera, gdyż tylko w razie, gdyby wola była bezwzględnie tożsamą z rzeczą samą w sobie, Schopenhauer słusznie może ją uważać za bezpodstawną, za wyniesioną poza zasadę racji; ale skoro wola jest zjawiskiem, chociażby prazjawiskiem, musi ona pod tym względem dzielić losy wszystkich innych zjawisk.

Gdybyśmy nawet wolę rozważali jako zjawisko, Schopenhauer pominął jedno pytanie, które rzucili w swoim czasie Hume i Fichte, każdy że swojej strony: jak dalece możemy siebie bezpośrednio postrzegać jako chcący. Schopenhauer przyjmuje bezpośrednie postrzeganie woli, jak również pojmuje, że postrzeżenie bezpośrednie wskazuje nam najgłębszy nerw istnienia. Psychologja jego jest romantyczną, jak również i jego kosmologja. A trudność psychologiczna wzrasta tu jeszcze o tyle, że według jego poglądu poznanie i wola są bezwzględnie (toto genere) różne od siebie. Wola sama w sobie jest bezpodstawna, gdy tymczasem poznanie wszędzie pracuje według zasady racji dostatecznej. Wola jest wieczną i niezmienną, gdy tymczasem wszystko, co poznajemy i samo poznanie powstają, rozwijają się i zmieniają. Po za tym jeszcze wola jest władczynią poznania. Wola kieruje przebiegiem wyobrażeń naszych, czego jednak nie spostrzegamy. Poznanie zaś jest od samego początku tylko środkiem woli. Żeby osobnik mógł czynić zadość woli

życia, musi znać swoje stosunki do innych rzeczy; otóż całe poznanie nasze jest tylko ogółem takich stosunków. Nic tedy dziwnego, że poznanie nie może nam otworzyć przystępu do bytu bezwzględnego. Zupełnie słusznie mistyka wszystkich wieków, zwłaszcza chrześcijańska potwierdziła ograniczność światła naturalnego.

O ile Schopenhauer rozważa poznanie jako narzędzie woli, jest on poprzednikiem spółczesnej teorji rozwoju, którą nam przypomina już samo wyrażenie „wola życia“. Ale pojęcie woli Schopenhauera jest bardzo pierwotne. Przez wolę rozumie on popęd, dążenie i pożądanie, greckie τέλειμα, nie zaś władzę rozmyślania i wnioskowania, greckie βούλεξις; chce on wyraźne pojęcie sprowadzić do tego, co jest wspólne zwierzęciu i człowiekowi. Jak z jednej strony ogranicza pojęcie, tak z drugiej rozszerza je, gdyż wszystkie uczucia i wzruszenia oznacza jako objawy woli i przez to odrzuca znaczenie uczucia jako odrębnej strony życia świadomego. A więc nietylko wszelkie dążenie i chcenie, lecz również przyjemność i przykrość, nadzieja i obawa, miłość i nienawiść są objawami woli. We wszystkich tych postaciach czynny jest ustawiczny, ślepy popęd samozachowawczy, wola życia, który przyśpiesza albo zwalnia rozwój poznania i udziela świadomości, jedności i spójności; tożsamość osobowości polega na tożsamości tego popędu, nie zaś świadomości. Osobiste doświadczenia Schopenhauera prowadziły go tu do uwydatnienia różnic, które filozofja romantyczna, a zwłaszcza system Hegla, skłonny był zacierać. Z własnego swojego życia wewnętrznego znał on ostre przeciwieństwo pomiędzy myślą a popędem; jego uzdolnienie umysłowe i estetyczne pociągało go w jednym kierunku; jego zmysłowość, obawa i wrażliwość tak często w zupełnie innym, a w tych siłach żywiołowych upatrywał przemoc tej ciemnej potęgi, która nas i wszystkie rzeczy pcha naprzód. Dlatego jego filozofja jest doniosłym natarciem na intelektualizm, chociaż rozłam nienaturalny podaje za normalny stan rzeczy. Ten rozłam pomiędzy

poznaniem i wolą jest nieodzowny dla pesymizmu Schopenhauera, gdyż ślepa, nierozumna wola daje mu do zrozumienia, że świat jest takim, jakim jest.

c. Świat jako wola.

To, co się w ten sposób przedstawia naszej samowiedzy, naszemu doświadczeniu wewnętrznemu jako wola, to samo przedstawia się według Schopenhauera naszemu doświadczeniu zewnętrznemu jako nasze ciało materjalne. Przyjmuje on to za bezpośrednio oczywiste. Stosunek przyczynowy pomiędzy wolą i ciałem nie istnieje wcale; są jednym i tym samym, danym naszemu poznaniu jako ciało i samowiedzy naszej jako wola. Różnica pochodzi z odrębności sposobów ujęcia zewnętrznego i wewnętrznego. Tak czynność mięśni nie jest skutkiem, lecz zmysłowym zjawiskiem woli. Wola jest nietylko tożsama z mózgiem, ale z całym ciałem, jak również nietylko z siłą poruszającą mięśień, ale i z tą siłą, która ze krwi wytwarza mięsień. Różne narządy i czynności odpowiadają różnym popędom. Schopenhauer tedy rozszerza jeszcze bardziej pojęcie woli poza granice życia uświadomionego. Jest ona tym samym u niego, co się nazywa siłą przyrody. Rozmaite siły przyrody są tylko odrębnemi postaciami woli czynnej w całej przyrodzie. Materja jest postacią widomą woli. Różnica pomiędzy ślepą siłą przyrody i rozmyślnym postępowaniem jest tylko różnicą stopnia i dotyczy tylko zjawisk, nie zaś istoty objawiającej się w zjawiskach. Jeżeli Schopenhauer w ten sposób sprowadza pojęcie siły do pojęcia woli, zamiast sprowadzać w kierunku odwrotnym, jak się to zwykle robi, to zgadza się to z jego zasadą podstawową, że należy sprowadzać to, co jest pośrednio znane, do tego, co jest znane bezpośrednio. Każdą siłę przyrody pojmuje analogicznie do tego, co znamy w samych sobie jako wolę. Co właściwie zachodzi przy zderzaniu się, przyciąganiu, wahaniu igły magnesowej, sprawie chemicznej, wzroście or-

ganicznym, wyjaśnia się dla nas wtedy dopiero, kiedy wszystkie te zjawiska pojmujemy jako rozmaite postacie i stopnie woli. W dziele „Wola w przyrodzie“ Schopenhauer usiłuje wykazać to w szczegółach.

Stojąc na stanowisku hipotezy tożsamości świata jako wyobrażenia i świata jako woli, Schopenhauer nie uzasadnia tego poglądu, jak zresztą i wielu innych swoich poglądów. Nie jest nieprawdopodobnym domysł, że w tym przypadku, jak i w całej swojej teorji woli, zapożyczył wątki od Fichtego, którego był słuchaczem i który w swoich wykładach o „Danych świadomości“ rozwijał pogląd, że ciało jest zewnętrzną, materjalną postacią, w której musi występować jaźń, ażeby móc zwalczać przeszkody materjalne, gdyż materja daje się usunąć z miejsca tylko przez inną materję. Ale Fichte próbował dowodzić swojego twierdzenia, gdy tymczasem Schopenhauer tylko gołosłownie twierdzi. Nadto Schopenhauer dopuszcza się grubej niekonsekwencji, o ile, bez dalszych wywodów, każe mózgowi wytwarzać wyobrażenia. A więc tu sam wyraża się zupełnie w duchu materjalizmu, nie wyczuwając bynajmniej żądła sprzeczności, jakkolwiek po za tym nie szczędzi słów szyderczych przeciw materjalistom. Stanowisko jego jest takie: wyobrażenie świata jest wytworem materji mózgowej, ale sama materja, z mózgiem włącznie, jest tylko zjawiskiem woli danym pod postacią wyobrażenia zmysłowego, woli, która jest rzeczywistością bezwzględną. Psychologicznie fałszywy rozłam pomiędzy wyobrażeniem i wolą występują tu w najjaskrawszej postaci. Rzut oka na byt romantycznie usposobionego artysty, który według własnego wyznania Schopenhauera, natchnął go do zbudowania swojego systemu, pozwolił mu z lekkim sercem omijać oczywiste sprzeczności.

Filozofja przyrody Schopenhauera przypomina podobną Schellinga. Tak samo jak ten usiłował wykazać w przyrodzie istnienie wstępnego szeregu potęg, przez które materja miała się wznosić aż do ducha, tak również Schopenhauer rozróżnia szereg szczeblów, po których ko-

lejno wznosi się wola od postaci czysto żywiołowych do jasno uświadomionych. Najniższy szczebel zajmuje wyłącznie mechaniczne działanie i oddziaływanie, gdzie przyczyna i skutek nie są jeszcze odrębnej natury i gdzie ich wzajemny stosunek do siebie daje się bezpośrednio upoglądowić. W przypadkach bardziej specjalnych sił przyrody, jak np. ciepła, elektryczności i t. p., wobec różnorodności przyczyny i skutku, stosunek staje się mniej przejrzystym. A jeszcze bardziej tajemniczym staje się stosunek przyczynowy na poziomie organicznym, gdzie przyczyna występuje jako podnieta drażniąca, gdy tymczasem skutek zawiera w sobie o wiele więcej niż przyczyna. Wreszcie, u istot świadomych przyczyna staje się pobudką; ale tu już dzieje się tak, że samoobserwacja odsłania nam naturę wewnętrzną stosunku przyczynowego, dzięki czemu dowiadujemy się, że ten stosunek jest chceniem. Wola dąży do możliwie wysokiego uprzedmiotowienia się, czyli do objawienia się zjawiskowego, przedmiotowego. Dążenie to jest tożsamym z popędem do istnienia. Stąd nieskończone bogactwo postaci i szczeblów w przyrodzie. Każdy osiągnięty szczebel jest zaporą i spowodowuje dążność do jej pokonania. Jedność i wewnętrzne pokrewieństwo przyrody staje się dlatego zrozumiałym, że we wszystkich rzeczach czynną jest jedna i ta sa sama wola; jej rozmaitość i różnorodność tłómaczy się tym, że nieskończony popęd do istnienia nie daje się na żadnym szczeblu otamować, ani ująć w jakąś formę. Jedna forma staje na drodze innej, skąd walka w przyrodzie, zwłaszcza w dziedzinach życia roślinnego i zwierzęcego. Nieustanność woli ujawnia się także w biegu ciał niebieskich w przestrzeni kosmicznej bez spoczynku i celu. W świecie istot żywych najwyraźniej uwydatnia się właściwe woli rozdwojenie (Świat jako wola i wyobrażenie. I, § 27). Wszystko ciśnie się do istnienia, możliwie do istnienia organicznego, a potym znowu do możliwie wysokiej formy życia i podczas tego popędu powstaje walka i wzajemne tępienie się. Ludzie i zwie-

rzęta pożerają się wzajemnie i pożerają rośliny, które z kolei pożerają powietrze, wodę i inne substancje. Wszędzie „tłok i zamęt“ i stąd łowy, strach i cierpienie. Obrazami z życia przyrody, których mu dostarczyło jego wielkie oczytanie, Schopenhauer bliżej to ilustruje.

Wśród tej walki o samozachowanie się powstaje między innemi także świadomość. Jest ona nasampród środkiem samozachowania się, zapewnia bowiem tę przewagę, że ruch może być wyzwalany przed zadziałaniem podniety, gdyż poprzedza go pobudka. I tak za jednym zamachem powstaje świat jako wyobrażenie. Wola, dzięki wyobrażeniom, jako wytworom swoim, w dalszym ciągu dąży do życia. Jeżeli odczuwamy życie jako dobro i dlatego dążymy do zachowania jego i rozwijania, to zawdzięczamy to bezwiednemu dla nas wpływowi woli uniwersalnej na nasze wyobrażenia. Przynęca nas ona dobrami i budzi wciąż nowe oczekiwania, ażeby móc czepiać się istnienia na innej drodze. My sami stanowimy jedno z tą wolą życia; dlatego też musimy żyć, a ponieważ żyć musimy, więc wierzymy, że życie jest dobrem. Wola napędza nas ztyłu, gdy tymczasem zdaje się nam, że sterujemy ku swoim swobodnie wybranym celom. Tak się rzecz ma nietylko z samozachowaniem się jednostki, lecz również z zachowaniem gatunku przez rozmnażanie się. Jednostka uczuwa tu najsilniejszy popęd i przy jego zaspakajaniu najwyższą rozkosz, a jednak jest ona tylko środkiem dążenia woli do ciągłego przeżywania w gatunku. Nawet w jednostkowym doborze pod względem płciowym jednostka bezwiednie zwraca się do tego osobnika płci innej, który może z nią dać światu najlepsze potomstwo. U podstawy wszędzie tkwi ślepy, powszechny pęd do istnienia. Kiedy optymista daje się na ślepo wywodzić w pole przez tego ukrytego oszusta, myśliciel pesymista przenika tę ułudę i odkrywa, że życie jest interesem, na którym nic się nie zyskuje. Żeby dowieść tego, odwołuje się Schopenhauer do doświadczenia, które przedstawia cierpienie i nicość życia. Ale dowód doświadczalny

nie byłby wyczerpujący. Natomiast rozważanie tej sprawy a priori, oparte na uwzględnieniu natury uczucia lub woli jest właściwie instancją rozstrzygającą (Swiat jako jako wola i wyobrażenie I, §§ 58 — 59 i II, rozdz. 28 i 46).

Tylko uczucia przykrości są dodatniemi: w nim działają wciąż potrzeba i żądza ustawiczna, one to utrzymują życie i pędzą naprzód, Za każdym razem, kiedy dzięki zaspojeniu potrzeby osiąga się przemijące stłumienie tego ognia wewnętrznego, powstaje przyjemność; ale natura przyjemności jest ujemną, gdyż wypełnia ono tylko jakiś brak. Tylko wskutek złudzenia wydaje się nam ono stanem dodatnim [52]). Spostrzegamy ból, ale nie spostrzegamy stanu bezbolesności, troskę, ale nie brak troski, strach, ale nie bezpieczeństwo. To też nawskroś uczucia przykrości bywają silniejsze. Przyjemność jest nawskroś stanem ujemnym. Zdrowie, młodość, wolność — największe dobra uchodzą naszej uwadze, aż przeminą. A kiedy nałóg przytępia zadowolenie, to stwarza natomiast możność nowego cierpienia, kiedy nałogowa przyjemność ustaje. Nędzy tkwiącej w ten sposób u podstawy życia wielki tłum nie spostrzega. Dopiero gienjusze odkrywają ją łatwiej, gdyż siły duchowe działają w nich najsilniej i pożądania są żywsze, wobec tego opór i złudzenie tym silniej bywają odczuwane. Cały ten wynik zgadza się wybornie z wcześniej wypowiedzianym poglądem, że zasada racji dostatecznej nie stosuje się do świata woli. Wola jest zarówno ze stanowiska praktycznego, jak i teorytycznego zagadnieniem, zasadą nierozumną, czymś, co się ani pojąć nie daje, ani ma być pojmowanym.

Jak widzimy, Schopenhauer przychodzi do zupełnie innego wyniku w swojej filozofji przyrody, niż Schelling. Na różnych szczeblach przyrody napięcie staje się coraz silniejszym, aż w końcu wybucha jako światło świadomości i dzięki temu przybiera najostrzejszą formę. Jego pogląd na przyrodę ma charakter bardziej realistyczny, niż

pogląd Schellinga [53]). Ujawnia się to również w różnicy, jaką przeprowadza pomiędzy etjologją przyrody t. j. wykazaniem w niej sił czynnych i przyczyn, a filozofją przyrody, t. j. wyłuszczeniem istoty bezwzględnej uzewnętrzniającej się w tych siłach. Gdybyż się przytrzymywał tego rozróżnienia! Ono mu nie przeskadza robić wycieczek przeciwko mechanistycznemu poglądowi na przyrodę, które przecież musiał konsekwentnie doprowadzić do samodzielnego rozwoju, ażeby następnie spróbować swojego wywodu metafizycznego. W związku z tym pozostaje fakt, że Schopenhaer, tak samo jak i inni filozofowie romantyczni nie przyjmuje rzeczywistego, krok za krokiem w czasie postępującgo rozwoju przyrody. Bądźcobądź zaznacza on wpływ potrzeby i udziału narządów w rozwoju, ale obok tego utrzymuje, że jestto błędem Lamarcka, kiedy ten wierzy w rozwój historyczny rodzajów z niższych w wyższe. Schopenhauer rozważa różne formy przyrody i szczeble jako objawy woli uniwersalnej, które z niej wybłyskują, chociaż nie zostają w związku realnym ze sobą. A jednak, wobec swojej woli życia i wobec wielkiego znaczenia, jakie przypisują ściskowi i walce w przyrodzie, okazuje się poprzednikiem teorji rozwoju w postaci, jaką jej nadał Darwin. Posiada on rzut oka na przyczynę czynną w tej sprawie, jakkolwiek nie przyjmuje, iżby ta przyczyna mogła wytwarzać różnorodność rodzajów w przyrodzie. Takie różnice są dane u niego, jak i w ideach Platona, jako wieczne formy objawów woli nieposkromionej, ale brak tym różnicom rodowodu. Bardziej niż spowodu swoich skłonności realistycznych, był on przeciwieństwem Schellinga wskutek swoich wywodów pesymistycznych. Tu stanowczo jego osobiste pojmowanie życia udziela zabarwienia jego kosmologji, a jego bystra zdolność postrzegania i jego głębokie oburzenie nadają jego opisowi, o ile ten dotyczy dziedziny życia ludzkiego, nadzwyczaj wyrazisty charakter. Na rozleglejsze koło działała właśnie jego filozofja życia.

d. Wyzwolenie przez kontemplację artystyczną.

Węzeł jest zawiązany, ale pytanie, czy się daje rozwiązać. Jestto znamienny rys przepisów Schopenhauera, jak węzeł rozwiązać, że wyłącznie je zwraca do jednostek. Dzieje są dla niego tylko grą przypadków, jak kwiaty z lodu na szybie okna albo figury kalejdoskopu, i nie wierzy w rozwój postępowy przez gatunek, dzięki któremu dałoby się złe usunąć. Wola na wszystkich szczeblach swoich jest ta sama, jakkolwiek różnym mogłoby być poznanie. Jest to wielka zagadka psychologiczna, jak to może być możliwym. Poznanie powstaje jako środek na usługi woli; jakkolwiek jednak dobrym mógłby być ten środek, nie osięga on wszakże bynajmniej wpływu wstecznego na samą wolę. Przeciwnie, w niektórych przypadkach ma się osiągać to, że poznanie całkowicie zwalnia się od służenia woli, wskutek czego znosi się indywidualność człowieka i ten pogrąża się zupełnie bezinteresownie w kontemplacji. Tak np. bywa, kiedy się zatracamy w przyglądaniu się jakiemuś dziełu sztuki. Ten przewrót i oswobodzenie się, gdzie wola znika i panuje czyste oglądanie, daje się objaśnić jedynie nagłym wybuchem władzy intuicyjnego oglądania. Wtedy zachowujemy się wobec świata tylko kontemplacyjnie i można znaleść się w takim stanie tylko o ile zapominamy, że należymy do świata. Z wolą znika także i cierpienie. Możebne to jest tylko dzięki sztuce. Nauka kroczy wciąż dalej w szeregu racji, zaś wola nie ustaje w swoim dążeniu naprzód. Natomiast sztuka jest wszędzie u celu; przedstawia ona rzeczy w ich wiecznym spoczynku, ze stanowiska wieczności (in specie aeterni). Szczególnie uwielbia Schopenhauer sztukę holenderską ze względu na cichy, wolny od zachcianek nastrój, jaki w nich panuje i jaki jest niezbędny dla umożliwienia tak przedmiotowej kontemplacji. Najwyższą dla niego sztuką jest muzyka, która przedstawia wolę, wolę uniwersalną w jej podnoszeniu się i opadaniu, w jej pierwiastkowych i zawiłych formach, i od-

daje nam swoje dzieje tajemnicze, swoje powściągi, walki i męczarnie. W rzeczy samej my sami jesteśmy struną napiętą, szarpaną i drgającą. Ale trzeba silnego napięcia, żeby zachować stosunek artystyczny do bytu i niewiele tylko osób posiada niezbędną do tego energję. Wola ze swoim nigdy nie usypiającym popędem i żądzą nienasyconą nieustannie prze naprzód. Ludzie gienjalni bywają uposażeni w nadzwyczaj wysokim stopniu w zdolność napawania się w obrazie tym, czego się unika w nagiej rzeczywistości.

Schopenhauer posuwa do ostatecznej krańcowości przeciwieństwo pomiędzy sztuką a życiem, na które zwrócili już byli uwagę Kant i Schiller. Nie dostrzega on tego sympatycznego zagłębienia się w przedmiot, które znów przypuszcza, że przypisujemy pewną wartość przedmiotowi. Ostatecznie wartość artystyczna musiałaby zniknąć, gdyby zupełnie nie istniała wartość życiowa. Zmieniając aforyzm Goethego możnaby powiedzieć: Jeżeli chcesz cieszyć się wartością sztuki, powinieneś nadać wartość życiu. Nadto widocznym jest, że Schopenhauer dla artystycznego pozbycia się woli z konieczności musi właśnie posługiwać się wolą, gdyż, jak słusznie mówi, potrzebne jest napięcie, żeby trwać w kontemplacji artystycznej. Dla energji, z jaką osiągają się cele idealne, Schopenhauer nie posiada wyrazu, gdyż zaprzecza, iżby żywiołowa wola życia mogła podlegać przemianom. Dla tego też musi znów dopuścić się jednego z nagłych przejść w które tak obfituje system jego.

c. Wyzwolenie praktyczne.

Nawet u osób gienjalnych artystyczne wyzwolenie od woli życia bywa tylko chwilowym, nigdy zupełnym. Sztuka nie daje zupełnego uspokojenia, stanowczego ukojenia, tylko przelotną pociechę. Wola uniwersalna tak potężnie działająca w nas wszystkich, jak gdybyśmy każdy sam przez się byli całością, popycha nas jednocześnie do

tego, że dopuszamy się targania jedni na drugich. Odstraszająca siła państwa tłumi co prawda bezprawie. Ale prawdziwe pokonanie egoizmu dopiero wtedy występuje, kiedy zdajemy sobie sprawę, że w nas wszystkich działa jedna i tażsama istota, tak iż udręczyciel w najgłębszej istocie swojej stanowi jedność z udręczanym, chociaż w obłędzie swoim ma zupełnie inną istotę za swoją ofiarę. Prawdziwy wyrzut sumienia i prawdziwa cnota powstają dzięki zdaniu sobie sprawy, że indywiduacja jest złudzeniem. Właściwie miłość człowieka przypuszcza poznanie jedności wszystkich ludzi. Ponieważ według psychologji Schopenhauera każda radość przypuszcza usunięcie bólu, więc celem miłości może być złagodzenie tylko i dlatego występuje miłość tylko jako litość. W litowaniu się, współczuciu upatruje Schopenhauer „prazjawisko etyczne“ i według jego poglądu jest ono niezrozumiałe, o ile się nie przypuszcza, jako ostatecznej podstawy — jedności wszystkich ludzi.

Ci tylko mogą osiągać ukojenie (Quietiv = *ukojenie*, jako przeciwne do Motiv = *pobudka*; stłumienie pobudki jest ukojeniem), którzy przez zupełne zrzeczenie się (rezygnację) zupełnie zaprzeczą swojej woli życia. Tylko wielcy asceci i święci dochodzą do tego, że wola życia przestaje być w nich czynną. W takim razie asceza nie jest umartwieniem ciała dla pozyskania w życiu przyszłym zbawienia, lecz jest mimowolnym następstwem tego, że znika popęd do przedłużania własnego istnienia i istnienia gatunku. Podobne przykłady spotykają się w buddyzmie i w pierwotnym chrześcijaństwie. Kto przeniknął mękę istnienia i złudzenie indywiduacji, ten już niema pobudek, tylko ukojenie. Tym sposobem prześlizguje się do Nirwany, przechodzi się do stanu, który dla tych, co świat zmysłowy poczytują za najwyższą rzeczywistość, przedstawia się jako nicość. Filozof upatruje w tym mimowolnym zamieraniu najwyższą postać wyzwolenia. Ale zarówno jak święty nie potrzebuje być filozofem, tak samo niema konieczności, żeby filozof był świętym. Filozof po-

winien tylko swój pogląd na świat przedstawić w wyraźnych pojęciach i wtedy znajduje, że ekstaza ascety jest najwyższym ideałem, przed którym pochyla się z czcią, chociaż sam być może idzie sobie inną drogą.

Jak w sprawie wyzwolenia przez sztukę, tak i tu nie daje Schopenhauer objaśnienia, skądże przychodzi energja, wola, która byłaby zdolna oderwać nas od woli życia. Przecież na to potrzeba woli, nawet gdyby to była ujemna, hamująca wola i to u ascety o wiele bardziej wyraźnie, niż u gienjusza. Nadto, to zerwanie z wolą nie może nastąpić bez zerwania z formami, w jakich się wola objawia formami, które przecież mają podlegać prawu przyczynowości. Już przez swoje objaśnienie, że politowanie jest zjawiskiem psychicznym niezrozumiałym, grzeszy on przeciwko własnej teorji poznania. W wielu punktach każe on „rzeczy samej w sobie“ przerywać szereg zjawisk, co jest zupełnie sprzeczne z duchem filozofji krytycznej. Takiż błąd tkwi również w jego objaśnieniu zjawisk spirytystycznych, które go mocno zajmowały w ostatnich latach życia. Pomijając to wszystko, Schopenhauer natyka się na wielką trudność, która wynurza się przy każdej próbie wyprowadzenia wszystkich rzeczy z jednej zasady, mianowicie trudność, jakim sposobem przeciwieństwo i rozłam, rozdwojenie istotne dla woli, możliwe są w jednej woli uniwersalnej, a dalej, jak to można różnorodność świata zjawisk objaśnić z jednej, we wszystkich rzeczach czynnej zasady. Było to zagadnienie, którym zajmował się nieustannie Böhme w swoich spekulacjach religijnych, zagadnienie, które Tschirnhausen zadał Spinozie a Eschenmayer Schellingowi. Jeden z uczniów Schopenhauera, Frauenstädt zrobił podobnyż zarzut swojemu mistrzowi. Odpowiedzi Schopenhauera (w listach z jesieni 1853 r.) właściwie twierdzą tylko, że różnice muszą mieć swoją rację w rzeczy samej w sobie, t. j. w woli uniwersalnej, ale nie mówią—jakim sposobem [54]).

Radykalny pesymizm Schopenhauera jest zjawiskiem, które budzi wielkie zainteresowanie pod względem histo-

ryczno-kulturalnym. Mniejsza o to, jak on usiłuje go uzasadnić. Nie wytrzymują krytyki ani jego dowody doświadczalne, ani jego próby dedukacji psychologicznej, jeżeli mają uzasadniać pesymizm bezwzględny. Z drugiej jednak strony byłoby niesprawiedliwością, gdybyśmy całość mieli rozważać jako tylko upust jego osobliwego temperamentu. Każda wybitna indywidualność jest dla rodzaju ludzkiego widokiem na przyszłość, z którego spostrzega się możliwości i strony istnienia, inaczej nie dająco się osiągnąć. Energja i swoboda ducha z jaką Schopenhauer odsłania dysharmonje i ciemne strony przyrody i kultury, sprawiły, że zagadnienie wartościowania weszło na zupełnie nowe tory. Teraz już maskowanie faktów i tłumienie zagadnień będzie trudniejsze w tej dziedzinie, niż było dotychczas. Ma to wielką doniosłość teoretyczną i praktyczną. Tej zdobyczy nie czyni bynajmniej uszczerbku ta okoliczność, że próba Schopenhauera była prawdziwie romantyczną, że chodziło mu o przeniesienie osobistego sposobu odczuwania życia na całe istnienie. Kiedy jego przeciwnicy w romantycznej teorji rozwoju wciąż usiłowali osobowość swoją utrzymać na drugim planie, żeby zapewnić myśli możność rozwijania się zgodnie z właściwemi jej prawami, filozofja Schopenhauera, przeciwnie, nosi na sobie piętno bardziej indywidualistyczne, chociażby już dlatego, że dopuszcza się dowolnych przeskoków myśli tam, gdzie chodzi o umożliwienie przejścia od idei, z których każda sama przez się zajmuje określone miejsce w jego osobistej filozofji życia, jakkolwiek nie jest w stanie wykazać przedmiotowego, rzeczywiście uzasadnionego związku pomiędzy swojemi ideami. Na szczęście sam Schopenhauer stworzył korektywę swoich poglądów w swojej własnej teorji poznania, wznawiającej stanowisko Kanta. Podobnie, jak Schleiermacher, daje on ciekawy przykład, jak mogą godzić się ze sobą filozofja krytyczna i wyraźnie indywidualny pogląd na życie. Właśnie ci myśliciele dzięki indywidualnościom swoim rzucają światło nie wielkie zagadnienie stosunku pomiędzy myśleniem

a życiem, nawet gdyby ich rozwiązanie nie miało być ostatecznym.

C. *Prąd filozofji krytycznej w okresie romantyzmu.*

Już stanowiska filozoficzne Schleiermachera i Schopenhauera świadczą dosadnie, że konstrukcje Fichtego, Schellinga i Hegla nie czynią zadość temu, czego słusznie wymagają pomysły Kanta. Kant nie był bynajmniej przebytym już stanowiskiem i jeżeli się nie wikła dziejów rzeczywistego myślenia filozoficznego z dziejami powierzchownych prądów myśli, można się przekonać, że Kant, wobec pozornego wszechwładztwa spekulacji romantycznej, stale jednak miał zastęp wiernych i dobrze go rozumiejących następców. Pod głównym prądem spekulacyjnym wciąż nurtował prąd krytyczny, który wprawdzie nie był w stanie przebić spekulacyjnego nadprądu, zanim nie był zasilony przez przyrodoznawstwo i krytykę historyczną, który wszakże w części ze względu na swoje wyniki osiągnięte dla samego badania filozoficznego, w części znów jako świadectwo, że ciągłości dziejów myśli nie przerywają przygody filozofów spekulacyjnych, stał się wielce doniosłym dla dziejów filozofji. Przedewszystkiem należy tu wymienić cały szereg badaczy, którzy nie wystąpili z uroszczeniem jakoby byli filozofami z zawodu, których jednak pogląd na życie był uwarunkowany przez filozofję Kanta i którzy podczas swojej działalności w mniejszych lub większych kołach wiernie pielęgnowali ten pogląd na życie. Potworzyły się w wielu krajach niemieckich stowarzyszenia osób bardzo różnego wieku i stanu w celu studjowania Kanta. Znalazło się sporo takich, w części zpośród najwybrańszych ludzi owego czasu, którzy potrafili zatrzymać jądro myśli swojego mistrza, pominęli zaś pierwiastek nieistotny form, w jakie Kant ujął swoje pomysły. Szczególnie uderza to, że w kole myślicieli, którym Niemcy zawdzięczają swoje du-

chowe i polityczne odrodzenie, odrodzenie po porażce na początku XIX stulecia, znajdujemy nie mało uczniów Kanta. Oprócz Schleiermachera i Fichtego należy tu wymienić Wilhelma Humboldta. który organizował szkolnictwo w Prusach i Teodora Schöna, który przeprowadził zniesienie poddaństwa.

W Danji można wymienić A. S. Örsteda, wielkiego prawnika, który w młodości swojej był gorliwym zwolennikiem Kanta i który, będąc już starcem, oświadczył, że wpływ, jaki etyka Kanta wywarła na jego umysł, nigdy już nie zniknął. Örsted w związku z tym pisze: „Z powodu jubileuszu Teodora Schöna, męża stanu, który brał udział w przeprowadzeniu sprawy odrodzenia Prus i nazawsze pozostał wiernym temu duchowi, z którego to odrodzenie wyszło, spółobywatele jego złożyli mu piękny i gorący hołd wdzięczności. Odpowiadając na ten hołd, Schön zapewnił, że jeżeli zdziałał coś pożytecznego dla swojej ojczyzny, to zawdzięcza to kierunkowi myśli zaszczepionemu w nim przez wielkiego nauczyciela Kanta i dlatego poczuwa się do obowiązku skierowania tej wdzięczności, którą mu wyrażono, do tego źródła, którego tylko jest strumykiem. Nie mogę tu mierzyć się z Schönem, ale na myśl, czym był Kant dla mnie i dla wielu innych ludzi mojej ojczyzny, doznaję podobnegoż uczucia". Ale nietylko sam wpływ Kanta jako etyka, przetrwał wbrew panującemu prądowi romantycznemu. Surowe wymaganie uzasadniania, które Kant wprowadził i krytyczne zrozumienie granic poznania, które osiągnął, sprawiły, iż bardzo liczni uczniowie jego zapatrywali się z oburzeniem i pogardą na zwrot spekulacyjny, jakiego dokonała filozofja w osobie jego najwybitniejszych następców. Nadzwyczaj jasno i zajmująco przedstawia to zapalony zwolennik Kanta J. B. Erhard, lekarz, którego autobiografję i korespondencję wydał Varnhagen von Ense. W liście z 19 maja 1794 r. wypowiada on o Fichtem: „Filozofja wychodząca z jednej zasady i mająca uroszczenie, że wszystko z niej wyprowadzi, na zawsze pozostanie sztucz-

ką sofistyczną; jedynie tylko filozofja, która się wznosi do najwyższej zasady i wszystko inne przedstawia w doskonałej z nią harmonji, jest prawdziwą... Filozofja Kanta jeszcze bynajmniej nie jest panującą u jego uczniów, gdyż ci chcą mieć stąd rozum konstytucyjnie... Pisałem już kiedyś o tym do Reinholda i dowodziłem mu, że nie teorja, lecz tylko analiza władzy wyobrażenia jest możebna".

Dalej wykazuje Erhard, że wszystkie sądy nasze tworzą się za pomocą analizy. Stosuje się do nauk doświadczalnych i również do filozofji, „gdyż tu osiągamy wszelką wiedzę przez rozczłonkowywanie pojęć wytworzonych przez siebie bez refleksji; kiedy się tego nie uwzględni, w takim razie konstruujemy sobie system pierwotnych pojęć, zamiast poznawać rzeczywistość". Wyrażone tu przez Erharda wątpliwości podzielali liczni jego znajomi, między innemi Schiller. Anzelm Feuerbach, słynny prawnik, tak pisze w jednym z listów, że ten, kto czerpał pokarm z ducha Kanta i wie, że gra w puste pojęcia nie jest filozofją, nie może nie podzielać tego zapału z jakim większość przyjmuje nową filozofję (Biographischer Nachlass. Wyd. 2, I, str. 51). I Wilhelm Humboldt właśnie w chwili, kiedy Hegel stał na szczycie swojej sławy, uczuł potrzebę napisania charakterystyki Kanta natchnionej głębokim podziwem, w której wychwala go za to, że przez swoje dzieło krytyczne dał należytą podstawę analizie filozoficznej, gdyż połączył w sobie być może nieprześcignioną djalektykę ze zmysłem prawdy, która się nie na tej drodze osiąga, i że nauczał raczej filozofowania niż filozofji, raczej pobudzał do badania, niż udzielał gotowych wyników. (Ueber Schiller und den Gang seiner Geistesentwickelung Stuttgars. 1830, str. 45 — 9).

Kiedy Erhard wyrażał swoje wątpliwości w przedmiocie zwrotu filozofji do metody konstrukcyjnej, dwaj słuchacze Fichtego w Jenie jednocześnie opracowywali krytyki „Teorji nauki" swojego mistrza i krytyki te sta-

nowiły wstęp do wieloletniej później pracy myślowej. Fries i Herbart wzięli sobie obaj za zadanie dalszą pracę w duchu Kanta, gdyż nie uważali za słuszną tej drogi, na której Fichte chciał w dalszym ciągu uprawiać filozofję Kanta. Usiłują, każdy po swojemu, rozwijać w dalszym ciągu podstawę psychologiczną, na której faktycznie opierała się filozofja Kanta, chociaż nie chętnie przyznawał się do tego. Wobec tego wielkie jest ich znaczenie w dziejach psychologji. Bronią prawa i doniosłości psychologji doświadczalnej przeciwko konstrukcjom spekulacyjnym. Ich wolny od uprzedzeń kierunek umysłowy i trzeźwe rozglądanie się w przyrodoznawstwie dały im możność wystąpienia pod wielu względami w roli przedstawicieli kierunku myśli, którego się nie zwykło zaliczać do okresu romantyzmu. Obok nich wystąpił później Beneke, którego zasługi również należą głównie do dziedziny psychologji. Jeżeli ci trzej badacze byli tylko w stanie podtrzymywać prąd filozofji krytycznej i w dalszym ciągu uprawiać, nie zaś przerwać prąd panujący spekulacyjny, to zależało od ich natury stłumionej i powściągliwej. Właściwą ich dziedziną było doświadczenie i krytyka, nie zaś świat idei olśniewających i świetnych poglądów. A jednak ich cicha praca przyniosła owoce.

a. Jakób Frydryk Fries.

Fries, tak samo jak Schleiermacher, wyszedł z gminy Hernhutów, która też wycisnęła piętno swoje na jego życiu duchowym, tak iż w części przypisuje on wielkie znaczenie uczuciu jako podstawie wiary i poczucia, w części zaś, wskutek jakiejś wrodzonej skłonności do kontrastów, poddaje krytyce wpływ, jaki uczucie może wywierać na dogmatyzowanie poznania i ubezwładnienie woli. I tak samo, jak Schleiermacher, wyzwolił się, myśląc samodzielnie, z ograniczoności wyznaniowej, panującej w zakładzie naukowym Hernhutów w Nisky, do którego wstąpił w 19 roku życia (1792). Jak sam wyznał, odwiodły

go wiary pozytywnej doświadczenie osobiste i studja psychologiczne (Henke: „Jacob Friedrich Fries“, według pośmiertnych rękopisów. Lipsk, 1867). Próżno wysilał się i walczył o to, żeby wymusić w sobie pobożne nastroje, których wymagały przepisy Hernhutów podczas wielu cichych godzin; zauważył, że chciał swoje uczucie naturalne i swoją wyobraźnię spotęgować aż do pewnej sztucznie wymuszonej wysokości. Jednocześnie nauka o pojednaniu przez pokutę budziła w nim wątpliwości etyczne. Jednak z tego powodu życie religijne nie straciło dla niego swego znaczenia. Podobnie, jak Schleiermacher, odnalazł wartość symboliczną w wyobrażeniach religijnych i wbrew wszelkiej negacji dogmatycznej czuł się pokrewnym duchem z braćmi gminy i podtrzymywał przez całe życie gorący stosunek przyjaźni z wielu członkami tej gminy. O jego rozwoju filozoficznym rozstrzygnęła ta okoliczność, że już w kolegjum Hernhutow wtajemniczył się w filozofję Kanta, którą wykładano uczniom w postaci, jaką jej Reinhold nadał. Tylko w skrytości mógł Fries czytywać własne dzieła Kanta i szczególnie budziła w nim zajęcie kwestja, jaką to drogą Kant doszedł do swoich wyników. Analiza psychologiczna, na którą Kant w swoich pismach młodzieńczych kładł tak wielki nacisk i która w jego „Krytyce czystego rozumu“ nazywa się dedukcją podmiotową, którą jednak wciąż coraz bardziej odsuwał na plan podrzędny, była w oczach Friesa rzeczą najważniejszą. Ale już teraz nie znajdował Fries u Kanta wyczerpującego zbadania podstawy psychologicznej teorji poznania i postawił sobie za zadanie życia swojego stworzenie tej teorji. Po opuszczeniu kolegjum Hernhutów, studjował w Lipsku, gdzie Plattner, psycholog, wywarł na poglądy jego wielki i trwały wpływ, a następnie w Jenie, gdzie właśnie Fichte stał na szczycie swoich sił i swego powołania. „Teorja nauki“ Fichtego nie zadawalała go bynajmniej. Przyszedł do przekonania, że pierwszemu jego wymaganiu od metody naukowej, próbie ustanowienia jedynej zasady najwyższej i wyjścia z tej

zasady, nie stało się zadość. Nasamprzód opis psychologiczny, następnie analiza i odrywanie, i wtedy dopiero, o ile to możliwa, konstrukcja, która wszakże nigdy nie może stać się czymś więcej, jak hipotezą, oto były twierdzenia podstawowe, które Fries już był osiągnął w części przez własne rozmyślania, w części zaś dzięki gorliwym studjom matematyki i przyrodoznawstwa, które rozpoczął w Niesky, a dalej prowadził w Jenie. Zanim jeszcze przybył do Jeny, opracował już szereg rozpraw, w których wykazał, jakie znaczenie ma psychologja doświadczalna dla zagadnień filozoficznych. Zapisał sobie zarzuty, które, zdaniem jego, należy podnieść przeciwko filozofji spekulacyjnej i które uświadomił sobie pod wpływem wykładów Fichtego, później zaś wyzyskał je jako podstawę przy opracowywaniu swego pisma polemicznego: „Reinhold, Fichte und Schelling“ (1803), nanowo wydane pod napisem „Polemische Schriften“ (1824). Książka ta przyczyniła się do rozgłosu jego imienia i obecnie jeszcze budzi wielkie zajęcie ze względu na jego charakterystykę metody prawdziwie filozoficznej.

W ciągu lat kilku był nauczycielem domowym w Szwajcarji, gdzie w dalszym ciągu uprawiał studja filozoficzne i przyrodnicze. Później był docentem w Jenie, walcząc z panującą w tym ognisku romantyzmu filozofją spekulacyjną. Jako profesor w Heidelburgu wydał: „Wissen, Glaube und Ahndung“ (1805), wykład popularny swoich poglądów w dziedzinie teorji poznania i filozofji religji, i następnie swoje główne dzieło: „Neue Kritik der Vernunft“ (1806—7), gdzie stanął na stanowisku Kanta i usiłował prostować je i dalej rozwijać. Oprócz Kanta wywierał wpływ na niego także Jacobi, gdyż jego wynoszenie świadomości bezpośredniej i uczucia zgadzało się z przekonaniem Friesa o zasadniczej doniosłości doświadczenia psychologicznego. Kiedy wszakże Kant, według Friesa, zadużo chce dowieść i wskutek tego prowadzi do nowego dogmatyzmu, Jacobi dowodzi zamało i wskutek tego

właściwie pozostaje poza obrębem filozofji. W swojej polemice przeciw Schellingowi: „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst“ (1812) rozwija bliżej swój stosunek do Kanta, Jacobiego i filozofji romantycznej. Ostatnią część swojego życia od r. 1816 do 1843 Fries był profesorem w Jenie.

Wobec swoich wolnomyślnych zapatrywań politycznych, które rozwijał w powieściach i pismach ulotnych, bardzo się cieszył, że może wrócić znów do Wielkiego księstwa Karola Augusta, gdyż kraik ten był jedynym, w którym dane po wojnach o wolność monarsze obietnice wprowadzenia konstytucji stanowej były dotrzymane. Jako uczeń Kanta Fries w etyce swojej przywiązywał wielką wagę do uczucia godności osobistej i zaznaczał z naciskiem, że silne życie osobiste może się rozwijać tylko w atmosferze życia publicznego przesiąkniętego ideami czci i sprawiedliwości; w swojej „Etyce“ wydanej w 1818 r. pisze: „Działanie na rzecz takich prywatnych poszczególnych ludzi lub stanów jest hańbą narodów; prawdziwym wymaganiom wolności obywatelskiej jest uznawanie w państwie tylko celów publicznych“ (str. 377). W tym duchu starał się działać na młodzież akademicką, która teraz po wojnie znów wzięła się do studjów; obok tego starał się jednocześnie przeciwdziałać grubym obyczajom, cechującym życie studenckie. Energicznie ostrzegał przed tajemnemi związkami, natomiast sympatyzował z projektem założenia powszechnego niemieckiego związku studentów, dzięki któremu mógłby utrzymać się związek nawiązany przez wspólną walkę przeciwko zdobywcy świata. Jego udział w uroczystości augsburskiej (1817), gdzie wygłaszano w tym duchu mowy i gdzie, na wzór spalenia przez Lutra bulli wyklinającej, spalono pewną ilość książek rzeczywiście lub rzekomo reakcyjnych, wywołał przeciwko niemu burzę, której napróżno starał się zapobiec przychylny mu Karol August. Prusy i Austrja domagały się jego dymisji, a kiedy Sand, jeden ze słuchaczy Friesa zamordował Kotzebuego, który uchodził za przedstawiciela

reakcji i wpływu obcego, musiano ustąpić i załatwiono sprawę w ten sposób, że Fries zrzekł się tylko katedry filozofji, a natomiast objął profesorat fizyki. Już w Heidelburgu miewał wykłady zarówno z fizyki, jak z filozofji, co jest dowodem gruntowności jego przyrodniczego wykształcenia. Wydał matematyczną Filozofję przyrody, fizykę i Astronomję popularną, dzieła, które cieszyły uznaniem Gaussa i Aleksandra Humboldta. Ta strona działalności Friesa jest ważna dlatego, że stoi na stanowisku ściśle mechanistycznego pojmowania przyrody, które romantyczna filozofja przyrody chciała odrzucić jako przypadkowość. Fries był przekonany, że ściśle przyrodnicze pojmowanie zjawisk zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia dopiero nadaje zagadnieniom filozoficznym ostatnich czasów swoje piętno swoiste. Wyraża on ten pogląd między innemi w swojej „Geschichte der Philosophie“ (1837—40), dziele w swoim czasie bardzo wybitnym. Pod tym względem zgadza się ze Spinozą, uznając wielką doniosłość jego hipotezy tożsamości, ale obok tego powstaje przeciwko Spinozie jako przedstawicielowi filozofji konstrukcyjnej. W swojej „Psychische Anthropologie“ (1820—1821) opiera się na samoobserwacji i na fizjologji i daje zajmujące przyczynki zarówno do teorji czuć zmysłowych, jak i do teorji kojarzenia wyobrażeń, t. j. mechanizmu psychicznego, oraz do teorji jedności i czynnej natury życia duchowego na wszystkich szczeblach. Pomimo wszelkich wad, w dziele tym jest poprzednikiem najnowszej psychologji.

Fries stale uważał się za zwolennika Kanta. Na dwa lata przed swoją śmiercią pisał do swojego przyjaciela i ucznia, teologa De Vettego: „Co do przyszłego zwycięstwa Kanta, sądzę tak: jeżeli kiedyś będzie znów pożądaną jasna i gruntowna nauka w rzeczach filozoficznych, to musimy dobrze trzymać się Kanta. Ale kiedy to nastąpi, tego nie wiem“. Nie utrzymywał wszakże, jako by filozofja Kanta, tak jak była dana, była zadowalającą. Nie znajdował podstawy psychologicznej tego samopozna-

nia, na którym, według Kanta, filozofja krytyczna ma polegać. Samoobserwacja powinna nam wykazać, w jakich formach pracuje bezwiednie nasze poznawanie t. j. rozum w najrozleglejszym znaczeniu, jako czynny zarówno w czuciu, jak i w myśleniu. Z doświadczenia psychologicznego następnie wyprowadzają się za pomocą odrywania, nie zaś indukcji, te pojęcia zasadnicze, które te formy wyrażają. Wynik jednak, do którego w ten sposób dojść możemy, może być tylko prawdopodobny; niema rękojmi bezwzględnej, żeśmy rzeczywiście odkryli właściwe pojęcia podstawowe. Tylko takie poznanie może być koniecznym (apodyktycznym), które opiera się na formach samoczynności ducha poznającego; ale ta samoczynność nigdy nie bywa bezwarunkową, gdyż zawsze musi być wywoływaną przez podniety, których sama nie wytwarza; nawet tam, gdzie, jak w logice i matematyce, odkrywamy czyste formy myśli za pomocą odrywania, poznanie dające się budować na tych formach może być tylko czysto formalne. A jednak Fries jest zdania, że można osiągnąć całkowity system pojęć podstawowych, t. j. kategorji i idei, za pomocą których moglibyśmy ogarnąć dziedzinę całego przyrodoznawstwa. Utrzymuje, że zupełne wyliczenie pojęć podstawowych udało się Kantowi, dlaczego też i on sam we własnym przedstawieniu idzie w ślady systemu kantowskiego. Tu tkwi zagadnienie, którego Fries nie ujął dość jasno. Przyznaje on, że wszelkie doświadczenie psychologiczne jest niezupełne: tylko za pomocą refleksji, za pomocą wznowionej świadomości, uwagi zwróconej na naszą własną mimowolną czynność duchową, możemy odkrywać te formy, któremi posługiwaliśmy się bezpośrednio i mimowolnie, i refleksja ta zachodzi następczo i przygodnie i nigdy nie bywa zupełną. A jednak tą drogą możemy odkryć stały i niezmienny sposób działania rozumu. (Neue Kritik, I, str. 198—200). Słusznie mówi Fries, że tu tkwi w ukryciu cała tajemnica filozofji. Nie odkrył on tej tajemnicy w tym stopniu, jak sądzi. Zarówno systematyka Kanta, jak wiara Jacobiego wywie-

rały za wielki wpływ na niego i stanęły mu na przeszkodzie do dostatecznego rozwinięcia analizy.

Drugi główny zarzut Friesa przeciw Kantowi polega na tym, iż Kant uroił sobie, że można dać dowód przedmiotowej wartości poznania. Fries zgadza się z Maimonem w tym, że Kant tylko wykazał, że faktycznie posiadamy i posługujemy się pewnemi kategorjami (quaestio facti), ale nie wykazał jakobyśmy mieli prawo posługiwać się niemi (quaestio juris). Przedmiotowej wartości poznania naszego dowieść niepodobna. Poznania i istnienia nie możemy porównywać ze sobą, lecz tylko poznanie pośrednie, refleksyjne z poznaniem bezpośrednim. Prawda oznacza nie zgodność poznania z przedmiotem, lecz zgodność poznania pośredniego z bezpośrednim, wszelkie za tym uzasadnienie w najlepszym razie musi być podmiotowym. (Neue Kritik, I, str. 288—295; Polemische Schriften, str. 124, 351—354). Kant zaznaczył to, ale nie przeprowadził tego konsekwentnie, co znów wprowadziło w błąd jego spekulacyjnych następców, którzy powikłali stosunek pomiędzy podmiotem poznania i jego podmiotem, stosunek nie będący po za obrębem samego poznania, ze stosunkiem przyczynowym i wskutek tego nurzali się w ideach mistycznych o jedności myśli i bytu.

Przeciwko filozofji spekulacyjnej Fries twierdzi nietylko, że nie możemy założyć końcowych zasad konstytucyjnych, lecz że nasze zasady są tylko regulacyjne. Jednocześnie oświadcza, że właściwy filozoficzny mechanizm tkwi w każdym razie w metodzie regresyjnej, analitycznej, która na podstawie danego materjału prowadzi do wykrycia pojęć zasadniczych warunkujących zrozumienie. Spekulacja łatwo prowadzi do bezwładności umysłowej; tylko krytycyzm z koniecznością skłania do pilności. Idealizm i dogmatyzm nie są, jak utrzymywał Fichte, największemi przeciwieństwami. Idealizm może być również dogmatycznym, jak materjalizm, o ile nie bada swoich własnych przypuszczeń. Tylko wskutek swoich wyników stoją one w przeciwieństwie do siebie, nie zaś wskutek

metody; największą jednak ma doniosłość przeciwieństwo dotyczące metody, właściwej sztuki filozofowania, i tu krytycyzm stanowi przeciwieństwo wszelkiego dogmatyzmu, niezależnie od tego, czy dogmatyzm występuje w postaci idealizmu, czy materjalizmu (Polem. Schriften, str. 257). System nie jest tak ważny, jak metoda. System ma swoje znaczenie, o ile wprowadza do naszego poznania porządek i jasność; kto jednak ma nadzieję za pomocą systemu osiągnąć coś więcej, kto chce poznanie swoje rozszerzyć za pomocą systemu, ten łudzi sam siebie (Neue Kritik. § 70).

Według Friesa granice poznania naszego są tak wyznaczone, że w nauce nie możemy tworzyć szeregów skończonych, ani osiągać zamkniętych całości. Wszystkie rzeczy przyrody materjalnej podlegają prawom fizyki, wszystkie rzeczy przyrody duchowej podlegają prawom psychologji i na drodze analogji możemy wyobrazić sobie, że da się odnaleść ten sam stosunek wszędzie pomiędzy materjalną zewnętrznością i duchową wewnętrznością. Ale i tą drogą wychodzimy poza to, co jest skończone, i wogóle niema drogi naukowej od tego, co skończone, do nieskończoności i wieczności. Wieczność daje się ująć tylko przez wiarę. Wiara powstaje w ten sposób, że się myśli, iż ograniczenia, którym zawsze podlega wiedza nasza, są zniesione, a więc przez przeczenie. Każde zjawisko, każdy przedmiot wiedzy bywa ograniczony i wiara w to, że u podstawy świata zjawisk tkwi istota wieczną może dlatego powstać tylko drogą przeczenia. Twierdzących pojęć wieczności tworzyć nie możemy. Każde twierdzące wyobrażenie o czymś nieskończonym lub wiecznym, jak naprzykład wyobrażenia Boga i nieśmiertelności, bywa obrazem, a skoro chcemy mu nadać postać poznania, staje się mitologją. Tak samo nie można wyprowadzać zjawisk skończonych z tego, co jest wieczne; takie próby spekulacyjne prowadzą tylko do romansów filozoficznych, które każdy opowiada po swojemu. Jest jedna tylko prawda; dlatego też jest jedna i ta sama rzeczywistość, którą roz-

ważamy w nauce jako skończony świat zjawisk, w wierze zaś jako oparty na wiecznej zasadzie, podobnie jak jest jeden i ten sam świat zjawiskowy, który w fizyce rozważamy ze strony zewnętrznej, w psychologji zaś z wewnętrznej.

Fries rozróżnia tak samo jak Kant idee, jako wyobrażenia bezwzględnej całości, od pojęć, których przedmiot zawsze bywa ograniczony i względny. Ale Fries odbiega od Kanta i romantyków, o ile twierdzi, że idee powstają drogą przeczenia. Dla wiary jednak trzeba czegoś więcej, niż samego tylko zaprzeczenia ograniczeń; wiara jest przeświadczeniem opartym na interesie, na poczuciu wartości. I nawet w przypadkach, kiedy treść wiary daje się wyobrazić sobie tylko symbolicznie, pewne zjawiska dają się przecież objaśnić jako objawienia wieczności niedostępnej dla myśli. W pięknie i podniosłości przyrody ma swoją podstawę domysł wieczności, jako istoty rzeczy i najwyższą piękność i podniosłość bywa taka, która zdolna jest przedstawiać osobowość człowieka. Fries odnajduje bliskie pokrewieństwo pomiędzy uczuciem estetycznym i religijnym, o wiele bliższe niż Schleiermacher, którego przypomina jego filozofja religji w wysokim stopniu, jakkolwiek jest samoistnie rozwinięta. Ponieważ filozofja teoretyczna Friesa jest rozwinięta o wiele bardziej stanowczo i wyczerpująco, niż Schleiermachera, więc bardziej niż tamten unika wszelkich rzeczywistych lub pozornych kompromisów z nauką kościelną. Jego symolizm jest o wiele mniej zależny od dogmatów. Krytykował mianowicie w chrześcijaństwie to, że ono sprzyja uczuciom biernym i pokornym, jak również jego dogmat odkupienia sprzeczny z etyką. W idei Kanta o godności osobistej człowieka znalazł jasny i pełny rozwój myśli, której grecka i chrześcijańska doktryny nie zdołały jeszcze przeprowadzić, myśli, która może być urzeczywistniona tylko przez życie publiczne w państwie, gdyż tu dopiero dokonywa się osobiste wykształcenie człowieka. Jednostka przez swoje powołanie wchodzi w związek ze spo-

łeczeństwem w wewnętrznym rozwoju swoim i w tym upatruje Fries słuszność rozważania zgodnie z Arystotelesem etyki, jako części teorji państwa, jakkolwiek myśl zasadnicza etyki sięga wyżej od wszelkiej teorji państwa.

Rozważny badacz, wyszydzony przez Hegla i teraz jeszcze wyśmiewany przez tych, którzy żywią podziw romantyczny dla filozofji romantyzmu, rozwinął jednak zarówno w swojej teorji poznania, jak w swojej psychologji i etyce myśli o stałym znaczeniu i wartości, gdy tymczasem systemy spekulacyjne już oddawna przedstawiają tylko interes historyczny.

b. Jan Frydryk Herbart.

Myśliciel ten, najwybitniejszy z pośród tych, którzy w okresie spekulacji romantycznej podtrzymywali ducha krytycyzmu, od r. 1828 nazywał sam siebie zwolennikiem Kanta. Znaczy to, że staje na stanowisku filozoficznym założonym przez Kanta, ale jednocześnie utrzymuje, że posunął myśl filozoficzną o krok dalej. Jego podziw dla Kanta nie wyłączał ostrej krytyki, posuniętej dalej, niż krytyka Friesa. Z Friesem ma on to wspólnego, co tamten nazywał metodą regresyjną lub analityczną. Już jako słuchacz Fichtego w Jenie zdał on sobie sprawę z tego, że nie można wszystkiego wyprowadzać z jednej zasady. Zasada wszechogarniająca może być tylko zakończeniem, ale nie początkiem myślenia. Jakże można z jednej zasady puścić w ruch wywody? Jak jedna myśl może przechodzić w inne myśli? Już tu daje się zauważyć uporczywe przytrzymywanie się zasady tożsamości, zasady, że każda rzecz jest tym, czym jest, która jest rysem znamiennym myślenia Herbarta. Wszelkie stawanie się i wszelka zmiana zawiera w sobie sprzeczność, gdyż przez to wciąż znosi się tożsamość. Dlatego też systemy romantyczne ze swojemi rozwijaniami z jednej bezwzględnej zasady były dla Herbarta nieprzerwanym szeregiem sprzeczności, ustawicznemi pogwałceniami zasadniczego

prawa myślenia Te wątpliwości swoje Herbert przełożył swojemu nauczycielowi Fichtemu, który musiał uznać bystrość swojego młodego słuchacza, chociaż ten godził w jego ulubione pojęcie jaźni, które Herbartowi wydawało się nawskroś w sobie sprzecznym, gdyż jaźń miała być zarazem jednością i wielością, gdyż miała stawać się i rozwijać się.

Herbart urodził się w dn. 4 maja 1776 r. w Oldenburgu. Dopiero po wielkim oporze ze strony rodziny mógł pójść za swoją skłonnością do myślenia filozoficznego, z którą ręka w rękę szło zainteresowanie się teoretyczną i praktyczną pedagogją. Po ukończeniu swoich studjów w Jenie, przebywał, jak wielu innych filozofów niemieckich, kilka lat w Szwajcarji jako nauczyciel domowy i tu powstała podstawa jego filozofji. Z Kantem godził się w tym, że doświadczenie daje nam tylko zjawiska. Kiedy wszakże Kant obstaje przy przeciwieństwie pomiędzy zjawiskiem i rzeczą samą w sobie, Herbart w szkicu opracowanym w Bernie „Teorja wiedzy“ rozwija myśl, że wyobrażenie musi przecież stale wskazywać na coś, co się wyobraża sobie i że to coś nie jest wyobrażeniem czegoś innego, lecz jest różne od wszystkich wyobrażeń. To coś różniące się od wszystkich wyobrażeń i nazwane później przez Herbarta „realami“, musimy tak rozumieć, że sprzeczności tkwiące w pojęciach doświadczalnych, przedewszystkiem w pojęciu jaźni, które Herbart obrał za punkt wyjścia, znikają. Przez to powstał program, z którym Herbert rozpoczął w Gietyndze swoje wykłady w r. 1802. Przebieg jego rozwoju, przedstawiający duży interes filozoficzny, skreślił Robert Zimmermann w rozprawie: „Perioden in Herbarts philophischem Geistesgang“ (Wiedeń 1876). Późniejsze życie Herbarta nie przedstawia nic nadzwyczajnego. Cichy, zachowawczy człowiek streszcza się cały w swoich pracach, wykładach i zabiegach wychowawczych. Po kilkoletniej działalności w Gietyndze, zajmował przez długi szereg lat katedrę Kanta w Królew-

cu, ostatnie zaś lata życia spędził znów w Gietyndze, gdzie umarł w r. 1841.

Herbert wypowiedział już swoje poglądy w dwóch godnych uwagi dziełach z roku 1808: „Hauptpunkte der Metaphysik“ i „Allgemeine praktische Philosophie“. Jego badania dotyczą w części metafizyki, przez którą rozumie zarówno teorję poznania, jak również zagadnienie istnienia t. j. kosmologję, w części zaś psychologję i etykę. W swoim „Wstępie do filozofji“ (Einleitung in die Philosophie 1813) dał wyborną propedeutykę, posiadającą trwałą wartość dla wszystkich, kto chciałby nauczyć się filozofowania, nie przysięgając zaraz na jakikolwiek system. Chociaż w wielu miejscach naturalnie występują zasadnicze myśli własnej filozofji krytycznej, książka ta jednak jest nawskroś przesiąknięta duchem filozofji krytycznej i właściwem mu duchem myślenia poszukującego i sprawdzającego. Dzieło „Lehrbuch der Psychologie“ w dalszym ciągu rozwija to, co zawiera się w „Głównych punktach metafizyki“ (§ 13) jako „Pierwiastki przyszłej psychologji“. Przed wydaniem tego dzieła już było opracowane wielkie jego dzieło psychologiczne: „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“, które wyszło dopiero w r. 1824—5. Wreszcie w dziele „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ (Metafizyka ogólna i początki filozoficznej teorji przyrody 1828—9), rozwija zagadnienie poznania i istnienia.

a) Wychodzi się z doświadczenia i musi się wychodzić. Ale bezpośrednio doświadczenie nie daje nam poznania. Nie jest ono poznaniem, lecz musi nim stać się przez opracowanie. Przymus wywierany na nas przez doświadczenie jest nieuniknionym punktem wyjścia i niepodobna wyjść poza doświadczenie. Ale jeżeli nie można cofać się wstecz, to możemy iść naprzód. I musimy postępować naprzód, gdyż czucia przez nas odbierane nie tkwią w nas jako luźne skupienie, lecz porządkują się w formach i szeregach, nastręczających myśli zadania. Zanim te zadania

będą rozwiązane, czynność myślenia nie zaznaje spoczynku. Zapewne trzeba dużej cierpliwości, żeby pogodzić wymagania surowej logiki z materjałem doświadczalnym, ale przecież tu stale pozostajemy na twardym gruncie, skoro budujemy na doświadczeniach i nie konstrujemy zamków na lodzie. Wiek został w nieprawdopodobny sposób zbałamucony przez takich ludzi, którzy zakładali sobie poprostu jedyną zasadę i jedyną metodę, a to doprowadziło do upośledzenia nauk i w wielu ludziach budzi odrazę do filozofji. Odraza ta może być usunięta tylko przez prawidłowe badanie.

W każdym czuciu bywa danym coś określonego, co musimy brać tak, jak jest. Dane jest bezwzględne twierdzenie. Nie należy tego rozumieć tak, jakoby czucie było odwzorem rzeczy lub bezpośrednio udzielało nam ich poznania. Samych rzeczy w sobie nie znamy; jestto twierdzenie, którego dogmatyzm nigdy nie zdoła obalić. Ale wiemy, że one istnieją, właśnie dane są przez czucia. I nawet gdybyśmy zawartość czuć swoich nazywali pozorem, pozór ten przecież nie da się pomyśleć, jeżeli nie przyjmiemy bytu. Należy zatym sformułować tezę: Ile pozorów, tyle wskazówek na byt. Każde czucie poszczególne wskazuje na poszczególny byt, na poszczególne twierdzenie. Jestto naczelna teza wszelkiej metafizyki, którą nasamprzód wypowiedzieli Eleaci, powiada Herbart, że byt jest bezwzględnie prosty. O ile myślimy sprzecznościami wewnętrznemi, powstaje dla umysłu zadanie polegające na tym, że została zniesiona tożsamość. Ale to nie wyłącza tego, że mogą być liczne byty i każdy byt poszczególny może być przedmiotem bezwzględnego twierdzenia. Stosunki pomiędzy różnemi bytami dotyczą tylko myśli, która porównywa i zestosunkowuje, nie zaś samych bytów każdego zosobna.

Jeżeli więc doświadczenie wykazuje nam stawanie się i zmienność, to mamy tu do czynienia z pozorem, na którym nie możemy zatrzymać się. Chodzi o to, żeby odnaleść byt leżący u podstawy. Nasamprzód Herbart

dostrzegł to zagadnienie w jaźni Fichtego, która miała być w nieustannej samoczynności. Później przekonał się, że to samo zagadnienie tkwi w każdej zmienności i dlatego porównał Fichtego również ze starożytnym Heraklitem; twierdzenie pierwszego: „Jaźń zakładu sama siebie“ i drugiego: „Wszystko płynie“ oba opierają się na doświadczeniu, tamto na wewnętrznym, to na zewnętrznym, ale Harbart nie może zatrzymać się na żadnym z nich. Dodaje więc jeszcze trzecie zagadnienie inherencji *), które powstaje przez to, że jedna i ta sama rzecz ma mieć pewną liczbę własności. I do tego zagadnienia należy pojęcie jaźni, o ile jaźń ma zawierać w sobie jakąś wielość wewnętrzną.

Konieczność przyjmowania wielości rzeczy istniejących, t. j. reałów, wynika z usiłowania objaśnienia doświadczeń zmian i rzeczy o pewnej liczbie cech; objaśniać u Herbarta znaczy: usuwać sprzeczności. Każda rzecz jest tym, czym jest. Skoro zaś rzecz jakaś występuje w doświadczenie z inną jakąś niż przedtym cechą, to nie można tego zrozumieć przez samą tylko rzecz, lecz wymaga przyjęcia jednego lub więcej reałów, z któremi nasze ujmowanie rzecz zestosunkowuje. Różnica p, z którą reał A przedstawia mi się w porównaniu z poprzednim swoim wystąpieniem, należy sobie w ten sposób objaśniać, że teraz myślę reał A z reałem B razem. A nie uległo zmianie, ale je zestawiłem w myśli z tak samo niezmienionym B. Tym sposobem A zachowuje niezmienność swoją, chociaż doświadczenie przedstawia nam je jako zmienione. Właśnie zasada przyczynowości wyraża, według Herbarta, że rzecz, działając, nie zmienia się, że zatym stosunek przyczynowy jest stosunkiem bez czasu. Czynność, która oczywiście jest zmianą, występuje w doświadczeniu tylko wtedy, kiedy jedną rzecz wprowadzamy w stosunek z ja-

*) Inhaerentia, wyrażenie scholastyczne oznaczające obecność pewnych akcydencji, t. j. cech w substancji, która w przeciwstawieniu do inherencji nazywała się subzystencją = subsistentia. (Przyp. tłómacza).

kąś inną rzeczą. A jeżeli występuje rzecz z pewną liczbą cech, to dzieje się tylko dlatego, że bierzemy ją wraz z innemi rzeczami. A zestawione z B zachowuje się inaczej, niż z C, z D lub z E i t. d. Jedna i taż sama rzecz bywa inną w ciemności niż w świetle, inaczej przedstawia się wzrokowi niż słuchowi i t. d. Metodę stosowaną przez siebie do usuwania sprzeczności z pojęć doświadczalnych Herbart nazywa metodą stosunków. Racja tego, co nam wskazuje doświadczenie, tkwi nie w samych pojedyńczych reałach, lecz w stosunku, w jaki je wprowadzamy z innemi reałami. Ale ten stosunek dla samego reału nie jest istotnym, nie, owszem przypadkowym. Dla A jest rzeczą zupełnie obojętną, czy je porównywamy z B, czy nie. Nasze ustanawianie pewnego stosunku i nasze porównywanie, jest przypadkowym poglądem.

Jakkolwiek Herbart twierdzi przeciwko Kantowi, że koniecznym jest wnioskowanie od zjawisk do rzeczy samych w sobie, od pozoru do bytu, właściwie jednak sam dochodzi do wyniku, że zachodzi wielkie przeciwieństwo pomiędzy zjawiskami a reałami. W dziele „Psychologie als Wissenschcft“ (§ 149) Herbart zapewnia konsekwentnie, że pozór nie jest bynajmniej istotną własnością bytu, że każde prawdziwe objaśnienie świata zmysłowego musi prowadzić do przedstawienia pozorów jako zupełnie przypadkowych dla bytów. A zatym istota bytu i pozoru jest zupełnie różną. Prawdziwa rzeczywistość nie staje się, nie zmienia się, nie powiększa się i nie zmniejsza się; podlega surowemu prawu tożsamości. Jest ona tym, czym jest i nie potrzebuje rozwoju. Istnieje wielość reałów i stąd zrozumiałą jest rzeczą, że o ile nie możemy zaniechać zestawień i porównań reałów, o tyle musimy doświadczać zmian i własności złożonych. Ale każdy reał poszczególny, jako bezwzględne twierdzenie, jest niezależny od wszystkich innych reałów. Dwa twierdzenia objaśniają, na czym polega szczególne powodzenie próby Herbarta prostowania pojęć doświadczalnych: 1, w królestwie bytu nie zachodzą wcale zdarzenia (Allgemeine Metaphy-

sik, § 235); 2, Wszelka ciągłość jest wyłączona z rzeczywistości (tamże, § 209).

Oczywiście tedy Herbart usuwa domniemane sprzeczności reałów dzięki temu tylko, że przenosi je do naszego wyobrażenia i myślenia. Jeżeli nic nie ma dziać się w świecie reałów, to tymbardziej żywotnie muszą odbywać się sprawy w świecie wyobrażeń i myśli, gdzie też między innemi te sprzeczności powstają, bywają rozważane i rozwiązywane. Niepokój wewnętrzny odczuwany wobec rozwiązywania zagadnień sam Herbart odczuwał i opisał. Tak więc te wielkie zdarzenia wewnętrzne mają być tylko pozorami! Ponieważ Herbart psychologję swoją opiera nietylko na doświadczeniu, lecz także na metafizyce, tedy niepodobna uniknąć tej konsekwencji. Ale byłoby nieporozumieniem, gdybyśmy uważali Herbarta za krańcowego realistę. Według niego przecież nie możemy nic wiedzieć o właściwej naturze reałów, a więc i tego, czy są materjalnemi, czy duchowemi. Niewątpliwie, materjalistyczne wyobrażenie atomów bezwzględnych i niezmiennych lepiej godzi się z reałami Herbarta, niżby się godzić mogło wyobrażenie istot duchowych; jakoż sam Herbart oświadczył przeciwko idealizmowi metafizycznemu, że doświadczenia natury wewnętrznej nie mają wcale przewagi nad doświadczeniami natury zewnętrznej w sprawie warunkowania wyobrażeń o istocie reałów. Pomimo to jednak nie może uniknąć posługiwania się naszemi zjawiskami psychicznemi. Tak np. kiedy zachowanie tożsamości reałów wbrew ich stosunkowi do innych reałów nazywa ich samozachowaniem. Pojęcie samozachowania w takim tylko razie jest usprawiedliwione, kiedy chodzi o pokonanie rzeczywistego oporu dla zachowania tożsamości i kiedy wykonywa się jakaś praca, a więc coś się dzieje. Samozachowanie jest działaniem i o tyle jest zmianą, nietylko bytem. Samozachowanie reałów dane bywa tam, u tych istot, którym przypisujemy siłę i życie i które w wewnętrznym doświadczeniu naszym dochodzą do naszej świadomości jako czucia. Herbart zgadza się,

że jedynym dla nas dostępnym przykładem samozachowania są nasze własne czucia (Allgem. Methaphysik, § 329). A zatym wyjaśnia się i przyznał to jego najprzenikliwszy uczeń i interpretator, mianowicie Drobisch w „Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart“ (1876), że Herbart po swojemu, tak samo jak i idealizm metafizyczny, pojmuje reały analogicznie do naszych własnych stanów wewnętrznych. W jego systemie pozostają sprzeczności pomiędzy dwoma twierdzeniami: że należy wnioskować od pozoru do bytu i że pozór jest przypadkowym dla bytu, — i pomiędzy dwoma innemi twierdzeniami: że byt jest niezmienny i że byt dąży do samozachowania się.

b) Sprzeczność, ujawniającą się tu pomiędzy metafizyką Herbarta i jego psychologją, pomija on na mocy przypuszczenia, że metafizyka, która ma sprawdzać wszystkie pojęcia doświadczalne, musi także stanowić podstawę psychologji. Psychologja musi budować się nietylko na doświadczeniu, lecz również na metafizyce i, jak już widzieliśmy, zagadnienie jaźni jest tylko szczególną postacią zagadnienia inherencji i zmienności i jest rozwiązane, skoro te są rozwiązane. Dusza jest reałem jak inne reały; jej czucia i wyobrażenia są objawami jej samozachowania. Czucie powstaje w duszy, kiedy ta potwierdzi swoją istotę wobec innego reału. A jeżeli Herbart przyjmuje, że reał, leżący u podstawy zjawisk psychicznych jest inny od reału leżącego u podstawy zjawisk materjalnych, to kończy na spirztualizmie, który się tym różni od zwyczajnego (kartezjańskiego), że te istoty, pomiędzy któremi zachodzą działania i oddziaływania, nie są różnorodnemi [57]).

Konieczność przyjęcia reału psychicznego tkwi w fakcie, że wyobrażenia nasze ustawicznie zostają pomiędzy sobą w stosunku związku działania i oddziaływania. W części wyobrażenia zlewają się, upodobniają się (asymilacja), kiedy bywają blisko sobie pokrewne; w części łączą się w grupy czyli kompleksy, kiedy bywają różnorodnemi, jak barwy i tony; w części otamowują się, kiedy by-

wają jednorodnemi, ale nie mogą się zlewać. Przez to, że wyobrażenia nie mogą nie zwalczać się wzajemnie lub niełączyć się i niewiązać się z sobą, dowodzą, że są objawami samozachowawczemi jednej i tej samej istoty wyobrażającej. Wciąż objawiają one skłonność do tworzenia jednej czynności, o ile się nie hamują wzajemnie. Przez upodobnianie się i wiązanie się w kompleksy powstaje siła wypadkowa wyrażająca to, co nazywamy swoją jaźnią, która zatym nie jest zasadą, lecz wynikiem, i co wpływa rozstrzygająco na rodzaj materjału, jaki może być w dalszym ciągu odbierany. Tylko to, co się zlewa z panującemi grupami wyobrażeń, co one apercypują, może się uświadamiać. Grupy wyobrażeń apercypujące stanowią o charakterze osobowości.

Wielkie znaczenie psychologji Herbarta polega na tym, że za punkt wyjścia bierze poszczególne pierwiastki, czucia i wyobrażenia, jako podstawę wszystkich zjawisk psychicznych. Idzie Herbart drogą nasamprzód utorowaną przez Hume'a i Hartley'go, którą w kilka lat po wyjściu wielkiej Psychologji Herbarta poszedł również i Jakób Mill w Anglji. Herbart jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku psychologicznego, która rozważa wielość pierwiastków jako podstawę życia psychicznego, zaś jedność świadomości jako wynik wzajemnych działań i oddziaływań tych pierwiastków. To, co anglicy nazywają kojarzeniem (assocation), Herbart nazywa upodobnianiem (kojarzeniem podobnych), i kompleksem (kojarzenie przyległych). Trwałą zasługą jego jest to, że władze psychiczne, przez Kanta jeszcze ustanowione, zastąpił prostemi pierwiastkami i domagał się, żeby zjawiska psychiczne były objaśniane z ich wzajemnych działań i oddziaływań według praw określonych. Dzięki dziełom, które wyszły z pod jego pióra i wielu dzielnych psychologów jego szkoły, Drobischa, Waitza, Zimmermanna, Volkmanna, Nahlowskyego, Steinthala, Lazarusa, psychologja dokonała wielu postępów. Spirytualistyczna hipoteza duszy, jako realu, a więc substancji jest w szcze-

gólnej sprzeczności z uwydatnieniem wielości życia, psychicznego jako podstawowej. Gdyby Herbart, zamiast opierać psychologję na metafizyce, oparł ją wyłącznie na doświadczeniu, to odkryłby w fakcie, że w świadomości niema wielości niepowiązanej, istotny przyczynek do charakterystyki życia świadomego i stąd mógłby wysnuć dla siebie zadanie do rozwiązania: jaka ta cecha znamienna świadomości, mianowicie jej czynność jednocząca, objawia się w szczegółach według pewnych praw psychologicznych. Tymczasem kończy na atomistyce psychologicznej i wchodzi w zatarg z doświadczeniem, gdyż każdemu poszczególnemu wyobrażeniu przypisuje skłonność do trwania wiecznego [58]). I pierwiastki, których spółdziałaniem chce objaśnić całą w świadomość, są tylko pierwiastkami poznania. Uczucie i wola mają być wytworami stosunków pomiędzy wyobrażeniami. Uczucie powstaje, kiedy jedno wyobrażenie bywa skrępowane przez jakieś inne, tak iż nie może objawiać się swobodnie, a popęd powstaje, kiedy jedno wyobrażenie pozbywa się przeszkód i przez to coraz bardziej warunkuje przez się inne wyobrażenia w części budząc je, w części zaś tłumiąc. Spostrzeganie psychologiczne bynajmniej nie potwierdza tej teorji Herbarta, jakoby uczucie i wola były zawsze pochodnemi od poznawania.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno wtedy, gdy Herbart wziął za podstawę wielość pierwiastków psychicznych i za punkt wyjścia jedność świadomości, jako wypadkową, jak niemniej i wtedy, gdy uczucie i wolę pojmował tylko jako wypadkowe ścierających się wyobrażeń, dał się on powodować swojemu usiłowaniu nadać psychologji charakter nauki ścisłej. Jak wskazuje nagłówek jego głównego dzieła psychologicznego, chce on psychologję oprzeć nietylko na doświadczeniu i metafizyce, lecz również na matematyce. Wydaje mu się to możebnym wobec faktu, że wyobrażenia potęgują się lub osłabiają się pod względem jasności swojej, albo, jak się wyraża, wynurzają się i zanurzają oraz, że to wynurzanie się i zanurzanie wa-

runkuje się wzajemnemi stosunkami pomiędzy wyobrażeniami. Rozstrzyga tu ich wzajemne hamowanie się. W psychologji matematycznej Herbartowi zależy na tym, żeby odkryć określone prawa wzajemnego hamowania się wyobrażeń. Napotyka tu jednak trudność w tym, że siły, za pomocą których poszczególne wyobrażenia usiłują zachowywać się w świadomości, nie mogą podlegać pomiarom w jednostkach ruchu w przestrzeni, jak rzecz ma się, gdy chodzi o siły fizyczne; jestto przecież tylko przenośnia, kiedy się mówi o wynurzaniu się i zanurzaniu wyobrażeń. Brak nam miernika w mechanice psychologicznej. Wobec tego braku Herbart ucieka się do twierdzenia zasadniczego, że suma zahamowania w świadomości bywa w każdej chwili możliwie najmniejszą, gdyż wszystkie wyobrażenia dążą do zachowania się. W takim razie należałoby wyznaczyć matematycznie, jak zahamowanie, a właściwie stłumienie, miałoby być rozdzielone pomiędzy różnemi jednocześnie danemi lub dążącemi do wynurzania się wyobrażeniami, jeżeli to zahamowanie ma być możliwie najmniejsze. Pomimo, że pomysł ten Herbarta budzi zajęcie, nie udało mu się jednak wykazać zgodności pomiędzy wynikami osiągniętemi w ten sposób drogą matematyczną, a spostrzeżeniami psychologicznemi, jak również twierdzenia podstawowego, na którym się oparł, nie można uznać za uzasadnione. Wartość jego polega na przypuszczaniu, jakoby wyobrażenia były siłami samoistnemi. Skoro wszakże natura świadomości polega na czynności zawierającej się w jedność, tedy pierwiastek poszczególny nie posiada energji samoistnej; że może, pomimo swojego przeciwieństwa do innych pierwiastków zachować się w świadomości, polega to nie tylko na nim samym, lecz na całkowitej energji, jaką może rozporządzać świadomość w sprawie swojej czynności jednoczącej. Im energiczniejszą bywa synteza, tym większą bywa liczba wyobrażeń, przydatnych do ujęcia, bez hamowania się wzajemnego. A nadto, należy i to uwzględnić, że wyobrażenia nie są jedynemi pierwiastkami. Podczas stanu uczuciowego może wyobra-

żenie mniej być hamowanym, niż mogłoby być ze względu na swój stosunek do innych wyobrażeń. To też szkoła Herbarta faktycznie zaniechała jego psychologji matematycznej, a przynajmniej nie rozwijała jej w dalszym ciągu. Ale nawet, jeżeli Herbart w swojej próbie dopuścił się błędu, sama próba jego bądź co bądź świadczy o jego energicznych wysiłkach i silnym przekonaniu, że dziedzina przyrody duchowej nie w mniejszym stopniu podlega prawom, jak i dziedzina przyrody materjalnej [59]).

c) Zdaniem Herbarta niema takiej zasady naukowej, którąby mogła zawierać w sobie jednocześnie objaśnienie rzeczywistości i wskazanie wartości. Nauka o wartościowaniu, którą Herbart w najrozleglejszym znaczeniu nazywa estetyką, powinna wobec tego być zupełnie wyodrębniona z nauki o rzeczywistości rzeczy. Ze względu na to wyodrębnienie teorji do praktyki Herbart także jest wierny Kantowi. I tu on występuje przeciwko filozofji romantycznej, w której zasada jedności miała jednocześnie zawierać w sobie i objaśnienie rzeczywistości i miernik wartości. Dla niego tym większa zachodzi konieczność rozróżnienia tych zasad, że nauka teoretyczna według jego pojmowania rzeczy kończy na przyjęciu realów nieustosunkowanych pomiędzy sobą, gdy tymczasem sądy oceniające dotyczą nie rzeczywistości, lecz stosunków pomiędzy rzeczywistościami. Kiedy coś nazywamy pięknym lub brzydkim, chwalebnym lub haniebnym, to mamy przed sobą stosunki pomiędzy cechami rzeczy, albo pomiędzy różnemi skłonnościami jednostki ludzkiej, albo pomiędzy wolami różnych osób. Od sądów estetycznych wogóle różnią się etyczne w szczególe tym, że dotyczą czegoś, co można posiadać nie tylko jako rzecz wartości, lecz jako coś, co także upodstawnia bezwzględną wartość samej osoby posiadającej.

Jak ważną jest rzeczą poddawanie krytyce sprawdzającej pojęć doświadczalnych, tak niemniej ważną jest rzeczą sprawdzanie pojęć oceny, zwłaszcza etycznych. Często wydajemy sądy wartościujące, nie spostrzegając

tego i tym sposobem mogą łatwo prześlizgiwać się fałszywe wyobrażenia postronne; mogą działać i wtrącać się inne pobudki niż czysto etyczne. Chodzi więc o to, że trzeba proste stosunki podstawowe, których dotyczy ocena, wyodrębnić, ażeby odkryć, jakiemi kierujemi się ideami praktycznemi. Idea praktyczna jest wzorem, przyświecającym nam mimowolnie podczas sądu naszego, kiedy jasno sądzimy o harmonijnym lub nieharmonijnym stosunku pomiędzy przekonaniem i postępowaniem jakiegoś człowieka albo pomiędzy dążeniami pewnej liczby ludzi w ich wzajemnym do siebie stosunku. Pomiędzy tym, co człowiek uważa za słuszne, i kierunkiem jego rzeczywistej woli może zachodzić niezgodność; taki stosunek ganimy jako sprzeciwiający się idei wolności wewnętrznej. Albo energja, z jaką dąży do zadośćuczynienia swojemu przekonaniu, może być zbyt niewyraźna; taki stosunek oceniamy ujemnie na mocy idei doskonałości. Podobnie zachowują się idee prawa, sprawiedliwości, dobrej woli w sądach naszych o stosunku pomiędzy różnemi wolami osobistemi. Sądy te jednak wtedy tylko bywają pewne i powszechnie wartościowe, kiedy stosunki występują zupełnie jasno i kiedy się nie dopuszcza nieprawitych interesów. Musi odbywać się rozwój zarówno osobniczy jak i społeczny, zanim człowiek osiągnie stanowisko, z którego idee praktyczne warunkują wartościowanie. Idzie o to, żeby z temi ideami wiązać dostatecznie silne grupy wyobrażeń, tak iżby stawały się potęgą w duszy. Że Kant mógł wypowiedzieć swój rozkaźnik kategoryczny, świadczy to o minionym rozwoju. Ale nie miał on słuszności, o ile utrzymywał, że idee praktyczne zawsze mają objawiać się pod postacią przymusu gwałtownego. Kto potrafi wytwarzać idee praktyczne i utrzymać je przytomnemi w sobie, ten doświadczy, jak może być łagodnym ich panowanie.

Herbart w etyce swojej zostaje pod wpływem angielskich etyków XVIII stulecia, zwłaszcza, być może, pod wpływem Adama Smitha, którego „widz bezstronny“ ta-

kie właśnie wypowiada wartościowania, jakich sobie życzy Herbart. Chce on wszakże usunąć wszelkie bliższe objaśnienia psychologiczne sądów etycznych, jak również chce się powstrzymać od wszelkiego praktycznego zamiaru i podstawy oceny. Chciałby on tak oceniać stosunki woli ludzkiej, jak się ocenia muzykę. Etyka jego nosi na sobie piętno estetyczne i trudno u niego to wyczuć, żeby sądy etyczne, kiedy bywają szczeremi i pierwotnemi, wynikały z woli i przez myśl były upodstawnione jako przydatne do jakiegoś celu praktycznego. Jednakże etyka Herbarta budzi zajęcie ze względu na jasny opis i analizę najważniejszych stosunków woli, jak również ze względu na dążność do zastrzeżenia dla etyki niezależności od teologji. Ta ostatnia okoliczność tym większe budzi zajęcie, że Herbart pod względem politycznym był usposobiony w duchu zachowawczym. W wierze swojej przytrzymywał się stanowczo kościoła protestanckiego; wbrew jednak swojej teologizującej filozofji religji, zaznacza z naciskiem, że pojęcie Boga zawsze bywa rozumiane przy pomocy wyznaczeń psychologicznych i etycznych zapożyczonych u człowieka. W takim razie idzie o to, żeby idee etyczne i ich czystość i samoistność tak były rozwinięte, iżby pojęcie Boga stało się słusznem. Filozofja teoretyczna Herbarta nie dostarcza punktów zaczepnych dla teologji [60]), jego zaś filozofja religji zostaje wskutek tego w dość luźnym związku z resztą jego poglądów. Można tylko zauważyć konsekwencję jego psychologji, kiedy podkreśla jak ważną jest rzeczą, żeby forma i treść idei religijnych uzdolniały ją do wypełniania ducha ludzkiego, do wytwarzania wielkich i silnych grup wyobrażeń apercypujących.

c. Frydryk Edward Beneke.

W liście do Herbarta (22 maja 1824) Beneke pisze: „Niezależnie od siebie przyszliśmy do przekonania, że jeżeli psychologja ma rozwiązać zadanie, które ma przed

sobą, to wymaga nawskroś reformy“. Ale jakie zadanie ma psychologja rozwiązywać, na to różnie zapatrują się dwaj badacze. Obaj uważali za zadanie psychologji to, co Kant a po nim Fries, nazywali formami, i co ma być objaśnione jako wyniki spraw psychicznych, nie zaś jako pierwotnie gotowe rodzaje czynności. Bardziej energicznie od Herbarta pojmuje je Beneke jako duchowe wytwory, których powstanie należy wyświetlić za pomocą spraw rozwojowych zgodnie z prawami psychologji uwarunkowanych. Ale, kiedy Herbart chce oprzeć psychologję nietylko na doświadczeniu, lecz również na metafizyce, co tu oznacza — na wiedzy o naturze istnienia poprzedzającej badania psychologiczne, Beneke twierdzi, że psychologja jest podstawową nauką filozoficzną, gdyż pojęcia wszystkich innych nauk filozoficznych są wytworami psychicznemi i sam on chce psychologję traktować tylko jako naukę doświadczalną. W każdym razie zadanie filozofji polega na tym, że powinna prowadzić do poglądu na świat; ale najbliższym znów jej przedmiotem jest właśnie życie świadome, w części dlatego, że jest najbardziej dla nas zajmującym, w części zaś dlatego, że tę stronę istnienia znamy bezpośrednio, gdy tymczasem strona materjalna jest nam znana tylko przez pośrednictwo świadomości; wreszcie i dlatego jeszcze, że wpierw zanim się zwrócimy do najwyższych zagadnień, musimy poznać siły ducha ludzkiego. Zakładając w ten sposób u podstawy wszelkiej filozofji psychologję doświadczalną, Beneke przypomina szkołę angielską, jakoż sam nawet przyznaje, że jest uczniem Locke'a i Hume'a. Sam nawet Kant nie przytrzymuje się stanowczo metody doświadczalnej, owszem sprzeniewierza się jej, jakoż przechodzi od krytyki do pozytywnego wyczerpywania. Jego następcy spekulacyjni, wbrew całemu bogactwu duchowemu filozofji, wyrządzili jej tylko szkodę. Spotkali się oni z wielkim uznaniem, gdyż wyszedł im na dobre zapał obudzony przezKanta. Cały ten jednak okres spekulacyjny należy poczytywać tylko

za zjawisko kulturalno-historyczne, te zuchwałe systemy nie potrzebują obalania, tylko objaśnienia historycznego.

Kiedy Beneke w taki sposób wyrażał swój sąd o filozofji niemieckiej w swoim dziele: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben“ (Filozofja w swoim stosunku do doświadczenia, spekulacji i życia 1833), już stoczył był pierwsze swoje walki i ogłosił najważniejsze dzieła swoje. Podczas studjów wywierali na niego wpływ Fries przez swojego przyjaciela i ucznia De Wettego i Schleiermacher. Również Jacobi wywierał duży wpływ na Benekego, gdyż uznawał doniosłość bezpośredniego spostrzegania; ale zniechęcał go wstręt Jacobiego do analizy i dowodzenia. W 22 roku życia powziął plan przyczynienia się do reformy filozofji, cierpiącej z powodu zawiłych spekulacji i w tym samym (1820) roku został docentem prywatnym w Berlinie. W kilku pomniejszych rozprawach rozwinął poglądy swoje na zadanie i metodę psychologji i jako docent miewał licznie uczęszczane wykłady. Po wyjściu jego „Physik der Sitten“ (1822), wymierzonej przeciwko kantowskiej „Metaphysik der Sitten“, wykreślono jego nazwisko z listy docentów i nigdy mu się nie udało, pomimo powtarzanych wysiłków, dowiedzić się jakie były powody tego postępku. Tylko minister, protektor Hegla, wyjaśnił mu, że filozofja nie wyprowadzająca wszystkiego z absolutu nie zasługuje na to miano. Sam Beneke sądził, że poza tym ukrywał się Hegel, dla którego uczeń Friesa i Schleiermachera nie mógł być przychylnie widziany w uniwersytecie, gdzie Hegel wykładał. Być może z nagłówka wywnioskowano, że Beneke krzewi materjalizm, chociaż w rzeczy samej rozumiał on tu przez „fizykę“ tylko próbę uzasadnienia etyki przyrodniczego i doświadczalnego.

Sama książka ma dość duże znaczenie dla dziejów etyki, gdyż staje w obronie psychologicznego uzasadnienia stanowiska etycznego i usiłuje wykazać, że sądy etyczne rozwijają się przez refleksję nad tym, jakim spo-

sobem uczucie wprawia się w stan czynny przez postępki ludzkie zarówno własne jak i innych. Beneke rozważa sądy etyczne zupełnie tak, jak Schleiermacher dogmaty wiary, i nie ulega wcale wątpliwości, że Beneke zostaje pod wpływem wykładów Schleiermachera. Nadto potwierdza zgodnie z Jacobim, ale przeciwko kantowskiej moralności bezwzględnej i powszechnej, doniosłość przypuszczeń indywidualnych dla ustanowienia tego, co w poszczególnym przypadku ma być słusznym i obowiązkiem. I kiedy jego poprzednicy niemieccy od czasów Kanta chcieli wynieść wartościowanie etyczne ponad wszelkie względy na skutki postępków, przez co etyka przybrała przeważnie charakter podmiotowy, Beneke stanowczo utrzymuje, że rodzaj i sposób, w jaki postępki wpływają na szczęście i nieszczęście istot żywych, są rozstrzygającemi dla wartościowania etycznego, nawet jeżeli to wartościowanie różni się od prawniczego, gdyż one wprost sięgają do jądra tej intencji, z której wynikają postępki [61]). Chociaż Beneke ogłosił dzielną obronę, jednak zakazano mu prawa nauczania w Berlinie. Potym kilka lat działał w Gietyndze, gdzie wydał swoje najważniejsze dzieło pod skromnym nagłówkiem „Psychologische Skizzen“ (1825—27). Aż wreszcie znów powołano go na stanowisko do Berlina i tu przy bardzo szczupłym uposażeniu, niedopuszczany do profesury zwyczajnej przez panującą klikę heglowską, rozwinął wybitną działalność jako docent i pisarz w kierunku psychologicznym, pedagogicznym i etycznym. W dniu 1 marca 1854 r. utopił się: prawdopodobnie przygnębiony przewlekłą chorobą i melancholją, w przystępie obłędu, sam targnął się na swoje życie.

Kiedy Herbart życie świadome w jego różnych postaciach i na różnych szczeblach jego usiłuje objaśnić jako wytwór mechaniczny wielości poszczególnych pierwiastków przez ich zlewy, kompleksy i wzajemne hamowania, teorja psychologiczna Benekego odznacza się charakterem bardziej biologicznym. Pojmuje on rozwój życia świadomego, jako wzrost danych zarodków lub uspo-

sobień, które nazywa prawładzami, mianowicie władze czucia i ruchu. Według Herbarta, przeciwnie, dusza jest tabula rasa, dopóki inne reały, wchodząc z nią w stosunki, nie pobudzą jej samozachowawczości. Prawładze są w związku z popędem i dążeniem. Mimowolnie szukają podniet zewnętrznych, któreby je mogły przywieść do zupełnego rozwoju. A pod wpływem zewnętrznych doświadczeń wciąż tworzą się nowe władze, gdyż wcześniejsze podrażnienia niezupełnie znikają, owszem pozostawiają po sobie ślady albo skłonności, które wrazie późniejszych podrażnień spółwarunkują sprawę psychiczną. Dlatego pomiędzy świadomością i nieświadomością zachodzi ustawicznie działanie i oddziaływanie. Przez pojęcie „władzy“ chce właśnie Beneke wyrazić tylko bezwiedne, wewnętrzne warunki, które od samego początku i później na każdym szczeblu przebiegu sprawy psychicznej spółdziałają z doświadczeniami zewnętrznemi. W każdym razie nie możemy wyraźnie wyodrębnić tego, co pochodzi z doświadczeń zewnętrznych, od tego, co zawdzięczamy warunkom wewnętrznym; ale nieustanne spółdziałanie czynników wewnętrznych i zewnętrznych nie ulega wątpliwości. Cały stosunek pomiędzy dziedziną świadomości i nieświadomości uczynił Beneke jednym z najbardziej zajmujących przedmiotów badania. Z pośród innych zjawisk psychicznych, roztrząsanych w jego obfitującym w treść dziele, należy wymienić znaczenie stosunku kontrastu dla uczuć i skłonność pierwiastków psychicznych do rozpościerania piętna swojego na cały stan psychiczny. Sprawę tę nazywa Beneke wyrównaniem, chociaż odpowiedniejszą być może byłaby nazwa: rozlewność (ekspanzyjność). Najważniejszą część treści swojego dzieła „Psychologische Skizzen“ później Beneke podał wstreszczeniu w swoim dziele „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“ (1833).

Jeżeli tyle pierwiastków i praw warunkuje rozwój życia świadomego, to niema się czemu dziwić, że wyższe szczeble mogą się tak różnić od niższych, że pozornie nie

dają się wcale objaśnić z niższych. Ale jak w zarodku drzewa wiśniowego niepodobna dostrzec śladu wiśni, występujących dopiero jako owoce rozwiniętego drzewa, tak również niepodobna odkryć w niższych formach życia psychicznego preformacji wyższych. Postaci wyższego życia psychicznego nie są wrodzone, ani się nie przedostały do duszy zzewnątrz, lecz powstają w przebiegu rozwoju duszy zgodnie z jej swoistemi prawami. Psychologja Benekego zasługiwałaby na monografję wyjaśniającą jej stosunek zarówno do starszej psychologji Hume'a i Tetensa, jak i do najnowszej.

Beneke niezawsze dość jasno uwzględnia biologiczny charakter swojej psychologji i nie stale przytrzymuje się jego Z wielką gorliwością broniąc badania psychologiczne przeciwko filozofji spekulacyjnej, przecenia on doświadczenie wewnętrzne nietylko kosztem myślenia oderwanego, ale także kosztem doświadczenia zewnętrznego, skoro twierdzi, że tamto jest bardziej jasne i dokładne niż to, czego ma to mianowicie dowodzić, że tu jesteśmy wstanie śledzić poszczególne pierwiastki w ich spółdziałaniu. To jednak przypuszcza, jak się zdaje, że wytwory psychiczne są zupełnie przejrzyste w swoim powstawaniu z pierwiastków, co jednak jest sprzeczne z faktem różnic ilościowych pierwiastków i wytworów, tak słusznie uwydatnionym przez Benekego. „Nie należy zapominać— powiada w „Skizzen“ (II, str. 329) — że i spółwytwór jest także czymś i że wytwór nie zawiera także nic więcej w sobie, jak sumę swoich spółczynników, ale właśnie jako sumę i organicznie w sobie wytworzoną całość, jest różny od każdego poszczególnego spółczynnika, lecz również od prostego ich uszeregowania“. W każdym takim spółwytworze organicznym, np. przy powstawaniu nowej władzy zawsze, musi być coś, co nie jest przezroczystym dla samoobserwacji, jak zresztą wszędzie w przyrodzie powstawanie nowych jakości przedstawia największe zagadnienia. Ale w dziedzinie przyrody zewnętrznej można daleko ja-

śniej, niż w dziedzinie przyrody wewnętrznej, wykazywać te warunki, wobec których powstają nowe jakości.

Jeżeli tedy Beneke błędnie przecenił doskonałość psychologji jako nauki albo przynajmniej jej widoki na doskonałość, pochodzi to oczywiście i stąd, że przypisuje jej wielkie znaczenie podstawowej nauki filozoficznej. Ze stanowiska rozważania psychologicznego rozglądamy się w istnieniu. Zasady filozofji przyrody czerpią się z psychologji: mając sposobność w swoim wewnętrznym doświadczeniu poznawania pewnej części istnienia, jakim ono jest samo w sobie, pojmujemy zupełnie naturalnie tę część istnienia, którą znamy tylko jako byt zewnętrzny, przedmiotowy, jako przyrodę materjalną, przez analogję z samemi sobą. Formy i prawa świata psychicznego przenosimy tedy drogą analogji na przyrodę materjalną. Filozofja przyrody Benekego w takiej swojej postaci różni się tym od filozofji Schellinga, że świadoma jest swojego znaczenia hipotetycznego i przyjmuje tylko analogję, nie zaś, jak chciał Schelling, tożsamość istnienia psychicznego i cielesnego. I kiedy Schelling mniemał, że może tę na analogji opartą interpretację postawić na miejsce mechanistycznego poglądu na przyrodę, który uważał za błąd, Beneke przytrzymuje się stanowczo poglądu, że przeprowadzenie materjalnego objaśnienia wszystkich zjawisk materjalnych przyrody jest usprawiedliwione i konieczne. Tak np. z uznaniem mówi o próbach czysto fizjologiczno-anatomicznego objaśniania zjawisk zachodzących w chorobach umysłowych, jakkolwiek energicznie uwydatnia również doniosłość symptomów psychicznych. Pod tym względem zbliża się poglądu Spinozy (patrz jego dzieło „Das Verhältnis von Seele und Leib. 1826"), chociaż znów inne wyznania wskazują przedewszystkiem na pogląd pokrewny herbartowskiemu, gdyż obaj wychodzą z założenia, że trudności działania i oddziaływania pomiędzy dwoma pierwiastkami niejednorodnemi znikają, o ile się tylko myśli, że wzajemne działanie zachodzi pomiędzy duszą i istotą podobną do duszy, leżącą u pod-

stawy pierwiastków materjalnych. Ale Beneke nie doszedł do jasnego poglądu, co tu należałoby wybrać z dwojga[62]). Jak w filozofji przyrody wniosek analogiczny prowadzi nas do tego, że wszystkie istoty materjalne uważamy jako ogniwa szeregu, który z naszego własnego stanowiska w istnieniu jest zstępnym, tak w filozofji religji prowadzi on nas do tego, że wytwarzamy sobie wyobrażenia o istotach wyższych do nas podobnych. Wszelka religja i wszelka nauka religji czyli teologja, jakkolwiek byłaby wysubtelniona i ta ostatnia wyspirytualizowana, są niczym innym, tylko antropomorfizmem. A ponieważ odległość pomiędzy Bogiem a człowiekiem prawdopodobnie o wiele jest większa, niż odległość pomiędzy człowiekiem a robakiem, i ponieważ nadto w filozofji religji zbywa nam na takim punkcie oparcia, jaki posiada filozofja przyrody w przyrodoznawstwie mechanistycznym, więc wyobrażenia religijne są przedmiotem wiary, i wobec tego istotnym zadaniem filozofji religji staje się w części badanie psychologiczne rozwoju wyobrażeń, któremi się religja posługuje, w części zaś pogłębianie tej potrzeby duchowej, która w religji znajduje swoje zadośćuczynienie. Sposób pojmowania Benekego filozofji religji jako psychologji stosowanej wyraża się jasno i zajmująco w takim wyznaniu: „Filozofja religji nie chce już gwałcić i okrawać historycznie danych dogmatów religijnych ze stanowiska jakiejś zgóry powziętej, ciasnej i ogranicznej normy; nasamprzód zamierza ona wszystkie postaci, w jakich duchowi ludzkiemu objawia się i objawiła się nadzmysłowość nanowo skonstruować i wyprowadzić z najgłębszych podstaw samopoznania i wyjaśnić; a następnie, uznając te wszystkie postaci nadzmysłowości i jednocześnie poddając je wszystkie ścisłemu sprawdzeniu, wprowadza je w związek organiczny, w jakim one wytwarzały się od pierwszych początkowych kultury ludzkiej stopniowo aż do naszych czasów. I tu więc mamy znów psychologję, przed którą staje zadanie: różnorodność na pierwsze wej-

rzenie chaotyczną i pogrążoną w ciemności — rozwikłać i wyświetlić (Die Philosophie, str. 27).

Zarówno jako psycholog i filozof przyrody czy kosmolog, jak również jako etyk i filozof religji [63]), występuje niedoceniony w swoim czasie badacz Beneke, jako poprzednik myśli, które w następnych pokoleniach znalazły dla siebie grunt bardziej płodny, niż ten, jaki mógł mu zapewnić wiek romantyczno-spekulacyjny w Niemczech.

D. Przejście od spekulacji romantycznej do pozytywizmu albo do wiary pozytywnej.

a. Krytyka filozofji Hegla i rozkład jego szkoły.

W chwili śmierci Hegla (1831) sytuacja filozoficzna w Niemczech była taka, że szkoła spekulacyjna, założona przez wybitnych myślicieli, zapanowała stanowczo, gdy tymczasem opozycja ze strony filozofji krytycznej i badań specjalnych zamknęły się w mniejszych kołach. Było więc to zdarzeniem wielkiej doniosłości, że w łonie filozofji spekulacyjnej powstała opozycja przeciwko ostatecznemu wynikowi, do którego myśl romantyczna znalazła w systemie Hegla. Wystąpili myśliciele, którzy nie chcieli porzucać spekulacji, ale nie upatrywali w Heglu ostatecznego kresu tego kierunku; uważali oni za swoje zadanie, zachowanie głównych myśli Hegla, ale ujęcie go z całym jego systemem w wyższej jedności, a więc postąpienie z nim tak, jak on postąpił był z poprzedniemi filozofami, zaś uzupełnienie, którego potrzebował jakoby system Hegla, zaczerpnięto w części z dziedziny doświadczenia, w części zaś z dziedziny wiary pozytywnej. Oto obwieszczał Schelling, który powstrzymywał się za życia Hegla, nową teraz filozofję, mającą doprowadzić spekulację do stosunku harmonijnego zarówno z doświadczeniem, jak z religją. Został powołany przez Frydryka Wilhelma IV do Berlina, ażeby przeciwdziałał panujące-

mu heglizmowi, i tu w wykładach swoich dowodził, że na drodze wyłącznie racjonalnej można osiągać tylko poznanie ogólnych możliwości i praw, gdy tymczasem poznanie rzeczywistości, która zawsze bywa prostą i indywidualną, wymaga aktu woli, wynikającego z potrzeby osobistej, zaspokoić się nie dającej możliwościami i prawami ogólnemi. Przejście to od filozofji racjonalistycznej do tego poznania, opartego na wierze i woli, nazywał Schelling przejściem od filozofji negatywnej do pozywnej. Tylko filozofja pozytywna może stwierdzić osobowość Boga, główne zagadnienie, które zaprzątało Schellinga od roku 1809, i które było tym właśnie zagadnieniem, dokoła którego w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Hegla skupiało się zainteresowanie. Według jego mniamania w heglowskiej filozofji religji powinno być osiągnięte pojednanie myśli z wiarą. Wkrótce jednak po śmierci Hegla powstał spór o to, o ile da się powiedzieć, że filozofja Hegla doprowadziła do przyjęcia Boga osobowego i osobowej nieśmiertelności [64]). Schelling i najbardziej do niego zbliżeni myśliciele, zwłaszcza C. H. Weisse i Fichte (syn) twierdzili, że system Hegla jest panteizmem, ale usiłowali zbudować na drodze myślenia teizm, nie znoszący panteizmu, lecz ujmujący go w sobie w wyższej potędze. Starali się wykazać, że wszystkie myśli podstawowe skupiały się ostatecznie w idei osobowości, i że idea ta musi być uznana za wyraz najwyższy rzeczywistości, jak również jednocześnie usiłowali wykazać możność przypisania istocie nieskończonej przymiotu osobowości, rozwijając w dalszym ciągu myśl, którą Schelling wypowiedział w r. 1809 w swojej rozprawie o wolności. Właściwie jednak wszyscy oni muszą przyznać, że teizm nie daje się uzasadnić naukowo. Faktycznie przejście Schellinga od filozofji negatywnej do pozytywnej było przejściem od myślenia do wiary. Fichte (syn), w którym tendencja bierze górę nad interesem umysłowym, wraca do raz nazawsze gotowego Boga teologji gminnej. Weisse znów, najbystrzejszy i zarazem

najgłębszy z pośród tych myślicieli wraca do Schleiermachera, którego filozofję religji rozwija w dalszym ciągu w sposób nadzwyczaj zajmujący, stwierdzając ścisły związek uczucia religijnego z celami i zadaniami etycznemi. W duchu swojego śmiałego myślenia religijnego stanowczo przyjmuje, że Bóg, któryby posiadał osobowość, musi także w biegu czasu podlegać rozwojowi i zaznacza realny związek przyczynowy jako podstawę i ramę wszelkiej idealnej treści istnienia. Program teizmu spekulacyjnego, zapowiadający naukowe uzasadnienie hipotezy Boga osobowego, i u niego musi faktycznie ustąpić miejsca powołaniu się na uczucie osobiste, jako jedyną siłę, zdolną tu prowadzić do celu.

W podobnym kierunku, jak teizm spekulacyjny, poszły poglądy filozoficzno-religijne, rozwinięte przez Karola Frydryka Krausego (1781—1832) i które zostały wyłożone wraz z jego pomysłami filozoficzno-prawniczemi w najbardziej przystępnej formie już w „Urbild der Menschheit“ (Drezno, 1811). Ale Krause nie lubi wyrażenia „osobowość“ i nie chce go używać o Bogu. Nazywa swój pogląd panenteizmem, gdyż twierdzi, że Bóg jako jako istota bezwzględna zawiera w sobie świat, nie wyczerpują się jednak w świecie. Filozofja Krausego, która przedstawia niejasność mistyki, ale zarazem szlachetne cechy mistyki, miała szczególne znaczenie dla filozofji prawa, gdyż kładzie nacisk na ideę ludzkości jako na całość organiczną i odwzór praistoty boskiej, prawo zaś uważa za formę rozwoju życia tej całości. Stanowisko to umożliwiło pogląd idealistyczny i zarazem reformatorski, stanowiące znamienne przeciwieństwo z teorją zachowawczą prawa wyłożoną przez Hegla i mającą nie małe znaczenie w sprawie dalszego rozwoju idei wolnościowych i humanitarnych. Dzięki pracom uczniów jego, szczególnie Henryka Ahrensa (1808—1874), poglądy Krausego wywarły wpływ na szerokie koła nawet poza granicami Niemiec (w Belgji i Hiszpanji). Ale dla dalszego rozwoju filozofji

religji rozstrzygającemi stały się idee Schellinga i Hegla oraz ich konsekwencje.

We własnej szkole Hegla obostrzenie zagadnienia filozofji religji sprowadziło rozłam. Niektórzy zwolennicy Hegla utrzymywali, że filozofja ich mistrza zgadza się, o ile jest dobrze zrozumiana, z wiarą pospolitą i z nauką kościoła. Inni natomiast twierdzili, że konsekwentnie musiałaby ona wejść w nieprzejednany zatarg z wiarą i nauką kościelną. Strauss, który sam należał do tej drugiej grupy, porównał to przeciwstawienie z prawicą i lewicą zgromadzeń parlamentarnych i wkrótce zaczęto powszechnie mówić o heolowskiej prawicy i lewicy. Zwolenników drugiej grupy często nazywano młodohegeljanami. Najwybitniejszemi przedstawicielami prawicy byli Göschel, Rosenkranz i J. E. Erdman. Lewica, która bezwarunkowo miała większe znaczenie dla rozwoju myśli, była reprezentowana w dziedzinie filozofji religji przez Dawida Frydryka Straussa i Ludwika Feurbacha, zaś w dziedzinie filozofji prawa i życia społecznego Arnold Ruge, Karol Marx i Ferdynand Lassale.

Pomiędzy temi myślicielami pierwsze miejsce zajmuje Feuerbach. Przejście od romantyzmu do pozytywizmu, od myślenia spekulacyjnego do poglądu na życie i świat opartego na doświadczeniu naukowym odbywało się w rozwoju tego energicznego człowieka w sposób nadzwyczaj znamienny. W tym rozwoju zawarta jest cała krytyka filozofji romantycznej i jednocześnie przedstawia się on jako typ rozwoju życia od wiary dziecięce do przekonania dojrzałego męża, opartego na rozmyślaniu i doświadczeniu. Strauss w swoim dziele „Leben Jesu“ (1835) postawił zagadnienie religji nanowo z całą stanowczością, ale Feuerbach dał jeden z najważniejszych przyczynków do tego zagadnienia, który w następnych dziesięcioleciach wpłynął na wyjaśnienie tego zagadnienia. Nadto w czwartym i piątym dziesięcioleciu zajmowało pracę filozofji nie samo tylko zagadnienie religji.

Adolf Trendelenburg w swoich „Logische Studien“ rozwinął roztrzasanie z dziedziny teorji poznawania wielkiej wartości dla owych czasów i bynajmniej nie z powodu samej krytyki metody spekulacyjnej. Trendelenburg kładzie wielki nacisk na to, że zagadnienia filozoficzne powstają na gruncie doświadczenia. Do filozofji zdaniem jego prowadzi rozmyślanie nad tym, czego nam dostarcza doświadczenie. Zagadnienie poznania usiłuje on w ten sposób rozwiązać, że wskazuje na ruch jako na cechę wspólną myśleniu i bytowi: ruch myśli w intuicji i konstrukcji jest równoległy do ruchu, do którego dają się sprowadzić wszystkie zjawiska materjalne. A kiedy ruch woli skierowany bywa przez myśl do pewnego celu, Trendelenburg znajduje również coś w tym analogicznego w przyrodzie materjalnej, przyczym utrzymuje, że niepodobna zrozumieć zjawisk organicznych przez przyznawanie pojęciu celu doniosłości w przyrodoznawstwie, stanowczo jest przekonany o niedostateczności czysto mechanistycznego pojmowania przyrody, jakkolwiek jest daleki od spekulacyjnej filozofji przyrody. Zaznacza skończoność i ograniczoność poznania naszego i zgodnie z Kantem utrzymuje iż niemożliwą jest rzeczą nadanie podstawowym pojęciom naszym takiego zakresu, który pozwalałby stosować je do bytu bezwzględnego. Władza myślenia naszego polega na tym, że możemy oglądać stłumione i w grze barw złamiane promienie; ale pomimo to nie zaprzecza czystego światła, z którego pochodzą. Oprócz tej pracy poświęconej teorji poznania, Trendelenburg ogłosił dzieło z zakresu filozofji prawa „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860 [65]). Wreszcie odznaczył się pracami z dziedziny historji filozofji. Tu dążenia jego zbiegły się z działalnością uczniów Hegla, którym zawdzięczamy szereg wielkich, w części pomnikowych dzieł o różnych okresach dziejów filozofji. Szczególnie należy tu wymienić Edwarda Zellera i J. E. Erdmana, a w nowszych czasach Kuno Fischera. Podczas walki systemów zupełnie naturalnie odczuwano potrzebę historycznego

i porównawczego rozglądania się, i historja filozofji jako szczegółowa dziedzina wiedzy właściwie powstała dopiero w tym okresie.

b. Dawid Frydryk Strauss i zagadnienie religji.

Strauss urodził się w roku 1808 w Ludwigsburgu i studjował teologję i filozofję w Tybindze. Już w młodości będąc studentem zajmował się pytaniem czy składniki historyczne Biblji, mianowicie Ewangielji, mogą uchodzić za to, co u Hegla była wieczną treścią myśli religijnej, czy raczej należy je uważać za formę wyobrażeniową, w jakiej ta treść przedstawia się w świadomości pospólstwa. W swoim dziele „Leben Jesu“ (1835) usiłował później wykazać, że w dziejach ewangielicznych mamy do czynienia nie z dziejami, ani z świadomym wytworem wyobraźni, co jest dylematem, w którym obracają się spekulację prawowiernych teologów, lecz z mitym, to jest z bezwiedną poezją, których motywami są w części idee religijne, głównie idea Mesjasza, ożywiająca wiek i naród, w części zaś silne wrażenie, jakie wywarł założyciel chrześcijaństwa na swoich uczniów. Dlatego to, co nam daje Ewangielja, jak później wyrażał się Strauss, jest nie „Jezusem historycznym“, lecz „Chrystutem wiary“. Jezus jako osoba historyczna jest właściwie zupełnie nam nieznany; tylko Chrystus wiary jest istotą o rysach określonych. W ustępie na końcu „Życie Jezusa“ rozwija myśl, że idea Boga-człowieka nie może być zastosowana do żadnego osobnika poszczególnego, że, przeciwnie, tylko cały rodzaj ludzki w nieskończnej liczbie jednostek może przez swoje ustawiczne cierpienia, dążenia i prace urzeczywistnić boskość. To, co mówi nauka kościoła o Chrystusie, może zachować swoje znaczenie, o ile to przeniesiemy na ludzkość. W późniejszym dziele Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichlichen Entwickelung und im Kamfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt (Wiara chrześcijańska w jej rozwoju dziejo-

wym i w walce z nauką nowożytną 1840—41) wykazał Strauss, że pojednanie chrześcijaństwa z filozofją, którego miał w swoim przekonaniu dokonać Hegel, było tylko dla tego możebne, że chrześcijaństwo było przezeń pojęte jako monizm, gdy tymczasem w rzeczy samej jest on przecież stanowczym dualizmem. Tylko w jednym i jedynym osobniku jest w chrześcijaństwie urzeczywistniona jedność boskości i człowieczeństwa — wszystkie inne osobniki pozostają poza obrębem tej jedności. A w tym jedynym osobniku możebna jest jedność Boga i człowieka tylko pod postacią cierpienia i przez wdanie sił nadprzyrodzonych. Zatym w chrześcijaństwie pod różnemi względami występuje przeciwieństwo obu światów, boskiego i ludzkiego. A nawet pierwotne chrześcijaństwo dopuszcza przenikanie świata ludzkiego i żyje w oczekiwaniu, że pierwszy z tych światów w blizkiej przyszłości w sposób nadprzyrodzony rozsadzi świat drugi. Następstwem tego według Straussa jest ostre przeciwieństwo pomiędzy wierzącemi i niewierzącemi i energiczny protest przeciwko wszelkim próbom pojednania.

Jestto zasługą Straussa około zaganienia religji, że daje pojęcie mitu czy poezji bezwiednej zamiast zwykłego dylematu: dzieje albo świadomy wymysł. Pojęcie to wyraża niedwuznacznie, co używane wyrażenie przez Kanta, Herdera i ich następców wyrażało wymijająco: symbol. A przytym ma on i tę jeszcze przewagę, że stawia określone zadanie, wykazania dla czego właśnie te obrazy powstały; mit ma bardziej historyczne brzmienie, niż symbol. Strauss nie zapuszczał się bliżej w kwestję jakie psychiczne siły i popędy prowadziły do tych wielkich obrazów i symbolów, które przez religje narodów stały się własnością rodzaju, co uruchomią całą tę sprawę twórczą. Później przyznał, że Feurbach odpowiedział rozstrzygająco na to pytanie.

Zamiarem Straussa było założenie podstaw wolnej, krytycznej teologji. Ale jego poglądy kacerskie sprawiły, że nie mógł otrzymać katedry teologicznej. Pędził więc

życie prywatnego człowieka, oddając się przez długi czas studjom literackim i historycznym. Tak napisał zajmującą pracę o Ulrychu von Huttenie, o Voltairze i innych. Kę końcowi swojego życia zwrócił się znów do zagadnień filozoficzno-religijnych, usiłując wykazać w pismie „Der alte und der neue Glaube“ (1872), jak się przedstawiało zagadnienie religji nie wtedy tylko, jak w jego wcześniejszych pismach, kiedy chodziło o wysnucie konsekwencji z filozofji spekulacyjnej, lecz również, gdyby się wysnuło wnioski z przyrodoznawstwa spółczesnego. Wziął się tu do zadania, które było nad jego siły. Więcej był uczonym, niż myślicielem, i więcej artystą niż uczonym. Książka napisana świetnym stylem i niezwykle jasno, zbywa mu jednak na głębi i przenikliwości w sprawie ujęcia materji religijnej, jak również na konsekwencji stanowiska, jakie chce zająć przeciwko materjalizmowi. W estetycznym rozważaniu życia, mianowicie w muzyce, znalazł surogat kultu religijnego, dowód, jak mało przemyślał wszystkie strony zagadnienia religijnego. Po ciężkiej i bolesnej chorobie, którą znosił z największą łagodnością i mocą charakteru, umarł w roku 1874.

c. Psychologja religji i etyka Ludwika Feuerbacha.

Ten energiczny i hojnie uposażony w zdolności myśliciel jest pięknym przykładem tego, jak rdzeń osobisty, chociaż występuje w najrozmaitszych postaciach, jednak w istocie swojej pozostaje ten sam. We wszystkich jego zmiennych stanowiskach pobudką jego był jeden i ten sam interes. Od najwcześniejszej młodości uczuwał popęd do bogatego i pozytywnego życia ludzkiego, do zadowolenia duchowego, do zajmowania się takiemi pytaniami, których odpowiedzi mają rozstrzygające znaczenie dla wartości, jakie ma życie dla człowieka i na które odpowiedź jest przeto również sprawą sumienia. Ten to popęd, jak sam oświadcza w swojej charakterystyce swojej osoby, zaprowadził go z początku do teologji i do filozo-

fji, w filozofji znów od filozofji spekulacyjnej prowadził do stanowiska, które prawie że się zbiega z stanowiskiem założonym już wcześniej przez filozofa francuskiego Augusta Comte'a pod nazwą pozytywizmu. Myślenie zawsze było czynnością służebną wobec życia. Siebie samego uważał za myśliciela pozytywnego, którego krytyka i polemika, w oczach jego spółczesnych najwybitniejsza cecha jego, miały być tylko środkiem, prowadzącym do oddzielenia w religji łupin od jej ziarna. Chciał on przeniknąć do żywotnej potrzeby ludzkiej, stanowiącej tło wyobrażeń religijnych i dla tego skierował na nie tak surową krytykę. Dalekim był od poglądu, jakoby istota człowieka wyczerpywała się w samym myśleniu. Kiedy zażądano od niego, żeby napisał swój własny życiorys, odrzekł: „Nie mogę wypowiedzieć, co mnie najsilniej porusza o ileż trudniej pisać, oddać moje życie wewnętrzne na pastwę niedyskretnej publiczności". W innym znów miejscu wypowiedział, że myśli nasze, za których pomocą usiłujemy uświadomić sobie swoją istotę, daleko nie dosięgają istoty naszej. Tę niespółmierność myślenia i osobowości łatwo zauważyć, kiedy się chce zrozumieć ten duch wciąż fermentujący, szukający i niedający się zadowolić.

Ludwik Feuerbach urodził się w Landshucie z wielce utalentowanej rodziny. Jego ojciec Anzelm Feuerbach był słynnym prawnikiem, a kilku jego braci pozyskali zaszczytne imiona w sztuce i nauce. W Heidebergu studjował teologję, ale niebawem przeszedł do filozofji, którą studjował w Berlinie u Hegla. Jego rozłam wewnętrzny, którego nie zdołał usunąć za pomocą teologji, zakończyła teraz filozofja Hegla, który go zrobił filozofem, za swojego drugiego ojca. Kilka lat wykładał jako docent w Erlandze, ale cofnął się do życia wiejskiego. Jak się zdaje w części zbywało mu na zdolności wysłowiania się w wykładach, w części intrygowano przeciwko niemu ze strony teologicznej, gdyż nie było tajemnicą, że był autorem pisma radykalnego „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830). Przeniósł się na wieś i zamieszkał

w Bruckbergu, w fabryce, w której brał udział z posagiem swojej żony, i tu rozwinął obfitą działalność pisarską. W szeregu wybornych pism zajął się przedmiotami z dziejów filozofji nowożytnej. Zpośród nich zasługuje na szczególną uwagę książka „Pierre Bayle“, w której silnie uwydatnia przeciwieństwo pomiędzy teologją i filozofją i uzasadnia niezależność etyki od teologji. Już tu można wyraźnie dostrzedz jego ostateczne stanowisko w filozofji religji, jakkolwiek to stanowisko wystąpiło jasno i stanowczo dopiero w głównym dziele jego: „Wesen des Christentums“ (1841). Kiedy Strauss tak samo w istocie jak Hegel zajmował się treścią dogmatów, Feuerbach szuka źródła dogmatów w ludzkich uczuciach i popędach, w strachu i nadziei, w tęsknocie i w pożądaniu. Jego zadaniem jest nie to, co niemożebne, nie formułowanie treści dogmatów w pojęciach naukowych, lecz psychologiczne zrozumienie ich rodowodu. Od urzędowych źródeł religji zwraca się do życia duchowego i wewnętrznego, które wyraża się w religji. I o ile jest krytycznie usposobiony względem dogmatów, o tyle zachowuje się sympatycznie względem źródła, z którego dogmaty pochodzą. Feuerbach posuwa się w krytyce i negocji o wiele dalej, niż francuski wolnomyśliciel, ale posiada więcej zrozumienia i uznania dla pobudek wewnętrznych religji, niż Voltaire ze swoim dylematem: obłęd lub oszustwo. Badania i doświadczenia ubiegłego odtąd czasu nie były bezpłodne. Pomiędzy wolnomyślnemi XVIII wieku i wolnomyślnemi XIX, jeżeli się uwzględnia rzeczywiście myślących wolnomyślnych, zachodzi znaczna i znamienna różnica. Dążenie Feuerbacha w filozofji religji zmierzało ku temu, ku czemu jednocześnie dążył Lyell w gieologji, ukształcowania przeszłości zrozumieć z tych sił, które jeszcze obecnie są czynne. U podstawy jego znanego twierdzenia, że wszelka teologja jest psychologją założona jest tak zwana zasada aktualności. Pod względem wspaniałości naszkicowania, głębi i energji żadne inne dzieło Feuerbacha nie może się mierzyć z „Wesen des Christen-

tums“, chociaż zarówno on sam, jak i jego przyjaciele wyżej stawiali jego „Theogonie“ wydaną w 1854 r.

Zerwanie z filozofją spekulacyjną, które w stosunku do pojmowania religji doszło u Feuerbacha do pełnego rozwoju pociągnęło za sobą następstwa w całym jego poglądzie filozoficznym. W „Grundsätze der Philosophie Zukunft (1843) daje program nowej filozofji, w którym z dziwną zgodnością z oświadczeniami Schellinga w „filozofji pozytywnej“ twierdzi się, że tylko rzeczy szczególne są rzeczywistemi, i ta rzeczywistość jest niewypowiedziana, dla myśli nieprzenikalna i dlatego daje się ujmować tylko przez namiętność. Rzeczywistość nie jest bynajmniejsprawą teoretyczną, lecz „sprawą śmierci i życia“. Przedmiotem nowej filozofji jest nie to, co leży poza doświadczeniem, lecz mianowicie człowiek z przyrodą u podstawy. Później rozwinął on on w piśmie „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ (1866) swoje poglądy na dziedzinę duchową i materjalną.

Feuerbach domagał się w „Pierre Bayle“ filozofji analityczno-gienetycznej i nieco bardziej wyczerpujący program dał w „Grundzüge“. Ale ani tu, ani w późniejszych pismach swoich nie wyszedł poza ogólne wymaganie w tym kierunku. Nigdzie nie zapuszcza się w badania teorjo-poznawcze i nawet tam, gdzie występuje jako arcyrealista, w przebiegu myśli jego jest coś dogmatycznego i mistycznego. Nie przypuszczał nawet, że sformułowanemu przezeń wymaganiu stało się już zadość w dziełach Comte'a i Milla. Kiedy doszedł do pozytywizmu, ten już oddawna pozyskał swoje podstawy w szkole francuskiej i angielskiej. Tak samo rzecz ma się z etyką jego. Jest coś tragicznego w stanowisku Feuerbacha wobec rozwoju filozoficznego w zeszłym wieku. Żył w okresie przejściowym i musiał ucierpieć na tym. Tyle sił zużył, żeby się wyzwolić z więzów spekulacji, że zabrakło mu później energji, popędu i czasu do pozytywnego i naukowego wyczerpania swojego nowego stanowiska. Skądinąd znów jest on jednym z najbardziej wybitnych

charakterów, jako jeden z najbardziej miłujących prawdę umysłów XIX wieku. Jest on zarazem jednym z najważniejszych rzeczników humanistycznego poglądu na życie. Sam poczytywał nazwę humanizmu za najodpowiedniejszą dla swojego kierunku. Rozważmy teraz bliżej nasamprzód jego filozofję religji, następnie jego ogólne stanowisko filozoficzne i w końcu jego etykę.

Schleiermacher określił był uczucie religijne jako poczucie zależności, ale zaniedbał zbadać, skąd to uczucie bierze swoje przedmioty. Otóż Feuerbach usiłuje wykazać, że uczucie samo wytwarza przedmioty swoje, tak iż te nie tylko uczucia wyrażają, lecz z nich również powstają. Zamiast samego poczucia zależności, przyjmuje ufność serca i żywe pożądanie, a właściwość swoistą wiary upatruje w tym, że wyzwala on pożądania człowieka z więzów rozumu i przyrody. To, co jest przedmiotem najgłębszego pociągu i utęsknienia człowieka, w wierze występuje jako rzeczywistość przedmiotowa, jako bezwzględnik. Przeciwieństwo pomiędzy pożądaniem i rzeczywistością jest zniesione. Zatym, kiedy Schleiermacher usiłował wykazać, że każdy zatarg pomiędzy wiarą i wiedzą polega na jakimś nieporozumieniu, albo na tym, że ani wiara, ani wiedza nie osiągnęły dotąd swojej doskonałości, według Feuerbacha zjawiska religijne najbardziej swoiste powstają dzięki temu właśnie, że dążenie wewnętrzne do spełniania się pożądań serca rwie zapory postawione przez rozum i dlatego zjawiska religijne na szczycie swoim przybierają charakter przeciwrozumowych.

Energicznie i z głęboką przenikliwością sprowadził Feuerbach kwestję powstania wiary do podstawy psychologicznej, do pożądań, potrzeb i nadziei. Pożądanie — powiada w „Teogonji“ jest prazjawiskiem religijnym, zasadą teogoniczną. Twierdzenie uzasadnia w „Wesen des Christentums“ za pomocą roztrząsania budzącego ogólny interes filozoficzny. Człowiek nie sięga poza własną istotę; wszystkie zapatrywania się i myśli noszą na sobie jego własne piętno. Te przedmioty, do których się ustosunko-

wuje, pozwalają poznawać istotę jego, gdy tymczasem dla niego są one tylko sposobnościami do ujawniania swojej istoty. Tylko z mocy natury własnej człowieka przedmiot otrzymuje swoją moc nad nim. I z gruntu człowiek nie ma wcale powodu wytykania granic dla swojej istoty. Spokojnie oddaje się on wszystkim wyobrażeniom i przypisuje im wartość niegraniczoną. Szczególnie tkwi to w naturze uczucia, że skłonne jest do brania swojego przedmiotu za nieskończony i za rzeczywisty. Zwątpienie może powstać dopiero wtedy, kiedy człowiek poznaje swoje granice i kiedy rozsądek zaczyna rozróżniać pomiędzy podmiotowością i przedmiotowością, rozróżnienie nieznane na stanowisku wiary. Wiarą jest właśnie wiara w bezwzględną rzeczywistość tego, co jest podmiotowe [67]). Oczywiście nie wszystko, co jest podmiotowe staje się przedmiotem wiary religijnej. Religja powstaje przez wyodrębnienie, przez wartościowanie: człowiek rozważa jako boskie nie to, co jest obojętne, lecz to, czemu przypisuje wartość najwyższą. Każdy człowiek, mający jakiś swój cel najwyższy, ma Boga. Co człowiek pochwala i wynosi, to jest Bogiem dla niego; co gani i odtrąca, jest bezbożne. Bóg jest księgą, w której człowiek zapisywał swoje najszczytniejsze uczucia i myśli. Niebo człowieka jest zbiorem kwiatów ułożonym przez wybor z flory tego świata. Stosuje się to zarówno do nieba człowieka ucywilizowanego, jak i do nieba człowieka pierwotnego; tylko że pierwszy, wobec swojego wykształcenia, nie przedstawia takich braków jak drugi. Z Boga i z nieba człowieka można tedy poznawać jego własną tęsknotę i dążenie. We właściwościach boskich mamy te właściwości, które człowiek na pewnym szczeblu rozwoju ceni najwyżej. Że Bóg jest osobowością, znaczy to: życie osobowe jest rzeczą najwyższą. Że Bóg miłuje, znaczy to: niema nic, coby było bardziej cennym od ducha miłującego. W religji chrześcijańskiej Bóg cierpi, to znaczy: cierpieć za innych jest rzecza boską. Tak wogóle, żeby zrozumieć religję, powinniśmy wszędzie brać za podmiot

to, co dla niej jest orzeczeniem i odwrotnie. W chrześcijaństwie wystąpiła zasada religji z całą swoją głębią i pełnią. Serce, życie uczuciowe zyskuje tu na głębokości i sile, a jednocześnie na bezgraniczności, czego pogaństwo nie znało; dotkliwiej odczuwa się cierpienie, ale zato i miłość staje się głębszą. Lekkomyślność bogów olimpijskich szwankowała w braku serca, ale Bóg chrześcijan jest łzą miłości wylaną w najgłębszej skrytości nad ludzką niedolą. Świat pożądań i ideałów człowiek rozważa w religji jako świat samoistny, tameczny, jako świat właściwy, w ostrym przeciwieństwię do świata tego, do świata skończoności, cierpienia i walki.

Ale, możnaby powiedzieć, jakże można wywodzić religję z bezgraniczności serca, z wszechmocy uczucia, skoro człowiek właśnie w religji uczuwa się, jako skończony, niedoskonały i grzeszny? Feuerbach objaśnia to uczucie jako rodzaj działania przez kontrast: człowiek, który mimowolnie przypisał Bogu jego przymioty, czuje się teraz w przeciwstawieniu do niego ubogim i nędznym. Widzi on swoją istotę własną w Bogu i musi też czuć się lichym i ubogim duchem, skoro widzi siebie w przeciwieństwie do Boga. W Bogu istota ludzka podnosi się. Człowiek może w bardziej bogatej pełni używać w Bogu swojej istoty, niż kiedy pozostaje przy swojej ograniczonej rzeczywistej naturze.

Drugi zarzut jest taki: w teologji dawno już rozróżniano pomiędzy istotą Boga a temi właściwościami, które mu przypisujemy i mianowicie Schleiermacher wyłożył to rozróżnienie wyczerpująco. Na to Feuerbach odpowiada, że, znosząc właściwości boskie, znosimy także i boską istotę. Każde rozróżnienie bywa owocem zwątpienia i niewiary. Prawdziwa wiara nie rozróżnia. A cóż pozostaje, skoro się usunie wszelkie właściwości? Dzieje religji dowodzą, że dopóki się o Bogu może coś wiedzieć, to się i wie coś o nim. Wiek klasyczny religji nie zna tego rozróżnienia. Feuerbachowi chodzi o to, że świadomość miała do czynienia ze zjawiskami religijnemi swo-

istemi, pierwotnemi, mimowolnemi. Zamierza on zajmować się tylko religją w jej oryginalnej postaci, nie religijnością przeobrażoną przez krytykę i mniej lub więcej upostaciowane. Tak uwydatnia w chrześcijaństwie różnicę pomiędzy pierwotnym i nowożytnym chrześcijaństwem. I chrześcijaństwo miało swoje czasy klasyczne, i tylko te budzą zajęcie Feuerbacha, nie zaś „rozwiązłe, pozbawione charakteru, wygodne, beletrystyczne, kokieteryjne, epikurejskie chrześcijaństwo świata nowożytnego“. Ale i teologowie nawet nie wiedzą teraz, zdaniem Feuerbacha, czym jest chrześcijaństwo. Odłamano ostrze pierwotnemu przeciwstawieniu chrześcijańskiemu pomiędzy tym i przyszłym światem. Protestantyzm w rzeczy samej jest zupełnie nowym, odmiennym poglądem na świat w porównaniu z pierwotnym chrześcijańskim. Jego moralność jest zupełnie ludzka; tylko wiara jego prowadzi napowrót do pierwotnego chrześcijaństwa. Cud protestantyzm przenosi do przeszłości a sąd ostateczny do nieokreślonej przyszłości, a przecież wiara w bliski koniec świata należy do najgłębszej istoty wiary chrześcijańskiej i nie daje się oddzielić od reszty treści tej wiary; gdyż ten świat musi przeminąć, żeby mógł przyjść świat nieskończonych pożądań. Zatym, według Feuerbacha, tajemnica nowożytnego chrześcijaństwa polega na tym, że pożądanie teogoniczne, prazjawisko religijne nie istnieje.

Taka jest filozofja religji Feuerbacha. Gdybyśmy teraz zapytali, jaką on wartość przyznaje religji, to nie przeciwstawia się on jej bynajmniej polemicznie, gdzie jest pierwotną i prawdziwą. Religja w swoim okresie klasycznym jest jedynym środkiem, dzięki któremu człowiek może sobie uświadomiać swoją naturę i wypływające z niej zadania, jedyną drogą do zrozumienia samego siebie i pogłębienia. Daje ona nadto człowiekowi rozległy widnokrąg, rozszerza jego świadomość moralną, gdyż pozwala mu widzieć swoją własną istotę jako coś z tamtego świata, podniosłego i nieskończonego. Z drugiej wszakże strony religja sprowadza wątpliwe skutki. O ile wie-

rzący odnajduje wszystko swoje w swoim Bogu i o ile siły nadprzyrodzone są dla niego prawdziwą rzeczywistością, o tyle nie może on odczuwać życia rodzinnego, nauki, sztuki i życia państwowego. Nie może w nim powstać popęd do kultury. Religja i kultura mają cel wspólny i im więcej człowiek spodziewa się osiągnąć na jednej z tych dróg, o tyle mniej będzie się starał osiągnąć na drugiej; będzie upatrywał pomiędzy niemi odwrotny stosunek. Nadto bynajmniej nie jest niewinnym rzutowanie, zachodzące wtedy, gdy człowiek widzi w swoich ideałach właściwości istoty bezwzględnej a odrębnej od siebie. Im bardziej uwydatnia się różnica pomiędzy Bogiem a człowiekiem, tymbardziej przyjdzie do tego, że właściwości takie, jak dobroć, sprawiedliwość i t. p. będą brane w zupełnie innym znaczeniu, kiedy stosują się do Boga, niż kiedy do człowieka. Wtedy musi człowiek narzucić więzy własnemu sumieniu i własnemu rozumowi, ażeby być posłusznym woli bożej nawet tam, gdzie Bóg nakazuje coś, co się sprzeciwia dobroci i sprawiedliwości rozważanych po ludzku. Tu tkwi źródło fanatyzmu, źródło wszystkich tych nieporządanych objawów, które przedstawiają dzieje religji. Obie strony religji, podlegające wartościowaniu odnajduje Feuerbach w nauce chrześcijańskiej o wierze i miłości jasno wyrażone. Miłość zrywa wszelkie przegrody i robi z wszystkich jedno, wbrew temu co w przeciwnym razie mogłaby dzielić; ale wiara stawia znowu przegrody pomiędzy niemi, budzi nienawiść kacerską i niweczy miłość. Miłość jest tylko przymiotem Boga, a podmiot boski ma do postawienia inne wymagania od miłości; z tego, czego miłość wymaga, nie można wnioskować, czego Bóg wymaga. W tym tkwi dla Feuerbacha konieczność opuszczenia stanowiska religji. Zaprzecza jednak, jakoby jego własne stanowisko było tylko negacyjne. Przyznaje on wartość właściwości boskich, ale właśnie dla tego nie chce, żeby je przenoszono na istotę boską, jako na podmiot różny od nich. Ten jest prawdziwym ateistą, dla kogo te właściwości są niczym.

Właściwości dopiero wtedy przychodzą do praw swoich, kiedy są oderwane od przypuszczalnego podmiotu. Dotyczy to mianowicie miłości, sposobu myślenia, w których się wyraża jedność rodzaju ludzkiego. Istniała ona przed chrześcijaństwem. Chrystus był tym obrazem, w którym przedstawiała się w świadomości ogółu jedność gatunku. Nawet tam, gdzie wiara w Chrystusa zniknęła, prawdziwa istota Chrystusa trwa dalej, o ile miłość panuje. Tak więc według Feuerbacha po zniesieniu wiary religijnej nie giną rzeczywiste wartości. Ustaje tylko rzutowanie. Nie przechodzimy potoku, żeby czerpać wodę, bośmy odkryli, że woda którąśmy czerpali, w istocie pochodziła z potoku.

Nie możemy zapuszczać się w krytykę wyczerpującą filozofji religji Feuerbacha, ale musimy zaznaczyć, że w swojej teorji uczucia lub pożądania jako pierwiastka wytwórczego, jako pożądania teogonicznego, nie dostatecznie uwzględnia stosunek wzajemny pomiędzy uczuciem i innemi stronami życia świadomego. Samo przez się uczucie nie może nic wytwarzać, a jednak pożądanie ma „z siebie i tylko z siebie“ (Teogonja, str. 57) wytworzyć wyobrażenie Boga. Uczucie może tylko gotowe już wyobrażenia, które człowiek posiada albo tradycyjnie, albo z własnego doświadczenia, wybierać, potęgować i idealizować. Dzięki temu stosunkowi do wyobrażeń, jako czegoś danego, łatwiej zrozumieć, jakim sposobem w religji może przyłączyć się pierwiastek rezygnacji, i jak przedmiot wiary może wydawać się człowiekowi powagą. Co się tyczy wartościowania religji, Feuerbach jest prawdopodobnie nieco zbyt optymistą, o ile przyjmuje, że usunięcie religji nie naraża wcale na stratę. Nawet jeżeli religja nie zawiera w sobie i zawierać nie może nic innego, prócz istoty człowieka, mogłoby się tak dziać, że treść ta w postaci nadanej jej przez religję działaby o wiele silniej, niż w przeciwnym przypadku. W każdym razie mogłyby istnieć natury, które byłyby dostępne dla silniejszego oddziaływania w takim tylko razie, gdyby ta treść

była dana właśnie w postaci religijnej. To wielkie zagadnienie nie jest jeszcze rozwiązane. Wreszcie i to przeoczył Feuerbach, że o ścisłym dowodzie twierdzenia iż wszelka teologja jest psychologją, nie może być mowy. Filozofja religji może tylko wykazać możliwość tego, że wszystkie wyobrażenia religijne mogą być objaśnione jako wytwory psychiczne; ale niepodobna dowieść, żeby one w rzeczy samej nie miały być czymś jeszcze innym i czymś jeszcze więcej. Stąd, że treść wiary zgadza się z pożądaniami ludzkiemi, nie daje się wnioskować samo przez się za lub przeciw temu twierdzeniu. Być może nawet znalazłby się ktoś, kto przystałby na metodę Feuerbacha, ale odrzuciłby jego wynik, gdyż potwierdzałby w namiętnym przekonaniu rzeczywistość tego, do czego mogłaby dążyć bezgraniczna tęsknota serca. Byłaby to bądźcobądź forma, w której spór religijny mógłby trwać w dalszym ciągu, odkąd Feuerbach dał swój przyczynek być może, że okażą się jeszcze i inne.

Jeżeli wszelka teologja jest psychologją, to oczywiście i wszelka filozofją musi być psychologją, jakoż Feuerbach drogą filozofji religji doszedł do stanowiska zajętego już oddawna przez Friesa i Benekego. W dziele „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (Podstawy filozofji przyszłości) oświadcza Feuerbach, że człowiek wraz z naturą, podstawą człowieka jest jedynym przedmiotem filozofji; a więc antropologja włącznie z fizjologją ma być nauką powszechną. Mała ta rozumna praca obfituje w przekonywające twierdzenia, ale w formie swojej ma coś z wyroczni, co uszczupla jej wartość, jaką mogłaby pozyskać w razie zupełnego opracowania wyrażonych w niej myśli. Obwieszcza ona prawo faktu indywidualnego i czucia, ale nie wdaje się bliżej w zagadnienia, które stąd powstają o stosunku pomiędzy doświadczeniem i nauką, czuciem i myśleniem, psychologją i teorją poznania. Tu doszedł Feuerbach do swojej granicy.

Takież same cechy niejasności odznaczają jego stosunek do materjalizmu w późniejszych pismach jego.

Feuerbach gorliwie zajmował się fizjologją i napisał entuzjastyczną recenzję dzieła Molechotta „Teorja środków odżywczych“ (1850), w której między innemi powiada: „Teorja środków odżywczych ma wielkie znaczenie etyczne i polityczne. Strawy stają się krwią, krew sercem, mózg myślą i sposobem myślenia. Pożywienie człowieka jest podstawą wykształcenia i sposobu myślenia ludzi. Jeżeli chcecie poprawić naród, to dajcie mu, zamiast deklamacji przeciwko grzechowi, lepszą strawę. Człowiek jest tym, co je“. Nadto zapewnia, że gdyby naród otrzymywał lepsze pożywienie, np. groch zamiast kartofli, to przyszła rewolucja miałaby większe widoki powodzenia. Oświadczenie to często wyzyskiwano ze strony teologicznej jako dowód, jak głęboko upadł Feuerbach. To oświadczenie dowodzi jego zdolności do piętnowania w sposób dosadny i paradoksalny tego, co mu leży na sercu, ale z drugiej strony, co prawda, dowodzi i tego, jak bywa niejasnym w punktach rozstrzygających, zwłaszcza pod względem stosunku pomiędzy człowiekiem a jego „podstawą“. Jakkolwiek Feuerbach pozornie zbliża się w tych i późniejszych oświadczeniach swoich do materjalizmu, sam znajdował tę kwalifikację za zupełnie nieodpowiednią dla swojego poglądu (Nachlass, II, str. 307). Zdaniem jega nienależy człowieka rozważać za wytwór samej tylko materji. Trzeba rozpoczynać od człowieka, zapatrywać się na niego nietylko, jak to czyni materjalizm, jako na wynik, gdyż życie, myślenie, czucie jest czymś bezwzględnie oryginalnym, gienjalnym, niedającym się odwzorować, zastąpić lub zatracić. Chodzi więc o to, żeby odnaleść pomiędzy materjalizmem i spirytualizmem jakiś punkt archiwedesowy oparcia, tak iżby człowiek był rozważany jako istota materjalna i zarazem duchowa. Feuerbacha powstrzymuje od wysnuwania konsekwencji, do których mogłyby prowadzić jego materjalistyczne brzmiące oświadczenia, ta sama zasada, możnaby ją nazwać zasadą podmiotowości, którą posługuje się w swojej filozofji religji, zasada, że ostateczna podstawa poznania znajduje

się w człowieku, nie zaś poza człowiekiem. Zasadę tę stosuje on nasamprzód przeciwko teologji i spekulacji, później przeciw materjalizmowi; ale tam z większą jasnością niż tutaj.

Pogląd etyczny Feuerbacha uległ kilku zmianom. Z początku bronił niezależności etyki od religji i teologji i wskazywał pierwotnie na etykę Kanta i Fichtego, np. w piśmie „Pierre Bayle“. W „Wesen des Christentums“ wskazywał, jak już zaznaczyliśmy, na miłość ludzką, jako uczucie, w którym objawia się i przedstawia w poszczególnym osobniku jedność gatunku. Później kładł nacisk na popęd do szczęśliwości, jako podstawę etyki, tak silnie, że dawniej jego etykę zcharakteryzowałem, jako „Moralność egoizmu“. Ale z wydanych przez Karola Grüna fragmentów Feuerbacha treści filozoficznej i etycznej (Nachlass, I, 1874) wypada, że pod tym względem źle go zrozumiałem. Feuerbach nie uważa własnej szczęśliwości za cel moralności, jestto według niego tylko to, co moralność przypuszcza. Ten bowiem tylko, kto wie z własnego doświadczenia, co to cierpieć nędzę i niesprawiedliwość, może odczuwać litość dla innych. Spółuczuwanie i miłość względem ludzi przypuszczają, że postępujący sam odczuwa potrzebę szczęśliwości; właśnie Feuerbach robi zarzut Schopenhauerowi, że ten przyjmuje za podstawę moralności spółczucie, chociaż odrzuca potrzebę szczęśliwości. Wszak na tym polega politowanie, że popęd innych ludzi do szczęśliwości staje naszym własnym popędem. Etyka nie może uznawać odosobnionego popędu do szcześliwości ani szczęścia własnego bez szczęścia innych. Jak dla fizycznego powstania człowieka, tak samo i dla powstania moralności niezbędne są dwie osoby. Przyroda przez stosunek wzajemny płci obojej rozwiązała zagadkę przejścia od egoistycznego popędu do szczęśliwości do uznania obowiązków względem innych. Stosunek płciowy stanowi podstawę moralności, o ile zamiast odosobnionego popędu do szczęśliwości ustanawia dwustronny lub wielostronny. Ponieważ istnienie pojedyńczego oso-

bnika wiąże się z istnieniem innych ludzi, więc powstały uczucia zrzeszenia i społeczności; własny popęd do szczęśliwości podlega ograniczeniu i teraz może być już mowa o obowiązkach względem samych siebie tylko w znaczeniu pośrednich obowiązków względem innych. Według Feuerbacha sumienie nie jest jakąś odrębną, raz na zawsze wkorzenioną władzą, z którejby się dawała wysnuć a priori cała etyka. Sumienie jest tylko inną nazwą uczucia, serca, spółczucia, ludzkości. Nasamprzód powstaje ono jako złe sumienie, po czynie. Złe sumienie jest politowaniem, w którym tkwi żądło, że się jest świadomym tego, iż się przyczyniło do nieszczęścia osoby cierpiącej. Przypuszcza ono, że zdolny jestem odczuwać cudzy popęd do szczęśliwości, tak iż odczuwam we własnym wnętrzu obrazę tego popędu i oskarżający obraz osoby cierpiącej noszę w duszy swojej.

Jakkolwiek Feuerbach wyraził swoje popędy etyczne tylko w szkicach urywkowych, budzą one wszakże zajęcie w części dla tego, że pokazują w jakim to kierunku podążały myśli tego byztrego krytyka i niezmordowanie czynnego umysłu w przedmiocie tak ważnych zagadnień, w części zaś dla ich zgodności z poglądami już wcześniej rozwiniętemi przez Augusta Comte'a, właściwego założyciela pozytywizmu spółczesnego. W dziejach filozofji niemieckiej Feuerbach występuje jako myśliciel, który z największą energją przyłożył się do sprawy przejścia od spekulacji romantycznej do krytycznego zrozumienia samego siebie i nanowo nawracał do badania pierwszych przypuszczeń całego naszego poznania i całego wartościowania naszego.

KSIĘGA DZIEWIĄTA.

Pozytywizm.

Ruch umysłowy XIX stulecia znamionują dwa kierunki duchowe: romantyzm i pozytywizm. Pierwszy z tych kierunków wynika z dążenia uczucia i z ideałów myśli, drugi szuka dla siebie oparcia w tym, co jest dane faktycznie, gdyż przez nazwę „pozytywny“ rozumie się przedewszyskiem to samo, co „rzeczywisty“. Wydaje się zatym, że oba kierunki są w możliwie największym ze sobą przeciwieństwie. Wychodzą z wręcz przeciwnych sobie stanowisk. A jednak łączy je wewnętrzne pokrewieństwo. Oba pociąga ku sobie ten sam interes i oba opierają się na tym samym przypuszczeniu. Oba są ożywione dążnością do bogatej treści duchowej i do zagłębienia się w wielkie rzeczywistości. Romantyzm tak samo jak pozytywizm chcą ująć rzeczywistość; tylko że romantyzm utrzymuje, iż może ją ująć na drodze podmiotowej, gdy tymczasem pozytywizm chce budować na faktach przedmiotowych. Wspólnym obu jest przypuszczenie, że ideał stojący zupełnie poza rzeczywistością, jest fałszywy. Dlatego odwracają się od krytyki rozsądku XVIII stulecia i zagłębiają się z zapałem w wielkiej sprawie rozwojowej przyrody i dziejów. Zarówno w romantyzmie jak w pozytywizmie panującym jest pojęcie rozwoju. Szcze-

gólnie usiłuje się odnaleść ten ciągły związek dziejów, który zerwał okres oświecenia i rewolucji. Istotną część doniosłości obu kierunków w dziejach myśli stanowi bardziej gruntowne zrozumienie czasów minionych i warunków rozwoju życia duchowego. Nawet gdyby nam wypadło twierdzić, że przeciwieństwa duchowe, przeciwieństwa w dziedzinach wiary i poglądów na życie zaostrzały się coraz bardziej w przebiegu naszego stulecia, to jednak zawdzięczamy obu kierunkom wielki postęp polegający na tym, że nauczyły nas przenosić się na stonowiska istotnie odrębne od naszych własnych. Dzięki zmysłowi historycznemu, który jest postacią powszechnej sympatji ludzkiej, przeciwieństwa, których nie mogła przezwyciężyć dyskusja logiczna, zostały powiązane ze sobą. Oznacza to punkt zwrotny w dziejach ludzkiego życia duchowego. Nabyliśmy nowy narząd. Co od czasów Kanta było sformułowane jak program humanistyki: odkrycie sił poruszających, które wytworzyły dzieła przeszłości, zbadanie ich praw i doniosłości i przeto ich wyzwolenie w celu uprawiania dzieła przeszłości, o to co usiłowały wypełnić romantyzm i pozytywizm — każdy po swojemu.

Byłby to zatym błąd, gdyby się pojmowało pozytywizm tylko jako reakcję przeciwko filozofji romantyzmu. Byłoby to już pod względem chronologicznym fałszem, gdyż początek pozytywizmu poprzedza w czasie zupełny rozwój romantyzmu. Nie przesyt w jednym kierunku prowadził do drugiego, chociaż pozytywizm osiągnął pomyślniejsze warunki dla swojego rozpowszechnienia w szerszych kołach, kiedy już powstanie romantyzmu runęło.

Już jednak jeden bardzo istotny punkt, w którym już od początku dwa kierunki odbiegły od siebie. Romantyzm w swoim zapale do jedności myśli przeoczył różnorodność rzeczywistości i w mocnym przekonaniu, że ideał jest prawdą, nie dostrzegł ścisłej podległości prawom mechanicznym, według których wszystko, co w świecie rzeczywistości ma być trwałym, dziać się musi. Pozyty-

wizm tymczasem, biorąc za swój punkt wyjścia to, co jest faktycznie dane, uprzystępnia sobie wszystkie różnorodności i przeciwstawności świata rzeczywistego i dąży do odkrycia praw, według których zjawiska świata rzeczywistego powstają i rozwijają się. Napotyka on trudności i tym samym zagadnienia swoje gdzieindziej niż romantyzm. Pozytywizm usiłuje z tego, co jest faktycznie dane, osiągnąć jedność myśli i wartość ideału, gdy tymczasem romantyzm toruje sobie inne drogi. Wielcy myśliciele pozytywizmu tak samo z ufnością wychodzą z założenia, że musi być możliwym wstępowanie, jak romantycy, że musi być możliwym zstępowanie. Badanie porównawcze powinno rozstrzygnąć, która droga najlepszą.

Kiedy ojczyzną filozofji romantycznej są Niemcy, pozytywizm ma swoje siedlisko we Francji i Anglji. Różnice narodowe występują tu w sposób znamienny. Szkoła angielska, która mniej więcej zamyka się na Humie, teraz znów odżywa i występuje w nowych postaciach, noszących wciąż na sobie piętno realistyczne, tak znamienne dla filozofji angielskiej aż od czasów średniowiecza. Tylko jeżeli nazwę „pozytywizm“ weźmiemy w rozleglejszym znaczeniu, zawiera on w sobie i główny kierunek filozofji angielskiej XIX wieku. Najwybitniejsi rzecznicy tego kierunku zastrzegali się przeciwko nadawaniu sobie nazwy pozytywistów; w takim razie mieli oni na względzie ciaśniejsze znaczenie, mianowicie rozumieli przez to filozofję Augusta Comte'a. Nie uszczupla to doniosłości spółczesnej szkoły angielskiej, że ją tu przedstawimy jako uzupełnienie i rozszerzenie tych poglądów, które sformułowali w wielkich zarysach Comte obok Descartesa i Rousseau, tego najwybitniejszego myśliciela francuskiego. Tymbardziej nie czyni to ujmy filozofji angielskiej, że przecież sam Comte bardzo wiele miał do zawdzięczenia starszej szkole angielskiej.

Zarówno Francja jak i Anglja dostarczyły w XIX wieku cennych przyczynków do rozwoju myśli filozoficz-

nej, które nie dadzą zaliczyć się do pozytywizmu, gdybyśmy nawet nazwę tę brali w bardziej rozległym znaczeniu. Ale w powszechnej historji filozofji musimy uwydatnić przedewszystkim główny kierunek ten w nagłówku tej księgi, która jest poświęcona francuskiej i angielskiej filozofji wieku XIX-go.

AUGUST COMTE I FILOZOFJA FRANCUSKA.

Filozofja we Francji w pierwszych dziesiątkach lat XIX wieku.

a. Wznowienie zasady powagi.

Rewolucja francuska chciała zerwać most, który ją łączył z przeszłością. Miały już przeminąć czasy kościoła i starej wiary. Ale oto się okazało, zanim przeciwnicy rewolucji zdążyli zwyciężyć nazewnątrz, że kościół, jako potęga duchowa, nie został jeszcze pokonany. Wybitni pisarze wynosili religję ze względu na jej doniosłość dla ludzkości i poezję jaką zlewa na życie, a podczas silnych przewrotów było wielu takich, którzy wśród powszechnego falowania szukali bezwzględnie pewnego punktu oparcia. Z upadkiem rewolucji nazewnątrz zdawało się, że i idee XVIII wieku, jak je wytworzyli filozofowie francuscy i ich poprzednicy angielscy, odegrały już swoją rolę. Nie zdołały one, co teraz zdawało się potwierdzać historją sprowadzić porządku społecznego, gdy tymczasem kościół „pomimo sylogizmu szafotu i epigramentu“, że powołamy się na oświadczenie Józefa de Maistre'a, najważniejszego przedstawiciela zasady powagi (w Le Pape. wydanie 14, str. 476), stwierdził swoją obecność i odmłodniał. Wbrew wszystkiemu, co XVIII wiek wymyślał i wywalczył, szkoła teologiczna usiłowała teraz wszelki

porządek społeczny i wszelkie rozumienie rzeczywistości sprowadzić napowrót do zasad nadprzyrodzonych.

Szkoła bardziej interesuje się dziejami literatury niż filozofją, wobec czego poprzestaniemy tu na rysach znamiennych z głównego dzieła de Maistre'a, odsyłając czytelnika, któremu by zależało na zapoznaniu się wogóle z tym kierunkiem, do dzieła Jeżego Brandesa „Reakcja we Francji".

Jeżeli filozofja nowożytna, jak to wykazano w poprzednich działach tego dzieła, opiera się na przyrodoznawstwie, w części spożytkowując jego wyniki w dalszym ciągu, w części zaś objaśniając jego przypuszczenia, to de Maistre usiłuje pozbawić ją tej podpory. Zaprzecza on iżby mogły istnieć objaśnienia fizykalne czysto przyczynowe. To, co jest materją, nie może być przyczyną. Przyczyna fizyczna jest sprzecznością w swoim założeniu [71]). Wszelki ruch materjalny wywodzi się z pierwotnych popędów, które mogłyby tylko pochodzić od istot duchowych. W świadomości wpływu swojej własnej woli mamy dowód, że ruch zaczyna się z woli. Objaśnienia przyrodoznawcze, jak np. powstawanie wody wskutek związku tlenu z wodorem, powstawanie przypływów i odpływów pod wpływem słońca i księżyca, wpływ spraw chemicznych na kształtowanie się pokładów ziemi, uważa de Maistre za dogmaty, o których słusznie możnaby wątpić. Jednak pozwala on chętnie uczonym przyjemność zajmowania się dziedziną przyrodoznawstwa, byleby stąd nie wysnuwali następstw stosowanych do stosunków społecznych i religijnych. Nie nauka, lecz wiara powinna rządzić człowiekiem. Prawdy zachowujące życie obwieszcza Bóg nie za pośrednictwem akademji, lecz za pomocą powag kościoła i państwa. Prałaci, szlachta i wysocy urzędnicy państwowi powinny uczyć narody o tym, co w dziedzinie moralnej i duchowej jest prawdą i co fałszem. Dzieje dostarczyły teraz dowodu, że rozum ludzki nie jest zdolny kierować ludźmi. Jakże mało jest ludzi, którzy potrafią prawidłowo myśleć. A już nikt nie jest

w stanie myśleć prawidłowo o wszystkich rzeczach. Wobec tego najlepiej zaczynać od powagi. Podstawą wszelkiego nieszczęścia jest to, że dopuszczony do wolności słowa. Zaczęło się od reformacji, jednej z największych zbrodni, jakiej się ludzie dopuścili względem Boga. A dalszym ciągiem reformacji była filozofja XVIII wieku, jeden z najhaniebniejszych epizodów w dziejach ducha ludzkiego. Filozofowie XVIII wieku kazali błąd jako religję. A czynili to nie z przekonania, lecz ponieważ uknuli sprzysiężenie (la cabale) przeciwko wszystkiemu, co święte. Voltaire — ten błazen świętokradzki (bouffon sacrilège) udawał, jakoby wystąpić w obronie niewinności, chociaż niewinność Calasa nie została dowiedziona. Wyniosłszy Locke'a na wysoki piedestał, złożył tylko dowód swojego fanatyzmu i zarazem braku patriotyzmu. Skończy się nieszczęście, kiedy przyznana będzie nieomylność papieża. Bez niej nie daje się potwierdzić powszechny charakter kościoła, nie daje się utrzymać pokój społeczny, nie daje się przeprowadzić zasada władzy monarszej. Odwołujemy się tu do tajemniczej zasady; ale wszystko w świecie społecznym i fizycznym jest tajemnicą. Rozum potępia wojnę, a jednak w całej przyrodzie panuje wojna jako tajemniczy środek zachowania życia. Kat jest postrachem społeczeństwa, a jednak zarazem siłą, która utrzymuje społeczeństwo w równowódze: usuńmy ten niezrozumiały czynnik społeczny, a chaos zastąpi porządek. Tylko tradycja i powaga, nie zaś rozum ludzki może nami kierować w tym świecie, który wszędzie przedstawia straszne tajemnice. Niema tedy nic śmieszniejszego nad urojenie, że człowiek z barbarzyństwa podniósł się do nauki i cywilizacji.

Pomysły te rozwinięte przez de Maistra szczególnie w „Soirées de St. Petersbourg", szeregu dialogów, podobno napisanych w r. 1809, ale wydanych dopiero po śmierci autora w r. 1821, stawiają na głowie wszystko, co myśl od czasów Odrodzenia usiłowała zbudować. Jak to zdarza się często, można tu dostrzec pokrewieństwo

przeciwieństw. Tak samo jak filozofja XVIII stulecia przeciwstawiała się kościołowi i średniowieczu bez zmysłu historycznego i zrozumienia rzeczy, tak również niehistorycznie i bez zrozumienia rzeczy przeciwstawiali się de Maistre i jego zwolennicy filozofji XVIII stulecia, z tą tylko różnicą, że teraz mieli być sprawcami wszelkiego złego nie klechy, lecz filozofowie. Filozofję XVIII w. uważano za świadome sprzysiężenie przeciw powadze i jako sprawę dowolną. I godziło się to dobrze z tym, że samą powagę pojmowano jako zupełnie dowolną, nakazującą zzewnątrz albo z góry. Stąd znów rodziło się nowe podobieństwo do filozofji XVIII wieku: gdyż, jeżeli wszelkie poznanie ma się opierać na powadze, tedy musi być ujarzmiona jego samodzielność, zaprzeczony wolny rozwój jego możliwości wewnętrznych. Zatym de Maistre konsekwentnie dochodzi — tak samo jak Condillac — do przyjęcia zupełnej bierności natury ludzkiej. Wobec tego niemożna się dziwić temu, że de Maistre'owi wydaje się niedorzeczną możliwość dojścia człowieka w drodze rozwoju naturalnego do cywilizacji.

b) Szkoła psychologiczna.

Znaczenie szkoły autorytatywnej tkwiło w jej namiętnym zaznaczaniu wartości potęg historycznych w przeciwstawieniu do psychologji oświecenia i rewolucji, która upatrywała w sercu i rozsądku poszczególnego osobnika siłę niezależną. Wobec tego, jak tu pojmowano zasadę powagi, była to zewnętrzna, brutalna zasada; nie badano jej wewnętrznego związku z życiem psychicznem i z tego stanowiska nie można było jej badać, gdyż samodzielna wartość przypisana osobnikowi pociągałaby za sobą ograniczenie powagi bezwględnej. Pod względem filozoficznym stała ta szkoła opierająca się na zasadzie powagi, jak już zaznaczyliśmy, na stanowisku Condillca, jeżeli pominiemy prądy mityczne, które szkołę tę same odstraszały. Tymbardziej budzi zajęcie przyjrzenie się, jak z własnej szkoły

Condillaka, dzięki psychologicznemu spostrzeganiu i refleksji rozwinęła się głębsza psychologja, zarówno przeciwstawiająca się stanowczo francuskiemu oświeceniu, jak i nowej szkole opartej na zasadzie powagi.

Po wybuchu rewolucji Condillac zwyciężył. Filozofja jego stała się urzędową, a jego zwolennicy objęli katedry wydziału filozoficznego w Narodowym Instytucie, założonym przez konwent. W tej akademji filozoficznej lekarz Piotr Jan Jerzy Cabanis w zimowym semestrze 1796 do 1978 r. wykładał szereg rozpraw o stosunku pomiędzy duszą i ciałem, wydrukowanych w pismach Akademji i później wydanych w r. 1802 pod nagłówkiem: „Raports du physique et du moral de l'homme, jako książka w rozszerzonej formie. Cabanis wymienia Condillaca z wielkim uznaniem, ale w istotnych punktach odbiega od teorji Condillaca. Condillac kładzie wyłącznie nacisk na zmysły zewnętrzne; ze świata zewnętrznego odbiera, według niego, człowiek całkowitą treść i wszystkie formy swojej świadomości w sposób bierny. Cabanis zarzuca mu, że nie uwzględnił tego w świadomości, co odpowiada własnym stanom wewnętrznym organizmu. Dochodzą wciąż wrażenia z różnych wewnętrznych narządów do mózgu i nadto wciąż własny stan mózgu i nerwów współdziała w tej sprawie. Jest niewyraźne uczucie lub niewyraźne czucie, które bezpośrednio, niezależnie od zmysłów zewnętrznych, wiąże się z zachowaniem życia i co było już obecne, zanim osobnik wejdzie w stosunek do wielkiego świata zewnętrznego przy urodzeniu, a z oddziaływań tego Condillac wszystko wywodzi w świadomości. Cabanis wprowadził do psychologji nowożytnej poczucie życia, gdyż w poczuciu życia osobnik posiada pierwotny kapitał dziedziczny, który na wszystko, co później przyjmuje w siebie, wpływa, nadaje zabarwienie i piętno. W ścisłym związku z poczuciem życia Cabanis rozważa instynkt. I w postępkach instynktowych odnajduje on fakty, które nie dają się pogodzić z teorją Condillaca. Instynkt przypuszcza zapas pierwotnej siły, która przez wrażenia wewnętrznych czyn-

ności życiowych wyzwala się, jak to widoczna w instynktach rozmnażania się i miłości rodzicielskiej. Cabanis przypisuje tak wielkie znaczenie pojęciu instynktu, że nawet zaznacza myśl, że we wszystkich sprawach przyrody może być czynnym powszechny instynkt, myśl, w której słusznie dostrzeżono poprzednika filozofji przyrody Schopenhauera. Jednak Cabanis nie miał zamiaru budowania systemu filozoficznego. Chce on postępować wyłącznie psychologicznie i fizjologicznie, ale nie odpowiada na ostateczne pytania. Chociaż w jednym jedynym miejscu wyraża się materjalistycznie (kiedy mówi o mózgu, jako wydzielającym myśli, jak wątroba wydziela żółć). Byłoby jednak niesprawiedliwością zaliczać jego pismo do właściwej literatury materjalistycznej. Dla jego stanowiska znamiennym jest następujące wyznanie (Rapport, XI, 8 éd. Peisse, str. 597): „Przez długi czas wymagano, żeby dojść tak daleko, żeby uznawać jedną tylko i jedyną siłę przyrody; prawdopodobnie przejdzie jeszcze dużo czasu, zanim dojdzie się do tego, że dobrze poznamy, że ponieważ tej siły nie możemy porównywać z niczem innem, więc nie będziemy wstanie wytworzyć sobie prawdziwego wyobrażenia o jej własnościach. W późniejszym piśmie (Lettre sur les causes premières) dał bliższe rozwinięcie swojej myśli, która się jeszcze bardziej oddala od materjalizmu, niż słynne jego i główne dzieło.

Napoleon patrzał na szkołę Condillaca nieprzychylnym okiem. Przecież nie poprzestawała ona na badaniu naszych czuć i wyobrażeń; oprócz ideologji (tak nazywał Destutt de Tracy, gorliwy zwolennik Condillaca, teorję powstawania wyobrażeń) zajmowała się także w duchu XVIII w. teorją moralności i prawa. Napoleon przypisywał ideologom wszelkie złe we Francji, a w każdym razie, wolał on, podobnie jak postępował z Francją, tak samo za nią i myśleć. Zamknął założoną przez konwent Academié des sciences morales et politiques i pisma bardziej wolnomyślnej treści filozoficznej nie mogły wychodzić we Francji. Destutt de Tracy musiał swój komen-

tarz do Montesquie'go bozimiennie wydać w angielskim przekładzie w Ameryce. Ideologowie zamknęli się w ciaśniejszych kołach. Mianowicie około Cabanisa i Destutt de Tracy skupiła się w Auteuil grupa młodzieńców interesujących się zagadnieniami filozoficznemi. Z tych kół wyszedł Maine de Biran (urodzony w r. 1766, umarł w r. 1824), najwybitniejszy francuski psycholog tego stulecia.

Biran podczas rewolucji, cesarstwa i restauracji piastował stanowiska administracyjne i był członkiem zgromadzeń prawodawczych. Umysł jego wszakże zaprzątały niewielkie zdarzenie zewnętrzne owych czasów. Był dobrym patrjotą, zbywało mu jednak na chęci i zręczności do występów na zewnątrz. Wielki dramat historyczny działał na niego w ten sposób, że potęgował w nim jego wewnętrzne poruszenia ducha, które oddawna już rozważał, z zainteresowaniem teoretyka i zarazem z głębokim utęsknieniem do pokoju i harmonji życia wewnętrznego. Organizacja jego była tego rodzaju, że stosunek pomiędzy biernością i czynnością, pomiędzy dowolnością i mimowolnością, albo jak to sam trafnie wyraża, pomiędzy temperamentem i charakterem był dla niego w ciągu całego życia zagadnieniem praktycznym i teoretycznym. Dowodem tego jest jego „Journal intime“ najwybitniejsze z dzieł jego pośmiertnych (wydane przez E. Navila w jego piśmie: „Maine de Biran. Sa vie et ses pensées. 1857), zawierające w sobie jego notatki zarówno z początku, jak ze środka i końca jego żywota myśliciela. Jak wcześnie i jak stanowczo przedstawiało mu się jego osobliwe zagadnienie, widoczne to z jego oświadczenia, z okresu, kiedy jeszcze był wyznawcą poglądów Condillaca (27 maja 1794). „Czym jest właściwie tak zwana czynność psychiczna? Wyczuwam stan duszy wciąż przez pośrednictwo tego lub owego stanu cielesnego. Gdyby mi się udało kiedyś przedsięwziąć systematyczną pracę, pragnąłbym zbadać, w jakim to stopniu dusza jest czynną i w jakim stopniu zdolna jest wpływać na zmiany wrażeń zewnętrznych, których natężenie może potęgować się lub słabnąć w zależność

od stosownej do nich uwagi i zarazem sprawdzić, jak dalece panuje ona nad uwagą. Byłoby w wysokim stopniu pożądanym, żeby jakiś biegły w spostrzeganiu człowiek, przeanalizował wolę, podobnie jak Condilac zanalizował rozsądek". Jednocześnie uskarża się na tę ustawiczną zmienność i płynność stanów wewnętrznych (cette révolution perpéluelle, cette roue toujours mobile de l'existence), które uniemożliwiają stałe usposobienia i wywołują zwątpienie i niepokój wobec tego nawet, co usiłował z szczerą wolą zatrzymać.

W pierwszych swoich dziełach Biran wystąpił jako zwolennik teorji Condillaca i Cabanisa. Stopniowo jednak kład coraz większy nacisk na stan czynny, który, jego zdaniem, wskutek napięcia woli występuje w świadomości naszej. „Jaźń za pomocą zmysłu zewnętrznego sama siebie, przez napięcie lub poruszenie woli, powiadamia, co dusza we wnętrzu swoim spostrzega (aperçoit) jako wytwór działalności swojej, jako spowodowany przez własną wolę skutek". (Rapports du physique et du morale de l'homme, Oeuvres philosophiques, I841, IV, str. 75). Tu Biran odkrywa fakt pierwotny znoszący ostatecznie teorję bierności Condillaca. Nie zapomina jednak—od tego chronią go wciąż powtarzane doświadczenia wewnętrzne—o mimowolnych czuciach i usposobieniach. Moralistom piszącym o zagadnieniu szczęśliwości, robi zarzut, że oddają się ogólnym refleksjom i wymagalnikom oraz utrzymują, że można bezpośrednio kierować swojemi skłonnościami. Zupełnie niezależnie od naszej woli świadomej powstają w wielkiej ilości zjawiska w naszym wnętrzu, które uprzytomnia sobie jaźń i muszą pochodzić od jakiejś innej przyczyny, nie zaś od jaźni. A więc poza jaźnią i w świadomości istnieje niezależnie od stosunku do świata zewnętrznego szereg wewnętrznych zjawisk, odkrywanych przez samoobserwację, które wszakże i bez niej mogą istnieć. (Journal intime 24 paźdż. 1814). Ta teorja czuć, które mają istnieć poza jaźnią, wywołało wielką uwagę i znaczny opór w małym towarzystwie filozoficznym,

które gromadził u siebie Biran i na których bywali fizyk Ampère, historyk Guizot i filozof Royer Collard. Tylko Ampère przychylił się stanowczo do stanowiska Birana. Obaj przyjmowali bezpośrednią świadomość (apperception immédiate) energji woli za centralny fakt psychiczny. Poczynając jednak od tego faktu tłumi się życie psychiczne aż do bezwiedności i kiedy ów akt uświadomienia się występuje sam przez się, jaźń odkrywa cały szereg pierwiastków danych, w każdym razie słyszy ich odgłos. Tak samo bywa przy budzeniu się ze snu głębokiego albo przy refleksji nad zwykłemi stanami. W niedrukowanym dotąd Mémeire sur les perceptions obscures, z r. 1807, które odnalazł Alexis Bertrand (La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines. Chap. 2) Biran usiłował to przeciwieństwo pomiędzy biernością i czynnością życia psychicznego wyjąśnić przez przyjęcie różnych spółdziałających ośrodków nerwowych. Wyzyskał on także i sonambulizm, żeby zbadać właściwą nam dwoistość. W obec gorliwości, z jaką uprawiał samoobserwację i starał się samospostrzeżenia przez inne źródła wiadomości psychologicznych uzupełniać, Biran jest poprzednikiem psychologji spółczesnej. Ze swego stanowiska psychologicznego stanowczo oświadcza się przeciwko szkole powagi, która nieprzyznawała wcale znaczenid wolnej samoczynności człowieka. Tylko zagłębiwszy się w naturę i prawa życia psychicznego można, jak twierdzi, odkryć ten punkt, w którym tkwi źródło stosunku moralnego i religijnego. Przedstawiciele szkoły powagi, którzy przeoczali zupełnie naturę osobniczą i swoją zasadę powagi stawiali ex abrupto jako podstawę wszelkiej nauki, nie mieli zamiłowania do nauki i dawali się powodować tylko przez poczucie potrzeby działania i wpływania na ludzi. Oddali się także oni sceptyczności i materjalizmowi, gdyż duszę uczynili zupełnie bierną i cały jej kierunek warunkowali wpływami zzewnątrz, powagą. (Journal intime, lipiec 28, 1823).

W świadomości bezpośredniej samoczynności upatruje Biran pierwotną i podstawową zasadę wszelkiego naszego

poznania. Tym sposobem uświadamia się nietylko nasza własna jaźń w nas, ale uświadamiamy sobie nadto, kiedy samoczynność bywa narażona na opór, uprzytomnienie istnienia świata materjalnego. Ta samoczynność, którą spostrzegamy, jest właśnie działaniem duszy na ustrój, gdzie wciąż trzeba przezwyciężać pewien opór. Tak więc Biran daje objaśnienie spirytualistyczne świadomości naszego działania i hamowania, jakie może zachodzić w naszym działaniu, przez to osiąga on jednocześnie objaśnienie przeciwieństwa pomiędzy naszą właściwą rolą i mimowolnością naszych stanów wewnętrznych. A jednak nie godzi się Biran z kartezjańską doktryną duszy, jako substancji; znamy jaźń tylko jako siłę działającą; bezpośrednia świadomość substancji nie może być dana. Siła albo czynność którą w ten sposób odczuwamy w samych sobie, jest dla nas typem, do którego sprowadzamy wszystkie zewnętrzne zjawiska. W świadomości swojej poznajemy pojęcia siły, przyczyny, jednolitości i tożsamości, i tylko dlatego, że te pojęcia w najwyższym stopniu różniące się od pojęć jakości, możemy wysnuwać z pierwotnego faktu wewnętrznego, jesteśmy wstanie stosować je do zjawisk doswiadczenia. Nie postrzeganie zewnętrzne, ani powaga, raczej bezpośrednia świadomość naszej samoczynności jest podstawą całego naszego poznania. Co się tyczy rzeczywistości tej podstawy, nie miał Biran najmniejszej wątpliwości; psychologja jednak spółczesna wątpliwa czy będzie mogła przyznać, że Biran przezwyciężył wątpliwość Hume'a co do bezpośredniego ujmowania przyczynowości [72]).

Najważniejsze pisma Birana zostały dopiero po jego śmierci wydane. Przez pewien czas pracował nad większym dziełem, które miało zawrzeć w sobie wszystkie jego studja psychologiczne (Essai sur les fondements de la psychologie): ale stosunki polityczne stanęły mu na przeszkodzie do przygotowania go do druku, a później odłożył swój szkic napoczęty, żeby się zabrać do opracowania nowego przedstawienia rzeczy (Nouveaux essais d'antropologie). Oba dzieła ogłosił Naville w roku 1859. (Oeuvres

inédites de M. de Biran). Powodem, dlaczego Biran w ostatnich latach odrzucił starą redakcję, był ten, że spostrzegł głębszą warstwę duszy, niż którą dotąd uwzględniał w swoich refleksjach. Dotąd opisywał on prądy, które z poczucia życia rozpościerały się na wszystkie dziedziny życia wewnętrznego, a jako tego przeciwstawienie świadomość energji, w której jaźń nasza usiłuje wypracować się z bierności do do mimowolności. W świadomości energji znalazł on ucieczkę podczas ruchów wewnętrznych i zewnętrznych w sposób stoicki. Ale na dłuższy czas ucieczka ta nie wystarczała mu. Nie dawała mu ochrony dostatecznej wobec niepokoju świata wewnętrznego i zewnętrznego. Zbudziła się w nim potrzeba pozyskania bezwzględnie stałego punktu oparcia, oddania się innemu i wyższemu rodzajowi, niż usposobieniu doznawanemu wskutek poczucia życia, oddania się czemuś, co byłoby niezależne od własnej niedoskonałej działalności duszy i jednak pochodziło nie z zewnątrz, lecz z wewnątrz. Posługuje się rozróżnieniem Kanta pomiędzy noumenami i fenomenami i szuka swojego stałego punktu w stosunku do czegoś, co leży po za wszystkiemi zjawiskami. Myśli zasadnicze mistyki religijnej, które odkrył na drodze swoich własnych samodzielnych doświadczeń, wydają mu się teraz przystanią bezpieczną, a jednocześnie studjuje ewangelję Jana, książkę De imitatione i dzieła Fénelona, zamiast Descartesa i Leibniza, którzy w swoim czasie także obalili teorję Condillaca i Cabanisa. Religji Birana obcą jest wszelka wyznaniowość. Mocno stoi na stanowisku, że uczucie religijne nie może pochodzić z zewnątrz; musi ono powstawać mimowolnie i również mimowolnie rozwijać się pod wpływem tych obrazów, za pomocą których dusza odkrywa wyobrażenia o wieczności i nieskończoności i wyraża je. Religja jest raczej uczuciem niż wiarą; wiara podporządkowuje się uczuciu. Nasza czynność duchowa ma tu zadanie przygotować wrażliwość na wyższe życie, na właściwe życie duchowe, la vie de l'esprit, w przeciwstawieniu do życia czynnego w woli i rozumie, la vie

humaine, które się przeciwstawia prądom poczucia życia, la vie animale. To wyższe życie oznacza Biran także jako „życie mistyczne entuzjazmu“, najwyższy szczebel, jaki może osiągnąć dusza ludzka, o ile jest właściwe, że swoim najwyższym przedmiotem stanowi jedno i przez to zwraca do swego źródła, z którego wyszła“. (Oeuvres inedites III, 541, 521).

Z dziennika Birana można nadto dostrzec, że jego namiętność do obserwacji psychologicznej i refleksji nie została stłumiona przez jego przejście do mistyki. Wciąż wraca do pytania, jak dalece psychologiczne objaśnienie przyczynowości może objąć najbardziej wewnętrzne i najwyższe stany. Już to utrzymuje, że ci, którzy usiłowali wszystko objaśniać za pomocą przyczyn naturalnych, nie napotkaliby przeszkody w pytaniu, czy nawet stan najwyższy szczęśliwego ukojenia i kontemplacji, kiedy to dusza jest w ekstazie i uczuwa na sobie wpływ boski, — czy i ten stan nie da się objaśnić za pomocą usposobień działalności organicznej, tak iż niebiańska błogość mogłaby być zwolniona od niepokoju i upojenia z chwilą, gdy stan organiczny uległby zmianie. Już znów uważa za rzecz rozstrzygniętą, że ta idea czy to uczucie, jakie dusza ma o doskonałości, wielkości, pięknie i wieczności, nie może wynikać z samej duszy; prawdy moralne i religijne muszą mieć inne źródło, niż prawdy psychologiczne. (Journal intime. 26 sierp. 1818 i 19 wrześ. 1818). Na ostatnich jeszcze kartkach dziennika specjalnie rozważa pytanie, jak nasza własna czynność myślenia i koncentracji uczucia torują drogę do tego wyższego oddania się na mocy ustawicznego wzajemnego działania i oddziaływania w nas bierności i czynności. I zapytuje, co daje się rozróżniać pomiędzy tym, co wskutek takiej koncentracji z własnej głębi duszy wytryska, a tym, co zawdzięczamy wpływowi sił boskich. Biran nie może wyjść poza alternatywę „soit—soit“, jakkolwiek uczuwa potrzebę przytrzymania się tego, że prawda, kiedy usiłujemy w nią

przenikać, będzie także usiłowała przeniknąć do nas. (Joural intime, 1823).

Nieliczni tylko znali myśli Maine de Birana, zanim jego pisma — przeważnie po jego śmierci — zostały ogłoszone. Do tych niewielu należał przedewszystkim Andrzej Ampère, słynny fizyk (ur. 1775—zm. 1836), który prowadził z nim ożywioną korespondencję piśmienną i ustną i, podobnie jak on, punkt wyjścia filozofji odnalazł w bezpośredniej świadomości energji jaźni. Ampère przyznawał pierwszeństwo Birana pod tym względem; kiedy jednak Biran przez cało życie swoje wciąż krążył dokoła tego punktu, Ampère usiłował dać wyczerpującą teorję psychologiczną i teorjo-poznawczą. Studja filozoficzne zajmowały go w wysokim stopniu: oprócz swoich wykładów przyrodniczych i matematycznych, wykładał także filozofję. Odkrycie Örsteda elektromagnetyzmu skłoniło go do szeregu wybornych badań, które szczególnie wsławiły jego imie; ale nie zaniechał swojego starego zamiłowania i w swoich późniejszych latach zajmował się studjami nad encyklopedją i klasyfikacją nauk, których następstwem jego „Essai sur la philosophie des sciences“ (tom I w r. 1843, II ze wstępem Ste Beuve'a i Littré'go w 1843), w którym wypowiada wiele swoich zajmujących pomysłów psychologicznych i filozoficznych. Później, syn jego, wydał jego korespondencję z Biranem i kilka fragmentów rozprawy, opatrzonej przedmową syna i wydanej pod nagłówkiem „Philosophie des deux Ampère) wydanie Barthélemy St. Hilaire. Paryż, 1866). Filozofji syna Ampère'a jest nie wiele w tej książce.

Jako filozof Ampère ma się tak do Birana, jak Ampère jako fizyk ma się Örsteda. W odkryciu Örsteda domyślał się Ampère jedynego przykładu prawa ogólnego i udało mu się rozwinąć matematycznie, to prawo i dowieść doświadczalnie. Elektromagnetyzm rozszerzył jako teorję elektromagnetyczną i w dalszym ciągu stała się ona teorją elektrodynamiczną. Wpływ prądu elektrycznego na igłę magnesową dał mu powód do od-

krycia wzajemnego wpływu prądów elektrycznych na siebie i wpływu ziemi na prądy elektryczne. Spostrzeżenie Birana nad stosunkiem pomiędzy czynnością i biernością życia psychicznego zachęciło Ampère'a do dwuch szeregów badań, w części do zbadania jak jest możebnym, że nasze czucia i wyobrażenia wiążą się przed i niezależnie, mimowolnie przed świadomą czynnością i niezależnie od niej, w części do zbadania, jak możliwe jest poznanie naukowe świata na podstawie świadomego użycia, które duch stosuje do swojej władzy. W pierwszym badaniu dał ciekawe przyczynki do psychologicznej teorji kojarzenia, w drugim zaś do teorji poznania.

Pod względem psychologicznym stosuje Ampère tę samą metodę, co i angielscy asocjacjoniści. Nie poprzestaje on, jak Biran i większość reszty psychologów francuskich, na opisie, lecz bada powstanie złożonych zjawisk świadomości i usiłuje objaśniać je za pomocą zrostów (concrétion) i związków pomiędzy prostemi pierwiastkami. Zrost np. zachodzi pomiędzy czuciem jakiejś barwy, a czuciem oporu, które to czucia wchodzą w taki ścisły z sobą związek, że gotowibyśmy tego rodzaju związki złożone uważać za proste i pierwotne czucia. Dopiero analiza odkrywa, że zaszedł tu zrost i że nasza własna czynność mimowolna i przez nią napotkane granice grały przytym istotną rolę. Drugi przykład zrostu (concrétion) mamy w odpoznawaniu, gdzie obecne czucie jakiegoś przedmiotu stapia się z odtworzonym czuciem wcześniejszym. Za pomocą tej samej sprawy w dalszym ciągu objaśnia Ampère zjawisko polegające na tym, że, kiedy podczas przedstawienia opery, mamy przed sobą tekst jej, możemy bezpośrednio słyszeć wyrazy wymawiane przez aktorów, gdy tymczasem bez pomocy tekstu nie bylibyśmy w stanie ich słyszeć. Odczytywane wyrazy i słyszane dźwięki stapiają się bezpośrednio z sobą [73]). Według świadectwa Ste Beuve'a, tego rodzaju objaśnienia udzielały szczególnego uroku jego wykładom.

Na samym fakcie podstawowym, co do którego godził się z Biranem, Ampère dokonywa rozróżnienia, na które Biran nie chciał się zgodzić. Mianowicie, rozróżnia pomiędzy samowiedzą (autopsie, heautopsie, później: émesthèse) a czuciem mięśniowym, przyczym wykazuje, że czucia mięśniowego doznajemy i w razie, gdy ktoś inny porusza naszą ręką lub nogą. Przy własnym ruchu samowiedza jest tym zjawiskiem, które zawiera w sobie przyczynę, zaś czucie mięśniowe jest tym zjawiskiem, w którym występuje skutek. Właśnie dlatego, że i ktoś inny może wywołać u mnie czucie mięśniowe, odkrywam, że w niektórych przypadkach sam bywam jego przyczyną. Otóż doświadczenie to wyjaśnia stosunek przyczynowy. Bezpośrednio dane mi bywa to doświadczenie tylko w mojej własnej czynności, wszelką zaś inną czynność pojmuję przez analogję do tej. Z bezpośrednią świadomością, na której Biran poprzestał, według Ampère'a, spółdziała władza ujmowania stosunków, właściwa władza poznawcza. Za pomocą tej władzy pojmujemy stosunek pomiędzy przyczyną i skutkiem, pomiędzy miejscami przestrzeni i chwilami czasu i t. d. I tylko za pomocą tej władzy jesteśmy w stanie poznawać więcej niż same tylko zjawiska. Jakkolwiek mocno stoi Ampère na stanowisku poglądu, że wszystko, co się nam przedstawia, jest tylko zjawiskiem, jest wszakże przekonany, że te stosunki (rapports, relations), które zachodzą pomiędzy zjawiskami, nie zależąc od jakościowych własności zjawisk, posiadają wartość bezwzględną (noumenalną). Wyłącznie jakościowe pojęcia, osiągane przez porównanie i odrywanie, nie posiadają wyższej wartości od jakości zmysłowych, które stanowią ich treść. Ale te pojęcia, które wyrażają tylko stosunki i rodzaje spółrzędności, jak przyczynowość, liczba, czas, przestrzeń, mają wartość bezwzględną i stanowią most, po którym przechodzi nasze poznanie od świata fenomenów do świata noumenów. Tu Ampère oświadcza się stanowczo przeciwko Kantowi, którego poza tym w najwyższym stopniu podziwia. Nie mniej stanowczo występuje prze-

ciwko Reidowi, który przyjmuje bezpośrednie postrzeganie rzeczywistości zewnętrznej i obok tego, według Ampère'a, wikła splot czuć z pierwiastkowym czuciem. Rzeczywistość noumenalna (materja sama w sobie, jako przyczyna wrażeń zmysłowych, dusza sama w sobie jako przyczyna naszego własnego działania, Bóg jako przyczyna wszechrzeczy), odkrywamy tylko w drodze wnioskowania i pod postacią hypotezy. Bezpośrednio postrzegamy tylko zjawiska; niezależne od jakości stosunki zjawisk pomiędzy sobą, które oglądamy, mają wszakże wartość noumenów. Przez stosunki (relations) rozumie Ampère prawie to samo, co Boyle i Locke nazywali własnościami pierwotnemi.

Biran z początku był skłonny do przystąpienia w tej kwestji do sposobu pojmowania Reida. Kiedy jego przyjaciel filozoficzny gorliwie namawiał go, żeby studjował Kanta, Biran stał się bardziej Kantystą, niż Ampère życzył sobie tego. Przeciw teorji stosunków Ampère'a twierdzi (w rozmowie przytoczonej w Journal intive, 30 paźdz. 1816), że związana jest z tym wielka trudność, żeby przejście z świadomości naszej własnej działalności (wspólny fakt podstawowy Ampère'a i Birana) mogło doprowadzić do przyjęcia przyczyn zewnętrznych. Według Birana, jest tu przepaść, przez którą nie może nas przeprowadzić ani analiza, ani indukcja. Stąd, że sam nie jestem przyczyną stanu biernego swojej jaźni, nie można wnioskować, jakoby musi koniecznie istnieć przyczyna wytwarzająca wszystko, czego sam nie zdziałałem. Sami jesteśmy przyczynami, i dlatego jest dla nas rzeczą naturalną inne rzeczy również pojmować jako przyczyny: ale to nie jest bynajmniej dowód. Kiedy Ampère utrzymuje, że wartość bezwzględna stosunków dowiedziona jest już przez to, że wszystkie wnioski, które wysnuwamy ze swoich teorji stosunków, stwierdzają się w doświadczeniu, na to Biran odpiera (w dotąd niedrukowanym liście spożytkowanym u Bertranda: „La psychologie de l'effort." str. 188). „Jakież doświadczenie może nas pouczyć o tym,

czy formy spółrzędności zjawisk bezwzględnie istnieją w rzeczach, czy też tylko w duchu pojmującym? Czyliż daje się kiedykolwiek ta wątpliwość refleksji wyjaśnić za pomocą doświadczenia? Czyż obie możliwości nie godzą się jednostajnie dobrze ze zjawiskami? Na takim stanowisku, Ampère, wychodząc z teorji stosunków, nie mógł dać na te pytania odpowiedzi zadawalającej.

W swoim poglądzie na świat Ampère jest kartezjaninem. Dzieli on nauki na kosmologiczne i noologiczne, z których pierwsze ogarniają nauki materjalne, drugie zaś duchowe. Nauki noologiczne należałoby studjować dopiero po kosmologicznych, w części dlatego, że te wskazują nam, jak mamy używać władz ludzkich w sprawie poznawania świata i jednocześnie oświetlają naturę tych władz, w części zaś dlatego, że ta wiedza o świecie, mianowicie o fizycznej naturze człowieka, jaką dają, ma wielką doniosłość w sprawie zrozumienia umysłowych i moralnych władz człowieka. Co się tyczy klasyfikacji nauk Ampère'a w szczególności, jest ona bardzo zawiła i nie może nawet mierzyć się pod względem prostoty i przejrzystości z klasyfikacją prawie jednocześnie ułożoną przez Augusta Comte'a. Ale w jego „Essai sur la philosophie des sciences" jest dużo zajmujących uwag i gdyby on swoje życzenie mógł wypełnić i dać nietylko klasyfikację, lecz także wykład najważniejszych prawd, metod, zagadnień i hipotez w różnych dziedzinach, nie ulega wątpliwości, że tak wybitny myśliciel i badacz mógłby stworzyć wyborne dzieło i zajmującą korektywę Comtowskiego systemu.

Prawie jednocześnie z Ampèrem i Comtem zajmowała się także matematyczka Zofja Germain (ur. 1776, zmsrła 1831) pomysłami w sprawie rozwoju nauk w związku z tkwiącym w naturze poznania ludzkiego mierniku prawdy. Oprócz wyraźnego wpływu Kanta, wykazuje jeszcze, że wobec natury naszej świadomości uczuwamy nadto potrzebę jedności, porządku i związku, potrzebę, która nami kieruje nietylko w badaniach naukowych,

lecz również w dziedzinie moralnej i estetycznej. Jej dzieło filozoficzne „Considérations générales sur l'état des scienses et des lettres aux différentes epoques de leur culture (1833 i w 1879 powtórzone przez H. Stupuy w „Oeuvres philosophiques de Sophie Germain). Tu usiłuje wykazać, że jeden i ten sam typ kieruje nami w nauce, moralności i sztuce. „Jest tylko jeden i jedyny typ prawdy. W moralności, nauce, literaturze i sztuce wciąż szuszukamy jedności, porządku i pomiędzy stosunkami istnienia, pomiędzy częściami jednej i tej samej całości". Zasada przyczynowości jest tylko odrębną postacią tej powszechnej zasady. Stosujemy zasadę przyczynowości wtedy, kiedy przedmiotu badanego nie widzimy w jego związku z całością. Przedstawia się on nam jako ułamek i zapytujemy w jakiej zawarty jest jedności. Upatrujemy w nim część i szukamy całości, do której należy. Ta potrzeba jedności i całości doprowadzała do zuchwałych systemów, do dowolnego posługiwania się analogją i do przyjmowania przyczyn mistycznych. Ale prowadziła ona także do wielu szczęśliwych pomysłów i postęp nauk polega na tym, że ta potrzeba jest żywotną. Na niej polega związek w dziejach nauki. Stopniowo wszakże uczymy się zastępować systemy przez metody i zapytujemy „jak" i „ile" zamiast dlaczego. Zamiast tworzyć według swojej fantazji, człowiek uczy się badać rzeczywisty związek świata i jeżeli mu się to na tej drodze udaje odkryć wielką jedność wszechrzeczy, fantazja znów wraca w pewnej postaci, straciła ona na tym, bo jej śmiałe obrazy zostały wyrugowane przez badania krytyczne.

Kiedy w izdebkach filozoficznych Birana i Ampère'a rozwijała się myśl, która prowadziła poza panujący kierunek Condillaca, w dziedzinie nauczania filozoficznego przezwyciężyli Royer Collard i Wiktor Cousin. Wykłady Royer Collarda w Sorbonie (1811—1814) wprowadziły do Francji Reida jako filozofa klasycznego. Reid kładł wielki nacisk na badania psychologiczne w kierunku szkoły szkockiej i uwydatniał znaczenie pojmowania instynkty-

wnego i bezpośredniego moralnego przekonania, w przeciwstawieniu do ograniczonego sposobu rozważania i oderwanych analiz ideologji. Nie sprzyjało to ścisłemu ujmowaniu zagadnień; powoływanie się na zdrowy rozsądek ludzki często musiał zastępować dowodzenia. W każdym jednak razie wprowadzono nowy kierunek i otwarto wzrok na takie strony życia duchowego, które dotąd panująca szkoła pozostawiła w cieniu. Szczególna doniosłość wystąpienia jako filozofa Royer Collarda zależała od tego, że był on wybitną osobistością. Jego następca Wiktor Cousin (1792—1867) był natchnionym mówcą i posiadał wielki talent budzenia interesu w młodzieży. W młodzieńczym jeszcze wieku dzielił on oczekiwania młodzieży, że z nastaniem wolnej konstytucji i po obaleniu despotyzmu militarnego nadejdzie świetna epoka życia duchowego we Francji. Nauczanie jego było nacechowane stanowczo duchem historycznym. Wprowadził on do programu nauczania akademickiego historję filozofji. Swoje własne poglądy filozoficzne zapożyczył w części od Szkotów i Royer Collarda, w części zaś od Birana i Ampere'a, biorąc udział w ich zgromadzeniach filozoficznych. Naturalnie Biran widział, że Cousin włazi mu w paradę, sądził wszakże, że otrzyma swoją cząstkę z łupu, gdyż nauczanie Cousina wywoła wrażliwość na jego własne wielkie dzieło psychologiczne, skoro wyjdzie, co, niestety, nastąpiło dopiero po trzydziestu kilku latach po śmierci Birana. Cousin kombinował teorję Reida o bezpośrednim postrzeganiu rzeczywistości bezwzględnej z teorją Birana o świadomości naszej własnej działalności i z teorją Ampère'a stosunków bezwzględnych. A później związał jeszcze z tym doktryny Schellinga i Hegla o rozumie bezwzględnym. Podczas podróży do Niemiec poznał tam niemiecką filozofję spekulacyjną, kiedy pani de Staël w dziele swoim „De l'Allemagne" skreśliła ogólny zarys filozofji niemieckiej od czasów Kanta. Filozofja Cousina była eklektyzmem, który czerpał z różnych systemów, co przypuszczalnie zapowiadało trwalszą wartość: systemy są

każdy sam przez się niedoskonałe, ale żaden z nich nie jest zupełnie fałszywy. Z początku o wyborze rozstrzygało psychologiczne postrzeganie Reida i wzór Birana, później rozum uniwersalny Schellinga i Hegla, a w ostatniej części karjery Cousina — kiedy po rewolucji 1830 roku został urzędowym kierownikiem wszelkiego filozoficznego nauczania we Francji — główne doktryny religji naturalnej i spirytualizmu kartezjańskiego. Pierwiastek śmiały i pełen zapału jego pierwszego wystąpienia [75]), jako nauczyciela filozofji, został stłumiony przez jego studja historyczne i stanowisko urzędowe. Trafnie Renan przytaczał go jako przykład, że filozofji nie przystało odnosić zbyt już pełne zwycięstwo. Trzeba dodać, że zwycięstwo było tylko zewnętrzne. Napoleon z radością widział występy Collarda, a Cousin popierał królestwo lipcowe. Zresztą Renan długo po śmierci Cousina w gorących słowach wyrażał, co zawdzięczał Cousinowi.

Najważniejszym dziełem Cousina jest: „Du vrai, du beau, du bien". Są to jego wykłady wygłoszone w roku 1818 i do 20 latach, później wydane w swojej pierwotnej postaci przez Adolfa Garniera, ale w następnych wydaniach sam Cousin, dla którego wybryki kacerskie młodości były teraz niewygodne, okroił swoje wykłady. To właśnie dzieło wywarło tak wielki wpływ na Renana. Pozatym trzeba szukać jego pomysłów w przedmowach do pięciu tomów „Fragments philosophiques", gdzie roztrząsa przedmioty z historji filozofji. W przedmowie do pierwszego tomu (1826) przedstawia swoją znamienną teorję „rozumu nieosobowego", w której kombinuje Reida, Ampère'a i Schellinga. Za pomocą metody psychologicznej, przez pogłębienie samoobserwacji, sądzi, że osiągnął punkt, do którego sam nawet Kant nie przeniknął, punkt, w którym mają znikać pozorna podmiotowość i względność koniecznych zasad, przyczym objawia się bezpośrednie ujęcie prawdy jako podstawy wszelkiej refleksji logicznej i wszelkiego wytwarzania koniecznych pojęć. Dopiero kiedy rozum staje się przedmiotem refleksji, staje się on podmio-

towym; sam w sobie ma on być światłem, które świeci niezależnie od wszelkich różnic osobistych, jako objawienie powszechne wewnątrz każdego człowieka.

Kiedy Cousin wprawdzie utrzymywał, że się opiera na obserwacji psychologicznej, ale niebawem wzniósł się ponad tę obserwację i bujał w retoryce i fantazji, Teodor Jouffroy (1796—1842) uczuwał większy i szczerszy interes do badań psychologicznych. Co prawda trwał on w dalszym ciągu przy samoobserwacji i zaniedbywał inne źródła wiedzy psychologicznej, rozróżniając w sposób ściśle spirytualistyczny pomiędzy psychologją i fizjologją, jako dwuch specjalnościach nie mających nic pomiędzy sobą do czynienia. Chodziło mu jednak poważnie o to—dowodzi tego cały szereg poszukiwań—żeby zaznaczyć w sposób jasny stosunek pomiędzy samoobserwacją z jednej strony, przyrodoznawstwem i spekulacją filozoficzną z drugiej. Wirtuozowstwa romantycznego Cousina w przerzucaniu mostów nad przepaściami Jouffroy nie posiadał. Jego filozofja wypływała z jego wprost osobistej potrzeby jasności poznania, odkąd po ciężkiej walce spostrzegł, że wyobrażenia teologiczne tracą dla niego wartość swoją. Jakkolwiek wszakże myślenie jego objawiało silny interes osobisty, nie jest to jednak pobudką dla niego do jakichkolwiek ustępstw albo do zadowalania się rozwiązaniami, któreby nie zadowolały zupełnie jego myśli. Woli on zatrzymać się w poznawaniu i poprzestać na tym, że rozwiązanie zagadnienia jest nieosięgalne. „Są dwie drogi, powiada w jednym z wykładów swoich (Mélanges philosophiques, wyd. 3-e, strona 350 i nast.), na których człowiek myślący może osiągnąć pokój dla swojej duszy i spoczynek dla ducha swojego; jedna droga polega na tym, żeby posiąść lub przynajmniej utrzymywać, że się posiadło, prawdę w przedmiocie zagadek zajmujących ludzkość, druga droga polega na tym, żeby jasno przenikać, że prawda ta jest niedostępną, i wiedzieć dlaczego jest ona taką. Ponieważ fakty, które możemy uwzględniać, są ograniczone, więc i wnioski, jakiebyśmy z tych faktów wysnuć

mogli, są takież same. Nauka zatem ma swój widnokrąg, poza którym nie może już widzieć; jej tedy zadaniem jest określenie stopniowe tego widnokręgu. Na tej krańcowej granicy jej obszaru powinna się ona wyodrębnić od poezji, która sama tylko jest wstanie iść dalej. To wyodrębnienie jest jej obowiązkiem, wobec której ma ona obowiązek odkrywania prawdy i która tylko zbyt często cierpiała na tym, że tam spodziewała się prawdy i szukała jej, gdzie ta była dla niej niedostępną i zawsze taką będzie". O wiele bardziej ze względu na męską postawę, jaką Jouffroy przybierał wobec zagadnień, niż ze względu na ich rozważanie w szczegółach, zajmuje on w dziejach filozofji francuskiej, miejsce jako piękna i nie wolna od uroszczeń postać. O ile Jouffroy wskazuje na określone wyniki, te idą w kierunku uzasadnionego przez Cousina eklektyzmu. W jednej z rozpraw z wcześniejszej młodości (825) utrzymywał nawet, że filozofja francuska, która już przestała przysięgać na Condillaca, że jest wstanie, o ile wszędzie szuka prawdy i zagłębia się w naturę ludzką, która jest rzeczywistością filozoficzną, z całym spokojem przygotowywać ugodę pokojową wszystkich systemów, które już nawet w Paryżu mogłyby się zakończyć. Ale są miejsca, gdzie trzeba szukać prawdy, bardziej, niż mniemał eklektyzm, natura ludzka jest za obszerna, żeby się dała pomieścić w ramach eklektyzmu, nawet, gdyby ten był z tak uczciwą wolą opracowany, jak u Teodora Jouffroy. Filozoficzna ugoda pokojowa przeto długo jeszcze każe czekać na siebie.

c) Szkoła społeczna.

Kiedy Damiron, uczeń Cousina, w r. 1828 wydał dzieło o filozofji francuskiej w XIX stuleciu, przedstawił eklektyzm, jako wyższą jedność, albo jako właściwe stanowisko pośrednie pomiędzy szkołą Condillaca w przeciwstawieniu do szkoły teologicznej. Birana i Ampère'a szczególny sposób myślenia, który sięgał głębiej niż eklektyzm

nie przedostał się jeszcze do ogółu. W drugim wydaniu (wyszło w tym samym roku) ujrzał się zmuszonym do zaznaczenia pomysłów Saint-Simona i Augusta Comte'a, chociaż przyznawał się, że nie mógł jasno uchwycić ich znaczenia. Wtedy były do rozporządzenia tylko pierwsze pisma Comte'a. Przeciwnie, karjera Saint-Simona była skończona. Siew był już rzucony do roli, z której miały się rozwinąć socjalizm i pozytywizm najnowszych czasów.

Saint-Simon (Claude, Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon) był raczej dziennikarzem, niż reformatorem społecznym, niż filozofem. Dlatego jednak pozyskał znaczenie dla historji filozofji, że żywił gorące przekonanie, iż nowy porządek społeczeństwa możebny jest tylko pod warunkiem, że musi przeniknąć świadomość społeczną nowy pogląd na świat. A ten nowy pogląd na świat może być, o czem Saint-Simon nie mniej jest przekonany, zbudowany tylko na podstawie nauk pozytywnych. Saint-Simon sam nie otrzymał wcale wykształcenia naukowego. Jako młodzieniec (ur. w r. 1760), wziął dzielny udział w wojnie o wyzwolenie Północnych Stanów Amerykańskich. Później rzucił się w przedsiębiorstwa przemysłowe, zrzekł się podczas rewolucji swojej szlacheckiej godności, wziął się do spekulacji na dobrach narodowych i wystąpił jako grand seigneur sansculotte. W czasie zaburzeń odsiadywał więzienie, z którego wyzwolił się dzięki upadkowi Robespierra. Majątku swego, o ile go posiadał, używał nietylko na życie wystawne, lecz i na to, żeby przygotowywać reformę naukową i społeczną, która go już wcześnie zaprzątała. Otaczał się ludźmi nauki ze szkoły politechnicznej i lekarskiej, ażeby się tak wykształcić, żeby móc napisać encyklopedję nauk. Przygodne ubóstwo nie było w stanie odwieść go od zamierzonych planów. Przeciwnie, pracował z tym większą gorliwością. Posiadał on niezwykły dar skupiania dokoła siebie wybitnych ludzi i nakłaniania ich do pracy wspólnej dla swoich własnych celów. Augustyn Thierry i August Comte byli przez pewien czas jego sekretarzami i spółpracownikami i z dumą

nazywali się jego uczniami, dopóki nie rozeszły się ich drogi. Kiedy Saint-Simon w poprzednim okresie na pierwszym planie stawiał ułożenie nowej encyklopedji, gdyż tylko na podstawie takiej encyklopedji można opracować katechizm, po przewrotach 1814 i 1815 roku powziął zamiar przejścia bezpośrednio do nowej organizacji społeczeństwa ludzkiego, którego głównym rysem było to, że życie przemysłowe i ekonomiczne przedewszystkiem ostają się, a właściwy system rządowy powinien zająć miejsce podrzędne. Zamiast szlachty i legistów mają stanąć na czele społeczeństwa wielcy przemysłowcy i uczeni. Ostatecznym celem było to, że klasa robotnicza, stan, który najwięcej cierpi, został dźwignięty na wyższy szczebel pod względem ekonomicznym i umysłowym. Kiedy po restauracji we Francji gubiono się w parlamentarnych i konstytucyjnych walkach, Saint-Simon oświadczał, że chodzi o odmłodzenie społeczne; rząd zewnętrzny jest rzeczą obojętną i wogóle rząd jest tylko złem koniecznym. Jako pobudkę przewodnią, jaką miał kierować się nowy porządek, zamierzał on nasamprzód rozejrzeć się w harmonji interesów, tak mniej więcej, jak Helvétius a później inni tę sprawę pojmowali. W ostatnich latach swoich powoływał się wszakże na miłość ludzkości (filantropję) i chciał założyć nowe chrześcijaństwo, które co do istoty swojej miało się składać z przykazań miłości, przyczem od starego chrześcijaństwa miało się tym różnić, że życie doczesne ma przyjść do praw sobie należnych i nie powinno uchodzić za środek istnienia nadzmysłowego. Prawo własności jednostkowej daje się pojąć tylko przez pożytek powszechny, gdyż instytucja ta przedstawia pożytek powszechny, nie zaś uroszczenia pojedyńczej osoby samej w sobie. Teraz chodzi o to, żeby się skupić, ażeby wyzyskiwać ziemię. Rzeczy, nie ludzie mają podlegać rządom. Jak później wyrazili to jego uczniowie: zamiast, coby mieli się ludzie wyzyskiwać wzajemnie, powinni kulę ziemską wyzyskiwać. Państwo powinno siły ludzkie skierować do wielkich robót, do budowania kanałów i bicia dróg, osuszania grun-

tów, do uprawy ziemi. Otoczony kółkiem zwolenników umarł w 1825 roku.

Tak samo Saint-Simon ze względu na swój program polityczny był w opozycji z obu walczącemi stronnictwami ówczesnemi, liberałami i legitymistami, jak był w opozycji w dziedzinie idei zarówno ze szkołą teologiczną, jak i z filozofją XVIII wieku. Wielkie tu ma znaczenie sposób, w jaki Saint-Simon już w pismach swoich z lat 1807—1813 pojmuje i sądzi o średniowieczu. Średniowiecze jest, według niego, wielkim okresem organizacyjnym. Świat ucywilizowany przez braterstwo i wspólną wiarę stanowił spójnię jednolitą. Kapłani nie byli szarlatanami, jak utrzymywał Voltaire, lecz najbardziej postępową częścią narodu. Odkąd system średniowieczny, jako ofiara krytyki i rewolucji upadł, żyjemy wśród duchowego i społecznego chaosu. Kwitną negacja i egoizm. Chodzi więc teraz o to, żeby osiągnąć nowy okres organiczny i potęgę duchową, który ma taki okres sprowadzić, nie może być innym, jak nauką pozytywną, którą należy ująć w system. Przyjaciel Saint-Simona, lekarz Burdin, wypowiedział w rozmowie z nim myśli o rozwoju nauk, które on przyjął i które zawierały w sobie zajmujące pomysły. Wszystkie nauki — twierdzi się tu — na podstawie niewielkiej liczby doświadczeń rozpoczęły się i dlatego w pierwszym okresie nosiły charakter domysłów, często fantastycznych domysłów. Astronomja zaczęła jako astrologja, chemja jako alchemja. Wobec stopniowych postępów doświadczenia nauki przeszły z okresu domysłów do postaci pozytywnej. Matematyka, astronomja, fizyka i chemja osiągnęły już postać pozytywną; fizjologja i psychologja są już bliskie tego. Ostatecznie i fizjologja stanie się także nauką pozytywną; wynika to z niedoskonałego jeszcze stanu nauk szczegółowych, że pomiędzy nauką wogóle, a naukami szczegółowemi tak znaczny jeszcze jest przedział. Na takim pojmowaniu dziejów nauki budował Saint-Simon swoją nadzieję nowego poglądu na świat na czysto naukowej podstawie. Był on pierwszym, który posługi-

wał się wyrażeniem „filozofja pozytywna“. Dalej jak do ogólnego pomysłu nie poszedł Saint-Simon. Nie był to człowiek, któryby był zdolny przyprowadzić do skutku wielkie jednolite dzieło. A jednak zaznacza on rozstrzygający punkt zwrotny. Dzięki swojemu uznaniu średniowiecza jako odrębnego okresu kultury, złożył dowód posiadania zmysłu historycznego, który rzadko się zdarzał w czasie jego wystąpienia. I dlatego może on dzieje ująć jako ciągłą sprawę rozwojową. Kiedy średniowiecze dla okresu oświecenia było dowolną przerwą rozwoju, okres obecny okazał się jako okres duchowej i społecznej organizacji po poprzednim okresie rozkładu. Teraz, przeciwnie, okres następujący po średniowieczu uchodził za okres rozkładu. Krytyka i liberalizm są dla Saint-Simona tylko środkami, dla obalenia przestarzałego systemu, ale bynajmniej nie nowym systemem. System ten ma się dopiero rozwinąć i według jego przekonania nie da się inaczej osiągnąć, jak na podstawie nauki doświadczalnej. Musi nadejść czas, kiedy ludzkość wiarę swoją i moralność będzie budowała na nauce i na doświadczeniu. Tylko na tej drodze może powstać nowy pogląd na istnienie, dokoła którego wszyscy mogliby się skupić, tak iż życie znów połączonemi siłami będzie mogło wejść na swoje tory.

Tę teorję Saint-Simona jego szkoła uogólniała, rozróżniwszy w całych dziejach powszechnych okresy krytyczne od organicznych. U Kanta i Fichtego, a nawet już u Rousseau występuje takież przeciwstawienie. Była to rzecz naturalna, że taki pogląd wystąpił w wieku, który widział, jak krytyka obaliła stary porządek w dziedzinie wiary i społeczeństwa, nie będąc wszakże w stanie wytworzyć nowego porządku i stłumić potrzeby jego. Ilekolwiek tam było w Saint-Simonie z szarlatana, jednak w punkcie rozstrzygającym posiadał on trafny rzut oka na dzieje i odczuwał duchową i społeczną potrzebę swojego wieku. Stąd daje się zrozumieć, że miał on wśród swoich uczniów wielkiego historyka i wielkiego filozofa.

U Saint-Simona można odnaleść tylko początek socjalizmu. Początek rozwijał się w jego szkole [76]) która teorję jego przeobraziła w ten sposób, że on sam nie mógłby jej przyjąć. Chciano ograniczyć prawo dziedziczenia i przenieść je na państwo, rozdzielić wytwory pracy według zdolności każdego obywatela. Szkoła przybierała coraz bardziej fantastyczny i utopijny charakter. Założono nową hjerarchję z „ojcem“ Enfantinem na czele; ale szkoła rozpadła się, kiedy Enfantin dał przepisy dotyczące stosunków płciowych, które prowadziły do wyroków i więzienia. Wobec tych wybryków pierwiastki bardziej trzeźwe i krytyczne wycofały się ze szkoły. Zapał, który wiązał ze sobą Saint-Simonistów, zapał dla celu: przez spółdziałanie sił ludzkich osiągnąć panowanie nad przyrodą, nie pozostał jednak bez skutku. Znaczna część kolei żelaznych, kanałów, fabryk, i banków we Francji zawdzięcza swoje powstanie niegdyś Saint-Simonistom. Przecięcie między morza pomiędzy Suezem i Panamą było pomysłem Saint-Simonistów. Mianowicie uczniowie politechniki przyłączyli się z zapałem do nowej teorji. Ta instytucja założona przez Konwent stała się ogniskiem tych nauk, które według Burdina i Saint-Simona stały się już pozytywnemi i których powołaniem było stworzenie podstawy dla przyszłej wiary. Filozofja przytywna jest filozofją szkoły politechnicznej, gdy tymczasem eklektyzm panował w École normale (gdzie kształcili się nauczyciele wyższych zakładów naukowych). Właściwy założyciel pozytywizmu, August Comte, który sam był uczniem szkoły politechnicznej, zaznacza w jednym liście (Lettre à Valat, str. 229) tajne i mimowolne walki pomiędzy normalistami i politechnikami, która w jego oczach miała być rodzajem sporu pomiędzy szkołą metafizyczną i pozytywną. Najważniejszego przyczynku do dziejów filozofji w XIX stuleciu powinnaby dostarczyć filozofja politechników.

AUGUST COMTE.

a. Życiorys i charakterystyka.

Powstanie nowożytnego pozytywizmu warunkuje rozwój nauk doświadczalnych i mianowicie podczas ostatnich stuleci wspaniały postęp w dziedzinach chemji, fizjologji, które zawdzięczamy francuskim przyrodnikom w końcu zeszłego i na początku obecnego. Stopniowo wszystkie dziedziny przyrody zostały poddane zasadom i metodom naukowym, które uzasadnili Kepler, Galileusz i Newton. Lavoisier i Bichat prowadzili badania te w dalszym ciągu w chemji i fizjologji, co założyciele przyrodoznawstwa nowożytnego zdziałali w dziedzinach astronomji i fizyki. A więc pytanie jest takie: Jakie ma znaczenie cały ten rozwój dla naszego poglądu na życie i świat? Odpowiedź pozytywizmu brzmi: Czyżby rzecz miała się tak, że postępy nauki miałyby być pożyteczne tylko dla specjalistów i przemysłu? Czyż stąd, że wszystkie dziedziny przyrody zostały poddane nauce doświadczalnej, nie ma zajść i wyniknąć zmiana całego życia duchowego ludzkości, ludzkiej wiary i trybu życia? Przecież w duchu ludzkim tkwi jakaś mimowolna potrzeba stosowania wszędzie tej samej metody i tej samej teorji. Jeżeli tedy przyrodę rozumiemy, tłumacząc jej zjawiska zgodnie z wykazanemi przez doświadczenie prawami, czyż mielibyśmy budować na jakiejś innej zasadzie naszą wiarę, niż ta, na której opiera się porządek i tryb życia naszego? Faktycznie stwierdzamy, że nauka doświadczalna zawsze wywiera pewien wpływ warunkujący na religijne i spekulacyjne wyobrażenia człowieka, jakkolwiek się zwykło twierdzić, że one pochodzą z zupełnie innego źródła. Pewien pierwiastek pozytywny tkwi w każdym poglądzie na świat. A ponieważ wszystkie dziedziny przyrody zostały poddane nauce pozytywnej, t. j. poznaniu, które się opiera na faktach i na prawach, podlegających prawom przez doświadczenie wykrytym,

więc czy nie nadeszła już chwila, kiedy wszelki wpływ nie powinien już być ukrywanym i ograniczanym, lecz żeby ludzie świadomie i stanowczo stosowali tylko takie wyobrażenia w swoim poglądzie na życie i świat, któreby nauka pozytywna mogła uznać i stwierdzić. Brak jeszcze co prawda, jednej pozytywnej nauki o ludzkim życiu duchowym, tedy zadaniem pozytywizmu jest uzasadnienie takiej nauki. O ile się to uda, cóż w takim razie jeszcze stoi na przeszkodzie do przeprowadzenia programu pozytywnego? Zadanie, jakie sobie postawił August Comte, było dwojakie: naukę humanistyczną uczynić nauka pozytywną i na tym oprzeć systematyczny wykład faktów głównych, głównych praw, i głównych metod wszystkich nauk pozytywnych. Tym sposobem osiągniemy przyszły pogląd na świat. Czasy teologji i spekulacji powinny nareszcie przeminąć; filozofja, tedy pozytywna stoi obecnie jako jedyny możliwy ratunek. Te zagadnienia, na które, jak mogłoby się okazać, człowiek nie może osiągnąć odpowiedzi za pomocą nauki pozytywnej, stopniowo mogłyby być usunięte.

Pozostaje wszakże zawsze jeszcze jakaś różnica pozytywną nauką, a pozytywną filozofją. Gdyż pojedyńcze odosobnione fakty tak samo nie mogą warunkować poglądu na świat, jak i prawa specjalne. Duch ludzki szuka, jak to wyraźnie zaznacza Comte, jedności metody i teorji. Filozofja pozytywna dopiero wtedy powstaje, kiedy poszczególne pozytywności będą opracowane w całość. Chodzi więc o to, ażeby zjednoczyć pozytywność i powszechność, czyli całkowitość. Pozytywizm tedy nie może tego, co jest dane, bezpośrednio spożytkować, lecz musi to poddać przeróbce, uczynić to całością nierozdzielną. Tu powstanie dla pozytywizmu trudność; gdyż przy tej przeróbce trzeba będzie posługiwać się z koniecznością hipotezami, a wtedy znów powstanie pytanie, na czym polega ich wartość poznawcza.

August Comte odnajduje swoich poprzedników w XVIII stuleciu. Przedewszystkiem wskazuje na Diderota i Hu-

me'a, na Kanta i szkołę szkocką. Podziwia przytym de Maistre'a i rozważa średniowiecze jako ostatni okres organiczny, jakiśmy przeżyli. Był on przekonany, że dopiero przez przeprowadzenie pozytywizmu mamy znów osiągnąć jedność i harmonję swojego życia duchowego i społecznego, jedność, która pod wpływem krytyki i rewolucji została zniweczona. Obok zapału do myśli pozytywnej występuje u Comte'a wewnętrzna, ostatecznie mistyczna miłość do ludzkości, potrzeba uczucia, która z taką energją domagała się zadośćuczynienia, że kilkakrotnie zagrażała katastrofą świadomości jego. Założyciel pozytywizmu czuł się pokrewnym duchem mistykom średniowiecznym. Ostatecznie zamierzał nawet założyć nową religję w innym duchu, niż dotychczasowa, o której zwykło się mówić jako o czymś pozytywnym i chciał ażeby ta religja była pozytywną.

Życie Augusta Comte'a dowodzi jak różnorodne pobudki rozwinęły się w nim, które wydały jego dzieło. Urodził się 19 stycznia 1798 r. z rodziny starokatolickiej w Montpellier. Według własnego wyznania (Cours de philosophie positive T. IV. Préface personnelle) miał zaledwo czternaście lat, kiedy już przeżył wszystkie stopnie istotne rewolucyjnego kierunku duchowego i odczuwał potrzebę powszechnego odrodzenia politycznego i moralnego. Być może, że to szybki rozwój zdziałał, iż odbiegł od wyobrażeń dziecięcych i że w późniejszych latach swoich, kiedy najprzedniejsze siły swoje stosował do opracowania dzieła swojego, tak żywo odczuł potrzebę zamkniętych w sobie dogmatów i określonych symbolów. Okres, w którym badał, trwał tylko krótko, a doświadczenie nagromadzone nie wystarczało na to, żeby mu wykazać, jaką wartość taki okres może posiadać dla wolności życia wewnętrznego i pełni życia osobistego. Podobnie jak większość spółczesnych mu umysłów, czuł niechęć do krytycznych okresów w dziejach.

Już w wieku chłopięcym uchylał się od wszelkiego przymusu i wszelkich przepisów regulujących, ale był

przejęty czcią dla wszelkiej wyższości umysłowej i moralnej. (Porówn. charakterystykę, którą sam daje o sobie, jako młodzieniec, w liście powtórzonym u Littrégo: „August Comte et la philosophie positive, wyd. 2-ie, str. 493). W roku 1824 wstąpił do szkoły politechnicznej w Paryżu. Szkołę tę nauk ścisłych uważał później za pierwszy początek korporacji prawdziwie naukowej (List z dnia 22 lipca 1842 do Stuarta Milla). Obejmowała ona program nauk, które już stanowczo osiągnęły szczebel pozytywny i uchodziły w jego mniemaniu za podstawę, na której powinien opierać się wszelki wyższy system nauczania. Nadto pomiędzy uczniami politechniki panowało usposobienie rewolucyjne i braterstwo, które łączyło ich we wspólnym zapale do specjalności, przyczyniających się do rozwoju kultury. Pomysły Saint-Simona zaszczepiły tak ścisłą spójnię pomiędzy wychowańcami politechniki, że idea pozytywizmu rosła jednocześnie z ideą humanitarną. Rząd reakcyjny skorzystał z demonstracji przeciwko jednemu z profesorów, jako z pretekstu do zamknięcia szkoły i do rozesłania uczniów do domów. Dla Comte'a było to rzeczą nieznośną pobyt tak daleki od centrum życia. Wbrew zakazowi rodziców, wraca w tym samym roku do Paryża, żeby się dalej kształcić. Studjuje biologję, historję, w celu uzupełnienia swoich studjów i zdobywa bardzo gruntowną podstawę encyklopedyczną. Na utrzymanie swoje zarabia, dając lekcje matematyki. Wielkie znaczenie w sprawie jego rozwoju miała ta okoliczność, że wszedł w zażyły stosunek z Saint-Simonem. O tym pisze w liście z tego czasu (1818): „Dzięki wspólnej pracy i przyjaźni z jednym z ludzi, którzy w dziedzinie polityki filozoficznej najdalej sięgają wzrokiem, nauczyłem się mnóstwa rzeczy, którychbym napróżno szukał w książkach; odkąd zostaję z nim w stosunku, duch mój dokonał większych postępów, niż w ciągu lat trzech, gdybym był pozostawiony sam sobie. Ta praca posunęła naprzód moją znajomość nauk politycznych i pośrednio wpłynęła na wyobrażenia moje o innych naukach tak, iż

spostrzegłem, że weszło mi do głowy więcej filozofji i osiągnąłem prawdziwszy, podnioślejszy pogląd na rzeczy". (Lettre. à Valat. str. 37).

Comte zawdzięczał Saint-Simonowi w części wyobrażenie o konieczności nowej potęgi duchowej, zamiast hjerarchji średniowiecznej, które jak na swój czas obie godnemi są podziwu instytucjami, w części zainteresowanie się kwestją społeczną, z którą zostaje w ścisłym związku ostre uwydatnienie przeciwieństwa, jakie istnieje pomiędzy militaryzmem a industrjalizmem.

Pod tym względem Comte był innego zdania. Ostatnie dzieło, w którym nazywa jeszcze siebie uczniem Saint-Simona, spowodowało rozłam, Saint-Simon zastrzega się wobec tego dzieła, Comte zaś wydał je później pod własnym nazwiskiem. Dzieło to p. n. „Plan des travavaux sientifiques nécessaires pour réoganiser la societé" (1822) wyszło znów w r. 1824 p. n. „Politique positive", oznacza on, że w osobie Comte'a wystąpił myśliciel samodzielny. Najważniejszą przeszkodę do rozwinięcia się cywilizacji upatruje w ustawicznej przewadze, jaką posiada dążność, mianowicie, w wolności sumienia i zwierzchnictwie narodu, a są to przecież zasady krytyczne, nie zaś organiczne. Brak jest wżycia się w zwarte koło wyobrażeń i uznania racjonalnie uzasadnionej władzy. Nowy system socjalny nie daje się zbudować doraźnie, lecz musi rozwijać się kolejno. W dostatecznym stopniu dowodzą tego liczne konstytucje chybione w najnowszych dziejach Francji. Warunkiem zasadniczym skutecznego spółdziałania w celu wspólnym, jest wspólny sposób myślenia i zamiarów. Społeczeństwo starożytne posiadało taką wspólnę podstawę w teologji. Żeby społeczeństwo nowożytne mogło osiągnąć taką wielką powagę, jak ta, z jaką występują wyniki szczegółowych nauk w dziedzinach specjalnych. Najważniejszą jest rzeczą, iżby polityka przeobraziła się w naukę pozytywną. Kiedy się już przyznaje w dziedzinach matematycznej, fizycznej, biologicznej, prawa określone dla wszystkich zjawisk, wbrew temu utrzy-

muje się w dalszym ciągu w dziedzinie społecznej, że można według swojego widzimisię wdawać się w te sprawy, np. być w stanie, bez dalszych zastrzeżeń wprowadzić urojony system socjalny. Wierzenie to musi upaść, jeżeli się uznaje, że stosunki ludzkie podlegają prawom stałym. Takiej właśnie prawomocności szuka Comte i usiłuje w ścisłym związku wykazać, że w każdym punkcie dziejów zachodzi pomiędzy organizacją społeczną a całą cywilizacją t. j. porządkiem a rozwojem duchowym, jak to objawia się w nauce, sztuce i przemyśle. Cywilizacja znów wynika z instynktowego popędu człowieka do udoskonalenia się. Różne szczeble, które przebiega cywilizacja, sprowadza Comte, opierając się na dziejach nauki, do trzech: teologiczny, metafizyczny i pozytywny i stara się wobec tego wykazać, jak im odpowiadają różne rodzaje rozwoju społecznego. Ponieważ zasada trzech studjów stanowi główny punkt w filozofji Comte'a, więc musimy objaśnienie jego przenieść tam, gdzie będziemy rozważali jego filozofję.

Dzieło to Comte'a obudziło żywą uwagę zarówno w kołach polityków, jak i historyków. Również uczeni, jak historyk Guizot, matematyk Poinsot, Aleks. Humboldt, hr. Broglie i inni oświadczyli z uznaniem o tym dziele. Sięgało ono tak głęboko w rzecz, że prowadziło poza spory stronnictw, tak iż oddawano słuszność jednocześnie i wartości jego dążeń. Ale właściwy plan Comte'a nie był jeszcze przez to wyczerpany. Dopiero teraz przystąpił do ziszczenia zadania życia swojego: chciał dać encyklopedję treści i metod nauk pozytywnych. Oto pisze do przyjaciela swojego Valata (1824): „Przez całe życie i ze wszystkich sił swoich będę pracował nad uzasadnieniem filozofji pozytywnej". I prawie jednocześnie pisze do innego przyjaciela Gustawa Eichthala, że właściwym jego zadaniem jest „encyklopedyczne przekształcenie wszystkich naszych wiadomości pozytywnych, które w istocie należy brać za jedną i jedyną masę". W kilka lat później Comte poraz pierwszy przedstawił szczupłemu, ale

dobranemu gronu słuchaczy swoją filozofję pozytywną. Do tego grona należeli Aleks. Humboldt, Poinsot, matematyk Dunoyer, lekarz Broussais i Esqurol, inżynier Hipolit Carnot.

Comte utrzymywał się z pracy pisarskiej i nauczania matematyki. Ożenił się z młodą utalentowaną damą paryską. Stosunek pomiędzy małżeństwem, już wcześnie, jak się zdaje, nie zapowiadał szczęśliwego pożycia, w części dlatego, że rodzice Comte'a byli przeciwni temu związkowi, który w ich oczach, jak ślub cywilny, był wstrętny, w części zaś dlatego, że Comte, jak widoczna z charakterystycznego listu jego do Valata (16 list. 1825) nie znalazł w małżonce swojej tych przymiotów, które najwyżej cenił w kobiecie: „serdeczne oddanie się i łagodność charakteru, w połączeniu z taką uległością, którąby mogła w niej wzbudzić poczucie wyższości umysłowej jej męża"; — przymioty, „które obecnie, co prawda, trudno odnaleść w kobiecie w połączeniu z wybitnemi zdolnościami umysłowemi". Takich przymiotów życzy Comte narzeczonej swojego przyjaciela, skąd łatwo, oczywiście, domyślić się, że w żonie swojej tych przymiotów nie znalazł. Była zbyt samodzielną dla niego. A jednak złożyła dowody niezwykłej wierności i energji podczas napadu choroby umysłowej, której uległ Comte prawdopodobnie wskutek przepracowania się. Oddano go do domu obłąkanych, a jego rodzice, którzy działali pod wpływem teologa Lammenaisa'a, starali się wyzyskać tę sposobność, żeby go wziąć pod swój wpływ i przenieść do klasztoru. Pani Comte, której ślub cywilny rodzice jej męża chcieli zataić, odwołała się do swojego prawa małżonki i zażądała, żeby jej mąż był oddany do domu, jakoż dzięki tej troskliwej opiece chory wrócił do zdrowia pod względem umysłowym, tak iż mógł w dalszym ciągu prowadzić swoje przerwane wykłady. Jednak osiągnęli rodzice Comte'a tyle, że w czasie jego choroby umysłowej wymogli na nim ślub kościelny i tym sposobem zrzucili, w swoim

mniemaniu, grzech śmiertelny z serca, którego się byli dopuścili, zezwalając na ślub cywilny.

I oto nastąpił dla Comte'a szereg lat zdrowia i szczęścia, w czasie których opracował i wydał swoje główne dzieło „Cours de philosophie positive“ (w sześciu tomach, 1830—1842). Treść każdego poszczególnego tomu przemyślał długo na samotnych przechadzkach. Co się tyczyło treści, mógł polegać na swojej wybornej pamięci. Skoro rozmyślania dobiegły do końca, zapisywał je we względnie krótkim czasie. Nie wiele przytym zwracał uwagi. Styl jego jest ociężały i szwankuje z powodu powtarzań się i częstego posługiwania się wyrażeniami technicznemi, ale odznacza się jasnością, gruntownością i powagą, przytym nosi piętno energji i myśli na serjo. Często, zwłaszcza w ostatnich trzech tomach dzieła, które roztrząsają nauki społeczne, prąd myśli staje się tak gwałtowny, że porywa za sobą czytelnika. Comte usiłował za pomocą publicznych odczytów działać na rzecz filozofji pozytywnej. Już od dwudziestu lat ówcześni wychowańcy szkoły politechnicznej, po całym kraju miewali odczyty przyrodoznawcze. W roku 1830 Comte z kilku towarzyszami swojemi założyli stowarzyszenie politechniczne, które miało działać w tym kierunku. Przez długi szereg lat, zanim cesarstwo w r. 1851 nie wywołało zmiany, Comte miewał bezpłatne odczyty popularne, nasamprzód z astronomji, a później od roku 1848 o filozofji pozytywnej wogóle. W drobnym piśmie „Discours sur l'esprit positif (1844) przedstawił ogólne uwagi, któremi rozpoczął swój kurs astronomji. Jestto najlepszy wstęp do filozofji Comte'a.

Stałego stanowiska urzędowego Comte nigdy nie osiągnął. Po roku 1830 miał nadzieję otrzymać profesorat dziejów nauki pozytywnej, do czego był w najwyższym stopniu uzdolniony, ale wizyta u potężnego naówczas Guizota pozostała bez skutku. W swoich pamiętnikach Guizot przedstawia rzecz wskutek jakiegoś niezrozumiałego braku pamięci, jakoby tego człowieka, z któ-

rym przecież podczas lat opozycji w kole dwudziestu miewał tak dużo rozmów i był z nim wspólnych myśli, nigdy go jeszcze nie oglądał. Również i w sprawie profesoratu matematyki w szkole politechnicznej spotkała go odmowa, chociaż stanowisko tymczasowo w ciągu roku zajmował z wielkim uznaniem ze strony słuchaczy i zwierzchności. Musiał poprzestawać na bardziej skromnym stanowisku repetytora i egzaminatora przy egzaminach i w tym urzędzie musiał odbywać raz na rok objazdy okólne po miastach prowincjonalnych. I to ostatnie stanowisko, na które rok rocznie musiał być wybierany przez radę profesorską szkoły politechnicznej, stracił, kiedy w przedmowie do ostatniego tomu „Kursu“ wystąpił z ostrą naganą specjalizmu matematycznego i jego zarozumiałości. Teraz, jak sądził, biologowie i socjologowie mają stać na pierwszym planie pod względem umysłowym; naczelna rola matematyków przeszła już do przeszłości, gdyż bardziej konkretne dziedziny mają być poddane pozytywno-naukowemu traktowaniu.

Wyzywający sposób, w jaki to wyraził, miał takie następstwo, że nie wybrano go już na egzaminatora i zatym znów był zmuszony zarabiać na chleb za pomocą nauczania prywatnego. Zwolennicy jego angielscy i francuscy, a między angielskiemi Stuart Mill i historyk Grote, między francuskiemi uczony Littrée ułatwiali mu stosunki majątkowe, ofiarowując mu pensję. I w domowych jego stosunkach przyszło do przełomu, kiedy on i żona jego po długich i coraz mnożących się nieporozumieniach musieli w końcu rozstać się ze sobą. Jego małżonka wszakże wciąż w sposób najszlachetniejszy okazywała życzliwe zajęcie się jego ideami i stosunkami osobistemi.

Stała się gienjuszem, który go zagrzał do drugiego głównego dzieła; dzieło to miało systematyzować uczucia, jak pierwsze systematyzowało idee. Dzieło to wyszło pod nagłówkiem: „Politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité“ (4 tomy, 1851—54). W liście do Stuarta Milla (14 lipca, 1845) oświadcza Com-

te, że nowe dzieło, do którego plan już wcześniej był przygotowany, otrzymało swój stanowczy charakter podczas owego kryzysu i przez to wywołanej „meditation exceptionnelle“. Mianowicie wyjaśniło mu się, że druga część jego działalności filozoficznej musi się tym różnić od pierwszej, że w tamtym uczucie otrzymało takie wielkie miejsce, jakie w tym rozsądek. Kiedy więc już praca czysto teoretyczna jest wykonana, chodzi o jej ocenę społeczną, ta zaś polega isotnie na systematyzacji uczuć ludzkich, następstwo systematyzacji idei i nieodzowna podstawa systematyzacji instytucji.

Gdyby nowe dzieło do tego tylko zmierzało, nie byłoby wcale jakiegoś przeciwieństwa poprzedniego, lecz tylko jego ciąg dalszy, rozszerzenie lub pogłębienie. Faktycznie jednak rzeczy poszły dalej, jak to już wskazuje nagłówek. Miała być założona nowa religja. I kiedy wcześniejsze dzieło wyszło ze świata lub z przyrody i chciało na podstawie znajomości przyrody dosięgnąć do zrozumienia człowieka, to miała ta przedmiotowa metoda być zastąpioną przez podmiotową, która wyszła z człowieka i rozwiązała całą naturę ze stanowiska ludzkiego i samą ludzkość jako najwyższą istotę (grand être). W podmiotowym zagłębieniu się w ideę ludzkości, w wewnętrznym oddaniu się jej miała tkwić nowa religja, której wysokim kapłanem poczuwał się Comte. Nie chciał on odrzucić filozofji pozytywnej; z jej treści miały właśnie być wysnute dogmaty nowej religji, religji ludzkości; ale dodał kult i praktykę do tego. W jego: „Catéchisime positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle (1852)“ dał on krótszy wykład tamtego, co „Politique positive“ rozwija w przesadnej rozwlekłości.

Ten ostatni zwrot jego myśli był przygotowany przez tak zwaną przez niego Hygiène cérébrale, która polegała na tym, że gruntownie powstrzymał się od wszelkiej lektury, zagłębił się wyłącznie w opracowywanie swojego dzieła. Przez to chciał on usunąć przeszkody i osiągnąć jedność planu. Wcze-

śniej przedsiębrał daleko sięgające studja i jego wierna pamięć sprawiła, że teraz mógł wyzyskiwać to, co kiedyś zebrał. To odosobnienie się od wszelkich nowości naukowych i literackich, odosobnienie się, którego następstwem było to, że wszelka rzeczywista dyskusja i próba krytyczna odmawiała posług jego własnym ideom, była w związku z jego zagłębieniem się w muzykę, w poezję włoską i hiszpańską i w czytanie książki Tomasza z Kempis: o naśladowaniu Chrystusa. Wymagał, iżby każdy pozytywista codziennie co najmniej tyle odczytywał z jakiegoś dzieła mistrzowskiego, ile wynosi pieśń Dantego. Księgę: De imitatione uważał za wielki poemat o naturze ludzkiej; czytając ją, wszędzie zastępował imie Boga przez słowo „Ludzkość“, i tym sposobem znalazł w starej książce mistycznej środek wżywania się wewnętrznego w ludzkość. W ciągu lat długich jego istota była przesiąknięta miłością mistyczną i dobrocią. Ale doznał zawodu, że Littré, najznakomitszy uczeń jego, i inni cofnęli się od niego, odkąd przestał być filozofem i zamiast tego czuł się jako najwyższy kapłan religji ludzkości, tak samo, jak on sam cofnął się od Saint-Simona, kiedy ten wystąpił z takiemiż uroszczeniami. Tak więc po długiej i surowej pracy umysłowej, której sprzyjała hygiena mózgowa, mistyczna potrzeba wieku dziecięcego znów się przebija i na tej już ostatniej części jego drogi nieliczni tylko poszli w jego ślady [80]). Przytym nowa religja ludzkości pozakładała gminy i miejsca kultu wszędzie — we Francji, Anglji, Szwecji, Ameryce. Ta religja pozbawiona teologji jest rysem znamiennym czasu. Dla samego Comte'a była ona miejscem odpoczynku, gdzie myśl jego oddawała się wspomnieniom o tym, co największe i najlepsze, co znalazł w postępowaniu i wiedzy ludzkości, i skąd z ufnością spoglądał w przyszłość, jakiej może oczekiwać wciąż postępująca naprzód ludzkość. Miłość, jako zasada, porządek jako podstawa i postęp jako cel. To było hasłem religji ludzkości. W roku 1857 umarł August Comte.

b. Prawo trzech stadjów.

Poznanie nasze, według Comte'a przechodzi trzy szczeble rozwoju, które dadzą się wykazać w stosunku do każdej poszczególnej nauki. Im bardziej bywa zawiłym i złożonym materjał pewnej nauki, tym więcej czasu potrzebuje ona do przebycia tej uszczeblowanej drabiny. Nasamprzód nauki oderwane osiągają stadjum ostateczne, później nauki konkretne. Według sposobu rozumienia Comte'a obecnie nadeszła chwila, kiedy najbardziej konkretna z pośród nauk, nauka o społeczeństwie (socjologja) jest w okresie przechodzenia do trzeciego stadjum. Tym sposobem cykl jest zamknięty i możliwy jest rzut oka na całość.

Pierwsze stadjum jest teologiczne. Tu leży u podstawy bardzo szczupła ilość spostrzeżeń i dlatego wyobraźnia gra tu największą rolę. Objaśnienie zjawisk przyrody, węzeł jednoczący dane fakty, bez którego duch ludzki, zgodnie z naturą swoją, nie może się obywać, w tym stadjum występuje pod postacią wdawania się istot osobowych. Tylko za pomocą wyobrażeń o bogach i duchach człowiek z początku bywa w stanie świat rozumieć. W tym tkwi wielki pożytek, który wyobrażenia te dały rozwojowi poznania ludzkiego. Gdyby ich nie było do rozporządzenia, gdyby pożądanie odnajdywania czynności tych istot we wszystkich sprawach przyrody nie istniało, poznanie byłoby niemożliwe i musiałaby się utrzymać tępość pierwotna. Zrozumienie, jakie człowiek w tym stadjum rozwoju osiąga, jest bezwzględne, gdyż poza te istoty boskie nie sięga on myślą i o ile jest zdolny zjawiska przyrody objaśniać ich wdawaniem się, nie ma już czego więcej szukać. Dlatego też człowiek pierwotnie nie wątpi o możliwości osiągania poznania bezwzględnego. Pod względem praktycznym wyobrażenia teologiczne miały niemniej doniosły wpływ. Dostarczyły one mocnej i wspólnej podstawy życia moralnego i społecznego. Ten

szczebel rozwoju jest czasem powagi. Ludzie żyją we wspólnym zaufaniu do niewzruszonych potęg.

Stadjum teologiczne obejmuje w sobie szereg szczebli. W fetyszyzmie przypisuje się przedmiotem natury bezpośrednio życie duchowe, podobne do ludzkiego. W politeizmie, najbardziej znamiennym szczeblu, przedmioty materjalne pozbawiają się bezpośredniego życia i źródło ich ruchów i zmian bywają poszukiwane, większość niewidoczne i stanowią świat wyższy. W monoteizmie odległość i przeciwieństwo pomiędzy tą zasadą, z której wywodzi się objaśnienie, a zjawisk, które mają być objaśniane, są jeszcze większe. Dlatego politeizm jest nieokreślony i wytwarza mniej wspólności duchowej niż politeizm. Stanowi on przejście do drugiego wielkiego stadjum: metafizycznego. Tu objaśnia się nie zapomocą istot osobowych, lecz za pomocą idei oderwanych zasad, sił. Panuje tu dążenie rozmaite zjawiska sprowadzać do jedynej zasady, dążenie, które już prowadziło od fetyszyzmu do politeizmu i od politeizmu do monoteizmu.

Stadjum metafizyczne w dalszym ciągu stoi na stanowisku tegoż dążenia, gdyż przyjmuje tyle sił, ile jest odrębnych grup zjawisk, a więc siłę chemiczną, siłę życiową i t. d. Później dąży się do tego, żeby wszystkie te różnorodne siły sprowadzić do jedynej prasiły, do jedynej praistoty, do przyrody, co jest równoważnikiem tej jedności uogólniającej w sobie wszystko, jaką przedstawiał monoteizm w stadjum teologicznym. Wspólna dla obu tych stadjów, teologicznego i metafizycznego, jest skłonność do poszukiwania rozwiązań bezwzględnych. Metafizyka chce tak samo, jak i teologja, objaśnić istotę rzeczy, początek i przeznaczenie wszystkich rzeczy, jak również sposób, w jaki wytwarzają się wszystkie zjawiska. Różnica polega na tym tylko, że rzeczywistość konkretną zastępują zasady oderwane, argumentacja zastępuje fantazję. Jak w pierwszym stadjum fantazja miała wielką przewagę nad obserwacją, tak w drugim stadjum wielką przewagę ma argumentacja.

Comte rozumie stadjum metafizyczne istotnie jako stadjum przejściowe i jako sprawę rozkładu. Argumentacja wwierca się w teologiczne koło wyobrażeń, wykazuje tu sprzeczności, stawia stałe idee lub siły zamiast woli nieobrachowalnej, przez to jednak osłabia żywe wrażenie i wpływ powagi tych potęg, które się przyjmuje za nadprzyrodzone i nadludzkie. Czegoś nowego metafizyka zbudować nie może, rzeczywistych równoważników dać nie może. W praktycznym względzie rozkład ujawnia się w tym, że zapanowują zwątpienie i egoizm. Osobnik jest wyrwany ze związku żywotnego ze społeczeństwem, a rozsądek uprawia się kosztem uczucia; Comte w późniejszych latach życia swojego mówi nawet o długotrwałym buncie rozsądku przeciwko sercu. W polityce jest to epoka narodów, jak pierwsze stadjum było epoką królów; legiści są ludźmi kierującemi; społeczeństwo pojmuje się jako powstałe z ugody i państwo buduje się na zasadzie zwierzchnictwa narodu.

W stadjum pozytywnym zarówno fantazja, jak i argumentacja są podporządkowane spostrzeganiu. Każda zakładana zasada dotyczy faktu, albo faktu specjalnego, albo faktu powszechnego. Zgodność z faktami staje się jedynym probierzem prawdy. Wprawdzie nie należy tego tak rozumieć, jak gdyby należało zatrzymywać się przy faktach poszczególnych i luźnych. Pozytywizm jest tak samo dalekim od empiryzmu, jak i od mistycyzmu; tak samo jak mistycyzm odbiega od faktów, ażeby się gubić w istotach nadprzyrodzonych lub zasadach oderwanych, tak samo pozytywizm nie rozpada się na postrzeżenia bez związku. Wszakże zamiast poszukiwania przyczyn bezwzględnych i wytwarzania z nich rzeczy, szuka on praw zjawisk, t. j. stałych stosunków pomiędzy zjawiskami, które zachodzą pomiędzy spostrzeganemi zjawiskami. Może więc chodzić o zrozumienie myśli i uczuć, albo zderzeń się i ciężarów, stosunki, w jakich one występują są jedynym, co poznanie nasze może stwierdzić. Nauka opiera się na niezmienności praw przyrody, która poraz pierwszy

wyjaśniła się, kiedy Grecy uzasadnili astronomję matematyczną, która w najnowszych czasach daje się odnajdywać w coraz nowych dziedzinach. Bacon, Galileusz i Descartes wypowiedzieli tę zasadę i są wobec tego założycielami filozofji pozytywnej. Nawet, gdy prawa, które w szczegółach posiadają wartość, nie wszędzie jeszcze zostały odkryte, teraz prowadzi nieprzeparta analogja do stosowania tej wielkiej zasady niespożytości praw przyrody do wszystkich zjawisk i zdarzeń.

Kiedy oba pierwsze stadja wykazały nam dążenie wszystko w świecie sprowadzić do jedynej zasady bezwzględnej, możnaby tę zasadę myśleć sobie w postaci teologicznej albo metafizycznej, jako Bóg albo przyroda jest rzeczą niemożliwą. Surowe wymaganie stwierdzenia przez doświadczenie czyni niemożliwym sprowadzenie wszystkiego do jedynej zasady. Doświadczenie stale nam wykazuje ograniczony związek i zawsze będzie istniało dużo zjawisk i zdarzeń, których nie będziemy mogli powiązać z innemi. Istnieją grupy zjawisk (co najmniej tyle, ile jest nauk), które się nie dają sprowadzać. Liczne prawa nie mogą być sprowadzane do jednego. Tylko podmiotową, bynajmniej nie przedmiotową jedność może osiągnąć nasze poznanie. Jedność podmiotowa polega na tym, że wszędzie stosuje się ta sama metoda, czego następstwem jest jednorodność i zbieżność różnych teorji. Gdy więc rozważamy ze stanowiska podmiotowego, otrzymujemy tylko jedną naukę. Nauka ta może być wspólną wszystkim podmiotom ludzkim. Metoda pozytywna nietylko wnosi jednostajność do świadomości pojedyńczego podmiotu, lecz wytwarza także jednostajność pomiędzy różnemi podmiotami i dzięki temu filozofja pozytywna staje się umysłową podstawą spólnoty ludzkiej. Już teraz daje się stwierdzić zgodność pomiędzy ludźmi tam tylko, gdzie są przedmioty podległe nauce pozytywnej, gdy tymczasem gdzieindziej przedmioty i poglądy na nie są w najwyższym stopniu rozbieżne. Katolicyzm, dopóki panował bez umysłowego spółzawodnictwa ze strony myśli nauko-

wej, przedstawiał spólnotę duchową, która jest wzorem tego, co kiedyś przyniesie nam filozofja pozytywna. Filozofja pozytywna w jednostajności podmiotowej, która tkwi w samym pojęciu ludzkości, znajduje jedyny możliwy równoważnik tego, czym było pojęcie Boga dla filozofji teologicznej i pojęcie przyrody dla filozofji metafizycznej.

Zjednoczenie teorji i praktyki jest w tym stadjum pozytywnym o wiele ściślejsze, niż w obu pierwszych stadjach. Gdyż poznanie praw zjawisk umożliwia nam przewidywanie przyszłego rozwoju zjawisk, a pożądanie tej zdolności jest pobudką sprzyjącą przechodzeniu z dwuch pierwszych stadjów do trzeciego. Widzieć, żeby móc przewidywać (voir pour prévoir), oto hasło nauki pozytywnej.

Temu trzeciemu stadjum odpowiada przeto przemysł w znaczeniu wprowadzonej przez człowieka uprawy przyrody. Ale nie należy tu zacieśniać rozważania przyrody do zewnętrznej jej tylko strony. Skoro tylko zostaną odkryte prawa stanów i postępków człowieka, rozwój osobniczy i społeczny będzie mógł być określonym przez poznanie nie w mniejszym stopniu, niż czysto psychiczna strona natury ludzkiej.

Comte zwraca uwagę na to (patrz szczególnie „Discours sur l'esprit positif, str. 41—44); że wszelkie różnorodne znaczenia, w jakich daje się używać wyraz „pozytywny“ odpowiadają tej filozofji, którą sam nazywa pozytywną. Pozytywny może znaczyć to samo, co „rzeczywisty“, a filozofja pozytywna chce właśnie oprzeć się przedewszystkim na faktach. Znaczy również „pożyteczny“ w przeciwstawieniu do „próżny, jałowy“, a filozofja pozytywna zmierza przecież do polepszenia naszego istnienia indywidualnego i społecznego, chce być czymś więcej, niż samym tylko zaspokajaniem ciekawości. Przez „pozytywny“ rozumiemy także często „pewny, niewątpliwy“, jakoż zadaniem filozofji pozytywny jest wychodzenie poza wątpliwości i spory filozofji poprzednich.

„Pozytywny“ może nadto oznaczać „ściśle określony“, zaś filozofja pozytywna chce przecież prawa, stałe i określone stosunki, stawiać na miejsce wyobrażeń, stadjów wcześniejszych, nieokreślonych i zmiennych. Wreszcie „pozytywny“ używa się także w przeciwstawnym znaczeniu „negacyjny“ i to odpowiada trzeciemu stadjum, którego zadaniem jest organizowanie, gdy tymczasem drugie stadjum oznaczało w istocie rzeczy sprawę rozkładową. W każdym razie nie może filozofja pozytywna używać objaśnień, któremi zadowolała się filozofja teologiczna, nie walczy ona jednak z niemi bezpośrednio. Przyznaje nawet, że tak samo nie można dowodzić nieistnienia tych istot, w które się wierzy w filozofji teologicznej, jak i dowodzić ich istnienia. Nikt jeszcze nigdy nie dowiódł, że nie istnieje Apollin lub Minerwa; wiara w nich upadła, gdyż nie zgadzała się z ogólnym stanem duchowym. Nietylko filozofja pozytywna nie prowadzi sporu przeciwko filozofji teologicznej, lecz owszem usiłuje wykazać całe jej prawo, skoro bada historycznie warunki jej powstania i ocenia wpływ tych warunków na rozwój ludzkości. Takie rozumienie było niemożebne w stadjach poprzednich, gdyż stała naprzeciwko bezwzględna doktryna innych i każdy system poszczególny musiał uważać za swoje zadanie niweczenie systemów przeciwnych.

Jedna tylko jedyna właściwość stadjum pozytywnego nie tkwi w wyrazie „pozytywny“, mianowicie, że wszędzie zamiast bezwzględnego stawia względne. Ale ten rys względności jest, według Comte'a, nieuniknionym następstwem reszty cech filozofji pozytywnej. Jeżeli ta filozofja zamiast przyczyny przyjmuje prawo, zatrzymuje się ona przed samym tylko stosunkiem, względnością. Zapytuje ona: jak? nie zaś: dlaczego? Nie szuka ona wytwarzania wewnętrznego ani racji ostatecznych. Nadto, prawa poszczególne nie dają się sprowadzić do jedynego prawa i w każdym razie pozostaje ta względność, która stąd powstaje, że świat wciąż rozważamy ze stanowiska człowieka. Wszelkie poznanie przypuszcza przeciwieństwo

pomiędzy osobnikiem i światem zewnętrznym. Słusznie tedy Kant rozróżniał pomiędzy podmiotem i przedmiotem i godzien jest wiecznego podziwu, skoro przez to rozróżnienie położył kres filozofji bezwzględnej, chociaż w swoim sposobie myślenia nie był on dość pozytywnym, ażeby mógł przeszkodzić swoim następcom powrotu do filozofji bezwzględnej [81]). Jakkolwiek świat, o ile ma być poznawany, przypuszcza istnienie człowieka, może wszakże istnieć i bez człowieka. I chociaż człowiek żależy od świata, nie jest wynikiem świata (L'homme dépend du monde, mais il n'en résulte pas). Próżno usiłował materjalizm znieść samodzielność i samorzutność (spontanéité) życia organicznego, przesadzając znaczenie wpływu świata nieorganicznego. Doniosłość trwa w dalszym ciągu.

Prawo trzech stadjów wyprowadza Comte z dziejów nauki, a więc drogą doświadczania. Po stwierdzeniu jednak tego prawa usiłuje wykazać, że daje się ono wyprowadzić z tego, co wiemy o naturze ducha ludzkiego; indukcję potwierdza dedukacja. Duch bowiem ludzki nie może się obywać bez poglądów i pojęć, zdolnych wytworzyć związek faktów poszczególnych. Zanim powiązanie zjawisk daje się odkryć przez badanie samych zjawisk, jak w stadjum pozytywnym, musi odnaleść nasamprzód w mimowolnie powstałych wyobrażeniach mitologicznych albo w ideach metafizycznych, które powstają wskutek tego, że wyobrażenia te otrzymują bardziej oderwany i stały charakter. Jednocześnie duch ludzki ma skłonność do pojmowania wszystkiego przez podobieństwo do samego siebie, do przypisywania rzeczom swojego własnego uczucia. Łatwy sposób postępowania, żeby osiągnąć objaśnienie. Gdyby ludzie nie mieli pewności, że objaśnienie łatwo odkrywać, toby się nie zapuszczali w badanie.

Byłoby rzeczą zajmującą, porównać prawo trzech stadjów Comte'a i podobne pomysły u Kanta, Fichtego, Hegla, Saint-Simona, a nawet już u Rousseau i Lessinga. Obok znamiennych odchyleń, da się wykazać zgodność co najmniej w jednym punkcie, że życie duchowe człowieka

po tym okresie, w którym panowała doktryna powagi i praktyki, miała okres, podczas którego krytyka, refleksja i zwątpienie dokonały dzieła rozkładu, w którym obecnie chodzi o to, żeby osiągnąć stanowisko z pozytywną i wspólną podstawą wiary i trybu życia. Jestto wielkie doświadczenie dziejowe, które sformułowali wymienieni myśliciele jako prawo trzech stadjów. Co się tyczy Comte'a, zaznacza on właściwie tylko pierwsze i trzecie stadjum, charakteryzując je w sposób określony. Często otrzymuje się wrażenie, że Comte sprowadza do stadjum metafizycznego wszystkie właściwie te dążności myśli i życia, przeciwko którym żywi odrazę. Sympatyzuje ze starym systemem katolickim, w którym upatruje jeden z najgodniejszych podziwu wytworów ducha ludzkiego, a również sympatyzuje z systemem przyszłości, który na podstawie nauki doświadczalnej ma prowadzić do nowej spólnoty duchowej. Na okres leżący pomiędzy tamtemi krytyczny i rewolucyjny zapatrywał się niechętnie, chociaż musiał przyznać, że dokonał on niezbędnego dzieła. Rozmaite cechy stadjum metafizycznego, jakie przytacza, nie zostają bynajmniej w koniecznym związku. Mianowicie, niepodobna będzie objaśnić stosunku pomiędzy skłonnością objaśniania zjawisk za pomocą przypuszczania sił swoistych lub władz i odnaleźć związku pomiędzy przecenianiem umysłowości albo przewagi egoizmu. Owa skłonność ujawnia się w pewnym punkcie w dziejach każdej poszczególnej nauki i nie daje się zastosować do charakterystyki powszechnego rozwoju ludzkiego; w każdym razie daje się ona bardzo łatwo pogodzić z przyznaniem centralnej doniosłości życia uczuciowego i rzeczywistości uczuć sympatycznych. Przecenianie umysłowości znajdujemy, być może, raczej u tych, którzy się oddają jakiejś nauce szczegółowej, niż u filozofów spekulacyjnych. W zakończeniu głównego dzieła swego Comte żywo odczuwał przeciwieństwo, w jakim zostaje do specjalizmu naukowego i wyrażał je tak ostro, że to miało głęboko sięgające dla niego następstwa osobiste. Dla tego przeciwieństwa

pomiędzy filozofją pozytywną i specjalnym badaniem pozytywnym nie ma wcale miejsca w doktrynie trzech stadjów. A przecież jestto bardzo istotna cecha znamienna najnowszych czasów, że podział pracy w dziedzinie nauki tak znaczne poczynił postępy, że jednolitość naukowa, wspólny pogląd na świat będzie coraz trudniejszy do osiągnięcia. Tu tkwi niewątpliwie większe zagadnienie kulturalno-historyczne, niż w jakiejkolwiek ujemnej stronie odnajdywanej przez Comte'a w stadjum metafizycznym. Zapał Comte'a i jego temperament sangwiniczny były winne temu, że nie dostrzegł tego jasno. Zagadnienie stosunku pomiędzy biernością a ogólnością, zagadnienie możliwości zdobycia powszechnego poglądu na świat na „pozytywnej" podstawie, nie postało dość jasno w jego oczach. Zależy to, jak się później okaże, od braków w jego teorji poznania. Dlatego to samo stadjum pozytywne częstokroć niejasno bywa zarysowane. Tak np. pozostaje niejasnym, jak ściśle wiąże nas filozofja pozytywna z faktami, które mamy przed sobą. Jak dalece możemy w drodze hipotezy oddalać się od nich? Jakie uprawnienie ma hipoteza, która jest logiczną konsekwencją danych doświadczeń, ale nie daje się sprawdzić? Jakie uprawnienie ma wiara, która, wprawdzie nie daje się wysnuć z doświadczenia, a jednak jej się nie sprzeciwia? Tak samo co do stosunku pomiędzy nauką a poglądem na życie, krańcowo ważne kwestje są pominięte przez Comte'a.

Comte nie stawia bezwzględnych granic pomiędzy różnemi stadjami, chociaż jednolitość myśli we wszystkich stadjach niedostatecznie uwydatnia. Nie było to jego myślą, jakoby stadjum teologiczne było zupełnie wyzute z pozytywności. Wpływ doświadczenia był stały, ale o ile zakres doświadczenia był za szczupły, wpływ ten nie mógł być zasadniczym. Jednak w zasadach metafizycznych objawia się siła bodźcza doświadczenia. Zasady te reprezentowały faktycznie grupy doświadczeń, które chciano usunąć z pod samowoli mitologicznej. Metafizyka — mówi Comte — (Discours sur l'esprit positif str. 36) syste-

matyzowała opozycję rozpoczynającej się nauki przeciwko starej teologji. Już przy przejściu z fetyszyzmu do politeizmu i z politeizmu do monoteizmu spółdziałał czynnik pozytywny. Dopóki duch pozytywny słabo jeszcze był rozwinięty, nie był on w stanie sformułować swoich własnych dążności i dlatego posługiwał się metafizyką jako narzędziem. A więc poznanie porusza się naprzód przez ciągłe przejścia. Zupełnego przełomu i powszechnego zapanowania ducha pozytywnego Comte bynajmniej nie oczekiwał na początku swojej karjery. W liście do Valata z dn. 30 marca 1825 r. pisze: „Jakkolwiek mam nadzieję na pewne powodzenie swoich dążeń, nie taję jednak przed sobą, że za życia mojego nie będą one w stanie wywołać jakiegoś widocznego wyniku, gdyby nawet zdołały wszystkim umysłom, zdolnym do wzięcia udziału w tej wielkiej pracy, dać impuls; pokaże to zresztą przyszłość". Później, kiedy pod wpływem swojej higjeny mózgu i mistycznego zagłębiania się w swoich pomysłach, utracił wszelkie rozumienie tego, co dokoła niego działo się w świecie naukowym i politycznym, żywił pod tym względem coraz bardziej sangwiniczne uczucia.

Chociaż Comte przywiązywał największą wagę do negacyjności drugiego stadjum i uważał je za niezbędne ogniwo pośrednie, jednak był przekonany, że walka rozstrzygająca w świecie duchowym musi się rozegrać pomiędzy katolicyzmem i pozytywizmem. Raz poraz wyraża w listach swoich do Stuarta Milla, że pragnąłby, żeby przyszła do skutku bezpośrednia debata pomiędzy temi obu kierunkami, z wyłączeniem wszakże protestantyzmu, deizmu i innych niekonsekwentnych form pośrednich. Było to dla niego doniosłym znakiem czasu, że katolicy teraz domagali się wolności nauczania, gdy tymczasem szkoła metafizyczna, a więc Cousin, Guizot, Thiers, Villemain, domagali się utrzymania monopolu państwa. Obie przytym szkoły wzajemnie zaprzeczały swoich zasad, pozytywna — zasady powagi, metafizyczna — zasady wolności. Ale gdyby dyskusja i nauczanie pozyskały wol-

ność, spodziewał się, iż strach szkoły metafizycznej spełni się, gdy tymczasem katolicyzm wystawi przeciwko niemu nieznanego jeszcze przeciwnika. Tylko żałował, że przedstawiciele katolicyzmu od czasów de Maistre'a obostrzali się i że prawowierność katolicka była coraz bardziej surowa i systematyczna. Że te przeciwieństwa zaostrzały się, zupełnie to rozumiał, odkąd ruch rewolucyjny zdradził swoją dążność budowania rozwoju na zupełnie innej podstawie niż na powadze. Przeciwko tym poglądom radykalnym de Maistre odkuł ultramontanizm, jako jedyny konsekwentny system religijny i miało się udać rozsadzenie galikanizmu, którego losy dzieliły jeszcze inne stanowiska pośredniczące. Dlatego też Comte cieszy się, że przyjaciel jego Valat podczas pewnego przełomu wiary religijnej uczynił stanowczy krok wstecz do katolicyzmu, bez przytrzymywania się jakiegokolwiek stanowiska pośredniczącego; chociaż w pięknym liście, który o tym napisał do Valata (25 sierp. 1843) nie ukrywał swoich wątpliwości, czy katolicyzm mógłby teraz ofiarować taki pokój i taką harmonję, jaką w swoich klasycznych czasach zdołał zapewnić tym, którzy posiadali najwyższy umysłowy i moralny rozwój owego czasu. Zwłaszcza wskazuje pod tym względem na wątpliwości dogmatu wiecznego potępienia tych, którzy w praktyce pielęgnowali najwyższą moralność, gdyby poza tym i odrzucali jakiś artykuł wiary, dogmat jakiś, który dla całego organizmu katolickiego jest przecież niezbędny.

c. Klasyfikacja nauk.

Przez filozofję rozumie Comte cały system pojęć ludzkich. Ta systematyzacja może, jak widzimy zachodzić w trojaki sposób. Dotąd panowały metody teologiczna i metafizyczna; Comte sam utrzymuje, że jest pierwszym, który przedsiebierze usystematyzowanie według pozytywnej metody, t. j. według tej samej metody, jak ta, według której pojęcia lub prawa zdobywają się w po-

szczególnych naukach. Zadaniem filozofji pozytywnej jest uporządkowanie i ułożenie praw wysnutych z faktów. Wiążąc w ten sposób to, co w różnych naukach jest luźne, usiłuje ona zapobiec temu złemu, jakie sprowadza podział pracy w dziedzinie poznania. Comte rozważa tę próbę sprowadzenia praw szczegółowych do jedynego, którą przedsiebrały filozofja teologiczna i metafizyczna, każda w swój sposób, jako nie rokujące nadziei. Gdyby to było możliwe, filozofja pozytywna byłaby w każdym razie bardziej doskonałą; ale sprzeciwia się temu doświadczenie, o ile przedstawia różnorodności, które nie dają się sprowadzać. Kiedy jednolitość filozofji pozytywnej nie na tym polega, że wszystkie prawa mają być sprowadzone do jedynego, przeciwnie, występuje ona wyraźnie we wspólnej metodzie, która się wszędzie okazuje stosowalną i która, wbrew różnicom, nie dającym się sprowadzić, wykazuje jednorodność różnych klas zjawisk. Każdej z tych klas odpowiada odrębna nauka i dlatego też klasyfikacja nauk jest najważniejszym zadaniem filozofji pozytywnej.

Klasyfikacja nauk Comte'a porządkuje te nauki w szeregu, gdzie każda sama przez się historycznie wstępowała w stadjum pozytywne. Tu występuje nasamprzód matematyka, następnie astronomja, fizyka, chemja, biologja, i socjologja. Ten szereg kolejny ukazuje nam zarazem przechodzenie postępowe od prostoty do złożoności (complication) rozważanych zjawisk. Im prostszą bywa treść pewnej nauki, tym prędzej zdoła przebiec różne stadja; im bardziej złożonemi bywają badane zjawiska, tym dłużej będzie trwało przechodzenie stadjów, aż choroby dziecięce będą przebyte. Biologja i socjologja dlatego zajmują ostatnie miejsce w szeregu. Z im prostrzemi stosunkami ma do czynienia nauka, tym będzie ona zarazem posiadała bardziej powszechną wartość poznawczą, gdyż prostsze stosunki znów występują w stosunkach bardziej złożonych. Matematyka stosuje się do wszystkich zjawisk i najbardziej konkretne nauki, biologja i socjologja mają

zakres najszczuplejszy. Ten stosunek pomiędzy généralité decroissante i complication croissante (ogólność zmniejszająca się i złożoność wzrastająca) mógł Comte wysnuć już z logiki, mianowicie z teorji odwrotnego stosunku pomiędzy treścią pojęć i ich zakresem. Wreszcie i metody różnych nauk. Im bardziej powszechną jest zasada nauki, tym większą przewagę otrzymuje metoda dedukacyjna nad indukcyjną. Tak matematyka jest najwięcej, socjologja najmniej nauką dedukcyjną. W socjologji wykazanie rozwoju historycznego ma największe znaczenie; skoro ten został wykazany w drodze indukcyjnej, zadaniem staje się wysnucie go indukcyjne z natury ludzkiej, jak to sam Comte usiłował wykazać za pomocą ustanowienia prawa trzech stadjów. Indukcyjna podstawa matematyki jest tak prosta, że często się ją przeocza i matematykę rozważa się czystą naukę rozumową. Nawet matematyka jest nauką przyrodniczą; jej pojęcia tak samo dobrze pochodzą z doświadczenia, jak i każdej innej nauki z doświadczenia. Fakty, które dotyczą matematyki, są wszakże tak proste, że tak samo łatwo dają się rozważać w fantazji jak w rzeczywistości i że można pomijać własności ciał fizycznych i chemicznych. Liczba, rozciągłość i ruch są własnościami, które tak samo dobrze możemy sobie wyobrażać w nieokreślonym środowisku, które sobie myślimy, jako obejmujące wszystkie ciała wszechświata, jak i w ciałach rzeczywistych. Stąd daje się objaśnić pozorna niezależność matematyki od doświadczania. Na podstawie fantazji przestrzennych i liczbowych dedukcje matematyczne mogą się rozwijać. Gdyby jednak matematyka nie miała podstawy empirycznej, byłoby zgoła rzeczą niemożliwą zrozumieć, jakim sposobem dedukcje matematyczne mogą stosować się do badań nad przyrodą rzeczywistą. Pomiędzy prawie czysto dedukcyjną metodą matematyki, a prawie czysto indukcyjną metodą socjologji leżą inne główne metody, przyczym każda z nich odpowiada swojej głównej nauce. Przez astronomję, która postępuje dedukacyjnie, za pomocą oceniania hipotezy przez spostrzeżenia

stwierdzone, przechodzimy do eksperymentalnej metody fizyki, do racjonalnej metody klasyfikacyjnej chemji, do metody porównawczej biologji; ta ostatnia stanowi przejście do metody historycznej socjologji.

Te sześć grup pojęć czy praw, które Comte w ten sposób zakłada w „Cours de philosophie positive“, uważa on za niesprawdzalne. Przejście z jednej dziedziny do sąsiedniej odbywa się za pomocą przeskoku; nowa zasada wchodzi w siłę, zasada, która się nie daje wyprowadzić z poprzedniej. W oczach Comte'a jest materjalizmem, gdyby ktoś chciał wyprowadzać naukę wyższą, t. j. bardziej zawiłą, z niższej. Tak również żadna z grup poszczególnych nie może się przeobrazić w naukę wszechogarniającą. I ten sam brak ciągłości (discontinuité), który, według Comte'a, panuje wśród sześciu grup pojęć, odnajduje on także w każdej poszczególnej grupie. Tak, twierdzi, że różne części fizyki zawsze bywają wyodrębnione od siebie. Tak samo rzecz ma się z rodzajami organicznemi jak z siłami fizycznemi. Pojęcie rodzaju utraciłoby zupełnie swoje znaczenie naukowe, gdyby przeobrażenia zaszłe pod wpływem zewnętrznych stosunków życiowych jednego rodzaju chciano przekazywać innemu. Szczególnie, powiada, istnieje pomiędzy zwierzęcym i roślinnym światem, „rzeczywista i głęboka luka“, która nie daje się usunąć przez żadne bezwzględnie przejście.

Za pomocą tego szczegółu Comte przedstawia nauczający przykład, jak kierunki umysłowe mogą przerzucać się w przeciwieństwa swoje. Różnica filozofji pozytywnej od metafizycznej powinna przecież na tym polegać, że zamiast idei lub sił, występują tu prawa, i względne objaśnienia zastępują miejsce bezwzględnych. Comte sam jednak przez swoje grupy niesprowadzalne zakłada z grup tych platonowski świat idei. Zbyt dogmatycznie pojmuje on brak ciągłości, gdyż zamiast brać go za fakt tylko, jako fakt, który prawdopodobnie wynika z niedoskonałości nauki. Przez podniesienie braku ciągłości w świecie zakłada on swój pesymizm w najostrzejszym

przeciwieństwie do romantyzmu niemieckiego, który wszystkie zróżnicowania chciał rozwiązać jako ciągłość ideową. Jest to, jak też Comte przyznaje, ustawiczne zadanie nauki różnice i luki w ciągłości zjawisk sprowadzać do możliwie najmniejszych rozmiarów. Każdy brak ciągłości może oznaczać tylko tymczasową granicę. Rozwój późniejszy nauki właśnie zaczyna się podczas okresu, który zbiega się z zakończeniem głównego dzieła Comte'a (1840); umożliwił on wykazanie lub domysł, gdzie Comte uważał był za niemożliwe. Tak prawo zachowania energji, głównie zaś teorja ciepła jako rodzaj ruchu i wykazanie tożsamości ciepła, światła i elektryczności pozwoliły na rzut oka na jednolitość przyrody, dla którego Comte nie znalazł w swoim systemie wcale miejsca odpowiedniego. W dziedzinie organicznej hypoteza rozwoju doprowadziła do dobrze uzasadnionego poglądu, że rodzaje tylko są stadjami lub odmianami spójnych spraw; mianowicie zawsze było trudno przeprowadzić ścisłe granice pomiędzy światem roślin i zwierząt. Comte wypowiedział się przeciwko hipotezie rozwoju, jak była wtedy dana w formie Lamarcka, jego zaś uczniowie (Charles, Robin, Littré), byli później jego gorliwemi przeciwnikami. Tyle daje się powiedzieć, nie zabiegając naprzód rzeczy, że stosunek pomiędzy ciągłością i brakiem ciągłości okazał się bardziej zawiłym, jak Comte myślał w swojej filozofji.

Związek pomiędzy różnemi dziedzinami polega, według Comte'a, na tym, że poprzednia dziedzina, jako prostsza i powszechniejsza, leży u podstawy dziedziny następnej, bardziej zawiłej i specjalnej, jakkolwiek bardziej specjalna nie może być wysnuta z bardziej ogólnej. Matematyka jest najbardziej oderwaną i najpowszechniejszą nauką, a w matematyce arytmetyka jest znów bardziej prostą i powszechną, niż gieometrja i teorja ruchu, arytmetyka tedy jest racjonalną podstawą całego systemu naszego poznania pozytywnego. Comte przeoczył tu, że istnieją pojęcia podstawowe naszego poznania, które są jeszcze bardziej proste i powszechne, niż pojęcie liczby,

mianowicie pojęcia tożsamości i różnorodości, tak jak je pojmuje się w logice; nietylko jako tożsamość i różnorodość wielkości, lecz również jako tożsamość i różnorodość jakości. Tak więc Comte w szeregu poznania nie uwzględnił pierwszego ogniwa. Nadto, powstaje u niego trudność, kiedy uczy, że gieometrja i teorja ruchu, które pod względem stopnia oderwania i powszechności następują bezpośrednio po arytmetyce, mają wartość poznawczą dla wszystkich zjawisk, pierwsze z nich o ile bywają pojmowane, jako będące w równowadze (ze stanowiska statycznego), drugie, o ile są rozważane jako będące w ruchu (ze stanowiska dynamicznego). Rozciągłość i ruch są tylko formami zjawisk materjalnych, ale bynajmniej nie formami zjawisk duchowych, a ponieważ sam Comte odrzuca materjalizm, gdyż ten stanowiska niższej nauki wprowadza do wyższej i człowieka nie wyprowadza ze świata, nie chce dowodzić jego zależności od świata, więc nie nadaje się nauka o zjawiskach duchowych do szeregu kolejnego nauk Comte'a, w którym każda poprzedzająca musi być wartościową dla następnych, jakkolwiek bardziej specjalna. Logika i matematyka stosują się bezpośrednio do nauki o zjawiskach duchowych, tak samo, jak i do nauki o zjawiskach materjalnych; ale o gieometrji i teorji ruchu nie można tego powiedzieć, dopóki się nie rozważa zjawisk duchowych, jak konsekwentny materjalizm, bez zastrzeżeń jako przestrzenne i rozciągłe. Klasyfikacja nauk nie jest bynajmniej tak prostą rzeczą, jak przypuszczał Comte. System jego przedstawia tu podobną trudność, jak ta, którą już wykazaliśmy u Hobbesa (w pierwszym tomie tego dzieła). Comte nie chciał sam przyznać tego. Rozważa on psychologję nie jako odrębną naukę i nie daje jej przeto samoistnego miejsca w szeregu nauk. Zaprzecza możliwości samoobserwacji. Wszystkie zjawiska spostrzegamy za pomocą swojego umysłu — powiada [82]); — ale za pomocą czego mamy spostrzegać swój umysł? Nie można przecież umysłu swojego rozdzielić na dwie części, z których jedna działaby, gdy tymczasem druga obserwowała, jak

tamta działa. Ale Comte zgadza się z tym, że łatwiej byłoby spostrzegać uczucia, niż myśl, bo mają różne organy. Nasze czynności umysłowe musiałyby być badane w swoich wytworach i wynikach za pomocą organów do których są nawiązane. Zamiast założyć psychologję jako samoistną naukę, Comte rozdzielił badania psychologiczne pomiędzy biologją. Tylko sama biologja ma być faktem, że życie duchowe jednostki przez wpływ dziejów i społeczeństwa warunkuje się, nie dopuszcza psychologji do prawa jej przynależnego. Comte chce tedy życie świadome badać na czysto przedmiotowym gruncie. Było to jego zasługą, że metoda przedmiotowa została tak silnie uwydatniona w przeciwstawieniu do czysto podmiotowej i spirytualistycznej psychologji Cousina, Jouffroy. Ale Comte nie dostrzegał, że metoda podmiotowa w rzeczy samej stale tkwi u podstawy metody przedmiotowej, i że wogóle nie oddał on tego, co się z prawa należało właściwości zjawisk świadomości. Kiedy zresztą silniej uwydatnia ciągłość, niż dałoby się to usprawiedliwić, tu uwydatnia on ją zamało. Jak już zauważyliśmy, nastręczyła się jego systemowi klasyfikacyjnemu trudność, kiedy chodziło o podkreślenie właściwości jakościowych zjawisk świadomości; przerywałyby one szereg kolejny nauk, jeżeli one same w sobie są proste i elementarne, faktycznie związane są z najbardziej zawiłemi zjawiskami materjalnemi. Comte staje w stanowczym przeciwstawieniu nietylko do spirytualizmu, lecz również do psychologji Condillaca, której przygania, gdyż pojmuje jednostkę pojedyńczą, jako zupełnie odosobnioną, i ponieważ nadto uwzględnia tylko wpływy zewnętrzne, nie zaś wpływy wewnętrzne. Jednostka poszczególna jest tylko oderwaniem, abstraktem scholastycznym; tylko gatunek jest rzeczywistością. Pod względem biologicznym Comte uznał za najważniejsze dzieło Galla „Fizjologja mózgu“, jeżeli tylko pominiemy jego chybioną teorję umiejscowień. Co prawda, Galla przedstawienie zdolności umysłowych należy znacznie zredukować; mniej, jak dziesięciu wszakże przyjąć nie mo-

żna; sam on najchętniej podałby ich dziesięć do piętnastu (Lettres à Stuart Mill. str. 51—55). Zagadnienie stosunku pomiędzy brakiem ciągłości i ciągłością rozpościera się na życie świadomości i tu występuje w pewien sposób, który wymaga specjalnego zbadania, zbadania, którego jednak Comte nie ima się, gdyż psychologję dzieli na część biologiczną i socjologiczną, tak iż centralne kwestje psychologiczne nie znajdują tu miejsca dla siebie. W tym punkcie Comte'a uzupełnia szkoła angielska, która mianowicie przywiązuje szczególne znaczenie do psychologji.

d) Socjologja i etyka.

Więcej niż połowa głównego dzieła Comte'a, trzy ostatnie i największe tomy, roztrząsa naukę o społeczeństwie — jak on ją nazywa wyrazem przez siebie utworzonym, (który pomimo wszelkich wątpliwości filologicznych, teraz utarł się zupełnie). Obejmuje ona istotną część psychologji, całą ekonomję i etykę, jak również filozofję dziejów. Tak samo jak Comte robi zastrzeżenie, przeciwko traktowaniu rozwoju duchowego jednostki, również protestuje przeciwko temu, iżby można było ekonomję i etykę odosobnić od powszechnej teorji społeczeństwa, i następny rozwój tych nauk oddał mu słuszność pod tym względem [83]). Ani psychologja, ani ekonomja, ani etyka, nie mogą być rozważane bez uwzględnienia rozwoju ludzkiego w dziejach. We wszystkich różnych dziedzinach wskazuje Comte na istnienie stosunku pomiędzy statyką i dynamiką. Świat ze stanowiska gieometrji jest statycznym, ze stanowiska mechaniki — dynamicznym. W fizyce i chemji siły bywają rozważane w części jako będące w spoczynku, w części jako będące w stanie czynności. W dziedzinie organicznej statykę przedstawia anatomja, która bada budowę ustrojów, dynamikę — fizjologja, która bada czynności istot żywych. Do socjologji należy w części statyka społeczna, która bada stałe warunki istnienia społeczeństwa, w części zaś dynamika społeczna, która bada

prawa postępowego rozwoju społeczeństwa: ideą podstawową pierwszej jest porządek, drugiej — postęp. Statyka i dynamika stanowią jedną całość wspólną, czego nie dostrzegły ani szkoła rewolucyjna, ani reakcyjna.

Statyka społeczna. Społeczeństwo stanowi całość, której pierwiastki wszystkie zostają w najściślejszym stosunku wzajemnych działań i oddziaływań pomiędzy sobą, tak iż żadna poszczególna z nich nie daje się zmienić bez zmiany odpowiedniej w mniejszej lub większej części innych. Tak np. konstytucja polityczna i społeczna zostają w ścisłym związku z całą cywilizacją. Zachodzi także ścisły stosunek pomiędzy ideami, obyczajami i instytucjami i żadna powaga, bez względu na to, czy jest rewolucyjną, czy reakcyjną, nie jest w stanie czegokolwiek zdziałać, w sprawie wmuszenia społeczeństwu instytucji, któreby nie odpowiadały panującym ideom i obyczajom; to przeciwdziałanie przypuszcza owszem dłuższe niezamącone trwanie i najwybitniej występuje w dzieciństwie rodzaju ludzkiego. Również idee i obyczaje zostają we wzajemnym stosunku działań i oddziaływań pomiędzy sobą. Zadaniem instytucji politycznych jest regulowanie spólności życia, która się mimowolnie wytworzyła podczas umysłowego, moralnego i fizycznego postępu ludzkości.

Te pierwiastki, które podczas tego rozwoju miały największe znaczenie, będą ostatniemi, które panują w danym społeczeństwie. Powaga polega na wolnym spółdziałaniu, nie zaś odwrotnie.

W statyce społecznej, etyka rozważana z pewnej istotnej strony, znajduje miejsce swoje. Prawa etyczne wyrażają solidarność całego życia ludzkiego. Tę solidarność zastaje się mimowolnie, kiedy ludzie idą za swoim popędem społecznym. Jest sprzeczne samo w sobie, o ile ktoś chciałby objaśniać powstanie społeczeństwa przez to, że człowiek rachował na pożytek, który miało przynieść, że żyje wspólnie z innemi. Pożytek dopiero wtedy może się okazać, kiedy spólnota miała dostateczną ilość czasu, i nie może zatym być jakaś pobudka pierwotna przyczy-

ną pewnej iszczącej się spólnoty. Comte przeciwstawia się tu temu objaśnieniu, które często przytaczano w XVIII stuleciu i które polegało na tym, że mądrych wyrachowanych odosobnionych osobników uważano za twórców spólnoty. Według Comte'a, przeciwnie, nasamprzód powstawał instynktowny, niezależny od osobistego wyrachowania popęd do życia społecznego; uczucie, jak wszędzie, poprzedza tu poznanie. Ze względu na taki pogląd, Comte, według własnego wyznania, jest uczniem w części Hume'a, a w części Adama Smitha, którzy go odwiedli od pospolitej teorji egoizmu, w części zaś jeszcze Galla, który wierzył w określone narządy mózgowe instynktów społecznych. Pierwszy początek spólnoty upatruje Comte na tym szczeblu świata zwierzęcego, gdzie występuje rozdział płci, i objawia się troska o potomstwo. Ale nawet u człowieka z początku skłonności egoistyczne miały przewagę nad skłonnościami społecznemi, które Comte, dla wyodrębnienia ich w stanowczym przeciwstawieniu do egoizmu, nazywa altruizmem (od alter, bliźni). Interes osobisty również nie powinien być wypleniony. Altruizm byłby nieokreśloną i bezpłodną miłością, gdyby nie chciał przyznać popędu do osobistego zaspokojenia zarówno w innych, jak i w jednostce samego siebie. Chodzi o to, żeby instynkt egoistyczny był podporządkowany, a to zachodzi przez kolejny rozwój umysłowości i sympatji. Sympatja wyzwala umysł od czynności wyłącznej w usługach egoizmu i przez umysłowość zaostrza się wzrok na solidarność społeczną. Stan społeczny sprzyja uczuciom altruistycznym. Kiedy osobnik tak dalece rozszerza swoje uczucia, że ogarniają one cały gatunek, osiąga przez tę społeczną rozlewność zadowolenie potrzeby swojej uwiecznienia się, o ile rozważa przedłużone życie gatunku za przedłużenie swojego własnego życia.

Jako odosobniony i sam przez się osobnik jest tylko abstraktem. Jednostką społeczną jest rodzina, w której występują pierwsze uzdolnienia do usposobień znamionujących organizm społeczny. Osobnik uczy się tu iść poza

siebie samego, żyć w innych, a jednocześnie ulega swoim najbardziej energicznym instynktom. Jestto najbardziej ścisłe społeczeństwo, zjednoczenie, bynajmniej nie zespolenie. Spółdziałanie gra oczywiście pewną rolę i w rodzinie, ale nie rolę główną, jak w większych społeczeństwach, które się opierają na wspólnej pracy i które przez podział pracy zdobywają konieczne uzupełnienie. Przez wykonywanie pewnej określonej pracy każdy osobnik wykonywa i każda rodzina pracę społeczną. Siła, która ma tą pracą kierować, musi wychodzić z samego społeczeństwa i jego siła musi się opierać na zaufaniu wzbudzanym i na danym wolnym zespoleniu. Każde społeczeństwo nieuniknienie otrzymuje rząd. Kiedy w życiu indywidualnym instynkty osobiste, w rodzinie sympatja jest czynnikiem panującym, w większych społeczeństwach istotnie pierwiastkiem porządkującym są zdolności umysłowe. Pewna umysłowa wspólność jest niezbędna dla społeczeństwa; wspólne działanie interesów i bezpośrednia sympatja niewystarczają. Nauka pozytywna ma wielkie znaczenie dla etyki, gdyż będzie chodziło o to, żeby możliwie ściśle wyznaczać rzeczywisty wpływ bezpośredni lub pośredni, jaki każdy postępek albo każde uczucie ma na istnienie ludzkie, zarówno na poszczególne jednostki, jak i na całe społeczeństwo.

Według Comte'a było to wielką zasługą katolicyzmu, że wyzwolił moralność z pod jarzma polityki, który podczas okresu politeistycznego pierwszy został nawskroś podporządkowany. To wyzwolenie znalazło swój wyraz w teorji dwuch potęg i niezależności władzy duchowej od świeckiej. Katolicyzm okazał się niezdolnym zadawalać narastające umysłowe potrzeby ludzi i krytyka rozpoczęła swoje dzieło rozkładu. Jednocześnie sprzyjał katolicyzm egoizmowi, w ten sposób, że skłaniał jednostki do zaprzątania się tylko swoim własnym zbawieniem, co dla kościoła w każdym razie stało się potężną pobudką, jednak stanęła ona na przeszkodzie do wolnego i czystego rozwoju uczuć sympatycznych i wielkodusznych. Bardziej

określonej postaci Comte nie zdołał nadać swoim ideom w tym kierunku, w części dla tego, że nie miał odpowiedniej teorji, na której opierali się Spinoza i Hartley w swoim psychologicznym rozwoju (patr: pierwszy tom obecnego dzieła, str. 360 — 365; 503 i nast.) i które później filozofja angielska dalej rozwinęła, w części zresztą i dla tego, że ścisły związek, który jak przyjmuje ewolucjonizm, istnieje pomiędzy rozwojem osobnika i całego gatunku nie mógł wyzyskać.

W zakończeniu wykładu swojej etyki ludzkiej Comte oświadcza, że gdyby filozofję pozytywną porównać z moralnością religijną, nie należy zapominać, że podczas gdy tamta zaledwo jest wymyślana i nie może działać za pomocą jakichkolwiek instytucji, druga natomiast jest zupełnie rozwinięta dzięki pracy wieków i znalazła dla siebie oparcie na długotrwałym wielkim rozwoju aparatu społecznego. W ostatnich latach swojego życia, po przebyciu dziwnego kryzysu nerwowego w środku 40 lat życia, był bardziej krewkim i przytrzymywał się już tak mocno swojego przekonania, że stoimy dopiero na początku drogi rozwojowej.

e. Teorja poznania.

Chociaż Comte nie obrał sobie teorji poznania za przedmiot badania i wykładu, jednak cała filozofja pozytywna opiera się dość wyraźnie na określonych przypuszczeniach teorjo-poznawczych i w poszczególnych ustępach, zwłaszcza w ostatnim tomie „Cours de philosophie positive“, a później w Discours sur l'esprit positif“ Comte wypowiada się o tym przedmiocie dość wyczerpująco. Wielce ciekawą jest rzeczą zbadanie i określenie stanowiska Comte'a w teorji poznania.

Według wyraźnych i wielokrotnych oświadczeń Comte'a filozofja pozytywna bynajmniej nie jest empiryzmem. Już w roku 1825 twierdzi w jednej z rozpraw (Considérations philosophiques sur les sciences et les savants), że

bezwzględny empiryzm jest niemożebny. Nauka polega nie na samym tylko nagromadzeniu faktów. Jej istotnym zadaniem jest wiązanie faktów; składa się ona z praw, nie z samych faktów. Luźne fakty nie bywają wcielane do nauki; nauka powstaje dopiero wtedy, kiedy odosobnienie faktów zostaje usunięte chociażby za pomocą hipotezy i kiedy zatym fakt wiąże się z innym faktem. Comte nawet czyni ciekawą uwagę („Cours“ IV, 300), że luźne i czysto empiryczne spostrzeżenie nigdy nie byłoby pewne. Jak już widzieliśmy, zrozumiałym staje się dopiero dzięki konieczności powiązania zjawisk, że nasze poznanie przebiega stadja teologiczne i metafizyczne, zanim osiągnie stadjum pozytywne. W stadjum pozytywnym szukamy praw zjawisk, t. j. ich związku faktycznego. Związek ten daje się osiągać w dwojaki sposób. Albo chodzi o zjawiska dane spółcześnie, i w takim razie objaśnienie osiągamy przez to, że wykazujemy jednorodność praw i stosunków stosowalnych do różnych grup zjawisk. Albo znów chodzi o to, że zjawiska występujące w kolejnym następstwie mają się okazać w związku ciągłym. W pierwszym przypadku mamy objaśnienie statyczne, w drugim — dynamiczne. O ile zaś możemy objaśniać „par similitude“ lub „par filiation“, natenczas wiążemy zjawiska w ten sposób, że bywamy w stanie przewidywania ich. Tak w obu przypadkach zaspokajamy potrzebę jednolitości ducha swojego i odnajdujemy znów we wszelkich odmianach wielkość stałą. („Discours sur l'esprit positif“ 20—21).

Teorja poznania Comte'a, sama przez się zajmująco rozwinięta w tym punkcie, nie posuwa się dalej. Nie śledzi on bliżej wiążącej czynności umysłu, chociaż rozważa ją jako podstawową: „tout se reduit toujours à lier“. (Wszystko zawsze sprowadza do wiązania). Bliższe badanie zaprowadziłoby go tu bardziej w głąb psychologji podmiotowej, niżby sobie życzył tego i uważał za możliwe. Również nie zapuszcza się bynajmniej w pytanie, jaką wartość poznawczą należy przypisać tym prawom

jednorodności i następczości. W tym punkcie wyraża się nieco chwiejnie. Już to powiada, że nauka nie ma wcale do czynienia z zasadami podstawowemi: powstały one mimowolnie z umysłu ludzkiego i nie mogą podlegać dyskusji. Tu zbliża się Comte do teorji poznania Reida zbudowanej na „commun sense“. Już to znów utrzymuje przeciwnie, że zasada niezmienności praw przyrody, na której opiera się nauka, nie daje się uzasadnić a priori, lecz okazuje się ostatecznie stale, jako oparta na spostrzeganiu i indukcji. (Porów. „Discours sur l'esprit positif. 46, 17; „Cours“ IV, 618). Ostatnie rozważanie konsekwentnie rzuciłoby go oczywiście w ręce czystego empiryzmu, jak również trudnościom, jakie dopiero zupełnie jasno ujawniły się, kiedy Stuart Mill w tak gruntowny sposób podjął na nowo zagadnienie Hume'a. Jasno, że oba rozważania Comte'a zostają w sprzeczności ze sobą; gdyż bezsporna zasada może być załatwioną tylko za pomocą dyskusji. Jeżeli Comte oczekuje, że zasada niezmienności praw natury powoli przeniknie wszystkie dziedziny, ma to rację swoją, jak już zauważyliśmy, że utrzymuje, iż niepokonana analogją zmusi do przeprowadzenia go. Jak oświadcza w jednej z dawniejszych rozpraw swoich, w niektórych dziedzinach myśleć teologicznie w innych lub metafizycznie; umysł będzie dążył do jedności metody i teorji. Tu więc działa siła przyzwyczajenia, na którą już wskazał był Hume. Ta jednak może tylko objaśnić psychologiczną władzę zasady nad uczuciem, nie zaś jej rzeczywistą wartość. Comte nie odczuł żądła tego właściwego zagadnienia w teorji poznania. Usiłował wprawdzie usystematyzować poznanie pozytywne, ale nie postawił sobie zadania, któreby objaśniło podstawę tego poznania.

Z innej strony zbliża się Comte wszakże do teorji poznania, mianowicie przez podniesienie względności poznania. Znajduje, jak widzieliśmy, znamienny rys filozofji pozytywnej, że wszędzie stawia względność na miejsce bezwzględności, czego szukano we wcześniejszych posta-

ciach filozofji. Względność poznania opiera on na dwojakiej podstawie. Po pierwsze, nauka pozytywna może wykazywać jednorodność i kolejne następstwo rzeczy, nie zaś bezwzględne przyczyny rzeczy, również nie najbardziej wewnętrzne pomiędzy któremi te stosunki zachodzą. Stosunki występują także jako tylko fakty, które nie dają się, bliżej uzasadniać. Powtóre, całe nasze poznanie przez stosunek pomiędzy naszym ustrojem a jego światem zewnętrznym jest określony. Comte mówi nawet o wielkim dualizmie elementarnym, pomiędzy rozsądkiem a środowiskiem, tak, iż świat zewnętrzny w każdym razie wpływa na rozsądek i wyznacza go i udziela mu swojej materji, że jednak przeróbka, podobnie jak w sprawie trawienia, zgodnie z prawami naszego własnego organizmu i w jego przebiega formach. Dlatego też w całym naszym poznaniu występuje pewien stosunek w części do podmiotu. Wobec biologicznej tej teorji poznania Comte czuje się następcą Arystotelesa, Leibniza i Kanta („Cours“ VI, 620 i nast. „Cathéchisime posisiviste, 150 i nast.). Pozwala mu przewidzieć, że poznanie nasze może osiągać tylko pewne przybliżenie do rzeczywistości; ze względu na cel praktyczny swojego stanowiska, nie dociera on do wyjaśnienia pytania, jak dalece poznanie nasze słusznie może być nazwane odzwierciedleniem rzeczywistości. Wystarcza mu, że poznanie, które posiadamy należy wyzyskiwać praktycznie. Wbrew temu kładzie nacisk na to, że sam podmiot, z którym zostaje w stosunku poznanie, podlega zmianie i rozwojowi. Każde poznanie wyznacza się przez szczebel rozwoju osiągniętego przez osobnika i gatunek. Dlatego też każde poznanie nasze ma historyczny charakter. Socjologja niemniej od biologji prowadzi, jak wykazała teorja trzech stadjów, do uwydatnienia względności poznania. Jak długo biologja i socjologja nie były jeszcze rozwinięte w formie pozytywnej, względność mogła nie być niedostrzeżona; jak to się działo podczas całego okresu, w której matematyka była główną nauką. Teraz berło przeszło do socjologi. Jej przy-

stało dać ostateczne poglądy filozoficzne. Że Comte w ten sposób podkreślił biologiczny i socjologiczny pierwiastek naszego poznania, albo innemi słowy, że poznanie dostrzegł jako uwarunkowane przez przyrodę, spowodowało to znaczną zmianę jego stanowiska filozoficznego. Z początku kładł on nacisk na konieczność rozumowego podporządkowania pojęcia człowieka pod pojęcie świata („Cours“, 188); teraz coraz większy kładzie nacisk na podmiotową stronę poznania. Poznanie wydaje mu się w istocie, jako zadowolenie potrzeby i każdy środek, która umożliwia osiągnięcie takiego zadowolenia, uważa za prawowite. Potrzeba poznania jest dla niego potrzebą artystyczną. Stwierdza prawowitość, trzymanie się hipotez i przeocza konieczność stwierdzania przez doświadczenie. Pod jakim względem zadowolenie popędu do jednolitości i prostoty poglądu na świat zostaje do rzeczywistości pozytywnej, tego nie bada, gdyż coraz bardziej przejmuje się mistycyzmem świata, który się w nim zbudził od chwili kryzysu nerwowego i stąd wynikłej méditation exceptionnelle“. Plan więc jego był taki: System przedmiotowy przedstawiony zastąpić podmiotowym. Dotychczas chciał objaśniać człowieka za pomocą świata; teraz zaś chciał człowieka objaśniać za pomocą świata.

f. Comte jako mistyk.

Comte jako myśliciel, na wykładzie filozofji pozytywnej zakończył swoje wielkie dzieło. Później wszakże wydawało się ono jemu tylko wstępem do wyższych misterjów. Już wyżej wzmiankowaliśmy o przyczynach psychologicznych tej zmiany poglądów jego. Teraz krótko tylko skreślimy te pomysły, które go zaprzątały w ostatnich latach jego życia.

W swojej filozofji pozytywnej Comte posuwał się od świata do człowieka; od stosunków oderwanych i ogólnych przechodził do bardziej zawiłych, a człowiek jest taką istotą, życie której przedstawia stosunki najbardziej

zawiłe. Otóż teraz chce iść od człowieka do świata, z zupełną świadomością chce stanąć na stanowisku podmiotowym, które leżało u człowieka za lat dziecinnych jego gatunku u podstawy, której człowiek nie był świadomy. Swiat teraz staje się podstawą dźwigającą życie ludzkie. Z najbardziej zawiłego, a zatym i najwyższego stanowiska istnienia trzeba rzucić wzrokiem na niższe szczeble. W naturze człowieka trzeba było przy przedstawieniu filozofji pozytywnej postawić na pierwszym planie z konieczności umysłowość. Za jej pomocą poznajemy prawa istnienia, a wpływ jej na uczucie prowadzi do nowych obyczajów i instytucji. Teraz wysuwa się uczucie na plan pierwszy i zadaniem będzie umysłowość oświecić za pomocą serca. Na miejsce analizy i specjalności stanie teraz synteza, jednolity pogląd. Ale tylko podmiotowa jednolitość poznania naszego jest możebna. Jak stwierdziła filozofja pozytywna, siły świata nie dają się sprowadzić do jedności bezwzględnej. Atoli jednolitość daje się pozyskać, jeżeli świat cały o ile go znamy, będziemy rozważali w jego stosunku do ludzkości. Tu powołuje się Comte na konieczność zmiany w swojej dawniejszej klasyfikacji nauk, którą przedsiebierze, mianowicie etyka powinna być wyodrębniona z socjologji i ustawiona jako siódma nauka. Człowiek bowiem powinien być punktem jedności, dokoła którego skupiają się wszystkie myśli i z którego wysnuwają się, a zatym trzeba zagłębić się w całą pełnię natury ludzkiej. W socjologji jednak będą miały znaczenie tylko myśl i postępowanie; uczucia grają rolę tylko jako pobudki, a że różne pobudki wyrównywają się na wielką skalę, więc z czystego stanowiska socjologicznego niema wcale racji przypisywania większego znaczenia uczuciom. Właśnie etyka będzie teraz nauką najbardziej zawiłą, dzięki temu, że wyodrębnia pewien pierwiastek, który w socjologji występował jeszcze jako podrzędny. Tak więc włączenie etyki jako samoistnego ogniwa do systemu nauk jest w zgodzie z prawem posuwania się od tego, co bardziej oderwane, do tego, co jest bardziej konkretne.

Wszystkie ztąd nauki powinny uchodzić za części etyki i uprawiane z etyką na oku, tak iż każda poszczególna nauka jest przygotowaniem następnej, aż osiągniemy cel z końcową nauką, którą jest etyka.

Trzeba zwracać baczną uwagę na to, żeby analiza nie miała znów przewagi, i wszystkie badania, które nie sprzyjają naszemu poznawaniu porządku przyrody i naszej zdolności przystosowywania się do niej, albo które nie mogą być przydatne dla naszej czynności muszą być odrzucone. Trzeba opracować nowe dzieła główne, któreby mogły sprowadzić nauki zasadnicze do ich koniecznej objętości. W sposób znamienny zaznacza Comte („Politique positive i Catéchisme positif"), główne teorje filozofji pozytywnej jako „dogmat pozytywny". Myśl jego szuka spoczynku i wszelkie badanie, które mu cel jego użycia się bezpośredniego w religję i humanitarność daje się dostrzegać w dalszej odległości, wprawia go w stan niecierpliwości. Uczucie dlań wznosi się ponad poznanie i postępowanie, które tylko na swoje wyniki posiadają wartość i po zatym zależą od zewnętrznych stosunkw, gdy tymczasem uczucie i wewnętrzne zadowolenie zadowala. Z tego wynika wyższość sztuki nad nauką. Źródło sztuki znajduje się w uczuciu. Sprowadza ona łagodnie oderwane rozważania teoryków napowrót do rzeczywistości, gdy tymczasom w praktykach wzbudza szlachetne zainteresowanie do wielkich idei. Fizjologiczny jej początek tkwi w ruchach mimowolnych, które się wiążą z uczuciami i wyrażają nasze stany wewnętrzne, przyczym działają na nie wstecznie. Kształtuje ona typy idealne; dzięki ustawicznemu oglądaniu ich myśli nasze i instynkty udoskonalają się. W kapłanach religji ludzkości muszą zlewać się ze sobą filozofja i poezja nawzajem.

Religja ludzkości, za twórcę której miał się Comte, jest uwielbieniem ludzkości, jako „le grand être"; w tej istocie wszyscy biorą udział, ogół wszystkich zmarłych, obecnie żyjących i przyszłych istot, którzy w sposób

wolny, w małych lub wielkich kołach działali dla postępu i szczęścia ludzkości. Jestto pojęcie idealne; gdyż ci tylko będą żyli w dalszym ciągu w pamięci gatunku, którzy się dla ludzkości poświęcali i działali. Opracowując kalendarz pozytywistyczny, w którym każdy miesiąc i dzień każdy nazwany jest imionami ludzi, którzy mieli znaczenie dla sprawy rozwoju ludzkości, sam Comte dał inicjatywę do kultu publicznego, polegającego na perjodycznie powtarzających się, ożywionych zapałem i wdzięcznością świąt pamiątkowych na cześć dobroczyńców gatunku. W kulcie prywatnym osoby bliższe będą reprezentowały ideał gatunku. Ci zaś, którzy się przeciwstawiali postępowi hamująco, jak np. cesarz Juljan odstępca i Napoleon, — „ces deux principaux rétrogradeurs que nous offre l'ensemble de l'histoire“ (ci dwaj główni wstecznicy, najgorsi jakich przedstawia nam cała historja — mają być w kulcie pozytywistycznym wymieniali tylko dla pamięci, ażeby ulec „dobrze zasłużonej chłoście“). Godność jednostki poszczególnej polega na tym, że za pomocą większych i mniejszych kół „wielkiej istoty“ (rodzina, ojczyzna i t. d.) wżywa się w nią. Wszystkie myśli i postępki powinny być skierowane na zachowanie i udoskonalenie tej istoty. Altruizm (vivre pour autrui) zawiera w sobie najwyższy obowiązek i zarazem nagrodę swoją, t. j. szczęście najwyższe.

Wykonywanie kultu zarówno jak wychowanie ma być przeniesione, według Comte'a, na cech kapłanów, który powinien składać się z encyklopedycznie wykształconych filozofów, którzy nadto powinni być poetami i lekarzami. Ze względu ich na wolnym uznaniu opartej powadze, przysługuje im prawo wywierania wpływu na opinję publiczną. Wogóle Comte usiłuje dopuścić wpływ „wszystkiego wielkiego i wewnętrznego“, co system katolicki średniowiecza urzeczywistnił lub przynajmniej zainicjował. Socjokracja, ten porządek społeczeństwa, który sobie wyobrażał, jest o wiele bardziej podobny do teokracji, niż do okresu indywidualistycznego, który stanowi

ogniwo pośrednie i odznacza się swoją „nieskończoną agitacją“. Owszem, Comte cofa się wstecz jeszcze dalej. Właśnie ponieważ pozytywizm zupełnie wyzwolił się ze starych przesądów, przyjmuje on bez wahania fetyszystyczny pogląd na przyrodę i przypisuje wszystkim rzeczom życie i duszę. To udzieli siły mowie i będzie sprzyjało fantazji artystycznej; ożywi uczucie do wszystkiego, co może być skutecznym do zachowania i rozwoju „wielkiej istoty“. Każde zwierze będzie uchodziło jako upośledzona istota ludzka w przebiegu rozwoju „un grand être plus moins avorté“. Teraz znów następuje czas obrazów po długim okresie krytycznym. Nowa religja rozważa przestrzeń wszechświata jako „grand milieu“ (wielkie środowisko), wytworzyła się ziemia „grand fétiche“ (wielki fetysz). Wielki fetysz powinien znów swoje potężne siły żywiołowe zachować w spoczynku i poświęcając się z tęsknoty, ażeby „wielka istota“, w której najwyższa doskonałość występuje w ciasnych ramach, mogła się rozwijać. Najwyższe istoty, jak Comte uczył już w swoim „Cours“, są zarazem najbardziej zależnemi. Wielkie środowisko, wielki fetysz i wielka istota przedstawiają trójcę pozytywistyczną.

Utopia Comte'a jest zajmująca, jak wogóle tego rodzaju szkice bywają, jeżeli pochodzą od wybitnych umysłów, którzy posiadają wzrok otwarty na dążności swojego wieku. Sledzi się swoje przypuszczenia historyczne tak samo jak w „Państwie“ Platona znajdujemy mnóstwo, rysów ze stosunków greckich. Jego projekt religji przyszłości ma swoje znaczenie, raz, jako świadectwo człowieka poważnego i szczerego, który z krytyką i negacją przeszłych poglądów na życie, widzi, że nie wszystko jest zrobione, powtóre dlatego, że ideę ludzkości i miłości czyni punktem środkowym. Nie chciał on jednak przyznać się, że wyobrażenia religijne, jeżeli tylko idee te mają zapanować, w tych, którzy odczuwają potrzebę takich wyobrażeń, mogą rozwijać się z wolnością indywidualną i wielką różnorodnością. Nie wszyscy zechcą podzielać

upodobania, które Comte zakłada u podstawy konstrukcji przyszłego kultu, z wyjątkiem niektórych gienjalnych pomysłów, np. kalendarza z imionami osobistości historycznych, nieznanych świętych. Wielu może się zdawać, że właściwie zagadnienie religijne zaczyna się tam, gdzie kończy się religja Comte'a, mianowicie wobec pytania, jak rozwój świata ma się do rozwoju gatunku ludzkiego i ludzkich ideałów. Trójca Comte'a nie daje na to wcale odpowiedzi. Tak samo, jak Comte nie chce zgodzić się na indywidualność pod względem religijnym, tak samo wyłącza on zupełnie pod względem politycznym nawet pojęcie porządku prawnego i konstytucji przedstawicielskiej. Opinja publiczna i założenie pracy będą zaiste z trudnością osiągalną korektywą, jeżeli się nie ma wcale jakichś stałych form opinji publicznej i życia prywatnego, do których byliby nawiązani władzę dzierżący. Najbardziej znamiennym jest odrzucenie wolnego badania w obrębie zamkniętego „dogmatu pozytywnego". Znajduje ono swoje usprawiedliwienie tylko w higjenie mózgu, którą myśliciel znużony po wysiłkach swojej pracy energicznej miał siebie obciążyć. Byłoby to jednak sprzeczne z jego własnym umysłem, gdyby stanął w przeciwieństwie do swojego wybornego dzieła, gdyby projekt jego miał przyjść do skutku.

B. John Stuart Mill i wznowienie filozofji angielskiej w XIX wieku.

W Anglji była walka pomiędzy myślą XVIII i XIX wieków bynajmniej nie tak zacięta, jak we Francji i w Niemczech. Ani romantyzm, ani rewolucja nie była w Anglji wytworzona z pierwszej ręki, chociaż idee romantyczne i rewolucyjne częstokroć działały zapładniająco i pobudzająco. Godna podziwu zdolność Anglików do przeprowa-

dzania radykalnych przewrotów, nie przerywając ciągłości rozwoju, ujawnia się także w dziedzinie filozoficznej. Objawia się wszakże w każdym razie po Humie i Adamie Smithie luka w filozofi angielskiej (Patrz tego dzieła, str. 509). W zakresie teorji poznania Hume wysnuł tak radykalne konsekwencje poprzedniej angielskiej filozofji doświadczalnej, że na razie z tego stanowiska bodaj, że niepodobna było coś poczynać. Po za tym wystąpiły na pierwszy plan interesy praktyczne, polityczne i religijne. Wobec tego filozofowie, którzy przy przejściu do nowego stulecia skupiają na sobie interes filozoficzny, jak Jeremjasz Bentham i Jakób Mill, kierują się interesem praktycznym. Etyka i psychologja starszej szkoły angielskiej idą na usługi idei reformatorskich. I rzecz godna uwagi, przyglądać się, w jak rozmaity sposób niemal to samo koło myśli staje się owocnym w Anglji i we Francji. Bentham i Jakób Mill bynajmniej nie szturmują nieba, jak francuscy filozofowie oświecenia; odznaczają się wszakże ześrodkowaniem myśli na określonych celach i zmysłem do przydatności praktycznej powszechnych zasad, stanowiących korzystne przeciwstawienie do krańcowości i deklamacji rewolucjonistów francuskich.

Anglicy nie są skorzy do strzelania z dział swoich w próżnię; wolą trafiać w cel, nawet gdyby mniej było huku dział. Ze względu na zmysł swój praktyczny i nacechowaną mocą charakteru obronę zasad starszej szkoły angielskiej, dwaj wymienieni filozofowie są wybitnemi myślicielami, przeszczepiającemi do nowszych czasów to, co było najzdrowszego w XVIII wieku. Wychowali oni nowe pokolenie, zdolne do wchłonięcia w siebie myśli nowych czasów, nie lekceważąc zdobyczy pracy umysłowej czasów dawniejszych. Stuart Mill, myśliciel oryginalny, zajmuje centralne stanowisko w dziejach filozofji angielskiej dzięki pełni i zrozumieniu, z jakiemi umie myśli starszych i nowszych czasów przyswajać sobie i tak je przerabiać, że wprowadza zupełne odnowienie filozofji

angielskiej. Wznawia zagadnienia Hume'a na szerszej podstawie, z większą konsekwencją i zarazem z większą wszechstronnością. Z sumienną energją trzyma się, o ile to możliwe, stanowisk starszej szkoły, nie ukrywając trudności i nie zaniedbując względów należnych doniosłości nowych doświadczeń. Wykonał on dzieło pomiaru i obrachowania zarówno pod względem teoretycznym, jak i praktycznym, które ma ogromne znaczenie dla rozwoju duchowego i społecznego naszego stulecia i w piątym i szóstym lat dziesiątkach był on niewątpliwie największym myślicielem filozoficznym wieku. Tu jednak wystąpiła teorja rozwoju z nowemi poglądami swojemi.

Filozofja krytyczna i spekulacja romantyczna również utorowały sobie drogę do życia duchowego w Anglji i udzieliły mu bodźców. Umożliwiło to pogłębienie i rozszerzenie, które z trudnością tylko mogłaby wprowadzić starsza szkoła angielska, gdyby była pozostawiona tylko samej sobie. Przeciwko empiryzmowi kierunek nazwany przez Schillera „filozofją idealną" nastawał na to, że istnieją wartości duchowe, których filozofja doświadczalna nie zdołała rozwiązać. W Anglji kierunek ten jest reprezentowany przez Coleridge'a i Carlyle'a. W tej filozofji idealnej humanizm Goethego i doktryna osobowości Fichtego przeobraziła się w szczególny pod względem historycznym pogląd na życie, który w przebiegu rozwoju wielu jednostek silnie się zaznaczył i silnie oddziałał na zachowanie najgłębszego jądra życia jednostkowego podczas walki z zagadnieniami chwili i wobec ostrych przeciwieństw stulecia. Było wszakże jedno pytanie, które Carlyle wciąż usuwał na bok, jeżeli nie rozstrzygał przecinając węzeł. Pytanie to polegało na tym, jak ma się stwierdzenie życia jednostkowego do usiłowań zarówno w dziedzinie duchowej, jak i w reszcie istnienia z odnalezieniem nawskroś obecnej prawomocności. Tkwi tu zagadnienie teorji poznania, które było rozważane w duchu filozofji krytycznej przez takich badaczy, jak Whewell

i Hamilton, i które następnie Stuart Mill rozważał w kierunku empiryzmu bezwzględnego.

1. FILOZOFJA ANGIELSKA PRZED ROKIEM 1840.

a) Filozofja reformy.

Jeremjasz Bentham ur. w dn. 15 lutego 1748 r. w Londynie, um. w dn. 8 czerwca 1832 r., należy raczej do dziejów teorji prawa i filantropji, niż do historji filozofji. Wywarł on wszakże wielki wpływ na rozwój etyki filozoficznej ze względu na energję, z jaką wypowiedział i zastosował zasadę, że każdy postępek i każda instytucja z natury swojej powinna być rozważana ze stanowiska, o ile sprzyja szczęściu i usuwa nieszczęście. Chciał on wszelką etykę i wszelką teorję prawa budować na tej tylko zasadzie, że dobrobyt należy przenosić nad brak dobrobytu. Tylko przesądy, szczególnie przesądy religijne i żądza władzy mogłyby, jak utrzymywał, krępować otwarte przyznawanie tej zasady i dlatego widzimy, że ludzie wszędzie jej przestrzegają, gdzie posługują się rozumem swoim bez zewnętrznych i wewnętrznych przeszkód. Zasada możliwie wielkiego szczęścia możliwie wielkiej ilości, czyli, jak się mówić zwykło, zasada użyteczności, o ile przez użyteczność rozumie się dążenie do wytwarzania szczęścia, jest, według Benthama, zasadą, która samo w sobie zawiera wartość swoją: uzasadnia ona praktyczne wartościowanie, ale sama nie potrzebuje zgoła uzasadnienia.

Ale tej zasady nie odkrył sam Bentham. W tym samym sformułowaniu była ona objaśniona przez Hutchesona i odtąd powtarzana była przez innych. Bentham sam wyznaje, że zapożyczył ją od Hume'a. W zajmującym wyznaniu o jej rozwoju powiada, (Fragment on Goverment, Chapt. I, 1 § 39 Uwaga), że przy czytaniu trzeciej części „Traktatu" Hume'a spadły łuski z oczu. Był

on wychowany w rodzinie torysowskiej w surowych zachowawczych poglądach; Karola I uważał za męczennika i rokosz był dla niego bezbożnością. Jego studja prawnicze prowadziły go do teorji prawa naturalnego z pierwotnej ugody, z której wyprowadzono, że jeżeli monarcha gwałci swoje zobowiązania, poddani nie są już zobowiązani do posłuszeństwa względem niego. Ale i ta teorja nie zadowolała go, w części dlatego, że się nie jest w stanie wykazać historycznie aktu zawarcia takiej ugody, w części, że jeżeli nawet zgodzimy się na ugodę pierwotną, pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego wogóle ugód lub obietnic obowiązani jesteśmy dotrzymywać. Jedynie możliwą na to pytanie odpowiedzią jest, według Benthama: jest pożytecznym dla społeczeństwa dotrzymywanie ugód i dlatego każdy musi dotrzymywać swoich obietnic. Jeżeli ich nie dotrzymuje, musi być karany, gdyż cierpienie, które mu kara wyrządza, będzie w wysokim stopniu powetowana przez dobro, które sprowadza dla społeczeństwa dotrzymywanie obietnic (Fragm. Chap. I § 42). Tym sposobem teorja prawa naturalnego uniezależnia się od teorji pożyteczności, pierwotna zaś ugoda od zasady użyteczności. I przejście to, jak sam Bentham zaznacza, ma tę wielką doniosłość, że teraz dochodzimy z świata urojeń do świata faktów. Czy bowiem jakiś postępek lub instytucja jest pożyteczna, czy nie, musi to być dowiedzione przez doświadczenie. Teraz więc dyskusja będzie istotnie miała na celu stwierdzenie faktów. Dlatego też jest nadzwyczaj ważną rzeczą krytykowanie swobodne prawa postępków i instytucji. Bentham utrzymuje, że w takim wyrażeniu wolności niema wcale niebezpieczeństwa. Każda bowiem rzeczywiście pożyteczna instytucja będzie wzięta w obronę przez tę, która z niej ciągnie pożytek i przeto tamta będzie bezbronną. Bentham musiał ze względu na swoją zasadę pożytku działać na dwa fronty. Przeciwko instytucjom tradycyjnym, a mianowicie przeciw chaotycznemu prawodawstwu angielskiemu występował jako surowy krytyk. Jego właściwą specjalnością była cenzura istniejące-

go prawa i społeczeństwa (censorial jurisprudence). We włoskim filozofie prawa Beccarii widział największego poprzednika w tej dziedzinie. Już Beccaria założył zasadę możliwie wielkiego szczęścia, możliwie wielu ludzi jako cel praw i w swojej krytyce prawa karnego ocenia. Bentham nadał jemu daleko rozleglejsze zastosowanie. Kiedy przez to wpadł w ostrą sprzeczność z konserwatystami, oponował z drugiej strony przeciwko odwołaniu się rewocjonistów francuskich na prawo naturalne i przeciw ich postawieniu powszechnych praw ludzkich. Utrzymywał że ogłoszenie praw ludzkich prowadzi do popierania egoizmu, który i bez tego jest już dość silny, gdy tymczasem właściwie o to chodzi, żeby poświęcić się z wyboru większości na ofiarę wymaganą.

W swoim głównym dziele: „Principles of Morals and Legislation“ (1789) wchodzi Bentham w szczegóły co do stosowania zasady pożyteczności. Bada, jakie uczucia szczęścia należy przekładać nad inne i domaga się przytym uwzględnienia pewności szczęścia, siły, trwania, przybliżenia, braku przymieszek do uczucia szczęścia i jego zdolności rozpościerania się. Dalej bada usilnie jakich to nagród i kar potrzeba, żeby skłonić ludzi do przedsiębrania postępków, przynoszących szczęście i w ścisłym związku z tym, jakie różne pobudki wogóle warunkują postępki ludzkie i jaką posiadają wartość etyczną. Wszędzie składa dowody mocy rozróżniania, określania i klasyfikowania. Tkwi w nim coś ze scholastyka w tej dziedzinie. Szczególnie zajmującym jest jego badanie pobudek. Gdyż bynajmniej nie można twierdzić, jakoby przeoczył ich doniosłość. Przeciwnie, zasada pożyteczności użycza mu właśnie miernika do oceny wewnętrznych źródeł postępków. Te pobudki należy nazywać dobremi, z których się okazuje, że osiągają harmonję pomiędzy własnemi interesami jednostki, a cudzemi interesami; złemi zaś należy nazywać te pobudki, które prowadzą do rozluźniania interesów. Pobudka, która najpewniej prowadzi w kierunku sprzyjania zasadzie pożyteczności jest

dobra wola (good-will, benevolence): „Wymagania pożytku są nimniej, niwięcej, jak to co wymaga najrozleglejszej i najświatlejszej dobrej woli. Dalej następują: potrzeba poszanowania innych ludzi, żądanie iżby się pozyskiwało ich miłość, religja i wreszcie jednostkowy popęd samozachowawczy i żądza używania, przewaga i potęga. (Principles of Morals and Legislation. Chap. X, §§ 29—42).

Główny interes Benthama polega na reformie prawodawstwa w kierunku humanitarnym, kodyfikacja praw (on to wytworzył wyraz Codification), ażeby każdy te prawa znał i rozumiał, i żeby zniknęły nadużycia i zdzierstwa, polepszenie sprawy więzień i rozwinięcia konstytucji na demokrację przez wprowadzanie powszechnego głosowania. W walce swojej o reformy posługuje się zasadą pożyteczności jako punktem wyjścia. Ponieważ zaś wciąż z niej wychodzi, więc rozważa ją jako zasadę dogmatyczną, jako ustaloną, i bynajmniej nie uczuwa potrzeby badania, na czym właściwie opiera się jej uznanie. Nie widzi, że daje się zastosować do niego samego pytanie, które on sam stosował do zwolenników prawa naturalnego. Jak on ich zapytywał, dlaczego powinniśmy dotrzymywać swojej obietnicy, tak samo można go zapytać dlaczego musimy postępować na rzecz szczęścia wielu. Logicznie oczywistym to nie jest. Jeżeli zważymy, jakie możliwości odpowiedzi na to pytanie znajdujemy u Benthama, nie przyjdzie wcale do jasnego wyniku. Jak widzieliśmy, podaje on wymagania zasady pożyteczności za te same, co i wymagania rozległej i światłej dobrej woli. O tyle możnaby utrzymywać, że i u Benthama uznanie zasady pożyteczności za miernik wynika również z uczuć sympatycznych. U Benthama osobiście tak rzecz miała się na pewno. Był człowiekiem łatwo skłonnym do litości i sympatji, jak co do własnej osoby był bardzo wrażliwym na cierpienie. Zbywało mu wszakże na zdolności przenoszenia się na stanowisko usposobień i stanów innych ludzi, nadto zaś liczne przesądy i przeszkody, płynące z egoizmu, które napotykał na swojej drodze, nie pozwa-

lały mu na wielkie myśli o sympatji bezinteresownej na świecie. Jeżeli jego własna sympatja nie skłoniła go przez całe swoje życie pracować praktycznie i teoretycznie w kierunku sprzyjającym szczęściu ludzkiemu, praca, która jemu samemu ani pożytku, ani nie przynosiła zaszczytu zewnętrznego, i jeżeli nadto budziła wielką nadzieję, że zasada pożytku przeniknie ze swojemi wymaganiami, tedy zdał się zarówno w swojej działalności, jak i w swoich nadziejach być może najbardziej na to, że interesy egoistyczne ludzi byłyby w stanie ujawnić harmonję, która umożliwiłaby osiągnięcie powszechnego szczęścia, gdyby tylko każda jednostka pracowała roztropnie i energicznie dla swojego własnego szczęścia. Właściwie opiera się on na harmonji dobrze zrozumiałych interesów.

W piśmie „Deontology“ (teorja obowiązku), które zostało napisane na podstawie notatek jednego z uczniów jego i było wydane po śmierci autora, szczególnie występuje ta strona jego poglądu. Stoi on tu na stanowisku, które przypomina stanowisko Helvetiusa; tego autora francuskiego Bentham zawsze cenił wysoko. Jakkolwiek inni uczniowie Benthama protestowali przeciwko temu, jednak rozwinięte w piśmie tym poglądy przypisują samemu Benthamowi bez zastrzeżeń, nie jest wszakże nieprawdopodobnym, że ono zawiera w sobie część poglądów Benthama, chociaż co do ich stosunku do innych części on sam nie zdał sobie jasno sprawy.

Każda cnota sprowadza się tu do osobistej roztropności, która przenika, że należy pomagać innym ludziom, żeby nawzajem od nich odbierać pomoc, a nadzieja na przyszłość uzasadnia się w ten sposób, że opinja publiczna będzie osiągała coraz większe znaczenie i że sądy opinji publicznej coraz bardziej będą warunkowane przez przenikanie harmonji dobrze zrozumianych interesów. Wyobrażenie tej wielkiej harmonji budziło zapał w Benthamie, jak również Adam Smith żywił zapał do harmonji interesów ekonomicznych. Co u Smitha jest ekonomją poli-

tyczną; to samo Bentham w ten sposób rozwinął, że właściwie stanowi to całą etykę. Wychodzi on z poglądu, że gatunek składa się z odosobnionych jednostek, z których każda gorliwie dąży do zapewnienia sobie możliwie dużo dóbr, możliwie tanim kosztem. Nawet wielki wielbiciel Benthama, taki Stuart Mill oświadcza, że Bentham, zna tylko stronę interesowną życia ludzkiego (the business part of human affairs [87])". Trzeba tylko zważyć, że sam Bentham nie był bynajmniej w jakimkolwiek stosunku interesowanym co do swoich poglądów i dążeń.

Pomysły Benthama niebawem pozyskały wpływ na osoby czynne w życiu publicznym. Właściwa szkoła albo zamknięte koło nie powstało jednak dokoła niego. Żył samotnie i działał właściwie tylko za pomocą pism swoich. Ku końcowi swojego życia jego kierunek przybrał swój własny organ, Westminster Review w jaskrawym przeciwieństwie do czasopism starych stronnictw Quarty Review i Edinburg Review. Zaprzyjaźniony z Benthamem Jakób Mill i syn jego John Stuart Mill byli najbardziej czynnemi członkami. Zwolennicy zasady pożyteczności Benthama zwykle noszą nazwę utylitarystów (utilitarians), termin którego wprowadzenie J. Stuart Mill przypisuje sobie, chociaż już Bentham posługiwał się tą nazwą. Podobnie jak nazwa pozytywizm, tak samo i nazwa utylitaryzm oznaczają dość rozmaite poglądy, gdyż poglądu etycznego nie charakteryzuje wyczerpująco miernik stosowany do wartościowania. Zagadnienie etyczne, oprócz tej, posiada jeszcze i inne kwestje. Mianowicie utylitarysta powienien w rozleglejszym znaczeniu podstawę psychologiczną etyki rozumieć nie tak, jak Bentham.

Jakób Mill.

W pierwszym szeregu pomiędzy spółpracownikami Benthama stoi Jakób Mill. Jego znaczenie filozoficzne głównie polega na tym, że usiłuje sporządzić podstawę psychologiczną, na której zbywało Benthamowi. Pod tym

względem jego wykształcenie w uniwersytecie edynburskim, gdzie słuchał wykładów Dugalda Stewarta, ucznia Reida, było jego przygotowaniem. Urodził się w dniu 6 kwietnia 1773 r. w Szkocji południowej i rósł w niedostatecznym bycie. Ojciec jego był szewcem wiejskim. Matka pochodziła z lepiej usytuowanej rodziny i należy zawdzięczać jej poczuciu własnej godności i ambicji, że rozwinęły się dobre zdolności i umysł Jakóba Milla. Później otrzymał Jakób Mill wsparcie od Jana Stuarta posiadacza dóbr ziemskich, w którego domu był nauczycielem. W Edynburgu studjował teologję, ale zdaje się, że wcześnie już zaniechał myśli zostania duchownym, gdyż jego poglądy teologiczne znacznie później i, co prawda, jeszcze później, niż podaje syn jego w życiorysie, rozwinęły się w kierunku radykalnym. W trzydziestym roku życia udał się do Londynu, gdzie swoje utrzymanie zdobywał pracą literacką. Miał do przebycia ciężkie czasy, kiedy się ożenił i utrzymywał liczną rodzinę, którą musiał wyżywiać piórem. W czasie tej twardej walki o byt walczył jednak o cele humanitarne i nie zaniedbywał tej sprawy, jak również nie wyrzekł się swoich radykalnych poglądów stopniowo rozwiniętych. Główne jego dzieło w owym czasie jest „History of Britsh India“, w którym daje ostrą, ale gruntowną krytykę rządu Kompanji Wschodnioindyjskiej. Dla stosunków angielskich jest rysem znamiennym, że jednak Mill otrzymał stanowisko w służbie Kompanji, kiedy się starał o wolną posadę; skorzystano z jego wiadomości, nie obawiając się krytyki jego. Niebawem wyniesiony został na bardzo wysokie stanowisko i pozyskał wielki wpływ na zarząd indyjski. Wielkie miało dla niego znaczenie zapoznanie się z Benthamem, które stało się zażyłym stosunkiem przyjacielskim, chociaż chwilowe nieporozumienia i zatargi zachodziły od czasu do czasu pomiędzy niemi z powodu jaskrawej odrębności ich usposobień.

Mill pracował nad stosowaniem zasady pożyteczności w szeregu dziedzin filantropijnych i politycznych. Śledzenie jego dążeń w tym kierunku dotąd ma swoją stro-

nę zajmującą i nauczającą; Aleksander Bain podaje w dziele swoim „James Mill. A Biography“ (Londyn 1822), wyczerpujący przegląd prac Milla z roku na rok. Mill działał nie tylko przez pisma swoje, ale również i być może więcej, przez swoje biesiady z kołem młodych ludzi, którzy się gromadzili dokoła niego z członkami politycznego stronnictwa radykalnego i spółpracownikami pisma Westminster Review. Jest on ojcem duchowym pierwszej reformy parlamentu. Z gorliwością i energicznie godził na arystokrację i hjerarchję, co nawet dla Benthama było za ostre, chociaż i ten surowych słów nie szczędził. Ze swojego kabinetu prowadził wielką walkę przeciwko klasom i tym sposobem skierował politykę angielską na nowe tory. W polityce Mill okazał się bardziej praktycznym od Benthama, gdyż nietylko bez ogródek ogłosił powszechne głosowanie, ale program jego ograniczał się do emancypacji stanu średniego. Przekonaniem jego było, że prawo głosowania dopiero dzięki stopniowemu rozpowszechnianiu się oświaty i nauczania da się rozciągnąć na szersze koła. Po polityce opartej na powszechnym oświecaniu narodu i powszechnym głosowaniu i kierującej się zasadą pożyteczności oczekiwał nieograniczonego postępu rodzaju ludzkiego.

Chodziło mu tak samo jak Benthamowi o to, żeby ludzi oświecano co do ich interesów i żeby im pozwolono iść za własnym rozumem. Jego sposób postępowania był taki sam, jak Benthama, przeważnie wnioskował dedukcyjnie. Również zasada pożyteczności była dla niego prawdą odwieczną, z której pozostawało tylko snuć wnioski. Ani on, ani Bentham nie mieli zmysłu do różnorodnie cieniowanych stosunków konkretnych, wśród których mają znaleść swoje zastosowanie powszechne zasady etyczne i filozoficzno-prawnicze. Prawodawstwo nie wydawało się bynajmniej Benthamowi tak trudną sprawą, jak utrzymywał Mentesquieu. Co prawda, Bentham napisał specjalną rozprawę, „o wpływie czasu i miejsca na prawodawstwo“, ale sądził, że pod wpływem przesądów i żą-

dzy bronienia nadużyć tradycyjnych przesadza się znaczenie stosunków historycznych. Co u Milla stanowi postęp w porównaniu z Benthamem, to mianowicie jego dążenie do podania bardziej określonej podstawy zasady wartościowania, z której dałyby się wyprowadzać etyczne i polityczne twierdzenia. Do tego skłaniały go studja psychologiczne, którym oddawał się wciąż podczas swoich zajęć urzędowych i swoich dążeń filantropijnych i politycznych. Wynikiem studjów psychologicznych było słynne dzieło „Analysis of the human Mind“ (1829).

Dzieło to w dziejach psychologji ma wielkie znaczenie, jako próba w najszerszym przeprowadzona zakresie sprowadzenia wszystkich zjawisk psychicznych do kojarzenia wyobrażeń. Wznawia ono próbę, której w swoim czasie podjął się Hartley w tym samym kierunku (patrz w tym samym dziele tom I, str. 503 i nast.). Wykład Jamesa jest bardziej jasny i przedstawia się jako bardziej wyczerpujący, niż dzieło Benthama. Nietylko objaśnia on wszystkie zjawiska jako powstające przez kojarzenie, lecz sprowadza napowrót, w sposób nieco sztuczny, wszystkie skojarzenia do kojarzenia takich wyobrażeń, które często zachodziły przylegle. James Mill chce tu uzasadnić zasadę prostoty. Formułuje prawidło, że ilość faktów pierwotnych, które należy przyznać, musi być możliwie szczupła. Podobnie jak Bentham chciał zbudować całą etykę na jednej zasadzie, że przyjemność przekładamy nad przykrość, tak samo James Mill chciał całą psychologję zbudować na jednej zasadzie, że to, czegośmy raz doświadczyli, znów daje się wywołać, to co zaszło razem w czasie albo przestrzeni powtarza się. Gdyby to twierdzenie było podstawą, na której się opiera cała psychologja, teorja psychologiczna byłaby bezspornie osiągnęła nadzwyczajną przejrzystość. I zarazem otworzyłby się widok na przeprowadzenie filozofji doświadczalnej, jakiej starsza szkoła angielska tak konsekwentnie jeszcze nigdy nie znała. Nietylko wszystkie poszczególne wyobrażenia, każde samo przez się, ale również wszystkie związki wy-

obrażeń byłyby wtedy nawskroś przez to określone, co świadomości przedstawiło się zzewnątrz. Otwierał się nieograniczony widok na duchowe życie ludzkie, aby działać i jego kierunek wyznaczać: gdyż przez prawodawstwo, wychowanie, i wogóle porządek stosunków zewnętrznych wyznacza się te związki pomiędzy wyobrażeniami, które u człowieka dochodzą do panowania. Mógłby on zarówno dla krytyki, jak dla nowego tworzenia stanowić podstawę, mógłby dać potężne narzędzie przeciwko przesądom, przez wykazanie ich pochodzenia i byłby środkiem postępu, o ileby zastępował przesądy nowemi, uprawnionemi związkami wyobrażeniowemi. Obok wpływu Hartleya można tu stwierdzić i wpływ Helvetiusa. Książka „De l'esprit“ była w kole Milla tak samo ulubionym dziełem, jak i „Observations on man“.

Jeżeli więc psychologja asocjacyjna w tej postaci, w jakiej tu występuje, ma służyć za podstawę przyznania zasady pożyteczności, Jakób Mill, zgodnie z Harlley'm, kładzie wielki nacisk na to, że kojarzenie może zdziałać, iż nietylko jedno wyobrażenie wywołuje inne wyobrażenie, albo wzbudza uczucie przyjemności lub nieprzyjemności, lecz że również kilka wyobrażeń i uczuć stanowią tak ścisły pomiędzy sobą związek, że nie dają się oddzielić i że nowa całość, którą wespół tworzą, ma tę właściwość, której nie posiada żadna z części sama przez się. Nowa przez kojarzenie wytworzona całość sama może, jak wyraża Jakób Mill, w bardzo jasnym wykładzie przedstawionym w „Appenix B. Fragment on Mackintosh, może stać się substancjalną zasadą natury ludzkiej (a substantive principle of human nature). Z natury tej i zawartości pewnego uczucia nie można wnioskować o jego pochodzeniu. Spowodowało to wiele sporów i nieporozumień, że wikłano te dwie rzeczy: wartość i pochodzenie. Utrzymywano, że władza psychiczna albo musi być bezwzględnie pierwotną, albo muszą te czynniki, którym zawdzięcza powstanie swoje, być tegoż samego rodzaju, co i ona. Porównywano sprawy psychiczne ze związkami mecha-

nicznemi i nie dostrzegano, że często należy je pojmować analogicznie do spraw chemicznych. Następstwem tego błędu było to, że albo, (jak w „selfish system“) ze względu na jasność i prostotę wszystkie uczucia sprowadzano do egoizmu, albo znów przyjmowano kilka różnych pierwotnych rodzajów uczuć (niektóre selbstisch, inne bezinteresowne). Przeciwnie, za pomocą psychologji asocjacyjnej daje się uzasadnić pogląd, że uczucia bezinteresowne rozwinęły się z uczuć elementarnych, tak samo oczywiście jak i egoistyczne. Jak już wykazał Butler (Tom I, str. 447), nie może właściwy egoizm być pierwotnym, gdyż przypuszcza wyrachowanie; ale tak samo bezinteresowna dobra wola nie jest pierwotną: rozwija się ona dzięki temu, że przyjemność i przykrość przenoszą się z najbliższych i elementarnych przyczyn na daleko położone, które zostają w związku z pierwszemi, jako warunki i środki ich działania. Tworzą się uczucia wtórne, które do czegoś są nawiązane, co z początku było środkiem, ale stopniowo stało się celem. Tak pobudki, które pierwotnie posiadają wartość tylko jako warunki postępowania, mogą osiągać wartość samoistną i tym sposobem daje się objaśnić bezwzględna wartość, którą przypisujemy uczuciu moralnemu albo sumieniu. Dobro innych ludzi, które pierwotnie było tylko środkiem dobra jednostki, może wtórnie stać się jej celem. I tym podobne uczucia wtórne mogą tak samo być stanowczemi i bezpośredniemi, jak i pierwotne. Analityczne badania powstawania tego rodzaju uczuć przez kojarzenie — nie osłabi — powiada Mill, wartości, jakie dla nas mieć mogą: „Wdzięczność pozostaje wdzięcznością, gniew pozostaje gniewem i zarozumiałość zarozumiałością. Kto może takie uczucia prześledzić aż do ich pierwiastków, nie przestaje ich mieć, tak dobrze, jakby nigdy nie myślał o ich badaniu. Są one częściami konstytucyjnemi natury ludzkiej. Jaki wpływ ma na nas, jest rzeczą doświadczenia, które każdy zna z samego siebie. Ich działanie jest tym, czym jest, niezależnie od tego, czy bywają prostemi czy złożonemi.

Kiedy złożona pobudka przestaje być pobudką, niebawem odkrywamy, że jest złożoną". (Frag. on Mackintosh, str. 51 i nast.). Mill robi tu zarzut, który, tak samo teraz jak później, często był przytaczany przeciwko objaśnieniu psychologicznemu powstania uczucia moralnego, nietylko przeciwko starszej psychologi asocjacyjnej, lecz i przeciwko objaśnieniu, które pochodzi od teorji rozwoju.

W dopiero co przytoczonym doświadczeniu Milla zawiera się konsekwencja, że dedukcyjne stosowanie psychologji asocjacjonistycznej ma swoje określone trudności i granice. Stany konkretne powinny nasamprzód być badane w swoim stawaniu się dziejowym, zanim ich pierwiastki składowe dadzą się odkryć. Przez wskazanie na doświadczenie bezpośrednie przyznaje się, że sprawa nie jest tak znów prostą, jak mogłoby się wydawać ze stanowiska zasad psychologji asocjacjonistycznej. Nowe własności wytworów nie dają się wysnuwać dedukcyjnie. A pierwiastek historyczny, który w ten sposób w życiu świadomym jednostki występuje, przynajmniej od czasu do czasu, jako przeszkoda w analizie, w dziedzinie społecznej i politycznej w jeszcze większym stopniu występuje jako granica zastosowania dedukcyjnego zasady pożyteczności.

Ale właśnie w filozofji romantycznej najbardziej było uwydatnione to, co się nie daje sprowadzać do niczego, co się opiera wszelkiej analizie. Najwybitniejszy przedstawiciel szkoły romantycznej w Anglji z wielką namiętnością broni tego mianowicie, co nie daje się zrozumieć za pomocą objaśnienia mechanicznego, pierwotnego i w swoim rodzaju jedynego, jakie odnajdujemy w każdym rozwoju osobistym i dziejowym.

b. Romantyczna filozofja osobowości.

1. Samuel Coleridge.

Bentham i Jakób Mill, to dwie potężne skały wdzierające się do nowego stulecia, o które rozbijają się fale

romantyzmu. Miało to wielkie znaczenie dla angielskiego życia duchowego, że nowe prądy napotkały tak rozsądnych i, jako charaktery, niezłomnych przedstawicieli przeszłości. Wzajemne działanie i oddziaływanie tego, co stare, z tym, co nowe, było tu tak owocne, jak rzadko się zdarza. Walka dwuch kierunków była gwałtowna i przeniknęła głęboko w rozwój niektórych osobowości, wytworzyła wszakże w poglądach na życie i w myśli takie formy i dążenia, które mają epokowe znaczenie dla całego życia duchowego w Europie.

Przez Samuela Coleridge'a (1772—1834) Anglja otrzymała nową literaturę niemiecką i filozofję z okresu romantycznego. Podczas młodości swojej, jak opowiada w swojej „Biographia litteraria", był zwolennikiem Hume'a i Hartleya. Działały nań odstręczająco próby XVIII wieku sprowadzenia za pomocą analizy wszystkich zjawisk duchowych do elementarnych funkcji i dążenie do wykazania praw mechanicznych życia duchowego; gdyż według jego mniemania zniknąćby musiały w takim razie jedność i czynność ducha. Studja nad filozofją niemiecką odwiodły go stanowczo od szkoły angielskiej. Jako dobry romantyk, bujał w dziedzinie idei bezwzględnych, w których ginęły różnice i przeciwieństwa świata skończonego. Przeciwstawiał odłamkowi doświadczenia domyślnie kontemplowaną całość, zaś przeciwko analizie — syntezę. Zgodnie z własnym jego wyznaniem, wyrwał niektóre idee z Schellinga; wżył się w takim stopniu w tryb myślenia spekulacyjnego, że na własną rękę, w tym samym kierunku mógł ciągnąć dalej, co i pierwotni założyciele romantyzmu. Przy sposobności powikłał w redakcji swoich pism ustępy przetłómaczone z Schellinga z własnemi swojemi pracami, co przez naraził się na zarzut plagjatu. Ten umysł poetycki, wrażliwy, który był raczej poetą i kaznodzieją, niż myślicielem, z trudnością odróżniał, co sam wytworzył, od tego, co znalazł u innych. Z filozofji niemieckiej zapożyczył szczególnie od Kanta rozrożnienie pomiędzy rozumem w ciaśniejszym tego słowa

znaczeniu, jako władzy, tworzenia idei z bytu bezwzględnego i pomiędzy rozsądkiem jako władzy, tworzącej kategorje. (Obacz w tym dziele, str. 56 i nast. 61, 72). Wyzyskał to rozróżnienie, ażeby mianowicie odkryć pojednanie myślenia z religją. Wszystkie z przeszłości zarzuty uważane stanowczo za odrzucone, nie wprost wyrzucone, ale „rozsądkowi“ przypisane i przez powołanie się na głębsze pojmowanie „rozumu“ usunął na stronę. Po za tym powołaniem się ukrywał budzący się zmysł do tej części dziejów i życia, która nie dawała się objaśniać ze stanowiska, albo się dotąd jeszcze nie dała. Był to protest przeciwko dostateczności dotąd rozwiniętej nauki, protest, który jako nowe rozwiązanie i nowe uzasadnienie był podany i przyjęty. Coleridge nie wyszedł poza domysły i wieszczby. Doprowadzenie do końca na wielką skalę zakrojonego dzieła o zgodzie filozofji z chrześcijaństwem nie powiodło mu się, jakkolwiek w punktach nastręczających trudności odsyłał słuchaczów do tego niezniszczonego dzieła.

Coleridge przeciwstawiał się zarówno filozofji XVIII stulecia (Hume'owi, Voltaire'owi), jak przeciwko teologji kościelnej, zesztywniałej w zewnętrznych formach i formułkach. Podobnie, jak systematycy niemieccy, chciał on wznowić wyższą jedność pomiędzy refleksją i wiarą dogmatyczną. Jego podstawowe pomysły przypominają tak zwaną prawicę szkoły heglowskiej. Tak np. trójcę objaśnia przez zastosowanie schematu: teza, antyteza i synteza, co od czasów Fichtego odgrywało tak wielką rolę w spekulacji niemieckiej. Pod oczywistem wpływem późniejszej doktryny Schellinga grozi mu niebezpieczeństwo wysnucia, zamiast trójjedni, czwórjedni, tak iż Boga, jako „bezwzględną wolę albo tożsamość bezwzględną“, a więc= protezę zakłada jako podstawę wzajemnej gry pomiędzy tezą i antytezą, co w syntezie osiąga harmonję. Konsekwentny przebieg myśli nie był rzeczą Coleridge'a. Trafnie oczywiście nazwano go epikurejczykiem religijnym. Pławił się w myślach religijnych i obrazach, które

mogły te myśli symbolicznie wyrażać. Przytym był to słaby charakter. Nie mógł zapanować ani nad trybem życia swojego, ani nad biegiem myśli. Uciekał, jak mówi Carlyle, (który w „Life of Sterling“, rozdz. VIII dał jego zajmującą charakterystykę), uciekał od życia w świat teozoficznych marzeń sennych; co stworzył, był to „transcendentalny blask księżyca“, który niektórym młodzieńcom, wątpiącym i poszukującym przyrody, okazywał stare rzeczy w nowym świetle, ale nie zawierał w sobie bynajmniej rzeczywistego, nowego życia. Nawet człowiek, który przez dłuższy czas podlegał wpływowi Coleridge'a, mianowicie John Sterling, przyjaciel Carlyle'a i Stuarta Milla, mówi o nim: „Było to nieszczęściem jego, że wystąpił właśnie w czasie, kiedy było do wykonania dzieło męża, ale nie dokonał on tego. Nie posiadał dostatecznej mocy charakteru. Doktryny, w które już nie wierzył, uznawał za swoje, byleby uniknąć niepokoju sporu“. Ku czemu zmierza to oskarżenie, które Sterling powtarza w liście swoim do Carlyle'a, nie jest jasnym. Jeżeli jednak spekulacja i fantazja mają być organami myślenia religijnego, to może się zdarzyć, że będzie więcej doktryn uznanych, niż rzeczywiście może ich przejść w posiadanie osobowe.

Jakkolwiek tam zresztą miały się rzeczy, Coleridge jednak obudził w młodzieży młodszego pokolenia nowy zmysł i nowe poglądy. Nawet taki myśliciel, jak Stuart Mill, który przecież nie był zbyt przychylnie usposobiony dla niemieckiej filozofji spekulacyjnej, stawia Coleridge'a obok Benthama i uważa tych obu mężów jako dwa wielkie duchy zapładniające (seminal minds) swoje czasy. Później rozważymy wielki millowski i rzetelny zamiar nauczenia się czegoś od obu. Większość tych, na których Coleridge dawniej wywierał wpływ, nie chcieli się uczyć także od Benthama, lecz dali się prowadzić przez „blask księżyca“ do ortodoksji i to niebawem ku bardziej wyraźnej ortodoksji, niż poprzednia. Prawdopodobnie Carlyle ma słuszność, kiedy twierdzi, że niebyłoby wcale ruchu an-

gielsko-katolickiego (Puzeyizmu), gdyby nie było Coleridge'a. Liczni zpośród myślicieli tego kierunku rozpoczęli w każdym razie od idei spekulacyjnych i poetycznych, zanim religijna myśl pozytywna porwała ich za sobą. Że przeciwieństwa w dziedzinie poglądu na życie w biegu naszego stulecia zaostrzyły się, przynajmniej co się tyczy formuł zewnętrznych, tego dowodzi życie duchowe wszystkich krajów.

2. Tomasz Carlyle.

Tomasz Carlyle (1795—1881) znalazł pokarm dla ducha swojego w zupełnie innym kierunku filozofji niemieckiej. Nie wyższe poznanie spekulacyjne, lecz bardziej silne stwierdzenie wartości osobowości osiągnął i nową wiarę przez studja nad poezją i myślą niemiecką. Przez niemieckich poetów przyszedł do niemieckich myślicieli, przez Schillera i Goethego do Kanta i Fichtego. Jakkolwiek różna także jego ociężała natura szkocka, gdzie nawet w dzień słoneczny mgła niezupełnie się rozprasza, był przejęty radosnym humanizmem Goethego, Goethe jaśniał mu jako wielki wzór, i miał to samo wyznanie wiary, co i Faust. Od Kanta zapożyczył przedewszystkiem rozróżnienie pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskami. Wszystko, co nam okazuje przyroda jest, według niego, tylko zjawiskiem. „Filozofja szat", którą opisuje w swoim dowcipnym i humorystycznym piśmie „Sartor Resartus" (1833), wychodzi z myśli, że tak samo, jak ludzi nie robią szaty, tak samo nie zagłębiliśmy istnienia, chociaż znamy zjawiska. Istnieje jest i pozostaje niezbadanym cudem, który musi nas przejmować czcią. Świat jest szatą bóstwa. Przyrodoznawstwo wykazuje tylko mechanizm zewnętrzny, przez to jednak jądro istnienia bynajmniej nie jest osiągnięte. Przyroda jest wielkim symbolem, objawieniem idei, które nie dają się ująć przez żadną metodę naukową. Nawet czysto zewnętrzny związek — szaty — z naszego lichego kąta widzenia, szaty istnienia są niewypowiedziane i nieprzejrzane. I jakkolwiek daleko doświadczenie nasze i myśl nasza mogłyby sięgać, nie zdajemy

sobie sprawy z form przestrzeni i czasu, a to są przecież formy poznania, i one należą zarazem do szat bóstwa, które wciąż tkane są nanowo. Cud istnienia ukrywa się przed nami, gdyż, wskutek tępego nałogu, formy bierzemy za rzeczywistości i że nasze pierwsze zasady często bywają tylko przekazanemi tradycyjnie poglądami, do których przyzwyczailiśmy się i o których dla tego nie wątpimy. A czymże jest filozofja, nie ustawiczną walką przeciwko nałogowi? Jest ona transcendentalną, gdyż właśnie przekracza (transcendit) sferę ślepego nałogu. Zatym zadaniem filozofji jest rozbudzenie nanowo do cudu istnienia, kiedy umysł stępiał wskutek mechanistycznych wyobrażeń. „Ten człowiek, który nie może zdumiewać się wciąż i nie modli się, gdyby nawet poza tym był prezesem niezliczonych akademji i obejmował w swojej jedynej głowie całą Mécanique céleste i filozofję Hegla i całą sumę prac wszystkich dostrzegalni i pracowni, jest to tylko lupa, szkiełko, poza którym niema oka. Niech ci, którzy mają oczy, patrzą przez nie, wtedy może ono przydać się na coś. (Sartor Resartus, I, 10).

Łatwo zauważyć, że Carlyle rozróżnienie pomiędzy rzeczą samą w sobie i zjawiskami stosuje nie w duchu Kanta, lecz w duchu romantyzmu. Kant rozważał to rozróżnienie jako zadanie nauki, polegające na wykryciu związku zjawisk podlegającego prawom, zaś pojęcie rzeczy samej w sobie oznaczało u Kanta granicę tej dążności. Romantyzm, przeciwnie, pogardza i odrzuca dążenie naukowe, szeregowanie zjawisk do zjawisk według praw określonych; w ten sposób nigdy się nie przyjdzie do końca i nie dotrze się do jądra rzeczy. Carlyle sam, jak jego bohater Sartor Resarstus (Book II, p. 3) miał w swojej młodości okres, w którym świat przedstawiał mu się jako martwa maszyna. Studja nad Hume'm, Gilbonem, d'Alembertem pozbawiły go poglądu religijnego, który wyznawał był w wieku dziecięcym. W ciągu pewnego czasu zajmował się wyłącznie studjami matematycznemi, a pierwsza jego praca literacka była przekładem Gieome-

trji Legendra [80]). Pani de Staël zwróciła uwagę jego na literaturę niemiecką i otworzył się przed nim wielki świat Goethego. „Przed czterema laty — pisze w r. 1824 do Goethego — czytałem Fausta na górach swojej szkockiej ojczyzny i wtedy było moim marzeniem, że mógłbym wyznać Panu, jak ojcu, wszystkie bóle i drogi błędne, które przecierpiało serce moje, którego tajemnice Pan tak znasz doskonale". Podobnie, jak Faust, był zniecierpliwiony przez naukę. Cóż stąd, że kopiemy kilka stóp głębiej, niż mogliśmy dotąd, kiedy wciąż pozostaje nieskończenie wiele do kopania? Albo jak w jednej z rozmów z Karolem Darwinem zauważył. Jednak, jak to jest śmiesznym troszczyć się o to, czy jakiś gleczer porusza się trochę prędzej lub wolniej albo czy się porusza wogóle. Jako porządny romantyk, wierzył w optykę Goethego i niechciał przyznać fizykom prawa krytykowania. Jego napomknienia w przedmiocie pojmowania przyrody przypominają pomysły szelingowskie, zwłaszcza jedenasty wykład o „metodzie studjów akademickich", gdzie pomiędzy innemi oświadcza, że idee symbolizują się w rzeczach, a empiryzm ujmuje rzeczywistość zupełnie niezależnie od jej znaczenia, gdy tymczasem istotą symbolu jest to, że zawiera on w sobie swoje własne życie. Tak więc przyrodoznawstwo uważa za rzeczywistość bezwzględną to, co jest tylko symbolem.

Ale nie sama tylko przyroda zewnętrzna budzi interes w Carlyle'u. Dla niego człowiek jest właściwym objawieniem, prawdziwą szekiną, symbolem najwyższym. Żadna analiza nie jest zdolna wyczerpać istoty jego. Locke i jego następcy zupełnie przeanalizowali ducha i zmechanizowali go. I mianowicie próbowano cały tryb życia uczynić mechanicznym, sprowadzić go do mechanizmu uczuć przyjemności i przykrości; zasadę pożyteczności uczynić prawidłem i wszystko wyłączyć, co jest mimowolne, samoistne, pierwotne, wszelkie postępowanie samorzutne. Bentham i utylitaryzm są dla Carlyle'a przedmiotem ostrej krytyki i gorzkiej ironji. Przypisuje zasa-

dzie pożyteczności tylko rolę ujemną, znaczenie rozkładowe. Może sobie być pożytecznym krytykowanie starego porządku rzeczy, ale nie w znaczeniu wytwarzania nowego porządku. Można ustanawiać martwy mechanizm interesów na miejsce żywotnej moralności osobistej, która stąd wynika, że umysł dąży do zaspokojenia swoich ideałów wewnętrznych. Tak samo gorliwie Carlyle polemizuje przeciwko tak zwanej przezeń „filozofji przyczyn i skutków“, jak przeciwko etyce, która ma za podstawę swoją „zysk i stratę“ (virtue by profit and loss) i upatruje w teorji Benthama rozwiązanie zagadnienia: „Jeżeli dany jest świat pełny oszustów, wykazać jakim sposobem ma być cnota wynikiem ich zjednoczonych wysiłków“. Pomiędzy zarzutami Carlyle'a przeciwko psychologji analitycznej i teorji pożyteczności nie najbłahszym jest to, że przypisuje ona refleksji świadomej zbyt wielkie znaczenie: wszystko wielkie powstaje i udaje się w milczeniu. Tylko ten, co może milczeć, będzie wielkim człowiekiem, a wielki czyn jest, gdy go słusznie oceniamy małym czynem. Słusznie śpiewają poeci hymny do nocy. Pełna jasna świadomość czyni wszystko małostkowym i mechanicznym. Najwyższa prawda może dla człowieka istnieć tylko w postaci symbolu: symbol mówi i milczy, odkrywa i zakrywa jednocześnie.

Carlyle nie jest lepiej usposobiony dla dogmatu, jak dla przyrodoznawstwa i filozofji empirycznej. Człowiek może posiąść prawdę tylko pod postacią symbolu. Ale symbole starzeją się i zużywają, podobnie jak ubranie, i zamiast starych trzeba sporządzać nowe. Filozofja, jako walka przeciw nałogowi, powinna zwalczać wyobrażenia religijne znałogowane już i zmechanizowane. Carlyle stanowisko swoje nazywa naturalnym supranaturalizmem. W nas i poza nami działają siły boskie. Ale działają one w sposób wewnętrzny, naturalny. Jak w przyrodzie zewnętrznej żywotna szata boska wciąż się tka nanowo, tak zmysł wewnętrzny tka wciąż nowe formy życia duchowego. Każda jednostka ma znaleźć swój symbol i swoją

religję, jak powinna swoje dzieło przynieść w nieprzerwanym potoku czasu. Przez religję, powiada Carlyle, „rozumiem nie wiarę kościelną, którą ktoś wyznaje, nie artykuł wiary, który gotów jest podpisać, lecz to, w co każdy wierzy praktycznie, często bez objaśnienia, które mógłby sam osiągnąć lub udzielić go innym, co człowiek praktycznie bierze do serca i ze względu na stosunek swój do tego tajemniczego wszechświata ma się za bezpiecznego. Spekulować dalej nad Bogiem jest rzeczą bezpożyteczną. Mamy, każdy za siebie, dość do roboty, kiedy chodzi o wykonanie swojego dzieła, które leży w zakresie sił naszych. Pogląd religijny Carlyle'a jest dość wyraźnie tymsamym, co Goethego i Fichtego, w późniejszych pismach jego („Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ i „Wesen des Gelehrten“); zresztą sam Carlyle wyraźnie wskazuje na Fichtego. Z pomiędzy filozofów niemieckich Fichte wywierał największy wpływ na Carlyle'a. Idea Boga przenika nawskroś wszystko, świat duchowy i fizyczny; każda istota duchowa jest iskrą Boga. Czy Bóg Carlyle'a jest teistycznym, czy panteistycznym, tego nie chce on rozstrzygnąć. John Sterling w jednym z listów krytykujących pismo „Sarter Resartus“ robi zarzut, że Bóg, o którym mowa w tej książce, nie jest bynajmniej Bogiem; Carlyle zaś odpowiada na to, że jestto kwestja zbyt oderwana, której roztrząsać nie może, a zresztą — i nie chce.

Protest Carlyle'a przeciwko nauce empirycznej i krytycznej, jak również przeciwko teologji, musiał narażać go na osamotnienie. Czuł się też jako obcy przybysz w swoim wieku. Wiek ten uległy rozkładowi przez zwątpienie i krytykę, wiek schyłkowości (decadent), jest wiekiem mechanizmu. Zbywa na duchu i zbywa na wierze. Wiara jest wyrazem prawdy życia, tajemnicza i nie dająca się opisać, jak wszelka czynność życiowa. Obok końca świata rzymskiego, nie było świata, któryby był w takim stopniu sceptyczny, przekłamany i upadły, jak XVIII stulecie, którego skutki następcze sięgają aż do naszego stu-

lecia. Jestto wiek, w któ_ym nie może wyrastać ani kwitnąć żaden ideał. („On Heroes and Heroworship", Lecture V, — „History of the French Revolution, Vol. I, Chap. 2).

Prawo trzech stadjów wyraźnie występuje u Carlyle'a, a zapożyczył je oczywiście u Fichtego i Saint-Simonistów. Z większą mocą, niż którykolwiek inny z pomiędzy tych pisarzy, u których to prawo występuje, Carlyle wyraża nędzę wieku. Zarówno ustnie, jak i piśmiennie wyraża żal, że się urodził w tak opłakanym wieku. Jego potężna fantazja, jego wewnętrzne i łatwo pobudliwe usposobienie i jego głęboki smutek, które wciąż potęgują się przez chorobliwość ciała (dyspepsja) zatrzymywały go przeważnie przy stronach ciemnych owych czasów, które przesadzał w porównaniu z dawniejszemi czasami. Trudno mu było wyobrazić sobie, że ten wiek przejściowy do lepszego, może być wiekiem pozytywnym, jakim zgodnie z prawem trzech stadjów byćby powinien. Co prawda nie wierzy on właściwie, że rozwój przedstawia przerwy: jestto nieporozumienie, powiada, kiedy się utrzymuje, że ptak feniks spala się zupełnie i wtedy leży jak kupa popiołu, aż nowy ptak powstaje w sposób cudowny; nie, burzenie i tworzenie się idą ręka w rękę i nowa szata tka się tymczasem ze sprawy rozkładowej poprzedniego wieku („Sartor Resartus"). Ale Carlyle sam nie był w stanie prząść nowych nitek. Przekonany jest, że żadna z wartości duchowych przeszłości nie zatraca się. „Cokolwiek mechaniczna nauka i tępość duchowa mogą mówić, jednak człowiek i jego wszechświat są wiecznie boskiemi i cokolwiek przeszłość posiadała bardziej szlachetnego, to nie może i nie powinno ginąć". („Life" of Sterling. Part I, Chap. 8). To przekonanie o zachowaniu wartości chce on nie, jak Coleridge i Hegel, uzasadnić za pomocą objaśnienia symbolicznego. Chce on wszakże mieć tę samą cześć, ten sam podziw, tę samą energję wyrzeczenia się, w części uwarunkowaną, w części potwierdzoną, dla życia przeszłości. Przez to dążenie obja-

śnia się jego stanowisko, jego przeciwieństwo wobec krytyki naukowej i zarazem wiary kościelnej. Szuka podstawy dla zasady zachowania wartości daleko głębiej we wnętrzu osobowości, niż analiza i tradycja mogą sięgać. Szata żywa nigdy nie umierającej siły boskiej musi być tkana z wewnątrz. Ale czyż teraz jest to możebne, po okresie rozkładu, w jaki wpadliśmy, te siły wewnętrzne napowrót wywołać? Carlyle chwieje się tu i owdzie pomiędzy wiarą w zachowanie wartości albo sił wewnętrznych i ponurym obrazem, jaki przedstawia wiek obecny. Jak się zdaje, zaciemnia obraz coraz bardziej. W młodości swojej, w swoim wieku podeszłym walczył z gorliwością Gladstona w sprawie rozwoju politycznego i materjalnego Anglji. W pewnej rozmowie w Marcu 1867 r. (patrz Karoliny Fox: „Tagebücher“) oświadcza, że wszystko idzie ku schyłkowi i niema dla niego żadnego znaczenia.

Jak „płaczący Jeremjasz“ nuci on starą pieśń, którą już zaczął był śpiewać przed czterdziestu laty i nie mógł dotąd odnaleść ani jednego punktu jasnego.

Przyczyna, dlaczego Carlyle widział swój wiek w tak ciemnym świetle tkwi nietylko w jego własnym smutku i w jego łatwo wrażliwym sercu. Tkwi ona także w niepokoju i w zwątpieniu wieku, w którym coraz ostrzejsze przeciwieństwa spornych potęg w dziedzinie życia duchowego, w coraz dalej postępującym porachunku pomiędzy tym, co nowe i tym, co stare, w którym w bardzo trudny sposób ma być podzielone, co być powinno i co już jest. Widzieliśmy cały szereg myślicieli, od Rousseau, Lessinga i Kanta, którzy stawali wobec tego zagadnienia. Tylko nieliczni musieli tak głęboko odczuwać całej jego natury żądło, jak syn chłopa szkockiego, który, wyszedłszy z surowo presbiterjańskiej wiary, potęgi duchowe swojego wieku musiał przeżyć w swoim życiu osobistym. Zagadnienie będzie towarzyszyło rodzajowi ludzkiemu na jego drodze, aż przyjdzie „trzecie królestwo“, o ile w rzeczy samej przyjdzie. Że Carlyle dokoła siebie dostrzegał

tylko ciemność, wynika z surowego wymagania, które sam stawiał wobec rozwiązania zagadki. Tkwiąca w nim idealność, jego własne światło wewnętrzne czyniły światło dokoła niego tak ciemnym. Gdzieś powiada, że każdemu młodemu i zapalonemu umysłowi, który ma wielki cel przed oczami i jasny wzrok na życie i który wkracza w to życie, świat wyda się złym: gdyż poco siła jego i jego bohaterstwo, jaka jest wartość jego? Siła ludzka i idealność czynią to, że świat okazuje się złym: zło jest cieniem, naszym własnym cieniem, który nie po za nami zostaje, lecz wnika do ducha naszego. Nieszczęście człowieka wynika z jego wielkości, z nieskończoności, która w nim się porusza, i której on nie może wyzwolić w formach nieskończoności. („Sartor Resartus", II, 9, — „Life" of Sterling I, 5).

Bliższe zagłębienie się w sprawę społeczną nie była rzeczą Carlyle'a; zbyt pogardzał on filantropami, ekonomistami i politykami. Zamiast tego zwracał się do dziejów, ażeby wywoływać wielkie postacie i wzory i koncentrując się na tym, co uśpione i podzielone, mógł działać. Mianowicie za pomocą swoich pism historycznych Carlyle wywierał większy wpływ na szersze koła. Zapomocą tych pism dziś jeszcze działają myśli jego na coraz większą liczbę osób. Dla wielu bohater, którego on opisał, stawał się wzorem, który posiada zdolność odczuwania warunków swojego wieku, widzenia ich i wyrażania. Jego znaczenie jako historyka nie może tu bliżej być omawiane, należy ona do innej dziedziny specjalnej. Tylko, że w jego pismach historycznych znów znajdujemy romantyzm, któremu nadaje nadmierne znaczenie, i który polega na przypisywaniu wielkim postaciom historycznym rysów pierwotności, samorzutności i tajemniczości. Właściwie Carlyle nie próbuje wykazywać zależności wielkich ludzi od gatunku, chociaż wielkość objawia się również i w wielkiej zdolności zawdzięczania czegoś innym, gdyż ich duchowy zmysł i zużycie są wyższe, niż u innych ludzi. Carlyle daje tylko mistyczne objaśnienia bohatera,

przedstawiając go jako wcielenie siły nieskończonej, czynnej we wszystkich rzeczach. I tu ujawnia się wstręt romantyzmu do analizy i do filozofji przyczyn i skutków.

Carlyle wszakże nie posuwa się tak daleko, jak pewien późniejszy pogląd, który upatruje „cel dziejów“ w wielkich ludziach. Rozważa on wielkich ludzi jako wielkie przyczyny, jako wielkie sługi. Obwieszcza kult bohaterów, ale widzi jasno, że nie jest bynajmniej czynem bohaterskim to, że ktoś daje się uwielbiać przez ciemny motłoch lub że panuje nad takim motłochem. „Kult bohaterów — powiada w „Past and Present“ (I, 6)— tak, przyjaciele, przedewszystkim polega na tym, że my sami pośiadami jakiś zmysł bohaterski. Cały świat bohaterów, precz z światem partaczów, nad któremi nie może zapanować żaden król bohaterski,—oto do czego dążymy“!

c. Filozofja krytyczna.

W tym samym 1829 roku, kiedy wyszło dzieło Jakóba Milla: „Analysis of the human Mind“, które stanowiło energiczne wznowienie angielskiej filozofji doświadczalnej, w czasopiśmie „Edinburgh Review“ ukazała się rozprawa Wilhelma Hamiltona: „The philosophy of the Unconditioned“ (Filozofja bezwzględności). Hamilton ur. w 1778 r. w Glasgowie i tu w Oxfordzie studjował. Kiedy wyszła jego epokowa rozprawa, został profesorem historji w Edynburgu, poczym wykładał w szeregu lat, następnie zaś był w ciągu wielu lat prawnikiem. Jego punkt wyjścia, jego filozofa, tkwi w założonej przez Reida szkole szkockiej, która była reakcją przeciwko sceptycyzmowi Hume'a i charakteryzuje negacyjne wyniki. Reid i jego następcy chcieli te wyniki poprawić za pomocą dokładniejszych spostrzeżeń psychologicznych, ale zbytnia gorliwość stanęła na przeszkodzie, tak iż nie zdołali ustanowić pierwotnych władz i instynktów. Bardzo często wskazywali oni wyniki analizy i krytyki, powołując się na „zdrowy rozsądek ludzki“. Powoływanie się to jednak

na zdrowy rozsądek wywołało trafną uwagę Kanta, że swojego zdrowego rozsądku dowodzimy przez to, że się nim posługujemy, nie zaś przez to, że się nań powołujemy, jakoż zdrowy rozsądek Hume'a mógłby być tak samo dobry, jak Reida. Kant wystąpił tu (we wstępie do „Prolegomena"), jako obrońca Hume'a, któremu tak dużo zawdzięczał. Usiłował wszakże na swój sposób obalić Hume'a i tym sposobem pozyskał sobie przeciwnika w tym samym człowieku, co Reid i jego uczniowie.

William Hamilton natomiast usiłuje pogodzić doktrynę Reida z doktryną Kanta. W wymienionej rozprawie swojej i w szeregu następnych, a także w „Edinburg Riview" ogłoszonych artykułach, pomiędzy któremi szczególnie „Philosophy of Perception" (1830) godny jest uwagi, rozwinął sobie właściwe poglądy, które ze stanowiska teorji poznania i filozofji religji budzą znaczny interes. Artykuły te wydał później Hamilton pod nagłówkiem „Discussions on Philosophy" w zbiorowym wydaniu. W r. 1836 został profesorem filozofji w Edynburgu i miewał tu wykłady wielce uczęszczane z psychologji i logiki, które miały wielkie znaczenie dla rozwoju filozofji w Szkocji. Hamilton wykładał w Edynburgu do śmierci, która nastąpiła w roku 1856. Jego odczyty zjawiły się później p. n. „Lectures on Metaphysics" (2 tomy) i „Lectures on Logic" (2 tomy).

W swojej rozprawie o „Filozofji bezwzględności", która jest krytyką Schellinga i Cousina, a w części także Kanta, Hamilton chce wykazać, że tylko to, co jest względne i ograniczone, może być przedmiotem poznania, oraz że próby uzasadnienia filozofji bytu bezwzględnego nie dadzą się przeprowadzić. Dał on nie samą tylko krytykę, lecz szkic całkowitej teorji poznania, który w późniejszych pismach swoich rozwinął w poszczególnych punktach w dalszym ciągu.

Zasadniczym jego twierdzeniem jest: „myśleć, znaczy warunkować" (to think is to condition). Rozumie przez to, że wszystko, co możemy ujmować i pojmować, przez

to samo warunkujemy w stosunku do czegoś innego, co warunkuje i ogranicza; każda wielkość jest dla nas zawsze częścią jakiejś większej wielkości. Również nie możemy pojąć części bezwzględnej; każda część daje się znów pomyśleć jako podzielona i zatym jest całością. Nieskończonej całości nie możemy również pojąć, — gdyż trzebaby na to nieskończonego czasu i obejrzenia wszystkich jego części. A więc ani bezwzględnie ograniczone, ani bezwzględnie bezgraniczne nie może być przedmiotem poznania. Nasze poznawanie dotyczy tylko względnie ograniczonego. Filozofja bezwzględności, która utrzymuje, iż posiada władzę bycia jednocześnie pojęciem naukowym bezwzględności, bezwzględnej całości i bezwzględności zarazem, grzeszy przeciwko naturze naszego poznania. W późniejszym Dodatku do rozprawy „Discussions“ str. 577 i nast.: Conditions of the Thinkable. (Warunki tego, co się daje pomyśleć), rozwija pomysł, że każde poznanie składa się z sądu, który wiąże dwa człony, a więc względność jest właściwością wszelkiego myślenia. Nadto wszelkie poznanie polega na stosunku pomiędzy podmiotem i przedmiotem; nie możemy wyjść poza to przeciwieństwo, jeżeli nie chcemy zanurzać się z Schellingiem w mistyczny, wszelkie poznanie wyłączający sposób, w jedność bezwzględną. Drugi stosunek, odgrywający w naszym poznaniu rolę istotną jest stosunkiem pomiędzy rzeczą samą w sobie i cechą; rzecz sama w sobie i cecha znane są przecież tylko z wzajemnego pomiędzy sobą stosunku. Przy dokładniejszym wyznaczaniu rzeczy, wyznaczamy je w czasie (protensiv), albo w przestrzeni (extensiv), albo ze względu na stopień ich własności (intensiv): wszystkie jednak te wyznaczenia są względne: zarówno w czasie, w przestrzeni i ilości wyznaczenie przypuszcza inne wyznaczenie. Również i pojęcie przyczynowości Hamilton podporządkowuje prawu, które możnaby nazwać prawem stosunku teorjopoznawczego (law of relativity). Pojmuje to, jako ograniczenie naszego poznawania, że mianowicie rzeczy poznajemy wtedy tylko, kiedy odkrywamy ich przyczy-

ny. Nie jesteśmy w stanie pomyśleć bezwzględnego początku. Początek rzeczy może być dla nas tylko pozornym. Tak samo nie możemy pomyśleć bezwzględnego końca. Również zniknięcia pewnego zjawiska nie możemy pomyśleć. Kiedy badamy warunki jakiegoś zjawiska, znaczy to, że wiążemy je z innemi zjawiskami, rozważamy jako człon jakiegoś stosunku — wskutek niemocy naszej pomyślenia czegoś bezwzględnego. Każde istnienie przedstawia się naszemu poznaniu jako względne, jest związane z jakimś innym istnieniem. Skoro tylko do jakiejś rzeczy istniejącej dodaje się jakaś inna, co jest czymś więcej niż zastępstwem poprzedniej w nowej formie, i skoro od rzeczy istniejącej coś się odejmuje, co nie wypada znów w nowej formie, stoimy przed czymś niepojętym. Przyczyna i skutek pokrywają się wzajemnie i jedno daje się odkryć przez drugie. Pojęcie przyczynowości zatym nie jest, jak pojmowali Reid i Kant, każdy w sobie właściwy sposób, pojęciem samoistnym i odosobnionym, luźnym. Jest ona formą szczególną ogólnego sposobu działania świadomości naszej, szczególnym sposobem zasady, że nasze poznanie zgodnie ze swoją naturą może ujmować tylko warunkowo rzecz ograniczoną.

Dzięki temu prawu teorjopoznawczemu Hamilton rozszerzył światło z istotnej strony na nasze poznanie. Zamiast powoływania się Reida na instynkty zdrowego rozsądku i zamiast kantowskiej tablicy kategorji w duchu scholastycznym, przeprowadził on analizę form zasadniczych świadomości poznającej i wykazał jej cechę powszechną. Psychologja, według niego, jest podstawową nauką filozoficzną. Swiadomość dla filozofa jest tym, czym Biblja dla teologa i pierwotne wypowiedzi świadomości powinny być przyjmowane za prawdziwe, gdyż wszystkie tkwią u podstawy naszego poznania. W tym punkcie wypowiada się od czasu do czasu jak Reid. „Rdzeniem natury naszej nie może być fals“ — dlatego też przyjęcie przeciwieństwa pomiędzy świadomością i jej przedmiotem musi być prawdziwym, gdyż, według Hamil-

tona, zawiera w sobie bezpośrednią świadomość. Takie jest hamiltowskie proste rozwiązanie zagadnienia istnienia niezależnego od świadomości świata. „Realizm naturalny“ ma w oczach Hamiltona prawo po swojej stronie.

W poszczególne pytania psychologiczne i logiczne, które Hamilton roztrząsa z wielką bystrością umysłu i erudycją, nie możemy się tu zapuszczać [91]). Przeciwnie, musimy nieco zatrzymać się przy konsekwencjach, które Hamilton wysnuwa z ograniczenia poznania. Wartość filozofji może dla niego naturalnie zależeć nie na tym, że daje nam prawdę bezwzględną. Wartość jej nie polega wogóle nie na gotowych wynikach, lecz na ustawicznym wyładowywaniu energji duchowej do działania i dążenia. Przez spekulację ćwiczą się nasze siły duchowe. Lessing ma słuszność, kiedy wieczne poszukiwanie stawia wyżej niż posiadanie prawdy. Jawny błąd jest lepszy, niż rojona prawda. Filozofja nie traci na swojej wartości, że kończy na wniosku, iż wyłącza jedność warunków naszego poznania, z gruntownością uznaje naszą niewiedzę, z „docta ignorantia“, jak ją Hamilton nazywa za przykładem Kuzańczyka. Zanim ten wynik swój osiągnęła, rozwinęła i wyćwiczyła, wpłynęła ona na rozwój najszlachetniejszych sił duchowych.

Ta niewiedza w stosunku do bezwzględnej istoty bytu polega na tym, że myśl nasza kończy na dylemacie, którego człony oba zarówno są niezrozumiałe. Gdybyśmy mieli poznawać byt bezwzględny, musiałby on nam być dany albo jako ograniczony bezgraniczny, całość bezwzględna, albo też jako jedyny byt bezwzględny i bezgraniczny, nieskończony w czasie, w przestrzeni i ilości. Żadnego z dwojga nie możemy wszakże ujmować, gdyż oboje podlega prawu względności. Przytym Hamilton nie utrzymuje, jakobyśmy musieli lub mogli utknąć w tym dylemacie. Gdyż na mocy zasady logicznej dwuch przeciwnych sobie możliwości wykluczony jest środek, jedno z dwojga musi być przyjęte za prawdę. A więc tu nietylko miejsce dla wiary, ale tu powstaje wiara i nawet

konieczność wiary. Dowiedzieliśmy się, że poznanie nasze nie jest miernikiem istnienia i dowiedzieliśmy się, że trzeba wybierać. Idea bytu bezwzględnego nie jest, jak utrzymywał Kant, ideą pozytywną, któraby miała swoje źródło w naturze poznania naszego; ona oznacza, przeciwnie, negację wszelkiego poznania. Kiedy Coleridge przyłączył się do idealnej filozofji, Hamilton w tym mianowicie punkcie zrywa z Kantem. Znajduje możność i konieczność wiary przez to daną, że my w stosunku do idei bytu bezwzględnego mamy przed sobą dwie możliwości, obie jednostajnie niezrozumiałe, a pomiędzy któremi jednak musimy wybierać z koniecznością logiczną.

Według Hamiltona, wybór warunkuje się pobudkami praktycznemi, moralnemi. To, czego nam potrzeba, jest istotą bezwzględną, która może bronić i ubezpieczać zachowanie ducha naszego. Wyobrażając sobie tę istotę, opieramy się na analogji do swoich własnych istot. Hamilton nie godzi się na kantowską krytykę psychologji spirytualistycznej. W każdym razie świadomość — powiada (Lectures on Metaphysics, I, 158) jest warunkiem wszystkich zjawisk wewnętrznych; ale i sama świadomość jest zjawiskiem; poza nią musi tkwić coś, czego ona jest własnością, a to znów coś musi być czymś, co jest różne od tego, co tkwi poza zjawiskami materjalnemi. Ten sam stosunek, jaki zachodzi pomiędzy naszym duchem i naszym ciałem, możemy teraz pomyśleć przez analogję pomiędzy bezwzględną istotą duchową, w którą wierzymy, a światem względności, który nam przedstawia poznanie nasze. Za pomocą takiej analogji Hamilton przechodzi od filozofji do teologji. Koniec filozofji jest początkiem teologji. Ale jednocześnie zaznacza, że w teologji nie powstaje jakakolwiek trudność, którąby już nie wystąpiła w filozofji. I to uskutecznia jego własna teorja: gdyż owa istota bezwzględna, która ma być przedmiotem wiary, zakłada się za pomocą wniosku analogicznego i powinna zatym tak mieć się do świata, jak dusza ma się do ciała; wtedy będzie ono przecież uwarunkowane, względne. Hamilton

nie wykazał możliwości tego, że przy przejściu do wiary trudności teorjopoznawcze mogą zniknąć, te mianowicie trudności, które sam tak energicznie uwydatnił.

Z Fichtem godzi się Hamilton pod tym względem, że Bóg, który daje się pojmować, byłby istotą uwarunkowaną; atoli Bóg, którego ustosunkowujemy do świata, byłby, nawet gdyby się nie dawał pojąć, istotą względną i powinnaby bezwzględność jego istoty być stwierdzoną; w takim jednak razie jego pojęcie zawierałoby w sobie sprzeczność. Co się tyczy treści wiary, sprawdza się u Hamiltona, jak to już można było stwierdzić w całym szeregu myślicieli od Leibniza, że każda próba poglądu spekulacyjnego albo religijnego, świadomie lub bezwiednie, musi się opierać na analogji. Całe stanowisko Hamiltona, który wskutek tego, że wyszedł ze stanowiska psychologicznego, charakteryzuje się ze względu na analizę krytyczną warunków i granic poznania, przez przyjęcie i zarazem sprostowanie myśli kantowskiej i wreszcie przez swoją filozofję religji opartą na analogji i przypomina takich niemieckich badaczy, jak Fries i Beneke.

W trzy lata po śmierci Hamiltona uczeń jego Henryk Mansel wygłosił szereg odczytów, wydanych p. n.: „Limits of religions thought“ (Granice myśli religijnej). Tu wykazuje Mansel konsekwencję z doktryny Hamiltona, że naukowo uzasadniona teologja jest niemożebna, gdyż poznanie nasze nie może docierać aż do bytu bezwzględnego. Twierdzi on nadto, że myśl naukowa nie podnosi jakichkolwiek zarzutów przeciwko objawieniu; tylko, gdybyśmy posiadali wiedzę bezwzględną, filozofję nieskończoności, możnaby obalić objawienie. Powołując się na dzieło Józefa Butlera „Analogy“ (tom I, str 449), które to dzieło miało wielkie znaczenie dla rozpraw religijnych w Anglji w XIX stuleciu, — twierdzi, że trudności i sprzeczności mniemań teologicznych, które dałyby się wykazać, występowałyby przy każdej próbie stworzenia zamkniętego w sobie systemu, nawet gdyby się ten system opierał na podstawie przyrody i rozumu. Stąd

wnioskuje, że trudności pochodzą nie z objawienia, lecz z ograniczoności rozumu. Czegobyśmy zatym nie mogli pojąć, w to, musielibyśmy wierzyć. Naszym obowiązkiem jest wierzyć w osobowość Boga, chociaż nam się to wydaje sprzecznością w sobie, że istota bezwzględna miałaby mieć osobowość, pojęcie bowiem osobowości przypuszcza przeciwieństwo i ograniczoność. Musielibyśmy wierzyć w dogmat odkupienia i w dogmat wiecznej kary, nawet gdyby te dogmaty były w sprzeczności z naszemi wyobrażeniami o miłości i sprawiedliwości. Co w naszych oczach jest miłością i sprawiedliwością, to być może jest czymś innym w boskim oku. Widzimy tylko część, nie zaś całość. Gdyby się nasz widnokrąg rozszerzył, wszystko pojmowalibyśmy zupełnie inaczej. Jak również Hamilton już uczył, iż polega na niedoskonałości natury naszej to, że rzeczy pojmujemy jako przyczyny i skutki. Tak samo uczy i Mansel, że etyka ludzka zostaje w związku z ograniczoną natura ludzką, wobec czego z etyki człowieka niepodobna nic wnioskować o etyce Boga. Obowiązkiem np. człowieka jest przebaczać, gdyż jego samolubstwo wymaga wędzidła; ale takie uzasadnienie konieczności przebaczenia nie mogłoby obowiązywać Boga.

Zarówno ludzkie sumienie, jak myśl ludzka pozbawione są wszelkiego wpływu na ocenę wyobrażeń religijnych. Według Mansla człowiek powinien puszczać się na ocean religji bez steru i kompasu. Czy żegluga teologiczna w ten sposób lepiej się powiedzie, jestto prawdopodobnie pytanie — aż dowiedzionym będzie, że istnieją myśl nadludzka i sumienie ludzkie wyniesione ponad wszelkie logiczne i etyczne trudności. Filozofja religji Mansla z początku była przyjętą, jako dobry oręż przeciwko racjonalizmowi i spekulacji. Ale, jak się zdaje, niebawem ochłonięto z pierwszego zachwytu [92]), kiedy odkryto, że ten oręż bardzo skutecznie godzi w tych właśnie, którzy się nim posługiwali. Rzecz to jasna, że jakkolwiekbyśmy zaostrzali konieczność i możność przeskoku od myśli i sumienia do wiary, człowiek przecież nie może przeskoczyć

własnego cienia, nawet za pomocą najzuchwalszego salto mortale — nie może.

Oprócz Hamiltona i uczniów jego należy wymienić jeszcze jednego badacza, który teorję poznania Kanta w sposób płodny wprowadził do Anglji. Wilhelm Whewell (1795—1866), nasamprzód mineralog, później jako filozof działał w uniwersytecie w Cambridge, w roku 1837 wydał dzieło: „History of the inductive sciences“ i w 1840 r. dzieło: „Philosophy of the inductive sciences“. W dziełach tych usiłował on przedstawić prawdziwość zasadniczych myśli Kanta, które ten nie zawsze pojmował z dostateczną siłą i jasnością. Opiera się na gruncie szkoły angielskiej, gdyż twierdzi, że wszelkie poznanie opiera się na podstawie doświadczenia. Nauki humanistyczne i przyrodnicze uważa za jednostajnie indukcyjne nauki. Ale indukcja oznacza nietylko gromadzenie i zestawienie faktów; oznacza ona również grupowanie faktów dokoła pewnej myśli przewodniej, ich sprowadzenie do prawa powszechnego. I dzieje nauk indukcyjnych dowodzą, że grupowanie się i sprowadzanie dopiero wtedy stają się możebnemi, kiedy nasamprzód osiągnęły wartość w ideach i poglądach, któreby umożebniały odkrycie prawa związku zjawisk. Fakty muszą być związane z sobą przez akt psychiczny, którego możebność musi tkwić w naturze ducha. Przez bliższe zbadanie sposobu, w jaki tacy badacze, jak Kepler i Newton doszli do odkryć swoich metoda indukcyjna dała się głębiej zbadać. Pojęcie elipsy posiadał Kepler wcześniej, tak samo jak Newton pojęcie siły przyciągania, ale tylko dlatego, że te pojęcia wcześniej już były znane, ci dwaj uczeni mogli dokonać odkryć swoich. Whewell nie utrzymuje bynajmniej, że tego rodzaju pojęcia tkwią zupełnie już gotowe w umyśle, ale jest przekonany, że żadne odkrycie nie mogłoby być dokonane bez spółdziałania czynności duchowej, która działa według swoich praw swoistych. Gdyby nawet szczegółowe idee, jak np. pojęcia elipsy i siły przyciągania, rozwinęły się pod wpływem doświadczenia przycho-

dzilibyśmy jednak wstecz do podstawy, która nie wyraża nic innego, jak właśnie prawa władzy poznania, które miałyby znaczenie we wszelkiem doświadczeniu, począwszy od najprostszego postrzeżenia zmysłowego aż do najrozleglejszej indukcji.

Spostrzegając sposób, jak nasza czynność poznawcza działa, znaleźlibyśmy szereg form, albo pojęć zasadniczych, mianowicie: pojęcia czasu i przestrzeni jako podstawę matematyki, pojęcie przyczynowości jako podstawę nauk mechanicznych, pojęcie celu jako podstawę nauk organicznych, i pojęcie obowiązku jako podstawę etyki. Są to pojęcia, które nie dają się sprowadzić napowrót do form prostszych lub wysnuć z postrzeżeń. Whewell poprzestaje na ułożeniu tych pojęć w szereg nie poddając ich bliższemu sprawdzaniu, i dlatego pogląd jego jest podobny do poglądu Reida, gdy tymczasem Hamilton, jak widzieliśmy, wykonał zajmującą próbę wykazania, że różne pojęcia zasadnicze są różnemi objawami teorjopoznawczego prawa względności. Również stosunek pomiędzy filozofją a teologją nie był ujęty przez Whewella z taką ścisłością, która wyrożnia pogląd Hamiltona. Jego znaczenie polega na pracach wstępnych, których dostarczył dla teorji indukcji. Wyjaśnił on w sposób godny uwagi metodę indukcyjną jako metodę odkryć, gdy tymczasem Stuart Mill, wielki przeciwnik jego, wykazał, że metoda indukcyjna, jako metoda dowodzenia, nie znalazła u niego swojego należytego uzasadnienia. Badacz, który przedewszystkim zajmował się dziejami nauk indukcyjnych, musiał naturalnie przez Whewella tak energicznie stwierdzone stanowisko silnie uwydatnić.

2. JOHN STUART MILL.

a. Życiorys i charakterystyka.

John Stuart Mill, syn Jakóba Milla, urodził się w roku 1806 w Londynie. Jest on przykładem wczesne-

go rozwoju umysłowego; ta jednak zostawała pod wysokim cieśnieniem rozwoju intelektualnego, którą z trudnością mogłaby przenieść natura mniej silna i oryginalna, jakoż w nim samym zarówno ze względu na kierunek jego umysłowy, jak na zdrowie cielesne, pozostawił przewlekłe skutki. Ojciec sam go uczył. W trzecim roku życia zaczął od języka greckiego i niebawem przeszedł do arytmetyki; jednocześnie uczył się według metody naturalnej angielszczyzny i gramatyki. Nauka łaciny rozpoczęła się w ósmym roku życia. Historji powszechnej uczył się z dzieł wyczerpujących na własną rękę i następnie na przechadzkach z ojcem zdawał mu sprawę z tego, co przeczytał. Kiedy już przeszedł znaczną część literatury greckiej i rzymskiej, przeszedł do logiki, którą także czytał na własną rękę a następnie na spacerach powtarzał i poddawał dyskusji. Po tym następowało czytanie dzieł treści ekonomicznej i staranne studja nad Demostenesem i Platonem ze szczególnym uwzględnieniem argumentacji i metody. Już bardzo wcześnie musiał chłopiec nauczać młodsze siostry swoje, co mu dawało opanowanie i ocenę tego, czego się sam nauczył. Ojciec dbał szczególnie o to, żeby zrozumienie posuwało się równolegle z udzielaniem, a najlepiej je poprzedzało: „To, co dawało się wykryć przez myślenie, powiada Jan Mill w swojej autobiografji, tego nigdy nie mówił mi ojciec, aż wyczerpałem siły swoje, żeby to odkryć samodzielnie". Mill zalecał ten sposób, jakim sam był nauczany, jako wzór do naśladowania Utrzymuje, że to, co tu osiągnął, mógłby osiągnąć każdy chłopiec i każda dziewczyna o przeciętnych zdolnościach i dobrym zdrowiu: „uczeń, od którego nigdy nie wymagamy nic, czegoby nie mógł wykonać, nigdy tego nie robi, ile mógłby zrobić". Nie chciał wcale zgodzić się z tym, że fakt, iż wyprzedził o ćwierćwiecze swoich rówieśników [93]), wywarło zgubny wpływ na jego rozwój umysłowy i zdrowie. A jednak nie ulega najmniejszej wątpliwości, że przebyty przez niego kryzys, jak również osłabienie nerwów, na które cierpiał od trzy-

dziestego roku życia swojego, w znacznej części było skutkiem jednostronnego i przedwczesnego rozwoju podczas lat dziecięcych. Jestto w każdym razie opinja jego przyjaciół. (ob. A. Bain: John Stuart Mill A. Criticisur. Londyn 1882). Również Mill nigdy nie chciał się zgodzić, że praca może być szkodliwa. Chociaż był gorliwym filozofem doświadczalnym, jednak tak był spirytualistycznie usposobiony, że zaprzeczał we wszelkich skłonnościach i stanach fizjologicznych wywierania jakiegokolwiek wpływu istotnego. Dlatego też nietylko utrzymywał, że można bez ujmy dla zdrowia przyśpieszać rozwój umysłowy, ale nie przyznawał także jakiejkolwiek pierwotnej różnicy pomiędzy osobnikami. Zawsze podstawą jego nadziei, jaką żywił względem przyszłych losów ludzkości, było to, że wszystkie właściwości charakteru są skutkami wychowania i zewnętrznych, społecznych stosunków, tak iż za pomocą wychowawczych, społecznych reform charaktery ludzkie mogą być przeobrażone w nieokreślonej mierze i w tym samym kierunku. Pod tym względem zgadzał się stale z doktryną Helvetiusa, która miała tak gorliwych zwolenników w ojcu jego i w Benthamie. Pomijając kwestję skutków przedwczesnego wychowania, była jeszcze ta ujemna strona, że tylko rozsądek był rozwinięty, gdy tymczasem uczucie i wyobraźnia były upośledzone. Cały mimowolny rozwój usposobień i obrazów był zahamowany podczas tego okresu surowo racjonalistycznego wychowania. Kiedy już jako sędziwy starzec w swojej autobiografji polecał sposób, w jaki sam był wychowany jako wzór do naśladowania, sam on odczuwał we wcześniejszym stadjum ujemne strony tego wychowania. W rozmowie z r. 1840, którą Karolina Fox, kwakierka, przytacza w swoim dzienniku, mówi wyraźnie że nie polecałby przedwczesnego i intensywnego napięcia w wychowaniu wszystkich dzieci, gdyż mogłoby to łatwo wpłynąć na upośledzenie i refleksję kosztem samorzutności. „Nigdy nie byłem dzieckiem“, nigdy nie grałem

w krokieta; lepiej przecież pozostawić naturze, żeby szła sobie własną drogą.

Drugim punktem, w którym życiorys Milla trzeba również sprostować, o ile chodzi o dalsze wnioski o jego rozwoju, to mianowicie to, co mówi o swoim wychowaniu religijnym. Opowiada w autobiografji swojej, że wcale nie otrzymał wychowania religijnego, gdyż ojciec jego oddawna już wyrzekł się wszelkiej religji. Opierając się na niektórych wspomnieniach członków rodziny, Bain w swoim Życiorysie Jakóba Milla wykazał, że pamięć Stuarta Milla co do zmiany stanowiska religijnego ojca była w błędzie. W dziecięcych latach Stuarta Milla ojciec jeszcze jego uczęszczał do kirchy z synem, reszta zaś rodziny i później jeszcze uczęszczała do świątyni. Istnieją oświadczenia Stuarta Milla, z czasów kiedy jeszcze był dzieckiem, które wykazują, że czytywał z zachwytem Biblję. Ale ojciec bardzo już wcześnie zaczął z synem roztrząsać kwestje religijne.

Jeden rok życia swego (1820—1) przeżył Stuart Mill we Francji południowej u brata Benthama, który posiadał tu dobra. Przypisuje on temu pobytowi wielki wpływ na swój rozwój. Mianowicie zbudziło się w nim zamiłowanie i zainteresowanie do literatury francuskiej, któremu pozostał wierny przez całe życie. Dziejopisarze francuzcy otrzymali później, podczas ważnego okresu swojego rozwoju, wielki wpływ na niego i znalazł u Francuzów zdolność do zapału i samoodnawiania się. Po swoim powrocie do ojczyzny zajmował się studjami prawniczemi i zagłębiał się w pisma Benthama. U Benthama znalazł ideę, która mogła dokonać związku wszystkich wyobrażeń i dążeń. Czuł się jako nowy człowiek, kiedy zawiązał żywy stosunek i poznał zasadę pożyteczności. Sam pisze o tym w swojej autobiografji:

„Zasada ta dostarczyła jedności moim wyobrażeniom o rzeczach. Teraz miałem już przekonanie, wiarę, teorję, filozofję a nawet religję w najlepszym tego słowa znaczeniu, której rozpowszechnianie i wdrażanie miało być głów-

nym zadaniem życia mojego. Wyobrażałem sobie ogrom zmian w stosunkach życiowych ludzi, którzy za pomocą tej teorji mieli być przeprowadzeni... Widnokrąg, jaki przedemną otworzył Bentham na postępy, był dość rozległy i świetny, ażeby rozjaśnić życie moje i nadać dążeniom moim postać określoną".

Mill z zapałem przyłączył się do grupy młodzieńców, którzy dążyli do doprowadzenia do skutku filozoficznych i politycznych idei Benthama i Jakóba Milla. Psychologja Hartleya, ekonomja narodowa Malthusa, filozofja moralności Benthama stanowiły podstawę, na której opierała się ich praca: „Westminster Review" był organem, w której były drukowane pierwsze większe artykuły Stuarta Milla, a najprzedniejszemi celami ich walki było żądanie wolności słowa i rozszerzenie prawa głosowania. Żywili nadzieję, że niech tylko oświata i wiedza będą zupełnie uprzystępnione, a zagadnienia społeczne dadzą się rozwiązać. Za pomocą roztropnego panowania nad sobą robotnicy mogą zapobiec nadmiernemu przyrostowi ludności, który jest głównym czynnikiem w sprawie zniżki płacy robotniczej. Panowanie klas da się przez rozszerzenie prawa głosu złamać ostatecznie. Zmieniłyby się wyobrażenia ludzi, a za ich pośrednictwem znów, na mocy teorji Hartleya o nierozkładalności skojarzeń, musiałyby ulec zmianie i charaktery ludzkie. Pomimo wszelkiego zapału, z jakim stwierdzano te ideały i widoki na przyszłość, jednak Mill oświadcza, że wyrażenie „maszyna myśląca", które często niesłusznie stosowano do zwolenników Benthama, podczas tego okresu stało się rzeczywiście znamiennym dla niego. Ponieważ Mill oczekiwał odrodzenia ludzkości nie za pomocą bezinteresownej sprawiedliwości, lecz za pomocą „światłego wpływu wykształconego rozsądku na podstawie uczuć samolubnych", tedy istotnie w nim samym miał głos rozsądek. „Mój zapał — pisze w swojej autobiografji — był podczas tego okresu mojego życia właściwie tylko i jedynie zapałem do poglądów spekulacyjnych. Był on zakorzeniony nie w rzetel-

nej dobrej woli lub szczerej sympatji dla rodzaju ludzkiego, chociaż te przymioty zajmowały w moim poglądzie etycznym należne sobie miejsce. Również zapał ten nie zostawał w związku z jakąkolwiek szczytnością idealną. A jednak moja fantazja była bardzo wrażliwa na to uczucie; ale w jej ówczesnym naturalnym odżywianiu się w wykształceniu poetycznym, odbywało się pewne zahamowanie, gdy tymczasem pierwiastek przeciwstawny, logika i analiza obecne były w nadmiernym stopniu. Był to racjonalizm XVIII wieku, który tu przez wychowanie Stuarta Milla swoje działanie wywierał w dalszym ciągu aż w głąb XIX wieku, podtrzymywany i podniecany przez ustawiczną walkę z przesądami i deklamacjami czułostkowemi.

Kiedy Mill miał dwadzieścia lat, zapadł na krysys psychiczny, który wywołał w nim w istotnych szczegółach inny pogląd na życie. Podstawa całego jego życia duchowego nagle runęła. Wpadł w stan przygnębienia, w którym skierował do siebie samego pytanie, czy rzeczywiście czułby się szczęśliwym, gdyby wszystko, czego oczekiwał od umysłowego i politycznego postępu, miało się urzeczywistnić, i musiał zaprzeczyć temu. Życie więc stało się dla niego uciążliwym i pustym. Czysto mechanicznie wykonywał pracę swoją, ale czuł się tak, jak gdyby źródło życia duchowego było w nim przezwyciężone. Nieustanna analiza wszystko w nim ostudziła. Psychologja, według której był wychowany, wprawdzie domyślała się, że uczucia zmieniają się pod wpływem rozwoju wyobrażeń, ale nie dostrzegła, że na tej drodze uczucia głębokie i silne tylko wtedy dają się wytwarzać i zachowywać, kiedy przez mimowolne doświadczenia i ustawiczne świeże i bezpośrednie oddziaływanie otrzymują pokarm dostateczny. Teraz czuł się tak, jak ktoś, co w początku swojej żeglugi podlega rozbiciu okrętu, z dobrze zaopatrzonym okrętem i sterem, ale bez żagla. Była to reakcja przeciwko gwałtownemu napięciu podczas lat dziecięcych, a mianowicie reakcja przeciwko je-

dnostronnemu rozwojowi rozsądku. A zarazem była to reakcja przeciwko kierunkowi myśli XVIII wieku, reakcja, która zupełnie naturalnie musiała powstać w młodzieńcu, wychowanym w myślach starego czasu stał śród idei nowego wieku, właściwie nie przekroczywszy jeszcze progu tamtego. Duchowy kryzys Milla został przezwyciężony wskutek nowych doświadczeń, nowych idei i nowego stosunku ludzkiego. Czuł się głęboko przejętym rozczulającym miejscem w jednym opisie życia i przez to doświadczył, że źródło uczucia było w nim przezwyciężone: „nie byłem już beznadziejnym; czułem, że nie jestem ani kawałkiem drzewa, ani kamieniem“. To zapewniło mu nową odwagę. Zagłębił się w poetach, pomiędzy któremi głównie Wordsworth otrzymał wielkie dla niego znaczenie. Nauczył się, ile to niezbędnego pokarmu duchowego może dostarczyć poezja; dotąd skłonny był, jak Bentham, do obawy, że poezja może wszczepiać ludziom fałszywe wyobrażenia. Nauczył się przyznawać pierwiastkom bezwiednym i mimowolnym ich prawa w życiu i doświadczył, jak ważną jest rzeczą, swego własnego szczęścia nie uważać za cel ostateczny, lecz zakładać sobie jakiś cel wyższy; szczęście znajdzie się dzięki temu, że za pomocą dążenia cel swój urzeczywistnimy. „Tylko ci bywają szczęśliwi, którzy zatrzymują swój wzrok na czymś innym, niż szczęściu własnym“... Zapytaj sam siebie, czy jesteś szczęśliwym i przestaniesz być nim. Do tego prowadziły studja, szczególnie dziejopisarzy francuskich: Guizota, Micheleta, Trocqevilla, którzy go nauczyli, że naturalnie odpowiadają szeblowi rozwoju społeczeństwa i poglądom, że trzeba oceniać ich doskonałość, jak również, że przez postęp, jaki dotyczy porządku tylko do pewnego stopnia może się zmienić przez dowolne wdawanie się. Nauczył się różnicy pomiędzy okresami, a pisma Carlyle'a działały na niego jako gwałtowna filozofja osobowości. Spostrzegł, że stosunki ludzkie, nie jak utrzymywał dotąd z ojcem swoim i Benthamem, można czysto dedukcyjnie rozważać. Skłonny był do przyznania na-

leżnych jej praw, co dla zwolennika filozofji doświadczalnej było przecież zupełnie konsekwentne. W poglądach jego religijnych również kryzys ten wywarł znaczny wpływ rozkładowy, chociaż Mill tego szczegółu nie zaznacza w swojej autobiografji, gdzie tylko pisze, że dopiero teraz dostrzegł doniosłość rozwoju człowieka wewnętrznego. Podstawa poglądów religijnych, jaką rozwinął w swoich pośmiertnych artykułach, powstała, jak to w dalszym ciągu wykażemy, w ciągu tych lat. Zwolennicy Benthama uważali go za odstępcę, gdy przeciwnie w innych kołach przyjmowano go za takiego, który zerwał z przesądami sekty, ażeby osiągnąć prawdę. W notatce Karoliny Fox przyjaciel Milla Jan Sterling zapewnia o nim, że opuścił, jako niezwalczony przywódca, potężne stronnictwo, ażeby służyć jako szeregowiec w armji prawdy, i ma nadzieję Sterling, że dzieła Milla będą działały w kierunku zapewnienia uczuciu czci takiego stanowiska, jakiego wielu mu odmawiało.

Okoliczność, która wpłynęła na rozwój ruchu uczuciowego i zaparcia się siebie, a także rozleglejszy rzut oka historyczny i rozwój zmysłu religijnego osiągnęły w życiu jego poraz pierwszy właściwą pełnię przez zapoznanie się z kobietą, która później została jego żoną. Przez swoje przesadne pochwały tej kobiety postawił on dla swoich przyjaciół i czytelników zagadkę, gdyż przypisuje jej wszystko bodaj, co zdziałał. Tajemnica podobno tkwi w tym, że tu, jak to często bywa, Eros był wielkim mistrzem, który odtworzył zmysł na dziedzinę idealną i na wewnętrzne, osobiste przymioty i wprawił w ruch uczucie, które nie zatrzymuje się na przedmiocie, który je budzi. Tym sposobem można sobie objaśnić, że przyjaciele i krewni nie upatrywali nic nadzwyczajnego w tej kobiecie, która Millowi wydawała się gienjuszem najwyższego rodzaju. Jeden z braci jego, który ją znał bardzo dobrze, powiada, że była to wprawdzie dzielna i niezwykła kobieta, „ale nic podobnego do tego, za co ją miał brat jego“.

Gdzie Mill dokładniej tłumaczy, co jej zawdzięcza, uzależnia od niej czysto naukowe prace, logikę i teoretyczne części ekonomji narodowej od jej wpływu, przyczym charakteryzuje ją jako kobietę, która miała najbardziej wolny i odważny pogląd na ideał i możliwą przyszłość a nadto wielki zmysł do stosunków konkretnych, faktycznych i żywą uprzytomniać to władzę sobie i innym, jak niemniej zdolność ujmowania względnej doniosłości różnych stanowisk, z których przedstawiają się rzeczy. Rzecz to zrozumiała, że Mill znalazł tu to, na czym w jego dotychczasowym życiu zbywało mu zupełnie i na co był mniej wrażliwy z powodu swojego wychowania, zanim to objawiło się w rzeczywistości. Znalazł swoją Beatrix, jak Comte znów swoją.

Jeszcze bardzo młody Mill zaczął działać praktycznie, dopiero mając lat siedemnaście był mianowany na stanowisko w Kompanji Wschodnioazjatyckiej, gdzie stopniowo wzniósł się na najwyższy szczebel, który to urząd piastował w swoim czasie ojciec jego.

Główny egzaminator korespondencji indyjskiej, miał sobie powierzony nadzór naczelny nad całym zarządem. Jego działalność na tych stanowiskach pozyskała wielkie uznanie ze strony kompetentnej a przy rozwiązaniu Kompanji Wschodnioindyjskiej była mu powierzona nowa posada w nowej indyjskiej radzie, którą on uchylił wszakże ze względu na swoje zdrowie. W chwilach wolnych prowadził dalej swoje studja. Jako młodzieniec był gorliwym członkiem związku dyskusyjnego, w którym Bentham, jego uczniowie, obok młodych ludzi innych kół w części torysowskiego, w części Coleridge'ianskiego stronnictwa, prowadzili debaty nad kwestjami filozoficznemi, literackiemi i politycznemi. Jako pisarz działał przez dłuższy czas tylko w czasopismach i gazetach. Ważniejsze artykuły swoje zebrał w szeregu tomów pod tytułem: „Dissertations and Discussions“. Ostateczne jego poglądy na kwestję filozoficzne zostały uzasadnione około r. 1830. Z pomiędzy wpływów późniejszego czasu należy szczególnie zaznaczyć

wpływy wywierane przez Comte'a i Carlyle'a. W wymienionych artykułach uderzają nadzwyczajna równowaga i zdumiewająca wszechstronność jakiemi się odznacza tok myśli Milla. Skoro surowa szkoła jasnego myślenia, którą przebył w dziecięctwie, została uzupełniona przez bogatsze doświadczenia, ujrzał się zdolnym do przyznania słuszności wielu rzeczom i do rozpowszechniania światła w wielu kierunkach.

Reakcja przeciwko ideom XVIII wieku, a szczególnie poglądom pochodzącym od Benthama i Jakóba Milla, działały silniej na stanowiska Milla społeczne, literackie i religijne, niż na jego ogólne, w przedmiocie teorji poznania i filozofji moralności, stanowisko. W dzienniku Karoliny Fox przedstawiony jest Mill w kółku wybitnych ludzi, którzy często odwiedzali dom utalentowanej rodziny kwakerskiej w Falmout [95]). Mill udał się do Cornwallu, żeby się opiekować bratem swoim cierpiącym na płuca. Jego oświadczenia i rozmowy z bratem, o ile są zreferowane, noszą na sobie piętno szczerości i zażyłości osobistej i dowodzą, jak głęboko Mill był przejęty życiem i jego zadaniami. Wypowiada się stanowczo w duchu Carlyle'a i ci, co go wtedy otaczali, nie odczuwali chyba tego, że się znajdują w towarzystwie jednego z najbardziej radykalnych ludzi swojego wieku. Później, kiedy wyszła rozprawa „O wolności", gorliwa słuchaczka znalazła tę rozprawę niewłaściwą, jak zresztą znalazła i Carlyle'a „Life of Sterling". Dla Milla nie było sprzeczności pomiędzy filozofją osobowości, do której przyszedł, a surowo racjonalnym rozważaniem poznania i życia, które stosował w swoim badaniu. Jego znaczenie polega na tym właśnie, że filozofja osobowości wolna jest od charakteru teorjopoznawczego, jakie miała u Carlyle'a. Dla niego szczerość osobista i zapał były nie do pojednania z niezmordowanym badaniem w duchu uzasadnienia i objaśnienia przyczynowego. Nauczył się on po kryzysie, że można posiadać wielki rzut oka na życie, nie obawiając się przytym myślenia, ani nie lekceważąc go. To nie

mieściło się Carlyle'owi w głowie. „Biedny — mówił o Millu — musiał wyzwolić się pracowicie od benthamizmu; wzruszenia i cierpienia, jakich doświadczył, dopomogły mu do myśli, które nigdy nie postały Benthamowi w głowie. Gdyby Mill wszedł do nieba, to napewno byłby nierad temu, ażby się przekonał, jak wszystko tam jest urządzone. Co do mnie, wcalebym się nie trapił maszynerją nieba i zupełnie zaniechałbym pytania, czy pomiędzy aniołami panuje ustrój pracy warsztatowej lub czy jest tam klasa robotnicza. (Memories of old friends from the Journal of Caroline Fox I, str. 268). W formie humorystycznej Carlyle podał tu trafnie różnicę pomiędzy samym sobą a Stuartem Millem. Należy bodaj nadmienić, że jeżeli niebo nie specjalnie zarezerwowane dla romantyków, przeniknięcie mechanizmu życia i praca z nim wspólna będą konieczne, ażeby utorować drogę do nieba. Nadto przyjąć należy, że niebo zarówno dla człowieka światłego, jak i dla każdego innego zapewnić ma zadowolenie dążenia osobistego. Zarzut jaki Carlyle robi Millowi, mógłby również dobrze uczynić Sokrates, który przecież oczekiwał, że należy czas w świecie przyszłym, jak i tu przepędzić na sprawdzaniu i badaniu.

Stuart Mill przypisywał wielkie znaczenie praktyczne sporom czysto teoretycznym prowadzonym w ostatnich czasach w przedmiocie empiryzmu i spekulacji. Wszystkie fałszywe poglądy i kierunki w dziedzinie moralnej, religijnej i społecznnj, jak utrzymywał, są nieprzezwyciężone, o ile się nie obali twierdzenia, że prawdy mogłyby być zdobywane przez bezpośrednią spekulację, w drodze czystego myślenia, niezależnie od doświadczenia i spostrzegania. Twierdzenie to w istocie rzeczy powołuje się na dowód, który sam siebie dowodzi. Nigdy nie wymyślano lepszego środka dla pewniejszego zachowania wszelkich przesądów zakorzenionych. Mill przeciwstawia temu wywód wszelkiego poznania z doświadczenia i objaśnianie wszelkich własności umysłowych i moralnych za pomocą praw kojarzenia wyobrażeń. Tu jest dość zadań

do rozwiązywania, gdy tymczasem filozofja intuicyjna, jaką charakteryzuje reakcja XIX wieku przeciwko XVIII, schlebia lenistwu ludzkiemu i zarazem dostarcza obrony wszelakiego rodzaju przesądom zachowawczym. Ten szereg myśli założony jest w opracowaniu dwuch głównych dzieł filozoficznych: „System of Logic“ (1843) i „Examination of Sir William Hamilton's philosophy“ (1865).

W Logice swojej poraz pierwszy dał teorję indukcji, usystematyzował metody doświadczalne, jak Arystoteles miał poprzedników w filozofach greckich i sofistach i za podstawę zapalczywe spory, które się toczyły w Atenach a zwłaszcza w szkołach sokratycznych. Stuart Mill budował na dziejach nauki nowożytnej ostatnich trzech stuleci i na analizie tych form, w których zawierała się ich praca. Dzieło jego oznacza najdalej przeprowadzony wykład empiryzmu w teorji poznania, jaki tylko kiedykolwiek był dany, jak ojciec jego w „Analysis“ przeprowadził empiryzm w dziedzinie psychologicznej. U podstawy Logiki Milla występuje wyraźny i nieuleczalny wpływ teorji psychologicznej jego ojca; teorję tę później, w części w uwagach do nowego wydania „Analysis“, w części zaś w dziele o filozofji Hamiltona, porzuca, nie zdając sobie sprawy, jaki skutek musi pociągnąć za sobą to odrzucenie w teorji poznania. Jego wielkie zamiłowanie w prawdzie, które się okazuje w tym, że niezmordowanie zapuszcza się w każdy zarzut, ażeby ujawnić jego doniosłość w skutku całkowitym, otworzył przed nim także wzrok na prawdy, których w początku swojego życia nie mógł jeszcze dostrzegać.

W 1830 r. rozpoczął opracowywanie Logiki swojej i w ostatnim jeszcze wydaniu dzieło o filozofji Hamiltona; ku końcowi życia swojego przedsiębierze zmiany swojego poglądu, które było wywołane wskutek jego nieustannego zajęcia zagadnieniami. Kiedy wychodzi z pojmowania Hume'a i Jakóba Milla, że świadomość jest szeregiem lub skupieniem pierwiastków samoistnych, które sprowadzone zostały wzajem do siebie, do praw kojarzenia, zgodnie

z zewnętrznym i właściwie nie dającym się objaśnić sposobem, poznaje wreszcie jedność i związek świadomości jako zasadniczy fakt psychologiczny. „Jednocząca zasada“, którą Hume chciał usunąć na bok, Mill uznał za kamień węgielny. Przez to oznacza się przełom pomiędzy starszą szkołą angielską, której doniosłości Mill nie był świadomy.

Oprócz wymienionych pism czysto filozoficznych, do których należy jeszcze zaliczyć dzieło o Auguście Comt'ie, istnieje cały szereg pism wybitniejszych treści etycznej, społecznej i politycznej. Tu należą: „Principles of Political economy“ (1848), w którym przeprowadza ekonomję narodową, jako część całej socjologji i rozdział praw wytwórczości od praw podziału. Jestto podział, który mu umożliwia przyznanie wartości systemowi socjalistycznemu. Kiedy dotychczas, idąc w ślady ojca swojego i Benthama, walczył przeciw panowaniu klas i na rzecz wolności osobistej, teraz wyjaśniło mu się, że poza emancypocją polityczną tkwi bardziej poważna kwestja — społeczna. Już Saint-Simoniści otworzyli mu na to oczy. Że nie utracił zmysłu dostrzegania doniosłości wolności osobistej, dowodzi tego szkic „Essay on Liberty“ (1859). W artykule „Utilitarianizm“ staje w obronie zasady pożyteczności przeciwko jej przeciwnikom, zaś w „Considerations on representative Government“ (1860) daje swoją teorję polityczną.

Mill w roku 1865—1868 był członkiem Izby niższej i pozyskał uznanie za swoją jasność umysłu i znawstwo rzeczy, chociaż przeważnie zabierał głos w najmniej popularnych sprawach. Gladstone w jednym z listów w następujący sposób wyraża się o działalności parlamentarnej Milla: (z dnia 19 grudnia 1888, cytowany u Gomperza: John Stuart Mill. Ein Nachruf. Wiedeń 1889, str. 46). Wybitne przymioty duchowe pana Milla były nam wszystkim znane, zanim wstąpił do parlamentu. Co tam objawiło postępowanie dla nas, a przynajmniej dla mnie, była niezwykła szlachetność jego charakteru. Zwykłem w owym

czasie w rozmowach nazywać go świętym racjonalizmu. Dla wszelkich dążności i pobudek, które parlamentarjusze zwykli za pomocą egoizmu swego podciągać pod swoje wpływy, były dla niego zupełnie niedostępne i nawet nie dosięgały jego. Jego mowa i sposób postępowania działały pod tym względem jak kazanie. Z innej znów strony był wprawdzie filozofem, ale wcale nie był człowiekiem z rodzaju dziwaków. Łączył w sobie, jak mi się zdaje, zdrowy zmysł i takt praktyczny z wysoką samodzielnością myśliciela wyśpiarskiego. Nie potrzebuję zapewniać, że jego osobistość witałem z radością, i jego zniknięcie głęboko opłakiwałem, i, co prawda, w interesie całej Izby gmin. Był on dla nas wszystkich zdrowiem uosobionym. W każdym stronnictwie, muszę boleśnie o tym zapewnić, tacy mężowie są rzadcy. Podstawa zaś, dlaczego Mill nie był ponownie wybrany, tkwiła w części w tym, że używano przeciwko niemu samemu jego poglądów religijnych, w części zaś w tym, że jego idee radykalne, polityczne za daleko sięgały dla tej klasy wyborców, którzy go ostatecznie wybrali.

Podczas pobytu w Avignonie Stuart Mill w dn. 5 maja 1873 roku. Wraz z nim zgasł jeden z największych, najszlachetniejszych duchów naszego stulecia, jeden z tych, których możemy postawić obok wielkich mężów przeszłości. Jego życie, jak je sam przedstawił, jest dla każdego, kto dąży do celu, źródłem nauki a pisma jego rozpowszechniają nowe światło na niektóre ważne przedmioty myśli ludzkiej [96]).

b. Logika indukcyjna.

Główna siła Milla, jako myśliciela, polega mianowicie na niezmordowanej dyskusji, nieprzestannym wertowaniem zagadnień, ażeby dotrzeć do ich ostatecznych przypuszczeń. W późniejszych wydaniach Systemu logiki, w których podniesione przeciwko jego teorjom zarzuty są uwzględnione, jego wykład przybiera charakter dialogiczny. Jak

autor jednego z djalogów, jeżeli ten w rzeczy samej zasługuje na tę nazwę, usiłuje różne stanowiska w możliwie wyraźnej i charakterystycznej formie uwydatnić; tedy jest usiłowanie Milla skierowane ku temu, żeby poglądom i zarzutom przeciwników oddać pełne prawa im należne; przeciwnicy będą dla niego właściwie rozważani jako spółpracownicy. Że jego zdolność rozumienia cudzych stanowisk miała swoje granice, jest samo przez się oczywiste; była to ta sama granica, którą wytykały jego badaniu własna jego osobowość i historyczny punkt jego wyjścia jako myśliciela. Granica ta wystąpiła przy pewnej próbie krytycznej tym wyraźniej, że psychologiczna podstawa całej jego teorji poznania przesuwa się, nie zwracając, jak się zdaje, jego na siebie uwagi. Kto chce sądzić o Millu, musi go przedewszystkim widzieć jako wielkiego poszukiwacza. Jego zasługa względem filozofji stoi i upada nie razem z rozstrzygnięciem pytania, czy udało mu się przeprowadzić empiryzm w postaci, która samemu nawet Hume'owi nie wydawała się bezwzględną.

Mill przeciwstawia logikę doświadczenia logice samego tylko myślenia, w części jako ich przeciwieństwo, w części zaś jako ich rozszerzenie. Samo tylko myślenie nie może przysparzać nam poznania, może nam dać tyle tylko, że zachowujemy zgodność swoich wyobrażeń. Prawdy nowe możemy osiągać tylko za pomocą spostrzegania i doświadczenia. Wobec tego powstaje pytanie, na jakich drogach możemy dowodzić prawd nowych na podstawie spostrzegania i doświadczenia. Mill kładzie główny nacisk na dowód, nie zaś na odkrycie. Zależy mu przedewszystkim na tym, żeby wszystkie poglądy przepuścić przez ogień czyścowy, zanim będą mogły wejść do nieba prawdy. Jakim sposobem powstają poglądy początkowo, to go mniej zajmuje; chodzi tu o uzasadnienie. Znaczenie i wartość praktyczną filozofji upatruje Mill, tak samo jak Carlyle, w tym, że jest ona walką przeciw nałogowi. Poglądy, które się wytworzyły w umyśle ludzkim za pomocą mimowolnego kojarzenia wyobrażeń, albo

które doszły do umysłu ludzkiego z podania, powinny być przesiane i wypróbowane, ażeby mogły być usunięte przesądy krępujące postęp. Wielkie nadzieje Milla na postępowość ludzkości znalazła podporę istotną w prowadzeniu wszystkich poglądów do doświadczenia.

Pomijając takie przypadki, w których ogólne twierdzenie ustalone zostało przez jakąś powagę, jak rzecz ma się z twierdzeniami teologicznemi i prawniczemi, każde twierdzenie ogólne jest według Milla tylko sumą szeregu spostrzeżeń poszczególnych. Logika dedukcyjna, rozpoczynająca od twierdzeń ogólnych, przypuszcza zatym logikę indukcyjną, która wykazuje, jakim sposobem od spostrzeżeń poszczególnych mamy otrzymywać tego rodzaju twierdzenia ogólne. Samo tylko myślenie stale przypuszcza obecność doświadczenia. Wnioskuję więc tak: „Wszyscy ludzie są śmiertelni; lord Wellington jest człowiekiem; a więc: lord Wellington jest śmiertelny“; skąd jest oczywiste, że, ażeby być uprawnionym do przyjęcia pierwszego twierdzenia o śmiertelności wszystkich ludzi, muszę właściwie mieć pewność, że i lord Wellington również jest śmiertelnym. Faktycznie, powiada Mill, nie wnioskuję od śmierci wszystkich ludzi, lecz wnioskuję od całego szeregu doświadczeń o śmierci poszczególnych ludzi, o śmierci tego poszczególnego człowieka do śmierci Wellingtona. Gdybym wiedział rzeczywiście, że wszyscy ludzie są śmiertelni, nie potrzebowałbym wysnuwać wniosku, gdyż w takim razie śmiertelność Wellingtona ujęta jest w pojęcie śmiertelności wszystkich ludzi. Wniosek mój zatym jest taki: Jan jest śmiertelny, Tomasz jest śmiertelny i t. d. i t. d., a więc: Wellington jest oczywiście także śmiertelny. Jestto forma wniosku, z której zarówno wysnuwa się nasamprzód indukcja, a później dedukcja. Początek całej sprawy poznania polega na tym, że dwa zjawiska (np. człowiek i śmierć), przedstawiają mi się jednocześnie. W najbliższym przypadku, kiedy występuje pierwsze z nich, występuje także oczekiwanie drugiego. Jeżeli oczekiwanie to sprawdza się,

natenczas ujmuję wszystkie te doświadczenia razem, czyli w jedno twierdzenie, który mi daje w jednym treściwym ogóle wszystkie moje doświadczenia. Dlatego też wnioskowanie odbywa się od poszczególnych do pojedyńczych (from particulars to particulars). Takiego rodzaju wnioskowanie zachodzi już u dzieci. Kiedy dziecko postrzega ogień, którym już raz sparzyło się, cofa rękę nie dlatego, że sformułowało sobie sąd ogólny, lecz dlatego, że widok ognia bezpośrednio wywołuje wyobrażenia parzenia. Również zwierzęta mogą tak wnioskować, gdyż nietylko sparzone dziecko, ale i sparzony pies boi się ognia (Logika, tom II, rozdz. 3, § 3).

Mill naturalnie widzi jasno, że to przejście bezpośrednie od postrzeżenia do wyobrażenia albo oczekiwanie jest kojarzeniem, którego uprawnienie musi być sprawdzone. To skojarzenie jest tego rodzaju, co skojarzenie, do którego Jakób Mill usiłował sprowadzać wszystkie kojarzenia, mianowicie przez „przyległość“: mamy A i B często dane razem; widzieliśmy je lub oczekiwaliśmy; a więc: A i B znów występują. Ale jakże można dowieść takiego oczekiwania? Gdyż w logice nie chodzi przecież o to, co uznajemy za wartościowe, lecz o to, co musimy uznawać za wartościowe, „Evidence is not that which the mind does or must yield to, but that which it ought to yield to. Logic, Book III, chap. 21, § 1“. Jakim prawem wnioskujemy z wystąpienia określonego zjawiska do wystąpienia innego od niego różnego (B)?

Na podstawie dziejów nauk doświadczalnych, podstawie, którą posługując się, Mill powołuje się na Comte'a, Whewella i Jana Hershla (On the study of naturale science. Londyn 1830) jako na swoich poprzedników, opiera cztery główne metody, za których pomocą można rozróżniać pomiędzy wartościowemi pod względem poznawczym i niewartościowemi związkami wyobrażeń. Bardzo wyczerpujący wykład tych metod stanowi jedną z najważniejszych części dzieła Milla. Nieokreślone zarysy główne podał już Herschel. Tu możemy zatrzymać się

na jednym tylko głównym punkcie, na znaczeniu, jakie Mill przypisuje przypadkom negatywnym, a mianowicie takim doświadczeniom, w których dane zjawisko nie występuje, jakkolwiek okoliczności, aż do niektórych poszczególnych, są te same, co i doświadczenia, w których zjawisko występowało. W takich przypadkach stosuje się metoda różnicy, która jest główną metodą indukcyjną. Zaznaczył ją był już Fr. Bakon, jako jedną z najważniejszych: instantiae solitariae. W poszczególnych okolicznościach, kiedy jedna, mianowicie przedstawiająca zjawisko i druga nie przedstawiająca zjawiska różnią się pomiędzy sobą, musimy coś dostrzegać, co zostaje w związku przyczynowym ze zjawiskiem, albo jako przyczyna, albo jako skutek, albo tak, że oba przypadki są skutkami tej samej przyczyny. A więc wtedy tylko mamy prawo oczekiwać B po A, kiedy się okazało, że niezjawienie się A prowadzi za sobą niezjawienie się B. Wtedy mamy do czynienia z dwoma tylko faktami: jednym pozytywnym i drugim negatywnym; oba te fakty są niezbędne, ażeby stwierdzić prawo oparte na stosunku A do B.

Ale w bardzo tylko prostych przypadkach wnioskowanie bywa tak prostym. Wobec stosunków bardziej zawiłych, gdzie spółdziałają liczne pierwiastki różne, musimy nasamprzód zjawisko rozłożyć na jego poszczególne pierwiastki, a następnie za pomocą prostych indukcji zbadać, jaki wynik wspólny osiągnie ich wspólne działanie, wreszcie za pomocą spostrzegania wykazać ostatecznie, że wnioski nasze albo rachunki w rzeczy samej godzą się z doświadczeniem. Cała sprawa poznawcza składa się tedy z trzech ogniw: indukcji, dedukcji i weryfikacji. Mill jest dalekim od zaprzeczania doniosłości metody dedukcyjnej, owszem upatruje w tej roli, jaką dedukcja odgrywa w nauce, nawet dowód doskonałości tej nauki. Tylko podkreśla surowiej, że wszelka dedukcja ostatecznie polega na indukcji i powinna być stwierdzana ze stanowiska zgodności swojej z wynikami doświadczenia. Czyste myślenie odrzuca on o tyle, o ile ono poczyna bez pod-

stawy doświadczalnej i chce kończyć bez doświadczalnego stwierdzenia.

Metoda różnicy, mająca dźwigać na sobie całą budowę poznania, jest tedy, jak Mill jasno widzi, dopiero wtedy przekonywającą, kiedy wychodzimy z założenia, że związek przyrody jest tego rodzaju, że to, co się raz zdarzyło wobec tych samych stosunków, to znów zajdzie. Jednostronność przyrody czyli prawo przyczynowości jest przypuszczeniem wszystkich naszych wniosków, dotyczących zjawisk rzeczywistych. Badając możność dowodu zasady przyczynowości Mill znów wszczyna wielkie zagadnienie, które roztrząsali Hume i Kant. Odpowiada na nie w duchu Hume'a, tak iż chce je oświetlić ze strony logicznej, gdy tymczasem Hume podawał je za nierozwiązalne logicznie, wobec czego ma pozostawać tylko wybieg, mianowicie, dać objaśnienie psychologiczne powstania faktu przyjęcia związku przyczynowego.

Mill zaprzecza, iżby zasada przyczynowości opierała się bezpośrednio na wierze, na intuicji, albo na instynkcie. Nasamprzód wiara i instynkt nie są bynajmniej dowodami. Silne i trwałe skojarzenie wyobrażeń może wywołać przeświadczenie, którym nie zdoła zachwiać jakikolwiek dowód przeciwny; ale moc takiego skojarzenia wcale nie jest sama przez się dowodem prawdy. Skądinąd Mill utrzymuje, że każde przeświadczenie o związku przyczynowym może być zniesione i instynkt usunięty. Ktokolwiek jest wyćwiczony w odrywaniu i analizowaniu, i czyja wyobraźnia może się swobodnie poruszać, nie uzna za rzecz niemożliwą pomyślenia sobie chaosu bezwzględnego, gdzieby zjawiska następowały po sobie w sposób stale zmienny i niezależnie od jakiegokolwiek określonego prawa. Przecież wiadomo, że ludzie nie we wszystkich wiekach wierzyli w prawo przyczynowości; owszem, przyjmowali „przypadek“ i „wolnej woli“ przypisywali rzeczywistość. Wobec tego dla zrozumienia wartości poznawczej nauki doświadczalnej nie potrzebujemy przyjmować, jakoby prawo przyczynowości stosowało się do wszystkich

zjawisk, skoro przyjmujemy jego wartość tylko dla tych dziedzin, w których obraca się nasze badanie. Tak np. ruch planet może sobie podlegać określonym prawom, nawet gdyby wiatr i pogoda im nie podlegały. Wcale nie mamy prawa rozciągać doniosłości prawa przyczynowości aż do nieznanych nam części wszechświata. Doświadczenia dają się nam uzasadniać tylko przez doświadczenia; dlatego też rzeczywista podstawa nauki doświadczalnej musi być stwierdzona w drodze doświadczenia. Samo doświadczenie powinno nam powiedzieć, jak dalece możemy ufać doświadczeniu. Musimy doświadczenie uczynić jego własnym miernikiem. („We make experience ist own test". Logic, III, 4, 2).

Zatym samo prawo przyczynowości powinno być oparte na doświadczeniu i przez indukcję udowodnione. Nasze przeświadczenie, że pewne zjawisko nie występuje, o ile go nie wyprzedza pewne określone inne doświadczenie, opiera się na tym, że niezliczoną ilość razy doświadczaliśmy tego rodzaju związku zjawisk. Z przeświadczeniem tedy o wiarogodności prawa przyczynowości dla poszczególnego zjawiska rzecz ma się tak samo, jak z przeświadczeniem, że lord Wellington umrze. I tu mamy do czynienia z wnioskiem od szczegółu do szczegółu. Mill jednak utrzymuje, że prawo przyczynowości opiera się na tylu doświadczeniach, że możemy słusznie twierdzić, że to jest najbardziej rozległe uogólnienie zpośród wszystkich, jakie posiadamy. Gdybyśmy toż samo robili na poparcie swoich bardziej ograniczonych wiadomości, podnieślibyśmy ich pewność na wyższy poziom.

Otóż logika indukcyjna powinna była właśnie dowieść prawowitości przyszłego wiązania ze sobą dwuch wyobrażeń A i B dlatego, że wcześniej zachodziły one razem; wniosek od „szczegółu do szczegółu" jest przecież tylko skojarzeniem. Faktycznie nie zbliżyliśmy się do dowodu owego uprawnienia, dzięki temu, że dowiadujemy się, że się opiera na zasadzie przyczynowości; okazuje się bowiem, że ten sąd sam znów opiera się na wniosko-

waniu od szczegółu do szczegółu, a więc na kojarzeniu, chociażby niezliczone powtórzenia wzmacniały te skojarzenie. W stosunku do prawa przyczynowości. A jest wystąpieniem zjawiska, B jest wystąpieniem pewnego określonego innego zjawiska. Mill obraca się tu w kole[97]), albo raczej: nie rusza się z miejsca. Przez to, że wskazał na zasadę przyczynowości jako na ostateczną podstawę poszczególnych indukcji, zdołał on właściwie tylko stwierdzić, że skojarzenia najtrudniej rozrywane będą w stanie zachowywać skojarzenia bardziej luźne, bardziej niestałe; nowy nałóg będzie mógł być podtrzymywany przez stary nałóg pokrewnej natury. Ale to nie dowód.

Mill dał się zadaleko zaprowadzić swojej gorliwości w sprawie wyplenienia wszelkich zasad apriorycznych. Powikłał on, jak również wielu jego przeciwników, przyjmowanie rodowodu jakiejś zasady z natury świadomości, z dowodem jej wiarogodności realnej. Ma on w tym słuszność, że kiedy zasada, jakkolwiek bardzo ma swoją podstawę w naturze świadomości naszej, jej wiarogodność poznawcza przez to jeszcze nie jest dowiedziona. Mogłoby jednak dziać się tak, że istniałyby hipotezy, do zakładania których mamy skłonność z natury swojej i których dowodzenie w poszczególnych przypadkach byłoby zadaniem nauki doświadczalnej. Zadaniem poznania naukowego byłoby w części udokładnienie, w części sprawdzanie mimowolnie zakładanych przypuszczeń. Mill zawsze żywił nieufność, ilekroć twierdzono, że mimowolne przypuszczania mogłyby mieć znaczenie dla poznania; obawiał się nawet, że się chce przemycać dogmat. Marsz, który nie ruszał z miejsca, był Nemezys, która jego podejrzliwość przyprowadziła ponad jego własną teorją poznania.

Wniosek od szczegółu do szczegółu faktycznie nie istnieje, jeżeli przez wniosek rozumiemy sprawę, która z koniecznością prowadzi od założenia do innego założenia, i jeżeli się nie chce znosić różnicy pomiędzy wnioskiem i samem tylko skojarzeniem wyobrażeń. Jeżeli przejście od szczegółu do szczegółu ma być uzasadnione

to może to nastąpić tylko przez podobieństwo pomiędzy pierwszym i wcześniejszym szczegółem: ponieważ A, odpowiadało B, wnioskuję, że A_2 odpowiada B_2. Tu przejście stanowi analogja i na próbie wiarogodności i analogji polega rozstrzygnięcie pytania, czy przejście jest wiarogodne. Przecież Mill musi również godzić się na doniosłość stosunku podobieństwa we wszystkich wnioskowaniach (Logic. II, 3, 3 i III, 3, 1); nie dostrzega on jednak, że wraz z tym znosi się możność wnioskowania od szczegółu do szczegółu, jak on to opisał, i że zasada tożsamości staje się ostatecznym przypuszczeniem wszelkiego wnioskowania, niezależnie od tego, czy ma być indukcyjnym, czy dedukcyjnym. Ślepe zestawienie wyobrażeń nie daje bynajmniej związku logicznego; dopiero gdzie daje się wykazać zasada tożsamości, tam znosi się ślepota.

Same zasady logiczne Mill wszakże rozważa, konsekwentnie z swoim wyłącznym empiryzmem, jako oparte na doświadczeniu. Wcześnie już doświadczamy, że światło i ciemność, ruch i spoczynek, przeszłość i przyszłość są orzeczeniami różnemi i nie dającemi się zjednoczyć. Doświadczamy, że niemożebną jest dla nas rzeczą w coś wierzyć i jednocześnie w to samo nie wierzyć. Wiara i niewiara, są to stany psychiczne nie dające się ze sobą pogodzić. Stąd za pomocą uogólnienia wysnuwamy wniosek, że to, co jest sprzeczne z sobą, nie może być prawdą. Temu jednak twierdzeniu nie może przysługiwać konieczność jakakolwiek, wychodząca poza uczone doświadczenie. Nawet kiedy wobec pewnych przeświadczeń, których nie możemy obalić, nie uczuwając sprzeczności, zatrzymujemy się, nie powinniśmy wysnuwać z tego wniosku, że te sprzeczne w sobie twierdzenia w rzeczy samej są niemożebne. Mogą istnieć skojarzenia wyobrażeń tak trwałe, że nie możemy ich rozerwać. A jednak dzieje nauki wykazują nam na wielu podoba się przykładach, że to, co kiedyś uważane było za niedające się pomyśleć, wbrew temu może być prawdą. Skoro widzimy, że niedające się ująć rzeczy z biegiem czasu stają się możebne-

mi do ujęcia, tedy niemożność ujęcia jakiegoś przeświadczenia sprzecznego bynajmniej nie może być dowodem prawdziwości tego przeświadczenia. Tylko w drodze doświadczenia, nie zaś przy pomocy podmiotowych probierzy poznajemy co jest możebne i co rzeczywiste. Z pomiędzy obu pytań, czy są sprzeczności, któreby były czymś więcej, jak faktycznie nierozerwalnemi skojarzeniami wyobrażeń i czy jesteśmy uprawnieni do przeświadczenia, że to, co sobie przeczy, nie może istnieć, ma to ostatnie największy dla Milla interes. Oświadcza w późniejszych pismach (Examination of sir William Hamiltons Philosophy 2 wyd. str. 67), nawet wątpiąco o tym, jak dalece niemożność pogodzenia dwuch z sobą sprzecznych przeświadczeń uzasadniona jest przez pierwotną naturę świadomości naszej albo wynika z doświadczenia; stale jednak pozostaje wierny swojemu stanowisku, że podmiotowa konieczność nie może uzasadnić jakiejkolwiek rzeczywistości przedmiotowej. Tu jednak nie dostrzega Mill podniecającej, bodźczej siły sprzeczności. Właśnie sprzeczność niektórych z tych sądów, które wysnuwamy z doświadczenia, stawia przed nami zagadnienia i pobudza nas do pracy, w celu usunięcia sprzeczności. Gdybyśmy wciąż nie posługiwali się sprzecznością, jako probierzem, myślenie nasze niebawem by usnęło. Jak zasada przyczynowości daje nam hipotezy nasze, tak zasada sprzeczności tworzy dla nas zagadnienia. I tu podejrzliwość Milla zaprowadziła go za daleko.

Zasady matematyczne są tak samo jak zasady logiczne uogólnieniami doświadczeń. Matematyka jest bądźcobądź nauką rozumową, która drogą myślenia prowadzi do koniecznych wyników; ale pomimo to opiera się ona na zasadach, które mogą być zaczerpnięte tylko z doświadczenia. Tak określenia gieometryczne zawierają w sobie pierwiastki z doświadczenia, nawet gdy te pierwiastki empiryczne wyobrażamy sobie bardziej doskonale i ściślej, niż je przedstawia doświadczenie. Pojęcie koła np. zawiera w sobie, że wszystkie promienie są jednostajnej

wielkości, co jednak nie daje się dowieść o promieniu rzeczywistego koła. Każde rzeczywiste koło zawiera w sobie większe lub mniejsze przybliżenia do koła idealnego, w stosunku do którego gieometrja dowodzi jego twierdzeń i im większe bywają przybliżenia, tym większą bywa wiarogodność zastosowań tych twierdzeń do rzeczywistości. Dokonywamy skoku od przybliżenia równego do bezwzględnie równego, gdyż przez to znajdujemy się w stanie wysnuwania konsekwencji; przy stosowaniu zaś konsekwencji uwzględniamy jednocześnie stopień przybliżenia. Gieometrja tedy posiada hipotezy, albo jeżeli wolimy, fikcje u podstawy. Jeżeli gieometrja ma posiadać realną wiarogodność, natenczas jest takie przypuszczenie, że własność przestrzeni odpowiada tym spostrzeżeniom, któremi się posługujemy, ażeby wytworzyć swoje idealne hipotezy lub fikcje. Czy jednak przestrzeń we wszystkich częściach w świecie jest taką, tego a priori wiedzieć nie możemy. Gdyby Mill bliżej zapuścił się w idealizację, która ma prowadzić do ustanowienia hipotez gieometrji, jego teorja poznania być może przybrałaby inne piętno, gdyż dostrzegłby przytym, że pierwiastek apriorycznу można sobie w naszej teorji przyznawać, a jednocześnie nie utrzymywać, że można na nich opierać przeświadczenia o jakości istnienia.

Próba Milla przeprowadzenia empiryzmu i wzięcia na serjo doktryny nie zapisanej tablicy, nie dadzą się uznać za pomyślne. Ale ważąc się na tę próbę, w jaśniejszym świetle postawił naturę poznania naszego dzięki przenikliwym i bardzo wielostronnym badaniom. Samą próbę można uważać za odpowiednik metody dialektycznej Hegla: kiedy bowiem Hegel chciał rozwinąć prawdę przez samoistny rozwój czystego myślenia, Mill usiłował prawdę rozwinąć przez zespolenie samoistnych, zzewnątrz odbieranych wyobrażeń.

Szczególną właściwością teorji poznania Milla jest jej zależność od przypuszczeń psychologicznych, na których stoi. Mill buduje logikę swoją na psychologji swojego

ojca. Kojarzenie przyległych jako zasadnicza postać wszelkich związków pomiędzy wyobrażeniami i nierozkładalne skojarzenia jako objaśnienie tego, co się nam wydaje niepojętym, oto są środki, któremi operuje. Psychologja jest dla niego nauką podstawową, która dźwiga na sobie wszystkie inne nauki. Prawa kojarzenia są podstawowemi prawami całego naszego poznania.

Mill sam nie dał wcale swojego wykładu psychologji, ale w Logice swojej dał jej metodę i w innych pismach („Examination“ 1865; Uwagi do „Analysis“ Jakóba Milla, 1869) rozważał w sposób zajmujący poszczególne kwestje psychologiczne. Wykład psychologji, do którego Mill w swoich późniejszych latach przychylił się szczególnie, jest Aleksandra Baina, przyjaciela i ucznia jego, w dwuch jego dziełach głównych: „The senses and the intellect“ (1856) i „The emotions and the will“ (1859). W dziełach tych Baina wszakże surowa psychologja kojarzenia, jak jej uczył Jakób Mill, była już odrzucona i stosunek podobieństwa, pod wpływem Wilhelma Hamiltona, został uznany jako podstawa wszelkiego kojarzenia wyobrażeń, jak również kojarzenia przyległych. Pogląd ten przedstawia Stuart Mill w swoich uwagach do „Analysis“. Stosunek podobieństwa musiał teraz konsekwentnie większy wpływ osiągnąć w teorji poznania, niż to Mill przyznawał w swojej Logice, w której, jak widzieliśmy, wszelkie wnioskowanie opierał na kojarzeniu przyległych. Wprawdzie w Logice już przyznał (I, 3, 11; 5, 6) stosunek podobieństwa i różnicy za odrębny i niedający się sprowadzić do jakichkolwiek prostszych; ale roli, jaką te stosunki odgrywają we wszelkim wiązaniu wyobrażeń i wszelkim myśleniu, nie badał bliżej.

Jeszcze w swoich późniejszych pismach Mill chce stanąć na stanowisku poglądu Hume'a i Jakóba Milla na świadomość, jako na szereg stanów, tylko dodaje: rzeczywistych albo możebnych stanów. Znajduje jednak trudność, która nie powstrzymała jego poprzedników. W przypomnieniu i oczekiwaniu zawiera się przypuszczenie, że

ja sam i nikt inny w innym czasie nie miał lub nie będzie miał takiego stanu świadomości, który teraz wyobrażam sobie. A więc w świadomości musi być jeszcze coś więcej, oprócz szczegółowych, szereg stanowiących ogniw. Jak szereg może wiedzieć, że jest szeregiem, że ma poprzednie ogniwa i przyszłe mieć będzie? Staje się widocznym jakiś związek obecny pomiędzy poszczególnemi ogniwami świadomości, pomiędzy poszczególnemi czuciami i wyobrażeniami, jakiś związek, tak samo rzeczywisty, jak i same ogniwa pojedyńcze, i nie jest to bynajmniej tylko wynik myślenia. Jeżeli mamy temu pierwotnemu i jednoczącemu pierwiastkowi w naszej świadomości nadać jakąś nazwę, w takim razie należałoby go chyba nazwać jaźnią naszą albo naszym sobą. („Examination", chap. 12; najbardziej znamienne i rozstrzygające oświadczenia zjawiają się dopiero w późniejszych wydaniach). W uwagach do „Analysis" tak wypowiada się Mill: „Istnieje pewien związek pomiędzy wszystkiemi ogniwami szeregu, który sprawia, że mówię, to są czucia pewnej osoby, która nawskroś była tą samą osobą... i ten węzeł tworzy dla mnie moje ja". Dalej, Mill dodaje, nie możemy jeszcze dojść drogą analizy psychologicznej. Tu ostatecznie odrzuca psychologję kojarzenia. Jak trafnie powiedziano, Mill otworzył szluzę w środku swojej filozofji.

Hume'owi musiał konsekwentnie przedstawiać się „węzeł jednoczący" jako zagadka, gdyż obrał za punkt wyjścia poszczególne czucia i wyobrażenia jako jedyna rzeczywistość. Skoro zaś Mill uznaje węzeł jednoczący za tak samo realny jak poszczególne pierwiastki, tedy prostuje on całe pojęcie świadomości, które było punktem wyjścia Hume'a i po nim Jakóba Milla. Prawa kojarzenia teraz mogą być specjalnemi postaciami „pierwiastka jednoczącego" i angielska szkoła dzięki swojej nieznużonej analizie w ten sposób skorygowała swoją własną zasadę [99]). W sprzecznościach wikła to Milla, że on wskazuje na stosunek podobieństwa i węzeł jako na rzeczywistości, jakkolwiek Logikę swoją buduje na czysto zewnętrznych

i przygodnych skojarzeniach. To, że Mill w ten sposób do wyników, które prowadzą poza jego własne przypuszczenia pierwotne, jest właśnie dowodem rzetelności i bystrości poszukiwań jego.

Musimy jeszcze zaznaczyć szczególne zastosowanie praw kojarzenia, które Mill wprowadza. Usiłuje on wykazać, jak z tych praw można objaśnić wiarę w istnienie świata zewnętrznego. Cokolwiek wiem o świecie, wiem to z swoich czuć. Ale czy w rzeczy samej istnieje świat w tym znaczeniu, że miałoby istnieć coś różnego od moich czuć? Rzeczywistością daną są czucia, których w tej chwili doznaję. Nadto posiadam w swojem przypominaniu i oczekiwaniu wyobrażenia możebnych czuć, wyobrażeń, które przez powtarzanie się i kojarzenie będą mogły tworzyć spójne grupy. I te grupy przedstawiają się nam w naszym wyobrażeniu stale w ten sam sposób, są więc one jak czucia, bywają dane, albo nie. Czymże innym jest tak zwany „zewnętrzny“ przedmiot, jak wyznaczoną przez pewne prawidła możnością zjawiania się pewnych czuć w ten sam sposób, w jaki już ich doznawałem? Moje przeświadczenie, że istnieje coś niezależnego od mojej świadomości, wzmacnia się jeszcze, kiedy stanie są nadto moim doświadczeniem, że inne zmysłowe istoty mają podobny przez prawidła wyznaczony szereg czuć, co i ja sam.

To, co rozumiem przez materję, jest również niczym innym, tylko stałą możnością czuć. Trwałe i pospolite skojarzenia wyobrażeń skłaniają nas do ustanowienia pojęcia materji. A ponieważ przekonywamy się, że pojęcie przyczynowości posiada wartość poznawczą w szeregu naszych czuć i wyobrażeń, więc stosujemy ją mimowolnie i do całego szeregu do ogółu naszych czuć i wyobrażeń i rozważamy materję, jako ich przyczynę. Wiara praktyczna, silna skłonność do przyjmowania świata zewnętrznego, nie są według Milla, bynajmniej dowodem. Na mocy zasady trwałych skojarzeń, sądzi, podobne przeświadczenie byłoby zbyteczne. Nie trzeba przyjmować

nic innego istniejącego, prócz tylko świadomości, tylko poza realnie daną świadomością musimy przyjąć i możność nowych stanów świadomości. Jestto oczywiste, że w tej „możności tkwi ukryta kantowska rzecz sama w sobie. Kiedy Mill powiada: „Nie-ja mogłoby być tylko formą, w której świadomość samej sobie przedstawia możliwe odmiany jaźni“, to należy zapytać, czy jaźń sama te możności w stanie jest urzeczywistnić, tak iżby zmiany jej stanu z niego samego stały się zrozumiałemi. Jeżeli to będzie potwierdzone, natenczas okazuje się, że jaźń stwarza swój wewnętrzny świat z niczego; jeżeli zaś to będzie zaprzeczone, natenczas należy albo zaprzeczyć prawu przyczynowości, albo przyjąć istnienie rzeczywistości poza nami. Mill nie wchodzi dalej w tę stronę rzeczy i wogóle za mało uwydatnia związek, w którym zagadnienie rzeczywistości świata zewnętrznego zostaje z zagadnieniem przyczynowości.

c. Zasady etyki.

Nigdzie Stuart Mill nie wykazuje wyraźniej szczególnego stanowiska w dziejach umysłowości, jak w etyce swojej. Wychowany w duchu XVIII w. usiłuje z szczerą wolą przyswoić sobie stanowisko nowego wieku; kiedy wszakże usuwa przypuszczenia starej szkoły, a poglądy, które uznaje, należy zawdzięczać wpływowi nowych pobudek, wtedy powstaje w najbardziej rozstrzygających punktach jego umysłowości dwoistość, którą sam nie zawsze spostrzega. W dziedzinie etycznej dwoistość ta polega na tym, że wciąż przytrzymuje się zasady pożyteczności, którą w szkole Benthama nauczył się cenić, ale chce tę zasadę uzupełniać przez to, że stara się ją pogodzić z filozofją osobowości, gdy jej etyka jest bardziej podmiotowa w swoim rodzaju. Że to zadanie jest najważniejsze dla etyki przyszłości, to widział on jasno, chociaż nie udawało mu się dać rozwiązania jej teoretycznego. Przełom duchowy, przebyty przezeń w pewnym punkcie jego rozwoju, był właśnie uwarunkowany przez tę spra-

wę. Że w praktyce, w sztuce życia, w swojej wielkiej i doniosłej działalności łączył względy na wewnętrzny rozwój życia osobowego w rzadkim stopniu z względami na działania zewnętrzne poszczególnych postępków, tego dowodzi jego życiorys. Ale nie potrafił on stworzyć teorji tej sztuki.

Powodu, dlaczego mu się to nie udało, należy z pewnością szukać w jego wielkiej czci dla Benthama i dla ojca. Swojego czasu, podczas silnie burzliwego okresu po owym kryzysie, wypowiadał się ostro przeciwko utylitaryzmowi Benthama, robiąc mu zarzut, że zajmuje wyłącznie zewnętrzne stanowisko interesowności. Otóż zdawało mu się, że może ominąć reakcję przeciwko poglądowi, w który był w tajemniczony w zaraniu młodości swojej i wystąpił jako obrońca tego poglądu, nie zdając sobie dokładnie sprawy z tego, jak dalece sam on zmienił teorję, której chciał być rzecznikiem. Nie zastrzegł się dostatecznie przeciwko starszemu utylitaryzmowi i w poszczególnych punktach jego teorja bardziej jest uwarunkowana przez tamten utylitaryzm, niż na to pozwalała konsekwencja. Dlatego też jego pismo „Utylitaryzm“ stało się jednym z najmniej jasnych dzieł jego.

Jasny i naturalny miernik wartościowania etycznego otrzymujemy, miernik, o którym Mill jest stale przekonany, tylko pod warunkiem, jeżeli zatrzymamy się na skutkach postępków. Skoro pytamy, dlaczego pewien postępek jest dobry, rozstrzygnienie w najlepszym razie zawsze będzie polegało na tym, czy postępek ten w jakimkolwiek szczególe i w jakiejkolwiek objętości swojej wytwarza przyjemność. Bo natura ludzka jest tak stworzona, że nic nie pożąda, co nie jest albo całkowitą szczęśliwością, albo częścią szczęśliwości lub wreszcie środkiem szczęśliwości. Każdy postępek bywa oceniany według tej miary i musi być według niej oceniany, według której on prowadzi do tego, co w ten sposób stale jest ostatecznym przedmiotem pożądania ludzkiego. Na tym polega zastosowanie zasady pożyteczności.

Stuart Mill nie uważa uczucia moralnego za wrodzone, lecz ma je za wytwór w najwyższym stopniu złożony. Najważniejszemi jego pierwiastkami są: sympatja, obawa, różnego rodzaju uczucia religijne, doświadczenia z powodu skutków postępków, poczucie godności własnej, pożądanie cudzego szacunku. W tym krańcowo złożonym charakterze trzeba szukać przyczyny mistycznego charakteru, z jakim wystąpiło wyobrażenie zobowiązania moralnego. Wielka ilość uczuć powinny być wyplenione, zanim cokolwiek można będzie zrobić, co sprzecznym jest z tym, co uważamy za prawe. Skojarzenie tych różnych pierwiastków jest nadto tak silne, że uczucie przedstawia się jako jedność nierozkładalna. A ponieważ prawa kojarzenia są prawami przyrody, więc uczucie moralne, jakkolwiek ma swoje dzieje powstania, jest uczuciem naturalnym. Zdarza się człowiekowi w sposób naturalny — mówić, wysnuwać wnioski rozumne, pole uprawiać i miasta budować, a jednak te sprawności nie są bynajmniej wrodzone, lecz są nabyte. Gdyby jedyny pierwiastek uczucia moralnego miał być wrodzonym, byłaby to sympatja. Największą jednak wagę należy przywiązywać do tego, że życie towarzyskie przyzwyczaja wszystkie osobniki do posiadania wspólnych interesów, do pracowania zbiorowemi siłami i do ustawicznego wzajemnego uwzględniania siebie. Wytwarza się rodzaj instynktu, prowadzący jednostki do solidarności czucia i działania. A im bardziej życie społeczne rozwija się przez to, że szranki dzielące klasy znikają, tym bardziej wzrasta solidarność. Poczucie jedności może stać się religją, jeżeli tylko wciąż zaostrzane będzie przez wychowanie i przez porządek instytucji i jeżeli opinja publiczna będzie temu sprzyjała. Za pomocą życia społecznego odbywa się wychowanie egoizmu, to jest wzgląd na innych, nawet kiedy pierwotnie był tylko środkiem. Kiedy Bentham, w każdym razie w praktyce, wyszedł z własnego interesu jako powszechnej pobudki, Stuart Mill był przekonany o rzeczywistości uczuć bezinteresownych. Robi on uwagę zajmu-

jącą w swoim artykule o Platonie ze względu na zawartą w dialogu „Gorgjasz“ teorję: cierpieć niesprawiedliwość lepiej niż dopuszczać się niesprawiedliwości: „Postęp wykazany przez Gorgjasza jest jednym z największych kiedykolwiek w kulturze moralnej dokonanych, mianowicie rozwój bezinteresownego wyboru obowiązku dla samego obowiązku, tak iż wybór ten oznacza wyższy stan, niż ten, w którym samolubna skłonność przynosi się w ofierze dalszemu interesowi samolubnemu“ (Diss. and. Disc. III, str. 340).

Stuart Mill hołduje tedy teorji indywidualistycznego rozwoju, podobnie jak Spinoza, Hartley i Jakób James. Zasada nierozkładalnych skojarzeń służy zarówno jemu, jak poprzednikom jego, do uzasadniania i objaśniania wewnętrznej podstawy etyki, gdy tymczasem zasada pożyteczności służy do uzasadnienia sądu o szczególnych postępkach.

Co do jaśności i prostoty wykładu nie może on wszakże mierzyć się ze Spinozą i Jakóbem Millem. Jest pewnego rodzaju chwiejność u niego ze względu na to, co jest pierwotne i co nabyte, a jednocześnie wikła się on w sposób nieznany jego poprzednikom w trudność, o ile przyjmuje różnicę jakości uczuć. Uczucie przyjemności ma być nietylko silniejsze, trwalsze, mniej zmieszane z przykrością, bardziej skuteczna w skutkach przynoszących przyjemność, większej ilości ludzi wspólna, niż może być jakiekolwiek inne uczucie przyjemnym; ma on także moc być wyższego rodzaju pod względem jakości, co ma się w tym okazać, że ten, kto doznał, znów go poszukuje, chociażby nawet miał być osiągnięty przez większe bóle i o tyle przekładał możliwie największą ilość innej przyjemności. Jest to pytanie, czy tu przez Milla zakładana różnica jakościowa nie przez to daje się objaśnić, że pewne uczucia przyjemne z pośród uczuć moralnych, których pochodzenie sam Mill usiłował objaśnić, są sankcjonowane i popierane. W każdym razie pytanie, czy istnieją różnice jakościowe pomiędzy uczuciami jest

bardzo zawiłe, ażeby się dawało rozwiązać za pomocą prostego dowodu przytoczonego przez Milla.

Kiedy Stuart Mill wskutek silnego podkreślenia podmiotowej i wskutek przyjęcia różnicy jakościowej uczuć daleko odbiega od stanowiska Benthama, to jednak jest on jeszcze gorliwym bentamistą, skoro pomiędzy wartością postępku, a wartością osoby postępującej rozróżnia w mniemaniu, że etyka z wartością postępku ma do czynienia. Właśnie ze stanowiska utylitarnego rozróżnienie to musi być nie do utrzymania. Gdyż ponieważ każda pobudka w danej chwili zawiera w sobie możność oceny daleko większej liczby postępków, niż poszczególnych, wartościowanie musi także rozciągać się i na te szczegółowe. Właściwie, kiedy postępek poszczególny nie wytwarza skutków, sprzeciwiających się zasadzie dobrobytu, mogą przecież z tej samej pobudki wypływać postępki, które powinny być odrzucone, a pobudka sama staje się wskutek tego etycznie wątpliwą. Jestto konsekwentne, że wartościowanie cofa się do źródła. W „Essay on liberty“ odgrywa wymieniona wyżej różnica, jak to się okaże, również wielką rolę.

d. Etyka szczegółowa.

Wśród całego szeregu etycznych i ekonomicznych pytań, które Mill w swoich różnych pismach i artykułach rozważał, uwydatnijmy tu niektóre tylko, w celu oświetlenia jego stanowiska etycznego.

1. Osobnik i Społeczeństwo. (On liberty. 1859). Mill walczył o wyzwolenie i rozwój samoistny. Doświadczył on wszakże, że wolność polityczna nie sprowadza bynajmniej rzeczywistej, duchowej wolności i samodzielności. Na miejsce przymusu fizycznego, który stopniowo bywa wypierany, łatwo występuje opinja publiczna, policja moralna. Ta zaś tyranja jest niebezpieczniejsza od politycznej, gdyż pozostawia ona mniej wybiegów otwartych, przenika do życia codziennego i samą duszę

ujarzmia. Idzie się za prądem, nawet gdyby tylko o to chodziło, jakiemi przyjemnościami mamy się napawać, zamiast iść za własnym popędem i widzimi się. Zwłaszcza w Anglji — mówi Mill — jarzmo opinji publicznej jest ciężkie, gdy tymczasem jarzmo prawa lżejsze niż w innych krajach. Masa musi wprawdzie stale być prowadzoną przez jednostki, ale poglądy swoje bierze ona najchętniej u ludzi, którzy nie stoją zbyt wysoko ponad niemi. A jednak przychodzi bodziec do wszystkiego, co szlachetne i mądre, zawsze od poszczególnych wybitnych ludzi. Nieliczni oryginalni ludzie są solą ziemi. Ale Mill nie chce bynajmniej kultu wielkich ludzi. Wszystko, czego ci mogą wymagać, jest wolnością zupełną wypowiadania nowych idei. Władza wywierania przymusu na innych znieprawiłaby przedewszystkim samych wielkich. Środkiem uniknięcia tyranji opinji publicznej nad wielkiemi i niebezpieczeństwa, że panowanie masy sprowadzi obniżenie poziomu duchowego, jest wolność, jedyne trwałe, nigdy niezwyciężone źródło postępu, gdyż stwarza tyleż niezależnych ognisk reform, ile daje osobowości.

Jako zasadę powszechną obcego wdawania się do spraw poszczególnych osobnika Mill wypowiada pogląd, że osobnik może być tylko wtedy ograniczony w swobodzie postępowania swojego, kiedy wdanie się bywa koniecznym w celu zapobieżenia, iżby zachowanie się osobnika nie narażało innych ludzi na cierpienie. Dbałość osobnika o własne dobro swoje nie jest bynajmniej dostateczną racją podobnego wdawania się. Jedyną częścią zachowania się, z której osobnik ma składać sprawę wobec społeczeństwa, jest ta część, która dotyczy innych ludzi. Przez wdawanie się Mill rozumie w części przymus fizyczny, w części zaś przymus duchowy tkwiący w sądach innych ludzi. Co do przymusu duchowego rozróżnia on pomiędzy „moralną naganą albo potępieniem“ i „wyrażeniem wstrętu albo odmówieniem czci“. Jestto w każdym razie bardzo subtelne rozróżnienie, gdyż pewnemu osobnikowi sprawiam ból, odmawiając mu czci, ale o tyle

tylko, o ile ten przypisuje wartość mojej czci; jeżeli ten osobnik nie uznaje wartości mojej czci, to i nagana moja nie wywołała w nim wcale bólu. Jestto tak samo trudne rozróżnienie, jak pomiędzy postępkami, które są skuteczne tylko dla nas samych, a postępkami, które jednocześnie sprowadzają skutki dla innych. Kto nie rowija swojej osobowości, albo kto składa dowody braku roztropności i godności osobistej, ten może przez to pozbawiać siły innych, którzy do tej siły mieli słuszne uroszczenie. Właśnie, jeżeli z Millem twierdzimy, że idzie o to, iżbyśmy otrzymywali możliwie najwięcej ognisk samoistnych, to niepodobna odgraniczyć dziedziny, któraby poza granicami danego osobnika nie miała już wcale znaczenia. To rozróżnienie pomiędzy tym, co dotyczy osobnika, i tym, co dotyczy innych ludzi, tak samo nie daje się utrzymać, jak wyżej wymienione rozróżnienie pomiędzy wartością dokonywającego postępku a wartością samego postępku. Otóż w obu kierunkach Mill utrzymywał, że mianowicie na mocy zasady pożyteczności można dojść do słusznego poglądu.

Doniosłość możliwie największej wolności uwydatnia Mill zarówno ze względu na mniemania, jak i na postępki. Jeżeli jakiś pogląd jest prawdziwy, to cóż to szkodzi, że będzie swobodnie wykładany? Gdyby ten pogląd stanowił tylko część prawdy, to tylko swobodny wykład jest w stanie rozstrzygnąć, jak wielką część prawdy zawiera on w sobie. I tylko dzięki temu, że pogląd ten utrzymuje przy życiu jego roztrząsanie, zyskuje on wpływ na charaktery i postępki. Wreszcie, gdyby pewien pogląd mógł być także pożytecznym, chociażby i nie był prawdziwym, pożyteczność jego musiałaby być tak samo przedmiotem roztrząsań, jak i prawda; obecnie — utrzymuje Mill — pożyteczność poglądów być może większą odgrywa rolę, niż ich prawdziwość. Co do postępków, nie powinny one korzystać z tak wielkiej godności, jak poglądy. Mill twierdzi przytym, że wartość rozmaitych sposobów życia musi być sprawdzana w doświadczeniu,

i to jest możebne tylko pod warunkiem, że się dopuszcza taką wielką rolę różnic charakterów, jak to tylko możliwe, o ile się innych nie krzywdzi. Warunkiem szczęścia osobnika, jak również warunkiem postępu osobniczego i społecznego jest to, żeby sposób postępowania jego był warunkowany przez własny jego charakter, nie zaś przez to, co się nadarza lub jest obyczajem. Silne popędy i pożądania są dobrem; jestto materjał, z którego bohaterowie; ludzie postępują źle nie dlatego, że ich pożądania są silne, lecz dlatego, że ich sumienie jest słabe.

2. Kwestja kobieca. (Subjection of women. 1869). Kwestja prawa kobiety jest zdaniem Milla jedną tylko stroną wielkiej kwestji wolności. I tu chodzi w istocie rzeczy o walkę z nadużyciem władzy, o usunięcie przyczyn hamujących wolny rozwój osobowości, o zniesienie prawa silniejszego i pozbycie się wszelkiej powagi zewnętrznej, gdzie ta nie jest konieczną dla obrony i dla wychowania. Oprócz tego badanie tej kwestji daje mu sposobność do zastosowania swojej ulubionej teorji skojarzeń nierozkładalnych, jako sposobu objaśnienia tych poglądów, które hamują rozwój. Wyobrażenia, jakie mamy o naturze kobiety, polegają tylko na nałogu i tradycji, nie zaś na rzeczywistym doświadczeniu. Co nazywamy „kobiecością“ jest tylko sztucznym wytworem. Dopiero kiedy zostaną usunięte szranki, które dotąd stanowiły zaporę dla rozwoju kobiet i zastosowanie w czynie ich zdolności, można będzie poznać rzeczywistą naturę swoistą kobiet. Jestto ten sam pomysł, co i w piśmie „O wolności“: trzeba znieść przymus, ażeby zdobyć doświadczenie. Mamy tu ilustrację praktycznego zastosowania logicznej metody różnic. Ale Mill sądzi, że wynik zna już z góry; twierdzi on, że zdolności duchowe kobiet są tak samo wielkie, jak i mężczyzn, pogląd, który oczywiście nie jest konieczny dla uzasadnienia równouprawnienia kobiet.

3. Kwestja przedstawicielstwa narodu. (Considerations on representative gouvernment. 1861). Tak samo w roztrząsaniu tej kwestji Mill wierny jest głównej

myśli swojej: Jak wolność może być ochroniona nietylko przed despocją poszczególnych jednostek i całych stanów, lecz także przed despocją większości? Bada niebezpieczeństwa i strony dodatnie demokracji. Teraz właściwie istnieją tylko dwie konstytucje walczące z sobą o panowanie: demokracja i biurokracja. Jedyne możebne rozwiązanie jest takie, że demokracja ma wziąć biurokrację na swoje usługi i zachować dla siebie tylko nadzór naczelny i kontrolę. Parlament powinien tylko reprezentować w państwie wolę rozstrzygającą; nie jest przydatny do opracowywania praw; w tym celu należałoby raczej tworzyć komitety rzeczoznawców. Żeby mniejszości przy wyrokach zapewnić jej prawa, poleca Mill między innemi wybór udziałowy. Jakkolwiek otwarty wzrok ma Mill na ujemne strony demokracji, o czym już świadczy „Essay on liberty", jednak widzi on dobrze, jak są krótkowzroczni ci, którzy wzdychają do despocji, żeby móc przeprowadzić swoje plany reformatorskie: zapominają, że właśnie rozwój narodu jest najważniejszym warunkiem trwałości postępu i nie wiedzą, że dobra despocja w kraju mniej więcej ucywilizowanym jest jeszcze więcej szkodliwą, niż zła, gdyż o wiele skuteczniej usypia ducha i siły narodu.

4. Kwestja społeczna. (Principles of political economy. 1848). Millowi w przebiegu rozwoju jego coraz bardziej wyjaśniało się, że kwestja społeczna ma przewagę nad kwestją polityczną. Swego przekonania demokratycznego nigdzie się nie wyrzekł; w części zachował, jak to już widzieliśmy, wzrok otwarty na ujemne strony demokracji, w części zaś wytworzył się w nim ideał przyszłości, który sięgał daleko poza program demokratyczny. Bez wielkich zmian społecznych nie wyszłyby na dobre ani indywidualna wolność, ani polityczna, a przynajmniej na dobre dla wszystkich.

Już w liście z roku 1842 (do Roberta Barklay Foxa, przedrukowanym w Pamiętniku Karoliny Fox, II, 272), Mill wypowiada się o znaczeniu kwestji społecznej:

„Sądzę, że od czasów zmian, które wystąpiły wskutek wyzwolenia katolików i reformy parlamentarnej w konstytucji, wielkiej części klasy panującej, zwłaszcza młodzieży stopniowo otworzyły się oczy i, jak sądzę, postęp chartyzmu wytwarza uczucie, że rządzący, zarówno z obowiązku jak z roztropności, w daleko większym stopniu niż oddawna zwykli muszą dążyć do pielęgnowania doczesnych i duchowych interesów ubogich". Ale dodaje: „Co się wbrew temu dotyczy środków leczenia albo chociażby tylko ulżenia wielkim nieszczęściem społecznym, jest się tak samo daleko od przystani, jak dawniej". I później Mill nie doszedł także do stanowczego rozwiązania. Przyznaje otwarcie, że istnieją tu dwie myśli, które obie musi potwierdzać, chociaż one w konsekwencjach swoich pozornie przynajmniej, sprzeczają się z sobą. Są to idee indywidualizmu i socjalizmu, o których Mill powiada, że są biegunowo sobie przeciwne. Jakim sposobem możnaby je zjednoczyć, tego, jak sam wyznaje, nie wie i pozostawia to przyszłości. Było jego przekonaniem, że dotąd nie znamy żadnego z dwojga w ich możliwie najdoskonalszej postaci; ani nie wiemy, co wolna samoistność mogłaby zdziałać w swoim najwyższym stopniu i postaci, ani jakie możliwości zapowiada przeprowadzony porządek socjalny zewnętrznych stosunków życiowych. Być może nigdzie indziej wielkie przymioty Milla, jako myśliciela, nie objawiają się tak wyraźnie, jak tutaj. Pokładając wielką nadzieję na przyszłość, nawet być może opierając się na tej nadziei, przeciwstawia się on różnym możliwościom nastręczonym przez doświadczenie, poddając je krytycznemu roztrząsaniu. To, co jest tylko przekazane i nałogowe, nie imponuje mu; spokojnie bada, w jakich to warunkach istnieje i rozważa, czy warunki te nie dadzą się zastąpić przez inne.

W swoim badaniu systemów socjalistycznych zajął on daleko bardziej wolne od uprzedzeń stanowisko, niż zwykli to czynić ówcześni ekonomiści narodowi. Było to następstwem ducha jego filozofji. Nie był w stanie upa-

trywać dogmatów w prawie dziedziczenia i w prywatnym prawie własności, jak gdyby te dogmaty nie potrzebowały zgoła uzasadnienia; takie jednak było stanowisko pospolitych przeciwników socjalizmu. Rodzaj i sposób, w jaki ma być rozdzielony wynik wytwórczości, jest tak zależny od faktycznej organizacji społecznej i od nałogu i woli ludzkiej, że byłoby to wielkim wybiegiem, gdyby ekonomiści mieli rozważać obecnie panujący sposób podziału jako uzasadniony na mocy konieczności naturalnej. Co się mianowicie tyczy własności prywatnej, nie zawdzięcza ona swojego wprowadzenia żadnej z racji, dla których obecnie jej się przytrzymujemy. Pierwotnie społeczeństwo zapewniło własność jednostce ze względu na pokój, a teraz jednostka tym zawładnęła. Czy jednak to urządzenie ma być utrzymane i na przyszłość, albo czy ma być rozwiązane przez nowe urządzenie, uplanowane przez systemy socjalistyczne, jest to obecnie kwestją otwartą, i zaiste kwestją, która wszystkim klasom w krajach ucywilizowanych dostarcza materjału do rozpraw. Mill upatruje rys swoisty naszych czasów w tym właśnie, że wszystkie zasady są przedmiotem roztrząsań i że również te, które najwięcej cierpią wśród instytucji istniejących, biorą udział w roztrząsaniu wartości i uprawnienia swojego. Jestto pierwsze w dziejach dane zdarzenie. Jakiż będzie wynik tego? Mill odpowiada (Principles of political economy. II, 1, 3): „Gdybym się ważył na domysł, to rozstrzygnięcie prawdopodobnie jedynie zależałoby głównie od względu, który z dwu systemów może się ostać wobec najwyższego stopnia wolności i samoistności. Po zapewnieniu środków życia, dążenie do wolności, najsilniejsza z wszystkich osobistych potrzeb ludzkich, i zamiast maleć pod względem siły, wzrasta, im bardziej rozwijają się zdolności umysłowe i moralne. Wychowanie, któreby ludziom przypisywało, albo instytucje społeczne, któreby im nakazywały zrzeczenia się władzy nad ich własnemi postępkami, ażeby pozyskać wygody i obfitość, w jakimkolwiek stopniu byłyby to możliwe, albo

któreby wymagały zrzeczenia się wolności w widokach równości, ograbiłyby naturę ludzką z najpodnioślejszych rysów charakteru".

Mill wszakże mniema, że się częstokroć przesadza ten zarzut przeciwko socjalizmowi i twierdzi, że przymus, jaki sprowadziłby ten system, musiałby w porównaniu z przymusem, pod którym obecnie żyje wielka klasa robotnicza, nosić nazwę wolności. Ale nie widzi żadnej racji odrzucania systemu własności prywatnej, o ile tylko prawa chciałyby tyleż czynić, ażeby przeciwdziałać złym stronom systemu socjalistycznego, jak teraz czynią, żeby je dźwigać wyżej. Obecny porządek sprzyja rozwojowi samolubstwa więcej, niż to konieczne samo przez się, gdyby nawet system własności prywatnej został utrzymany. Socjaliści nie mieliby słuszności, gdyby winę wszystkich klęsk społecznych składali na spółzawodnictwo. Zapominają o tym, że gdzie niema spółzawodnictwa, tam powstają monopole i przez to oclenie pilnych na rzecz leniwych. Spółzawodnictwo pomiędzy samemi robotnikami wyraża bądźcobądź zapłatę; wszelkie inne spółzawodnictwo bywa korzystne dla robotników, gdyż wpływa na taniość potrzeb życiowych. Nie spółzawodnictwo, lecz poddanie pracy kapitałowi jest przyczyną stron ujemnych (IV, 7, 7).

Według Milla istotnym jest to, żeby przez silne wdanie się ze strony państwa dźwignąć cały poziom klasy robotniczej, ich wymagania od życia i samą w sobie klasę robotniczą. Chodzi o to, żeby osiągnąć w drodze pokojowej takie postępy, jakie osiągnął dzięki rewolucji francuskiej stan robotniczy francuski. Przez udoskonalony system nauczania, przez rozparcelowanie gruntów i przez emigrację przeprowadzoną w wielkim stylu stan robotniczy może osiągnąć takie stanowisko społeczne i tego rodzaju idealne i realne potrzeby, że żeby nie obniżać poziomu i zapłaty, okazać konieczne panowanie nad sobą i uniknąć bezmyślnego przyrostu ludności, nawet gdyby skutek miał wystąpić dopiero w późniejszym pokoleniu wyrosłym wśród bardziej pomyślnych okoliczności (II, 11,

2). Mill również dużo oczekiwał od wolnych stowarzyszeń, stowarzyszeń rzemieślniczych i szczególnie stowarzyszeń wytwórczych, spostrzegał ich rozwój we Francji i Anglji z wielkim zajęciem. Ich główną doniosłość upatrywał w tym, że sprzyjają cnotom niezależności, sprawiedliwości i panowania nad sobą. W tego rodzaju drobnych kółkach mogą jednocześnie być urządzane eksperymenty w kierunku socjalistycznym, które mogłyby stać się pożytecznemi dla badań przedsiębranych nad kwestjami społecznemi.

e. Zagadnienie religji.

W wydanych przez samego Milla dziełach zapuszcza się tylko przygodnie w kwestje religijne, najbardziej wyczerpująco w piśmie o filozofji Hamiltona. Zwalcza tu dwa poglądy. Jeden, zwalczany już i przez samego Hamiltona z właściwego mu stanowiska, był wypowiedziany przez Schellinga i Hegla, jakoby można było w drodze czystego myślenia wytworzyć naukowe pojęcie Boga, pojęcie istoty bezwzględnej i nieskończonej, którąby była stwórcą i celem wszechrzeczy. Mill twierdzi, że także w kwestji religijnej musimy wychodzić z doświadczenia i że rozważanie przyrody powinno nas prowadzić do przyjęcia Boga. Zdaje się on mniemać, że również i uzasadnienie takiego przyjęcia jest możebne, i zgodnie z tym twierdzi w swoim piśmie o „Comt'cie i pozytywizmie“, że nawet kiedy się przyjmuje prawo trzech stadjów w postaci Comt'owskiej, w stadjum pozytywnym przecież pozostałyby jeszcze otwarte kwestje, oraz że można bardzo łatwo przytrzymywać się poglądów teologicznych, gdyby były tak sformułowane, że nie byłyby w sprzeczności z poglądami empirycznemi uczonego.

Drugi zbijany przez Milla pogląd jest tym, któremu hołdowali Hamilton a zwłaszcza Mansel, że nawet gdyby badanie naukowe pojęcia Boga, jako istoty bezwzględnej i nieskończonej prowadziło do sprzeczności wewnętrznych

i konsekwencji, sprzecznych z tym, co sumienie ludzkie musi twierdzić, my jednak musielibyśmy wierzyć w taką istotę, gdyż ani nasza logika, ani etyka nie mogłyby się stosować do Boga. Przeciwko tej doktrynie Mill oświadcza się z największym oburzeniem: „Gdyby mnie obwieszczono (Examination. 2 wyd. str. 103) zamiast radosnej wieści, że istnieje istota, w której wszystkie zalety, jakie najwyższa myśl ludzka pojąć może, gdyby zamiast tego obwieszczno, że światem będzie kierowała istota, której przymioty są nieskończone, tak iż nie wiemy jakie to są przymioty, jak również nie moglibyśmy zrozumieć, jakich zasad ta istota przytrzymuje się w swoich rządach, tylko, że „najwyższa moralność ludzka, jaką tylko zdolni jesteśmy pomyśleć sobie“ na nią się nie godzi, przekonam się o tym i los swój będę znosił, jak mogę. Jeżeli mi jednak opowiadają, że mam wierzyć i jednocześnie nadawać tej istocie nazwę, która wyraża najwyższą moralność ludzką, to odpowiadam na to szczeremi słowy, że nie chcę tego. Jakąkolwiek władzę taka istota może mieć nademną, jest jedno, czego ona nie może: nie zdoła mię zniewolić do czci ku sobie. Nie nazwę żadnej istoty dobrą, o ile nie jest taką, jak ja to rozumiem; a jeżeli taka istota może mnie za to potępić do piekła, dajmy nato, tedy idę do piekła.

Z tego energicznego wyrażenia, które obudziło wielką uwagę i wysokie rozdrażnienie, a przez politycznych przeciwników było używane przeciwko Millowi, można dostrzec, co dla Milla było jądrem religijnego zagadnienia, mianowicie — niemożność moralna przyznania wyższego miernika wartościowania moralnego nad ludzki. Już Bentham w „Deontologji“ (Część I, rozdz. 8) ostro wypowiedział się przeciwko temu: pewien przymiot w Bogu nazywać miłością, to znaczyłoby pchnięcie sztyletem nazywać pocałunkiem. Jak Mill opowiada w swojej autobiografji, była to niemożebność zło świata jednoczyć z wiarą we wszechmocnego i wszechdobrego stwórcę, która skłoniła Jakóba Milla do odrzucenia wszystkich re-

ligijnych przeświadczeń i zbudziła w nim pewną sympatję do wiary manichejskiej w jeden dobry i jeden zły pierwiastek, które walczą ze sobą o panowanie nad światem.

Stuart Mill osobiście nigdzie nie wypowiada się stanowczo w żadnym z pism, które wyszły przed jego śmiercią. Z pewnością działo się tak nie z obawy przed ludźmi, że zaniechał wypowiedzieć swoje poglądy na religję. To jednak, co wypowiedział, wystarczało, ażeby go wyodrębnić jako umysł, którego poglądy w najwyższej mierze odbiegały od pospolitych wyobrażeń religijnych. Wyzyskano przecież jego wyznania jako zwrócone przeciwko niemu środki agitacyjne, a jeden z organów kościelnych „Church Herald“ (1873) oświadczył po śmierci Milla: „John Stuart Mill, który w tej chwili stoi przed Najwyższym Sędzią, mógł był być znakomitym pisarzem angielskim, jeśliby wskutek wrodzonej zarozumiałości i nadzwyczajnej pewności siebie, nie był się stał pierwszorzędnym łotrem literackim... Śmierć jego nie jest dla nikogo stratą, ponieważ był to najzupełniejszy ateusz, miły i ze wszech miar niebezpieczny człowiek. Im prędzej te „Świeczniki myśli“, które dzielą jego poglądy, z nim się połączą, tym lepiej będzie dla kościoła i państwa“. Jakie poglądy miał Mill, to z trudnością mógłby powiedzieć nawet organ kościelny, który o losie Milla po śmierci nie miał wątpliwości. Objaśnienia trzeba szukać w tym, że on sam nie poczytywał religijnych idei za zupełnie rozwinięte; faktycznie kwestja dla niego była otwartą i nie chciał wypowiadać się o tym przed światem, zanim nie zadowolił swoich własnych uroszczeń do jedności i gruntowności.

Nawet przyjaciele Milla nie wiedzieli więcej o jego stanowisku religijnym nad to, co się powiedziało wyżej, aż w jakiś czas po jego śmierci wyszły w druku jego „Essays on religion“. Z trzech zawartych w piśmie tym artykułów dwa nie zostały wykończone, a mianowicie artykuły o pożyteczności religji i o teizmie; tylko trzeci — o przyrodzie — sam Mill uważał za godny ogłoszenia.

Racją, która współdziałała w jego powściągliwości, była prawdopodobnie i ta między innemi, że nie chciał wikłać ze sobą kilku zagadnień, lecz każde z nich postanowił sobie opracować osobno. Nie uczuwał potrzeby wystrzeliwania nabojów swoich we wszystkich naraz kierunkach. Tajemnica wielkiego wpływu, jaki, wbrew swojemu radykalnemu stanowisku, wywierał na swój wiek, tkwiła w części w tym, że za każdym razem brał się do jednego tylko zagadnienia. Jak sam wynurzał się przed swoim przyjacielem: „Nie szczędzę żadnego przesądu, zawsze godzę w jeden tylko“.

Myślą zasadniczą jego artykułu „Nature“ jest pogląd, że przyrody takiej, jaką ona jest bez wdania się człowieka, nie można stawiać za wzór człowiekowi, jak również nie można wnioskować z przyrody o wszechwiedzącym i wszechdobrym stwórcy. Przyroda może nam swoją potęgą i gwałtownością imponować; jednak sposób jej działania nosi na sobie piętno teroryzmu i niesprawiedliwości; daje ona tym, którzy posiadają, ale jest niemiłosierna względem tych, którzy nie posiadają. Jedynym sposobem możliwym zjednoczenia wiary w Boga z doświadczeniem świata rzeczywistego, jest ten, który polega na przeświadczeniu, że wprawdzie bóstwo jest dobre, ale nie jest wszechmocne. Wszechmoc musi być przyniesiona w ofierze dobroci. W artykule „Teizm“ wyczerpuje się to zagadnienie bliżej. Stwórca układu świata był zmuszony do kierowania się warunkami niezależnemi od swojej woli. Materja i siła świata nie są stworzone; ich własności i prawa są niezależne od woli budowniczego świata. Niema więc czemu się dziwić, że istnieje tyle niedoskonałości. Wszystko, co w przyrodzie dająca się zauważyć dążność do wytwarzania celowości i dobra, usiłuje zahamować, należy przypisać przeszkodom materjalnym, z któremi Bóg ma walczyć. Usposobienie, które będzie właściwe religji przyszłości, jest uczuciem uduchowiającym, ażeby być spółpracownikiem bóstwa, jest uczuciem, które nie daje się zjednoczyć z wiarą we wszechmocnego Boga

bez narażania się na sprzeczność. Czym jest wola bóstwa, to daje się tylko w ten sposób odkryć, że się spostrzega wszystko w przyrodzie, co zmierza do celu ku powszechnemu dobrobytowi i do wyższego rozwoju życia. W tej walce pomiędzy dobrym i złym sił świata może najmniejszy wkład mieć swoje znaczenie. Cośkolwiek, jakkolwiek mało, przyczynić się do zwycięstwa dobrego, jest to myśl tak żywotna i pokrzepiająca, że inna taka, która mogłaby ożywiać człowieka, nie istnieje. Myśl ta stanie się naczelną myślą przyszłej religji. Już w liście z roku 1841 do Roberta Barklaya Foxa (Dziennik Karoliny Fox, II, str. 206) zwraca Mill uwagę na tę myśl, powołując się na doktrynę Saint-Simonistów o dalszym ciągu dzieła stworzenia.

W polemice Milla przeciwko Hamiltonowi jest jeden szczegół, który staje się dopiero wtedy zrozumiałym, kiedy się wie, że Mill bóstwo pojmuje jako istotę ograniczoną. Oto nie może on zrozumieć, jakim sposobem Hamilton może teoretycznie upatrywać tyle trudności w pojęciu Boga, zwłaszcza zaś tego, jakim sposobem prawo względności Hamiltona może nam wzbronić przytrzymywania się w myśli tego pojęcia Boga, jakie myślimy w stosunku do świata—jakaż tkwi w tym sprzeczność?—pyta Mill. Niewątpliwie przypuszcza on tu swoje własne pojęcie Boga ograniczonego; sprzeczność bowiem naturalnie tylko tak długo trwa, jak Bóg ma być myślany jako istota bezwzględna i nieskończona, a jednak jako będąca w stosunku do czegoś, co nie jest nim samym, i przez co zatym jest uwarunkowany i ograniczony, wobec czego staje się względnym. Etyczne, nie logiczne racje prowadziły Milla do jego stanowiska w filozofji religji, która przypomina znów stanowisko Voltaire'a i Rousseau.

Skoro Mill wnioskuje od dążenia do celowości i do wyższego życia, które daje się wyczuwać w świecie obok zupełnie przeciwnych dążności, do przeświadczenia o istnieniu bóstwa, to twierdzenie to musi upaść w razie, gdyby możebne było wyłącznie przyrodnicze objaśnienie celowo-

ści i rozwoju życia. Jak sam odrzuca dogmat stworzenia, gdyż każde zjawisko musi być objaśniane przez inne zjawisko, tak również mogłyby dajmy na to celowość i rozwój życia mieć tylko w przyrodzie swoje określone przyczyny. Właśnie hipoteza rozwoju usiłuje wykazać te przyczyny i Mill przecież także oświadcza, że gdyby hipoteza rozwoju była przyjęta, nie mogłaby ona wprawdzie uniemożliwić przyjęcia wdawania się boskiego, ale mogłaby w wysokim stopniu dowód takiej doktryny osłabić. „Pozostawmy tę godną uwagi hipotezę losowi, jaki jej gotują postępy nauk“.

Gdyby nawet religja nie miała być dowiedziona, jednak, według Milla, nie będzie ona usunięta, dopóki będzie pożyteczna dla człowieka. W specjalnym artykule „The utility of religion“ bada pożyteczność religji. Religja ma to wspólnego z poezją, że znajduje swój początek w potrzebie wspanialszych i piękniejszych obrazów od tych, które przynosi z sobą życie prozaiczne. Życie ludzkie będzie zawsze pomimo wszelkiego postępu, tak nędzne i ciasne, że człowiek będzie wciąż odczuwał potrzebę rozszerzania się i wznoszenia się losu swego. Wyobraźnia powinna być wyzwolona z ograniczeń, które narzuca jej doświadczenie pozytywne. Jeżeli nawet religja tym się różni od poezji, że przypisuje znaczeniu realnych ideałów tak wielką wagę, to jednak istotnym rysem wszelkiej religji jest to, że dążenia z siłą i powagą skierowane są na idealny przedmiot. Temu warunkowi czyni zadość religja Comtowska ludzkości lepiej, niż którakolwiek z tych religji, jakie hołdują wierze w Boga jako stwórcy świata.

Poczucie jedności z ludzkością, głębokiego spółuczuwania jej dobrobytowi i postępowi, jest uczuciem bezinteresownym, nie zawierając w sobie nic podejrzanego pod względem logicznym lub etycznym. Tylko jedyna postać istnieje wiary nadprzyrodzonej, która nie jest ani nielogiczną, ani niemoralną, mianowicie wyżej opisana, która przyrodę rozważa jako wytwór walki pomiędzy istotą

dobrą i mądrą z jednej strony, z drugiej zaś strony albo materją, jak utrzymywał Platon, albo złym pierwiastkiem, jak wierzyli manichejczycy. Kto hołduje tej wierze, może być pewnym, że zły pierwiastek świata nie jest wcale dziełem istoty przez niego uwielbianej. Gdyby ta wiara nie dała się nawet dowieść, gdyby miała być raczej nadzieją, niż wiarą, to jednak prawdziwa mądrość życiowa wymaga, żeby się ze wszystkich sił trzymano tej wiary. Sprawia ona, że się bierze życie i ciepło radośnie, bez wyłączania rozumu i krytyki. Jeżeli się zaś wzrok skierowuje jednostronnie i bez potrzeby na strony ponure, ciasne i nieszczęsne życia, to się tylko hamuje przez to swoją siłę czynną. Nadzieja, że poza wytkniętą granicą naszego doświadczenia istnieją dobre potęgi i życie nieśmiertelne, ma swoje istotne znaczenie, o ile skala uczuć używa większej rozlewności. Wiara w nieśmiertelność, ma, według Milla, szczególny wpływ na uczucie sympatyczne; niekiedy upatrywał on całe znaczenie religji zogniskowane w tym punkcie, jak w wynurzaniu do przyjaciela, któremu zmarł jego przyjaciel: „Według mnie jedyna trwała wartość religji polega na tym, że łagodzi uczucie zupełnej rozłąki, która bywa tak straszną w razach wielkiej żałoby“. W piśmie swoim „The utility of religion“ zastanawia się jeszcze nad znaczeniem, jakie chrześcijaństwo miało i ma dotąd jeszcze z powodu, że rodzajowi ludzkiemu daje wzór podniosły; Chrześcijaństwo daleko więcej zdziałało przez obraz Chrystusa, niż przez swoją ideę Boga. A wpływ tego wzoru nie przeminie dlatego, że się go pojmuje czysto historycznie, w ludzki sposób.

Religja Milla ma to wspólnego z religją Kanta, że są to raczej wyrazy nadziei niż wiary. Co do tego, zdaje on sobie doskonale sprawę, że kwestja rozstrzygająca będzie taka: „Jest że to brak rozumu, kiedy ktoś przez wyobraźnię daje się nakłonić do nadziei, której ziszczenie się nigdy nie będzie mógł poprzeć racją prawdopodobną? Czyliż mamy tę nadzieję zwalczać jako zboczenie od ro-

zumowej zasady, która nam nakazuje regulować nasze uczucia i skłonności według ścisłych dowodów?“ Mill domyśla się, że ten punkt spowoduje długi spór pomiędzy myślicielami i że każdy z nich rozstrzygnie ten spór odpowiednio do swojego temperamentu. A zresztą kwestja sama nie została jeszcze poważnie zbadana, jak tego wymaga jej wielka doniosłość.

Własne milowskie rozwiązanie tej kwestji nie uwzględnia jednej strony zagadnienia. Jeżeli dobra zasada walczy z chaosem materjalnym, to musi przecież istnieć jakiś porządek świata, który dobrą zasadę i chaos ujmuje i umożliwia ich walkę. Walka jestto wzajemne działanie i oddziaływanie na siebie i zatym przypuszcza jakiś porządek rzeczy, dzięki któremu rozmaite siły działające mogą się ścierać ze sobą. A wraz z tym powstaje poza rozwiązaniem Milla stare zagadnienie. Krytycy angielscy [100]) filozofji religji Milla, którzy w większości działają, bronią Hegla, szczególnie uwydatnili ten punkt, chociaż nie odczuli tak silnie żądła etycznego zagadnienia, jak Mill. Pod względem psychologicznym Mill ominął jeden czynnik grający wielką rolę w religji, mianowicie potrzebę bezwzględnego zatracania się i spoczywania w istocie, która sama nie bierze udziału w życiu. Ta potrzeba zostaje w religjach w szczególnej sprzeczności z potrzebą znów posiadania w Bogu wzoru żyjącego i walczącego. Zagadnienie religijne zaostrza się, kiedy jednocześnie obie te potrzeby duchowe domagają się zaspokojenia.

Bądźcobądź wielkość Milla tkwi nie w jego wynikach. Tak samo jemu nie udało się uzasadnić czystego empiryzmu, jak niegdyś nie udało się Platonowi z jego czystym idealizmem. Tym bliższe jest to zestawienie, że Mill przez całe swoje życie był wielkim wielbicielem Platona. Do niegoż daje się zastosować to, co on powiedział o Platonie: „Odczuwałem to zawsze, że nazwa „Platonik“ z daleko większą słusznością przystała tym, którzy nauczani byli w platońskiej metodzie badania i dążyli do

spożytkowania ich, niż tym, którzy tylko przyswoili sobie niektóre z jego twierdzeń dogmatycznych".

Ale znaczenie Milla w dziejach filozofji polega właśnie na jego metodzie badania, na rodzaju i sposobie, w jakie doświadczenie i myślenie krytyczne wprowadził w czyn w całym szeregu dziedzin teoretycznych i praktycznych. Powołał on do życia ducha filozoficznego, co ma większe znaczenie, niż jakikolwiek z poszczególnych wyników jego. Z temi uwagami opuszczamy tego myśliciela, jednocześnie zamkniętego w sobie, a jednak wciąż dążącego, logicznie jasnego i łatwo wrażliwego na uczucia, myśliciela, który w swoim rozwoju odzwierciedla w sobie zagadnienia wieku swojego i zarazem daje ważne przyczynki do opracowywania ich w dalszym ciągu.

C. *Filozofja rozwoju.*

Główna myśl zasadnicza, na której buduje filozofja pozytywna jest ta, że intuicje nasze muszą się opierać na postrzeżeniach. Przy objaśnianiu tedy danych empirycznie zjawisk musieliśmy wychodzić z przyczyn, które same w doświadczeniu dają się wykazać. Pozytywizm jest właściwie tylko przeprowadzeniem sformułowanego wymagania Keplera i Newtona „przyczyn prawdziwych". Jak wykazał August Comte, różnica pomiędzy różnemi formami głównemi filozofji polega na tym, jakie przyjmujemy przyczyny. Ale nawet, gdy hołdujemy tej zasadzie, liczne i znaczące zachodzą przeciwieństwa. Comte i Mill skończyli na tym, że pojmowali stosunek pomiędzy dwoma różnemi, danemi nam jako faktycznie powiązane zjawiskami. Nie położyli oni wcale nacisku na tę stronę stosunku przyczynowego, która nam pokazuje, że im ją więcej zgłębiamy i przenikamy, tym wyraźniejszym staje się ciągły związek zjawisk. Dla tego też nie dostrzegli

oni ścisłego związku pojęcia przyczynowości z pojęciem rozwoju. W dziedzinie społecznej jednak pojęcie rozwoju zaznacza się z naciskiem; dla całego wszakże pojmowania przyrody pojęcie to nie jest rozstrzygającym. Comte i Mill kładli za wielki nacisk na różnicach, jakie przedstawia doświadczenie i nie dostrzegali, że wszelkie poznanie zmierza do tego, żeby różnice te możliwie sprowadzać do jednorodności. Zatrzymali się przed zagadnieniem o powstaniu form nowych. Według ich poglądu w osobniku odbywa się rozwój i za pośrednictwem wpływu tradycji i instytucji to samo dzieje się w rodzaju. Że jednak pojęcie rozwoju mogło stać się myślą przewodnią całego poglądu na świat, tego nie widzieli i granice ich myślenia w znacznej części przez to były zamknięte.

Przeobrażenie przyrodoznawstwa, jako stary skutek odkryć i hipotez Karola Darwina, należy porównywać z przeobrażeniami, które zawdzięczamy Kopernikowi, Brunowi, Galileuszowi i Newtonowi. Kopernikanizm rozszerzył świat i uczynił go nieskończonym. Niebo i życie ludzkie przedstawiły się już teraz nie jako punkty środkowe, dokoła których obraca się wszystko. Newton wykazał, że w całym wielkim świecie panują stałe prawa, gdyż dalekie ciała niebieskie podlegają tym samym prawom, co i na ziemi. Pogląd na przyrodę Darwina oznacza podobne rozszerzenie widnokręgu w zastosowaniu do życia organicznego.

W dziedzinie istot żywych dotąd nie było wielkiego związku, nie wykazano dotąd powszechnego prawa powstania i rozwoju. Caspar Frydryk Wolff i Karol Ernest Baer dostarczyli dowodu, że ustrój pojedyńczy rozwija się przez cały szereg stadjów z zarodka, który nie ma wcale podobieństwa do osobnika zupełnie rozwiniętego. Spinoza, Hartley i James Mill wykazali, że w osobniku poszczególnym może zachodzić rozwój psychologiczny, dzięki któremu zgodnie z prawami kojarzenia tworzą się formy duchowe i bardziej bywają podobne pierwotnej podstawie, jak formy wzrosłego ustroju do zarodku. I szkoła

historyczna, którą założył Montesquieu i po rewolucji zwłaszcza we Francji i Niemczech zakwitła, zwalczała pojęcie rozwoju ze względu na powstawanie form społecznych i politycznych. Również naczelnym było pojęcie rozwoju w filozofji romantycznej. Stwierdzano wewnętrzny związek rzeczy poszczególnej z całością i pojmowano istnienie jako szereg szczebli, z których każdy treść świata objawia w coraz wyższych formach. Tu jednak zastosowanie pojęcia rozwoju było wyłącznie idealne. Pojmowano rozwój nie jako sprawę, za pomocą której jedna forma zjawiskowa powstawała z innej; ciągłość rozwoju wyobrażano sobie w idealnym jądrze istnienia, nie zaś pomiędzy zjawiskami poszczególnemi. To też nie pytano o przyczyny sprawcze, któreby mogły prowadzić sprawę rozwojową od szczebla do szczebla.

Wbrew temu godny uwagi przykład tego, jak tworzą się wciąż zgodnie z prawami wiarogodnemi nowe formy i stany daje hipoteza Kanta i Laplace'a, hipoteza rozwoju systemu słonecznego z pierwotnej mgławicy przez wpływ określonych stosunków fizycznych i chemicznych, albo hipoteza Karola Lyella o powstaniu obecnego stanu powierzchni ziemi przez ustawiczne działanie tych samych przyczyn fizycznych i chemicznych, które i za naszych dni są jeszcze czynne. Teorja Darwina objaśnia powstawanie rodzajów organicznych przez to, że walka ustawiczna o zachowanie życia, wobec różnych sprzyjających lub hamujących działań stosunków zewnętrznych i innych istot żywych, sprowadziły krok za krokiem głęboko sięgające zmiany w budowie ciała i sposobie życia. Darwin rozszerzył przyrodoznawstwo i odsłonił nieprzejrzany bieg rozwoju, z którego wyszły obecne gatunki. Z drugiej zaś strony zaostrzył wzrok nasz na drobne rzeczy, gdyż nauczył nas w niedostrzegalnych często przyczynach, dokoła nas czynnych, dostrzegać te siły, przez których cichą ale nieprzerwaną czynność żyjące rodzaje osiągnęły formy, w jakich je dziś oglądamy.

Nowość teorji Darwina polega nie na myśli powszechnej, że gatunki organiczne i formy powstały z przyczyn naturalnych. Myśl ta już przed Darwinem wynurzała się w różnych postaciach. Doniosłość teorji Darwina opiera się na tym, że on pogląd ten poparł przez wykazanie określonych przyczyn, w kierunku takiego nowego wytworu. Pojęcie rozwoju, jak to już zaznaczyliśmy, zostaje w tak ścisłym związku z pojęciami przyczynowości i ciągłości, że mogło ono wystąpić jako idea przewodnia, zanim Darwin przez swoje badania nadał jej wielką hartowność doświadczalną. Już na kilka lat przed wyjściem epokowego dzieła Darwina „O pochodzeniu gatunków“ wystąpił Herbert Spencer z hipotezą rozwoju, szczególnie zaś w pierwszym wydaniu swoich „Zasad psychologji“ wykazał, jakie znaczenie ma ta hipoteza ze względu na możność objaśnienia z doświadczenia całego rodzaju tych własności i zdolności, które się nie dawały objaśnić za pomocą doświadczenia pojedyńczego osobnika. Było to rozszerzeniem filozofji doświadczalnej, umożliwiającej poglądy, które dotąd były wypowiadane tylko w duchu filozofji spekulacyjnej i krytycznej, wprowadzać na nowe tory. W wyczerpującym, systematycznym wykładzie usiłował później Spencer udowodnić, że pojęcie rozwoju jest głównym pojęciem, do którego nas sprowadza ze wszystkich stron nasze doświadczenie i myślenie nasze.

1. KAROL DARWIN.

a. Życiorys i przebieg rozwoju.

Uprawnienie dziejów filozofji do przyswojenia sobie tego wielkiego badacza przyrody, podobnie jak to było z Kopernikiem, Keplerem, Galileuszem, Newtonem, polega na tym, że jego metoda i jego wyniki mają znaczenie

sięgające daleko poza jego specjalność i stanowią punkt zwrotny badania naukowego i wogóle pojmowania przyrody. Już niebawem po powstaniu w nim pomysłu jego hipotezy (1837), na dwadzieścia lat przed wyjściem jego słynnego dzieła, pisał Darwin w swoim notatniku: „Moja teorja poprowadzi do całej filozofji“. Ale Darwin ma znaczenie w filozofji nie tylko ze względu na konsekwencje swojej teorji, nietylko wskutek wszczęcia kwestji, w jaki sposób nowa teorja przenika cały pogląd na świat; on roztrząsał zagadnienia psychologiczne i etyczne i nawet wypowiedział się w przedmiocie granic poznania. Ile go znamy z jego autobiografji i z listów jego, przedstawia się nam jako niepospolita, sokratyczna postać w szeregu badaczy naszych czasów, czcigodna ze względu na swoją energję, swoje umiłowanie prawdy i swoją humanitarność.

Karol Darwin urodził się w dniu 12 lutego 1809 r. w Shrewsbury. Po przebyciu studjów lekarskich w Edynburgu i następnie teologicznych w Cambridge, nie mogąc w sobie obudzić skłonności do jednych i drugich, wcześnie w nim zbudzony interes do przyrodoznawstwa skłonił go do wzięcia udziału w podróży na około świata przedsięwziętej na okręcie Beagle (1831—36). Spostrzeżenia dokonane podczas tej podróży stanowią pierwszą podstawę jego teorji. Porównał obecną faunę Ameryki Południowej z zaginionemi rodzajami i podobieństwo budowy ciała obok różnic, zwłaszcza wielkości, obudziło jego zdumienie. Porównał także faunę północnej Ameryki Południowej z południową jej częścią i tu znalazł w szczególny sposób połączone podobieństwo i różnicę. Szczególnie zdziwiło go to, że na wyspach Galapagos, prawie o 1100 kilometrów odległych od Ameryki Południowej, znalazł świat zwierząt i roślin, zupełnie przypominających południowo-amerykańskie, chociaż składały się z rodzajów takich, jakich poza tym nigdzie na ziemi nie bywa: rodzaje zdarzały się na tylko na tych wyspach, ale należały do nich gatunki, które można było odnajdywać na najbliższym lądzie stałym. Działo się tak, jakby jedna i ta sama

forma zasadnicza tak była ukształtowana, że mogła żyć w części na lądzie, w części zaś na wyspach. A nadto każda poszczególna z wysp miała swoje odrębne rodzaje, których na innych wyspach nie było. Jakże tedy było objaśnić z jednej strony to pokrewieństwo, z drugiej zaś te różnice? Z tym zagadnieniem powrócił Darwin z swojej wielkiej podróży i odpowiedzi na nie poświęcił całe swoje życie. Mieszkał na wsi w pobliżu Londynu, wśród najszczęśliwszych stosunków, nieustannie zajęty gromadzeniem faktów zdolnych rzucić światło na jego zagadnienie. Pytanie do rozwiązania było takie: dlaczego mianowicie takie formy i własności zachowują się i rozwijają, które mogą być dla zwierząt i roślin w warunkach ich życia pożytecznemi? Właśnie uderzyła Darwina zmienność (variation) form i własności odpowiednio do stosunków życiowych. Pierwszym jego pomysłem było, że to musi mieć jakąś naturalną przyczynę, — ale jaką? Po przeczytaniu (1838) dzieła Malthusa o kwestji zaludnienia zaczęły napływać myśli. Malthus wykazał, że istoty żywe mają skłonność w większym stopniu do rozmnażaniu się, niż może przebywać ilość pożywienia. W takim razie muszą istoty żywe — tak wnioskował Darwin — być wzajemnie spółpracownikami, walczyć lub spółzawodniczyć z sobą, ażeby osiągać to, czego potrzebują do życia. Życie jest walką o istnienie, i musi nią być; ten osobnik albo ta grupa osobników, która otrzymała z jakiegokolwiek powodu pewną władzę lub narząd, których reszcie brak, i które odpowiadają stosunkom, łatwiej przetrwa w walce, niż inne. Rozmnażanie się gatunku będzie głównie ich sprawą, a takie formy, którym brak tej władzy lub tego narządu, będą stopniowo wymierały. I jeżeli jedna grupa istot żywych ma żyć na pewnej ograniczonej przestrzeni, będzie to tym łatwiejszym do ziszczenia się, im różnorodniejsze są formy tej grupy, bowiem ich potrzeby mogą w takim razie łatwiej być zaspokajane. Skoro wszystkie mają żywić się tym samym pożywieniem, to nie może ich istnieć tyle, ile wobec rozmaitości pożywie-

nia. W walce o byt zatym przewagą jest, jeżeli pewien rodzaj posiada zdolność do zmiennictwa.

Już na początku piątego dziesięciolecia opracował Darwin artykuł, w którym przedstawił swoją teorję; artykuł ten jednak odłożył na bok, ażeby się zabrać do dalszych badań. Około połowy szóstego dziesięciolecia rozpoczął ostateczną redakcję swojego dzieła, które wyszło w roku 1859 pod nazwą „Origin of Species“ (O pochodzeniu gatunków). Do tego przyszedł długi szereg innych pism, z pośród których najważniejszemi pod względem filozoficznym i psychologicznym są: „Varation of animals and plants under domestication“ (1868), „Descent of man“ (1871) i „Expression of the Emotions in men and animals“ (1872).

Długa i wierna praca Darwina na usługach nauki zakończyła się dopiero z jego śmiercią w dniu 19 kwietnia 1882 [101]). Przed trzema laty napisał on w swojej autobiografji te słowa: „Sądzę, że postępowałem słusznie poświęcając swoje życie nauce. Grzechów popełnionych nie mam do żałowania, ale zawsze żałowałem na nowo, że bliźnim swoim nie wyświadczyłem więcej dobra bezpośredniego“.

b. Teorja i metoda.

Wynik badań Darwina był zwycięstwem zasady przyczyn naturalnych i twierdzenia, że przyroda nie robi skoków. Została wykazana ciągłość w dziedzinie, gdzie dotąd albo wierzono w nadprzyrodzone wdawanie się i przerwy, albo zatrzymywano się na pierwotnych, nie dających się objaśniać różnicach, albo co najwyżej odwoływano się do jakiegoś wewnętrznego popędu rozwojowego, mającego prowadzić od jednego szczebla do innego. Za pomocą danego przez siebie objaśnienia powstania gatunków z walki o byt, Darwin nadto rzucił światło na warunki nietylko fizycznego, lecz również na warunki duchowego życia, co oczywiście nie mniejszą miało wartość

od rozwiązania szczegółowego zadania, które sobie postawił. Była to stara myśl angielska, którą wznowił, nie wiedząc o tym. Gdyż jego „walka o byt“ przypomina „wojnę wszystkich przeciw wszystkim“ Hobbesa. Anglicy z dawien dawna posiadają wzrok otwarty na warunki życia i na konieczność dokładania siły, ażeby nim zawładnąć. To właśnie uwarunkowało swoistą mieszaninę empiryzmu i idealizmu, którą często uważa się za sprzeczność. Ich zmysł stosunków praktycznych, jakiekolwiek one są, nie przytępia jednak ich przekonania o wartości sił wewnętrznych, nawet kiedy ich nie wyrażają w sposób mistyczny lub spekulacyjny, w jaki często wpadają myśliciele lądu.

Dane przez Darwina objaśnienie powstania gatunków jest powzięte zupełnie w duchu pozytywizmu, i zatym był to brak konsekwencji, kiedy uczniowie Comte'a zachowywali się względem nowej hipotezy odpornie. Przyczyna, do której Darwin odwołuje się, jest dana, pozytywna. W jednym z listów powiada, że mowa, iż gatunki zostały tak lub inaczej stworzone, nie jest bynajmniej objaśnieniem naukowym, lecz tylko niewinnym sposobem powiedzenia, że jest tak, jak jest. Z innych zaś wyznań można przekonać się, że kiedy w zakończeniu dzieła o „Pochodzeniu gatunków“ mówił o tym, że pierwsze formy zostały stworzone, chciał przez to powiedzieć tylko, że nic o tym nie wiemy, jak to życie powstaje; później zaś wyraźnie żałował, że posługiwał się wyrazem „stworzony“, ze względu na potoczne znaczenie wyrazu.

Wyrażenie „Walka o byt“ należy rozumieć obrazowo. Powinno ono oznaczać, że jedna istota jest zależna od innej i od warunków życiowych, tak iż ma się na myśli nie tylko poszczególnego osobnika, lecz także i jego potomstwo. Roślina, rosnąca na skraju pustyni, musi walczyć o życie swoje, to jest jej zachowanie zależy od tego, przy jakiej wilgoci może sobie dać radę. Jeszcze większe znaczenie jako stosunek do warunków fizycznych ma w świecie organicznym stosunek do innych istot. Je-

mioły na tych samych gałęziach „walczą“ z sobą o przestrzeni i pokarm; ale one walczą również z innemi roślinami owocodajnemi, gdyż ich rozmnażanie się zależy od tego, czy ptaki nasiona jemioł przekładają nad nasiona innych roślin, tak iż te mogą być w większej ilości wysiewane. Kiedy wyrażenie „Walka o byt“ oznacza przystosowanie się organizmu do żywego lub nieżywego otoczenia, przez nazwę „dobór naturalny“ oddaje Darwin inną stronę stosunku, mianowicie rodzaj i sposób, jak warunki życiowe sprzyjają pewnym własnościom, — zasada, według której każda, chociażby najmniejsza odmiana, pożyteczna dla osobnika, utrzymuje się przy życiu. Wszędzie idzie o istnienie lub nieistnienie. Wszędzie w przyrodzie toczy się walka. Każda istota trwa na mocy swojego zwycięztwa, które odniosło w pewnym przeciągu czasu życia swojego. Jakaż walka o byt jest znów następstwem silnego rozmnażania się istot organicznych. Całe gospodarstwo przyrody nie będzie dla nas zrozumiałe, o ile na jedną chociażby chwilę zapomnimy, że każdy poszczególny gatunek nadzwyczaj silnie usiłuje pomnażać się i że zawsze bywa dana jakaś przeszkoda hamująca rozpowszechniania się, nawet kiedy nie zawsze możemy dostrzegać tę przeszkodę. Wobec tej zbieżności rozpowszechniania się i przeszkód dobór staje się niezbędnym. Te osobniki, które wydają celowe odmiany, ostają się, inne zaś wymierają; w ten sposób powstawanie odmian znajduje się w przyjaznych warunkach i ostatecznie tworzą się z istoty swojej odrębne gatunki w oczach wielu ludzi. To daje nam klucz do zrozumienia, jakim sposobem rozmaite formy mogą być we wzajemnym z sobą pokrewieństwie, kiedy wśród wstępującej rozbieżności charakteru rozwijają się z wspólnej formy zasadniczej. Co K. F. Wolff wykazał względem różnych narządów tego samego osobnika, że pomimo swojej różnorodności rozwijają się z pewnych prostych uzdolnień, to wykazał Darwin wogóle względem różnych gatunków w świecie organicznym.

Metoda Darwina jest zajmującym przykładem wzorowym badania indukcyjnego. Przebieg jego rozwoju, jako badacza, przedstawia z niezwykłą wyrazistością trzy główne stadja, jakie przechodzi prawda oparta na doświadczeniu. Pierwsze podstawy jego teorji były, jak widzieliśmy, spostrzeżeniami dokonanemi podczas podróży. Te wywołały idee, hipotezę tymczasową i — po dokonanym przestudjowaniu dzieła Malthusa — objaśnienie za pomocą dedukcji z silnego dążenia do rozmnażania się w jego stosunku do warunków życiowych. Trzecie ogniwo w szeregu prac było sprawdzenie (weryfikacja) t. j. stwierdzenie empiryczne. Stwierdzenie to składało się w istocie rzeczy z czterech grup faktów. Hodowcy zwierząt w Anglji już od wielu lat wytwarzali nowe rasy za pomocą „doboru sztucznego“. Zauważyli oni drobne, dla ich celów przydatne odmiany różnych osobników i wobec tego hodowali formy nowe, przyczym dbali o to, żeby się rozmażały nowe rasy tylko z osobników, które są tego rodzaju pożądanemi odmianami. Co więc tu dzieje się świadomie i metodycznie, to ujawnia się w doborze naturalnym bezwiednie i mniej prawidłowo. Drugim faktem, stwierdzającym teorję jest pokrewieństwo gatunków wymarłych z obecnie żyjącemi. Zazwyczaj dają się one zbierać i ujmować jako niższe ich formy. Trzeci fakt swierdza się w gieograficznym rozmieszczeniu gatunków, które najłatwiej można zrozumieć, jeżeli się przyjmie, że różnorodne formy i własności istot pokrewnych powstały wskutek rozmieszczenia pnia na obszarach różnej jakości. Że istoty najniższe bywają najbardziej rozmieszczone, objaśnia się tym, że ich nasiona i jaja są drobne i dobrze się nadają do wędrówek po wodach i prądach. Wreszcie zgodność świadczy, jakie formy zwierzęce, które po osiągnięciu zupełnego rozwoju przedstawiają największe zboczenia, są sobie pokrewne i narządy szczątkowe, które właśnie można odnajdywać podczas stanu owocowania stają się zrozumiałemi również dopiero, gdy przypuścimy podobne pokrewieństwo.

Charakter Darwina w dziwny sposób odzwierciedlił się w kierunku i metodzie jego badań. Co go wyróżniało jako badacza, to był jego umysł otwarty i dziecięcy, dla którego nic nie było błahym i bez znaczenia. Wszędzie domyślał się związku. Dla niego przyroda nie była bynajmniej nagromadzeniem martwych przedmiotów, którymby przyrodnicy mieli nadawać nazwy i oznaczać numerami, lecz ożywioną rzeczywistością, w której zachowanie i wzrost jednej istoty zależą od innych. Instynkt i kwiat, ptak i roślina, rola i dżdżownica, budowa i zabarwienie zwierząt ich miłości i walki, wszystko to wydawało mu się jako wewnętrznie powiązane i tylko w sposób nienaturalny rozdzielone. Wyraz „historja naturalna“ on uczynił prawdą. Z tą dziecięcą wrażliwością na przyrodę łączyło się w nim jednak męskie zrozumienie, że wszędzie panują określone prawa, i że nawet rzeczy najwyższe w przyrodzie nie są wyjęte z praw takich, że owszem dlatego okazuje podniosłość swoją, że się na mocy tych praw rozwija. Często mawiał, że nie można być dobrym spostrzegaczem, o ile się nie jest zdolnym do spekulacji. Było dla niego rzeczą niemożliwą, coś nowego postrzegać w przyrodzie i jednocześnie nie tworzyć jakiejś hipotezy, jakto mogło powstać. Skądinąd wszakże odznaczał się godną uwagi zdolnością pochwytywania i utrzymywania zarzutów. Przestrzegał prawidła, które sam nazywał złotym, zaznaczenia każdego faktu i każdej myśli, jakie mu się nastręczały, i wynikom osiąganym zdawał się przeciwstawiać. Dla tego też mało było zarzutów uczynionych przeciw jego poglądom, którychby sam nie dostrzegł i nie usiłował je odeprzeć.

Był on pod tym względem bardziej krytyczny, niż liczni zwolennicy jego; ci mniemali niekiedy, że Darwin przywiązuje zbyt wielką wagę do zarzutów dających się podnieść przeciwko jego teorji. Zdawał on sobie w zupełności sprawę z tego, że hipoteza jego właściwie bezpośrednio nie daje się dowieść. O jednym z przyjaciół swoich pisze w liście: „Jest on jednym z bardzo niewielu,

którzy przenikają, że zmienność gatunków nie daje się bezpośrednio dowieść i że teorja moja upadnie lub ostoi się stosownie do tego czy będzie w stanie zjawiska grupować i objaśniać. Rzecz to godna uwagi, jak ich mało sądzi o tym w ten słuszny sposób". Dowód swojej teorji znalazł on w „nici rozsądkowej" (the intelligible thread), za pomocą której wiąże ona cały szereg faktów w jedno. Teorja jego nie była dla niego bynajmniej dogmatem, lecz narzędziem pracy, światłem rzuconym na przyrodę, które zdolne było więcej światła wytworzyć. Hipotezy naukowe mają znaczenie swoje wcale nie w tym, że spowodowują ustawiczne badanie: próbujemy, czy jest możliwe wszystkie nasze doświadczenia tak z sobą zjednoczyć, jak się nam udało niektóre z nich powiązać; dowiadujemy się, jakie pytania mamy stawiać przyrodzie. Pod tym względem teorja Darwina powstania gatunków przez dobór naturalny była w najwyższym stopniu płodna. Uczy nas ona, że wszędzie w przyrodoznawstwie powinniśmy wybadać, jaką własność, zdolność lub formę ma się w walce o byt. Zaczyna ona od tego, że nic nie może trwać lub rozwijać się, co nie ma określonego znaczenia dla całego związku życia.

c. Granice teorji.

Granicę badania swojego przyznaje Darwin w pytaniu, jaki jest pierwszy rodowód różnorodności osobniczych, pomiędzy któremi zachodzi zarówno naturalny dobór, jak i sztuczny. Wybór przypuszcza coś, co może być wybierane, różnice i odmiany. Darwin rozważa to jako fakt, że tego rodzaju odmiany powstają i tym częściej, im bardziej są sprzyjające warunki życiowe i im większy rozwój ma już za sobą pewien gatunek. Przyznaje, że „co się tyczy przyczyn zmienności, na wszystkich punktach brak nam wiedzy" i powstanie pierwotnych odmian wydawała mu się przez pewien czas tymbardziej zagadkową, gdyż skłonny był do nadawania stosunkom ze-

wnętrznym małego wpływu bezpośredniego. W liście do Huxleya, wkrótce po wyjściu „Pochodzenia gatunków“ pisał (d. 25 list. 1859 r.): „Bardzo trafnie odkryłeś pan jeden punkt, który mię w wysokim stopniu zakłopotał: jeżeli stosunki zewnętrzne, jak sądzę, wywołują tylko niewielkie działanie, to cóż, do kata, warunkuje w takim razie każdą poszczególną odmianę? (Patrz już list z 23 list. do Hookera). Później miał on powody do przypisywania większego wpływu bezpośredniego warunkom życiowym na odmiany (patrz jego listy dn. 4 maja do Carusa, 13 paźdz. 1878 do Wagnera, 9 marca 1877 do Neymauyra). W dziele o „Odmianach zwierząt i roślin w stanie hodowli“ (rozdz. 22—26) roztrząsa Darwin tę kwestję bliżej i uwydatnia nietylko wpływ bezpośredni warunków życiowych, lecz również i skutek osiągnięty przez użycie i nieużycie narządów i zdolności (Patrz również „Pochodzenie człowieka“, rozdz. 4). Tym większy powód mieć ten punkt na oku przy studjowaniu Darwina, że krytycy jego często pierwotne powstawanie odmian wikłali z doborem naturalnym własności wytwarzanych przez takie odmiany. „Dobór naturalny, mówi Darwin w „Odmianach zwierząt i roślin“, (868 str. 272) polega na tym, że najlepiej zaopatrzone osobniki wśród różnych i najbardziej złożonych warunkach pozostają przy życiu, ale nie ma nic do czynienia z pierwotną przyczyną jakiejkolwiek odmiany w budowie“. Hipoteza Darwina dotyczy głównie skutków doboru pomiędzy odmianami, nie zaś powstawania odmian. Naturalnie, że był on zdania, że i te miały swoje przyczyny; odkrycie tych ostatnich nie było dla niego głównym zadaniem. Każda hipoteza musi się opierać na pewnej podstawie, której nie może wprowadzać do dowodu. Nie ma zatym wcale sprzeczności w tym, że Darwin odmiany istotnie bierze tylko za faktycznie dane i dziwnym jest zarzut, który od czasu do czasu przeciw niemu głoszono, że opiera się jakoby na „przypadku“. W każdym razie Darwin posługuje się w niektórych przypadkach wyrażeniem: „chance varations“ (od-

miany losowe), np. w wyżej przytoczonym liście do Hookera, ale przez to rozumie on odmiany, których przyczyny nie są znane, i sam przyznaje, że wyrażenie jego jest nieścisłe. Tak samo jak Darwin pierwsze powstanie odmian rozważa jako pod wielu względami zagadkowe, podobnież oświadcza, że początek życia jest nierozwiązalną zagadką.

Wbrew temu nie znalazł Darwin racji do przypuszczania, że przy powstaniu człowieka z niższych form jakieś specjalne siły miały być czynne. Skoro tylko utrwaliło się w nim przekonanie, że gatunki powstały drogą naturalnego rozwoju, stało mu się jasnym, że rodzaj ludzki nie może z tego stanowić wyjątku. W „Pochodzeniu gatunków“ zadowolił się on napomknieniem, że nowa teorja również i do człowieka i jego dziejów może być rozszerzona. Nie było tu miejsca na specjalne badanie jednego gatunku istot żywych. Kiedy Darwin później wszczął nanowo tę kwestję w piśmie o Pochodzeniu człowieka, stało się tak, jak wyznaje w jednym liście, w części dla tego, że go oskarżono o brak męstwa w przedmiocie wypowiedzenia swoich poglądów. Tu był on jeszcze bardziej odosobniony, niż w przypadku ogólnej kwestji o pochodzeniu gatunków. Nawet tacy ludzie, jak Lyell i Wallace, którzy się poza tym z nim zgadzali, wyrażali tu wątpliwość. Sam Darwin nie odczuwał bynajmniej zatargu uczucia z popędem do badań. Rzeczywista wartość i rzeczywista szczytność człowieka nie będą, zdaniem jego, narażone na upośledzenie z powodu, że człowiek wywodzi się z form niższych. Doktrynom teologicznej i romantycznej, rozważającym człowieka jako anioła upadłego, Darwin przeciwstawia pogląd realistyczny człowieka jako zwierzęcia, które się rozwinęło w istotę duchową. Ani pod względem psychicznym, ani fizycznym nie przyznaje on innych różnic pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, prócz ilościowych. Daleko większa przepaść, powiada, dzieli władzę duchowe jakiegoś najniższego kręgowca w rodzaju minogi od władz jakiejś najwyższej

małpy, niż władze duchowe małpy od takichże człowieka. Nadto zaznacza, jak trudno przeprowadzić granicę pomiędzy samym tylko instynktem a właściwym rozumem. Z tego już, że zwierze może stać się mądrym po szkodzie, widoczna, że nie można jemu odmówić rozumu. Podobnież rzecz ma się z pamięcią, poczuciem piękna i instynktami spółuczuwania.

Od czasu do czasu z teorji Darwina wysnuwano wniosek, że właściwie musi odbywać się nieprzerwany postęp wszystkich istot żywych ku doskonałości; ale w takim razie możnaby zrobić wielki zarzut teorji, że przecież najniższe formy organiczne stale się zachowują i trwają. I tu sam Darwin odparł zarzut. Dobór naturalny niekoniecznie prowadzi do postępu. Jaki pożytek odniósł by wnętrzniak albo dżdżownica, gdyby posiadały doskonalsze narządy od obecnych? Narząd nieprzydatny w walce o byt zabiera miejsce i siłę, nie przynosząc wcale pożytku. Gdzie stosunki dla jakichkolwiek powodów usuwają spółzawodnictwo, tam zupełnie jest rzeczą zrozumiałą, że dana forma żywa pozostaje tym, czym jest, przez czas nieograniczony („Pochodzenie gatunków“, rozdz. IV i X). Dobór naturalny jest tylko zdolny tak udoskonalić każdą istotę organiczną, jaką ona być musi, ażeby skutecznie spółzawodniczyć lub walczyć o byt z innemi istotami organicznemi, a według Darwina należy dziwić się, że doświadczenie wykazuje nam tak mało przypadków, gdzieby nie było takiej doskonałości. Doskonałość istot żywych powinna być zawsze wymierzana ich stosunkiem do warunków, wśród których żyją. („The natural selection of each species implies improvemement in that species in relation to its conditions of life“ = Dobór naturalny każdego gatunku przypuszcza udoskonalenie tego gatunku w stosunku do warunków życia. List do Lyella, 25 paźdz. 1859). Na tym to polega fakt, że dobór naturalny może niekiedy wytwarzać uwstecznienia w kierunku form życia prostszych, bardziej pierwotnych, o ile tylko z jakichkolwiek powodów stosunki życia bywają

uproszczone, tak iż różne narządy, jeżeli i nie szkodliwe, to jednak stają się zbytecznemi. W istotach organicznych niema wcale jakiejś wewnętrz tkwiącej czy koniecznej dążności do wspinania się na drabinę organizacji (Odmiany zwierząt i roślin).

d. Wyniki etyczne i religijne.

Pomijając już zarzuty wymierzone przeciwko domniemanej sprzeczności lub niezgodności z doświadczeniem, wytaczano także przeciwko teorji Darwina zarzuty natury etycznej i religijnej i to nietylko ze strony teologicznej, gdyż nawet tak radykalny myśliciel jak Eugienjusz Dühring z racji etycznych znalazł punkt zaczepny do najzacieklejszej wycieczki przeciwko tej teorji. Szczególnie idea walki o byt wydaje się wielu niezgodną z etycznym poglądem na życie: jakże miłość ludzką i sumienie pogodzić z zasadą walki o byt?

Co do zarzutu etycznego, Darwin nietylko go nie przeoczył, lecz owszem z całą świadomością roztrząsa zagadnienie etyczne w związku ze swoją teorją. Jako filozof moralności zajmuje stanowisko podobne do tych, które uzasadnili Shaftesbury i Hutcheson, a Comte i Spencer rozwinęli już w XIX stuleciu, tylko że naturalno-historyczne poglądy Darwina i jego teorja doboru naturalnego kładą szerszą podstawę dla całego tego stanowiska.

W tym punkcie, że człowiek jest jedyną istotą, która z pewnością może uchodzić za moralną istotę, Darwin upatruję największą różnicę pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Stąd wszakże nie wypada, jakoby uczucie moralne nie rozwinęło się w drodze naturalnej i niema w tym nic takiego, coby było sprzeczne z walką o byt lub doborem naturalnym. Tylko wciąż trzeba mieć przed oczami, że te własności i zdolności, którym sprzyja dobór naturalny, bywają zbawienne nietylko dla pojedyńczego osobnika, lecz i dla całaj grupy lub gatunku. Śród wszystkich zwierząt, którym najbardziej sprzyja życie w ścisłym

zespoleniu, te osobniki, którym społeczność innych najbardziej odpowiadała, najłatwiej unikają niebezpieczeństw. A ponieważ trwałe istnienie gatunku zależy od zachowania potomstwa, które często bywa bardzo niezaradne, więc tym łatwiej będzie zrozumieć, jak może się rozwijać przez dobór naturalny miłość rodzicielska do potomstwa. Doświadczenie wykazuje, że zwierzęta niekiedy narażają się na niebezpieczeństwa, żeby ratować inne zwierzęta. Rodzaj albo grupa zwierząt lub ludzi, w której panują wzajemne spółuczuwanie i potrzeba okazywania wzajemnej pomocy, będzie w walce o byt w szczególnie pomyślnej sytuacji, pomyślniejszej niż inne grupy, gdzie każdy osobnik dba tylko o siebie i gdzie siły nie jednoczą się we wspólnym celu. W ten sposób na mocy prawa doboru naturalnego mogą w poszczególnym osobniku rozwijać się i zachowywać własności zbawienne, nie zaś tylko wyłącznie pojedyńczego osobnika. Nie tylko uczucia samolubne, ale również i niesamolubne uczucia mają swoje dzieje naturalne. Jakkolwiek tam znaczna jest odległość pomiędzy tym, co się dzieje w zwierzętach, kiedy okazują sobie wzajemną miłość i ofiarność, a najwyższą moralnością ludzką, to jednak pomiędzy temi dwiema krańcowościami istnieją niezliczone stopniowania i nie mamy najmniejszego prawa utrzymywać, że rozwój naturalny rwie się w jakimkolwiek punkcie. Przecież i w świecie ludzkim zdarzają się bardzo wielkie odstępy w skali rozwoju moralnego. Bywają stany i formy życia ludzkiego, które stają znacznie niżej od tego, co możemy stwierdzać w życiu zwierzęcym. Darwin zapewnia, że wolałby pochodzić od małpy, która naraziła życie swoje, żeby uratować swojego dozorcę, niż od dzikiego człowieka, który się cieszy z mąk wroga, który morduje dzieci swoje bez wyrzutów sumienia, który sprzedaje swoje kobiety jako niewolnice i który sam jest niewolnikiem najstraszniejszego przesądu [102]).

Uczucie moralne według Darwina przypuszcza poza upodobaniem do życia gromadnego (of sociability) i oprócz władzy spółuczuwania innym (of sympathy), również wła-

dzę przypominania i porównywania. Skoro tym przypuszczeniom stało się zadość, natenczas można zaszłe postępki odtwarzać i porównywając je sądzić, co wymaga najsilniejszego uczucia (w chwili przypomnienia, jeżeli nie we wszystkich także chwilach). O ile władza mowy jest rozwinięta, wzajemne pochwały i nagany będą mogły działać na poszczególne osobniki. Wytworzy się opinja publiczna. W dalszym zaś ciągu utrwalone nałogi i ćwiczenia w pracy na rzecz interesów społecznych utrwalają i potęgują pobudki i instynkty społeczne. Być może da się także stwierdzić dziedziczność zdolności w tym kierunku.

Doświadczalne potwierdzenie swojej filozoficznej teorji moralności znajduje Darwin, badając te przymioty, które po wszystkie czasy i u różnych ludów uznane były za cnoty i różnego zakresu koła osobników, których szczęście i nieszczęście w różnych czasach uwzględniało uczucie moralne.

Tak więc właśnie teorja doboru naturalnego dowodzi nam, że nie każde przystosowanie się, nie każdy wybór, nie każda postać walki o byt bywa oceniana dodatnio. Rozwój prowadzi nas od niższych postaci tej walki do wyższych, przedewszystkim do takiego stadjum, kiedy może nastąpić wartościowanie form walki [103]). Ale mniemano także, że darwinizm jest teorją nietylko niemoralną, lecz nawet materjalistyczną lub bezbożną.

Darwin nigdzie nie wypowiedział się o stosunku ducha i materji. Stoi on mocno na stanowisku, że życie psychiczne ludzi i zwierząt jest związane z czynnością narządów materjalnych i o tyle daje się badać podobnie do innych zjawisk organicznych według metód przyrodniczych. Bada więc rozwój życia psychicznego przez walkę o byt od niższych szczeblów do wyższych, jak również określone prawa tego rozwoju. Tu niema nic materjalistycznego. Jak powstanie życia uznaje za zagadnienie nierozwiązalne, tak samo niewątpliwie uznałby i powstanie życia psychicznego za niezbadane; być może oba te za-

gadnienia stanowiły dla niego tylko jedyne. Darwin opracował szereg specjalnych badań psychologicznych, oprócz badań nad uczuciem moralnym, nadto nad uczuciem płciowym i instynktem, nad instynktami wogóle, nad wyrazem uczuć, nad rozwojem dziecka w pierwszym roku życia. Wszędzie w pismach jego, nawet często tam, gdzieby się tego nie oczekiwało, zajmujące szczegóły psychologiczne; tak np. w jego rozprawie o wytwarzaniu gleby przez dżdżownice nie pominięto strony psychologicznej. Ale roztrząsanie zasad psychologji było poza obrębem jego zadania.

Jeżeli przez materjalizm mamy rozumieć tylko sprowadzanie zjawisk do określonych, naturalnych praw, z wyłączeniem wszelkiego wdawania się czynników nadprzyrodzonych, to Darwin jest oczywiście materjalistą. Według jego zapatrywań formy organiczne nie były już gotowe w wyobraźni stwórcy, jako zupełnie wytworzone ideały, ażeby następnie były przeniesione do rzeczywistości materjalnej, lecz są one wynikami długich spraw rozwojowych, z nadzwyczaj niepozornych początków, pod ustawicznym działaniem stosunków życiowych. W zasadzie i w pewnym znaczeniu nie dodało się przez to nic nowego, gdyż zasada przyczyn naturalnych dawno już była ustanowiona, ale nie często zdarza się w dziejach nauki, żeby zasada ta pozyskała takie świetne sprawdzenie, jak w darwinizmie. Kiedy w ostatnich czasach kilku teologów angielskich przystąpiło do teorji Darwina, radzą oni sobie w ten sposób, że twórczy akt przenoszą do początku życia, jako praformę lub praformy powstałe, a w takim razie dobór naturalny jest dla nich przez Bóstwo ustanowionym sposobem, w jaki powstają poszczególne gatunki.

Sam przecież Darwin nie mógł chwycić się tego teologicznego wybiegu. Niemniej od Stuarta Milla zdawało mu się niemożebnym zjednoczenie cierpień i rozdźwięków świata z rządzącą opatrznością istoty wszechmocnej. Pesymistą Darwin nie był; żywił on przekonanie, którego

wszakże uzasadnienie uważał za bardzo trudne, że szczęście świata stanowczo przeważa w porównaniu z nieszczęściem jego. Dobór naturalny, sprowadzający cierpienia i klęski, wytwarzający nienawiść i okrucieństwo w niemniejszym stopniu jak miłość i łagodność, nie wydał się bynajmniej Darwinowi środkiem w rękach opatrzności. Czyż osa Sphex została stworzona z zamiarem pożerania żywych liszek, czy kot po to, żeby się bawił z myszą? Już w pismach swoich (Odmiany) wyraził się w tym kierunku, ale jeszcze dosadniej w swoich listach i autobiografji. Wciąż wracał do faktu złego, o ile zachodziła potrzeba wypowiedzenia się w kwestjach religijnych. Kiedy wrócił z swojej wielkiej podróży, wierzył był jeszcze w objawienie i kiedy wydał swoje wielkie dzieło O pochodzeniu gatunków, był jeszcze teistą. Stopniowo jednak, bez bolesnego przełomu, przeobrażały się jego poglądy, aż wreszcie, w ustępie autobiografji pisanym w 1876 r. oświadcza się jako agnostyk, to znaczy za tatakiego, który jest świadomy, że nasze poznanie nie może rozwiązać zagadnienia religijnego. Wyrażenia tego użył poraz pierwszy Huxley (1859), przyjaciel i uczeń Darwina. Tak samo, jak nie mógł pojednać się z myślą, że świat, jak jest, ma być następstwem zamiaru świadomego (design), tak również rzecz miała się z myślą, że świat ma być wynikiem przypadku (chance lub brute force). Darwin pisał do młodzieńca, pragnącego poznać jego zdanie: „Najpewniejszym wydaje mi się wniosek ten, że cała kwestja znajduje się poza obrębem umysłu ludzkiego. Ale obowiązek swój człowiek może pełnić“.

Agnostycyzm znaczy właściwie, że to, co się nam przedstawia jako dylemat, samo przez się nie ma koniecznie być dylematem, gdyż poza możliwościami: świadomy zamiar, przypadek, które dla nas są jedynemi, mogą być jeszcze inne. Darwin kończy na tymsamym wyniku, co i Kant w „Krytyce władzy sądzenia“, który oświadczył, że rozróżnienie pomiędzy mechanizmem a teologją należy prawdopodobnie do przeciwieństw, które my na mocy

poznania swojego musimy ustanowić, którego dla samej wartości dla istnienia nie mamy prawa przyjąć.

2. HERBERT SPENCER.

a. Życiorys i charakterystyka.

Na rok przed wyjściem słynnego dzieła Darwina Herbert Spencer ułożył zarys wykładu systematycznego, który miał wykazać znaczenie pojęcia rozwoju w różnych dziedzinach. Wcześniejsze jego studja skłoniły go do rozważania tego pojęcia jako głównego pojęcia naszego poznania i było jego pragnieniem całe życie poświęcić przeprowadzeniu tego poglądu w szczegółach. Ponieważ był niezamożny, więc robił starania u rządu o zapomogę, żeby móc wykonać przeprowadzenie swojego planu. Ci, którzy znali jego wcześniejsze dzieła, umysły jak filozofowie Stuart Mill i Fraser (następca Hamiltona w Edynburgu), historyk Grote, fizjolog Huxley, botanik Hooker i fizyk Tyndall polecili go najgoręcej. Dzieło było obrachowane na siedm, później na dziesięć tomów; w rzeczywistym wykonaniu wyniosło ono dziewięć tomów. Chociaż Spencer nie otrzymał wcale zapomogi, jednak przeprowadził swój plan z wielką wytrwałością i wbrew często zawodzącym siłom swoim: pierwsza część dzieła (First principles = Pierwsze zasady) zaczęły wychodzić w jesieni 1860 r., ostatnia zaś część, koniec „Principles of ethics“ wyszła wiosną 1893 r Pośrednie części traktują Biologję, Psychologję i Socjologję.

Herbert Spencer urodził się w dniu 27 Kwietnia 1820 r. w Derby. Jego ojciec był wybitnym nauczycielem, który był mocno przekonany, że zdrowy rozwój duchowy daje się osiągać tylko przez samowychowanie i dlatego dążył, żeby uczniowie jego mogli myśleć i spostrze-

gać na własną rękę. Wcześnie już okazywał Spencer zainteresowanie do przyrodoznawstwa i historji. Dostarczało mu przyjemności śledzenie rozwoju owadów; w bibliotece ojca zapoznawał się z książkami rozmaitej treści, z braćmi zaś poddawał gorliwemu rozbiorowi kwestje polityczne i religijne. Jego rodzice byli metodystami; ojciec jednak czuł się coraz mniej zadowolonym z organizacji klerykalnej tej sekty i przyłączył się do kwakrów, nie przyjmując wszakże ich doktryn specjalnych; to, co go pociągało, był ich system wolny od kapłaństwa. Syn Herbert uczęszczał w niedziele na wczesne nabożeństwa kwakrów z ojcem, na wieczornych zaś nabożeństwach metodystów z matką. Następstwem było to, że wersety biblijne stały się dlań nieznośnemi. Później udał się Spencer do stryja swojego, duchownego latytudynarysty, o wybitnych przymiotach, brał żywy udział w agitacji w celu zniesienia prawa zbożowego i położył zasługi około uporządkowania sprawy ubogich. Krytyczne stanowisko Spencera przeciwko wszystkim dalej posuwającym się próbom uporządkowania stosunków społecznych przez wdanie się władzy państwowej i jego wielka wiara w wolny rozwój były uzasadnione i podsycane przez poglądy religijne i polityczne, które w pierwszej młodości były wpojone.

Utrzymywano, że, podobnie jak ojciec, będzie nauczycielem, przez szereg lat jednak pracował jako inżynier cywilny. Znaczną część czasu zajęły mu studja matematyczne i wynalazki mechaniczne, obok politycznej agitacji. Pierwszemi godnemi uwagi pracami jego pióra są artykuły o słusznym zakresie władzy rządowej i artykuł o naturze sympatji, w którym przedstawił teorję podobną do tej, którą w swoim czasie wyłożył Adam Smith. Jeszcze wcześniej przez swoje studja z zakresu historji naturalnej wystąpił jako zwolennik teorji naturalnego rozwoju gatunków. Sam oświadczył, że mianowicie przestudjowanie „Gieologji“ napisanej przez Lyella, która w starszych wydaniach zwalczała teorję Lamarcka, w r. 1839 wyjaśniła mu prawdziwość teorji naturalnej rozwoju. Miało

to również wpływ na jego religijne wyobrażenia, które uległy zmianie tak, iż nie można oznaczyć czasu, kiedy zaszła zmiana stanowcza. W swoim pierwszym wybitnym dziele „Social statics“ (Statyka społeczna, 1850) Spencer ujął rozwój społeczny analogicznie do rozwoju organicznego; to samo ujęcie gra wielką rolę i w późniejszych pismach jego. Pełny rozwój życia jest tu dla niego ideą boską, która ma być urzeczywistniona i która w przyrodzie znajduje napomknienia i przybliżenia. Spencer sam wyznał, że w tym piśmie wpływał nań Coleridge i Schelling. Ten teologiczny sposób rozważania później porzucił i zamiast niego zadowolił się czysto faktycznym wykazem rozwoju wśród rozmaitych form jego.

Największy wpływ na swoją teorję rozwoju sam przypisuje już wtedy „tej prawdzie“, którą poraz pierwszy zaznaczyły badania embriologiczne Harveya, które później jaśniej były pojęte przez anatoma Wolffa, i które otrzymały określoną postać u Baera, który powiada, że wszelki rozwój organiczny jest przemianą ze stanu jednorodności w stan różnorodności. Prawda ta, która się okazała doniosłą w zastosowaniu do rozwoju poszczególnego ustroju, według poglądu Spencera stała się przydatną do rozwoju we wszystkich dziedzinach i jednocześnie zdał on sobie jasno sprawę z tego, że rozwój odbywa się we wszystkich dziedzinach. W drobnym artykule z r. 1852 o hipotezie rozwoju przedstawia on w porównaniu teorji rozwoju z teorją stworzenia i, rozważywszy odmiany zwierząt domowych i roślin uprawnych, trudność rozróżniania pomiędzy gatunkiem a odmianą i podobieństwo rozmaitych form w stanie zarodkowym, aż przychodzi do wyniku, że gatunki osiągnęły swoje obecne formy przez rozwój pod wpływem stosunków zewnętrznych. Znaczenie rozstrzygające miało dla całego jego poglądu wypracowanie jego dzieła „Principles of Psychology“ (pierwsze wyd. 1855). Znaczenie tego dzieła polega na tym, że, chociaż u podstawy jego filozofja doświadczalna, kładzie jednak nacisk na to, że świadomość osobnicza nie może być objaśniona z samych

tylko doświadczeń osobnika poszczególnego. Wszelki dawniejszy empiryzm poprzestawał na tym, że idzie tylko o to, aby wykryć doświadczenia doznane przez osobnika poszczególnego i dzięki temu zrozumieć świadomość jego. Było to przekonanie, które miało znaczenie nietylko teoretyczne, lecz i praktyczne. Gdyż skoro świadomość człowieka bywa uwarunkowana tylko przez własne jego doświadczenie, to się otwiera widok, żeby jemu zapomocą celowego uporządkowania zabiegów wychowawczych i stosunków społecznych wdrożyć pożądane piętno. Stuart Mill i Comte budowali swoją nadzieję na przyszłym rozwoju rodzaju ludzkiego przeważnie snując z tego przekonania, chociaż ono w szczególny sposób opierało się głębokiemu zrozumieniu rozwoju dziejowego, które obaj ci myśliciele posiadali. Spencer osiągnął przekonanie, że rozwój w dziedzinie duchowej, jak i materjalnej, odbywa się bardzo wolno, w przebiegu wielu ogniw pośrednich i stadjów, z których żadne nie powinno być usunięte. Ustawiczne działanie warunków życia prowadzi życie do nowych form, między innemi i do tych form, w jakich życie występuje obecnie. Dlatego też nie jesteśmy w stanie objaśniać życia świadomego poszczególnego osobnika z doznanych przez niego samego doświadczeń, lecz musimy się cofnąć do doświadczenia rodzaju. Tu zaś, w rodzaju, działały nietylko tradycje; w najbardziej wewnętrznej strukturze ducha, w rodzaju i sposobie wiązania się wyobrażeń i w kierunku, w jakim się rozwijały uczucia i popędy, są czynne dążności dziedziczne, które dopiero wtedy byłyby zrozumiałemi, gdyby się przyjęło działania następcze doświadczeń poprzedzających pokoleń. Dziedziczność dotąd uchodziła za ciekawostkę, której przyznawano znaczenie tylko w zupełnie poszczególnych, uderzających przykładach; gdy tymczasem teraz powinna dziedziczność nawet w najwyższych formach życia być rozważana jako wciąż biorący udział czynnik. To rozszerzenie widnokręgu w dziedzinie psychologicznej spowodowało Spencera do zbadania ogólnych praw rozwoju i za-

razem dociec, czy te prawa nie dadzą się właśnie wysnuć z praw zasadniczych naszego poznania. Wraz z tym dana była idea filozofji rozwoju. Pierwszy zarys tej filozofji wyszedł w rozprawie „Progress, its law and cause“ (1857). Spencer wywodził tu myśl, że wszelki rozwój jest przejściem od jednorodności do różnorodności i usiłował wysnuć go z prawa zachowania energji. W pierwszym wydaniu „First Principles“ formułował dopiero tylko tę postać prawa rozwoju; później uzupełnił ją dwiema innemi: Rozwój jako przejście od rozdzielności do związku i jako przejście od stanu niekreślonego do określonego. I oto poszło naprzód w szybkim tempie wydawnictwo wielkiego dzieła.

Oprócz wymienionych prac przygotowawczych było już wiele innych gotowych. W szeregu artykułów, ogłoszonych w różnych czasach, Spencer zajmował się już opracowaniem do swojego wielkiego dzieła różnych przedmiotów filozoficznych, przyrodniczych, socjologicznych, estetycznych i etycznych. Jego dzieła systematyczne są tylko dalszemi, szerzej i często za rozwlekle rozwiniętemi wywodami tego, co złożone było w tych treściwych, jasnych, często także co do formy mistrzowskich artykułach, i zebrane w czterech tomach „Essays“ i prawdopodobnie stanowią tę część twórczości Spencera, która jest najbardziej żywotną.

Podczas opracowywania pierwszego wydania swojej Psychologji Spencer wskutek przepracowania się wpadł w niemoc nerwową, z której później nigdy się już nie wyleczył. Cierpienie pogorszyło się tak dalece, że prawie był zmuszony zaniechać wszelkiej pracy. W ostatnich latach (1890), pomimo podeszłego wieku, był w stanie nietylko wykończyć swoje dzieło, lecz zdołał wziąć ożywiony i energiczny udział w najnowszej dyskusji wywołanej przez hipotezę Augusta Weissmanna w dziedzinie biologicznej teorji rozwoju.

Wobec oceny teorji Spencera rozstrzygającym jest pytanie, czy się mu udało przez rozszerzenie, jakie jemu

zawdzięcza empiryzm i pozytywizm pod wpływem pojęcia rozwoju, osiągnąć pojednanie dotąd spornych poglądów, co było celem jego. Ale nawet gdyby to nie miało mu się udać, nawet gdyby stare zagadnienia, przeszedłszy ogień czyścowy filozofji rozwoju, miały wskrzesnąć w nowej postaci, to jednak nie traci swojego znaczenia jego rozszerzenie widnokręgu psychologicznego i przytoczony przezeń dowód, że pojęcie rozwoju jest głównym pojęciem badań szczegółowych. Przy wydawaniu sądu o dziele Spencera należy uwzględnić, że jego właściwie nowa myśl polegała na tym rozszerzeniu i tym dowodzie, nie zaś na ugruntowaniu jakiejś określonej teorji psychologicznej lub poznania. Nadto niepodobna i tego uniknąć, że przy opracowaniu dzieła, które trwa trzydzieści kilka lat, wynurzają się nierówności i niekonsekwencje wykładu, zwłaszcza kiedy autor przed zamknięciem dzieła zmienia poglądy swoje co do niektórych szczegółów.

Dzieła Spencera tylko rzadko nastręczają nam sposobność do zapoznania się z jego życiem wewnętrznym. Wrażenie, jakie się otrzymuje, jest to, że nie był on bynajmniej tak podmiotową naturą, jak, wbrew całego swojego pozytywizmu, Comte i Mill. Wszakże, wśród jego długich indukcji i dedukcji, wśród jego formuł rozwoju i stwierdzeń, odnajdujemy objawy gorącego uczucia i spokojnego zapału. Nie odczuwa on, jak Mill potrzeby bezpośredniego wpływania na ludzi. Teorja rozwoju otwierała przed nim widoki na twardą walkę, jaką przebyć musi wszystko, co żyje, i na trudności, z któremi walczyć musi szczególnie duchowe i społeczne życie człowieka. Nauczyła go ona, że ideały, które według wiary jeszcze poprzedniego pokolenia mogły być ziszczone, przypuszczają długie szeregi członów pośrednich, które wszystkie muszą być przebyte, i że te ideały przeto, jako cel wędrówki rodzaju ludzkiego, leżą w odległości niedojrzanej. Dlatego tak wielkie jest znaczenie rezygnacji w poglądzie na życie, który powstaje na podstawie teorji rozwoju. Nie znaczy to jakoby było jego mniemaniem, żeby cel dzisiejszy

miał zupełnie zbladnąć przed dalekim celem lub paść jego ofiarą. Pragnie on wszakże, iżby teraźniejszość nietylko w jej związku z przeszłością, z której się rozwinęła, była rozumiana, lecz zarazem ze stanowiska rozważenia, że ona stanowi przejście do wyżej w rozwoju posuniętego stanu. Spencer sam należy niewątpliwie do tych, o których wzmiankuje w ostatnich słowach swojego wielkiego dzieła (Principles of Ethics II, str. 433): „Najwyższą ambicją dobrego człowieka będzie: mieć chociażby najmniejszy i ukryty udział w rozwoju tego, co ludzkie (the making of man). Doświadczenie może nam wykazać, że przez zmierzanie zupełnie bezinteresownych celów może powstać radość; z biegiem czasu będzie coraz więcej takich ludzi, których celem bezinteresownym jest dalszy rozwój ludzkości. Kiedy z wyżyn myśli będą oglądali dalekie ukształtowanie życia rodzaju, którym sami nigdy nie będą się napawali, i które dopiero w dalekiej przyszłości będzie udziałem ludzi, to będą odczuwali cichą radość z tego, że spółdziałają ich przyjściu.

W rok po wyłożeniu idei filozofji rozwoju przez Spencera, pojawiło się dzieło Darwina o Pochodzeniu gatunków, które nadało teorji rozwoju zupełnie nową i mocniejszą podwalinę. W przedmowie wymienia Darwin pomiędzy poprzednikami swojemi Spencera, a później w liście do Raya Lankastra z dnia 15 marca, 1870 r. nazywa go „największym obecnie żyjącym filozofem w Anglji“ (our greatest philosopher). Cała teorja Darwina była wybornie przystosowana do systemu Spencera, tylko że Spencer z całym uznaniem dla znaczenia doboru naturalnego, bezpośredniemu rozwojowi przez użycie zdolności pod wpływem stosunków przypisywał większą wagę, niż Darwin w młodszych swoich latach. Nie małe zainteresowanie budzi okoliczność, że Stuart Mill, który z początku zachowywał się sceptycznie wobec psychologji ewolucjonistycznej Spencera, później oświadczył się, że jest przekonany, iż duchowy rozwój za pomocą nabytych zdolności zachodzi nietylko w osobniku, lecz i w rasie.

To zmienione przekonanie swoje wypowiedział na rok przed swoją śmiercią w liście do fizjologa Wilhelma Carpentera, wydrukowanym w dziele „Mental Physiology“ tegoż Carpentera na str. 486.

b. Religja i nauka.

Spencer rozpoczyna swój wykład systematyczny (System of synthelic philosophy) od rozdziału o bycie niepoznawalnym (absolute = bezwzględnik). Rozdział ten zawiera w sobie teorję granic poznania i zarazem teorję stosunku religji do nauki. Ma on wykazać, jaką wartość poznawczą należy przypisywać naukowemu poglądowi na świat, który usiłuje zbudować resztę systemu Wykład ma tu w sobie coś niecelowego, z czego Spencer nie zdał sobie sprawy. Ani teorja poznania, ani filozofja religji nie mogą osiągnąć zupełnej jasności, o ile nie opierają się na psychologji. Tymczasem psychologja przychodzi w systemie dopiero później.

Przebieg myśli pierwszego oddziału jest następujący. Religja i nauka stoją obecnie jako przeciwieństwa. Pochodzi to stąd, że religja chce rozwiązywać zadania, którym dać sobie radę może tylko nauka, i że nauka chce przeniknąć w dziedziny, gdzie tylko religja jest u siebie. Dotychczas każda religja usiłuje dać teoretyczne objaśnienie istnienia, występując jako odsłonięcie zagadki świata. Jakkolwiek różnemi bywają religje, zgadzają się wszakże w tym z sobą, że są objawieniami czegoś, co poza tym jest nieznane. Różnica pomiędzy wyższemi i niższemi religjami polega na tym, że niższe — fetyszyzm i jeszcze politeizm wierzą, że to bardzo łatwo wytworzyć sobie wyobrażenie o tym, co działa we wszechświecie. Mianowicie wiara w duchy przodków stanowi podstawę teologji pierwotnej. Ma się, co prawda, domysł, że świat w jego najgłębszym wnętrzu jest zagadką; ten domysł jednak jest bardzo słaby i zagadka uchodzi za łatwo rozwiązalną. W religjach wyższych natomiast zawsze przywiązuje się

więcej wagi do pierwiastka mistycznego, i wreszcie sprawa posuwa się tak daleko, że każdy obraz, każda myśl staje się niewystarczającą, ażeby wyrazić wewnętrzną stronę wszystkich rzeczy i że się podaje za bluźnierstwo myślenie o bóstwie tak, jak my je jedynie myśleć możemy. Religijny rozwój skończy się, kiedy będzie przyznane, że misterjum jest większe, niż religje dotąd myślały sobie. Religje wierzyły w misterjum względne, w misterjum, które da się odsłonić. Atoli misterjum jest bezwzględne, kiedy już nie wystarcza żaden obraz, myśl żadna. Sprzeczności, do których wyobrażenia religijne zawsze prowadzą, powstają przez to, że się wierzy w bezwzględną przyczynę. Możnaby jednak wierzyć, że świat sam się wytworzył, albo został stworzony przez przyczynę zewnętrzną; tak czy inaczej — zawsze kończy się na sprzeczności, że coś może być przyczyną samego siebie; w pierwszym tedy przypadku świat musiałby być sam swoją własną przyczyną, w ostatnim zaś przypadku, istota, która świat stworzyła, wytwarza sama siebie. Bardziej szczegółowe sprzeczności wyobrażeń religijnych, pomiędzy wszechmocą z jednej strony, dobrocią i sprawiedliwością z drugiej, pomiędzy sprawiedliwością i łaską i t. d. są, jak już Mansel wykazał, tylko szczegółowemi następstwami tamtej prasprzeczności.

W dalszym ciągu Spencer powiada, że z pojęciami naukowemi, leżącemi u podstawy, jak z próbami religijnemi, rzecz ma się podobnie: idzie o wyrażenie najbardziej wewnętrznej natury świata. Takie pojęcia, jak czas i przestrzeń, ruch i siła, świadomość i osobowość, podmiot i przedmiot, są jasne i stosowalne, dopóki pozostajemy przy ograniczonym i względnym świecie doświadczenia, ale prowadzą do sprzeczności, o ile chcemy posługiwać się niemi w zastosowaniu do natury istoty bezwzględnej (absolutnej). Nasze poznanie naukowe porusza się, zarówno względem zewnętrznego, jak i wewnętrznego świata wśród różnorodności i ustawicznych zmian, tak iż nie możemy oglądać ani pierwszej przyczyny, ani celu ostatecz-

nego. Każde poznanie przypuszcza różnice; bezwzględnik jednak nie daje się odróżniać od czegoś innego, gdyż poza nim nic istnieć nie może. Spencer dodaje, że wszelkie poznanie przypuszcza również ujmowanie podobieństwa, sprowadzanie tego, co się poznaje, do pokrewnego: absolut wszakże nie może być pokrewnym czemuś innemu, gdyż poza nim nic nie istnieje.

Spencer jednak nie może Hamiltonowi i Manslowi oddać w tym słuszności, że absolut ma być czysto przeczącym pojęciem. Poznanie musi przyjmować, że istnieje jeszcze inne i więcej, niż może ująć. Jej czynność polega na rozróżnianiu, ujmowaniu podobieństw, określaniu i ograniczaniu; ale w takim razie musi istnieć coś, co bywa określane i ograniczane, coś, co bywa kształtowane, i co może istnieć niezależnie od formy, która je zawiera w świadomości. Co w taki sposób tworzy ustawiczną, wydającą się nam nieokreśloną podstawę treści całego naszego poznania, wyobrażamy sobie przez analogję do tego, co za pomocą napięcia mięśni uczuwamy jako naszą własną siłę. Sile zawdzięczamy, że coś wogóle może stać się przedmiotem naszej świadomości. Siła ta wytwarza nietylko zmiany poszczególne, które rozróżniamy i ujmujemy, lecz jest także podstawą w nas tego, co zachowuje się podczas wszelkich zmian. Pojęcia o tej sile wytworzyć sobie nie możemy; możemy się tylko przybliżać do niego, w miarę tego jak myślimy, że powoli znoszą się te ograniczenia, które towarzyszą sile niepoznawalnej w każdym poszczególnym przypadku w doświadczeniu naszym. Tak więc pierwotne czucie siły stanowi to, co ostatecznie daje treść poznaniu naszemu, zarówno w zmianach jak i w tym, co podczas przebiegu tych zmian pozostaje stałym (something constant under all modes).

Ostatecznie oboje, religja i nauka, mogą przyjść do wspólnego przekonania, że najbardziej wewnętrzna istota świata nie jest nam znana ani zrozumiała, że jednak możemy nabyć wiedzę naukową w tym rodzaju i sposobie, jak ta istota ujawnia się w świecie doświadczenia. Nasza

świadomość świata z pewnej strony rozważana jest religją, rozważana z innej — nauką. Spór ustanie, kiedy granica poznania będzie ustalona w należyty sposób; wtedy religja nie będzie usiłowała nic pochwytnego podciągać pod swoją kompetencję, nauka zaś nie zechce przyswajać sobie nic niepojętego. Pomiędzy naszemi zdolnościami umysłowemi i moralnemi nie może być zgoła jakiegokolwiek sporu; nie może zatym być obowiązkiem naszym wierzenie w coś, co zawiera w sobie sprzeczność. Nie może być naszym obowiązkiem, jak to mniemał Mansel, myśleć Boga jako osobowego, a przecież nieskończonego, jeżeli osobowość i nieskończoność wyłączają się wzajemnie. Tylko to może być obowiązkiem naszym, żebyśmy się poddawali granicom swojego poznania i przyznawali rzeczywiście istniejące misterjum. Jeżeli pojęcie osobowości nie może służyć za wyraz absolutu, t. j. bytu bezwzględnego, zależy to nie od tego, że pojęcie to jest zbyt podniosłe, lecz właśnie od tego, że jest pojęciem zbyt ciasnym. Dać psychologji boskiej nie możemy, a spór religji z nauką będzie trwał tak długo, aż zwolennicy religji zdobędą się na rzetelne poznanie tego, co to jest wieczne misterjum i zatym dostarczą pojęć przedstawiających strony uchwytne dla krytyki.

Spencer zdaje sobie zupełnie sprawę z tego, że jego próba zapośredniczenia pomiędzy religją i nauką napotka opór. Ludzie potrzebują bardziej żywotnych i konkretnych wyobrażeń, muszą istotę tkwiącą u podstawy wszechrzeczy wyobrażać sobie jako pokrewną i tylko wtedy, kiedy ta potrzeba za pomocą ich wiary może osiągnąć swój wyraz, wiara ich jest w stanie wpływać na ich postępki. Dopóki nie rozwinęła się jeszcze moralność organiczna, którąby pozwalała człowiekowi postępować z własnej wewnętrznej potrzeby etycznie, dopóty jest rzeczą ważną, żeby się nie zatracał wpływ wierzeń religijnych. Każda wiara zostaje w pewnym określonym stosunku do szczebla rozwoju, na którym człowiek stoi i pośpieszne

odrzucenie wiary religijnej uwydatni przeto niedoskonałość naszej natury bardziej, niż się to działo w czasie kiedy panowała stara wiara. W każdym razie nie może tak głęboko sięgający przewrot duchowy przejść bez bólu. Kto jest niecierpliwy, gdyż znajduje, że okres przejściowy trwa zbyt długo, powinien zdać sobie sprawę, że w każdej, nawet najniższej religji, „tkwi prawda“, że nawet najniższe religje zapewniają coś zwolennikom swoim takiego, jakiego nie mogą otrzymać w jakikolwiek inny sposób, że wszystkie formy wiary są ogniwami wielkiej sprawy rozwojowej jeszcze daleko nieskończonej. Skoro zda on sobie sprawę z tego, łatwiej natenczas będzie się przystosowywał do racji sofistycznych, za pomocą których bywają bronione tradycyjne mniemania, do niegodnego pochlebstwa, za pomocą którego uwielbia się swojego Boga, do chełpliwości nieuctwa, która znacznie prześciga chełpliwość nauki i do potępiania takich postępków, które wynikają z pobudek spółuczuwania bezinteresownego i czystej miłości dla dobra.

Wątpliwość tej teorji o stosunku religji do nauki, której Spencer nie porusza, tkwi w tym, że pomiędzy bezwzględnością i względnością rozróżnia się zbyt już powierzchownie [106]). Byt bezwzględny wskutek tego stosunku kontrastującego staje się sam względnym. Że przeciwieństwo pomiędzy bezwzględnością i względnością, według własnego pojmowania Spencera, nie może być konsekwentnie tak dalece powierzchownym, widocznym jest z jego wyznania, że zamknięte pojęcie bezwzględności może być osiągnięte dopiero po zniesieniu wszystkich ograniczeń i stosunków: tego rodzaju zniesienie jest wszakże sprawą nieskończoną i faktycznie nie możemy również bezwzględności i względności przeciwstawić sobie jako dwa gotowe już pojęcia. Jeżeli nadto Spencer w poszczególnych miejscach zaznacza, że bezwzględnik, który dla niego jest tym samym, co i byt niepoznawalny, działa przez wszystkie zjawiska, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne (tak mó-

wi w „First principles, § 34, 46 i 93), to musi istota jego objawiać się w formach i prawach, w jakich występują zjawiska; nie może on faktycznie być zupełnie niepoznawalnym i niesłusznie oświadcza Spencer, że główne pojęcie doświadczenia, pojęcie rozwoju, jest zupełnie bezwartościowe w stosunku do „bezwzględnika“. Byłaby to sprzeczność, gdyby prawa i formy powszechne, jakie doświadczenie przedstawia, były bez wszelkiego znaczenia dla tego, co tkwi poza doświadczeniem. Niepodobna przytoczyć jakiegolwiek dowodu, że rozwój ma dotyczyć tylko łupiny świata i wcale nie jego jądra. Tu pozostał u Spencera dualizm.

c. Filozofja jako poznanie jedności.

(Unification of Knowledge).

Zagadnienie stosunku religji do nauki powstaje nietylko za każdym razem, kiedy jakaś nauka wciela do swojej dziedziny nowe zjawisko, lecz i wtedy także, kiedy się próbuje rozmaite przez nauki szczegółowe odkryte prawdy zjednoczyć w prawdy powszechne. Według Spencera zadaniem filozofji jest wykazywanie w dalszym ciągu pracy, obowiązującej każdą naukę szczegółową, każdą w jej odrębnej dziedzinie, polegającą na jednoczeniu różnorodności zjawisk przez odkrywanie praw, które wszystkim rozmaitym naszym dziedzinom doświadczenia są wspólne. Chodzi o to, żeby odkryć prawdę najwyższą, z którejby dawały się wysnuwać zasady mechanistyczne, fizyczne i psychologiczne oraz prawa społeczne. Wtedy będziemy mieli filozofję upodstawnioną jako zupełne poznanie jedności (completely unified knowledge).

Filozofja zaczyna od tymczasowego przyjęcia wartości poznawczej tych podstaw, na których opiera się wszelkie myślenie. To tymczasowe przyjęcie później będzie przez to usprawiedliwione, że konsekwencje, które się

z niego dadzą wysnuć, zgadzają się z doświadczeniem. Wartość poznawcza przyjęcia daje się tylko przedstawić przez ich zgodność ze wszystkiemi innemi przyjęciami. Prawda może nam być dana tylko w zupełnej zgodzie naszych wyobrażeń (representations of things) z naszemi postrzeżeniami (presentationis of things). Jeżeli nie zgadzają się nasze wyobrażenia z postrzeżeniami naszemi, to przyjęcie, z którego śmy wyszli, było bezwartościowe. Zupełne przedstawienie wartości poznawczej przyjęcia przez jego zgodność z wszystkiemi innemi pojęciami prowadzi nas znów do tego opracowywania wszelkiego poznania do jedności, na której polega filozofja. W tym jednak tkwi jednocześnie to, że wszelkie wykazywanie wiarogodności poszczególnych przyjęć przypuszcza wiarogodność tej czynności myślowej, za pomocą której znajdujemy, że rzeczy są podobne lub różne. Ta czynność myślowa leży u podstawy wszelkiego poznania, zarówno postrzeżenia, jak wnioskowania, do czegokolwiekby się stosowała. Każdy dowód przypuszcza akt pierwszorzędny (act primordial), i wiarogodność ostatniego nie daje się dlatego obalić; wszak obalenie jest także dowodem.

Myślimy wciąż stosunkami. Obok podobieństwa i różnicy ma jeszcze znaczenie następczość i spółbytność. Spółbytność wywodzi się z następczości: wyobrażamy sobie takie różne zjawiska jako jednoczesne, które również mogłyby być wyobrażane w jakimkolwiek innym szeregowym następstwie. Podstawowe doświadczenie, które tkwi u podstawy wszelkiego pojmowania podobieństwa lub różnicy, następczości lub spółbytności, znamy już: jestto czucie siły, czegoś, co stawia opór lub wytwarza zmiany i co my wyobrażamy sobie przez analogję do własnego poczucia wysiłku. Materja i ruch są tylko objawami siły, czas zaś i przestrzeń są formami objawów siły. Zarówno w dziedzinie wewnętrznego, jak i zewnętrznego doświadczenia ostatecznym pojęciem, do którego dochodzimy, jest pojęcie siły. Słusznie odróżniamy jaźń od nie-jaźni: oboje

są tylko różnemi rodzajami objawiania się pojęcia siły. Materja i treść myśli naszej są różnemi rodzajamy siły.

Tak tedy pojęcie siły jest rodzaju symbolicznego. Jestto ostateczny symbol (the ultimate symbol). Wskazuje on wstecz na nasze doświadczenie podmiotowe, w którego analogji ujmujemy wszystko inne. Spencer przypomina tu idealizm metafizyczny, posługujący się tą analogją w rozwiązywaniu zagadnienia istnienia. Przyznaje on, że, gdyby wybór nasz był wolny, czy mamy sprowadzać pierwiastki duchowe do materjalnych, czy też materjalne do duchowych, musielibyśmy wybrać to ostatnie. Niedorzecznością jest sprowadzanie tego, co jest znane, do nieznanego; wtedy dopiero otrzymalibyśmy hipotezę zrozumiałą, gdybyśmy to, co nieznane, sprowadzali do znanego i gdybyśmy rozważali podmiotowe materjalne pierwiastki jako w istocie swojej równej natury z podmiotowemi świadomości naszej. Ale redakcję tego rodzaju Spencer uważa za niemożebną, gdyż nie moglibyśmy obejść się bez uwyraźnienia sobie pierwiastków duchowych za pomocą form i stosunków zapożyczonych od przyrody zewnętrznej. Wyraźne oglądanie natury świadomości osiągamy tylko, kiedy posługujemy się obrazami świata materjalnego. Zatym musimy pozostać przy rozróżnieniu zjawisk psychicznych i materjalnych i zadowolić się wskazaniem, że oba rodzaje objawów siły podlegają tym samym prawom doświadczalnym.

Tak więc główne przypuszczenie całej nauki według Spencera jest takie, że w świecie siła nie powstaje i nie ginie. Wszelkie myślenie polega na tym, że coś zestosunkowuje się z czymś innym. Gdyby teraz siła znikała, albo gdyby siła powstawała z niczego, co w doświadczeniu zewnętrznym okazałoby się w ten sposób, że materja powstawałaby albo znikała, a ruch byłby przerywany albo by się wszczynał — natenczas otrzymalibyśmy stosunek czegoś do niczego, albo niczego do czegoś; wszakże stosunek, którego jeden człon znikałby z świadomości lub w niej powstawał, byłby sprzecznością. Ta siła, która

w ten sposób musi być rozważana, jako wciąż istniejąca, nie jest bynajmniej względną, fenomenalną formą siły, lecz jest siłą bezwzględną, która działa we wszystkich rzeczach, a więc znów wracamy do myśli, że u wszystkich zjawisk doświadczalnych tkwi u podstawy bezwzględnik, absolut, a więc do myśli wspólnej religji i nauce. Rzeczą to nauki doświadczalnej wykazanie wszystkich szczegółowych przejść, zachodzących pomiędzy różnemi postaciami sił. Zasada zachowania sił natomiast sama nie daje się dowieść w drodze doświadczalnej, gdyż przy bliższym zastanowieniu się okazuje się, że każde doświadczenie przypuszcza swoją wiarogodność. Wszelkie ważenie i mierzenie przypuszcza przecież, że u podstawy założony byt jedyny pozostaje niezmiennym podczas ważenia i mierzenia. Kiedy siła, z jaką ciężar ciąży ku ziemi, zmienia się, podczas wykonywania eksperymentu chemicznego, to wniosek wysnuty z eksperymentu jest niewiarogodny. Zatym zachowanie siły jest zasadą lub wymagalnikiem, na którym uzasadnia się wszelkie badanie świata rzeczywistego.

Spencer zatym, jak Spinoza, Kant i Wilhelm Hamilton, rozważa zasadę zachowania siły jako zbieżną z przyczynowością. Przekonamy się również, że wielu z tych, przyrodników, którzy zasadę zachowania siły postawili na podstawie eksperymentalnej, wychodzili z tego założenia, że jestto właściwie zasada rozumowa, tak iż chodzi o to, żeby wykazać, jak się ona objawia w doświadczeniu. Tak np. Robert Mayer, Joule i Colding. Tu niewątpliwie trzeba rozróżniać. Mogłaby bowiem panować prawidłowość w przyrodzie, nawet gdyby siła powstawała i znikała, gdyby tylko to powstawanie i znikanie było zależne od określonych warunków. Da się przecież pomyśleć, że gdyby był warunek A, zawsze powstawałoby B, chociaż B pod względem ilościowym możnaby założyć $=A+x$, i możnaby również pomyśleć, że kiedyby wystąpił warunek C, zawsze powstawałoby i D, chociaż $D=C-y$. W takim przypadku zasada przyczynowości mogłaby być wiaro-

godną, chociaż niewiarogodną byłaby zasada zachowania siły. Dowodzi to, że zasada zachowania siły jest bardziej specjalnej natury niż zasada przyczynowości, skoro ten wyraża tylko regułę występowania zjawisk. Prawidłowość przyrody nie zupełnieby zniknęła, gdyby prawo zachowania siły nie miało wartości. Rzecz ma się inaczej, kiedy chcemy możliwie najdalej stwierdzić, że tak samo, jak we wniosku logicznym nie zawiera się nic więcej nad to, co już tkwiło w przesłankach, tak również w skutku realnym niepodobna znaleść więcej nad to, co już zawierała w sobie przyczyna; przez to właśnie zasada przyczynowości doprowadza się do możliwie największej zgodności z zasadą racji. Ale i bez tej doskonałej analogji z logiczną zasadą racji mogłaby przecież zasada przyczynowości posiadać wartość poznawczą. Dlatego też dedukcja Spencera jest niezadowolająca, nawet w razie, jeżeli ma słuszność, że wszelka próba udowodnienia w drodze eksperymentalnej zachowania siły przypuszcza już poniekąd to zachowanie siły.

Z zasady zachowania siły Spencer wysnuwa wnioski, że ruch odbywa się w kierunku największego przyciągania albo najmniejszego oporu, że wszelki ruch bywa rytmiczny i że wszystkie zjawiska podlegają rozwojowi i rozkładowi. Tą drogą przechodzi on do rozważania filozofji jako teorji rozwoju. Zanim wszakże zapuścimy się w ślady Spencera, w to nowe rozważanie, musimy nasamprzód dotknąć pytania, jakie wnioski wysnuwa Spencer z prawa zachowania siły o stosunku pomiędzy zjawiskami psychicznemi i materjalnemi. Spencer nie miał zamiaru rozważania szczegółowego tego zagadnienia; i w pismach jego w obecnej ich postaci widoczne jest pewne wahanie w przedmiocie tego zagadnienia; wahanie to należy tym objaśniać, że Spencer w okresie czasu, który upłynął pomiędzy różnemi wydaniami dzieł swoich, zmieniał poglądy, chociaż zmiany te nie zostały starannie uwzględnione we wszystkich punktach nowych wydań, Ztąd powstają sprzeczne twierdzenia w jego dziełach [107]).

Z początku Spencer w pierwszym wydaniu „Principles of psychology“ i „First principles“ pojmował stosunek pomiędzy dziedziną psychiczną i materjalną tak, jak stosunek pomiędzy różnemi siłami przyrody, i wierzył w przejście z dziedziny materjalnej do psychicznej, jak od ruchu do ciepła. Tak powstanie czuć objaśnia się z prawa zachowania siły. O ile w tym względzie chciano odnaleść materjalizm, jak to w rzeczy samej widzimy u niektórych krytyków, na to Spencer może odpowiedzieć, że ostatecznie materja i ruch są dla niego tylko wyrazami symbolicznemi niepoznawalnej siły czynnej we wszystkich rzeczach. Później jednak zwrócił uwagę na to, że powstanie zjawisk świadomości nie daje się wyprowadzić z zasady zachowania energji fizycznej. Zwłaszcza powstawanie czuć z ruchu, jako równoważnik ruchu jest nie do pogodzenia z teorją ciągłości ruchu. W następnych wydaniach Spencer pojmuje dlatego stosunek pomiędzy dziedziną psychiczną i materjalną według hipotezy tożsamości tak, że one mają być dwoma zjawiskami, wzajemnie niesprowadzalnemi do siebie formami siły niepoznawalnej. Ze względu na teorję rozwoju, która dla Spencera jest rzeczą główną, wszystko to jedno, do jakiej przychylimy się hipotezy. Skoro bowiem można przyjąć stosunek wzajemnych działań i oddziaływań lub stosunek tożsamości pomiędzy dziedziną psychiczną i materjalną, to może rozwój w obu dziedzinach przedstawiać te same rysy podstawowe i właśnie to jest rozstrzygającym dla filozofji rozwoju. Bądźcobądź rozwój psychiczny nie daje się objaśnić przez dedukcję z zachowania siły fizycznej; ale odpowiadająca życiu psychicznemu sprawa materjalna może przecież być objaśniona w ten sposób [108]). Kiedy Spencer w teorji rozwoju objaśnia wszelki rozwój za pomocą praw materji i ruchu, a jednak do wyjaśnienia form rozwoju stosuje przykłady czerpane zarówno z psychologji jak z socjologji, z astronomji i fizjologji, to usprawiedliwia się w ten sposób, że zjawiska psychiczne, wszystko jedno z jakiej

wychodzimy hipotezy, rozważają się jako w sposób prawowity nawiązane do zjawisk materjalnych.

d. Filozofja jako teorja rozwoju.

Poszukiwane przez filozofję poznanie jedności osiąga się według Spencera nietylko przez wykazanie, że wszelkie badanie gruntuje się na wspólnym przypuszczeniu, lecz również przez wykazanie prawa, wspólnego wszystkim zjawiskom przedstawianym przez doświadczenie. Spencer systematyzuje pozytywizm, w części sprowadzając całe poznanie pozytywne, t. j. poznanie faktów, do wspólnego przypuszczenia, w części zaś ustanawiając wspólne prawo czyli wspólną formę wszystkiego pozytywnego, wszystkich zjawisk. Każde zjawisko ma swoje dzieje: powstaje i znika. Każda nauka poszczególna opisuje dzieje swoich zjawisk; a więc chodzi o to, żeby zbadać, czy czasem te różne sprawy dziejowe nie przedstawiają rysów wspólnych, tak iż dałoby się ustanowić jedno powszechne prawo rozwoju. Okazuje się, że wszelki rozwój przedstawia mniej lub więcej wyraźnie trzy różne cechy, które w połączeniu dają nam całkowite pojęcie rozwoju. Jak już zauważyliśmy, Spencer początkowo ustanowił tylko jedną jedyną cechę rozwoju, mianowicie przechodzenie od jednorodności do różnorodności. Później dostrzegł, że istnieją zupełnie proste formy rozwoju, gdzie ta cecha gra rolę zupełnie podrzędną i że nadto, ażeby być w stanie ściśle rozróżniać sprawy rozwojowe od spraw rozkładowych, jest rzeczą konieczną ustanowić trzecią cechę.

1. Rozwój jako zcalanie się czyli integracja. Kiedy powstaje jakieś zjawisko, odbywa się gromadzenie, kombinacja, koncetracja pierwiastków, które przedtym dane bywają w rozproszeniu. Jeżeli tworzy się chmura na niebie albo kupa piasku na brzegu, natenczas zaszedł najprostszy rodzaj rozwoju, przyczym sprawa niemal wyłącznie polega na odosobnianiu i skupianiu. Tego rodzaju sprawa koncentracji zaszła według hipotezy Kanta i La-

place'a, kiedy nasz system słoneczny powstał z mgławicy pierwotnej, której części przedtym znajdowały się wstanie większego rozproszenia. Wszelki wzrost organiczny dzieje się przez to, że tkanka organiczna przybrała pierwiastki, które przedtym były rozproszone w świecie otaczającym. Przykład psychologiczny mamy w każdym uogólnieniu, w każdym wytwarzaniu pojęć i praw ogólnych: ześrodkowujemy przez to w jednej myśli cały szereg rozmaitych postrzeżeń i wyobrażeń. Rozwój społeczny polega przedewszystkim na tym, że osobniki i grupy osobników, które przedtym żyły w większym rozproszeniu, zwierają się stopniowo.

2. Rozwój jako dyferencjacja czyli różnicowanie się. Tylko w najprostszych przypadkach daje się opisywać rozwój jako samo tylko zcalanie się. Występuje tu nietylko odosobnienie całej masy od środowisk, lecz w tak odosobnionej masie wydzielają się z kolei specjalne zcalenia, tak iż rozwój staje się zawiłym. W przebiegu rozwoju te specjalne zcalania się coraz bardziej występują, tak iż, porównywając przeszłe szczeble z późniejszemi, znajdujemy przechodzenie od jednorodności do różnorodności. Podczas rozwoju układu słonecznego zachodzi wydzielanie się różnych ciał niebieskich, z których każde posiada swoje cechy swoiste. Rozwój organiczny kroczy od jednorodnego zarodka naprzód aż do ustroju zaopatrzonego w różnego rodzaju tkanki i narządy w rozmaity sposób zbudowane i o rozmaitych czynnościach. Całe życie organiczne było według hipotezy Lamarcka i Darwina na wcześniejszych szczeblach bardziej jednorodne, gdy tymczasem dziś istniejące różnice gatunków należy zawdzięczać rozwojowi z wspólnych form pierwotnych. Zmysły rozwijają się, jeżeli porównamy wcześniejsze szczeble z późniejszemi, od mniej wyraźnych i ścisłych władz ujmowania ku coraz większej wyrazistości i ścisłości, tak iż coraz więcej daje się ujmować różnic. Życie duchowe wogóle mierzy się nietylko według zcalania się swojego, lecz także według swego bogactwa. Podczas

rozwoju społecznego tworzą się przez podział pracy różne stany i klasy.

3. Rozwój jako wyznaczanie się czyli determinacja. Również przy sprawie rozkładu (dysolucji) powstają różnice w obrębie dotychczas jednorodnej masy. Żeby odróżnić rozwój od rozkładu, trzeba dodać, że przez rozwój odbywa się pośrednio przechodzenie od bardziej nieokreślonego i nieuporządkowanego stanu do stanu bardziej określonego i uporządkowanego. Rozwój posuwa się od chaosu, części którego są rozproszone i jednorodne, naprzód ku całości zbiorowej, której części są różnorodne i zarazem powiązane w określone związki wzajemne. Tak układ słoneczny, ustrój żywy, świadomość i społeczeństwo ludzkie są mniej lub więcej uporządkowanemi całościami. To trzecie stanowisko powstaje właściwie wskutek skombinowania się dwuch pierwszych: całością uporządkowaną jest taka, w której zrożnicowanie części i zcalenie całości idą z sobą ręka w rękę.

Wszędzie w świecie, w wielkim i małym, w duchowym i materjalnym świecie, zachodzą dopiero co opisane sprawy. Na podstawie rozważania porównawczego tych spraw filozofja rozwoju formułuje główne zarysy powszechnych dziejów każdego zjawiska. Co wszakże w ten sposób zostało odkryte w drodze indukcyjnej, powinno być teraz uzasadnione w drodze dedukcyjnej, że wywodzi się z prawa zachowania siły.

Po pierwsze, powstanie zcalenie się jednorodnych części, jeżeli te będą podlegały wpływowi tej samej siły w sposób jednostajny. Tak się dzieje, kiedy pod wpływem wiatru tworzą się kupy suchych liści, albo wzgórki piasku, albo obłoki. Dobór naturalny działa w ten sposób, że wymaga nawskroś określonych odmian tych istot żywych, które pod wpływem określonych warunków mają istnieć; w ten sposób zostaną one wyodrębnione jako nowe gatunki z pośród tych, które nie są zdolne do życia. Powtóre, po wytworzeniu się jednorodnej całości powstają

różnice, skoro tylko jednorodne części zostają poddane działaniu sił różnorodnych. A skoro powstała w stanie części różnorodność, natenczas jednorodne siły wywierają na nie różne skutki. Gatunek organiczny w różnych stosunkach fizycznych będzie odmieniał się i nawet odmiany będą podlegały jednorodnym wpływom, jednak nie na wszystkie będzie miał ten sam wpływ. Wynika to z zachowania siły, które byłoby zniesione, gdyby równe przyczyny wywierały różnorodne działania na jednorodne przedmioty, albo różnorodne przyczyny wywierały na jednorodne przedmioty jednorodne działania, lub równe przyczyny na różnorodne przedmioty jednorodne działania.

Żeby osiągnąć trafne zrozumienie Spencera, należy uwzględnić, że jego teorja rozwoju niema wartości poznawczej dla świata jako całości, o którym, wobec względności poznania, nie możemy wytworzyć sobie wyobrażenia, że, przeciwnie, teorja ta ma wartość dla poszczególnych całości, które powstają w obrębie naszych doświadczeń. Robiono mu niekiedy zarzut, że „rozwój“ jego jest niezrozumiały, jeżeli miał rozpocząć się jako bezwzględna jednorodność: skąd — zapytywano — mają pochodzić różnice? Spencer sam objaśnia wyraźnie (First principles, §§ 116, 149, 155, że mówi tylko o zjawiskach ograniczonych i przyjmuje tylko jednorodność względną, jak również pojęcia zcalania się i różnicowania, prostotę i złożoność należy brać w znaczeniu względnym. Gdyby można było pomyśleć sobie cały wszechświat w stanie zupełnej równowagi, gdzieby bezwzględnie jednorodne środki sił były rozmieszczone w bezwzględnie jednorodny sposób po całej przestrzeni, to wszystko pozostałoby w równowadze na wieki. Myśl wszakże taka już przez to jest wyłączona, że nie daje się oznaczyć ostatecznej granicy przestrzeni. O wszystkich znanych nam masach można twierdzić, że z konieczności były zróżnicowane w mniejszej lub większej mierze.

Rozwój, jeżeli naturalnie przypuścimy, że zzewnatrz nic go nie przerwie, musi z koniecznością prowadzić do

stanu równowagi, w którym zarówno zcalanie się, jak i różnicowanie osiągnęły swój szczyt. W stosunku do rozwoju człowieka stan ten oznacza najwyższą doskonałość i szczęśliwość, zachodzące w największej harmonji pomiędzy człowiekiem i przyrodą i pomiędzy ludźmi. Ponieważ działania świata zewnętrznego wywierają jednak ustawicznie swój wpływ, więc stan ten równowagi z biegiem czasu nie będzie mógł trwać dalej. Po rozwoju nastąpi rozkład, skoro zbraknie energji, harmonja zcalania się i różnicowania wbrew uporczywemu wpływowi do wytrwania. I przez różne stadja rozkładu dochodzi się ostatecznie do chaosu. Podobnie jak w zakresie doświadczenia naszego zachodzą ustawicznie sprawy rozwojowe, tak również zachodzą nieustannie sprawy rozwiązań mniejszych lub większych całości. Nawet gdy nasz układ słoneczny i wszystkie układy słoneczne, jak niektórzy badacze utrzymują, noszą w sobie zarodek rozwiązania, zawsze będzie obecną możność tworzenia się nowych układów, ażeby puścić w ruch sprawy rozwojowe. Wszelki ruch jest rytmiczny, i rozwój i rozkład dlatego będą się luzowały w nieskończoność.

Kiedy Hegel w swojej idealistycznej doktrynie rozwoju zapewnił wieczny postęp, gdy wyższe jedności, które odpowiadają spencerowskiej harmonji pomiędzy zcalaniem się i różnicowaniem, wciąż bywają podstawą nowego rozwoju, Spencer, jako dobry pozytywista, i na mocy względności poznania nie mówi o tym, czy rozwój czy też rozkład jest silniejszą sprawą świata. Wobec swojego dualistycznego poglądu na stosunek pomiędzy bezwzględnością a względnością, nie chce on rozwojowi, a zarazem i całej rytmiczności rozwoju i rozkładu przypisywać bezwzględnego znaczenia. Chodzi tu, jak już wykazaliśmy, o sprzeczność, która występuje u niego, gdyż przyznaje związek zjawisk z niepoznawalnym porządkiem rzeczy, która tkwi u ich podstawy (the connection between the phenomenal order and the ontological order). Tylko pod tym względem Spencer jest stanowczo zdecydowany, że

tak samo, jak nie możemy wytknąć granic czasu i przestrzeni, nie możemy również ograniczyć siły czynnej w świecie zjawisk. Swoje właściwe zadanie rozwiązał on wszakże w charakterystyce dziejów, które przebiega każde zjawisko.

e. Pojęcie rozwoju w dziedzinach biologji i psychologji.

Dziedziny, w których Spencer porusza się z największym znawstwem przedmiotu są dziedzina biologiczna i socjologiczna. Pewna idea biologiczna, jak widzieliśmy, stała się bodźcem do całego systemu jego i idea ta, mianowicie rozwój jako różnicowanie się, powziął on bezpośrednio z ideą socjologiczną podziału pracy. Życie społeczne jest według niego pewną postacią życia, podlegającą powszechnym prawom życia i tak samo rzecz ma się z życiem psychicznym i etycznym. Biologja zatym jest w systemie jego naczelną nauką konkretną. Jego badanie chce śledzić na wszystkich szczeblach rozwoju życia wszyskie formy jego.

Życie polega na ustawicznym przystosowaniu się stosunków wewnętrznych do zewnętrznych. W ciele żyjącym podnieta zewnętrzna wywołuje nietylke skutek bezpośredni, lecz również i pośredni, tak iż powstaje stan, który czyni zwierzę zdolnym do wystąpienia przeciwko następnej zmianie świata zewnętrznego. Zachodzi czynność wewnętrzna, która z powodu późniejszej sposobności bywa pożyteczną lub może być taką. Tkanka organiczna posiada dwie przeciwne z pozoru własności, które razem dane umożliwiają przystosowanie. Posiada plastyczność, która pozwala podnietom zewnętrznym drgać na wskroś całej masy organicznej albo wielkim jej częściom, nadto, posiada biegunowość (polarność), która sprawia, że skutek podniet działających na masę organiczną bywa przeważnie warunkowany przez własną właściwość masy. Pierwotne tworzenie się masy organicznej jest kwestją ciemną. Spencer odrzuca pogląd o powstawaniu form

organicznych z materji nieorganicznej. Skłonny jest raczej do poglądu, że w pewnym punkcie oziębienia się skorupy ziemskiej wytworzyła się masa organiczna zupełnie pozbawiona struktury. Pierwotna masa organiczna miała być bez określonej budowy wewnętrznej, a więc ten pogląd niezgadza się z przypuszczeniem jakoby istniał pierwszy ustrój. Było życie organiczne bez organizacji. (Patrz szczególnie dodatek do pierwszego tomu „Principles of biology“). Formy organiczne stopniowo powstały pod wpływem stosunków zewnętrznych na wewnętrzne. Na mocy powszechnego prawa rozwoju wytwarza się ustawiczny wpływ zewnętrzny różnorodności w masie, nasamprzód różnicę powierzchni od wewnątrz zawartej masy, a wobec różnych rodzaju i sposobu, w jaki różne części oddziaływają na podmioty, stopniowo przybierają one różne natury. Spencer wypowiada nawet twierdzenie, że funkcja poprzedza określoną budowę, jaką posiadają różne narządy. Ten bezpośredni wpływ otoczenia na tkankę organiczną przypuszcza już właściwie teorja doboru naturalnego; dobór zachodzi pod wpływem bezpośrednim rozpoczynających się struktur, przez różne odmiany, którym masa organiczna podlega ze strony wpływu zewnętrznego. Nawet tam, gdzie odmiany powstawałyby z innych nieznanych przyczyn, może je zachować dobór naturalny tylko w razie, kiedy z temi „samorzutnemi odmianami“ związane będą pomyślne rodzaje działania (Principles of biology § 61). Zmiana, która wobec pewnego powściągającego funkcjonowania może zajść w strukturze, będzie mogła się odziedziczyć, jeżeli wytworzyła odmianę polarności organicznej, innemi słowy — zmianę właściwego rodzaju dla tego określonego ustroju, jak odkładały się fizjologiczne jednostki.

Teorję Darwina o doborze naturalnym, którą Spencer chętniej nazywa teorją zachowania najbardziej celowych form życia (the survival of the fittest) przyznaje Spencer w najzupełniejszej mierze i z wielkim podziwem.

Ale zarówno sam Darwin, jak i on nie utrzymuje także, że dobór może wszystko objaśnić. Bez wiary w dziedziczenie cech nabytych powstawanie gatunków jest dlań niezrozumiałe i dlatego w ostatnich latach przeprowadził dzielną i energiczną polemikę przeciwko tym przyrodnikom, którzy chcieliby być bardziej darwinistami, niż sam Darwin, zwłaszcza przeciwko hipotezie Augusta Weismanna, który zwalcza wszelki wpływ wyćwiczonych funkcji na zarodek potomstwa, zawierający w sobie komórki i przeto musi cały rozwój wysnuwać z doboru naturalnego. Szczególnie, co się tyczy istot organicznych wyższych i posiadających rozwinięty układ nerwowy i mięśniowy, wyznaje pogląd, że wpływ, jaki wywiera na ustrój użycie sił, ma wielkie znaczenie.

Przypisuje on kwestji tej nietylko biologiczną, lecz również wartość etyczną i społeczną. „Jeżeli naród jakiś, powiada w swoim artykule „Factors of organic evolution“ (1886), w całości swojej doznaje zmiany wobec odziedziczalności skutków, które natura jego cierpi z powodu tych form działalności codziennej, jakie są uwarunkowane przez ich instytucje i stosunki życiowe, tedy muszą te instytucje i stosunki życiowe daleko prędzej i skończeniej obywateli formować, niżby to było możebnym, gdyby jedyną przyczyną przystosowania było częste przeżywanie takich osobników, które w pomyślnych odmieniają się kierunkach“. Otóż odpowiedzialność etyczna i społeczna będzie większa, jeżeli się wierzy w odziedziczalność cech nabytych, niż gdyby wszystko polegało na doborze naturalnym. W oczach Spencera nadaje to zagadnieniu wielkie znaczenie i zamyka szereg swoich pism polemicznych usilnym wymaganiem od biologów, ażeby nadali temu zagadnieniu więcej jasności. („Weismannism once more“, 1894); „Wciąż coraz bardziej odczuwałem, że ponieważ wszystkie wyższe nauki zależne są od nauki o życiu i przyjdą do fałszywych wyników, o ile w podstawowym przypuszczeniu, które zakładają nauczyciele tej nauki na pożytek nauk wyższych, zawiera się

błąd, więc zadaniem tych nauczycieli jest roztrzyganie tej spornej kwestji w jakimkolwiek kierunku".

Również świadomość jest czynnością powstającą podczas przystosowywania się istot żywych do otoczenia. O ile liczebność wrażeń wzrasta, o tyle przystosowanie się do nich tylko w takim może stać się wyraźnym, jeżeli uporządkowane będą w szeregu, tak samo jak się dzieje w świadomości. W tym znaczeniu psychologja jest częścią biologji. Ale Spencer rozróżnia tu psychologję przedmiotową od psychologji podmiotowej. Właściwie tylko psychologja przedmiotowa, badająca życie świadome w funkcjach materjalnych, z któremi jest związana, należy do nauk konkretnych. Psychologja podmiotowa, budująca na bezpośredniej samoobserwacji i wyniki swoje osiągająca z jej analizy, zostaje w tym samym stosunku do wszystkich innych nauk, w jakim wogóle jest podmiot do przedmiotu; jest ona nauką o istnieniu podmiotowym, jak ogół wszystkich innych mają do czynienia z istnieniem przedmiotowym. Wobec tego psychologja podmiotowa jest w swoim rodzaju nawskroś jedyną nauką. („Principles of psychology" § 56 i Classification of sciences, wyd. 4, str. 26 nast.).

Tak więc Spencer, tak samo jak Stuart Mill, przyznaje samodzielność psychologji, kiedy Comte jej nie dostrzega. A jednocześnie wyrzeka się starszej szkoły angielskiej, twierdzi bowiem, że nie można świadomości rozważać jako sumy czuć i wyobrażeń, gdyż wciąż jest coś, co wiąże je i jedność zakresu wyobrażeń podtrzymuje wbrew próbom ich dzielenia. Musi być w świadomości coś substancjalnego wbrew wszelkim formom zmiennym, tego substancjalnego wszakże nie możemy poznać, chociaż każdy stan poszczególny jest odrębną jej formą.

Wbrew wszelkiej odmienności, z jaką świadomość występuje w doświadczeniu wewnętrznym, przedstawia ona jednak te same rysy podstawowe, co i życie i rozwój wogóle. Jego rozwój polega również na postępującym scalaniu się, różnicowaniu i wyznaczaniu. Wszystkie przej-

ścia zachodzą stopniowo, wobec czego niesłusznie przyjęto różnice jakościowe władz psychicznych. Od odruchu, przez instynkt i pamięć nawskroś do rozumu, od najprostrzego rozróżniania i odpoznawania aż do najwyższego aktu myślowego istnieje ciągły szereg szeblów. Jakościowe i ilościowe bogactwo świadomości odpowiada bogactwu stosunku istoty żywej do otoczenia. Wciąż zachodzą stosunki życia świadomego z zewnętrznemi stosunkami, z któremi osobnik ma do czynienia. Istnieje szereg ciągły od wnętrzniaka, tkanki organicznej aż do Newtona lub takiego Shakespeare'a, myśl którego cały świat ogarnia.

Co się tyczy kwestji początku poznania, Spencer zwraca się z jednej strony przeciwko Kantowi, z drugiej przeciw Lockowi i Millerowi. Zwalcza empiryzm, który nie dostrzega, że materja doświadczenia wciąż przyjmuje się i opracowuje w sposób określony przez pierwotną naturę osobnika i dlaczego nadto daje się odczuwać brak probierza prawdy. Trzeba pierwotnej organizacji, żeby zrozumieć wpływ, który wywiera działania na różne indywidua; i za każdym razem, kiedy się chce uzasadnić twierdzenie, trzeba probierza, który polega na tym, że przeciwieństwo zawierałoby w sobie sprzeczność. W naturze wrodzonej osobnika i w logicznej zasadzie, na której opieramy się przy każdym wniosku, posiadamy tedy coś apriorycznego, coś, co nie daje się wyprowadzać z doświadczenia. O tyle Spencer oddaje słuszność Kantowi przeciw Locke'owi, ale tylko dopóki mowa o doświadczeniu poszczególnego osobnika. W osobniku jest apriori, ale nie w gatunku. Gdyż te formy i warunki poznania i uczucia, które w poszczególnym osobniku są pierwotne i dlatego nie dają się wyprowadzać z jego doświadczenia, należy zawdzięczać jako spuściznę po wcześniejszych pokoleniach. Formy myślenia odpowiadają nagromadzonym i odziedziczonym zmianom strukturalnym, które w każdym nowym osobniku są obecne w ukryciu i rozwijają się stopniowo przez jego doświadczenie. Pierwszy ich początek jest przeto empiryczny: mocne i powszechne stosunki wza-

jemne rzeczy muszą tworzyć w przebiegu rozwoju mocne i powszechne związki; wskutek ustawicznego powtarzania się bezwzględnych zewnętrznych jednostajności powstają w gatunku konieczne formy poznawcze, nierozkładalne związki myśli, które prawdopodobnie wyrażają czysty zysk doświadczenia wielu miljonów pokoleń aż do chwili obecnej. Osobnik poszczególny nie może rozerwać tego, co w ten sposób w organizacji gatunku stało się związkiem zakorzenionym i w swojej wrodzonoj naturze przynosi z sobą podstawę, na której budują się prawdy konieczne (Principles of Psychology, §§ 208, 216; First principles, § 53. Absolute uniformities of experience generate absolute uniformities of thought = bezwzględne jednostajności doświadczeń wytwarzają bezwzględne jednostajności myśli). Chociaż szkoła indukcyjna, według Spencera, poszła zadaleko, kiedy chciała wszystko wyprowadzać z samej indukcji, przez co sama indukcja bujała w powietrzu, chce on wszakże, gdyby miał wybierać, zaliczać się raczej do szkoły Locke'a, niż do Kanta. Gdyż ostatecznie wszelkie poznanie i wszystkie formy myśli pochodzą z doświadczenia. Maksymiljan Müller utrzymywał, że gdyby Spencer przyznał, że jest coś w świadomości, co nie jest wcale wytworem doświadczenia, to byłby czystym Kancjaninem. Na to odpowiedział Spencer: „Stanowisko ewolucjonistyczne jest nawskroś empiryczne. Różni się on od starszego poglądu empiryków przez rozszerzenie, jakie daje temu poglądowi. Pogląd Kanta jest oczywiście nieempiryczny. Essays III, 274, 277).

Tu jednak godzi w Spencera jego własna krytyka empiryzmu, kiedy utrzymuje, że gatunek może na pewnym szczeblu swojego rozwoju odbierać wpływy zewnętrzne bez istnienia poprzednio danej organizacji potrzebnej do odbierania tych wpływów i do warunkowania ich wyników. Psychologja jego zawiera tu w sobie pewną niejasność, którą można już wyśledzić w jego biologji. Twierdzenie bowiem jego, że funkcja warunkuje strukturę, jak się zdaje, nie daje się pojąć inaczej, jak że

tkanka organiczna na najniższych szczeblach istnienia swego musiała zachowywać się bezwzględnie biernie wobec wszelkich wpływów. Stan tego rodzaju bierności bezwzględnej jest przecież wyłączony przez jego własne określenie życia jako przystosowywania się i nie można go stwierdzić tam, gdzie istoty nieorganiczne są wystawione na różne wpływy; wszak pod wpływem ciepła kamień inne objawia skutki niż wosk. Nadto Spencer przeoczył, że wiarogodności naszego poznania nie udziela bezwzględnej rękojmi przez to, że pierwsze przypuszczenia dotąd okazywały się praktycznie pożytecznemi w walce o byt. Ale nie można na tym oprzeć dowodu ich prawdziwości bezwzględnej [109]).

Według Spencera jeszcze bardziej uczucie, niż poznanie, przypuszcza u każdego osobnika podstawę otrzymaną od gatunku. Ustawiczne działania i oddziaływania z światem zewnętrznym, ustawiczna walka o warunki życia wytwarzają skłonności i usposobienia, dla których nie zawsze się udaje wynaleść jasne wyrazy wyobrażeniowe. Tak się rzecz ma z uczuciami spółuczuwania, np. z przyjemnością, jakiej doznaje małe dziecko na widok uśmiechającej się twarzy, albo przykrości na widok smutnej lub groźnej twarzy. Uczucie sprawiedliwości, gniew bezpośredni wobec zaczepki, mogą powstawać bez obecności wyraźnego pojęcia o granicach wolności postępowania osobników. Spencer robi zarzut starszym utylitarystom, że każą świadomym zamiarom w działaniach pożytecznych wyprzedzać powstanie podlegających ocenie postępków i pobudek. Ażeby doświadczyć, czy spółuczuwanie jest pomyślne, trzeba nasamprzód mimowolnie postępować spółczująco. Zatym uczucie umożliwia odkrycie pożyteczności, nie zaś odkrycie pożyteczności pierwotnie wytwarza uczucie. Spencer oczekuje ustawicznych zmian i postępów w dziedzinie uczuć ludzkich od wychowania, któremu człowiek podlega wskutek wzajemnych działań i oddziaływań ze stosunkami życiowemi, nie zaś od samego tylko udzielania gotowych wiadomości. Zwalcza on twier-

dzenie, z którego wyszedł był w swoich wcześniejszych pismach Comte, że idee rządzą światem. Uczucie i charakter poruszają maszynę, a jakie idee będą panującemi, to będzie polegało na charakterze narodu, który znów będzie warunkowany przez podstawę odziedziczoną od poprzednich pokoleń.

f. Pojęcie rozwoju w socjologji i etyce.

W socjologji Spencera rozstrzygające znaczenie ma stosunek osobnika do gatunku, który znalazł w swojej biologji i psychologji. Jeżeli każdy osobnik ma pierwotną podstawę swojego charakteru, która się sprowadza do wcześniejszych dziejów gatunku, to rozwój życia społecznego nie da się nagle zwrócić w innym kierunku za pomocą wpływów, któreby można było narzucić poszczególnym jednostkom przez reformy wychowania i konstytucji. Spencer bynajmniej nie żywi tak bezpośredniej nadziei na przyszłość, jak Bentham, Mill i Comte. Rozwój wolno kroczy naprzód, właśnie dla tego naturalna podstawa osobników musiałaby się zmienić, nie zaś myśli i wiadomości. Podczas swego pobytu w Ameryce Spencer w rozmowie ganił w silnych słowach stany ujemne, panujące w życiu publicznym Stanów Zjednoczonych, co uzależniał od tego, że kraj ten swoją dobrą w sobie konstytucję otrzymał szczęśliwym przypadkiem, ale tylko otrzymał; konstytucja ta wyrosła nie mimowolnie, i dlatego nic w tym szczególnego, że jej następstwa wypadły inaczej, niż sobie myślano. Kiedy pewien zaprzyjaźniony z nim Amerykanin zapytał go, czyż nie możnaby zaradzić temu przez system nauczania i rozpowszechnianie wiadomości politycznych, Spencer odpowiedział: „Nie. Kwestja istotnie dotyczy charakteru i dopiero w podrzędnym znaczeniu wiadomości. Częste to złudzenie, że system nauczania może być środkiem powszechnym na złe strony życia politycznego“. Zmiany charakteru zachodzą, według Spencera, tylko dlatego, że dana rasa przez pokolenia całe zo-

staje w stosunku działań i oddziaływań z rzeczywistemi stosunkami życiowemi. Jedynie przez przystosowanie się praktyczne, przez rozwój i ćwiczenie w walce o byt charakterów przydatnych do użycia powstają mocne charaktery i zdrowe uczucia.

Dlatego to, w swojej pracy o wychowaniu, Spencer obostrza konieczność doświadczania dziecka na własną rękę, nawet poznawania stosunków naturalnych i odczuwania swoich własnych postępków. Ściany hiszpańskie powinny być możliwie oszczędnie stosowane, gdyż wykonywają one pracę podwójną: nasamprzód przystosowanie do ściany, a później do tego, co się znajduje poza ścianą, do stosunków rzeczywistych. Najlepiej byłoby, gdyby dziecko samo się sparzyło, gdyż w przeciwnym razie nie nauczy się dobrze obawiać ognia. A co ma wartość dla charakteru osobnika, to samo da się powiedzieć o charakterze rasy, całego gatunku. W swoim wspaniale i szeroko zakrojonym dziele „Principles of Sociology“ usiłuje Spencer wyświetlić to za pomocą rozległego materjału, którego mianowicie dostarczyły rasy najniższej kultury. We współpracownictwie z kołem pomocników wydał on pod nagłówkiem „Descriptive Sociology“ szereg tabelarycznych, z dodaniem przeglądów, wskazówek czerpanych ze źródeł o stosunkach kulturalnych i historycznych różnych plemion. W zajmująco napisanej książce „The study of sociology“ wyjaśnił trudności, z jakiemi musi walczyć czysto naukowa socjologja.

Jestto ulubione twierdzenie Spencera, że społeczeństwa i konstytucje wyrastają, nie zaś bywają robione. Wykazuje wyczerpująco analogję społeczeństwa z organizmem. Poszczególne osobniki odpowiadają komórkom albo raczej jednostkom fizjologicznym. Zarówno w społeczeństwie, jak i w organizmie życie wspólne jest jakby zależne od losów każdej poszczególnej jednostki. Zachodzi wszakże wielka i doniosła różnica pomiędzy społeczeństwem i organizmem: kiedy u tych ostatnich świadomość, o ile jest obecna, związana jest z organami central-

nemi, w porównaniu z któremi inne organy i jednostki mają znaczenie podrzędne, w społeczeństwie, przeciwnie, właśnie poszczególne jednostki posiadają świadomość, gdy tymczasem organizacja centralna w tym swoim charakterze nie ma wcale świadomości. W organizmie części są dla całości, w społeczeństwie zaś całość dla części. Różnicy tej pomiędzy społeczeństwem i organizmem należy, według Spencera, przypisywać nie mniejsze znaczenie, jak ich analogjom (Principles of Sociology, § 222, porównać z Principles of Ethics, II, §§ 102, 137). Na tym bowiem polega podstawowe twierdzenie, którego słuszności dowodzą dzieje życia społecznego, że centralizacja zawsze ma znaczenie tylko środka koniecznego, gdy tymczasem zawsze okolicznością rozstrzygającą bywa to, co zachodzi w osobnikach, gdzie odgrywa się właściwie życie ludzkie. W życiu społecznym tak samo, jak i w wychowaniu jednostkowym, chodzi o to, żeby ściany hiszpańskie i opiekę sprowadzić do możliwego minimum, gdyż one komplikują rozwój i opóźniają, gdyż wymagają podwójnego przystosowania, nasamprzód do sztucznych warunków, a później do naturalnych. Doświadczenie wykazuje, że wszędzie, gdzie wymagania krzewią się w przyrodzie, bywają one zaostrzane przez powagi zewnętrzne, posłuszeństwo względem powag wzrasta kosztem praktycznych stosunków do rzeczywistości naturalnej, a zarazem doświadczenie wykazuje, że sztucznie ustanowione i narzucone powagi działają nie tak sprawnie i celowo, jak same siły wolne i indywidualne. Maszynerja społeczna zużywa za wiele siły na osiągnięcie celu swojego i zbyt łatwo osiąga inne, niż zamierzone, cele. Jednostki poszczególne daleko przenikliwiej odczuwają związek bezpośredni pomiędzy pracą a zyskiem, niż władze państwowe. Chociaż Spencer w teorji poprzestaje na tym, co już twierdził w swojej pracy „Social statics“, że ziemia rolna jest własnością całego narodu, oświadcza się wszakże, wskutek niechęci do wszelkiego „oficjalizmu, przeciwko oddaniu uprawy gruntów państwu, jak proponowali nacjonaliści“. Pomijając zupełnie nieuniknione w ta-

kim razie trudności sfinansowania upaństwowienia ziemi, trudności, wobec których przeprowadzenie projektu samo przez się stałoby się niemożebnym, Spencer jest zdania, że znana wadliwość administracji rządowej, w porównaniu z administracją prywatną, już wystarcza do odrzucenia tego projektu (Dodatek B do „Principles of ethics“, część IV).

Doświadczenie okazuje nam społeczeństwo ludzkie na najrozmaitszych szczeblach rozwoju; stopień rozwoju tu, jak wszędzie, mierzy się ze względu na stopień zcalenia, zróżnicowania i wyznaczenia. Ale istnieje pewne pierwszorzędne przeciwstawienie zarówno pod względem socjologicznym, jak i etycznym. Jest to przeciwieństwo pomiędzy militaryzmem i industrjalizmem. Mamy tu dwa typy społeczeństwa, z których pierwszy szczególnie panuje na niższych szczeblach rozwoju społeczeństw i stopniowo, ale bardzo wolno, przy wielu wahaniach, ustępuje miejsce drugiemu. Społeczeństwo militarne powstaje z konieczności zjednoczenia wszystkich sił w celu obrony grupy społecznej od wrogów zewnętrznych, a często także wskutek popędu do pozyskania kosztem innych grup utrzymania i władzy. Rysem znamiennym tego typu jest bezwzględne podporządkowanie jednostki grupie społecznej. Są to środki, nie cel. Najwyższym obowiązkiem jest posłuszeństwo. Pokojowe zabiegi o zdobycie środków utrzymania pozostawione są kobietom i niewolnikom.

W społeczeństwie typu industrjalnego, przeciwnie, praca pokojowa stoi na pierwszym planie. Główną tu rzeczą jest swobodne, osobiste obcowanie jednostek, ich spółdziałanie w usługach wspólnych interesów. Kiedy typ militarny sprzyja mieszaninie dzikości i uległości, przeciwnie typ industrjalny stawia jednostki w wolnym stosunku wzajemności i pozwala im uczyć się w codziennym obcowaniu, jak cele swoje mogą osiągać w ten sposób, że przyznają także prawo innych do postępowania tak samo. Jestto wychowanie, które wywiera wpływ na obyczaje i stosunki społeczne. Kiedy w typie militarnym

wszystko stanowi aparat regulujący, w typie industrjalnym stopniowo ogranicza się ten aparat do zadania, polegającego na utrzymaniu pokoju i prawa wśród członków społeczeństwa. Dla wykonania tych funkcji, o które przedtym troszczyło się państwo, jako rodzaj opatrzności, tworzą się dobrowolne stowarzyszenia, o ileby mimowolne spółdziałanie jednostek nie wystarczało w tym względzie. Kiedy dawniej społeczeństwo wyciskało swoje piętno na poszczególnych jednostkach, teraz raczej jednostki poszczególne porządkują społeczeństwo według potrzeb swoich.

Walka militaryzmu z industrjalizmem nierozstrzygnięta jeszcze. Po długich latach pokoju znów wybujał militaryzm na lądzie, przyczym rodzina Bonapartów największe z wszystkich przekleństw naszych czasów („that greatest of all modern curses, the Bonaparte family"), poraz drugi wdarł się w bieg rzeczy i teraz kwitnie militaryzm w mniejszym lub większym stopniu we wszystkich krajach i zakaża swoim duchem i typem inne także dziedziny, nietylko same militarne. I oto na miejsce wolnego rozwoju jednostek występują w szeregu dziedzin przepisy środków przymusowych. W ideale demokracji socjalnej — armji robotników, gdzie każdy ma nakazany zawód i nakazaną zapłatę, ujawnia się ten sam typ, wobec czego nie podobna się dziwić, że socjalizmowi i militaryzmowi najlepiej się powodzi w jednym i tym samym państwie, w Niemczech (Principles of ethics, II, §§ 26, 72). I widoki na coś lepszego tymczasowo nie są obiecujące: „Dopóki narody europejskie będą dzieliły pomiędzy sobą te części świata, które są zamieszkane przez niższe plemiona, z cyniczną obojętnością na prawa tych plemion, byłoby naiwnością oczekiwać, że w każdym z tych narodów ze strony rządu ma się okazać czułe uwzględnienie praw jednostek. (Tamże, § 119). Nadto Spencer przewiduje możebność trzeciego typu, o tyle przewyższającego industrjalizm, o ile ten przewyższa militaryzm. Typ industrjalny łatwo może być doprowadzony do tej jednostronności, że wszystko będzie zmierzało do pracy dla za-

robku. Trzeci, wyższy typ życia ludzkiego, będzie się odznaczał tym, że daleko większe, niż obecnie, znaczenie będzie miało swobodne oddanie się takim czynnościom, które przynoszą bezpośrednie zaspokojenie i nie są tylko środkami zapewniającemi istnienie. W naszym spółczesnym porządku społecznym istnieją szczególnie dążenia i instytucje do popierania celów umysłowych i estetycznych, które zawierają w sobie napomknienia w kierunku typu trzeciego [110]).

Bliższy wywód tego, co zawiera w sobie ten najwyższy typ życia ludzkiego, jest rzeczą etyki, nie zaś socjologji. Przyszły ten typ bowiem, według Spencera, jest celem, ku któremu zwraca się wszelkie dążenie etyczne. Dopóki cel ten nie jest osiągnięty, ścisła jakaś etyka będzie niemożebna: urzeczywistnienie etyki bezwzględnej przypuszcza doskonałe życie ludzkie w społeczeństwie doskonałym. Na szczeblach niedoskonałych stosunki są tak zawiłe, że możebnemi są tylko przybliżenia do bezwzględnie słusznego i kompromisy z tym, czego wymaga zachowanie życia wobec aktualnych stosunków. Ale etyka względna powinna zawsze podlegać kontroli i regulacji ze stanowiska zasad idealnych etyki bezwzględnej. Etyka powinna skonstruować obraz tych warunków, na których polega życie doskonałe, nie kierując zaraz względem, czy warunki te już teraz są faktycznie obecne.

Jeżeli porównamy rozwój etyczny rozmaitych szczebli, to się przekonamy, że posiada on te same powszechne cechy wszelkiego rozwoju. Postępowanie moralne przedstawia większe zcalenie i zespolenie, niż postępowanie niemoralne; porównajmy, naprzykład, panowanie nad samym sobą z niegodziwością, zamiłowanie wprawdzie z kłamliwością. Jednocześnie postępowanie moralne przedstawia większe bogactwo różnic, gdyż ten, kto ma na względzie tylko swój własny interes egoistyczny, osiąga mniejszy zakres widzenia i działania, niż ten, kto jednocześnie działa i dla innych; zdolności i możebności człowieka nie rozwijają się, jeżeli on chce działać tylko dla celów egoistycz-

nych, a najwyższy stopień ich rozwoju może dopiero tam wystąpić, gdzie działalność jednostki sprzyja dobrobytowi innych osób. Wreszcie doskonalsze zachowanie się moralne nosi na sobie piętno większej określności, niż mniej doskonałe: uwzględnia ono określone okoliczności i ogranicza popędy samej jednostki i popędy innych ludzi w określony sposób; sumienność, sprawiedliwość i umiarkowanie dają nam przykłady tego.

W doskonałym typie życia rozwój jednostki będzie tylko ograniczony przez tak samo wielkie prawo do rozwoju innych ludzi; nadto jednostka będzie mimowolnie, z własnego wewnętrznego popędu, unikała wdawania się do zdrowego rozwoju innych i będzie usiłowała owszem popierać ich z swojej strony w miarę sił swoich; zresztą nie będzie konieczności podejmowania się, w celu osiągnięcia celów dalekich, prac niesprowadzających bezpośredniego zaspokojenia.

Konstrukcja tych warunków doskonałej formy życia opiera się na zasadzie dobrobytu. Spencer krytykuje bądźcobądź utylitaryzm Benthama i Milla, ale tylko dlatego, że był zbyt empiryczny, że był skłonny zatrzymać się na najbliższych skutkach postępków, nie uwzględniając dalekich, które dają się stwierdzić tylko przez dedukcję. Tu usiłuje Spencer, jak i w swojej teorji poznania, wykazać, że pojmowanie empiryczne i aprioryczne dają się zjednoczyć za pomocą filozofji rozwoju. Doniosłość etyki apriorycznej (intuicyjnej) w części upatruje w tym, że twierdzi ona ważność dedukcji i idealnie ustanawia, nie bezpośrednio na doświadczeniu zbudowane zasady, w części zaś dlatego, że znajduje ona głębszą podstawę psychologiczną, niż ta, jaką właściwe doświadczenie osobnika dać może. W swojej konstrukcji teorji prawa przychodzi do tego samego wyniku, co i Kant: pierwotnym prawem jednostki jest wolność, o ile ten nie dopuszcza się przekroczeń przeciwko tak samo wielkiej wolności innych ludzi; ona też jest, jak już przytoczono, pierwszą cechą doskonałego typu życiowego. Ta zgodność Spen-

cera z Kantem, która go samego wprawia w zdumienie (Dodatek A do „Principles of ethics“, część IV), nie może nas dziwić, gdyż widzieliśmy, że etyka i teorja Kanta wychodzą z myśli ewolucjonistycznej. Wielka doniosłość etyki apriorycznej polega na tym, że się nie daje uspokoić przez wzgląd na najbliższe skutki postępków; ale łudzi się, jeżeli mniema, że zasady etyczne ostatecznie nie byłyby uwarunkowane przez wzgląd na to, czy postępki wywołują szczęście, czy nieszczęście. I chociaż istnieje aprioryczna podstawa, niezależna od osobniczego doświadczenia uczucia etycznego, należy jednak tę podstawę objaśniać jako wynik działania i cierpienia dawniejszych pokoleń. W bliższym pojmowaniu uczucia etycznego różni się Spencer od Kanta tym, że przyjmuje, iż poczucie obowiązku należy do pewnego tylko szczebla rozwoju. Poczucie obowiązku polega na kontroli wewnętrznej jednego uczucia przez inne; w bardziej jednak posuniętym rozwoju tego rodzaju kontrola nie jest konieczną, gdyż wtedy wytworzy się „moralność organiczna“, która w wykonaniu postępków wymaganych przez zasady etyczne będzie działała tak mimowolnie i tak bezpośrednio zadowolająco, jak troska matki o dziecko albo oddanie się artysty swojemu dziełu są już takiemi obecnie. Wtedy człowiek będzie zupełnie przystosowany do stanu społecznego i ten ostatni do człowieka.

Zanim zostanie osiągnięty doskonały rozwój, musimy się uciekać do kompromisów. Jako ścisła nauka, etyka możebną jest na najwyższym szczeblu życia. Spencer tak właściwie myśli, że nie może być etyki, aż stanie się ona zbyteczną. Jakkolwiek to może wydawać się paradoksalnym, jednak tkwi w tym z pewnością trafne poznanie trudności zasadniczych, z któremi każda próba etyki naukowej musi walczyć w trudnych stosunkach, w jakich musimy pędzić życie. Prawdopodobnie trzeba iść jeszcze dalej, niż Spencer przypuszczał ze swoim wielkim zaufaniem do zwycięstwa rozwoju; mianowicie, nie dość uwzględnia różnice indywidualne i na ich wpływ na

uwarunkowania etyczne [111]). Weźmiemy niektóre przykłady, żeby wyświetlić, co Spencer rozumie przez różnicę pomiędzy etyką bezwzględną i względną.

Socjologja nam pokazała, że obecny szczebel rozwoju rodzaju ludzkiego charakteryzuje walka militaryzmu z industrjalizmem. W tym okresie walki wolność jednostki została bardziej ograniczona, niż etyka bezwzględna pozwala. Niewolnictwo jest instytucją właściwą militaryzmowi. Wraz z rozwojem industrjalizmu zaczęła występować wolność osobista w coraz szerszych kołach i z coraz większą siłą. Wobec jednak zależności robotnika od pracodawcy pozostaje wciąż trochę ze stosunku zależności, w jakim był niewolnik do pana, chociaż teraz stosunek opiera się na ugodzie, na zgodnym porozumieniu się i zobowiązaniu stron obu. Czy to się kiedyś da zmienić zupełnie, tego nie wiemy; ale zadaniem etyki względnej jest kłaść nacisk na konieczność przybliżania się do idealnego stosunku równości, o ile tylko na to pozwolą warunki. Kiedy istniało jeszcze niewolnictwo, ubodzy często korzystali z opieki ojcowskiej pana. Zniesieniu niewolnictwa towarzyszyło zniesienie opieki i wystąpiły jednocześnie cierpienia, które przynosi z sobą walka o byt. Usiłowano zapobiec temu zapomocą przymusu ze strony rządu przez nakazaną opiekę nad ubogiemi, gdyż było oczywiste, że nie można było dopuścić, iżby zasada zachowania najlepiej przystosowanych mogła panować z całą mocą swoją. Wdanie się państwa spowodowało tu większe zło, niż to, które miało być usunięte, gdyż słabi i niezdatni zostali otoczeni opieką i umożliwiono im wydawania na świat dzieci i utrzymywanie się kosztem dzielnych i pilnych. Chciano ukoić swoje uczucie cierpienia świata ludzkiego, stosując system, który przy bliższym rozważeniu zło pogorszył. Obecny system pomocy państwowej jest czymś w rodzaju opjoterstwa. Niepodobna więc pozbyć się tych klęsk, jakie przynosi z sobą rozwój. I nie będziemy mogli pozbyć się ich, gdyż uczucia mające swoją właściwą dziedzinę w bardziej osobistych stosun-

kach, w rodzinie, dopuszczają się do wpływu w porządku stosunków politycznych i społecznych. Nie należy wikłać z sobą etyki rodzinnej z etyką państwową; pierwsza dotyczy niezaradnych i pozbawionych opieki potomków, ostatnia zaś porządku wzajemnego stosunku pomiędzy dorosłemi. Kiedy osiągnięto wiek dorosły, nie powinna jakakolwiek pomoc państwowa stawać na przeszkodzie w dziedzinie działania warunków życiowych. Inaczej rzecz ma się z wolną dobroczynnością, która posługuje się własnemi środkami, gdy tymczasem państwo wymusza swoje środki. Ale i to będzie mogło nadmierne cierpienie usunąć i konieczne złagodzić; jeżeli wszakże pójdzie dalej w tym kierunku, to osłabi siłę życiową rasy. Spencer sam wszakże musi przyznać, że tak samo, jak jest wiele form przejściowych pomiędzy dzieckiem i wzrosłym człowiekiem, tak dużo jest możebnych kompromisów etyki rodzinnej z etyką państwową. Systemy te nie stanowią tak wybitnego przeciwieństwa, jak możnaby sądzić z wielu oświadczeń Spencera. Prawdziwa myśl Spencera jest ta, że spółuczuwanie z rzeczywistemi warunkami życia, które dla zdrowego rozwoju osobnika i całej rasy są niezbędne, nie powinny się wyłączać wzajemnie.

W najsurowszej postaci swojej walka o byt sprzyja egoizmowi. Ale altruizm, który zakorzeniony jest we współuczuwaniu, wypracowuje się, chociaż zwolna, z początku pod postacią troski o pozbawionych pomocy, później zaś pod innemi i wyższemi postaciami. Bezwzględne przeciwieństwo obu nie istnieje: rozwój doprowadzi naturę ludzką do takiej odmiany, że jednostka będzie znajdowała najwyższe szczęście swoje w oddaniu się, nie hamując jednak przez swoje wdawanie się samoistnego rozwoju innych i że skądinąd nikt nie będzie tak egoistycznym, żeby chciał być przedmiotem bezwzględnej samoofiarności innej jednostki. To, co teraz charakteryzuje stojących wyjątkowo najwyżej, to prawdopodobnie będzie właściwością wszystkich, gdyż, co najlepszego może natura ludzka zdziałać, to tkwi w zakresie całej ludzkiej

natury, a rozwój nie jest jeszcze u swojego kresu, dopóki istnieje możność, drogą rozwoju zdolności, życie, które jednostce samej będzie przynosiło bezpośrednie zadowolenie i zarazem świadczyło innym dobrodziejstwa, uczynić należy cennym i bogatym. Wolna działalność i rozwój życia, które jest czymś więcej, niż środkiem wiodącym do przyszłego celu, oto, jak widzieliśmy, rys znamienny wyższego typu życia, jaki Spencer przewiduje. Teraz już są postępki i dążności, jak również widzieliśmy, które noszą to piętno na sobie, tak iż „trzecie królestwo", którego Spencer ztylu innemi myślicielami naszego stulecia wygląda, nie tkwi tylko i jedynie w przyszłości.

DODATEK.

Oprócz dzieł Milla, Spencera i Comte'a, w ostatniej połowie XIX wieku zarówno w Anglji jak i we Francji objawiła się duża filozoficzna wytwórczość piśmiennicza, w którą wszakże zapuszczać się tu nie możemy, gdyż jakkolwiek ma ona duże znaczenie dla duchowego rozwoju krajów odpowiednich, ale nie ma czegoś zasadniczo nowego pod względem roztrząsania zagadnień filozoficznych. Z tego samego powodu nie możemy tu zajmować się właściwym rozwojem filozoficznym we Włoszech.

W literaturze angielskiej wszakże są niektóre dzieła, którym niewątpliwie należy przyznać bardziej specjalną naturę i które wogóle nie są bez znaczenia dla rozwoju myśli filozoficznej. Są to dzieła logiczne Jerzego Boole'a, Jevonsa i dzieło etyczne Sidgwicka.

Kiedy dzięki Stuartowi Millowi, autorowi słynnego traktatu Logika, okazało się, że wystąpiła wyraźnie siła dowodowa metody czysto indukcyjnej, Jerzy Boole dał

w dziele swoim „An investigation of the laws of thought“ (London 1854) nowy wykład logiki dedukcyjnej, gdzie wykazał doniosłość dedukcji w sprawie wywodu wszystkich możebnych kombinacji logicznych z pewnych pojęć, kiedy jest dany określony związek tych pojęć. Obok tego wykazał, że zadanie dedukcji co do wartości logicznej danego sądu, polega na wyczerpującym jego rozwinięciu. Metoda Boole'a jest dowcipna, ale pod względem formy swojej jest nieco zbyt sztuczna. Jego myśl zasadnicza została rozwinięta w formie daleko prostszej przez Stanley Jevonsa w szeregu prac jego, które zaczęły się od „Pure logic or the logic of quality apart from quantity“ (1864) i skończyła się na „Principles of science“ (1874). Jevons zakłada u podstawy treść, nie zaś zakres pojęć i przez to uwydatnia różnicę pomiędzy logiką czystą, a logiką matematyczną Jednocześnie przeprowadza bardziej stanowczo teorję uilościowania orzeczenia, która już przed nim była sformułowana przez Wilhelma Hamiltona i wielu innych, a liczne poszczególne artykuły Leibniza, długo niedrukowane, zawierały już w sobie tę teorję. Nadto Jevons rozwinął przy sformułowaniu sądów zasadę tożsamości. Jego dzieło logiczne zapuszcza się w przedstawieniu metod badania o wiele dalej w specjalności, niż logika Milla. Wybitną pod względem interesu teorjopoznawczego jest logika Jevonsa ze względu na jasny sposób, w jaki wykłada, że u każdej indukcji tkwi u podstawy wniosek dedukcyjny, przyczym dowód prawdziwości indukcji zawsze polega na tym, że dedukcja z twierdzenia założonego dla próby sprowadza do danych doświadczeń, ani więcej, ani mniej. Ponieważ znów dedukcja przypuszcza wartość poznawczą zasad logicznych, więc wykazuje to bezwartościowość czystego empiryzmu. W ostatnich latach życia swojego (1877—79) ogłosił Jevons w „Contemporary review“ bardzo ostrą krytykę filozofji Stuarta Milla, w której czysty empiryzm stawia w najostrzejszym przeciwieństwie do ewolucjonizmu i stanowczo przychyla się do filozofji Spencera.

Henryk Sidgwick dodał przez dzieło swoje „Methods of ethics“ (1877) dyskusjom etycznym nowego życia i nowej jasności. Mianowicie zwrócił uwagę na to, że poza nazwą utylitaryzm kryją się dwa różne systemy etyczne, w jednym z których u podstawy tkwi egoizm, w drugim zaś altruizm, przyczym oba upatrują probierz etyczny w zasadzie dobrobytu. Rozwija on staranne badanie nad tym, jak dalece oba systemy, każdy sam przez się, mogą sięgać. Jednocześnie usiłuje wykazać, że utarte twierdzenia moralne (the morality of commun sense) wszystkie sprowadzają się do utylitaryzmu oraz że tezy lub sprzeczności, które się w nich znajdują, mogłyby być usunięte, gdyby się przeprowadziło ten bezwiedny utylitaryzm [112]).

Znamiennym rysem w ostatnich czasach piśmiennictwa filozoficznego w Anglji i Francji jest wpływ szkoły niemieckiej, zwłaszcza Kanta i Hegla. Nadto w krajach tych, jak również w Niemczech zwraca na siebie uwagę objaw znamienny dla sytuacji filozoficznej około r. 1840, kiedy zakreślamy granicę dla tego wykładu dziejów filozofji nowożytnej, mianowicie postępujący podział pracy w dziedzinie filozoficznej, tak iż mamy specjalne roztrząsania logiczne, psychologiczne, etyczne, nie będące w jakimkolwiek stosunku bezpośrednim z ogólnemi zagadnieniami filozoficznemi. Wzajemne działania i oddziaływania kierunków filozoficznych i specjalizacja badań stanowią rys charakterystyczny piętnastu lat ostatnich, ale jeszcze zawcześnie na zdawanie z nich sprawy.

Pozostaje nam jeszcze skreślić przebieg roztrząsań filozoficznych w Niemczech od połowy XIX wieku.

KSIĘGA DZIESIĄTA.

Filozofja w Niemczech od 1850 do 1880 roku.

Pomiędzy obu wielkiemi kierunkami filozofji XIX wieku pozytywiym utrzymał związek w części z myślą XVIII wieku, w części zaś z nauką doświadczalną. Filozofja romatyczna, przeciwnie, była stanowczą i świadomą próbą reakcji przeciwko obu kierunkom; nawet chciano zupełnie przekształcić to, co zostało ugruntowanym w XVII wieku. W Niemczech, ognisku romantyzmu i filozofji romantycznej, kierunek ten był panujący w środku stulecia. Zwolennicy krytycznego prądu byli jedynemi, którzy obstawali przy ciągłości z innemi naukami, jeżeli pominiemy Schopenhaura i Feuerbacha, którzy w owym czasie występowali jeszcze jako odosobnieni myśliciele, dla których jeszcze nie nadeszła pora uznania.

Tak samo, jak pozytywizmu nie można objaśniać jako reakcji przeciwko romantyzmowi, tak ruchu filozoficznego, który odbywa się w Niemczech w środku XIX wieku, nie można uważać za dalszy ciąg pozytywizmu angielskiego i francuskiego. Ma on swoje przypuszczenia w samych Niemczech. Zagadnienia swoje czerpie on głównie z wznowionego rozpędu nauk przyrodniczych w środku stulecia. Nietylko studja przyrodnicze i wyniki stają się teraz przedmiotem powszechnego zainteresowania, gdyż poezja, religja i filozofja spekulacyjna zaprzątały umysły, lecz

nauki przyrodnicze zwróciły się z jaśniejszą świadomością ku wielkim zasadom, jakie kiedyś ustalili ich twórcy. Wymaganie zrozumienia przyrody zewnętrznej, jako szeregu dających się wykazać przyczyn i skutków, innemi słowy wymaganie objaśnienia mechanistycznego przyrody, teraz znów pozyskało doniosłe znaczenie, jak w XVIII stuleciu. I jednocześnie z tym odkryto rozległe prawo przyrody i wykazano, że w przyrodzie energja nie powstaje i nie ginie, że przeciwnie to, co zachodzi przy pozornym powstawaniu lub znikaniu, jest zmianą postaci energji w inną postać i to tak, że różne postaci energji zostają do siebie w określonym stosunku ilościowym. Prawo to, które, obok teorji Darwina o pochodzeniu gatunków przez walkę o byt, jest najważniejszym wynikiem badań przyrodniczych w XIX stuleciu, musiało z konieczności pobudzić myśl filozoficzną, jak teorja Kopernika i podstawy mechaniki Galileusza wprowadziły filozofję na nowe tory.

Zwłaszcza wobec filozofji niemieckiej musiało powstać naczelne pytanie: o ile mogą ostać się myśli rozwinięte przez filozofję romantyczną, jeżeli się przyjmie nowy sposób rozważania rzeczy ze stanowiska przyrodoznawstwa? Odpowiedziano na to pytanie w trojaki sposób. Materjalizm nowożytny odrzucił spekulacje romantyczne jako wierutne złudzenia i obwieścił teorje, że istnieje tylko materja, jak konieczną konsekwencję przyrodoznawstwa. Wbrew temu Herman Lotze i Gustaw Teodor Fechner usiłowali dowieść, że myśl podstawowa spekulacyjnej filozofji religji jest ostatecznym i rozstrzygającym przypuszczeniem tego obrazu świata, który ma być zbudowany za pomocą metody przyrodoznawczej. Wreszcie Frydryk Albert Lange i Eugenjusz Dühring zbliżyli się do filozofji krytycznej i do pozytywizmu, podnosząc doniosłość zagadnienia poznania i samoistność idealizmu praktycznego przeciwko nauce doświadczalnej. Jednocześnie z większym naciskiem uwydatnili prawo doświadczenia do rozstrzygania o faktycznej treści obrazu świata.

1. Robert Mayer i zasada zachowania energji.

Nietylko w filozofji, lecz i w innych naukach postępuje poznanie w zmiennej kolei działań i oddziaływań. Ku końcowi XVIII wieku przyrodoznawstwo miało wielki i owocny okres, dzięki odkryciu kilku najważniejszych prawd w dziedzinie chemji i fizjologji. Lavoisier wprowadził do chemji metodę ilościową i za jej pomocą prawda starej myśli została udowodniona, że żadna materja nie powstaje i nie znika, lecz że ta sama masa materjalna wbrew wszelkim zmianom pod wszelkiemi postaciami ostaje się. Chemja została uzasadniona jako nauka ścisła. Priestley, Ingenhouss, Senebier i Saussure odkryli główne prawa przemiany materji w roślinach i zwierzętach i przez to uzasadnili wielką teorję obiegu materji w przyrodzie, które świat organiczny i nieorganiczny przedstawiły w ich ścisłym związku wzajemnym. Odkryto, że należy zawdzięczać światłu słonecznemu, iż zielone komórki roślinne, wskutek przyjmowania i rozkładania kwasu węglanego powietrza wytwarzają materję organiczną. Nagromadzony w komórkach roślinnych kwas węglany służy następnie zwierzętom za pokarm; funkcje zwierzęce sprowadzają spalanie się i stąd wytwarzany kwas węglany wydycha się w powietrze, skąd może znów rozpoczynać się obieg kołowy. A więc wykazano tu również wielki związek kosmiczny. Obraz świata naszkicowany przez Kopernika, Bruna, Keplera i Galileusza, wzbogacony przez Newtona, który wskazał na przyciąganie, jako na węzeł zespalający i porządkujący, otrzymał w ten sposób nowy ważny przyczynek.

Ale wiek zanadto był zajęty rewolucją i wojną wszechświatową, romantyzmem i spekulacją, ażeby te wielkie idee mogły wywrzeć wpływ na pogląd ogólny, jakkolwiek one były doniosłe. Nawet, w przyrodoznawstwie zwycięstwo ich było opóźnione przez inne dążności. Zwłaszcza w nauce o życiu organicznym stawiano opór nowym poglądom, gdyż panowała jeszcze reakcja

przeciwko kartezjańskiej doktrynie o organizmie, jako maszynie. Wywodzono swoiste objawy organizmu z odrębnej siły życia, jakoby zupełnie różnej od wszystkich innych sił przyrody. Ten sposób objaśniania, tak zwany witalizm, musiał prowadzić do odrzucania prób włączenia zjawisk organicznych do powszechnego obiegu sił przyrody [114]). Nadto, botanicy i zoologowie byli zainteresowani kwestją opisu form i oznaczania miejsca w systemie, nie zaś badaniem sprawy rozwojowej, dzięki której powstają formy, albo odkrywaniem przyczyn warunkujących tę sprawę rozwojową. Romantyczna filozofja przyrody sprzyjała temu poglądowi estetycznemu i formalnemu, z którego zresztą sama wyszła. Jeżeli filozofja przyrody często odpowiedzialna jest zato, że stanowiska XVIII stulecia dopiero tak późno w botanice i zoologji zostały zwyciężone, nie należy zapominać, że był to raczej skutek niż przyczyna stanu przyrodoznawstwa.

Mniej więcej około roku 1840 powstaje zmiana pod tym względem. Zaczęto życie pojmować jako coś więcej niż grę form i objawienie idei. Dumas i Liebig podnieśli doniosłość spraw chemicznych dla świata roślin i zwierząt. I ze strony medycyny zaczęto również rozwijać czysto mechanistyczny pogląd w zastosowaniu do spraw zachodzących w ustroju żywym. W niektórych z pierwszych pism swoich Herman Lotze działał w tym kierunku, zwłaszcza w dziele „Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften“ (1842) i w artykule „Leben, Lebenskraft“ (1843), w „Handwörterbuch der Physiologie“ R. Wagnera. Wynurzyło się zadanie uczynienia z fizjologji nauki tylko mechanistycznej. Najbardziej wszakże stała się epokową zasada wyrażona przez Roberta Mayera (1814—1878), lekarza i fizyka, w dziele „Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel“ (1845). Zasada Mayera głosi, że podczas przebiegu sprawy życiowej zachodzi tylko przemiana, nie zaś tworzenie się siły i materji. Mayer wskazuje tu na wielkie prawo, które odkrył przed kilku laty, kiedy

prawo zachowania siły postawił obok prawa zachowania materji uzasadnionego przez Lavoisiera.

W życiu badacza Roberta Mayera przewija się jedna myśl, na którą wpadł już we wczesnej młodości; tragiedją życia jego było, że myśli tej nie mógł przeprowadzić w drodze eksperymentalnej. Będąc dzieckiem, próbował zbudować perpetuum mobile i wywarło to na nim wielkie wrażenie, że mu się ta próba nie udała. Od tego czasu szperał wciąż nad stosunkiem pomiędzy przyczyną i skutkiem, nasamprzód w zakresie fizjologji, która mu była najbliższą jako lekarzowi, a później w chemji i w fizyce. Kiedy przedsięwziął jako lekarz podróż do Indji Wschodnich, powstała w nim nowa idea niezniszczalności siły w przyrodzie, wywołana w części przez badania nad pochodzeniem ciepła organicznego, w części wskutek faktu, że ruch fal morskich wytwarza ciepło. Według niego było zrozumiałe samo przez się twierdzenie, że skutek nie może zawierać w sobie więcej jak przyczyna, causa aequat effectum. Wynika to z prawa racji logicznej. A zatym Mayer tak samo nie rozróżnia racji od przyczyny, jak filozofowie dogmatyczni; dlatego też musi on także, jak Wilhelm Hamilton i Herbert Spencer pojmować jako rzecz wynikającą samą przez się, że przyczyna nie może stawać się niczym, kiedy powstaje skutek, lecz że skutek musi być równoważnikiem tego, co zdaje się znikać z przyczyną.

Dotychczas zadowalano się tym, że ruch ustaje, kiedy napotyka dość silną przeszkodę i że przez opór tarcia powstaje ciepło. Ale Mayer zapytywał, czy ruch staje się niczym i zatym ciepło powstaje z niczego. Gdyby tak było, „czerwona nić nauki“ byłaby przecięta tak samo, jak gdybyśmy mieli przyjąć w chemji, że tlen i wodór przeobrażają się w wodę, tak również musimy przypuszczać, że ruch nie staje się niczym, lecz przeobraża się w ciepło [115]). Przez wyrażenie zaś „przeobraża się“ chciał Mayer zaznaczyć tylko, że pomiędzy znikającą przyczyną i zastępującym ją skutkiem zachodzi stosunek

ilościowy. Jeżeli przytoczone rozumowanie jest słuszne, w takim razie doświadczenie musi przedstawić tego rodzaju stosunek równoważności pomiędzy luzującemi się postaciami siły. Na podstawie powyższych doświadczeń usiłował Mayer już w swoim pierwszym artykule „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur“ (drukowany w „Annalen der Chemie und Pharmazie“ 1842) wyznaczyć stosunek ilościowy pomiędzy ciepłem i ruchem. Ta idea niezmiennego stotusnku wielkości była główną rzeczą dla Mayera i ona to stała się tak zbawienną dla przyrodoznawstwa w następstwie, ważnym przyczynkiem prawa wypowiedzianego już przez Huyghensa i Leibniza (porówn. w tym dziele tom I, str. 388), prawa zachowania siły, tak iż również co do stosunku różnych sił przyrody pomiędzy sobą zachowało wartość swoją. Mayer wysnuł z swojego rozumowania, że właściwie istnieje tylko jedna siła, która występuje w różnych postaciach, zostających do siebie w określonym stosunku ilościowym.

Jakkolwiek próba Mayera dania filozoficznego wywodu prawa zachowania energji nie jest zadowolająca, jednak jego rozumowanie ma swoje znaczenie teorjopoznawcze. Gdyż samo przez się jest zupełnie uprawnione pytanie, czy pomiędzy zdarzeniem, które nazywamy przyczyną, a zdarzeniem, które nazywamy skutkiem, nie zachodzi stosunek podobny do stosunku pomiędzy racją logiczną, a logicznym wynikiem. Rozumowanie Mayera prowadzi zupełnie naturalnie do postawienia tego pytania. Doświadczenie może dać odpowiedź. Ciekawa rzecz, że Colding, fizyk duński, który w rok po wydrukowaniu pierwszego artykułu Mayera, własnym pomysłem przyszedł do zasady zachowania energji i przez doświadczenia stwierdził, wyszedł z założenia, że zasada ta właściwie jest rozumową; tak samo Helmholtz w swojej rozprawie „Ueber die Erhaltung der Kraft (1847) wyszedł z wymagalnika teorjopoznawczego; Anglik Joule, który tak samo, jak Colding i Helmholtz, doszedł własną drogą do tego samego wyniku, co i Mayer, — godny uwagi przykład,

jak kilku badaczy jednocześnie mogą wpaść na ślad tego samego odkrycia, — a chociaż Joule postępuje przeważnie eksperymentalnie, to jednak zaznacza, że apriori jest nieprawdopodobne, żeby siła bez odpowiedniego skutku mogła być zniszczona [116]).

Trudno przyszło nowemu twierdzeniu osiągnąć uznanie; po 18 jednak latach (1842—1860) stopniowo przeniknęło, gdyż okazało się mianowicie, jakim jest środkiem pomocniczym dla nowych badań i odkryć. Jego wielkie znaczenie polega właściwie na tym, że przyrodnika skłania do określonych pytań tuż zaraz, skoro tylko szczególny objaw siły powstaje lub znika. Tak samo jak powszechna zasada przyczynowości ma to znaczenie, że zniewala nas przy każdej występującej zmianie do oglądania się za zmianą poprzedzającą, której skutkiem mogłaby być nowa zmiana, tak również znaczenie zasady zachowania siły, czy, jak teraz na propozycję badaczy angielskich mówi się raczej — energji, że niebawem musi się stawiać pytanie, w jakim stosunku zostają do siebie luzujące się objawy siły.

Rozważając rzecz ze stanowiska filozoficznego, trzeba było zwłaszcza postawić pytanie, w jakim stosunku zostają zjawiska duchowe do nowego prawa. Pod tym względem znamienną jest okoliczność, że niemal wszyscy odkrywcy jego wychodzili ze stanowczo spirytualistycznych i teologicznych poglądów. Sam Mayer wielokrotnie wypowiadał się, jako stanowczy przeciwnik materjalizmu i wyraził przekonanie swoje, że prawdy naukowe tak mają się do religji chrześcjańskiej, jak potoki i rzeki do morza. Tak w roku 1869 na zjeździe przyrodników w Inspruku dał on objaśnienie w tym kierunku, że Karol Vogt i jego przyjaciele wzięli mu to za złe. Stanowisko Coldinga daje się poznać z następującego oświadczenia: „Swoje pierwsze pomysły, że siły przyrody muszą być nieprzymijające, wysnułem z poglądu, że siły przyrody pokrewne są z pierwiastkiem duchowym w przyrodzie, z wiecznym rozumem, jak również z duchem ludzkim.

Co więc mnie przyprowadziło do myśli o niezniszczalności sił przyrody, to był pogląd religijny na życie". Colding i Joule utrzymują, że Bóg przy stworzeniu świata włożył w przyrodę pewną sumę siły i że ta suma w swojej całości nie może ani pomnażać się, ani zmniejszać, tylko może być w rozmaity sposób rozłożona, jak Descartes utrzymywał w swoim czasie o ruchu (porówn. w tym samym dziele, t. I, str. 251). I zarówno obaj wierzyli, że zachowanie energji zapewnia już zachowanie wartości świata, przyczym tak samo jak Leibniz samą energję rozróżniali od jej stosowania do popierania życia i rozwoju (w tym samym dziele, t. str. 389[117]).

Bliższego zbadania i uzasadnienia tych przypuszczeń filozofowie ci nie stawiają; podobnie jak filozofowie XVII stulecia wyszli oni z danych poglądów religijnych. Było zatym zupełnie naturalnie, że bliższe badanie stosunku pomiędzy wykazanym prawem z jednej strony, a zjawiskami z drugiej musiało powstać. I nie można się dziwić, że drogi rozeszły się i wystąpiły przeciwko sobie rozmaite kierunki. Danym było przecież tylko to, że skoro jeden rodzaj energji znika, występuje inna fizyczna postać energji na jej miejsce w pewnej określonej ilości. Chodziło o to, jakie znaczenie to poznanie musiało konsekwentnie otrzymać dla poglądu na świat.

2. Materjalizm.

Najsilniejsza reakcja przeciwko filozofji romantycznej, pomijając grubą ortodoksję, zaznacza się przez literaturę materjalistyczną, która kwitnie w Niemczech około połowy XIX stulecia. Kiedy w romantyzmie idea była wszystkim, teraz materja stała się wszystkim. Zapał do nauk przyrodniczych i do wspaniałych poglądów, których przeprowadzenie za pomocą teorji zachowania energji i materji powiodła się jej, mógł zupełnie naturalnie pobudzić do tego, żeby samą tę teorję uważać za wystarczającą filozofję i wszystkie strony istnienia objaśniać za jej pomocą. Najprostszym sposobem

rozwiązania kwestji, jakie jest znaczenie teorji zachowania materji i energji dla naszego poglądu na świat. Filozofja, z którą wystąpił materjalizm nowoczesny, chce być tylko prostą konsekwencją przyrodoznawstwa. Narazie wydawało się, że filozofja ta osiągnęła trwałą podstawę wszystkish naszych wyobrażeń i potrzeb życiowych. Zamiast podstawy mistycznej czy spirytualistycznej mamy oto podstawę namacalną, na której możemy budować w teorji i praktyce. Przytym teorja ta łatwo się nadaje do popularyzacji. Jest ona dziecięco prosta, poglądowa, łatwo dostępna i wykład jej daje dobrą sposobność do do objaśnienia mnóstwa faktów przyrodniczych, budzących powszechne zajęcie.

Wielu przedstawicieli materjalizmu niemieckiego byli dzielnemi i samoistnemi badaczami przyrody, jak np. Karol Vogt i Jakób Moleschott; inni, jak Ludwik Büchner, wywierali wpływ szczególnie jasnym, powabnym i porywającym przedstawieniem rzeczy. Główną zasługą tej literatury jest jej dążność do popularyzacji. Dzięki jej ogrom wiadomości rozpowszechnił się w szerokich kołach. Pismo Büchnera „Kraft und Stoff“ jest jedną z najbardziej poczytnych książek popularyzujących naukę w XIX wieku; od roku 1855 do obecnej chwili wyszło dwadzieścia killka wydań niemieckich i przekładów w wielu językach (między innemi i w polskim). Jeżeli nawet materjalizm nie jest wolny od dogmatyzmu, to jednak był on wielce pożytecznym, o ile swój dogmatyzm przeciwstawiał dogmatyzmowi kościelnemu i przez to pobudził do rozmyślań nad zagadnieniami zaniedbanemi po upadku filozofji romantycznej. Nadto cały ruch materjalistyczny w Niemczech opierał się na idealistycznym zainteresowaniu się ludzkością i postępem, tak iż zupełnie słusznie Büchner powstawał przeciwko wikłaniu materjalizmu, jako metody i teorji, z materjalizmem w znaczeniu praktycznego kierunku życia. Materjalizm może bardzo dobrze uznawać wartość najwyższych i najszlachetniejszych idei i uczuć, chociaż utrzymuje, że są one, jak wszystkie

zjawiska duchowe, wytworami lub postaciami spraw materjalnych.

Jeżeli materjalizm twierdzi, że jest prostą konsekwencją wyników przyrodoznawstwa, to ciekawą jest rzeczą zauważyć, że nietylko odkrywcy prawa zachowania energji za punkt wyjścia brali wciąż przypuszczenia spirytualistyczne, lecz również że najwyraźniejsze zatargi w sporze materjalistycznym pomiędzy badaczami odbywały się wszystkie na gruncie nauki o przyrodzie. Niekoniecznie ma to dowodzić, że materjalizm nie ma słuszności; ale dowodzi to, jak trudno wysnuwać prawdziwe konsekwencje i ile to różnych pobudek wpływa na pogląd na świat jednostki. Słynne dzieło Moleschotta „Der Kreislauf des Lebens“ (1852), skierowane jest przeciwko teologizującym oświadczeniom Liebiga w jego „Chemische Briefen“, w których ten szczególnie napada na wcześniej wypowiedziane przez Moleschotta twierdzenie: „Bez fosforu niema myśli“. Jednocześnie wybuchnął spór pomiędzy fizjologiem Rudolfem Wagnerem w Gietyndze i zoologiem Karolem Vogtem w Genewie. Spór ten doszedł do szczytu swojego, kiedy Wagner w r. 1854 na zjeździe przyrodników w Gietyndzie wystąpił w obronie teorji substancji duchowej eterycznej, poruszającej włókna nerwowe mózgu, jak muzyk struny fortepianu i które przez dzielenie się dziedziczą od rodziców do dzieci, pogląd, który opierał się na Biblji, chociaż jednocześnie przyznawał, że tylko ścisłe rozróżnianie pomiędzy wiarą a wiedzą pozwala stwierdzać ten pogląd. Kiedy się jednak opuści dziedzinę wiedzy ścisłej, można ufać tylko wierze nie dającej się dowieść, przyczym Wagner dodaje: „W rzeczach wiary lubię najbardziej niewyszukaną prostą wiarę prostaczków“ (Köhlerglaube). Przeciwko temu wystąpił Vogt z cierpkim pismem polemicznym „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (1855). W późniejszym piśmie „Vorlesungen über den Menschen“ (1863) daje Vogt bardziej naukowy wykład swojego stanowiska. Szczególnie uwydatnia, że mózg jest narządem świadomości, że świadomość tak

ma się do mózgu, jak każda czynność do odpowiedniego narządu. Chociaż zgadza się, że niepodobna objaśnić, w jaki sposób świadomość powstaje w komórkach mózgu, ale twierdzi, że świadomość jest nierozerwalnie z mózgiem związana i nie chce zrzec się wcześniej wypowiedzianego twierdzenia wyzywającego, że myślenie zostaje w tym samym stosunku do mózgu, w jakim żółć do wątroby lub mocz do nerek, jakkolwiek czynność zostaje w innym stosunku do narządu, niż wytwór do miejsca, gdzie został wytworzony.

Moleschott opiera się, jak to widoczna z nagłówka jego dzieła, głównie na teorji zachowania materji. Jest-to, według niego, wielka myśl, którą już encyklopedyści w XVIII wieku powzięli, która została potwierdzona przez późniejsze przyrodoznawstwo i na której należy budować wiarę przyszłą. Moleschott żywi cześć przed wielkim obiegiem przyrody. Górnik wydobywa w pocie czoła fosforan wapnia z ziemi i prawdopodobnie idzie wraz z nim materja do najlepszej głowy i najwyższych myśli przez jego ręce; rolnik nawozi swoją rolę fosforanem wapnia, który staje się składnikiem pszenicy, odżywiającej ciało i mózg człowieka. Z materją obiega również życie wszystkie części świata, z życiem myśl także, a z myśli wynurza się znów wola uczynienia życia lepszym i szczęśliwszym. Gdybyśmy tylko byli w stanie dostarczać organizmowi i mózgowi najlepszych materjałów, a myśl i wola także osiągną najwyższy szczebel rozwoju. Przyrodnik jest Prometeuszem naszych czasów, zaś chemja jest najwyższą nauką. Kwestja społeczna znajdzie swoje rozwiązanie, skoro tylko potrafimy słusznie rozdzielić tę materję, od której zależy życie myśli i woli.

Uwzględniliśmy tu pierwsze tylko wydanie dzieła Moleschotta; późniejsze wydania zawierają liczne zmiany i uzupełnienia. Moleschott, urodzony w roku 1822 w Holandji, w chwili wyjścia książki swojej był docentem w Heidelburgu; kiedy jednak tu targnięto się na wolność jego nauczania, udał się do Zurichu; później był profeso-

rem fizjologji w Turynie i Rzymie, gdzie umarł w roku 1893. Po śmierci wyszła jego autobiografja: „Für meine Freunde. Lebenserinnerungen von Jacob Moleschott“ (Giessen, 1895). Daje ona zajmujący obraz badacza przyrody idealnie usposobionego i dążącego do wszechstronnego wykształcenia. Dla słusznej oceny jego stanowiska jest ważne następujące oświadczenie, które wyraża w duchu rozwoju myśli w „Kreislauf des Lebens“: „Jednostronnie materjalistyczną była ta książka tylko dla tych, którzy mogą sobie wyobrażać materję bez siły, albo siłę bez materjalnego dźwigara. Zdawałem sobie jasno sprawę, że całe wyobrażenie można i odwrócić, a ponieważ wszelka materja dzwiga w sobie siłę, jest obdarzona siłą albo przesiąknięta duchem, więc tak samo dobrze można mówić o poglądzie duchowym“ (str. 221). Stanowisko Moleschotta należy raczej nazwać monizmem: „Chodzi o prawdziwą nierozdzielną dwójjednię i nie pogląd materjalistyczny przeciwstawia się spirytualistycznemu, lecz raczej dwójjedyny dwoistemu, rzeczywisty urojonemu“ (222). Tylko pod warunkiem przeciwieństwa do poglądu spirytualistycznego zgadza się Moleschott na nazwę materjalisty.

Ludwik Büchner (ur. 1824) powiada, co prawda, że nie chce objaśniać, jaki zachodzi stosunek pomiędzy duchem i materją, pomiędzy siłą i ciałem; on chce tylko twierdzić, że one zostają w koniecznym i nierozerwalnym do siebie stosunku. Ale, jest to już więcej, niż daje się dowieść naukowo; nadto Büchner wcale nie wątpi, że duch jest tylko własnością materji, a siła tylko własnością ciała. Bodźcem do napisania znakomitego dzieła Büchnera „Kraft und Stoff“ było przestudjowanie dzieła Moleschotta „Kreislauf des Lebens“, jakoż wieczność materji jest u niego zasadą ostateczną. Utrzymuje on, że zachowanie siły jest właściwie tylko samą przez się zrozumiałą konsekwencją zachowania materji i dlatego dałoby się już wysnuć z chemji Lavoisiera. I dopiero do piątego wydania swojej książki wstawił specjalny rozdział o „Nieśmiertelności siły“, w którym znalazł się obieg siły

jako konieczny spółodpowiednik obiegu materji, tak iż „oba razem od wieczności i na wieczność tworzą tę sumę zjawisk, którą nazywamy światem“. Ale mocno trwa w przekonaniu, że „w materji tkwią wszystkie siły przyrody i duchowe, że zatym materja jest pierwotną podstawą wszelkiego istnienia“. Co się zaś tyczy pierwiastka duchowego, to rozważa go jako tylko wytwór, chociaż wyrzekł się był wszelkiego wnikania w stosunek ducha do materji. „Podobnie jak maszyna parowa wytwarza ruch, tak zawiła organiczna komplikacja ciał obdarzonych siłą wytwarza w ciele zwierzęcym ogólną sumę skutków, które w zjednoczeniu nazywamy duchem, duszą, myślą“. (Kraft und Stoff, wyd. 7, str. 130). W późniejszym oświadczeniu idzie Büchner jeszcze o jeden krok dalej, chociaż sam nie zdaje sobie sprawy z tego. W ustępie skierowanym polemicznie przeciwko autorowi obecnego dzieła tak pisze: „Przeciwieństwo pomiędzy energją fizyczną i psychiczną dopóty tylko da się utrzymać, dopóki pojęcie ciała i ducha albo, w znaczeniu ogólniejszym, siły i materji, zgóry pojmuje się w sposób dualistyczny; ale w monistyczno-materjalistycznym znaczeniu one zlewają się w jedno i być może przedstawiają tylko dwie różne strony lub sposoby objawiania się tej pierwotnej zasady wszechrzeczy. Właśnie prawo zachowania siły w kwestji duszy z koniecznością prowadzi do materjalistycznych konsekwencji, jak to, sądzę, wykazałem do oczywistości w wielu pismach swoich i niedawno znów w piątym z moich listów o „Przyszłym życiu i nauce nowożytnej“ (Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft. Lipsk 1889) za pomocą faktów psychologicznych i roztrząsań. Utrzymuję tedy, że wykazałem, że działalność psychiczna nie jest albo nie może być czym innym, jak promieniowaniem pomiędzy komórkami kory mózgowej ruchu wprowadzonego przez podniety zewnętrzne“ (Z artykułu tygod. „Menschtum, Gota 1889 № 46).

Jasna rzecz, że Büchner w ustępie powyższym wikła dwie różne teorje: jedna pojmuje ducha i materję jako

postacie zjawiskowe jednej i tej samej substancji; druga przyjmuje materje za pierwotną podstawę, wobec czego sprawy psychiczne konsekwentnie mogą być tylko ruchem albo „promieniowaniem ruchu“. Za jednym tchem przyznaje się do dwuch teorji o tym samym przedmiocie. Niestrudzony bojownik wpływu wyników przyroznawstwa na nasz pogląd na świat nie dostrzegł tej niekonsekwencji; być może nie miała ona w jego oczach wielkiego znaczenia, gdyż właściwym jego celem nie było udokładnienie określonej teorji filozoficznej. W uniesieniu wydało mu się, że dowiódł z oczywistością więcej, niż, niestety, można dowieść.

Henryk Czolbe (1819—1873), lekarz jak Büchner, usiłował bardziej krytycznie określić konsekwencję przyrodoznawstwa. W pierwszych pismach swoich jest konsekwentnym materjalistą. W dziełach „Neue Darstellung des Sensualismus“ (1855) i „Die Entstehung des Selbstbewusstseins“ (1856), jak również w artykule „Die Elemente der Psychologie vom Standpunkte des Materialismus“ (w Zeitschrift für Philosophie XXVI) dowodzi, że materjalizm sprzeciwia się przyrodoznawstwu, dopóki przyrodoznawstwo przytrzymuje się teorji energji swoistej nerwów zmysłowych, a zatym wierzy w różnicę pomiędzy czuciami zmysłów i im odpowiadających spraw zewnętrznych. Jako przeciwieństwo tej teorji Czolbe wypowiada zdanie, że istotnym jest jeden i ten sam ruch przerzucający się od świata zewnętrznego przez narządy zmysłowe po nerwach, aż do mózgu. Na żadnym punkcie nie zachodzi zmiana jakościowa, różnica różnych zmysłów daje się objaśnić przeciwnie różnym natężeniem, z jakim ruch zachodzi w różnych narządach. Jedność świadomości przez to należy objaśniać, że ruchy w mózgu odbywają się w kierunku powrotnym; ponieważ mózg umożliwia takie ruchy kołowe, więc jest narządem świadomości. Czolbe chce w ten sposób zarówno czucie, jak świadomość uważać poprostu za ruch przestrzenny. Że jednak Czolbe jest jasnym i konsekwentnym myślicielem, więc

nie uszło baczności jego, że jeżeli bez zastrzeżeń utożsami czucie i samowiedzę, to i samo twierdzenie trzeba odwrócić i mieć prawo do twierdzenia, że gdzie zachodzi ruch z pewnym natężeniem i w pewnej postaci, tam musi istnieć i świadomość, tak iż w konsekwencji otrzymamy powszechne uduchowienie przyrody. Tak konsekwentne przeprowadzenie materjalizmu wyprowadziło poza materjalizm.

Później, w piśmie „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss und das Verhältniss der empirischen Wissenschaften zur Philosophie (W Zeitschrift für exakte Philosophie 1866). Czolbe przyszedł do przekonania, że niemożliwą jest rzeczą objaśnić świat z jednej zasady, czy się tę zasadę wraz z Büchnerem upatrzy w materji, czy z filozofami spekulacyjnemi w duchu, czy z teologami w Bogu. Objaśnienie osiągnąć możemy tylko w takim razie, jeżeli weźmiemy za punkt wyjścia wiele pierwiastków, przyczym pierwiastkiem nazywamy to, czego już nie możemy analizować. Takie pierwiastki, które znów nie dają się już sprowadzać do siebie, są atomy materjalne, siły organiczne i pierwiastki psychiczne, których ogół stanowi duszę świata. Pomiędzy temi trzema rodzajami pierwiastków zachodzi harmonijne spółdziałanie, które urzeczywistnia celowy związek przyrody. Świat uskutecznia się jako jedność nie w początku swoim, ale w swoim kierunku i dążeniu. Okazuje się tedy, że zagadnienie istnienia jest bardziej zawiłe, niż mniemał materjalizm. W późniejszych swoich, tylko w części wydanych badaniach, zbliżał się Czolbe do zasadniczej myśli Spinozy, którego chciał oddać w wykładzie empirycznym. Co się tyczy różnych szczebli rozwoju filozofji energicznego myśliciela, wskażmy tu na Vaihingera artykuł „Die drei Phasen des Czolbeschen Naturalismus (Philosophische Monatshefte XII).

Od początku do końca u Czolbego tkwi u podstawy wymaganie jasności i poglądowości wszystkich pojęć podstawowych. Nie dopuszczał on nic mistycznego ani nad-

zmysłowego i stąd usiłował myśleć wszystkie idee ile można z jasnością gieometryczną. Że matematykę podawał za ideał nauki, zależało by raczej od względu na poglądowość, niż ze względu na ścisłość dowodzenia. W młodości zapalał się do poezji Hölderlina i postawił sobie zadanie, utrzymać się na stanowisku greckiej jasności i radości życia przeciwko wszelkiej mistyce i dualizmowi. Poglądowość w dziedzinie myśli była dla niego blizko spokrewniona z radością na widok świata naturalnego. Tak samo, jak można wymagać pracy, żeby przeprowadzić zasadę poglądowości w myśleniu, tak również można kosztem rezygnacji radość przeprowadzić w praktyce ponad życiem rzeczywistym; zarówno w dziedzinie praktycznej, jak teoretycznej, Czolbe chce zwalczać to, co nazywa „opętaniem transcendencji“. Już podczas swojego materjalistycznego okresu przyznaje się, że najgłębszą pobudką jego filozofji jest potrzeba podmiotowa poglądowości i przytrzymywania się tego, co rzeczywiste; materjalizm był u niego wymagalnikiem, później zluzowanym przez inne wymagalniki.

Ernest Häckel, ur. w 1834 roku, od 1865 profesor zoologji w Jenie, bywa często zaliczany do materjalistów, sam wszakże określa stanowisko swoje, jako monizm, który prowadzi poza przeciwieństwo spirytualizmu i materjalizmu i zakłada u podstawy jedności przyrody wielką podstawową myśl panteistyczną. Dla monizmu nie istnieje ani duch, ani materja w pospolitym tego słowa znaczeniu, tylko jedyne, gdyż oboje są razem. Szczególnie w swojej „Generelle Morphologie“ (1862—1866) wyraża swoje ogólne poglądy filozoficzne. Pierwiastek psychiczny u niego, jak i u Czolbego, jest pierwotnym pierwiastkiem świata, chociaż istnieje w nadzwyczaj różnych stopniach, od duszy atomu i komórki, aż do dusz najwyższych ustrojów. Teorja ta udochowienia Häckla jest dlatego wątpliwa, że często wpływ dusz zaprzęga do objaśnienia ruchów organicznych, zamiast szukać objaśnienia czysto przyrodniceego. Skądinąd objaśnia on od czasu

do czasu zjawiska psychiczne jako proste skutki najbardziej skomplikowanych i najmniej stałych związków węgla, cząsteczek białkowwch tkanki nerwowej. Utrzymuje, że należy wyjść poza spirytualizm i materjalizm, a jednak znajdujemy u niego zarówno twierdzenia brzmiące spirytualistycznie, jak i materjalistycznie. Do swoich zasad nie doszedł on drogą ścisłego przemyślenia praw zachowania materji i siły. Teorja Darwina wprawiła myśl jego w ruch i szukał najwyższej zasady, którąby się dała pogodzić z wielką jednością przyrody uwydatnioną przez teorję rozwoju. Monizm, według Häckla, (Generelle Morphologie II, str. 445—451) prowadzi do najpodnioślejszego wyobrażenia Boga. W olbrzymim, wszechogarniającym prawie przyczynowości objawia się bóstwo, jako ogarniające całą przyrodę i czynne w każdym zjawisku przyrody. Zwykłe zaś pojęcie Boga jest, przeciwnie, wiarą w dwuch bogów, jest amfiteizmem, nie zaś monoteizmem, gdyż teorja ta stawia obok Boga przyczyny naturalne.

Häckel był jednym z pierwszych przyrodników niemieckich, którzy poszli w ślady Darwina i walczył z wielkim zapałem o jego teorję, której dodał pewności i rozszerzył tak, jak krytyczny i rozważny twórca teorji nie zawsze mógł się zgodzić. Nieznużenie budował drzewa rodowodowe obecnych gatunków, i nie wątpił bynajmniej, że materja organiczna wciąż powstaje. Zbywa mu na jasnym rzucie oka w sprawie ograniczenia hipotez i konieczności sprawdzania; tylko w ten sposób można zdać sobie sprawę, jakim sposobem hipotezę Darwina może zestawiać z hipotezą Newtona. Zrobił on przecież zarzut Darwinowi, że ten przywiązuje zbyt wielką wagę do zarzutów przeciw teorji. Wielki badacz rozważał gorliwość swojego młodego zwolennika z potrząsaniem głowy: „Your boldness sometimes make me tremble“, (Pańska odwaga niekiedy przyprawia mię o dreszzz 19 listop. 1868).

Teorja zachowania materji i siły oraz teorja rozwoju gatunków przez dobór naturalny były, jak już zauważono, wynikami przyrodniczemi, które w okresie początku

drugiej połowy XIX wieku musiały przeważnie budzić rozmyślania. Kiedy więc rozważyliśmy próby wszczęte przez przyrodników oparcia filozofji na tych wynikach, przejdźmy teraz do zbadania rodzaju i sposobu przeciwstawienia się tym wynikom filozofów z zawodu.

---

3. *Konstrukcje idealistyczne na realistycznej podstawie.*

---

a. Rudolf Herman Lotze.

Filozofja idealistyczna w ostatniej połowie XIX wieku znalazła w Lotzem najważniejszego przedstawiciela. Wobec swojej osobowości i swojego rozwoju występuje jako mąż, który w sposób zajmujący przyswaja sobie zarówno motywy idealne, na których budowała filozofja romantyczna, jak i surowe przeprowadzenie pojmowania mechanistycznego przyrody, które wyrobiło się w połowie XIX wieku w nauce. Lotze jest mistrzem rozwijania pojęć i rozważania pewnej myśli, tak iż wszystkie jej odcienie ujawniają się, nieustannego wznawiania zagadnienia i rozwijania go z różnych stanowisk. Jego ideałem w ostatniej instancji był ten sam, co i świtał filozofji romantycznej: wszelki rozwój i wszelki związek świata wysnuć z idei wiecznej, którąby zawierała w sobie ostateczną rację wszelkiego stawania się, jak również wartości posiadanej przez to, co się staje. Widział jednak jasno, że tego rodzaju wysnucie przekracza zdolność sprawności myśli ludzkiej i że, jeżeli myśliciele romantyzmu niemniej sądzili, że takie wysnucie dali w rzeczy samej, ma to swoją podstawę w tym, że w nich dążność poetycka mimowolnie zlewała się z filozoficzną. Lotze rozdziela dlatego pierwiastek poetycko-religijny od spekulacyjnego. Jego

własny subtelny zmysł poetycki pozwolił mu zrozumieć, że jego romantyczne powikłanie nie jest bynajmniej normalne. A ten zmysł poetycki jest pokrewny jego zmysłowi od odcieni indywidualnych i stosunków, które filozofja spekulacyjna ulatniała przez swoje abstrakcje Dzięki temu zmysłowi interes spekulacyjny Lotzego wiąże się z jego dążnością realistyczną. Chodzi mu przedewszystkiem o to, żeby poznać zjawiska w ich konkretnej naturze i w ich określonym związku według praw określonych; nadto, zadanie myślenia filozoficznego polega na tym, żeby wyjaśnić przypuszenia, na których spoczywa ten związek realny. Tak więc pierwiastki poetycki, przyrodniczy, filozoficzny w Lotzem ściśle splatają się z sobą i był on bardziej, niż kto inny, uzbrojony do roztrząsania tego pytania, które sobie postawił i które stosunki duchowe czasu uprzystępniały mu: spróbować przebudowy filozoficznej na realistycznej podstawie.

Przekonany był, że filozofja romantyczna przeoczyła warunki realne i związek mechaniczny przyrody, bez czego nawet najważniejsze idee były ideałami bezsilnemi, jak również był przekonany, że materjalizm to czyni pierwszym i ostatecznym, co jest tylko, co prawda, konieczną, formą i ramą treści wartościowej istnienia. Filozofja jego jest w istocie analizą właśnie pojęcia mechanizmu przyrody, która ma wykazać, że pojęcie to nieuniknienie prowadzi do przyjęcia idealnej zasady istnienia, i że nie wyłącza on w każdym razie przyjęcia, że taka zasada jest źródłem wiecznym wszystkiego dobrego i wartościowego w świecie. W rozwoju Lotzego jasno występują różne ożywiające go motywy i interesy.

Urodził się w dniu 21 maja 1817 roku w Budziszynie, w tej samej okolicy (Śląsku), skąd pochodzą Lessing, Fichte i Fechner. W lipskim uniwersytecie studjował filozofję, medycynę i fizykę. Wtajemniczył się tu w obie dziedziny, których zjednoczenie miało stać się przyszłym zadaniem jego, kiedy każde z nich przepracował. Chr. Herman Weisse, estetyk i filozof religji, był jego nauczy-

cielem filozofji i Lotze później wypowiedział, że zawdzięcza Weissemu nietylko wiele poszczególnych wrażeń, ale że on zwłaszcza do pewnego zakresu myśli został przez niego wprowadzony, których Lotze później nie potrzebował zrzekać się. Weisse był najwybitniejszym przedstawicielem filozoficznym teizmu. Przez swoje pośrednictwo religijno-filozoficzny pogląd Lotzego zostaje w związku historycznym z poglądem Schellinga a wraz z tym i starego Jakóba Böhmego (Por. w tym dziele, str. 185 nast. i 294). W jednym rzucie oka wstecz na swój rozwój Lotze podnosi, że idee filozofji spekulacyjnej przyswoił sobie nie jako zamknięty w sobie gmach teoretyczny, lecz jako szczególną formę wykształcenia. Przypuszczenie, że ostateczna racja rzeczy ma być myślana tylko jako duchowa, wcześniej już było w nim ugruntowane i nigdy znów nie odrzucane.

Medycynę i fizykę studjował u Webera, Volkmanna i Fechnera. Tu poznał przyrodniczą metodę i pojmowanie z pierwszej ręki. W jednym i tym samym roku został doktorem medycyny i filozofji i teraz jako docent nauczał obu specjalności, także kiedy w r. 1842 został profesorem filozofji. Po kilku latach działalności w Lipsku, został, jako następca Herbarta, profesorem w Gietyndze, gdzie napisał swoje najznakomitsze dzieło. W roku przed śmiercią został powołany do Berlina, ale tu niebawem uległ chorobie, na którą długo cierpiał i umarł w r. 1881. Życie jego było ciche, poświęcone studjom, rozmyślaniom i nauczaniu akademickiemu. Rzadko spotykane połączenie wszechstronności z gruntownością, pozwalało mu rozglądać się w nadzwyczaj rozmaitych dziedzinach, czego dowodem są nietylko jego dzieła lekarskie i filozoficzne, lecz również cały szereg pomniejszych artykułów i recenzji wydanych po jego śmierci w czterech tomach pod nagłówkiem „Kleine Schriften“. Po surowej pracy naukowej w chwilach odpoczynku oddawał się sztuce i literaturze. Nawet przygodnie przetłumaczył Antygonę łacińskim wierszem.

Jako pisarz lekarski, jak już nadmieniliśmy wyżej, wziął sobie za zadanie przedstawienie fizjologji jako mechanistycznej nauki przyrodniczej. Swoistą naturę zjawisk organicznych chce objaśniać nie przez powoływanie się na mistyczną siłę życia, lecz przez wykazywanie określonego, w prawa ujętego sposobu działania sił przyrody w ustroju żywym. Jak wszędzie w przyrodzie i tu musimy znaleść objaśnienie we wzajemnym działaniu i oddziaływaniu pierwiastków realnych. Życie organiczne różni się od świata nieorganicznego nie tym, jakoby ono wyniesione było ponad mechaniczny związek przyrody, lecz różni się odrębnym sposobem powstawania zespolonych szeregów działań. W spekulacyjnej filozofji przyrody pojęcie organizmu staje się typem całego poglądu na świat; wobec tego sprostowania tej idei musi mieć znaczenie ogólno-filozoficzne. Ma się rozumieć, że prace Lotzego w tym kierunku zaspokoiły nietylko jego interes lekarski lecz i filozoficzny. Takie dzieła, jak: „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens“ (1861), sprawiły, iż nawet niektórzy materjaliści widzieli w Lotzem sprzymierzeńca, jakkolwiek Lotze stanowczo oświadczył, że mechanizm jest tylko częścią jego pojmowania przyrody, nie zaś całością. Jestto znamienny rys Lotzego, że w ten sposób rozdziela zagadnienia swoje. Swoje ogólne poglądy filozoficzne rozwinął on w „Metaphysik“ (1841). Ale, rozpoczynając swoją działalność naukową, nie czuł się bynajmniej gotowym, a zwłaszcza w sprawie ostatecznych pomysłów wciąż odsyłał do zapowiadanych dzieł przyszłych.

W słynnym swoim dziele „Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele“ (1852) rozwodzi się wyczerpująco o stosunku dziedziny duchowej do materjalnej i daje jednocześnie badania psychologiczne trwałego znaczenia. Dawno zamierzany plan wykonał w latach 1856—1864, wydając swój „Mikrokosmus“ w trzech tomach. Dzieło to, pomyślane jako przyczynek do „Kosmosu“ Humboldta i „Ideen zur Philosophie der Geschi-

chte der Menscheit“ Herdera, przedstawia psychologję w związku z fizjologją i dziejami kultury, w zakończeniu zaś rozwija idee kosmologiczne i filozoficzno-religijne Lotzego. Znalazły w tym dziele swój wyraz wszystkie jego interesy, wszystkie drogi, po których kroczyły jego myśli i uczucia. Dzieło jest zakrojone na popularne i cieszyło się w swoim czasie znaczną poczytnością. Po wydaniu głęboko przemyślanej „Geschicte der Aesthetik in Deutschland“ (1868) przystąpił Lotze do ostatecznego wykładu systematycznego swojej filozofji. Wszakże udało mu się tylko wykończyć dwie części tego dzieła: „Trzy księgi Logiki“ (1874) i „Trzy księgi metafizyki“ (1879). Tom trzeci, który miał zawierać estetykę, etykę i filozofję religji nie został opracowany. Tak więc filozofja jego pozostała niewykończoną; nie było mu danym uwieńczyć dzieło swoje i pokazać, jak to liczne nici myślowe, które prządł przez całe życie, dałyby się utkać w jedną całość. Mamy treściwe szkice teorji Lotzego w różnych dziedzinach filozofji wydane po jego śmierci, jako notatki z jego wykładów. Z pośród tych szczególnie godne są uwagi „Grudzüge der Logik. Encyklopädie der Philosophie“, gdzie w drugiej części znajduje się krótki i jasny szkic całego jego systemu. Tu scharakteryzujemy trzy najważniejsze punkty jego filozofji.

Mechanistyczny pogląd na przyrodę.

Myśl Lotzego ma dwa punkty wyjścia: żywe poczucie wartości życia duchowego, poczucie, że to, co najwyższe, jest dla nas w związku z rozwojem duchowym i jego ideałami, ale jednocześnie mocne przekonanie, że układ przyczyn mechanicznych i praw jest niezbędny dla urzeczywistnienia nawet najwyższych ideałów. Może on, jak gdzieś powiada, wierzyć w idee działające, ale nie we wróżbiarskie. Jednak dwa te punkty wyjścia nie są u niego zupełnie odosobnione. Wychodząc z jednego usiłuje wykazać możność przyznania drugiego. Najbardziej

znamiennym i naukowym rysem jego filozofji jest próba wykazania za pomocą analizy pojęcia mechanizmu, że to pojęcie przypuszcza ostatecznie pojęcie zasady, która okazuje się dźwigarem i źródłem najwyższych idei, skoro tylko zasadę pojmiemy w sposób dla siebie zrozumiały. Lotze chce sięgnąć do rdzenia rzeczy: wysnuwając konsekwencje realizmu, chce uzasadniać idealizm. Jedynie badania prowadzone w duchu realizmu mogą, zdaniem jego, zbliżyć nas do celu, jaki sobie zakłada idealizm: do poznania świata jako wyrazu idei wartościowej. Filozofja romantyczna mniemała, że formy rzeczywistości można wysnuć z idei najwyższej. To właśnie okazało się zadaniem nierozwiązalnym. Przeciwnie, możemy usiłować cofać się na drodze wnioskowania od tego, co jest dane, aż do przypuszczeń jego. Możebną jest nie dedukacja, lecz redukcja. Myśl musi wciąż formy swoje stosować do materji danej. Zarówno wykształcenie ogólne, jak i poszczególne nauki posługują się w wywodach swoich mnóstwem pojęć, których jednak nie badają bliżej ze względu na ich rodowód, znaczenie i wartość poznawczą. Takiemi pojęciami są przyczyna i skutek, ciało i siła, cel i środek, wolność i konieczność, materja i duch. Otóż zadaniem filozofji jest wytworzenie jedności i związku koła wyobrażeń, wziąwszy pojęcia te przypuszczane w praktyce i w poszczególnych naukach za przedmiot swoich badań i wyznaczywszy granice ich wiarogodności. (Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie § 88).

Zpośród tych pojęć to jest najważniejsze, które przypuszczamy przy każdym badaniu rzeczywistości, kiedy eksperymentujemy, kiedy szukamy objaśnienia: jestto pojęcie ciągłego i wszechogarniającego związku przyczynowego. Pojęcie to nie jest oparte na doświadczeniu, ale każde doświadczenie przypuszcza je. Ponieważ zaś dotąd osiągnięte zrozumienie przyrody opiera się na rzeczywistości tego pojęcia, więc samo to pojęcie może być oznaczone jako wyraz faktu i fakt ten, że pierwiastek poszczególny naszego doświadczenia jest nawiązany na mocy

prawa do innych pierwiastków, fakt związku mechanicznego filozofja powinna przemyśleć i wysnuć wszystkie jego konsekwencje. Faktu tego wysnuć dedukcyjnie filozofja nie może. Różnorodność pierwiastków rzeczywistych we wzajemnym stosunku działań stanowi podstawę, na której buduje się mechanistyczne pojmowanie przyrody, i, jak widzieliśmy, Lotze był tak głęboko przekonany o nieodzownej konieczności tej podstawy, że sam z zapałem pracował nad tym, żeby zapewnić uznanie jej w fizjologji, gdzie dotąd panował witalizm, powołujący się na jedyną „siłę życia“ kształtującą i urządzającą.

Ale, ponieważ związek mechaniczny jest nieniknionym rysem naszego poglądu na świat, nie ma on przeto jeszcze być jedynym rysem wszystko rozstrzgającym. Owszem, przeciwnie, Lotze twierdzi: „nieograniczoną doniosłość mechanizmu, lecz jednocześnie i jego zupełnie podrzędne znaczenie w całości świata“. (Drei Bücher der Metaphysik, str. 462). I bliższa analiza pojęcia mechanizmu prowadzi nas do zrozumienia, że tak właśnie jest.

Mechanistyczne pojmowanie przyrody — kiedy się z niego robi ostateczny pogląd na świat — przytrzymuje się wielości pierwiastków, atomów, będących w stosunkach wzajemnych działań i oddziaływań. Wypowiada ono pluralizm. Ale jak mają się pierwiastki do związku, w jakim zostają? Czy mogą one, niezależnie od tego związku, samodzielnie istnieć, tak iż związek ten byłby obojętnym dla ich istoty stosunkiem, albo czy nie są one nawskroś uwarunkowane przez związek, w którym zostają ze światem jako z całością? Przecież wzajemność działań i związek nie mogą swobodnie bujać ponad pierwiastkami lub między niemi, lecz przypuszczają ich jedność wewnętrzną. Skoro bowiem przyjmuje, się że dwa pierwiastki A i B zupełnie są samodzielne, natenczas ich wzajemne na siebie działanie będzie niezrozumiałe. Działanie nie daje się jako zupełnie gotowy stan przenieść z A na B. Co zachodzi w A, to dla tego, co zachodzi w B tylko w takim razie może mieć jakieś znaczenie, kiedy A i B w rzeczy

samej nie są samodzielnemi, bezwzględnie rozdzielonemi istotami, lecz ich stany są stanami jednej i tej samej, bardziej pojemnej istoty. Wielorakość istot niezależnych uczyniłaby niezrozumiałą wzajemne na siebie mechaniczne działanie; zrozumiałość przychodzi dopiero z wiarą w nieskończoną, wszechogarniającą istotę, której momentami albo punktami akcji są pierwiastki poszczególne. Pojęcie „przejścia“ siły lub wpływu od jednego samodzielnego pierwiastka do drugiego nie da się pomyśleć. Niezrozumiałą jest przyczyna przechodząca (causa transiens), tylko przyczyna wsobna (causa immanens) jest zrozumiałą. Stany jednej i tej samej istoty mogą mieć się do siebie jako racja i wynik, ale nie jako stany dwóch niezależnych od siebie istot. W pośród licznych przedstawień tej sprawy myślowej, jakie dał Lotze, należy szczególnie zaznaczyć: „Logik und Encyklopädie“ §§ 99—100 i „Drei Bücher der Metaphysik“ §§ 50—81.

Tak więc Lotze za pomocą analizy stosunku przyczynowego i wzajemnych działań i oddziaływań — głównych pojęć podstawowych mechanistycznego poglądu na przyrodę — doszedł do idei prasubstancji, zasady wszechogarniającej. Jego myśl porusza się tu na tych samych drogach, które w swoim czasie prowadziły do jego pojęcia substancji (patrz w tym dziele, tom I, str. 337 i 343), i którą zwłaszcza Kant przebywał w swoich pismach młodzieńczych (Porównaj rozprawę H. Höffdinga: „Kontinuität des philosophischen Entwickelunganges Kanst, rozdz. I, w „Archiv für Geschichte der Philosophie“. 1894 i wyżej, tom II, str. 44 i nast.).

To pojęcie, które filozofja romantyczna zakłada u swojej podstawy i z której chciała wszystko wysnuć, staje się u Lotzego ostatecznym wymagalnikiem, albo, jak się sam wyraża, ostatecznym faktem naszego myślenia. Bliższy, poglądowy rozwój zasady uniwersalnej, przypuszczanej w najprostszym stosunku wzajemnego działania i oddziaływania, jest niemożebne. Stoimy tu wobec pojęcia gra-

nicznego, którego ani pozbyć się nie możemy, ani rozwinąć („Drei Bücher der Metaph. §§ 73 i 246).

Niemniej przeto jest to pojęcie, które umożebnia Lotzemu przytrzymywanie się tego, co dla niego było istotnym w idealistycznej sprawie myślowej, tej sprawy, w którą został wtajemniczony przez nauczyciela swojego Weissego. Za pomocą tego samego odkrył on związek pomiędzy przeciwnemi prądami świata myśli. Ani bezwzględne atomy materjalizmu, ani monady Leibniza, ani reały Herbarta nie mogły dlań oznaczać końca myślenia: pluralizm musi z koniecznością ustąpić miejsca monizmowi. Co się tyczy specjalnie atomów, Lotze twierdzi, że interes przyrodoznawstwa prowadzi do przyjęcia takich tylko pierwiastków, które dla doświadczenia naszego faktycznie są niepodzielne, przyjęcie wielości pierwiastków rozciągłych — ale gdyby nawet te były pomyślane jako znikomo drobne, nie mogłoby to to być bynajmniej zamknięciem myśli. Trzeba zrzec się albo jedności atomu, albo także jego rozciągłości; w atomie rozciągłym każde działanie wymagałoby czasu i przechodzenia od części do części i w takim razie części te byłyby jednostkami bardziej podstawowemi, niż cały atom. Przy pojęciu atomu ostatecznego musielibyśmy pominąć wszelką rozciągłość i atomy rozważać jako punkty dynamiczne, które — w skutek powyższej analizy pojęcia mechanizmu — każdy sam przez się są punktami wyjścia dla działań prasubstancji. („Drei Bücher der Metaph." §§ 190—191 i 245; porówn. zajmującą recenz-ę „Teorji atomów" Fechnera w „Kleine Schriften" III, str. 215—238).

Twierdzenie Lotzego, dotyczące mechanistycznego poglądu na przyrodę i z niej wysnute konsekwencje są najważniejszą częścią jego filozofji, chociaż zwykle nie bywa ta część uwydatniana, kiedy się wychwala Lotzego. Najczęściej zaznacza się jego spirytualistyczny kierunek, zarówno przez wielbicieli jego, jak i przez przeciwników. A jednak największa jego zasługą, jako myśliciela, polega na jego analizie głównego pojęcia podstawowego przy-

rodniczego poglądu na przyrodę. Że tu miał on Spinozę i Kanta za poprzedników, to nie uszczupla bynajmniej zasługi jego, i tym mniej, że sam nie zdawał bodaj sobie sprawy z tego. Wadą jego jest to, że nie bada pod względem teorjo-poznawczym pojęcia podstawowego, do którego przyszedł, lecz pozostawia je w tej postaci, w jakiej filozofja romantyczna i starszy dogmatyzm je pojmował. Lotze wogóle nie zdawał sobie sprawy z doniosłości teorji poznania.

Idealizm metafizyczny.

W przebiegu myśli Lotzego, o ile go przedstawiliśmy dotąd, tkwi jeszcze pewien brak stanowczości. Możnaby jeszcze zadać pytanie, czyliż zupełnie już nie mamy wyjścia, ażeby wytworzyć sobie bliższe wyobrażenie o pierwiastkach i o prasubstancji. Skoro poruszamy odpowiedź Lotzego ua to pytanie, zaznaczamy przedewszystkim, że on doskonale zdaje sobie sprawę z tego, jak każda odpowiedź na to pytanie opiera się na analogjach i bywa warunkowana innemi pobudkami, niż czysto teoretycznemi. Prawo analogji i potrzeba nasza odnalezienia we wszechświecie naszej własnej istoty duchowej, które u wszystkich idealistów metafizycznych, u Leibniza, Herdera, Schellinga, Benekego, tkwią, jak się okazało, u podstawy, występują u Lotzego z zupełną świadomością.

Lotze jest atomistą, ale pojmuje on atomy nie jako materjalne, gdyż rozciągłość, zarówno jak wszystkie inne jakości zmysłowe, mają być objaśniane przez wzajemne działanie na siebie atomów, które zatym same nie mogą posiadać tej własności. Zarówno jak życie i jak wszystkie jakości doświadczalne, fakt zmysłowy rozciągłości mamy zawdzięczać spółdziałaniu punktów dynamicznych, które to punkty znów mamy pojmować jako początkowe punkty wewnętrznego działania nieskończonej praistoty. Łotze nie uważa za rzecz niemożebną, że podczas biegu

świata mogłyby występować zupełnie nowe początki; nie jest to w sprzeczności z powszechnemi prawami świata, gdyż prawo zawsze wyraża tylko kolejność szeregu, w którym stany powstają, ale nie wyraża losu zewnętrznego; każdy nowopowstający pierwiastek otrzymuje swoje prawo, które jest tożsamym „z istotą rzeczy, pozostającej w zmianie tąż samą“ („Drei Bücher der Metaph. § 33). I poszczególne pierwiastki niekoniecznie mają być zupełnie jednorodnemi. Pewna zgodność lub spółmierność bądźcobądź musi istnieć, żeby porządek świata mógł je wszystkie ogarnąć, ala równość doskonała nie jest konieczną. Prawo przyrody może łatwo wiązać ze sobą jakościowo różne pierwiastki, których mianownika wspólnego nie jesteśmy w stanie odkryć. Ostatecznie konieczność, która wszechświat czyni dla nas zrozumiałym, nie jest bynajmniej logiczną, lecz jest estetyczną koniecznością („Drei Bücher der Met. § 59“): nie formalna konsekwencja działania praistoty, lecz bogactwo i pełnia, z jaką odbywa się działanie praistoty, jest rozstrzygającą dla własności pierwiastków poszczególnych. W tym punkcie Lotze wyraźnie przechodzi od pobudek czysto teoretycznych do pobudek uczuciowych, chociaż ani te, ani tamte nie pozwoliły mu ustanowić w bardziej określony sposób, jak wielkie różnice jakości mogłyby się zgodzić z owemi spółmiernościami, które przypuszcza fakt wzajemnego na siebie działania.

Jeżeli teraz chcemy wogóle wytworzyć sobie wyobrażenia o wewnętrznej naturze pierwiastków, to musimy je pojmować przez analogję z naszą własną istotą duchową. Mechanistyczny pogląd na przyrodę właściwie poucza nas tylko, jakie są wzajemne stosunki pierwiastków, ale nic nie mówi o ich wewnętrznej naturze. Dotyczy on okoliczności zewnętrznych, obraca się wciąż dokoła rzeczy, jest cognitio circa rem, nie zaś rei. Jest on być może nawet skłonny, jak gminne pojmowanie przyrody, do mniemania, że dla rzeczy jest zupełnie obojętnym, czy będziemy je jakoś pojmowali, czy nie. Wbrew

temu twierdzi Lotze już w swoim młodzieńczym piśmie „Metaphysik“ (1841, str. 313), że podmiotowość jest tak samo dobrze częścią rzeczywistości, jak i przedmioty zewnętrzne: „Nietylko to, co zachodzi pomiędzy istotami, ale i to także, co w nich zachodzi, jest prawdziwym, rzeczywistym dzianiem się“. W późniejszych swoich pismach (nasamprzód w „Medizinische Psychologie) posuwa się Lotze o jeden krok dalej, o ile twierdzi, że nasza własna istota podmiotowa jest jedynym przypadkiem, w którym poznajemy wewnętrzną naturę rzeczy i osiągamy cognitionem rei, nie zaś tylko cognitionem circa rem; jedyną drogą, która prowadzi do wytworzenia sobie wyobrażenia o wewnętrznej naturze innych rzeczy, jest zatym pojmowanie ich przez analogję do samych siebie, jako istoty czujące, nie zaś jako wyobrażające, gdyż uczucie jest bardziej pierwotnym objawem świadomości niż wyobrażenie. Posługiwanie się tą analogją jest jedynym środkiem myślenia o rzeczach jako realnych, samych przez się istniejących istot, któreby były dla nas czymś więcej niż tylko obrazami. W ten sposób stosowalibyśmy tylko ogólną metodę, sprowadzającą nieznane do znanego („Drei Bücher d. M. §§ 96—98). Tak samo i „konieczność estetyczna“ tego wymaga, gdyż nie da się ona pogodzić z takim wszechświatem, którego wielka, być może większa część miałaby być tylko ciemną podstawą życia psychicznego rozpostartego tylko na poszczególnych obszarach („Allgemeine Physiologie“ § 129). Tak więc pierwiastki świata należy pojmować jako istoty uduchowione w różnych stopniach.

Jak z pierwiastkami świata, tak samo rzecz ma się i z wszechogarniającą podstawą świata, która czyni zrozumiałym wzajemne na siebie działanie tych pierwiastków. Jeżeli przestrzegamy metody analogji i usiłujemy sprowadzić nieznane do znanego, to musimy według Lotzego pojmować podstawę świata jako istotę duchową. Jeżeli stany wewnętrzne mają być związane w jedność i wzajemną zależność, to nasze własne życie wewnętrzne,

duchowe życie, jest jedynym znanym nam przykładem, gdzie urzeczywistniona jest możność, przynajmniej w przybliżeniu, takiego utrzymania jedności wobec różnorodności stanów.

Pod wpływem swojego nauczyciela C. H. Weissego pojmuje Lotze podstawę świata jako osobowość bezwzględną i broni tego przeniesienia pojęcia osobowości na istotę bezwzględną w ten sposób, że tylko istota bezwzględna może być osobowością, gdyż tylko taka istota posiada wewnętrzną samodzielność i samorzutność pierwotną, gdy tymczasem pojęcie osobowości stosuje się tylko względnie do istot skończonych i zależnych od warunków zewnętrznych. Bądźcobądź Lotze zgadza się, że życie osobowe wymaga oporu, któryby musiał być zwyciężany i władzy cierpienia i odbierania zarówno jako działania. Na zapytanie jednak, jak może istota bezwzględna, niepodlegająca żadnym ograniczeniom, cierpieć, Lotze odpowiada („Grundzüge der Religionsphilosophie“ §§ 34 i 52), że uczucie Boga muszą uruchomiać wewnętrzne wytwory jego własnej wyobraźni twórczej. Ale przecież wielkie to znów pytanie, czy może coś znaczyć poważnego taki osobiście stworzony opór, zwłaszcza, że daje się on znieść w każdej danej chwili przez istotę bezwzględną. W każdym razie znane nam życie osobowe ma do zwalczania nietylko osobiście wytworzone i nie tak łatwo usuwalne przeszkody, tak iż analogja pomiędzy osobowością względną ludzką i bezwzględną boską, na której opiera się Lotze jako na metodzie, zdaje się zawodzić w rozstrzygającym punkcie. A do tego jeszcze przyłączyło się to, że Lotze, według najprawdopodobniejszego wykładu jego niejasnych i chwiejnych [119]) wynurzeń, rozbiega się z Weissem w tym, że utrzymuje, iż forma czasu nie daje się zastosować do istoty bezwzględnej. A więc istota osobowa, która się nie w czasie rozwija, a więc życie bez czasu i bez czasu cierpienie i działanie! Są to pojęcia stawiające zbyt wielkie uroszczenie do naszej zdolności analogizowania. Tylko zauważmy tu jeszcze, że Lotze — zarówno ze względu

na pierwiastki, jak i podstawę świata — przypuszcza iż przeciwieństwo pomiędzy duchem i materją jest sprzecznością, tak iż nie dadzą się pomyśleć żadne inne możliwości poza temi dwiema: tylko wobec tego przypuszczenia istnieje konieczność zniewalająca do pojmowania pierwiastków i podstawy świata jako istot duchowych, o ile się ich nie chce lub nie może uważać za materjalne. Ale niema konieczności logicznej, jest tylko faktyczna konieczność wyboru pomiędzy duchem i materją wobec warunkowania ostatecznych pojęć. Faktycznie znamy tylko te dwie formy istnienia; ale nicby nie przeszkadzało pomyśleć, że istnieje kilka innych form. Z tej racji idealizm metafizyczny nie może być dowiedziony.

Otóż Lotze zupełnie zdaje sobie sprawę z tego, że zakończenie całego jego poglądu na świat polega na pobudkach uczuciowych, nie zaś na ścisłym myśleniu. Konieczność cofania się od wielości pierwiastków do jedności podstawy świata twierdzi on z czysto teoretycznych racji: „Ani harmonijny, ani nieharmonijny bieg świata nie jest dla mnie zrozumiały bez przypuszczenia owej jedności, która dopiero umożebnia wszelkie wzajemne na siebie działanie poszczególnych pierwiastków; zakłócenia rzeczy pomiędzy sobą świadczą o ustawicznej obecności owej jedności, tak natarczywie, jako zgodności sił prowadzących do celu“ (Die drei Bücher d. M. § 233). Kiedy wszakże wszystko sprowadza do jedynej zasady, to wie bardzo dobrze, że nie jesteśmy w stanie konstruować na niej związku świata i pierwiastków: zawsze brak nam drugiej przesłanki (Drei Bücher d. M. § 93). Stąd tylko w praktycznym przekonaniu można przytrzymywać się myśli, że wszystkie rzeczy i wszystkie zdarzenia mają ostateczną podstawę swoją w celu najwyższym, zakładanym przez podstawę świata. Co to za cel, tego nie wiemy i tak samo nie dają się pogodzić walka sił w przyrodzie i realność złego w świecie moralnym z wartością planu świata.

Jeżeli przez panteizm rozumiemy taką teorję, która twierdzi stosunek wewnętrzny pomiędzy Bogiem i świa-

tem i wszystko jedno czy Bóstwo może być pojęte jako istota osobowa albo nie, to stanowisko religijno-filozoficzne Lotzego może uchodzić za panteizm etyczny. Sam on czuł się blizko spokrewnionym z Fichtem; o pokrewieństwie jednak ze Spinozą, przeciwnie, nie chciał nic wiedzieć. W posługiwaniu się wyrażeniami teologicznemi i zwrotami, zwłaszcza w Mikrokosmus i wydanych po jego śmierci „Grundzüge der Religionsphilosophie“ i „Moralphilosophie“, poszedł on dalej, niż należało i niż miał prawo. Wobec jego sposobu wyrażania się, bo niczym innym to nie jest, otrzymuje się pozór, jak gdyby stał bliżej do koła wyobrażeń gminnej religji, niż było w rzeczy samej. Przygodnie wszakże zaznacza (Mikrokosmus. Księga VIII, rozdz. 4) różnicę pomiędzy wolną religijnością i religjami pozytywnemi.

Psychologja Spirytualistyczna.

Te pierwiastki, których wzajemne na siebie działanie wytwarza zjawiska dane w doświadczeniu, nie mają koniecznie być całkiem jednorodnemi, jak utrzymuje Lotze. Wymaga się tylko takiej jednoroduości, jaką właśnie przypuszcza wzajemne ich działanie na siebie. Za pomocą tej bardzo nieokreślonej reguły Lotze umożliwia sobie trwanie w tym poglądzie, wobec nadto gminnego uznawania wzajemnego oddziaływania na siebie duszy i ciała. Przypuszczane przez pojęcie mechanizmu pierwiastki bywają, według niego, w części psychiczne, w części fizyczne. Zaprzecza on przeświadczenia o ciągłym szeregu zjawisk psychicznych. W niektórych punktach ruch fizyczny przerywa się, żeby być pochłoniętym, to znaczy, żeby przejść w stany psychiczne. Należy wątpić, czy Lotze, kiedy poraz pierwszy wypowiadał to twierdzenie, w r 1851 w „Allgemeine Physiologie“ § 424, miał żywe wyobrażenie o doniosłości świeżo odkrytego prawa zachowania energji, chociaż później także nie znalazł podstawy do odrzucenia tego raz zajętego stanowiska. Miał on

zniewalające racje, które czyniły koniecznym przyjmowanie specjalnej substancji duchowej.

Przedstawiały mu się tylko dwie możliwości: albo zjawiska fizyczne wywodzić z duszy, jako im właściwej zasady, albo objaśniać je za pomocą spółdziałania sił fizycznych. (Patrz „Selbstanzeige der medizinischen Psychologie“, w Kleine Schriften, III, 4). Ponieważ jednak to ostatnie jest niemożebne, gdyż spółdziałanie sił fizycznych nie może objaśniać jedności, które cechują nawet najprostszy objaw życia psychicznego, więc pozostaje dla Lotzego tylko pierwszy wybieg. Dlatego też większa część badań psychologicznych Lotzego podąża ku temu, żeby odkryć, jakim sposobem pierwiastki psychiczne są z fizycznemi w stosunku wzajemnych na siebie działań. Psychologja jego przypomina tu psychologję Descartesa (Patrz to samo dzieło, t. I str. 261—264). Według jego pojmowania istnieje pewna ilość dziedzin, w których sprawy psychiczne mogą przez pewien czas przebiegać wyłącznie zgodnie z własnemi prawami i znów wyzwalać siłę mechaniczną dla wytwarzania nowych zmian fizycznych (Kleine Schriften III). Chociaż obecny stan fizjologji nerwów i psychologji wyodrębnienie to pomiędzy różnemi stadjami wydaje się czynić beznadziejnym, Lotze jednak kroczy (zwłaszcza w „Medizinische Psychologie“ i „Mikrokosmus“) śmiało do bliższego badania. Znaczenie, jakie mają sprawy materjalne dla życia psychicznego, nie może polegać na tym — zgodnie z poglądem na naturę wzajemnego na siebie oddziaływania przyjętym przez Lotzego, — że te sprawy materjalne przynoszą duszy gotowe czucia lub wyobrażenia; mogą one dostarczać tylko sygnałów, które dusza musi przekładać na swój język, jak również, odwrotnie, wewnętrzne stany duszy, jako tego rodzaju, nie mogą być przenoszone na narządy materjalne, lecz są tylko powodem tego, że te narządy zaczynają działać. Narządy materjalne pracują w usługach wyższych czynności duchowych, gdyż przekazują i przygotowują ten materjał, na którym dusza ma ćwiczyć siły swoje i w tym

tkwi całe jej znaczenie. Wyższe czynności duchowe, jak przypominanie, myślenie, uczucia estetyczne i moralne, same przez się odbywają się we wnętrzu duszy, skoro tylko materjał jest dany, i zupełnie jest rzeczą niekonieczną przyjmowanie jakichkolwiek specjalnych spraw materjalnych, odpowiadających tym czynnościom duchowym. W każdym razie Lotze chciał tego rodzaju sprawy materjalne objaśniać raczej jako skutki stanów psychicznych, niż jako ich przyczyny, przyczym rozumiał rzecz tak, że drgania fizyczne rozchodzą się z duszy aż do mózgu, np. kiedy widzimy, że stan uczuciowy trwa jeszcze długo po zniknięciu pierwotnego powodu.

Nie możemy tu zapuszczać się w specjalne teorje psychologiczne Lotzego. Szczególnie należy podnieść jego genialną teorję znamion miejscowych, która czyni zrozumiałym rozwój pojmowania przestrzeni [121]) a także jego twierdzenie, dotyczące znaczenia uczucia jako podstawowego pierwiastka życia psychicznego, wbrew intelektualistycznej psychologji Hegla i Herbarta. Na niektóre punkty poszczególne rzuca Lotze nowe światło dzięki swojemu subtelnemu i dowcipnemu pojmowaniu i często udatnemu sposobowi wyrażania się. Przeciwnie, nie zgadza się z dobrą metodą psychologiczną to, że Lotze, zamiast szukania praw, wiążących pomiędzy sobą zjawiska psychiczne, tak pojmuje stosunek przy powstawaniu rozmaitych zjawisk psychicznych, jak gdyby działały na duszę wstecznie wyobrażenia i jak gdyby wyzwalały one z siebie uczucia, (a więc znowu intelektualizm), które znów muszą oddziaływać na duszę, żeby z nich wyzwalać objawy woli. Tak samo dzieje się, kiedy Lotze utrzymuje, że w przeciwstawieniu do kojarzenia wyobrażeń występuje specjalna władza myślenia. Tu jego spirytualistyczna metafizyka psychologji narzuca jej swój sztuczny i scholastyczny sposób objaśnienia. Mści się tu to, że Lotze psychologję uważa nie za samodzielną naukę doświadczalną, lecz jako stosowaną metafizykę (Logik und Encyklopädie § 93).

Kiedy psychologja Lotzego w istotnych punktach swoich przypomina psychologję Descartesa, to należy zdać sobie dobrze sprawę z tego, że podobieństwo to trwa tylko tak długo, jak Lotze przytrzymuje się gminnego języka, którym posługuje się obficie niemniej w psychologji swojej jak i w swojej filozofji religji. Dusza — rzecz sama w sobie i ciało albo grupa rzeczy — rzecz sama w sobie, mogłoby to wydawać się, wobec licznych oświadczeń Lotzego, jego teorją, jaką była teorja Descartesa ale nadto jest to metafizyka gminna. U Lotzego wszakże jest to tylko tymczasowe stanowisko. Różni się on od Decartesa przedewszystkim swoją teorją podmiotowości, rozciągłości i swoją analizą pojęcia materji, która go prowadzi do poglądu, że materja jest tylko formą zjawiskową wzajemnego na siebie działania pierwiastków psychicznych. Przez to znosi się dualistyczne pojmowanie stosunku duszy do ciała. Różnica ilościowa wzajemnie na siebie działających pierwiastków uszupla się przez to w znacznym stopniu: zamiast wzajemnego działania pomiędzy psychicznemi i fizycznemi pierwiastkami otrzymujemy teraz tylko działanie wzajemne pierwiastków psychicznych. A to uszczuplenie przedsiębierze Lotze — na co trzeba zwrócić uwagę — nie dlatego, żeby w gminnej lub kartezjańskiej metafizyce napotykał jakiekolwiek trudności.. Zagadnienie stosunku duszy do ciała właściwie nie istnieje dla niego; ich wzajemne na siebie działanie nie przedstawia dlań bynajmniej większej zagadki, niż stosunek wzajemnego działania i oddziaływania, zachodzących pomiędzy zderzającemi się ciałami [122]). Przeciwnie, daje się on prowadzić przez ogólne rozważanie filozoficzne, które zachowałyby swoją doniosłość nawet w razie, gdyby budował w swojej psychologji tak, iżby zamiast zakładania u jej podstawy dualizmu kartezjańskiego, budował na podstawie hipotezy tożsamości Spinozy. Idealizm metafizyczny jest niezależny od jakiejkolwiek hipotezy psychologicznej. Ponieważ tedy Lotze rozpoczął jako kartezjanin, prowadzą go te rozważenia do poglądu, który można oznaczyć

jako spirytualizm monistyczny, gdyż dusza i ciało rozważane są jako dwie różne substancje, które wszakże są jednorodne. Teorja Herbarta i teorja występująca w szkole Wolffa stanowią poprzedniczki tej osobliwej teorji (Patrz uwagę pierwszą do tego tomu).

W innym i dla całej jego filozofji bardziej istotnym punkcie Lotze rozchodzi się również z Decartesem i jednocześnie z Leibnizem i Herbartem. Jak już widzieliśmy, rozważa on poszczególne pierwiastki świata jako momenty lub objawy, akcje prasubstancji, która jest jedyna prawdziwie rzeczywistą. W takim razie nie może być substancją w ściślejszym tego słowa znaczeniu zarówno dusza jak atom fizyczny. „Nasz pogląd monistyczny — powiada Lotze — bezwarunkowo pomieścił w rękach jednej nieśmiertelnej istoty, na której wyłącznie polega możność wszelkiego wzajemnego na siebie działania, i porządek świata, i istnienie, i zdolność działania każdej rzeczy“. (Drei Bücher d. M. § 245 i § 72—73). Wyrażenia substancja i istota pojmuje on dlatego, o ile ich używa o duszy, tylko w znaczeniu tego, co posiada władzę działania i cierpienia (§ 243) i ostatecznie przyznaje (§ 307), że byłoby może lepiej unikać tych nazw, gdyż mogą prowadzić do fałszywych wyników. Już w swoim artykule „Dusza i życie psychiczne“ (w Wagnera „Phisiologisches Handwörterbuch“ 1846. „Kleinere Schriften“ II, str. 198) oświadczył Lotze, że każda dusza posiada tylko taką rzeczywistość, która się jej należy ze względu na jej znaczenie w ogóle świata i nieśmiertelność jej polega nie na jej naturze, lecz na jej miejscu w etycznym porządku świata. W „Mikrokosmus“ i w swoim głównym dziele „Drei Bücher der Metaphysik“ wraca Lotze do tej samej myśli. Jakikolwiek mamy interes w nieśmiertelności duszy, która go doprowadziła do jego psychologji spirytualistycznej, widzi on jasno, że ta kwestja nie da się rozwiązać na drodze naukowej. Żadna inna zasada nie jest nam dana do rozporządzenia, oprócz idealistycznego przekonania ogólnego: „Trwać w dalszym ciągu będzie,

to, co jest stworzone, czego dalsze trwanie należy do znaczenia świata i jak długo do niego należy; przeminie wszystko, czego rzeczywistość tylko w przemijającej fazie biegu świata ma swoje uprawnione miejsce. Że ta podstawa nie ma wcale dalszego zastosowania w rękach ludzkich, nie potrzebuje to prawie dowodu; nie możemy z pewnością nabyć ani zasług, któreby mogły usprawiedliwiać uroszczenia do wiecznego istnienia, ani przywar, któreby odmawiały wiecznego istnienia innym“ (Drei Bücher d. M. § 245).

Jeżeli zważymy zgodność pomiędzy wcześniejszemi (1846 i 1864) i późniejszemi (1879 oświadczeniami Lotzego o tym punkcie, to trudno będzie skłonić się do przyjęcia twierdzeń młodszych krytyków Lotzego[123]), jakoby on w swojej teorji substancjalności duszy poczynił zmiany istotne i przez to bardziej się zbliżył do spinozyzmu, niż był dawniej. Niewątpliwie przyczyniłoby się to do wyjaśnienia tego szczegółu, gdyby ten wybitny myśliciel, którego charakter stanowczo nie pozwalał na niegodny kompromis, tak samo już w swoich wcześniejszych pracach był uwydatnił swoje zboczenie od zwykłych poglądów, jak to uczynił w późniejszych swoich oświadczeniach. Lotze, najwybitniejszy przedstawiciel filozofji idealistycznej w drugiej połowie XIX wieku, wobec wagi swoich myśli, wobec swojego bogatego wykształcenia naukowego i swojego uduchowionego poglądu na życie, byłby zdolny wywrzeć wrażenie na swój wiek, zwłaszcza gdyby jego pomysły nie występowały tak często w postaci obrazów, które conajwyżej dałyby się usprawiedliwić jako symbolika.

b. Gustaw Teodor Fechner.

Fechner i Lotze występują w filozofji niemieckiej drugiej połowy XIX wieku jako Dioskurowie. Wobec swojego idealnego sposobu myślenia, swego rozległego wykształcenia przyrodniczego, swego zmysłu poetyckiego

i swej potrzeby jedności poglądu na świat, są duchami pokrewnemi sobie. Zmierzają oni do celów pokrewnych, ale w części różnemi drogami. Jest tedy rzeczą interesującą porównać ich ze sobą, zwłaszcza tam, gdzie w punktach rozstrzygających trzeba pomiędzy niemi wybierać. Ponieważ zasadnicza podstawa: idealistyczny pogląd na świat na podstawie realistycznej, obu jest wspólny — więcej wybór będzie polegał na tym, kto z nich posługuje się realistyczną podstawą najbardziej zgodnie z jej zupełnym prawem. Jestto probierz uznany przez Lotzego w zapewnieniu, że idealizm da się tylko potwierdzić przez badania przeprowadzone w duchu realizmu. Nawet kiedy Lotze zajmuje pierwsze miejsce w sprawie opracowania ogólnych zasad filozoficznych, mógłby jednak Fechner ze względu na to, że konsekwentnie domaga się podstawy przyrodniczej mieć przewagę. Jestto tymbardziej dziwne, że pierwotnie wyobraźnia o wiele silniejszy wpływ osiąga nad przebiegiem myśli Fechnera, niż to było możebne u jego krytycznego i oględnego sprzymierzeńca. Fechner jest, podobnie jak Kepler, którego żywo przypomina, zajmującym przykładem tego, jak można przez zuchwałe i fantastyczne spekulacje dojść do pozytywnych i ścisłych wyników, kiedy się tylko stoi uparcie przy jednej myśli określonej i podstawowej i potrafi się tę myśl obnażyć z jej powijaków mistycznych. Jak Kepler z mistycznych rozmyślań spekulacyjnych stopniowo doszedł do odkrycia swoich praw słynnych, które zaspokoiły jego potrzebę odkrycia wyrażonych we wszechświecie określonych stosunków matematycznych, tak również Fechner przez śmiałe analogie przyszedł do przekonania o określonym stosunku ilościowym pomiędzy pierwiastkiem duchowym i materjalnym i przez bliższe opracowanie tej myśli stał się założycielem psychofizyki albo psychologji eksperymentalnej.

Fechner urodził się w r. 1801 na Łużycach i zajmował się w młodości swojej lecznictwem i studjami fizykalnemi. W r. 1835 został profesorem w Lipsku, gdzie

dał się poznać z dzielnych prac w swoim zawodzie. Filozof religji C. H. Weisse należał do jego najbliższych przyjaciół i doznał stąd wielkiego wpływu w zakresie filozofji religji, tak samo jak i Lotze. Należy jednak wątpić, czy zająłby Fechner tak wybitne stanowisko w dziejach filozofji, gdyby w zimie, 1839—40 nie zajął się badaniem podmiotowych zjawisk świetlnych i barwnych i nie nabył choroby oczu, tak iż po długich cierpieniach musiał zrzec się profesoratu fizyki. W myśleniu filozoficznym, w wolnym fantazjowaniu, wogóle w zagłębianiu się w podmiotowym świecie ducha, szukał on zastępstwa wesołego i barwnego świata, w którym przebywać nie jest mu już dane z powodu wzroku osłabionego, ale o którym nie zapomniał. Przeciwnie, stało się zadaniem jego życia, dwa światy opracować w jedną całość i odkryć prawo ich związku. W przeciwstawieniu do filozofji romantycznej wolał Fechner iść od dołu do góry, niż od góry do dołu. A gdzie badanie empiryczne zawodzi, chętniej puszcza wodze fantazji i obraca się w śmiałych analogjach, niż żeby myśl oderwana przędła nici swoje. Swojej skłonności do paradoksów pofolgował w szeregu pism humorystycznych pod pseudonimem Dr. Mises. Jego pozostałe pisma dzielą się naturalnie na dwie grupy. Jedna z nich, w której mianowicie: Zendavesta (1851), Ueber die Seelenfrage (1861) i Die drei Motive (1863), rozwija jego pogląd na świat poetyczno-spekulacyjny; do drugiej należą jego najbardziej epokowe dzieła w dziedzinach filozofji przyrody i psychologji: „Ueber die phisikalische und die philosophische Atomenlehre“ (1855), „Elemente der Psychophysik“ (1860) i „Vorschule der Aesthetik“ (1776).

Aż do starości Fechner był umysłowo czynny i twórczy. W roku 66 jeszcze życia swego wydał przyczynek zajmujący do sporu o swojej teorji psychofizycznej: „Über die psychischen Messprinzipien und das Webersche Gesetz“. W „Philososche Studien“ Wundta, IV). Wkrótce zmarł w 1887 r. [124]).

Pogląd na świat poetyczno-spekulacyjny.

Fechner zwalcza w dziedzinie poglądu na świat, wszelkie pojmowanie, które mniema, że bogaty i wesoły świat życia psychicznego ma u podstawy swojej ciemne, niepoglądowe rzeczy czy istoty lub jest ich wytworem. „Materja“ materjalizmu, „substancja duszy“ spirytualizmu i Kanta „Ding an sich“ zawsze są przedmiotami jego polemiki. Nie mniej zwalcza on tego, kto Boga i świat, ducha i przyrodę odosabnia. Odrzuca on wiarę w Boga nienaturalnego tak samo zawzięcie, jak wiarę w bezduszną materję, ortodoksję tak samo, jak materjalizm. Gani pospolity pogląd na świat, gdyż rozrywa w sposób dualistyczny nieskończoność od skończoności: „Przeciwstawia się nieskończoność skończoności, poza, z tamtej strony, nazewnątrz, ztyłu, nie stawia się pomiędzy niemi wcale przegrody, jak gdyby nie mogły zbliżyć się; gdy tymczasem one nie są położone poza sobą; raczej skończoność jest treścią nieskończoności i żaden inny stosunek pomiędzy dwojgiem nie da się pomyśleć, jak tylko ten, że nieskończoność bynajmniej nie jest niepochwytną, prawdopodobnie w niezliczonych rękojeściach skończoności uchwytna; jest ona tylko nie do ogarnięcia. (Ueber die Seelenfrage, p. 111).

W ścisłym związku z przytoczonemi przesądami zostaje, według Fechnera, pogląd, że tylko ludzie i zwierzęta są uduchowione i pozatym nic, przynajmniej nic na ziemi. Utrzymuje się, że doświadczenie nie pozwala nam dalej rozciągać świadomości. Ale o swojej tylko własnej duszy posiadam doświadczenie bezpośrednie; o istnieniu innych dusz muszę wnioskować drogą analogji. I cóż może w takim razie przeszkadzać analogję rozciągać dalej, od człowieka i zwierząt do roślin i ciał niebieskich, o ile są po temu trafne racje? To, że rośliny nie mają nerwów, nie jest wcale dowodem przeciwnego, gdyż i najniższe gatunki zwierząt również nie mają nerwów. Powiadają, rośliny nie są zamkniętemi w sobie osobnikami; na to można odpowiedzić, że osobniczość zawsze bywa

względna, bo żadna istota żywa nie jest odosobniona bezwzględnie wobec świata zewnętrznego. Przejście od życia zwierzęcego do życia roślinnego jest tak ciągłe, że jest rzeczą nieusprawiedliwioną ustanawiać pomiędzy temi dwoma królestwami tak wielkie przeciwieństwo, jak pomiędzy psychicznym i niepsychicznym. Życie psychiczne roślin mogłoby stać tak głęboko pod zwierzęcym, jak zwierzęce pod ludzkim. A dlaczegożby nie miały być uduchowione ciała niebieskie? Wszak ludzie i zwierzęta należą razem do ziemi, dusza zaś ziemi mogłaby się tak mieć do poszczególnych dusz ludzkich i zwierzęcych, jak ciało ziemskie do ciał ludzkich i zwierzęcych. Jestto tylko sztuczna abstrakcja, kiedy życie ludzkie i zwierzęce podaje się za przeciwieństwo życia całej kuli ziemskiej, dlatego tylko, że jest świadome. Należy przyjmować, że niższe dusze tak mają się do wyższych, jak wyobrażenia i pobudki do dusz pojedyńczych. Ostatecznie wszystkie są częściami najwyższej, wszystko ogarniającej duszy, której życie i rzeczywistość objawia się w prawie przyczynowości, zasadzie wszystkich praw poszczególnych a zarazem wszelkiego związku i wszelkiego porządku we wszechświecie.

Tak więc, zarówno jak Lotze, również i Fechner upatruje w związku świata według praw określonych podstawę, na której buduje się pogląd filozoficzno-religijny. Co dla wielu czyni ideę Boga niemożebną albo zbyteczną, to czyni ją wprost konieczną u Fechnera i Lotzego. W owym prawie powszechnym znajdują oni wyraz jedności najwyższej, wiecznej i niezmiennej, która wszystko ogarnia. Pojęcie prawa jest ostatnim naszym z wszystkiego poznania; na nim też musi według Fechnera budować się idea najwyższa. („Ueber das Kausalgesetz“ Berichte der Sächsischen Societät der Wissenschaften 1849; „Seelenfrage“, str. 205; „Atomentehre“ 2 wyd. str. 125).

Zarówno więc u Fechnera, jak i u Lotzego, pojęcie świata wraca do pojęcia Boga. Fechner uważa najrozleglejsze pojmowanie pojęcia Boga za najlepiej upodsta-

wnione; ciaśniejsze jest według niego abstrakcją. A ponieważ życie świata jest życiem Boga, więc życie Boga nie może być zamknięte w sobie, lecz rozwija się i wysnuwa wraz z rozwojem świata i przez świat. Doskonałość Boga polega nie na gotowym zamknięciu się w sobie, lecz na nieograniczonym postępie. W tej teorji Fechner szedł w ślady przyjaciela swego Weissego i tym różni się od Lotzego, że kiedy Lotze utrzymywał, że Bogu nie należy przypisywać czasu, Bóg Fechnera rozwija się w czasie. Nadto Fechner upatruje w swojej teorji przeprowadzenie wypowiedzi chrześcijaństwa, że Bóg jest duchem i w duchu i w prawdzie powinien być wielbiony, oraz że w nim żyjemy, pracujemy i bytujemy, — wypowiedzi, które dotąd bywały zazwyczaj pustemi słowami. Zresztą Fechner przyznaje, że teorja jego zapewne nie jest chrześcijańską, jeżeli do istotnych składników chrześcijaństwa mamy zaliczać: „wiarę w skosztowanie jabłka w raju z jego mistycznemi następstwami, wiarę w nieodwołalne potępienie niewybranych, w cud przeciwko przyrodzie, w oderwanie Boga od jego świata, we wszystko, co nie buduje, z czego pospolicie teologowie budują chrześcijaństwo, ba, i czego nauczają“ (Ueber die Seelenfrage“, str. 194).

Psychofizyka.

Wcześnie już Fechner, odpowiednio do całego swojego poglądu zasadniczego, przyszedł do przekonania, że różnica pomiędzy duchem i materją nie może być różnicą pomiędzy dwoma istotami, z których jedno jest niematerjalnym, a drugie nieduchowym. Świat materjalny jest zewnętrzną, świat duchowy wewnętrzną stroną bóstwa. Różnica jest zjawiskową, polega na rozmaitości stanowiska widza, nie zaś na różnicy substancji („Zendavesta“ II, str. 341). Albo jak wyrażał się później („Elemente der Psychophysik“ I, str. 2): różnicę pomiędzy duchem i materją należy porównywać z różnicą pomiędzy stroną wklę-

słą i wypukłą jednego i tego samego koła; kto stoi wewnątrz koła, widzi tylko stronę wklęsłą, kto zewnątrz koła, widzi tylko stronę wypukłą, ten zaś, kto może zmieniać swoje stanowisko, utrzymuje, być może, że ma przed sobą dwie różne rzeczy. Fechner dochodzi tu do hipotezy tożsamości Spinozy, powodowany interesem fizyka stwierdzania ciągłości spraw fizycznych, i powodowany interesem filozofa religji, któremu chodzi o to, żeby tak myśleć wszechogarniającą zasadę duchową, iżby ta w każdym punkcie materjalnym objawiała zjawiska, nieoderwane od niej, a jednak zachowujące miejsca swoje poza nią. Fechner, rzec można, dochodzi do teofizyki, zanim rozwinie swoją psychofizykę.

Potwierdzenie tego poglądu podstawowego znalazł on w prawie zachowania energji i on jest pierwszym, który dopiero co odkryte prawo w taki sposób stosuje. („Elemente der Psychophysik, I, str. 21—45). Utrzymuje on, że nie przytoczono wcale dowodu, iż to prawo ma znaczenie poznawcze w dziedzinie tych spraw materjalnych, które się wiążą z czynnościami duchowemi; jest nadto zdania, że wszystkie doświadczenia wskazują w tym kierunku i że my także, dopóki niema przeciwdowodu, musimy prawo uznać za wiarogodne. Doświadczenie wykazuje, że sprawy materjalne, z któremi wiąże się świadomość, zostają w stosunku wzajemnego na siebie działania z innemi sprawami materjalnemi w ciele i poza ciałem, tak iż tak zwana energja fizyczna, którą mamy do rozporządzenia, bywa przeważnie zużywana już to przez jedno, już przez drugie. Zużywa się energja fizyczna zarówno wtedy, gdy myślimy, jak i wtedy, gdy rąbiemy drzewo i dlatego nie możemy obojga jednocześnie tak dobrze wykonywać, jak każde zosobna.

Od Spinozy różni się w tej teorji tylko tym, że gorliwie usiłuje odkryć matematyczny stosunek fukcjonalny pomiędzy dwiema stronami istnienia. Fechner początkowo przypuszczał, że strony duchowa i materjalna zostają do siebie w stosunku prostej proporcjonalności. Później

mianowicie — w dn. 22 października 1850 r., rano, jeszcze w łóżku, wpadł na pomysł, że pierwiastek duchowy wznosi się i opada nie bezpośrednio wraz z materjalnym, lecz zmiany pierwszego odpowiadają względnym zmianom drugiego tak, iż zmiana ($\delta\gamma$) natężenie stanu duchowego warunkuje się przez stosunek pomiędzy zmianą ($\delta\beta$) energji odpowiedniego stanu materjalnego i przedtym obecnej energji (β), a więc $\delta\gamma = K\frac{\delta\beta}{\beta}$.

Tym sposobem przeszedł on z dziedziny nieokreślonych spekulacji do założenia dającego się kontrolować eksperymentalnie. Niebawem przekonał się, że założenie to potwierdza się przez to, że siła czucia wzrokowego nie wzrasta tak prędko, jak fizyczna siła światła. Własne doświadczenia i badania w literaturze dostarczyły mu materjału, na którego podstawie sformułował prawo ogólne, że przyrost czucia odpowiada nie wprost przyrostowi podniety fizycznej, lecz stosunkowi pomiędzy przyrostem i całej obecnej podniecie, tak iż czucie wobec jednego i tego samego przyrostu podniety tym mniej przyrasta, im silniejszą bywa obecna podnieta. Prawo to nazywa Fechner prawem Webera na pamiątkę swojego nauczyciela, fizjologa E. H. Webera, od którego pochodzą niektóre najważniejsze doświadczenia, na których prawo się opiera.

O wiarogodności, granicach i zrozumieniu prawa nie będziemy tu rozwodzić się bliżej; musimy w tym względzie powołać się na nowsze dzieła psychologiczne. Tu wypada tylko zauważyć, że wskutek kroku w ten sposób uczynionego przez Fechnera zostało umożebnione ścisłe eksperymentowanie w dziedzinie psychologicznej; uczynił on, że użyjemy wyrażenia Galileusza, wymiernym to, co dotąd nim nie było. Za pomocą swojego stosunku do zewnętrznej podniety czucie daje się ilościowo wyznaczyć, chociaż samo przez się, jako pierwiastek czysto podmiotowy, jest niewymierne. Przez to została wskazana droga, jaką psychologja eksperymentalna miała kroczyć

w dalszym ciągu; powinna była szukać punktów stycznych pomiędzy sprawami psychicznemi a takiemi, które się dają bezpośrednio liczyć, ważyć i mierzyć.

To jednak, czego na początku szukał Fechner, nie było naturalnie tym, czym miała zajmować się nowa nauka. Chciał on odkryć stosunek pomiędzy czynnościami duchowemi i odpowiedniemi im sprawami w mózgu. Stosunek ten wszakże jest niedostępny dla nas. Co bezpośrednio ujmujemy, jest ze strony podmiotowej stanem psychicznym, ze strony zaś podmiotowej — podnietą fizyczną. Dla stosunku pomiędzy niemi ma wartość odkryte przez Fechnera prawo w pewnych granicach i najprawdopodobniej sprawa w mózgu i sprawa psychiczna są wprost proporcjonalne; zgadza się nawet najlepiej z hipotezą tożsamości, którą sam Fechner przyznaje. Tak psychofizyka o tyle stała się czymś innym, niż Fechner myślał. To jednak nie uszczupla doniosłości jego genjalnego dzieła „Elemente der Psychophysik“: pomiędzy nauką o duchu a nauką o przyrodzie wstawia się nowa dyscyplina jako konsekwencja wielkiego prawa podziału pracy. I to wytworzenie się pączka dokonało się w duchu Fechnera, wolnym i bogatym w możebności i pomysły. Tym badaczem, który wraz po Fechnerze najbardziej był czynny w dziedzinie nowej nauki, był Wunt, a ten powiedział nad trumną Fechnera: „Psychofizyka, którą on zbudował, była tylko pierwszym podbojem na polu, gdzie dalsze podboje nie nastręczały już trudności, skoro raz ten początek był zrobiony“ (W. Wundt. „Zur Erinnerung an Gustav Teodor Fechner“; Philosophische Studien IV, 477). W obronie sformułowanego przez siebie prawa psychofizycznego Fechner napisał szereg pism, które są wzorem roztrząsań nacechowanych umiłowaniem prawdy i starannością, jak również celują rycerskością polemiki; jednocześnie świadczą o świeżości i humorze.

Pokrewnym z usiłowaniami Fechnera w kierunku upodstawnienia psychologji eksperymentalnej jest dążenie jego do estetyki opartej na doświadczeniu. Jego „Vor-

schule der Aesthetik“ (1876) jest pracą epokową, w której treść specjalną nie możemy się tu bliżej zapuszczać.

Filozofja przyrody.

Swoją przeciwstawność do filozofji romantycznej wyraził Fechner szczególnie w swojej „Atomenlehre“. Spekulacja — powiada — zstępuje do przyrody, jak niewiedź do ula. Spożywa ona spójnie ułożony miód, nie dba jednak o to, że miód jest zebrany przez pracę mnóstwa poszczególnych istotek. Przyrodoznawstwo wykazuje zarówno w fizyce, jak w chemji, że sprawy materjalne dopiero wtedy dają się zrozumieć, kiedy je rozważamy jako działania na siebie wzajemne drobnych, nierozdzielnych dla nas cząsteczek. Każdą, jakkolwiek tam drobną cząsteczkę świata materjalnego, pojmuje przyrodoznawstwo jako drobny świat z ciałami świata i systemami takich ciał świata. Co się nam przedstawia jako ciągła masa, to jest jakby tyleż mgławic na niebie, grupa różnych cząsteczek. Przyrodoznawstwo nie wierzy w atomy bezwzględne, lecz mniema tylko, że podzielność posuwa się dalej, jak mogą odkryć oko i mikroskop. Wierzy ono tylko w atomy względne, t. j. takie, które dla nas albo przez nam znane siły przyrody nie są podzielone, gdyż przyrodoznawstwo daje się powodować potrzebą sprowadzania każdego skutku do określonego miejsca przestrzeni, jako punktu wyjścia. Atomistyka filozoficzna wykończa drogę, którą atomistyka fizyczna przebywała tylko częściami. Zakończenie filozoficzne pojmowania przyrody otrzymujemy, kiedy jesteśmy przekonani, że im bardziej małemi myślimy sobie atomy, tymbardziej ścisłemi będą wyniki, które wysnuć można, kiedy materję myśli się jako złożoną z atomów. Właśnie po to, żeby mieć punkty wyjścia do działań, przyrodoznawstwo wymyślało sobie atomy. Ten udział, z jakim każdy tego rodzaju punkt wyjścia przyczynia się do wykonania prawa przyrody, nazywamy siłą wychodzącą z tego punktu. Jedyne, co wiemy o atomach, po-

lega tylko na tym, że te przyczynki z nich wychodzą; dlatego też atomika filozoficzna oznacza te atomy jako centra sił, czyli punkty dynamiczne. Nie ma zatym racji jakiejkolwiek do przypisywania atomom (bezwzględnym, filozoficznym atomom) rozciągłości i pojęcie materji przestaje być materjalistycznym. Filozofja przedstawia się tu Fechnerowi jako hipoteza, jako forma, w której myślimy bezwzględnie to, co faktycznie wciąż bywa dane tylko względnie.

Podstawą całego naszego poznania bytu jest prawo związku zjawisk; zgodnie z tym prawem musimy wyznaczać siły spółdzielających pierwiastków. Fechner nie może atomów rozważać, jak Leibniz, Herbart, Lotze, jako pierwiastki psychiczne. Są to dla niego punkty ostateczne osiągane przez istoty duchowe, kiedy analizują treść swojej świadomości.

Bliższe objaśnienie Fechner uważa za zbyteczne. Atom jest dolną graniczną naszego poznania, jak prawo uniwersalne świata, świadczące o istnieniu rzeczywistym istoty wszechorganiającej, jest najwyższą granicą poznania naszego. Pomiędzy temi dwoma pojęciami granicznemi leży wszelka wiedza nasza. („Seelenfrage“ str. 215—216).

C. Edward von Hartmann.

W roku 1869 wyszła książka, która w wysokim stopniu zwróciła na siebie uwagę i pozyskała szerokie rozpowszechnienie, rzadkie, gdy chodzi o obszerne dzieła filozoficzne. Było to Edwarda Hartmanna „Philosophie des Unbewussten“ (Filozofja zasady bezwiednej). Motto: „Wyniki spekulacyjne według metody indukcyjno-naukowej“ świadczy, że autor miał na względzie uzasadnienie i rozwinięcie pomysłów filozoficznych podobne do Lotze-

go i Fechnera. Wobec jego jasnego i szerokiego sposobu wykładu, wobec rozległego użycia przykładów przyrodniczych, jak również dzięki temu, że połączył realistyczny pierwszy plan z romantyczno-mistycznym tłem i wreszcie wskutek tego, że przyjął do swojego systemu pesymizm, który pod wpływem w części bardzo wtedy poczytnych pism Schopenhauera, stał się bardzo rozpowszechnionym kierunkiem myśli, Hartmann mógł znaleść czytelników w szerokich kołach. Jak wielką uwagę zwróciło na siebie jego dzieło, można przekonać się stąd, że w przeciągu dwudziestu lat wyszło dziesięć wydań jego głównego dzieła i że tylko w latach 1870—1875 wydano niemniej jak 58 pism jemu poświęconych.

Edward Hartmann urodził się w roku 1842 jako syn jenerała w Berlinie i sam wstąpił na drogę wojskową. W wolnych chwilach uprawiał muzykę, malarstwo i filozofję. Cierpienie w kolanie zmusiło go do porzucenia służby w 1865 r. I kiedy zdał sobie należycie sprawę, że jego właściwy talent nie tkwił w sztuce, oddał się — „bankrut we wszystkim, tylko nie w myślach“ — filozofji. Już wcześnie filozofował Hartmann i opracowywał szkice filozoficzne. Teraz przystąpił do opracowania swojej „Filozofji zasady bezwiednej“, którą i dotąd jeszcze należy uważać za główne jego dzieło, chociaż po nim nastąpiło niemal trzydzieści większych i mniejszych dzieł. Najważniejszym z nich jest niewątpliwie „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins“ (Fenomenologja świadomości moralnej 1879), i prawdopodobnie dzieło to wogóle jest najważniejsze z pośród prac jego. W charakterystyce jego stanowiska filozoficznego poprzestaniemy tu na dwuch głównych punktach.

Filozofja przyrody i Psychologji.

Kiedy Lotze i Fechner zasadniczo zakładali przyrodniczy sposób objaśnienia i na tym chcieli oprzeć swoją filozofję, że z jej przypuszczeń i wyników wysnuwali kon-

sekwencje, filozofja Hartmanna w większym stopniu nosi na sobie piętno reakcji noworomantycznej, skierowanej przeciwko realizmowi przyrodoznawstwa. Zaczyna on od tego, że wykazuje, iż objaśnienie przyrodnicze nie wystarcza, że, przeciwnie, obok przyczyn przyjmowanych przez mechanistyczne pojmowanie przyrody, musi nadto działać duchowa zasada, którą on, żeby jej nie nadawać cech zbyt ludzkich, nazywa zasadą bezwiedną. Do tej zasady odwołuje się wszędzie, gdzie tylko te przyczyny, które może wykazać nauka doświadczalna, nie są, zdaniem jego, dostateczne. W ten sposób, zdaje mu się, że osiągnął „wyniki spekulacyjne“ na drodze „indukcyjnej“.

Hartmann w tym zgadza się z Fechnerem, że materję należy pojmować jako układ atomów dynamicznych. Żaden poszczególny atom nie może wcale posiadać masy, jak również nie może być mowy o wielkości jednostki. Jeżeli teraz poprzestaniemy przy atomie dynamicznym jako ostatecznym pierwiastku, do którego prowadzi analiza rzeczywistości materjalnej, to, według Hartmanna, można odkryć określony związek i stanowczą konsekwencję wtedy tylko w dążeniu atomów dynamicznych, kiedy to dążenie będziemy pojmowali jako chcenie z bezwiednym wyobrażeniem celu. Siłę rozumiemy dopiero wtedy, kiedy ją myślimy sobie jako chcenie. Sama zatym materja jest wyobrażeniem i wolą, a różnica pomiędzy materją i duchem znika. We wzroście organicznym objawia się również chcenie i wyobrażenie bezwiedne: przez powstanie organizmu urzeczywistnia się przecież cel, w stosunku do którego poszczególne ciała i sprawy należy rozważać tylko jako cel, którego jakość i związek staje się zrozumiałym tylko dzięki celowi, chociaż ten nie jest bynajmniej przedmiotem świadomości. Pomiędzy tworzeniem się organicznym i postępowaniem instynktownym zachodzi tylko różnica jakościowa. Instynkt, według twierdzenia Hartmanna, nie daje się objaśnić za pomocą organizacji materjalnej i nie może polegać na mechanizmie nerwowym wszczepionym raz nazawsze; gdyż w ta-

kim razie nie mógłby on odmieniać się w swoich objawach, nawet kiedy organizacja jest tożsamą. Również nie jest świadomym namysłem. A więc pozostaje go tylko pojmować, jako nieświadomą wolę i wyobrażenie.

W duchu ludzkim objawia się zasada bezwiedna w ujęciu zmysłowym, przyczym intuicja zewnętrznego przedmiotu powstaje przez spółpracownictwo czuć. Kojarzenie wyobrażeń zachodzi tylko dlatego, że bez świadomego szukania wydobywają się wyobrażenia, zostające w związku z obecnemi wyobrażeniami. Uczucia i pobudki powstają za pomocą spraw bezwiednych i dlatego często bywają nam samym niezrozumiałemi. Nawet tam, gdzie wola wiąże się z świadomością, musi dołączyć się bezwiedny akt woli, który prowadzi do wykonania ruchu chcianego: przecież świadomość nie wie o tym, na jaki to ośrodek mózgu należy działać, żeby ruch zachciany stał się faktem.

W dziejach zasada bezwiedna jest w stanie zmuszać do pracy jednostki w posługach wielkich celów światowych, gdy tymczasem utrzymują, że pracują tylko dla swoich własnych ograniczonych celów. Czym jest więcej los albo opatrzność, jak panowaniem zasady bezwiednej w postępkach ludzkich, o ile ich rozsądek świadomy nie dojrzał dostatecznie, ażeby cele dziejów powszechnych czynić swojemi własnemi? Zasadą bezwiedną jest wszystko to i wszędzie, co umożebnia spółdziałanie istot osobniczych. Istnieją osobniki wszelkich możliwych stopni, od atomu aż do wszechprzyrody i działa jedna i ta sama zasada bezwiedna we wszystkich. Wielość posiada tylko zjawiskowe znaczenie, ale bynajmniej nie posiada znaczenia metafizycznego. Hartmann objaśnia się w zasadzie jako godzący z teizmem spekulacyjnym, jak ten występował u Schellinga, Weissego, Lotzego i Fechnera, przyczym jego „zasadę bezwiedna“ raczej należy nazwać „nadświadomą“. Przekłada on nadto wyrażenie przeczące, aby trzymać się zdala od wyobrażeń antropomorfistycznych. Przytym przeocza, że nawet jakkolwiek wybrana przezeń nazwa daleką jest od

tego rodzaju wyobrażeń, wyobrażenia te wszakże w wysokiej mierze sprzyjają temu, jak on wprawia w działanie „zasadę bezwiedną“.

Postępowania naukowego Hartmann nie stosuje, skoro wszędzie, gdziekolwiek w objaśnieniu naukowym znajduje w mniemaniu swoim lukę, tam wtrąca swoją zasadę bezwiedną, jako środek magiczny, który działa zawsze równie dobrze. Można o tym powiedzieć, co Galileusz mówi o powoływaniu się na wolę wszechmocną: nic ona nie objaśuia, bo dobrze wszystko objaśnia. Właściwy interes do pojęcia bezwiedności prawdopodobnie powstał u Hartmanna nie z jego dążenia do zrozumienia zjawisk. Zapewne musimy je zawdzięczać następującej, po refleksji, analizie i krytyce, potrzebie spokoju i wierze w wartość tego, co się wynurza mimowolnie i jako nieprzygotowane. Tak np. Hartmann raz pisze („Phil. des Unbewussten. Wyd. III, str. 369): „Rozum świadomy jest tylko przeczący, krytykujący, kontrolujący, prostujący, mierzący, porównywający, kombinujący, podporządkowujący, ogólnie indukujący ze szczegółowego, pojedyńczy przypadek podciągający pod powszechne prawidło, ale nigdy nie bywa twórczy, wytwórczy, nigdy wynalazczy; tu człowiek zależy zupełnie bezwiednie i jeżeli traci zdolności do przejmowania zasady bezwiednej, to traci zarazem i źródło swojego życia, bez którego w suchym schematyzmie tego, co ogólne i co szczególne, będzie w dalszym ciągu wlec swój jednostajny byt. Dlatego zasada bezwiedna tak mu jest niezbędną i biada wiekowi, który ją gwałtownie uciska, gdyż wiek ten wyłącznie w jednostronnym przecenieniu rozumu świadomego może cenić upośledzenie bezwiedności“. Swiadomość nie może być celem rozwoju; może ona być tylko niezbędnym na pewnym szczeblu rozwoju środkiem (Phil. d. Unb. Wyd. 3, 739). To psychologiczno-historyczne doświadczenie o znaczeniu życia bezwiednego dostarcza myśli Hartmanna usprawiedliwionej podstawy. Ale zasadę bezwiedną przetwarza on w istotę mitologiczną, w demona, który wszędzie wdziera się do związku

naturalnego, kierującego atomami, przemieszczającego cząsteczki mózgu i dopasowującego stosunki. Filozofja Hartmanna przybiera charakter mitologiczny i dualistyczny, który zresztą w pierwszych wydaniach „Philosophie des Unbewussten“ najsilniej wystąpił, ale zbyt ściśle jest związany z jego zasadą, żeby, pomimo wszelkich sprostowań, mógł zniknąć zupełnie. Znamiennym jest zwłaszcza stosunek Hartmanna do darwinizmu, kiedy usiłował wykazać, że dobór naturalny nie objaśnia powstawania form nowych, lecz jest tylko środkiem mechanicznym, którym się posługuje zasada bezwiedna, kiedy pragnie formom takim utorować drogę. Zdaniem Hartmanna Darwin w dalszym ciągu bada warunki, ale nie dostrzega siły właściwie twórczej.

Wobec tego nie ma się czemu dziwić, że Hartmann tak często narażał się na napaści ze strony przyrodników. Żeby więc pokazać, że on sam potrafi niezgorzej poradzić sobie z poglądami przyrodniczemi, napisał krytykę bezimienną o samym sobie: „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und der Descendenzlehre“ 1872 (Zasada bezwiedna ze stanowiska fizjologji i teorji pochodzenia gatunków). Krytyka była tak dobra i tak trafna, że jego przeciwnicy wychwalali to pismo bezimienne i wyzyskiwali przeciwko Hartmannowi. W drugim wydaniu dał się Hartmann poznać jako autor i dodał uwagi, w których usiłował obalić własne swoje zarzuty. Można wątpić, czy mu się to udało; wyczarował duchy, które nie chciały znów znikać. Zgadza się Hartmann, że nie docenił przyczyny mechanicznej i przeoczył liczne ogniwa pośrednie. Ale uporczywie trwa dalej w swoim dążeniu do wyszukiwania luk pozostawionych przez badania naukowe i wypełniania tych luk za pomocą swojego mistycznego deus ex machina. Ponieważ jednak zawsze można przypuszczać, iż luki w nauce są tylko tymczasowe i że ostatecznie nauka sama je wypełni, więc metoda nienaukowa stosowana przez Hartmanna jest chybiona. Lotze zastosował tę metodę do swojej psychologji spirytu-

alistycznej; Hartmann rozciąga ją na całą swoją filozofję, nie bacząc na to, że Lotze jasno i energicznie zaznacza doniosłość mechanizmu. „Wyniki spekulacyjne“ Hartmanna nie są, jak zapowiadał, zdobyte za pomocą „metody indukcyjnej“. Przecież sam uznaje niedostateczność indukcji („Das Unbewusste“, 2 wyd. str. 359 i nast.) i przypisuje jej takie znaczenie, że służy do potwierdzania tego, co było już wyspekulowane na innej drodze.

Pesymizm i etyka.

Hartmann podaje za wielkie nieporozumienie to, że on sam, przy swoim nastroju osobistym, miałby być pesymistą: on wykłada pesymizm jako pogląd teoretyczny, odkąd złudzenia i cierpienia otworzyły mu oczy w młodości na ten pogląd. Z rozdziałem o pesymizmie zamieszczonym w dziele „Philosophie des Unbewussten“ wypisał się on, jak sam powiada, z bólu uniwersalnego (Weltschmerz) i przetopił go na przedmiotową, spokojną wiedzę o nędzy istnienia i stąd jednocześnie osiągnął napowrót wesołość niezamąconą, której filozof może doznawać, kiedy buja w eterze czystej myśli i stamtąd rozważa świat i własny ból swój, jako obcy przedmiot badania („Mein Entwikelungsgang, Gesammelte Studien und Aufsätze, 38“). Jednocześnie zaznacza, że pesymizm nie stanowi teoretycznie całej jego filozofji i nie nadaje jej głównego piętna (Die Stellung des Pessimismus in meinem philosophischen System. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Wyd. 2, str. 17—28). Określa on, jako swoje zadanie, powiązanie pesymizmu, jako wyniku wartościowania świata ze stanowiska szczęśliwości, z filozofją rozwoju. Chciałby tedy filozofję Schopenhauera pojednać z filozofją Hegla, tak samo, jak już w pojęciu zasady bezwiednej, usiłował skombinować bezwzględną wolę Schopenhauera z bezwzględną ideą Hegla. W szczególny sposób Hartmann znajduje tu pewny punkt styczny u Kanta. Jeżeli Kant oświadcza, że każda próba rozwiązania pro-

blematu złego jest beznadziejną, to z jego stanowiska twierdzenie to jest konsekwentne, gdyż dla Kanta punktem wyjścia jest pojęcie Boga chrześcijańskiego, z którym rzeczywistość złego zostaje w niepokonanej sprzeczności. Ale pytanie powinno być tak postawione: jak mamy bezwzględną podstawę świata myśleć, jeżeli ma być założony taki świat, który byłby wolny od sprzeczności z samym sobą? A jeżeli się tak postawi pytanie, Kant utorował drogę, na której należy ją rozważać, o ile dał wskazówki, w jakim kierunku należy je rozważać zarówno pod względem pesymistycznym, jak i ewolucjonistycznym. Schopenhauer prześledził jeden kierunek, Hegel drugi; a teraz pora zdać sobie sprawę, co tkwi w obojgu. („Kant als Vater des modernen Pessimismus“. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Wyd. 2, str. 136 i nast.).

Ponieważ teraz — tak rezonuje Hartmann — przy nieuprzedzonym rozważaniu okazuje się, że w świecie jest więcej nieszczęścia, niż szczęścia, więc powstanie świata nie da się wysnuć z rozumu. Zawdzięczamy świat zasadzie bezrozumnej, nie zaś rozumnej. Zatym objaśnienia szukać trzeba w tym, że pierwiastek woli zasady bezwiednej oderwał się od pierwiastka wyobrażeniowego. Hartmann wznawia mistyczną doktrynę Böhmego i Schellinga o ciemnym pierwiastku bóstwa, którego oderwanie się doprowadziło do rozwoju świata. Bez wszelkiej racji wola, sama przez się ślepa, oderwała się od związku z wyobrażeniem lub ideą. Ten widzący pierwiastek zasady bezwiednej wciąż bierze udział w rozwoju świata, usiłuje przywrócić ten ślepy i przekorny pierwiastek do harmonji i pojednania. Stąd podwójne wrażenie, jakie odbieramy od świata. Zarówno pesymizm, jak i ewolucjonizm mają słuszność. Działają dwa pierwiastki w świecie. Filozofja religji Hartmanna przypomina tu doktryny Voltaire'a, Rousseau i Stuarta Milla, tylko że według jego wiary rozwój jest postępowym rozkładem Boga cierpiącego, chodzi bowiem o to, żeby przez rozkład woli uczynić niebyłym to, co się stało, kiedy świat stał się rzeczy-

wistością. Wielką ma pod tym względem doniosłość to, że poznanie nędzy życia budzi się i dlatego Hartmann utrzymuje, że wraz z Schopenhauerem rozpoczął nowy okres świata (Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins 782). Ale poznanie to powstaje zwolna w ludzkości i właściwie przez kolejne znoszenia ułud. Z początku oczekuje się szczęścia w tym życiu. Ale, skoro odkrywamy, że dobra, które ono może przynosić, są tylko pozornemi, przenosi się nadzieję na życie przyszłe. To jest drugie stadjum złudzenia. Wiara jednak w tamten świat nie może się ostać; więc nanowo wracamy do zaufania w życie doczesne; ale, nauczeni przez doświadczenie, nie oczekujemy bynajmniej bezpośredniego zadośćuczynienia szczęścia, a natomiast budzi się nadzieja stanu szczęśliwego ludzkości kiedyś, w przyszłości i wytęża się wszystkie siły, żeby znów przygotować się do tej drogi. Jestto trzecie i ostatnie stadjum złudzenia, w którym ludzkość prawdopodobnie długo przetrwa. Ale, właśnie w fakcie, że drobna tylko mniejszość złudzenia wszystkich trzech postaci dostrzega, Hartmann upatruje dostateczne usprawiedliwienie teorji pesymistycznej; przez głosowanie słuszność jej nie da się rozstrzygnąć. („Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ 174, 254).

Etyka Hartmanna zostaje ze swoją teorją pesymistyczną w ścisłym związku. Dla niego istnieje nieprzejednane przeciwieństwo pomiędzy kulturą i szczęśliwością. Postępy kultury wiążą się z cofaniami szczęśliwości. Im bardziej bywa złożony układ życia, tym więcej bywa powodów do nieszczęścia. Wrażliwość na ból staje się coraz większą i postępująca refleksja coraz łatwiej przenika złudzenie. Kultura prędzej przysparza potrzeb, niż środków dla ich zaspokojenia. Trzeba zatym decydować się na wybór pomiędzy kulturą a szczęśliwością, pomiędzy teorją rozwoju, a teorją szczęśliwości. Szczęście przypuszcza pokój i spokój, wskutek tego powstaje zastój i rozkład. Rozwój wciąż prowadzi dalej, aż wyczerpią

wszystkie możliwości[126]). Rozwój pomnaża niezadowolenie i znoszą się złudzenia, aż w końcu życie ustaje. Wtedy osiągnięte jest wyzwolenie i zniesione rozerwanie ślepej woli. Najwyższą postacią etyki według Hartmanna jest ta, która się buduje nie miłości ludzi i dążeniu do rozwoju, lecz podstawę moralności czyni z litości dla Boga, z potrzeby wyzwolenia zasady świata skrępowanej i cierpiącej. Wtedy robi się cele zasady bezwiednej swojemi celami. („Phänom. des sittlichen Bew." str. 758; 860—868 i „Phil d. Unbenwussten". Wyd. 3, 748).

Filozofja Hartmanna jest odwróconą teologją. Operuje on spokojnie myślą o bezwzględnym celu świata, nie zapuszczając się poważnie w trudności tkwiące w tej myśli. W jego dziele etycznym wszakże znajdują wyborne szczegóły, zwłaszcza w charakterystyce i krytyce rozmaitych stanowisk. A także w szczegółach jego myśli od metafizyki pesymizmu są niezależne. Przezwyciężył on pesymizm w jeszcze większym stopniu, jak sam o tym mówi. W praktyce jest on ewolucjonistą i optymistą. Gdyż tymczasowo stwierdzenie woli do życia jest słuszne, bowiem tylko zupełne oddanie się życiu i jego bólom, nie zaś tchórzliwe zrzekanie się i cofanie się, może coś zdziałać dla sprawy świata. („Phil. d. Unb. 748). Czas pesymizmu dopiero za wiele lat nadejdzie, za tak wiele lat, że podwójnie należy dziwić się temu, skąd to Hartmann wie, co będzie się działo, kiedy te lata przeminą. Wobec tej długiej zwłoki pesymizm traci swoje osobiste, praktyczne znaczenie, jakie miał u Schopenhauera. Hartmann tak ma się do Schopenhauera, jak chrześcijanie nowożytni, którzy wierzą, że dzień sądu jest w nieokreślony sposób daleki, od pierwszych chrześcijan, których całe życie było oczekiwaniem tego rychłego przyjścia dnia ostatecznego. Dalekie możliwości nie mogą być rozstrzygającemi w sprawie naszych losów życiowych i nie mogą zachwiać wartości życia naszego. Tylko życie, które znamy i którym żyjemy, możemy cenić według jego wartości i wła-

śnie w tym życiu powinniśmy odnaleść, co mamy uznawać za najwyższe.

4. *Krytycyzm i Pozytywizm.*

a. Frydryk Albert Lange.

Odpowiadało to naturalnemu porządkowi rzeczy, że rozkład filozofji romantycznej, wzlot przyrodoznawstwa i wymaganie materjalizmu, żeby być ostatnim słowem nauki, musiały zapewnić większy wpływ temu kierunkowi, który w pierwszej połowie XIX stulecia był tylko podrzędnym prądem. Już większa uwaga i określonść, jakie pozyskały teraz pomysły Schopenhauera i Herbarta, były wskazówką w tym kierunku. Uczuwano potrzebę rewizji krytycznej podstaw naszego poznania, ażeby można było zająć należyte stanowisko wobec nowego materjału poznania. U Lotzego i Fechnera, a w części i u Hartmanna znajdują się oczywiście próby w tym kierunku, ale właściwe zagadnienie poznawcze nie jest przedsiębrane. Ci badacze biorą realizm za dany i usiłują na tym mniej lub więcej konsekwentnie oprzeć podstawę swoich konstrukcji idealistycznych albo w przypuszczeniach, albo w lukach realizmu. Jakkolwiek wielki interes przedstawia zwłaszcza próba Lotzego w tym kierunku, jednak traktował on raczej zagadnienie istnienia, niż zagadnienie poznania. Jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na konieczność uprawiania w dalszym ciągu prac Kanta, był Edward Zeller, znakomity historyk filozofji, który w drobnym pismie „Ueber die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie“ (1862) zbudził tym większą uwagę, że autor pochodził z szkoły heglowskiej. W kilka lat później wskazał Frydryk Albert Lange w swoim wybornym dziele historyczno-filozoficznym „Geschichte des Materialismus“

(1866) na teorję poznania jako nietylko przez filozofję romantyczną przeoczoną instancję i na podstawie której Lange usiłował walczyć z idealistycznym poglądem na świat.

Lange jest jedną z najbardziej pociągających postaci w dziejach najnowszej filozofji niemieckiej. Idealny zapał, ścisła krytyka, wielka obfitość wiedzy i silny realistyczny rzut oka, oto były w nim przymioty w rzadkim połączeniu. Nadto rozporządzał on wielkim talentem pisarskim. Niestety, krótki przeznaczony mu był żywot. Urodził się w r. 1828 w Solingen, ale pierwsze lata swoje przebył w Zurichu, gdzie ojciec jego, znany teolog J. P. Lange w r. 1841 został wezwany na profesora teologji. Podstawą jego rozwoju duchowego stało się tedy wolne powietrze szwajcarskie i daje się to wyśledzić nawskroś w całym jego życiu i dążeniach. Swoje studja uniwersyteckie odbywał w Bonie. Jako główny cel uważał działalność pedagogiczną, nie pomijał wszakże przytym studjów przyrodniczych i filozoficznych. Jego kierunek filozoficzny wcześnie był już ugruntowany. W swoim liście z roku 1851 (u Ellisesena: Friedrich Albert Lange. Eine Lebensbeschreibung. Lipsk, 1891 str. 69—73), wywodzi on, że wszystkie wyobrażenia, które mogą tworzyć się u człowieka o istnieniu, rozwinięte są odpowiednio do praw ducha ludzkiego; prawa te zatym są ostatecznemi podstawami naszego poznania, poza które sięgać nie możemy. Natrafił on tu na stanowisko psychologiczne i teorjopoznawcze, które Ludwig Feuerbach osiągnął przez krytykę religijnych i spekulacyjnych idei, chociaż, jak się zdaje, Lange nie zostawał pod wpływem Feuerbacha. Dzieła filozoficzne, które za jego młodości wywierały największe na nim wrażenie, były „Phänomenologie“ Hegla, „Psychologie“ Herbarta i pisma Schleiermachera; o Schleiermacherze mówi z zapałem w liście z r. 1849 (Ellissen, 244).

Po kilkoletniej działalności jako docent i nauczyciel w gimnazjum, później działał Lange, jako redaktor i dzia-

łacz społeczny. Brał udział w opozycji przeciwko wewnętrznej polityce Bismarka, jak również w wysiłkach niemieckich spółek robotniczych do osiągnięcia trwałej organizacji. Jego pismo: „Die Arbeiterfrage“ powstało w owym czasie. Po Ekonomji politycznej Milla, jesto jedno z pierwszych pism, w których kwestja socjalna wzięta jest z bardziej ogólnego stanowiska i bezstronnie. Nadto, budzi ono zajęcie z tego względu, że idee darwanistyczne nawiązuje do kwestji robotniczej i wykazuje, że kwestja ta powstaje z walki o byt w dziedzinie społecznej. Lange tak zapatruje się na rzecz, że chodzi o to, żeby za pomocą walki o byt toczyć walkę tę, która jest właśnie najwyższym przeznaczeniem człowieka. Ponieważ w owym czasie wyszło dopiero dzieło Darwina O pochodzeniu gatunków, ale nie wyszło jeszcze O pochodzeniu człowieka, więc Lange nie mógł wyzyskać tych stanowisk, których dostarczył Darwin, ażeby i etyczne dążności zostały pojęte jako pewna walka o byt. Polityczne znaczenie kwestji robotniczej upatrywał on w tym, że kwestja ta wywiera ustawiczny nacisk na instytucje zachowawcze, których tamy byłyby przerwane, gdyby od czasu do czasu nie kopano kanałów. Otóż wolnomyślni wyższych klas mieli do wyboru: czy chcieli wzmacniać te tamy, czy pomagać przy kopaniu kanałów. Osobisty wybór Langego był łatwy. W Niemczech przedewszystkim zajmowano się tamami i dlatego to Lange przesiedlił się do Szwajcarji. Wsród swojej dziennikarskiej i agitatorskiej działalności znalazł jednak dość czasu do przyłożenia ostatniej ręki do swojego głównego dzieła „Geschichte des Materialisimus“, które wedlng Ellissena wyszło w jesieni 1865 roku, chociaż karta tytułowa podaje r. 1866. Nie jest to dzieło wyłącznie historyczne. Przez głębokie naszkicowanie głównych form materjalizmu i kolei rozwojowych nauk przyrodniczych usiłuje Lange oświetlić zagadnienie stosunku pierwiastka duchowego i idealnego do materjalnego, a jednocześnie wiąże on pytanie teoretyczne z praktyczno-społecznym. Jakkolwiek liczne

już działy dzieła są obecnie przestarzałe, nikt jednak nie przeczyta go bez tego, żeby się nie uczuć i bogatszym i zachęconym. Nieco później wyszło nowe pismo socjalno-filozoficzne Langego: „Mill's Ansichten über die soziale Frage„ (1866).

W Szwajcarji Lange pracował jako księgarz, nauczyciel i redaktor w Winterturze, przyczym rozwijał zdumiewającą, wszechstronną działalność. Brał gorliwy udział w agitacji na rzecz rewizji konstytucji kantonu Zurychskiego. Później został profesorem w Zurychu i mógł teraz znów oddać się studjom swoim. Wkrótce jednak zwrócono na niego uwagę w jego starej ojczyznie, po której też tęsknił z powrotem i w roku 1872 został profesorem w Marburgu. Ale od wielu już lat cierpiał na roka w żołądku, tak iż ostatnie lata przyniosły mu wiele cierpień. Jego zmysł idealny i wielki zapał do badań i wolności podtrzymywały go, a pokarm swój duchowy znajdował zwłaszcza w poezjach filozoficznych Schillera. Umarł w r. 1875. Niewykończona, ale zajmująca praca o logice (Logische Studien 1877) została wydana po jego śmierci.

Jak głosi nagłówek głównego dzieła Langego, zagadnienie jego polega na tym, jak należy zachowywać się wobec materjalizmu. Stanowisko Langego jest tu takie same, jak i Fechnera. Chce on przez to materjalizm pokonać, że go przeprowadza. Chwalebną stroną materjalizmu i tym, co zdaniem Langego, nadaje mu wielkie znaczenie historyczne, jest jego konsekwentne wymaganie, iżby przyczyny materjalne wszystkich zjawisk przyrody zostały wykazane. W idealizmie, wbrew temu, dostrzega Lange w dziedzinie teoretycznej wielkie niebezpieczeństwo, gdyż idealizm łatwo sprawia, iż w surowym objaśnieniu mechanistycznym nie tak ściśle bierzemy się do rzeczy i konstrujemy podmiotowo ogniwa, które następnie wtrącamy do przedmiotowego szeregu przyczyn. Tak samo czynności układu nerwowego i mózgu należy objaśniać zgodnie z ogólnemi prawami fizycznemi i chemicznemi.

Według Langego należy, opierając się na prawie zachowania materji i siły, śledzić zewnętrzne działania za pomocą narządów zmysłowych, nerwy dośrodkowe, mózg, nerwy ruchowe, mięśnie i badać samoistny i nieprzerwany związek tej sprawy. Nieuzasadnionym jest przypuszczenie, że ten związek w jakimkolwiek punkcie może być przerwany. Sama świadomość nie jest bynajmniej członem tego związku, jest owszem stanem podmiotowym tego osobnika, w którym sprawa zachodzi, jest inną stroną tej sprawy, ale bynajmniej nie jej częścią. Tu materjalizm znajduje swoją granicę: właśnie ponieważ stany świadomości nie są wcale częściami spraw materjalnych, nie dają się objaśniać za pomocą prawa zachowania materji i siły, właśnie dlatego muszą one być poza materjalizmem, a ten wpada w sprzeczność z samym sobą, skoro mniema, że już wszystko objaśnił. Co najwyżej, może objaśnić przedmiotową, materjalną sprawę, która jest sposobem, jak stan podmiotowy osobnika świadomego objawia się zewnętrznemu rozważaniu. Zdaniem Langego da się pomyśleć, że kiedyś będzie można określić tę część spraw materjalnych, która w czasie zbiega się z pewnym stanem świadomości osobnika; ale przeciwnie, nie wierzy on w to, iżby kiedykolwiek można było dać dokładniejsze określenie stosunku pomiędzy podmiotowym stanem świadomości a podmiotową sprawą nerwową „Gesch. d. Mat. I wyd. 456; II wyd. t. 2, 374 i nast.). Jestto uprawniony domysł, że poza dwoma komunikującemi się światami, światem materji i światem świadomości, tkwi nieznane trzecie, jako ich wspólna przyczyna.

Zajmującą jest rzeczą przyjrzeć się, jak po wybujaniu nauk przyrodniczych wielkie hipotezy XVII stulecia wznowiły się w środku XIX stulecia. Jak Vogt, Moleschot i Büchner wznawiają stanowisko Hobbesa, tak Lotze — Descartesa, Fechner i Lange—stanowisko Spinozy. Świadczy to o tym, że hipotezy te dają możebności, przy których myśl nasza musi tu dokonać trafnego wyboru. Przy bliższym zbadaniu znajdziemy, że nie proste przyjęcie na

nowo zaszło, lecz wznowienie starszych hipotez. Nietylko podstawa przyrodoznawcza, lecz również ukształtowanie filozoficzne inne jest, niż u wielkich dogmatyków XVII wieku. Występuje większa krytyczna oględność, jaśniejsza świadomość, że tu o to chodzi, żeby w dyskusji, która oczywiście trudno da się doprowadzić do końca, odnaleść najlepsze i najbardziej konsekwente stanowiska, nie zaś o to, żeby wznosić skończone systemy. Staje się widocznym, że filozofja krytyczna, której przełom leży na pograniczu dwuch epok, niedarmo pracował.

Stanowisko Langego, które z jednej strony wskazuje na Spinozę, z drugiej wprost na Kanta. Nie poprzestaje on na dwojakiej postaci istnienia, ruchu i świadomości, lecz zwraca uwagę na to, że ogół materji, świat poza nami, zarówno jak nasz własny organizm, wraz z mózgiem i narządami zmysłowemi, istnieją tylko dla naszej świadomości, są wytworem świadomości. Wobec organizacji swojej ujmujemy świat tak, jak go ujmujemy. Kant to wykazał a fizjologja zmysłów to potwierdziła. I tu materjalizm został pokonany wskutek swojego konsekwentnego przeprowadzenia. Gdyż nawet jeżeli mu przyznamy, że nasz cały pogląd na świat jest wytworem naszej organizacji materjalnej, to właśnie ta organizacja materjalna jest przecież tylko przedmiotem świadomości, istnieje bezpośrednio tylko w świadomości i tylko dla niej. Materja i organizacja są naszemi wyobrażeniami, nawet gdy to są wyobrażenia, które tworzymy z koniecznością i według praw określonych. Spór pomiędzy materją i duchem jest zatym skończony na rzecz tego ostatniego. Wiara naiwna w materję musi przy bliższym zbadaniu zniknąć i może zniknąć, bez zahamowania przez to pochodu zwycięskiego przyrodoznawstwa, chociażby w najmniejszym stopniu (I wyd. 496—499; II wyd. 2 t., 175, 411). W sposobie, jak Lange staje tu wobec materjalizmu, ma on poprzednika w Schopenhauerze. Prawie jednocześnie z Langiem Rokitańsky, słynny patolog wiedeński, wypowiedział pogląd podobny [127]).

W wykładzie „Dziejów materjalizmu Langego“ jest pewnego rodzaju wahanie się co do kwestji, jak daleko chce on rozciągnąć subjektywizm [128]). Przygodnie twierdzi on, że właśnie przeciwieństwo pomiędzy rzeczą samą w sobie a zjawiskiem jest wytworem organizacji naszej, wskutek czego nie wiemy, czy to przeciwieństwo ma jakiekolwiek znaczenie poza naszym doświadczeniem. Gdzie indziej znów, zwłaszcza w drugim wydaniu, mówi on o porządku rzeczy odpowiadającym naszemu poznaniu, W liście do przrodnika Dohrna (u Ellissena 268—262) wywodzi Lange, że ze względu na tę całą kwestję można rozróżniać cztery stadja: 1) wiara naiwna w pozór zmysłowy; 2) poznanie, że zmysły nie dają nam rzeczy, jak one są same przez się, lecz drgania powietrza jako dźwięki, drgania eteru jako barwy i t. d. — stanowisko przyrodoznawcze; 3) poznanie, że zarówno nasze zmysły, także nasz rozsądek należą do naszej organizacji i że dlatego naukowo poprawne pojmowanie zmysłowe nie daje nam rzeczy samej w sobie — stanowisko Kanta; 4) wreszcie poznanie, że właśnie przeciwieństwo pomiędzy rzeczą samą w sobie, a zjawiskiem jest wytworem naszej organizacji, wskutek czego o jego wiarogodności daje się wątpić. To podstawowe zwątpienie nie może, zdaniem Langego, na drodze poznania być zniesionym. Oznacza on granicę nauki, poza którą tylko poezja, ale nie myślenie może prowadzić. Lange przygania Kantowi, że ten zatrzymał się w trzecim stadjum; romantycznych następców Kanta gani, „że po za czwarty szczebel wybujali do poezji i dlatego w systemach swoich powikłali krytykę z poezją, zamiast je postawić we wzajemnym stosunku jasnego odgraniczenia“.

Przy tym rozważaniu jednak Lange przeoczył, że poznanie nasze, kiedy stosuje do swojej granicy te same zasady, któremi się posługuje wewnątrz poznania, musi z koniecznością przytrzymywać się przeciwieństwa podmiotu i przedmiotu, poznania i rzeczy, w przeciwnym razie musiałoby ono przyjąć pod jakąkolwiek postacią two-

rzenie z niczego. Dla wszelkiego poznania ma znaczenie prawo, że co rozumiemy, daje się rozumieć tylko dzięki pewnej liczbie przesłanek lub warunków [129]). Jeżeli tego prawa nie przyznamy, to się uwikłamy w trudnościach, które już od czasów Mikołaja Kuzańczyka wciąż wynurzają się nanowo w dziejach myślenia. (Patrz tego dzieła t. I, str. 100—105).

Lange posługiwał się jak Schopenhauer, idealizmem w znaczeniu subjektywizmu, w celu wysadzenia z siodła materjalizmu. Hołduje on idealizmowi, ale także w praktycznym znaczeniu wyrazu. Nie wystarcza mu twierdzenie podmiotowego charakteru rzeczywistości; przez to rzeczywistość byłaby stała się nie inaczej, jak jest, złem, albo dobrem. Twierdzi wszakże, że to samo głębokie uzasadnienie w naturze ludzkiej co i potrzeba pojmowania i objaśniania rzeczywistości zgodnie z prawami przyrodoznawstwa, ma również i potrzeba kształtowania obrazów idealnych i rozważania ich jako wyrazów najwyższej rzeczywistości.

Siła wytwórcza, objawiająca się w czuciu i myśleniu, nie daje się zadowolić tym, co jest dane, lecz dąży poza to, aby tworzyć świat idealny. Człowiek nie może obchodzić się bez uzupełniania rzeczywistości. Wszelkie religje i wszelkie systemy spekulacyjne są wytworami tej potrzeby. Różnią się one od obrazu naukowego tym, że przy ich powstawaniu czynnemi bywają nie organizacja wspólna wszystkim ludziom, nie natura gatunku, lecz skłonności i potrzeby indywidualnie — osobiste i zarazem przez to, że niemożebnym jest całkowite potwierdzenie doświadczalne. Jest to rzeczą wielkiej wagi uwzględnienie tej różnicy, żeby nie stwierdzać jako prawda literalna tego, co jest tylko symbolem. Ideom religijnym i spekulacyjnym należy odmówić wszelkiego znaczenia dla poznawania rzeczywistości. Skądinąd wszakże należy także rozróżniać pomiędzy takiemi ideami a tylko urojeniami. Jakkolwiek Lange w poszczególnych miejscach dopuszcza początek poezji, gdzie kończy się poznanie, jednak twier-

dzi gdzieindziej (wyd. I, 539, 541; wyd. II, 540), że spekulacja stoi pomiędzy nauką doświadczalną i poezją: w pierwszej przeważa materja, w drugiej wolna forma; spekulacja zaś usiłuje obie zjednoczyć. Bardziej wyraźną jest różnica, jaką Lange znajduje w tym, że idea szacuje się według jej wartości dla naszego rozwoju duchowego, nie zaś ze względu na jej uzasadnienie i rodowód. Wszak katedrę kolońską rozważamy nieco inaczej i jako coś więcej, niż kupę kamieni. A nawet Lange powiada, że idealizm praktyczny może być w związku z nieznaną prawdą, inaczej, co prawda, niż w materjalizmie, gdzie idea jest obrazem i symbolem bezwzględnika niepoznawalnego (Wyd. I, 346, 539, 531, 545; wyd. II, 494).

I oto znów się okazuje, jak trudno oznaczyć granicę bezwzględną. Mimowolnie Lange staje się tu platonikiem. Skąd on wie, że te idee, które wyrażają dla nas to, co najwyższą jest wartością, odwzory i symbole? Skądinąd zaś, skoro jego ścisłe rozróżnienie pomiędzy ideami i poznaniem naukowym będzie przeprowadzone, któż będzie pracował nad rozwojem idei, jeżeli te nie mają wcale żadnego znaczenia? O doniosłości idei spekulacyjnych można dopiero wtedy coś twierdzić, kiedy się je będzie rozważało jako hipotezy, w których myślenie ludzkie wysnuwa ostateczne konsekwencje tego, co w danym czasie uważa za niewzruszone. Wtedy pozostaje do bliższego zbadania, jakie znaczenie teoretyczne i praktyczne można im przyznać; a przecież trudno będzie o ich praktyczne znaczenie, jeżeli one nie posiadają wcale znaczenia teoretycznego. Co się zaś tyczy samego znaczenia praktycznego, Lange wcale nie daje probierza ani miernika. Gdzie zaznacza etyczne pojmowanie (Wyd. I, 536) powiada, że sympatja naturalna, która dla Augusta Comte'a jest podstawą etyki, nie wystarcza dla etyki idealistycznej i rozważa ideę całości, do której należemy, jako podstawę aprioryczną etyki, która jedyna jest w stanie uczynić zrozumiałą nieubłaganą surowość prawa moralnego. Tuż zaraz jednak znów jest niezdecydowany: czy idea nie pro-

wadzi często na manowce i czy nie możnaby, zwłaszcza w stosunku do systemów religijnych, rzucić pytania, czy nie byłoby lepiej zupełnie prosto oddać się uszlachetniającym skutkom sympatji naturalnej, niż nasłuchywać głosom proroczym, które zbyt często prowadziły do najstraszniejszego fanatyzmu? Lange nie dał bliższego zbadania stosunku pomiędzy formalizmem i realizmem w etyce. W swoich ideach etycznych był on uczniem Kanta albo raczej Schillera, chociaż jednostronność ich pojmowania nie uchodziła jego baczności.

Swoją teorję o charakterze symbolicznym i wartości praktycznej idei religijnych Lange stosuje nietylko do spekulacji filozoficznej, lecz również do religji pozytywnych. Jeżeli materjalizm zaczepia chrześcijaństwo jako wiarę prostaczków, to, zdaniem Langego, przeocza on możność wolniejszego, idealniejszego pojmowania treści tradycji kościelnych. Należy rozważać wartość, nie zaś literalne formułki idei. Któż mógłby zaprzeczyć mszy Palestryny lub dowieść, że madonna Rafaela jest błędem? W poruszającym się wewnętrznie życiu duchowym ludzi rzeczywiście pobożnych działa coś, co idealistycznie usposobieni wolnomyśliciele powinniby rozumieć i czemu sympatyzować. Lange pragnie wykładu doktryn kościelnych w duchu takich Kanta, Fichtego, Schleiermachera, ażeby treść etyczno-idealna chrześcijaństwa dała się wyłuskać z powłoki literalnej; filozofja religji Hegla była znów zbyt zachowawczą. Bezpośredniej polemiki przeciwko religji pozytywnej nie chce Lange, ażeby nie ucierpiały na tym jedność narodu i siła życia duchowego. Jeżeli już ma być jedno z dwojga, pragnie on na chwilę raczej poświęcić oświecenie, niż siłę, o ile tylko zapewniona będzie wolność nauczania i niedopuszczany klerykalizm. Posiada on wzrok otwarty na wielkie przeciwieństwa epoki i oczekuje od filozofji, jako przyczynku do ułagodzenia walki, zwłaszcza głębokiego zrozumienia przyrody i praw rozwoju ludzkiego. Zamyka swoje dzieło gienjalne wyraże-

niem nadziei, że poważna praca w tym kierunku przyniesie owoce.

Wielkie zainteresowanie do filozofji Kanta, jakie dzieło Langego w części okazało, a w części obudziło, skłoniło do gorliwych studjów nad wielkim filozofem, którego filozofja romantyczna uważała za pokonanego. W wielu punktach ujawnił się brak jedności co do pojmowania Kanta. Zakwitła bogata literatura kantowska, której następstwem było, że Kanta, jego zadanie, jego metodę i jego stanowisko w dziejach filozofji pod wielu względami pojęto ściślej. Jeżeli nawet często gubiono się w badaniach, które miało więcej filologicznego niż filozoficznego znaczenia, bardzo jednak ważnym było to, że teraz Kanta trafniej pojmowano niż dawniej. Szczególnie należy to zawdzięczać pracom Cohena, Paulsena, Laasa i Vaihingera, do których później dołączyły się przyczynki wyjaśniające rozwój i sposób myślenia Kanta, które wydobyli B. Erdmann, R. Reicke i inni z niedrukowanych notatek i listów Kanta.

W głęboko pomyślanym artykule „Was uns Kant sein kann“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1881) Frydryk Paulsen usiłował określić znaczenie, jakie Kant może mieć dla naszych czasów. Znaczenie to polega nietylko na prostym wznowieniu jego doktryny, lecz na traktowaniu zagadnień w jego duchu. Dlatego też tak zwany nowokantyzm oznacza bynajmniej nie szkołę zamkniętą, lecz dążenie do poddania próbie teorjopoznawczej tych pojęć, któremi się posługujemy. Wskutek ostrego przeciwieństwa do filozofji romantycznej liczni, opierając się na studjach nad Kantem, zostali przywiedzeni w objęcia pozytywizmu.

b. Eugienjusz Dühring.

O rok wcześniej od Dziejów materjalizmu Langego wyszła jedna z najcelniejszych prac ostatniej połowy XIX wieku, teorjopoznawcza praca Eugienjusza Dühringa:

„Natürliche Dialektik“. Ta praca ma swój punkt wyjścia o tyle w filozofji krytycznej, o ile chce podnieść nanowo w sposób radykalny zagadnienie Kanta, które spłukał potop romantyczny. Pomiędzy młodszemi pracami niemieckiemi wymienia się tylko „Logische Unterschungen“ Trendelenburga, z wielkim uznaniem jako dzieło, które opracowywało tę samą materję; pomiędzy myślicielami innych narodowości przytaczano Comte'a i Stuarta Milla, chociaż oni nie badali specjalnie tego przedmiotu. Książka jest już teraz rzadkością biblograficzną, gdyż autor nie wydał drugiego wydania, zapewne dlatego, że stanowisko jego później zmieniło się w bardziej pozytywistycznym kierunku. A przecież jest to z pewnością najlepsze z wszystkich dzieł Dühringa zarówno pod względem formy jak i treści. Daje ono zajmujący przyczynek do wyświetlenia stosunku pomiędzy filozofją krytyczną a pozytywizmem, gdyż oba te kierunki zwalczają się nietylko u Dühringa, ale również w całej filozofji najnowszych czasów. Dwie podstawowe myśli tu już zbliżają się do pozytywizmu. Jeszcze bardziej stanowczo niż Kant i Schopenhauer, twierdzi, że prawo uzasadnienia t. j. prawo racji dostatecznej jest tylko prawem myśli naszej, nie zaś prawem rzeczywistości, która jest obszerniejszą od myśli naszej. Z drugiej zaś strony ustanawia zasadę racji brakującej, która na tego, kto wypowiada twierdzenie, wkłada obowiązek dowodzenia, gdy tymczasem tego, co dotąd jest dane, dopóki je można rozważać jako ustalone, niema racji odrzucać. Przez pierwszą myśl podstawową daje on odprawę dogmatyzmowi racjonalistycznemu, przez drugą — idealizmowi i dualizmowi; przez obie te myśli wznosi się tak wysoko, że buduje na gruncie rzeczywistości, bez przymieszki wyobrażeń, któreby nie były z rzeczywistości zaczerpnięte. Prowadzi w ten sposób w dalszym ciągu dzieło Feuerbacha i jest najwybitniejszym w Niemczech przedstawicielem pozytywizmu. Sam nazywa swoją filozofję, filozofją rzeczywistości. Wielkie rysy podstawowe rzeczywistości, z któremi zapoznaje nas doświadczenie,

powinny być podstawą zarówno poglądu na życie, jak również i trybu życia. Filozofja dla niego nie tylko jest teorją, lecz jest także wyrazem osobistego sposobu myślenia.

Według pojmowania Dühringa wiek XIX nosi stanowczo piętno reakcyjne, tylko dziedzina techniczna stanowi pod tym względem wyjątek. Natomiast wiek XVII wydaje mu się pod względem naukowym wiekiem klasycznym. Dopiero z tym wiekiem rozpoczyna się nauka na serjo, nasz zaś wiek nie wydał nic takiego, co byłoby zdolne zaćmić wiek tamten. Dühring ma tu zwłaszcza na myśli Galileusza, Huyghensa i Newtona w przyrodoznawstwie oraz Bruna, Hobbesa, i Spinozę w filozofji. Dotąd jeszcze odżywiamy się myślami zasadniczemi tych wielkich badaczy. Jestto znamienny rys Dühringa, że wielkie, silne i płodne myśli początkowe posiadają dla niego daleko większe znaczenie, niż opracowanie specjalne i stwierdzenie doświadczalne. Jestto w związku z jego historyczną przenikliwością i zmysłem jego do gienjalności; skłania go jednak ten rys do lekceważenia znaczenia, jakie ma to, że wielkie myśli znajdują potwierdzenie swoje w doświadczeniach szczegółowych, a przecież pozytywista powinienby lekceważyć to w najmniejszym stopniu. Ta skłonność Dühringa niewątpliwie była przez jego ślepotę, która stała mu na przeszkodzie w samodzielnym rozglądaniu się, a nadto potęgowała się coraz bardziej w swoim rozwoju i wpływała upośledzająco nietylko na jego filozofję, lecz również i na jego stosunki zewnętrzne.

Kiedy Dühring wychwala wiek XVII, jako wiek wielkich myśli, oddaje słuszność wiekowi XVIII z powodu, że potrafił spożytkować te myśli w całach reformatorskich. Jeżeli własny jego wiek wydaje mu się tak małym, z tym większą nadzieją zwraca się do przyszłości. Poczuwa się jako zwiastun kierunku myśli i życia, które dopiero w odległej przyszłości będą się mogły upowszechnić. Wielka energja i pełnia jego myślenia łączy się z samopoczuciem reformatora, ale, niestety, i z gory-

czą i podejrzliwością, które jego los podsycał, które jednak liczne części jego pism późniejszych, z powodu obelżywych napaści przeciwko tym, których nazywa wrogami, czynią wstrętnemi. Pisma jego noszą na sobie mocno osobiste piętno, zarówno w dobrym, jak i mniej dobrym znaczeniu tego słowa. On sam opisał swoją osobę i życie w godnej uwagi książce: „Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinem sämtlichen Schriften". (Karlsrue i Lipsk 1882). Ma on w tym słuszność, że jego sprawa i życie jego zostają w ścisłym ze sobą związku i, powiedzmy to na jego cześć, że sprawę stawia wyżej nad życie; mniej być może ma słuszności w tym, że jego wrogowie mieli być w tak ścisłym związku z jego sprawą, jak on im przypisuje.

Eugienjusz Dühring urodził się w Berlinie 1833 roku. Rodzina jego pochodziła z Szwecji, z czego był bardzo dumny. Przez ojca swego był wychowany pod wpływem wolnomyślno-religijnego sposobu myślenia w duchu Rousseau. Wychowanie rozwinęło jego samodzielność i moc jego myśli. Matematyka i astronomja wcześnie już stanowiły jego interes główny. Po śmierci ojca wstąpił do gimnazjum, gdzie mu wszakże nie smakowała ani strawa duchowa, ani cielesna. Później studjował prawo i przez pewien czas pracował jako prawnik praktyczny. Cierpienie oczu, które doprowadziło do ślepoty, uniemożliwiło mu to zajęcie i było powodem, że postanowił wielki swój zasób wiadomości i myśli zużytkować jako pisarz naukowy. Małżonka jego a później jej syn pełnili przy nim posługi sekretarza. Szereg dzieł filozoficznych, ekonomicznych i naukowo-historycznych świadczy, że energiczny badacz nie próżno pokładał swoje zaufanie w wewnętrznych środkach pomocniczych, kiedy zbrakło mu zewnętrznych. Z pomiędzy jego pism filozoficznych, oprócz już wskazanych, można wymienić: „Der Wert des Lebens" (1865), „Kursus der Philosophie" (1875, nowe wydanie 1895 pod nagłówkiem „Wirklichkeitsphilosophie"), „Logik und Wissenschaft" (1878), „Der Ersatz der

Religion durch Vollkommeneres“ (1883). Dühring działał z wielkim powodzeniem jako docent prywatny uniwersytetu berlińskiego, gdzie wykłady jego należały do najbardziej uczęszczsnych. Jego gniew wzbudzony przez pominięcie go przy obsadzaniu katedr profesorskich oraz krytyka jego stosunków uniwersyteckich, naraziły go na ostry zatarg z kołami kierującemi, a ponieważ Dühring mniemał, że Helmholtz przywłaszczył sobie w nieprawy sposób zaszczyt odkrycia prawa zachowania energji, który się należał Robertowi Mayerowi, a w którym Dühring upatrywał Galileusza XIX stulecia, wszystko przyczyniło się do oburzenia z powodu kilkakrotnych silnych napaści na znakomitego fizyka. Ministerjum ukarało go z polecenia wydziału filozoficznego pozbawieniem prawa wykładów. Że to była surowość niezasłużona względem ociemniałego filozofa, wydaje się bowiem, rozważywszy wszystko, jest jasne, chociaż polemika tak pod względem treści, jak i tonu była niepowściągliwa. Skierowane przez Dühringa przeciwko Helmholtzowi oskarżenie daje się tylko tym objaśnić, że on z powodu swojej ślepoty nie poznawał literatury świeżo wychodzącej; w rzeczy samej bowiem Helmholtz, skoro tylko przekonał się, że w Mayerze miał swego poprzednika, nie opuszczał żadnej sposobności, ażeby oddać należną mu cześć.

W Dühringu działało jednocześnie wyżej wymienione przecenianie pierwszych pomysłów w przeciwstawieniu do ścisłego przeprowadzenia teorji; to, co go skłoniło do wyniesienia tak wysoko Roberta Mayera ponad wszystkich jego spółzawodników było tymsamym, co go doprowadziło do wyniesienia tak wysoko XVIII wieku ponad XIX. Wreszcie spółdziałał tu jego nieufny nastrój, który prawdopodobnie spotęgował jego odosobnienie spowodowane przez ślepotę i które wszędzie ukazywało mu wrogów. Obok profesorów, wrogami jego byli socjalni demokraci i żydzi. Przeciwników zaś, którzyby byli takiemi z powodu prawdy, a nie z powodu własnego pożytku, jak sądzi, przeciwnie, nie spotykał na swojej dro-

dze („Leben, Sache und Feinde“. Rozdz. 14). Tak dalece jest przekonany, że wszystkie dobre potęgi ma po swojej stronie, że w końcu swojej autobiografji pisze: „Wogóle moi wrogowi istotnie byli takiemi tylko pierwiastkami, jakie również bywają wrogami najlepszych ludzi“.

Po kilku latach wykładania wolnych odczytów, Dühring usunął się do miasteczka w pobliżu Berlina, gdzie oddawał się pracom przyrodniczym i literacko-historycznym. Wielka i szlachetna siła była tu przez nieszczęście i przez własną i cudzą winę, jeżeli nie złamana, to przecież upośledzona.

Teorja poznania.

W swoim badaniu poznania Dühring, zwłaszcza w „Natürliche Dialektik“, pracuje nawskroś w duchu filozofji krytycznej. Usiłuje on wykazać, co jest swoistym w formie i postępowaniu naszego poznania, ażeby móc rozstrzygnąć, jak dalece jego formy i wyniki mogą być rozważane jako wyrazy istnienia. Szuka zatym probierza krytycznego w stosunku pomiędzy myśleniem i rzeczywistością.

Głównym dla niego tu punktem jest to, że myśl wciąż poszukuje związku ciągłego i wciąż dąży do przedłużania biegu swojego. W matematyce powstaje wskutek tego pojęcie nieskończoności, przyczym we wzroście i zmniejszaniu się wielkości nie może być wytknięta granica. W logice natrafiamy z mocy zasady racji dostatecznej na nieskończony szereg, który wciąż bywa zastępowany przez inny. Temu dążeniu do ustawicznego związku i nieprzerwalnego dalszego ciągu Dühring przeciwstawia tak zwane przez siebie prawo liczby określonej jako zasadę. Każdy rzeczywiście dany, każdy faktyczny wynik bywa ograniczony i wskazuje liczbę określoną części w czasie i przestrzeni. Nieskończoność i bezgraniczność oznaczają tylko możność przedłużania, co prawda nie

zawsze usprawiedliwioną możliwość. Gdzie zaś rzeczywiście występuje przedłużenie, zachodzi ono przez stopniowe dodawanie określonych pierwiastków. Tak więc okazuje się, według Dühringa, że istnieje znamienna różnorodność myślenia i rzeczywistości.

Myślenie musi być giętkie i niezmordowane, żeby być w stanie śledzić za rzeczywistością we wszystkich jej drganiach, podnosić się i zniżać w ślad zjawisk i odkrywać wszystkie ich wzajemne stosunki zależności. Prawo, którego myśl musi przestrzegać, żeby czynić zadość swojemu zadaniu, nie należy, jak zastrzega się Dühring, przenosić na przyrodę, na rzeczywistość. Najlepiej to pokaże porównanie nauki realnej z nauką formalną. W astronomji określone dane wielkości zostają w przeciwieństwie do nieograniczonej możności wytwarzania matematyki czystej. W chemji liczby atomów są przykładami prawa liczby określonej. Ostatecznie istnieje określona liczba ciał niebieskich w przestrzeni niebieskiej; określona liczba atomów w materji; w każdej chwili jest zupełnie określona liczba cząstek czasu przekreślana; ziemia pewną określoną liczbę razy porusza się dokoła słońca; szereg przyczynowy składa się z określonej liczby członów.

Z wielką stanowczością wysnuwa Dühring z prawa liczby określonej wniosek, że sprawa przyrody, ogół wszystkich zmian w przyrodzie, musiał mieć początek. Nieskończone cofanie się nie daje się pomyśleć. Przed czasem wypełnionym zmianami leży tedy byt wieczny, w którym różnice, wewnętrzne różnorodności, kolejność następstw i zmian, jeszcze się nie ziściły. Istnienie było wtedy w bezwzględnej tożsamości z samym sobą. Czas i szereg przyczynowy powstały dopiero w chwili przejścia z tego stanu jednorodnego i niezmiennego w rozwój różnic i zmian. Ten wsteczny koniec szeregu przyczynowego w stan niezmienny zadowala Dühringa nietylko ze stanowiska myślenia, ale i ze stanowiska uczucia.

Dühring wszakże przeciwieństwo pomiędzy idealną ciągłością myśli i ustawicznie w rozerwaniu i rozkawałko-

waniu danej doświadczalnej rzeczywistości tak dalece uwydatnił, że kończy na nierozwiązalnej zagadce. Jakim właściwie sposobem możebne jest przejście od bezwzględnej tożsamości i jednorodności do różnicy i zmiany? Z myśleniem pozytywistycznym znalazł się on tu wobec tego samego zagadnienia, które Böhme i Schelling wyrazili byli w postaci mitologizującej i spekulacyjnej. Chciał on stłumić paradoks, wskazując na to, że za każdym razem, kiedy w naszym doświadczeniu powstaje nowe zjawisko, nowa jakość, właściwie mamy przed sobą początek bezwzględny („Kursus“, 79; „Logik“, 191). Różnica jednak jest ta, że nowe i poczynające się w naszym doświadczeniu budzi zdziwienie i daje myśli zagadnienie, wprawiające ją w pracę umysłową, gdy tymczasem tamte ostre przeciwieństwo pomiędzy tożsamością i zmianą sprawę myśli czyni beznadziejną raz na zawsze. Nietylko różnicę, lecz nawet waśń pomiędzy myśleniem i rzeczywistością stwierdzić tu musi Dühring. Kiedy się ma wybór pomiędzy przyjęciem takiej waśni oraz przyjęciem, że istnienie o tyleż nie daje się zakończyć, o ile i myśl, to się wydaje, że ta ostatnia możliwość zasługuje na większe uznanie. Zachodzi ustawiczna gra zmienna myśli i rzeczywistości: stosownie do tego, jak postępuje badanie, ujawnia się nowa ciągłość poza pozorną przerywnością i o tyle też potwierdza rzeczywistość ideał myśli; częstokroć wszakże odkrywa się również nową przerywność, gdzie zdaje się iż ciągłość jest dana, i pytanie, jak dalece daje się rzeczywistość zrozumieć, powstaje wówczas na nowo. Dogmatyk w Dühringu, wobec jego zbytniej gorliwości, ażeby rzeczywistości zapewnić jej prawo, prześcignął filozofa krytycznego.

Skądinąd Dühring przywiązuje wielką wagę do wewnętrznego związku myślenia z rzeczywistością. Istnienie samo przedłuża się aż do naszego myślenia, gdzie to rozwija się w swojej prawdziwej istocie. Stosunkowi pomiędzy przypuszczeniami i wnioskiem (racja i wynik) odpowiada w sprawach rzeczywistości stosunek przyczyny

i skutku. Zasadzie logicznej tożsamości odpowiada tożsamość rzeczy poszczególnej z samą sobą, jakkolwiek zdarza się w różnych związkach. Kombinacjom i dedukcjom myślenia naszego odpowiadają jedność przyrody i gra wzajemna sił przy powstawaniu zjawisk. Tym sposobem ujmujemy przyrodę nie przez analogję do natury ludzkiej, lecz jako tak czynną, że poznanie ludzkie otrzymuje materjał odpowiadający jej własnej naturze do badania. A nawet, kiedy analiza nasza nie bywa nigdy w stanie wyczerpać wielkiego związku przyrody, nie ustaje wszakże konieczność twierdzenia pokrewieństwa tego, co działa w rzeczach, z tym, co w rozsądku.

Co występuje w naszych zasadach naukowych, jest według Dühringa wytworem sił, które przez długi czas w określonym kierunku działały, aż przyszły do jasnej świadomości. Świadomość i myślenie polegają na czymś, co nie jest tak samo świadomością i myśleniem, jak poruszająca siła mechaniczna sama nie jest siłą zjawiskową. Jestto jednak hipoteza usprawiedliwiona—wyobrażać sobie nie występującą w świadomości rację naszej czynności myślowej, jako zgodną z racją, która sprawia, że związek przyrody objawia się jako uporządkowany według rozsądku („Natürliche Dial.“ 155, 235; „Logik“ 173; „Leben, Sache“ 303). Tak więc to, co nas porusza do myślenia, jest tym samym, co i przyrodę porusza do działania.

Ten przebieg myśli stopniowo przybiera tak panujące u Dühringa znaczenie, że w późniejszych pismach swoich prowadzi zaciętą polemikę przeciwko filozofji krytycznej, która twierdzi, że poznajemy rzeczy nie same w sobie, gdyż nasze poznanie jest uwarunkowane nietylko przez samą naturę rzeczy, lecz również przez naszą własną naturę. W tym pojmowaniu dostrzega on pogrążenie w bagnie nauki, bluźniercze przystosowanie wyników myślenia do tego, czego wymaga potrzeba, przyjmowania tamtego świata. I tu tkwi u Düringa prawo określonej liczby u podstawy. Liczba jest przykładem, że rozporządzamy pojęciami, które to, co bytuje, tak wyrażają, iż po-

między myślą a rzeczywistością nie istnieje wcale wstawnia przez własność jaźni uwarunkowana („Logik“ 165).

Tak samo stanowczo Dühring zaznacza przeciwieństwo pomiędzy myśleniem i bytem, jak stanowczo uwydatnia on tu możność zupełnego ich pokrycia się. Tu ma on na względzie przedewszystkim formalny pierwiastek, tam realny. Ale to jest niemożebne — musimy zarzucić, zupełnie je od siebie rozdzielać, co stąd się okazuje, że właśnie prawo liczby określonej stawia badaniu nowe zadania, mianowicie odkrycie, dlaczego zmiany wtedy właśnie występują, kiedy owe określone liczby bywają osiągnięte.

Ale Dühring przez to zasłużył się nowoczesnej teorji poznania, że zagadnienie o stosunku pomiędzy jakością i ciągłością, pomiędzy określonemi punktami zwrotnemi i związanemi z niemi sprawami doprowadza do takiej jasności i wyrazistości. Całe jego stanowisko warunkuje się przez walkę krytycyzmu z pozytywizmem i zawiera w sobie żądanie bliższego zbadania stosunku tych obu kierunków do siebie.

Pojmowanie świata.

Wielki nacisk kładzie Dühring na rozwój schematyki świata, która ma dać wyczerpujący obraz rzeczywistego istnienia w zarysach ogólnych. Na tym właśnie polega zadanie filozofji rzeczywistości. Powinna ona prowadzić do systemu doświadczenia, gdy tymczasem dawniejsza metafizyka jest rodzajem alchemji, chcącej zbadać istotę bytu na drodze mistycznej. Pod tym względem przypomina on Comte'a i Spencera. Jest on wszakże w swojej „Schematyce“ bardziej abstrakcyjny, niż Spencer i mniej oryginalny niż Comte.

Mój system, pisze Dühring, nie zna dwuch rzeczywistości, tylko zna jedyną, przyrodę i jej części. Zbliża się on do materjalizmu, o ile uwydatnia, że wszystko w świecie ma stronę materjalną i że przez śledzenie zjawisk ma-

terjalnych w ich związku poglądowym musi się wszystko móc odkryć, co posiada rzeczywistość. Ale nie chce on poprzestawać na samych tylko zjawiskach. Przez to oddala się od „pospolitego, prawdziwie grubego materjalizmu“. W każdym razie często posługuje się wyrazem „materja“ w znaczeniu bytu, środowiska uniwersalnego, dźwigni wszelkiej rzeczywistości. Wyraźnie jednak zaznacza, że pojęcie materji należy tak rozszerzyć i pogłębić, iżby stało się jasnym, jak mają być odkryte w przyrodzie właściwości zjawisk świadomych, jak również możebności wszelkich innych zjawisk. Filozoficzne pojęcie materji zawiera w sobie więcej, niż pojęcie materji fizyków i chemików, gdyż powinno ono być pojęciem tego, co tkwi u podstawy wszystkich ciał i stanów duchowych i co ogarnia całą i zupełną rzeczywistość („Kursus“, 62, 75; „Leben“, 302 i nast.). Materjalizm jest dla Dühringa tylko „piedestałem“, realną podstawą, zewnętrzną, mechaniczną ramą pojęcia świata oraz poglądu na życie, ale nie jest wyczerpującym, zupełnym objaśnieniem samego istnienia.

Teorja, której nie spodziewamy się znaleść u Dühringa, jest pojęcie celów w przyrodzie. Żeby go należycie zrozumieć w tym punkcie, trzeba zważyć, że rozróżnia on pomiędzy celem a zamiarem. Jeżeli pojęciu celu przypisuje wartość poznawczą dla naszego pojmowania przyrody, dzieje się tak dlatego, że czynne w przyrodzie siły i usposobienia wciąż okazują pewne dążności, pracują w pewnych kierunkach i przed wszystkiemi rzeczami, że działają razem i przez to sprawiają, że przyroda występuje jako jedność systematyczna. Dążności te nie zawsze prowadzą, zarówno w przyrodzie zewnętrznej, jak i w świadomym życiu ludzkim, do wyników zamkniętych w sobie. Cel bowiem może sobie być osiągnięty, albo i nie, dążność jednak występuje jako skombinowane działanie różnorakich pierwiastków, jako znamienny rys główny spraw wszystkich. Przy pojmowaniu przyrody należy, według Dühringa, nie tylko zważać na prawa ogólne, lecz trzeba mieć również

na względzie kierunki i dążności dziejących się spraw, jak również typy i formy, w jakich występuje czynność przyrody. Przyroda tworzy szereg uszczeblowany, tak iż niższe formy istnienia stanowią podstawę wyższych. Miernika, za którego pomocą rozróżniamy pomiędzy niższemi i wyższemi formami, można szukać tylko w wynikach rozmaitych dążeń, w stopniu ich uzdolnienia do prowadzenia do swojego celu. Celem zaś ostatecznym musi być powstanie takich istot, które nietylko istnieją i działają, ale stają się świadomemi również swojego istnienia i działania; tylko jako podstawa dziejów istot świadomych mają dzieje mechanicznej sprawy świata sens całkowitej przyrody; nawskroś bezwiedny świat byłby bezmyślną połowicznością, teatrem bez artystów i widzów („Kursus“, 104). Że zaś z drugiej strony zjawiska świadome mają być rozważane istotnie jako cele, to, zdaniem Dühringa, widocznym jest stąd, że działanie bezwiedne i świadome mogą wytworzyć jedno i to samo: byłby to przecież tylko zbytek, gdyby ludzie i zwierzęta świadomi byli tylko swoich popędów i pobudek, gdyby chodziło tylko o osiąganie celów zewnętrznych i gdybyśmy tu nie stali wobec czegoś, co samo przez się byłoby celem. („Kursus“, 153 i nast.).

Gdyby kto chciał zrobić zarzut przeciw tej ostatniej myśli, że przecież życie świadome nie zawsze bywa związane z przyjemnością, że ból jest tak rozległy, iż życie świadome nie wydaje się bynajmniej celem rzeczywistym, to Dühring powołałby się na prawo, które nazywa prawem różnicy i które w różnych postaciach i pod różnemi nazwami odgrywa wielką rolę w najnowszej psychologji. Dla Dühringa jest to nietylko prawo psychologiczne, lecz także prawo powszechne. Antagonizm sił jest głównym rysem schematyki świata. Wszelki objaw siły, wszelki ruch i wszelki rozwój jest uwarunkowany przez odległość, różność, przeciwieństwo. Wszelka również świadomość przypuszcza różność. Bez różnicy niema czucia. W świadomości rzecz ma się tak samo. Gra życia straciłaby

swój urok, gdyby nie było wcale ani oporu, ani przeszkód do przezwyciężenia i gdyby potrzeba i zaspokojenie nie luzowały się ze sobą. Istnienie posiada swoją dla nas wartość ze względu na swoje rytmy i różnice; nasze poczucie życia aktualizuje się w przejściach pomiędzy różnemi wzajemnie stanami. Bez cierpkich, gorzkich i bolesnych doznawań nie odczuwalibyśmy głębokiego zadowolenia z życia.

To samo uwydatnienie okoliczności, że uczucie warunkuje się przez przeciwieństwa, dzięki któremu Schopenhauer został pesymistą, stało się powodem optymizmu Dühringa. Ze względu na prawo różnicy Schopenhauer jest bardziej konsekwentny od Dühringa, o ile przyjmuje, że niepokój i ruch tkwią jako pierwotna dążność w naturze podstawy świata, gdy tymczasem dla filozofji Dühringa staje się wielką zagadką, jak to być może, że kolejne różnice i stany zmienne rytmicznie mogły wogóle byt, będący w spoczynku, wprawić w ruch, co on przyjmuje na mocy prawa określonej liczby.

Dopiero kombinacja różnych sił umożliwia rozwój. Może sobie ta kombinacja sprowadzić stan równowagi albo nowy ruch, jednak za każdym razem zostają zachowane dążności sił poszczególnych w wyniku rozwoju. Nieustanna walka sił byłaby niedorzecznością; ale też takiej ustawicznej walki nie znajdujemy w przyrodzie. Unikanie niedorzeczności jest zasadą logiki przyrody. Tylko w przypadkach wyjątkowych prowadzi ta zasada do tego, że nie dające utrzymać się formy nikną i rozkładają się. Zwykle przyroda podąża drogą pozytywną. Dlatego według pojmowania Dühringa idea walki o byt jest fałszywą; wynosi ona jednostronnie stanowisko negatywne i kładzie nacisk na antagonizm, zamiast na kombinację. Dühring przekłada teorję Lamarcka nad teorję Darwina.

Etyka.

Moralność, zdaniem Dühringa, ma swoją podstawę w popędach ludzkich. Ale tylko swoją podstawę, gdyż

przyroda może błądzić i dlatego jest koniecznym bliższy rozwój i korektywa. Im wyżej stoi pewna istota, tym większą jest możliwość jej błądzenia. Nadto, chodzi o to pod względem etycznym, żeby kombinować takie pierwiastki, które jeszcze nie są związane rękami przyrody, nawet być może są sprzeczne ze sobą.

Skłonności do dobrego Dühring, tak samo jak Comte, znajduje w instynktach sympatycznych. Przyroda sama dbała o to, żeby obce cierpienie warunkowało w sposób bolesny nasze własne uczucie i nie istnieje być może inne uczucie, które w przebiegu kultury przybrałoby taki oczywisty rozwój, jak to właśnie uczucie. Nie prowadzi ono do ujarzmienia i zniesienia naszej własnej indywidualności. Owszem, przeciwnie, rozwój etyczny polega zarówno na indywidualizacji, jak i na socjalizacji: obie zespalają się z konieczności, gdyż pełny rozwój poszczególnej indywidualności możebny jest dopiero w społeczeństwie wyżej rozwiniętym. Śród mniej doskonałych stosunków społecznych krępuje się wolny, swoisty rozwój jednostek. Ponieważ jednak nasze dzisiejsze państwa w istocie powstały pod przymusem, więc wciąż hamują ten rozwój. Dopiero społeczeństwo wolne, którego początki bywają dane wraz z organizacjami wytworzonemi przez wolne zespolenie się, pozwoli zarówno jednostce jak i społeczności przyjść do praw swoich. W takim społeczeństwie wszystkie stosunki wytwórcze i spożywcze będą poddane kierownictwu społecznemu, tak iż cały interes jednostki może być nawiązany do pracy, nie zaś do zysku z pracy. Przez to dopiero stanie się możebnym uszlachetnienie nawskroś życia. Pojmowanie Dühringa różni się od socjalizmu tym, że nie uważa on za rzecz konieczną przerywania rozwoju przez cud historyczny: budowa przyszłości, jego zdaniem, nie przez to powstanie, jak chciał Karol Marx, że złe mnoży się, lecz przez to, że dobro rośnie w cichości. I pod tym względem Dühring jest zdecydowanym optymistą, ilekolwiek tam, jak sądzi, nikczemności stwierdzić może w świecie. Jest on stanowczym przeciwnikiem pe-

symizmu. Może tylko on pochwalać „pesymizm oburzenia“, którego przedstawicielem był Byron i który był wywołany przez pewne stany społeczne, ale wbrew temu pogardza romantyczny „pesymizmem z tamtego świata“ i częstym w wyższych stanach „pesymizmem zgnilizny“.

Ponad uczuciem dla dobrych sił, które się wypracowują w naturze ludzkiej, powstaje afekt uniwersalny, kiedy wzrok wznosi się ku wielkiej jedności, której świat ludzki jest poszczególnym tylko rozgałęzieniem, kiedy poczuwa się do przynależności do tej jedności i czuje się zależnym od jej sił, kiedy myśl o własnym losie przechodzi w myśl o wielkim porządku rzeczy, w którym tyle dobrych zdolności może się rozwinąć.

Nietylko ze względu na zagadnienia, jakie stawia, lecz także ze względu na szlachetny styl starożytny, w jakim jest przeprowadzona, i ze względu na związek myśli z osobowością, jaki stwierdza, filozofja Dühringa stoi jako jedna z najbardziej znamiennych za dni naszych prób myślenia.

ZAKOŃCZENIE.

Według planu powziętego wobec tego wykładu dziejów filozofji nowożytnej, rok 1880 stanowi jego granicę. W tak zwartych ramach pomieszczono tylko to, co dane jest w tym czasie jako dziejowo dokonane i przejrzyste. Jakoż ten rok zaznacza znamienny punkt zwrotny. Lotze i Fechner zakończyli istotnie swoją działalność, Darwin i Spencer tak samo. I jednocześnie świat filozoficzny zaczyna coraz bardziej przybierać odmienne oblicze. Nasamprzód coraz bardziej wzrasta obcowanie pomiędzy sobą różnych krajów europejskich. Powstają czasopisma filo-

zoficzne w głównych miastach europejskich i amerykańskich, które służą za ogniska i środki wzajemnych oddziaływań. Zamknięte w sobie szkoły i kierunki filozoficzne rozkładają się jeszcze bardziej, niż to się działo w poprzednim okresie. Powstaje jedyna i wspólna dyskusja filozoficzna. Przytym występuje podział pracy, obecnie bardziej stanowczy, niż w jakimkolwiek wcześniejszym okresie dziejów filozofji. Założona przez Fechnera psychologja eksperymentalna pociąga mnóstwo sił ku sobie i ustala się jako odrębna nauka. Tak również teorja poznania i etyka okazują skłonność do rozwijania się bez związku ścisłego z innemi częściami filozofji, który za dawniejszych czasów był powszechny. Oba rysy wspólnie, spółpracownictwo różnych kierunków i wyodrębnianie się zawodów poszczególnych kładą osobliwe piętno na okres ubiegły od 1880 roku, ale zarazem sprawiają, że staje się nadzwyczaj trudne podanie historycznego obrazu ich pracy myślowej, pomijając już zupełnie, że próba takiego przedstawienia obecnie, kiedy znajdujemy się w środku dyskusji, byłaby stanowczo przedwczesną.

Rozumie się samo przez, że nawet rok 1880 był uznany za naturalny punkt zamknięcia, jednak może być trudno rozstrzygnąć, czy punkt ciężkości w zawodzie pewnego pisarza leży przed lub poza tym punktem czasu. Jeżeli np. w poprzednim wykładzie nie daliśmy wcale charakterystyki tak wpływowej działalności Wundta, zarówno ze względu na poszczególne dyscypliny, jak i ze względu na filozofję systematyczną, to możnaby przeciwko temu zarzucić, że to z jego dzieł, które należałoby uważać za najważniejsze, mianowicie jego „Physiologische Psychologie“ wyszło w roku 1874. Ponieważ jednak prace Wundta, tak ze względu na to, że są próbą wspólnego opracowania wyników angielskich badań z niemieckiemi, jak również ze względu na ich dążność do specjalizacji, należy w istocie uważać za wstęp do następnego okresu; więc będzie słusznym, jeżeli pozostawimy ich analizę i charakterystykę historykom filozofji tego okresu. I to samo

naturalnie stosuje się do wielu innych dzieł w literaturze filozoficznej różnych krajów. Wobec takich dzieł spółczesnych historyk jest pozbawiony tej pomocy, którą ze względu na dawniejsze okresy znajduje w tym, że biografja i przebieg rozwoju myśliciela leżą otworem i są zakończone. Tylko tam, gdzie taka pomoc jest do rozporządzenia, może historja filozofji zapewnić rzeczywistą wartość nauczającą zarówno pod względem historyczno-kulturalnym, jak i pod względem naukowym. Jakikolwiek los czeka filozofję, jej historja nigdy bodaj nie przestanie budzić zajęcia w dwojakim kierunku: w ideach filozoficznych posiadamy symptomy wskazujące w jakim kierunku postępuje rozwój duchowy wieku i w tychże ideach filozoficznych mamy jednocześnie próby rozwiązania wielkich zagadnień, które są zakorzenione w teoretycznym i praktycznym stosunku człowieka do istnienia, którego jest ogniwem. Temu podwójnemu interesowi ma odpowiadać dzieło obecne.

DODATKI I POPRAWKI DO TOMU PIERWSZEGO.

Str. 258 i 273. Właściwie Descartes nazywa nie ciało osobnicze, lecz tylko materję, jako całość, substancją w ścisłym znaczeniu. Porówn. Synopsis meditationum: Corpus quidem in genere sumptum esse substantiam, idque nunquam etiam perire: sed corpus humanum... non nisi ex certa membrorum configuratione aliisque ejus modi accidentibus esse conflatum; mentem vero humanam non ita ex ullis accidentibus constare, sed puram esse substantiam. Przez to powstaje u Descartesa i w spirytualizmie wogóle, wielkie zagadnienie, jakim sposobem przyjęcie osobniczych dusz substancjalnych da się pogodzić z teorją ciągłości materji. Jak wykazałem w swojej „Psychologji“ (przekład niemiecki, Wyd. 2, str. 112 i 484), tkwi tu trudność dla każdej hipotezy, chociaż niewątpliwie dla hipotezy spirytualistycznej hipoteza ta staje szczególnie trudną.

Str. 319. De corpore XXV, 5, Hobbes zaznacza pytanie, czy twierdzenie, że czucie zmysłowe powstaje przez podniętę wywołaną reakcją, może być odwrócone tak, iż wszystko, co reaguje, także czuje: Scio fuisse philosophos quosdam (ma na myśli prawdopodobnie Telesia i Campanellę) eosdemque viros doctos qui corpora omnia sensu praedita esse sustinuerunt; nec video, si natura sensionis in reactione sola collocaretur, quo modo refutari possint. Sed etsi ex reactione etiam corpore aliorum phantasma aliquot nascetur, illud tamen remoto objecta statim cessaret. W dalszym ciągu rozróżnia Hobbes pomiędzy phantasma i sensio, tak iż to ostatnie przypuszcza przypominanie i porównywanie. Te uwagi pod dwojakim względem są zajmujące; 1) z twierdzenia Hobbesa (str. 299), że świadomość jest ruchem, nie zaś jakby ruchem, właściwie z koniecznością wynika, że wszelki ruch musi być lub mieć także świadomość. Tę konsekwencję wysnuł też przeciwnik spirytualistyczny Hobbesa, Henry More (De anima. Rotterdam, 1677 Lib. II, cap. I, str. 64). I w nowszych czasach wysnuli ją także Moleschot i Czolbe. Hobbes unika tej konsekwencji tylko pozornie; utrzymuje bowiem, że do właściwego sensio, jako różnego od phantasma, potrzebne jest

dłuższe trwanie ruchu i powtórzenie wrażenia; ale również ruch w dalszym ciągu i powtórzony jest przecież tylko ruchem i Hobbes mocno obstaje przy twierdzeniu: motus nihil generat praeter motum. 2) Phantasmata, o których mówi Hobbes, odpowiadałyby tak zwanym przez Leibniza „petites perceptions“, a różnica pomiędzy phantasma i sensio odpowiada różnicy pomiędzy perception i sentiment u Leibniza (str. 401). W innym jeszcze punkcie, niż na str. 375, można wyśledzić wpływ Hobbesa u Leibniza.

Str. 324 w. 18 od góry. „Że jego pisma etyczno-polityczne napisane zostały przed politycznemi“ — czytaj: „przed pismami poświęconemi filozofji przyrody“.

Str. 359. Berendt i Friedländer w swoim piśmie: „Spinozas Erkenntnisslehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie (Berlin 1891) robi ciekawą próbę osiągnięcia bliższego określenia stosunku pomiędzy ratio i scientia intuitiva, zaś intuicji artystycznej, przez którą, nie przecząc mocnego związku mechanicznego, bezpośrednio pochwytujemy wewnętrzną stronę rzeczy. Ratio daje nam własności rzeczy, intuicja istotę rzeczy. A stąd, że Spinoza uczy, iż conatus i virtus nie są czymś innym, jak istotą odpowiedniego osobnika (Ethica, III, 7; IV, def. 8) wysnuwają autorowie konsekwencję, że według Spinozy istota rzeczy tkwi w woli; odnajdują oni tu pokrewieństwo pomiędzy Spinozą, Kantem i Schopenhauerem. Sądzę, że Spinozy scientia intuitiva otrzymuje przez to zbyt estetyczny charakter. Stoi on bliżej do etyki niż do estetyki. A jak już zaznaczyłem w tekście, pierwiastek dyskursyjny nie odpada zupełnie w scientia intuitiva; jeżeli Spinoza mówi o tym, że wiedza intuicyjna, postępuje od pojęcia doskonałego o istocie pewnych boskich własności, aż do zupełnego poznania istoty rzeczy (procedit.—Ethica II, 40, Schol. 2), to oczywiście można myśleć o tak zwanej przez Stuarta Milla odwrotnej metodzie dedukcyjnej: słuszna jest przecie modi (których istnienie według Ep. X „wydanie Land Vlotena“ tylko empirycznie poznawać należy) z przymiotów (t. j. powszechnych praw lub form) dedukować. Dalej utrzymuje, że niewątpliwie nie jest to przypadkowym, że Spinoza twierdzi, iż wola jest istotą rzeczy, nie zaś odwrotnie. O bezwzględnej tożsamości istot i woli nie uczył on. W głównym miejscu Eth. V, Schol. 25, nie mówi się wcale o woli jako przedmiocie intuicji. W całości jednak dzieło Behrenda i Friedländera jest słuszną i trafną próbą wskazania głównej myśli Spinozy w jej trwałym znaczeniu, zwłaszcza dla naszych czasów.

Str. 364. Jeżeli czwarta definicja Spinozy w pierwszej księdze Etyki brzmi; Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens (porówn. także ep. 9 wydania Van-Vlotena), to musiał on prawdopo-

dobnie przy intellectus myśleć o intellectus infinitus? Por. Eth. II, schol 7. Revocandum nobis in memoriam est id, quod supra ostendimus, nempe quod quidquid ab infinitio intelectu percipi potest tanquam essentiae constituens, id omnia ad unicam tantum substantiam pertinet. Gdyby tak było, natenczas wszelka wątpliwość przedmiotowości przymiotów byłaby niemożebna. Ale Spinoza rozróżnia w miejscu, w którym powołuje się na „supra ostendimus“, (mianowicie I, 30), wyraźnie pomiędzy intellectus finitus i infinitus. Prawdopodobnie bierze on wtedy (def. I, 4) pojęcie intellectus zupełnie nieokreślenie. Jestto znamienne dla jego stanowiska dogmatycznego, że tu niema różnicy pomiędzy granicami intellectus finitus i infinitus.

Str. 408. W nowo wydanym urywku Leibniza wypowiada się związek pomiędzy jego teorję o duszy i ciele, jego teorję o teologji i mechanizmie i jego teorję o Bogu i o świecie w sposób nauczający: Anima quomodo agat in corpus. Ut Deus in mundum: id est non per modum miraculi, sed per mechanices leges; itaque si per impossibile tollerentur mentes, at manerent leges naturae, eadem fierent ac si essent mentes, et libri etiam scriberentur legerenturque a machinis humanis nihil intelligentibus. Verum sciendum est, hoc esse impossibile, ut tollantur mentes salvis legibus mechanicis. Nam leges mechanicae generales sunt voluntatis divinae decreta, et leges mechanicae speciales in unoquoque corpore (que ex generalibus sequuntur) sunt decreta animae sive formae ejus, centendentis ad bonum unum sive ad perfectionem... (E. Bodemann: Die Leibniz-Handschriften. Hanover und Leipzig, 1895).

Str. 465. Dodatkowo przytaczam tu zajmującą teorję Hutchesona, dla której przy opracowywaniu pierwszego tomu nie znalazło się miejsca. Przedstawił on w „Inqairy“ szkic algiebry etycznej, w której usiłuje sformułować w ścisły sposób stosunek pomiędzy pierwiastkami występującemi w sądach etycznych. Te pierwiastki są: osobiste dobro osoby postępującej, dobro innych osób, skłonność chcącego, jego samolubstwo i dobra wola.

Str. 503. Jak widoczna z tekstu, Hume posługuje się wyrażeniem „reason“ w dwuch różnych znaczeniach. W jednym znaczeniu rozum jest instynktem, wytworem nałogu i przeto wytworem przyrody. W „Inquiry concerning human understanding“ ten rodzaj rozumu nazywa się experimental reasoning. W drugim znaczeniu rozum jest przeciwny przyrodzie. Tak w „Treatise“ pisze: „Nature is obstinate and will not quit the field, however strongly attacked by reason“, a zatym oznacza rozumowanie subtelne.

UWAGI DO TOMU DRUGIEGO.

[1]) Str. 4. Uwzględnia się tu jeden szczegół, dla którego w tekście nie było miejsca odpowiedniego. Wolff przekształcił hipotezę tożsamości Spinozy i Leibniza w zewnnętrzną teorję paralelizmu, którą słusznie nazywano mianem „duplicyzmu“. Właśnie ta teorja raziła przeciwników teologicznych; ale również i z innych powodów musiała ona wywołać trudności i dlatego to tak ostro ją krytykowano i wkrótce została odrzucona przez kilku zwolenników Wolffa. Marcin Knutzen w Królewcu, nauczyciel Kanta i bardzo bystry i samodzielny myśliciel, który nie mógł zgodzić się z pospolitą doktryną wzajemnego na siebie działania, ani z powierzchownym paralelizmem Wolffa, szukał rozwiązania kwestji, przyjmując na nowo myśl Leibniza o ostatecznych pierwiastkach materji, jako istotach, wyobrażających“ (t. j. psychicznych). Tym sposobem odpadła niejednorodność pierwiastków, które, w razie przyjmowania wzajemnego działania na siebie pomiędzy duszą i ciałem, musiałyby działać jedne na drugie. Przyjęto więc, że monady psychiczne różnią się tylko ilościowo, nie zaś jakościowo od monad cielesnych. Dualizm kartezjański, wznowiony przez Wolffa w sposób jemu właściwy, został przez to odrzucony, a zagadnienie stosunku pomiędzy duszą i ciałem zostało tak rozszerzone, że stało się zagadnieniem stosunku wzajemnego na siebie działania wszystkich rzeczy wogóle. Tak Knutzen stworzył teorję, rozwinięta później przez Herbarta i Lotzego w szczególnie znamienny sposób. (Benno Erdmann: „Martin Knutzen und seine Zeit“ Lipsk, 1876). Zresztą podobnąż teorję wygłosił Prémontval, akademik berliński, eklektyk. (Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie).

[2]) Str. 6. „Zwykło się pospolicie władzę duszy dzielić na władzę poznawania i władzę pożądania i poczucie przyjemności i przykrości zaliczać już do władzy pożądania. Ale mnie się wydaje, że pomiędzy poznawaniem i pożądaniem istnieje ocenianie, upodobanie, zadowolenie duszy, które przecież jest dalekim od pożądania. Rozważamy piękno przyrody i dzieł sztuki, bez najmniejszego objawu pożądania, z przyjemnością i upodobaniem... Wydaje mi się właściwszym to upodobanie i nieupodobanie duszy, które wprawdzie jest zarodkiem pożądania, ale jeszcze nie jest samym pożądaniem, nazwać odrębną nazwą.., Będę je nazywał władzą oceniania (Billigungsvermögen), ażeby je przez to wyodrębnić od poznawania prawdy, jak również od pożądania dobra“ (Mendelssohn: „Morgenstunden“. Berlin 1786. Str. 118).

[3]) Str. 23. Że Lessing posługuje się obrazowo pojęciami wychowania i objawienia, nie może bynajmniej ulegać wątpliwości w obec jego własnego oświadczenia w przedmowie, że religje pozytywne przedstawiają sprawę rozwojową ducha ludzkiego. Żeby mówić przystępnie, musiał on wyrażać się antropomorfistycznie. Wyraźnie uwydatnia się jego stanowisko w kilku urywkach filozoficznych z lat młodszych, jak np. w artykule „Das Christentum der Vernunft“ i w rozmowie z Jacobim. Podane w tekście przedstawienie stanowiska Lessinga, wyszło już w druku, z małemi zmianami, jako część mojego artykułu „Apologja Lessinga“ (po duńsku, 1889).

[4]) Str. 27. Jacobi posłał odpis swojej wiadomości o rozmowie z Lessingiem Herderowi. W swojej odpowiedzi Herder, wówczas superintendent w Weimarze, oświadcza, że ponieważ znalazł niespodziewanie w Lessingu sprzymierzeńca wiary, więc wzmocnił się w swojej skłonności do boskiego Spinozy, chociaż nie jest zwolennikiem jego filozofji we wszystkich szczegółach. Nadto zwraca uwagę swojego „kochanego personalisty pozaświatowego“, że jego salto mortale jest niemożebne, „gdyż jesteśmy w stworzeniu na równym gruncie“. (R. Haym: „Herder nach seinem Leben und seinen Werken“ II, Berlin 1885). Goethe przystąpił do Herdera, chociaż jego stanowisko artystyczne skłoniło go do przypisywania większej wagi niezrozumiałości tego, co nie mogło przybrać określonej formy indywidualnej. W zimie 1784—5 uprawiono gorliwie studja nad Spinozą w Weimarze. Ciekawym dokumentem z owych czasów jest niedawno odnaleziona rozprawka pióra p. von Steinowej, prawdopodobnie podyktowana przez Goethego; jasno z niej się okazuje, jak Goethe po swojemu usiłował przystosować się do pomysłów Spinozy. Jacobi był zdumiony, że Herder godził się na Lessinga i pokazał list Herdera do Wizenmana, o którego stosunku do Jacobiego świadczą słowa: „Kocham jego duch i podziwiam niedowiarstwo jego“ — ale tu musiał znów zdumiewać się, gdyż młodzieniec pozytywnie wierzący na pytanie, jak mu się podoba wyznanie wiary Herdera, odpowiedział: „Mam tożsamo credo“. Wizemanna pociągał do Spinozy ten wewnętrzny stosunek, w jakim Bóg w jego teorji zostaje do przyrody. Przeciwnie, Wizenmann w tym godził się z Jacobim, że „Prometeusz“ Goethego jest bluźnierczy. (Goltz: „Thomas Wizenmann“. Gotha 1859. I, str. 342 i nast. 311).

[5]) Str. 36. Co się tyczy bliższego uzasadnienia mojego pojmowania rozwoju Kanta, odsyłam do swojej monografji: „Die Kontinuität im philosophischen Entwickelungsgange Kants“, gdzie są podane źródła. Kiedy Kant w listach swoich powiada w wielu miejscach, że Krytyka czystego rozumu jest wytworem dwunastoletniej pracy, to Emil Arnold („Kritische Exkurse auf dem Gebiete der

Kantforschung. Królewiec 1894, str. 182) chce rachować te dwanaście lat wstecz od chwili, kiedy Kant dzieło swoje przeniósł na papier, co według niego stało się w 1778 r. To mogłoby samo przez się być zupełnie prawdopodobnym; kiedy wszakże uwzględnia się inne miejsca, jak te, które są podane w mojej dopiero co przytoczonej monografji, które bezpośrednio wskazują na rok 1769 jako rozstrzygający punkt zwrotny, to będzie naturalniej dwanaście lat rachować od powstania dzieła. Za rokiem 1766 mogłoby przemawiać to, że Kant w swoim zaproszeniu na wykłady w roku 1765—6 poraz pierwszy używa wyrażenia „Kritik der Vernunft“ o zadaniu teorji poznania, które sobie zadał. Należałoby jednak rozróżniać pomiędzy początkiem pomysłu a jego pierwszym wynikiem. Wynik i zarazem rozstrzygający punkt zwrotny w każdym razie musi być przeniosiony na rok 1769. Korzystam ze sposobności, żeby zauważyć, iż kiedy opracowywałem czwarty rozdział swojej monografji o Kancie i tam wskazałem, jak teorja Kanta o pojmowaniu przestrzeni powstała przez upodmiotowienie przestrzeni uniwersalnej Newtona, wskutek przejścia od „sensorium dei“ do „sensorium hominis“, druga część „Kommentar zu Kants Kritik der Reinen Vernunft“ Vaihingera, gdzie dane jest podobnież objaśnienie, wtedy nie była mi jeszcze znana. Moja rozprawa była opracowana w lecie 1892 r., tym samym, w którym wyszło dzieło Vaihingera.

[6]) Str. 40. Książka ma swoją przedhistorję nie pozbawioną interesu i dopiero niedawno została wyjaśniona przez Dilteya („Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung“, Archiv für die Geschichte der Philosophie III, 418 i nast.) i Emila Froma („Im. Kant und die preusische Zensur“. Hamburg und Leipizig 1895). Książka składała się z kilku artykułów, z których pierwszy wyszedł w berlińskim miesięczniku. Przeciwko drukowi drugiego artykułu kolegjum cenzury wydało zakaz. Redaktor czasopisma zwrócił się ze skargą do króla i sprawę przełożono gabinetowi. Właśnie w owym czasie ministrowie otrzymali bardzo niełaskawe królewskie pismo odręczne, gdyż nie okazali się dość skłonnymi do popierania dalej idących kroków przeciwko prasie. Powiedziano im, że są rzecznikami tak zwanych „oświeceńców“ i król wyraził nadzieję, że będą przez czuwanie nad literaturą bronili religji pozytywnej, a przez to znów i porządku państwowego. W tych okolicznościach rada ministrów rozkazała, że sprawa ma pozostać przy wyroku kolegjum cenzury. Wtedy Kant wydał wszystkie artykuły w jednej książce. Wyrażenia, których użyłem w tekście o Wöllnerze, są zbyt łagodne, jeżeli Frydryk Wielki miał słuszność, kiedy pewnego razu propozycję podniesienia Wöllnera do godności stanu szlacheckiego uchylił przez następującą uwagę na marginesie

„Ten Wöllner jest oszukańczym i intrygującym klechą, nic więcej!“ (E. Fromm str. 19).

[7]) Str. 54. Już Maimon i Herbart krytykowali podział sądów Kanta i sposób w jaki on posługiwał się tym podziałem w swojej teorji poznania. O podziale Kanta w porównaniu z jego spółczesnemi podziałami patrz: Adickes „Kants Systematik als systembildender Faktor. Berlin 1887 str. 30—41).

[8]) Str. 55. Kant, bardzo chwiejny w używaniu terminologji swojej wogóle, często zlewa w jedno bliższe i dalsze znaczenie wyrazu „Vernunft“. Dotyczy to np. znaczenia, w jakim to to samo bierze w nagłówku swojego głównego dzieła, kiedy przez czysty rozum, który chce badać, rozumie raz władzę poznawania niezależnego od doświadczenia, a inny raz władzę poznawania czegoś, co nie może być przedmiotem doświadczenia. (Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft“ I, Studgarda 1881).

[9]) Str. 55. Porównaj o tym Schopenhauera w jego „Kritik der Kantischen Philosophie“, stanowiącej Dodatek do pierwszej części jego dzieła „Die Welt etc.; A. Riehl: „Der philosophische Kriticismus“ 1, Lipsk 1876).

[10]) Str. 58. Kritik d. r. Vernunft, wyd. 1, str. 229 i „Kontinuität im philosophischen Entwikelungsgange Kants“ str. 190.

[11]) Str. 62. Krytyka Kanta Monadologji Leibniza znajduje się w „Kritik d. r. V“ wyd. 1, str. 265 i nast. Z zapisków Kanta zdaje się wynikać, że w swoich wykładach on także teoretycznie nie tak ściśle i stanowczo obstawał na niepoznawalności rzeczy samej w sobie, jak konsekwencja jego teorji poznania właściwie tego wymaga („Reflexion Kants zur kritischen Philosophie“ Benno Erdmann II, Lipsk 1884). Maks Heinze przyznaje Arnoldtowi, że Kant, według tego, co mamy przed sobą — w wykładach swoich musiał ostrożniej wypowiadać się, niż w pismach, ale dodaje: „Wiele w każdym razie brzmi bardzo dogmatycznie, gdyż nie zawsze dodaje krytyczne zastrzeżenia, ale i wtedy bywa on skłonny do tych twierdzeń dogmatycznych“. Przez to oświadczenie trafnie wyraża się, to, co z rękopisów wykładów kantowskich daje się wysnuć, to, co w części od niego samego, a w części od jego słuchaczy pochodzi i co w ostatnich latach wyjaśnili B. Erdmann, Reicke, Arnoldt i Heinze. Jeszcze jedną uwagę zapożyczam z rozprawy Heinzego: „.Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern“. Kiedy Kant, jak to oczywiste z jego „Zawiadomienia“ w r. 1766, dawniej swój kurs filozoficzny zaczynał od psychologji doświadczalnej, później cofnął się, jak wykazują notatki z jego wykładów, do porządku przyjętego przez uczniów Wolffa, w którym psychologja następowała po ontologji i kosmologji. B. Erdmann i O. Riedel wykazali, jak monadologja w dalszym ciągu trwała w tylnym tle świadomości Kanta.

[12]) Str. 63. Pierwsza racja: Kritik der reinen Vernunft, wyd. I, str. 26, 34, 286. Prolegomena. Ryga 1783, str. 163. — Druga racja: Kritik d. r. V., wyd. I, str. 19, 288, 494, 637. Prolegomena, str. 104. „Podstawy metafizyki obyczajów". Wyd. III, str. 106. O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu, dzięki starszej, miała stać się zbyteczną. Ostatni w tekście użyty ustęp brzmi dosłownie: „Przedmioty, jako rzeczy same w sobie, dostarczają materji do intuicji empirycznych (zawierają one w sobie tę rację, że wyobrażenia mogą odpowiednio do swojej zmysłowości wyznaczać się").

[13]) Str. 63. Napróżnobyśmy z Riehlem (Der philosophische Kriticismus, I, 343) rozróżniali pomiędzy racją i przyczyną. Materja bowiem tylko przez to jest dana, że władza wyobrażania podlega wpływom; nie można nie uwzględniać stosunku czasu. Właściwa sprzeczność u Kanta tkwi raczej w tym mianowicie, że pojęcie przyczynowości chce on stosować do rzeczy samej w sobie, nie zdobywając się na stosowanie i stosunku czasu. Kant sam usiłował rozzbroić ten zarzut, rozróżniając pomiędzy myśleniem a poznawaniem; przy samym myśleniu operujemy jakoby z czystą kategorją; do rzeczywistego poznania niezbędna jest poglądowość zmysłowa. Ale właśnie tylko „myślące" stosowanie pojęcia przyczynowości będzie przecież bezsensowne, o ile nie ma być także stosowany stosunek czasu. Całe to zagadnienie przedstawia się inaczej, kiedy w części kantowskie pojęcie czasu zostaje poddane rewizji, a w części kiedy kantowski dowód wartości poznawczej zasady przyczynowości zostanie sprowadzony do tego zakresu, w którym jedynie ma on w rzeczy samej—znaczenie. Cała teorja rzeczy samej w sobie nosi na sobie w drugim wydaniu Krytyki czystego rozumu bardziej realistyczne piętno, niż w pierwszym wydaniu, na co już zwrócili byli uwagę Jacobi i Schopenhauer. Jednak w głównym punkcie i w głównej trudności godzą się z sobą oba wydania i najważniejszej pomiędzy niemi różnicy należy szukać gdzieindziej, mianowicie w tym, że analiza psychologiczna, dedukcja podmiotowa cofa się w późniejszym wydaniu, jak również w „Prolegomenach" na plan podrzędny, a cały nacisk kładzie się na dedukcję podmiotową i transcendentalną.

[14]) Str. 64. W liście z dn. 12 maja 1789 do Reinholda Kant pisze: „Realna istota przestrzeni i czasu i pierwsza racja, dlaczego tym trzem kierunkom właściwa jest wymiarowość, jest dla nas niedocieczona.

[15]) Str. 66. Wypowiedzi Kanta niezupełnie są jasne, ale, jak się zdaje, przedewszystkim zmierzają w kierunku hipotezy tożsamości. Benno Erdmann i O. Riedel objaśniają te wypowiedzi Kanta, jak gdyby przypominały podobną teorję Knutzena i później wypo-

wiedzianą przez Herbarta i Lotzego hipotezę monistyczno-spirytualistyczną. Temu jednak przeczy: 1) Kant wyraźnie odrzuca przypuszczenie substancji psychicznej: którą przyznają zarówno Knutzen, jak Herbart i Lotze; 2) Możebność przyjmowana przez Kanta jest taka: „To samo właśnie, co pod jednym względem nazywa się cielesnym, mogłoby pod innym względem być jednocześnie istotą myślącą“ (Kritik. wyd. I, str. 359); 3) Kant wypiera się trzech hipotez, dualizmu, materjalizmu i pneumatyzmu, z których ostatnia jest niewątpliwie spirytualizmem monistycznym; 4) W każdym razie Kant różni się tym od spirytualistów monistycznych, że zaprzecza stanowczo możności wzajemnych działań i oddziaływań pomiędzy materją, jako zjawiskiem, i duszą jako także zjawiskiem: „Commercium duszy z materją nie może być wcale pomyślane jako zjawisko, gdyż musiałoby to być w przestrzeni. Dusza jednak nie jest bynajmniej przedmiotem intuicji zewnętrznej“ (Reflexionen II, nr. 1197 i 1131; porówn. także „Lose Blätter I, str. 160. W jednym niedawno odnalezionym zeszycie z notatkami z wykładów Kanta (1793—94) czytamy również: „Ciała jako ciała nie mogą działać na duszę i odwrotnie, gdyż ciała nie mogą mieć stosunków z istotą myślącą. Stosunek zewnętrzny, w jakim zostaje ciało z jakąś substancją, jest tylko w przestrzeni, a więc substancja musi także istnieć w przestrzeni i w dodatku być ciałem“. (Wydanie Emila Arnoldta: „Kritische Exkurse“, str. 502).

[16]) Str. 68. Kritik der reinen Vernuntt. Wyd. I, str. 549 w uwadze Kant usiłuje antytezom gwałtem narzucić dogmatyczny bieg myśli. Jest przecież jasnym także, że sprzeczne przeciwieństwo bezwzględnego zakończenia nie jest daną nieskończonością bezwzględną, lecz jest „nie—zakończeniem“, ustawiczną sprawą.

[17]) Str. 81. Edward Hartmann w swojej rozprawie „Kant als Vater des modernen Pessimismus“ (Zür Geschichte und Begründung des Pessimismus. Wyd. 2. Lipsk 1891) przesadził w sposób tendecyjny stronę pesymistyczną poglądu Kanta. Szczególnie przypisuje on Kantowi daleko silniejsze wyrażenia, niż Kant rzeczywiście używa w swoim zarysie zatargu pomiędzy kulturą i szczęśliwością osobniczą. Kiedy Kant (w „Anthropologie. Wyd. 2, str. 314) mówi o „udoskonaleniu człowieka przez postęp kultury, chociaż z pewną ofiarą z jej uciech życiowych“, Hartmann wprost oddaje to przez „kosztem jej uciech życiowych“, co brzmi daleko dosadniej. Kiedy Kant (w „Kritik der Urteilskraft“. Wyd. 2, str. 392) mówi o tym, że kultura wzmaga nierówność i klęski, Hartmann wyzyskuje to wyrażenie, jak gdyby ono było ostatnim słowem Kanta w tej kwestji, chociaż związek z tekstem Kanta przeczy temu.

[18]) Str. 82. W piśmie „Zum ewigen Frieden“ (1795) Kant rozwija przebieg myślowy „idei“ i „domniemanego początku“ przy

szczególnym uwzględnieniu możliwości, że wojny mogłyby ustać dzięki powstaniu unji, ogarniającej świat cały. Tak samo, jak w obu wcześniejszych rozprawach, Kant pomija tu zupełnie pobudki moralne i uczucia sympatyczne, a bada tylko, jakie interesy egoistyczne prawdopodobnie mogą działać w kierunku celu idealnego, mianowicie: stanu prawnego, któryby ogarniał wszystkich ludzi. Wszakże mówi on, że jest obowiązkiem oceniać przytym mechanizm interesów. Na głębiej przenikającej podstawie psychologicznej Kant przyjął pomysł Lessinga wychowania rodzaju ludzkiego. Broni on tego pomysłu wyraźnie przeciw Mendelssohnowi, który utrzymywał (w „Jerusalem"), że o wychowaniu i postępie może być mowa tylko kiedy chodzi o poszczególnego osobnika, nie zaś o rodzaj ludzki. (Porówn. artykuł Kanta „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793). Jak wykazałem w swojej książce. „J. J. Rousseau i jego filozofja" i w rozprawie swojej: „Wpływ Rousseau na ostateczną postać etyki Kanta", przy przejściu do swojej ostatecznej etyki Kant jeszcze raz, jak przed dwudziestu laty, uległ wpływowi Rousseau. Upatruję ten wpływ w innym szczególe, niż F. W. Foerster, który w swoim zajmującym piśmie „Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft" (Berlin 1894) pojmuje wcześniejsze stadja etyki kantowskiej w sposób podobny do mojego.

[19]) Str. 84. Porównaj, co pod tym względem już zauważyłem w piśmie swoim „Die Grundlage der humanen Ethik" (przekł. niemiecki, 1880) o etyce Kanta.

[20]) Str. 87. Formalizm to zbliżył Kanta do mistycyzmu. Słusznie mówi Hamann o mistycznym umiłowaniu formy i gnostycznej nienawiści do materji, jako rysach, które mogłyby charakteryzować filozofję Kanta. (Metakritik. Schriften ed. Roth. VII, str. 9). C. A. Willmans' uczeń Kanta, napisał rozprawę: „De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam" (1797), z której Kant, z pewnym zastrzeżeniem, przedrukował ustęp, jako dodatek do „Streit der Fakultäten". Później Kant odczuł potrzebę wstawienia jeszcze bardziej stanowczego zastrzeżenia, żeby jego teorji nie brano za teorję możności doświadczeń nadzmysłowych, gdyż taką możność odrzucał stanowczo. (R. Reicke: „Kantiana" Królewiec 1860, str. 81 i nast., gdzie przedrukowano zastrzeżenie Kanta, a także Jachmann: „Im. Kant geschildert in Briefen an einen Freund Królewiec 1804, str. 116 i nast.).

[21]) Str. 89. Przypadki zatargów (metoda reakcji): „Kritik der praktischen Vernunft". Wyd. Kehrbacha, str. 36, 112, 186; Anthropologie", Wyd. 2, str. 243; „Tugendlehre" Einletung § IX (W tym ostatnim miejscu rozwija się myśl, że cnota jest mocą i że moc daje się poznać tylko z oporu).

[22]) Str. 94. Porówn. „Reflexionen“ Kanta II, nr. 1534: „Władzą, która pobudki woli wprost sama wytwarza, jest wolność. Akt ten nie polega właściwie na woli, lecz jest samorzutnością przyczynowości chcenia“. Wolność w tym znaczeniu nie jest władzą wyboru: „Wolność jest władzą pozytywną, nie wybierania, gdyż niema wcale wyboru, lecz władzą warunkowania podmiotu“ („Lose Blätter I, 570).

[23]) Str. 94. Już Herbart wykazał („Gespräche über das Böse“. Królewiec 1817, str. 145—7), że Kant używa wyrazu „wolność“ w dwojakim znaczeniu. Sam się zgadzam w tym z Jodlem („Geschicte der Ethik in der neuren Philosophie“ II. Stuttgart 1889, str. 30—37), że u Kanta należy rozróżniać trzy rozmaite znaczenia tego wyrazu. Już w Krytyce czystego rozumu Kant wykazuje niedostateczność przyczynowości doświadczalnej do objaśniania postępków dowolnych; „Wolność praktyczna przypuszcza, że jakkolwiek coś nie zaszło, to jednak powinno było zajść i zatym jego przyczyna w zjawisku nie tak była warunkującą, żeby nie“ i t. d. Jak wykazałem w swojej „Etyce“ rozdz. 5. że bynajmniej to niewyczerpuje wszystkich znaczeń tego nieokreślonego u Kanta wyrazu „wolność“.

[24]) Str. 106. „Kritik d. r. V“. Wyd. I, str. 174, 179; „Kritik der Urteilskraft, §§ 59, 88, 91 uwaga“.

[25]) Str. 107. Dzięki objaśnieniom danym niedawno przez Emila Arnoldta w jego „Kritische Exkursen auf dem Gebiete der Kant — Forschung“ o wykładach Kanta, jest to jasne. Szczególnie, co się tyczy wykładów filozofji religji Kanta, posługiwał się on pospolitym sposobem wyrażania treści teologicznej, nie zwracając wcale uwagi na te zmiany znaczeń pojęć, jakich wymagają krytycyzm i symbolizm.

[26]) Str. 114. Dość znamiennym rysem dla dziejów rozwoju smaku estetycznego jest szczegół, że Kant, który w swoich „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (1763), „w figury cięte drzewa“ podaje za przykład pięknych zjawisk, w Kritik der Urteilskraft“ (1790) mówi inaczej: „smak angielski w ogrodzach“ dostarcza sposobności smakowi „w pomysłach wyobraźni“, wykazywania swojej największej doskonałości, a to właśnie dzięki swojemu zbliżeniu się do groteskowości i wyrzeczeniu się wszelkiego przymusu (§ 22 uwaga).

[27]) Str. 116. W okresie burzliwych zapędów (Sturm — und Drangperiode) wyraz „Gienjusz“ był w modzie. Wyrażono przez to dążenie do bezmiarów, żądzę wyzwolenia się z wszelkich prawideł i praw. Wszelka niejasność i niesforność chętnie zdobiły się tym wyrazem. „Wyraz gienjusz, mówi Goethe (Aus meinem Leben, ks. 19) doznał takiego nieporozumienia, że chciano stąd wysnuć konieczność wypędzenia go zupełnego z języka niemieckiego. I Niemcy

byliby prawdopodobnie postradali tylko pozornie obcy, ale wszystkim narodom jednostajnie wspólny wyraz, gdyby dzięki głębszej filozofji niebył nanowo szczęśliwie przywrócony zmysł do wszystkiego, co najwyższe i najlepsze". Że Goethe ma tu na względzie kantowskie określenie gienjusza w „Kritik der Urteilskraft", o tym można przekonać się z poprzedniego, gdzie się mówi o nadużyciu wyrazu gienjusz: „Tak się działo długo jeszcze, aż do czasu, kiedy można było powiedzieć, że gienjusz jest tą siłą człowieka, która przez postępek i czyn daje prawo i regułę". Pomiędzy pojęciem kantowskim gienjusza i jego poglądem na świadomość, jako na syntezę zachodzi pewien związek. W każdej świadomości uprawia się jakaś utajona sztuka, polegająca na czynności zwierającej, która stanowi istotę każdej świadomości, która jednak sama nie jest bynajmniej przedmiotem świadomości. Prawa zaś i reguły myślenia i czynienia, które zapomocą świadomości dają się ustanowić, wywodzą się ostatecznie z tej sztuki. Gienjalność zatym oznacza tylko szczyt pewnej postaci czynności obecnej w całym życiu duchowym.

[28]) Str. 130. W „Eduard Allwills Papieren" (Vermischte Schriften), Jacobi przedstawił piękną duszę (schöne Seele), która chełpiąc się prawem do wyjątkowości, używa tego prawa na wybryki. Chociaż Jacobi zachowanie się Allwilla oczywiście potępia, później wszakże posługuje się już przez bohatera „Papierów" cenionym przykładem Desdemony, który ma bronić prawa do uczucia indywidualnego, do wyjątkowości w jego własnym imieniu. Wyrażenie „piękna dusza" było prawdopodobnie przejęte przez Schillera i Goethego z „Allwills Papieren", ale już spotyka się u Rousseau. Jeżeli Jacobiego nazwałem Herbertem Cherbery, to dodajmy tu, że podobieństwo ujawnia się również w tym, że Jacobi, tak samo jak Cherbury, pragnął dla potwierdzenia znaku prawdy — co jednak zawiodło.

[29]) Str. 138, U Maimona jest pewna chwiejność w jego stosunku do pojęcia rzeczy samej w sobie. Porównanie z liczbą urojoną ($\sqrt{\div a}$) znajduje się w „Kritische Untersuchungen." Lipsk 1797, str. 158, 191). Ale w innych miejscach rzecz sama w sobie, tak samo jak materja i forma, jest ideą, dającą się tylko w przybliżeniach wyobrazić, jak liczba $\sqrt{2}$. To też oświadcza Maimon, kiedy chce zdać sobie sprawę, gdzie należy szukać rzeczy samej w sobie: „w bezwzględnym przedmiocie albo w bezwzględnym podmiocie" (Versuch einer neuen Logik, Berlin 1794 str. 142). Rozwiązania możnaby, przypuśćmy, szukać w tym, że gdzie Maimon odrzuca zupełnie rzecz samą w sobie, tam ma na względzie pogląd na nią Kanta, gdy tymczasem sam ma inne pojęcie rzeczy samej w sobie, wobec którego znika sprzeczność. W „Philosophisches Wörterbuch" (Berlin 1791), najlepszym dziele Maimona, czytamy: „Różnię się od pana

Kanta w tym tylko: według niego rzeczy same w sobie są substratami poza nami zjawisk swoich w nas... Według mnie, przeciwnie, poznanie rzeczy samych w sobie jest tylko zupełnym poznaniem zjawisk.. Wciąż przybliżamy się do ich poznania w miarę doskonałości naszego poznawania zjawisk" (ibid. str. 176 i nast.). Zgadza się z tym uwaga w jego autobiografji („Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben". Berlin. 1792, II, str. 43), gdzie pisze: „Natura liczb irracjonalnych pokazuje nam, że o rzeczy, jako przedmiocie, nie mamy wcale pojęcia' a jednak stosunek jego do innych rzeczy możemy wyznaczać".

[40]) Str. 139. W kilka lat po wyjściu pierwszych pism Maimona Zygmunt Beck ogłosił wyciąg z dzieł Kanta, gdzie dochodzi do wyników, jak Maimon, że mianowicie ze stanowiska teorji poznania nie może być mowy o rzeczy samej w sobie i gdzie autor probuje formy intuicyjne i kategorje przedstawić jako rozmaite szczeble rozwojowe tej czynności rozsądkowej, dzięki której tylko rzeczy dla nas istnieją.

[31]) Str. 145. Co się tyczy stosunku obu rozpraw, porówn. F. Ueberweg: „Schiller als Historiker und Philosoph" (Lipsk 1884, str. 242—248); F. Jodl.: „Geschichte der Ethik" (Stuttgart, str. 56, 507 i nast.). Nie mogę jednak zgodzić się z wynikiem tych obu badaczy, jakoby Schiller stale pozostał przy stosunku pomiędzy wdziękiem i godnością przedstawionym w starszej rozprawie. Nie tylko w tej rozprawie zaznacza już, że wdzięk, harmonja jest najwyższą wartością, ale jeszcze bardziej stanowczo zaznacza to w „Briefe über aesthetische Erziehung". Tak w liście 27 czytamy: „Wpośród płodnego królestwa sił i świętego królestwa praw buduje estetyczny popęd twórczy niepostrzeżenie na trzecim radosnym królestwie zabawy i pozoru, w którym zdejmuje z człowieka więzy wszelkich stosunków i zwalnia ze wszystkiego, co się zwie przymusem, zarówno pod względem fizycznym jak i moralnym. Schiller upatruje urzeczywistnienie tego trzeciego królestwa tam, gdzie człowiek kroczy przez zawiłe stosunki z odważną prostotą i spokojną niewinnością, i ani nie potrzebuje cudzej wolności upośledzać, ażeby swoją stwierdzać, ani odrzucać swojej godności, żeby okazać wdzięk. Więc zjednoczenie wdzięku i godności, które przedtym podawane były za przeciwieństwa, w stanie estetycznym, znika również przeciwstawienie strony fizycznej i moralnej.

[32]) Str. 149. To porównanie występuje w sposób zajmujący w jednym urywku Frydryka Schlegla w Athenäum: „Rewolucja francuska, teorja nauki Fichtego i Goethego „Meister", są największemi dążeniami epoki. Kogo to zestawienie razi, dla kogo żadna rewolucja nie wydaje się ważną, o ile nie jest głośną i materjalną, ten jeszcze nie wyniósł się na wysokie i dalekie stanowisko dzie-

jów ludzkości". Baggesen często zaznaczał tego rodzaju porównanie, naprzód podziwiając, a później odrzucając. Co do odrzucenia, godne jest uwagi jego wyznanie w liście do Erharda: „Die neusten Ichtischen und Fichtischen Sanskulotterien a priori, die jetzt in Deutschland auf die politischen Sanskulotterien a posteriori in Frankreich gefolgt sind".

[33]) Str. 163. O wpływie, jaki późniejsze pisma Fichtego dlatego wywierały na rozwój duchowy Danji, że Grundtwig w młodości swojej tak silnie uległ ich wpływowi, podałem kilka uwag w swoim artykule o Filozofji Danji w XIX w. (Archiw für die Geschichte der Philosophie, tom 2).

[34]) Str. 164. Stosunek pomiędzy jaźnią i ciałem Fichte rozumie tak, że ciało jest zewnętrzną formą materjalną, w której musi występować jaźń, ażeby móc zwalczać granice materjalne. Ponieważ nie—ja występuje w formie przestrzennej, więc i jaźń to samo musi czynić: „Materja może być wyparta z zajmowanej przez się przestrzeni tylko przez inną materję i tym sposobem jaźń musi przecież, jako siła działająca w świecie materjalnym, sama być materją, a więc bezpośrednio danym, określonym i w przestrzeni ograniczonym ciałem... Opór jest założony w materji, a więc musi też siła być przyjęta do tego samego środowiska materji. („Die Thatsachen des Bewusstseins 1817, str. 81, 83. Porówn. to pojmowanie Fichtego z Kantowskim, omówionym w uwadze 15).

[35]) Str. 166. Fichte często oświadczał, że specjalna treść doświadczalna i życiowa nie daje się wysnuwać dedukcyjnie z zasad ogólnych, najjaśniej i być może najpiękniej w swoich wykładach: „Ueber das Wesen des Gelehrten" (Berlin 1806, str. 33 i nast.). „Życie doczesne może tylko w ogólności być pojęte w swojej istocie, jako przedstawienie jedynego pierwotnego i boskiego życia; ale w szczególności, ze względu na swoją treść właściwą, musi ono zostać bezpośrednio żyte i przeżyte i tylko i wskutek tego przeżycia może ono być zobrazowane w wyobrażeniu i świadomości... Coś pozostaje w każdej poszczególnej części życia ludzkiego, co nie wyczerpuje się w pojęciu zupełnie i dlatego właśnie nie może być przez żadne pojęcie wyprzedzone ani zastąpione, lecz musi to być bezpośrednio przeżyte, jeżeli ma się kiedykolwiek uświadomić; to nazywa się dziedziną samej tylko i czystej empirji lub doświadczenia". Jeżeli to przeoczymy, to „dla usiłowania zupełnego objaśnienia życia, zgubimy samo życie". Do tego, co w ten sposób należy brać za dane, zalicza Fichte przedewszystkim określoną, indywidualną właściwość każdej poszczególnej jaźni: „Punkt, w którym znajdujemy się sami, kiedy poraz pierwszy staniemy się potężni w wolności, od nas nie zależy; szereg, który od tego punktu będziemy opisywali przez całą wieczność, myślany w całej swojej rozciągłości, zależy

w zupełności od nas“ (Wissenschaftslehre. Wyd. 2, str. 267). Nawet kiedyby objaśnienie etyczne ograniczenia czystej jaźni mogło być dane w jaźni skończonej, przez nie bynajmniej nie byłoby dane objaśnienie określonej indywidualnej właściwości poszczególnej jaźni. W późniejszym wykładzie Fichte nazywa to rozszczepienie na odrębne indywidualności — projectio irrationalis.

[36]) Str. 170. Porówn. w tym przedmiocie moją „Etykę“ VIII, 4 (w polskim przekładzie). Jasno wyświetlił to przeciwieństwo, w jakim jest Fichte w teorji indywidualności do innych pierwiastków swojego systemu, J. H. Löwe, w swojej „Die Philosophie Fichtes (W Stutgardzie 1862 str. 155—158).

[37]) Str. 171. W swojej pracy młodzieńczej: „Kritik aller Ofenbarung“ (Królewiec 1793) Fichte mówi nawet, że żywa żądza wywierania wpływu duchowego i mocne przekonanie, że to mogłoby tylko stać się za pomocą wyobrażenia o Objawieniu, mogłoby przez wpływ zapału na wyobraźnię wytworzyć chwilową przynajmniej wiarę. Pragnienie, iżby objawienie mogło być prawdziwym, mogłoby być uprawnione, o ile to pragnienie samo byłoby etycznie umotywowane (tamże, str. 216).

[38]) Str. 174. Listy Frydryka Schlegla i jego małżonki do Schleiermachera znajdują się w dziele „Aus dem Schleiermachers Leben“ tom 3, Berlin 1861. O szczególnym sposobie, w jaki Schlegel przekładał Teorję nauki Fichtego na „ironję“ romantyczną. należy powołać się na S. Kierkgaarda „O pojęciu ironji“ (po duńsku: Kopenhaga 1841). Należy zauważyć, ze względu na charakterystykę Schegla przez Kierkegaarda, że on uwzględnia tylko romans „Lucinde“ który w rozwoju Schlegla oznacza krańcowy punkt wahań. W urywkach w czasopiśmie Athenäum i w innych miejscach Schlegel rozwinął to pojęcie z daleko ważniejszej strony, a mianowicie jako wyraz władzy zagłębiania się w poszczególne dziedziny lub jednostki, jak gdyby te były wszystkim i dzięki temu oglądania ich w ich swoistości, przyczym władza przypuszcza wewnętrzną nieskończoność tego, kto ją posiada: „Trzeba samemu być światem, żeby móc rozumieć innych, jako swoiste części świata“ (Athenäum I, 2, str. 31 i nast.). Pojęcie to wyraża metodę historyczną z istotnej strony, ale daje się w każdym razie tak obracać i wykręcać, że przebrzmiewa w dowolność i zmysłowość. Szkoła romantyczna była w ustawicznym drganiu. Romantyzm chwieje się pomiędzy nieposkromionym samopoczuciem (kiedy czysta jaźń staję się tożsamą z jaźnią empiryczną) i mistycznym oddaniem swojej jaźni (kiedy jaźń empiryczna znika w czystej, nieskończonej jaźni). Luka pomiędzy dwoma biegunami wypełnia się żywo odczuwaną potrzebą bujania we wszystkich formach życia duchowego, a więc w poezji, filozofji, religji, a już najlepiej we wszystkich razem. Ostatecznie

niebyło takiej poezji lub nauki, któreby były w stanie zaspokoić tę potrzebę. Nic tedy dziwnego w tym, że nareszcie tak wielu prowadziła na łono kościoła katolickiego, którego doktryna i kult dotąd nie były jeszcze tknięte przez nowożytne wyodrębnienie różnych dziedzin duchowych. To też pisze później Dorota Schleglowa do Schleiermachera: „Pociechę, współczucie, miłość, muzykę, malarstwo i łzy dobroczynne znajduję w kościele“ (z „Schleiermachers Leben III, 416). U Schellinga odpowiada temu przejściu jego przejście do okresu filozofji religji w jego spekulacji.

[39]) Str. 177. Kiedy Schelling mówi: „Zmysłowość jako zjawisko stoi na granicy wszystkich zjawisk doświadczalnych i do jego przyczyny, jako najwyższej, nawiązane jest wszystko w przyrodzie (Erster Entwurf, str. 174), to przypominają te słowa twierdzenie Hobbesa, że zpośród wszystkich zjawisk przyrody najdziwniejszym jest to, że coś wogóle może stać się zjawem (apparition), tak iż kiedy zjawiska są zasadami poznawania wszystkiego innego, zmysłowość znów jest zasadą poznawania tych zasad (De corpore XXV, I).

[40] i [41]) Str. 185. Wyczerpujące przedstawienie systemu filozofji religji Weissego dałem w swoim czasie w książce „Filozofja w Niemczech od Hegla“ (po duńsku). O teizmie filozoficznym w zakończeniu mojej rozprawy: „Lotze i filozofja szwedzka“ (po duńsku, przekład niemiecki w „Philosophische Monatsheften“ XXIV). „W Filozofji niemieckiej“ także mój zarys późniejszej teorji Fichtego (po duńsku).

[42]) Str. 212. Porówn. wyżej uwagę 38.—O poglądzie Schleiermachera na osobistość F. Schlegla, którego musiał bronić nie tylko przeciwko oponentom, ale także przeciwko jego bliskim, patrz: „Aus Schleiermachers Leben“ w listach I, str. 320, 349 i nast. Zwłaszcza ostatnie oświadczenie dowodzi zarówno zmysłu Schleiermachera do innych osobistości, osobliwie do tego w nich, co wiąże łupinę z ziarnem, jak również jego wierności i usposobienia rycerskiego. Będzie to najważniejsze świadectwo, gdy kiedyś ktoś napisze etykę porównawczą przyjaźni.

[43]) Str. 216. Stefens miewał swoje odczyty w r. 1882 w Kopenhadze i dzięki pobudzającemu wpływowi, jakie wywarły one na Oehlenschlägerze i Grudtvigu, miały tak wielkie znaczenie dla duńskiego życia duchowego; są to przeważnie wykłady na temat myśli zasadniczych z „Beiträge“, ale z dodaniem rozważań estetycznych i historycznych, wobec czego bieg myśli od filozofji przyrody przerzucił się do dziedziny filozofji ducha.

[44]) Sjr. 216. Dilthey robi uwagę w „Leben Schleiermachers“ (str. 351), że mianowicie pierwszy, z roku 1804 pochodzący Szkic Etyki Schleiermachera co do treści swojej przypomina tu wymienio-

ne pisma Stefensa. Kiedy miał być otwarty uniwersytet berliński, Schleiermacher zapewniał, że byłoby pożądane udzielenie Stefensowi stanowiska, ażeby uniknąć jednostronności zarówno w filozofji, jak i przyrodoznawstwie, a on dla swojej własnej osoby życzy sobie tego stanowiska szczególnie dlatego, że jego wykłady etyki znalazłyby przez to w filozofji ogólnej podstawę; ażeby to osiągnąć, jest on gotów w pierwszych latach zrzec się znacznej części swojej pensji. Jednak nie przyszło to do skutku. Zamiast tego udał się Stefens do Wrocławia, a dopiero w kilka lat po śmierci Schleiermachera do Berlina.

[45]) Str. 219. Porówn. z tym w uwadze 37 wskazany pogląd Fichtego.

[46]) Str. 224. Jeżeli powiedziano, że dla Schleiermachera religja jest zwyrodnieniem zmysłu artystycznego (Albert Ritschl: „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die englische Kirche Deutschlands“ (Bonn 1874, str. 53, 94) to słusznem raczej byłoby przeciwne: zmysł artystyczny jest dla Schleiermachera rodzajem lub odmianą potrzeby religijnej, dla wyrażania stosunku uczucia do jedności życia. W. Bender: „Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen“ (Nördlingen 1876—78, I, 163). Że sposób pojmowania Bendera jest słuszny, można o tym przekonać się zwłaszcza z „Philosophische Sittenlehre“.

[47]) Str. 226. „Philosophische Sittenlehre“ § 343: „Gdzie indywidualność jest właściwie moralnie twórczą w postępkach, tam tylko postępujący może być sędzią samego siebie.—„Die christliche Sitte“, str. 65: „O ile postępowanie podstawę swoją ma w indywidualności człowieka, o tyle nikt inny nie może jej sądzić, prócz niego samego. Ale własnym sędzią jest każdy pod tym względem, nie zaś własnym nauczycielem“. Być może jest to znamienne, że ostatnia uwaga jest obecna tylko w chrześcijańskiej etyce Schleiermachera, ale nie w filozoficznej; jednak i ze stanowiska filozoficznego jest ona słuszna i znajduje swoje uzasadnienie w całej jego toerji.

[48]) Str. 228. J. E. Erdmann: „Grundriss der Geschichte der Philosophie“. (Berlin 1866. II str. 465, 477): Albert Ritschl: „Schleiermachers Reden über die Religion“, str. 59. Prawdziwsze pojmowanie jest W. Bendera: „Schleiermachers Theologie“ str. 178—175). Delbrück znalazł, że „Glaubenslehre“ jest pantyistyczną i nie daje się pogodzić z drugim wydaniem „Mów“, a więc pogląd jego był przeciwny poglądom Erdmanna i Ritschla. Kiedy Schleiermacher zamiast wyrażenia „uczucie“ w „Glaubens Lehre“ używa również wyrażenia „samoświadomość bezpośrednia“, to sam to objaśnia w sposób następujący: „Ostatnie wyrażenie ma wprawdzie zalety, gdyż wielu wskazuje dla uczucia niższe dziedziny; tylko że wyrażenia „samoświadomość“ nie można używać bez dodatku; „bezpośrednia“, ze względu na refleksyjność samowiedzy; dlatego pierwsze wyrażenie należy przekładać“. („Philos. Sittenlehre“ § 253).

Różnica pomiędzy pojmowaniem religji w „Mowach“ i w późniejszych pismach, której częstokroć przypisywano wielką wagę, polega na tym, że religja tam przedstawia się, jako czysto bierne uczucie, gdy tymczasem później i, jak Dilthey wykazał, już w kazanisch, pochodzących z tego samego czasu, co i „Mowy“, bardziej zaznacza się charakter religji praktyczny. Przytym sądzę, że często i tu stanowisko „Mów“ bywa nieco jednostronnie charakteryzowane, stosuje się to np. do wybornego skądinąd przedstawienia stanowiska Schleiermachera w „Geschichte der Ethik“ Jodla. Jestto mianowicie wyraźną teorją „Mów“, że „ażeby przyjmować w siebie ducha uniwersalnego i żeby mieć religję, człowiek musi nasamprzód odnaleść ludzkość, a znajduje ją tylko w miłości i przez miłość“; a rozwój ludzkości nie jest jeszcze zakończony; dzieje się on ustawicznie nanowo z wielorakich indywidualnych punktów wyjścia (mowa druga). Ponieważ zaś religję pojmuje się jako to, co zapewnia najwyższy punkt widzenia albo raczej podstawowe usposobienie przy udziale w życiu ludzkim i w jego rozwoju, więc uczucie religijne bynajmniej nie jest czysto biernym. Jeżeli Schleiermacher uczucie to nazywa muzyką życia, to muzyka ma być nietylko dla duszy rozrywką, lecz również zainteresowanie do pracy pogłębiać, chociaż samo uczucie nie stawia sobie bezpośrednio zadań, jak również nie wymaga jakichś określonych przekonań teoretycznych. Tu także jest tylko różnica ilościowa pomiędzy „Mowami“ (wyd. I) i pismami późniejszemi. W „Glaubenlehre“ Schleiermacher stanowczo rozróżnia pomiędzy religijnością estetyczną, której najwyższym stanem jest piękna dusza, a religijnością teologiczną, której stan najwyższy bynajmniej nie jest spoczynkiem, lecz zarazem pracuje dla postępu „królestwa bożego“. To rozróżnienie, jak również rozróżnienie „Dialektyki“ pomiędzy Bogiem a światem, nie jest znane „Mowom“, w których cały stosunek pozostaje bardziej nieokreślonym. Również w „Dialektyce“ dane jest bardziej ścisłe określenie stosunku pomiędzy uczuciem i innemi stronami życia psychicznego, niż w „Mowach“. Szczególnie należy uwzględnić dodatek C § LI: „Wydaje się niekiedy że uczucie występuje samo tylko, przyczym myśl i czyn znikają; ale to się wydaje tylko, gdyż zawsze bywają ślady woli i zarodki myśli, albo oboje odwrotnie, chociaż znów pozornie znikome, ale w uczuciu obecne“.

[49]) Str. 241. Wzgląd, dla którego Schopenhauer filozofję nazywa sztuką nie upada, jak o tym łatwo przekonać się, wraz z tym względem, który rozważam w swojej rozprawie „Filozofja jako sztuka“ (po duńsku i przekład niemiecki w tygodniku „Ethische Kultur“. 1894).

[50]) Str. 245. Porówn. także Helmholtza: „Handbuch der physiologischen Optik“. Wyd. 2, str. 248 i nast., gdzie dzieło Fichtego

„Die Thatsachen des Bewusstseins“ wymienione jest z uznaniem i gdzie mówi się o tym, że z odpowiednich wywodów u Schopenhauera to, co jest słuszne. przeważnie daje się sprowadzać do tego źródła.

[51]) Str. 248. Wskazana trudność była już uwydatniona przez Herbarta w jego krytyce głównego dzieła Schopenhauera, wkrótce po jego wyjściu (Herbart: Sämtliche Werke XII). Niema w tym nic niemożebnego, że zarzut Herbarta skłonił Schopenhauera, wbrew jego wielkiemu lekceważeniu tego krytyka i innych, do bliższych w tomie drugim objaśnień; uderza to, że wraca tu kilkakrotnie do tej kwestji. Że te objaśnienienia nie usuwają trudności, przyznaje to właściwie i Paweł Deussen („Archiw für Geschichte der Philosophie“ III, str. 164), który usiłuje go bronić, ale od Schopenhauera cofa się do Kanta. W jednej rozmowie z Karolem Bährem (1856) Schopenhauer oświadczył, że czytał recenzję Herbarta raz tylko w życiu, mianowicie w roku jej ukazania się, 1820. („Gespräche und Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer“. Aus dem Nachlasse von Karl Bähr. Lipsk 1894, str. 19). A więc krytyka Herbarta mogła być bardzo skuteczną.

[52]) Str. 254. Co do tej teorji psychologicznej, zobacz w mojej „Psychologji“. VI E, 6. (Wyd. 2 niemieckie, str. 394—397).

[53]) Str. 255. Schopenhauer w swojej filozofji przyrody, co się tyczy pojmowania życia organicznego, jest pod mocnym wpływem badaczy francuskich Cabanisa, Bichata i Lamarcka. Porówn. zajmującą rozprawę Pawła Janeta: „Schopenhauer et la physiologie française“ (Revue des deux mondes 1880).

[54]) Str. 259. Lindner und Frauenstädt: „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Über ihn“. (Berlin 1863. str. 592 i nast.). Frauenstädt niewątpliwie ma słuszność, kiedy wykazuje, że Schopenhauer w pierwszym wydaniu swojego głównego dzieła ujawnił bardziej podmiotowe pojmowanie, niż później. Schopenhauer był z początku skłonny do rozważania różnic jako zjawiskowych, ale później, w „Parerga und Paralipomena“ przyjmuje, że różnice osobnicze mają podstawę swoją w rzeczy samej w sobie.

[55]) Str. 273. Obacz np. W Windelband: „Geschichte der Philosophie“. (Fryburg, 1892. Str. 492).

[56]) Str. 273. Przeciwko temu oświadczeniu Herbarta, że jest zwolennikiem Kanta, które znajduje się w przedmowie do jego dzieła „Algemeine Mataphytik“ protestowano ze strony surowego stanowiska kantowskiego. W liście z dn. 26 marca 1833 r. Herbart objaśnił, że dlatego nazwał się zwolennikiem Kanta, że zmiany, jakie on mianowicie przedsięwziął przez swoją krytykę metanzycznych punktów wyjścia i swoje przepostaciowanie psychologji wewnątrz nauki, w porównaniu z zasadniczemi podstawami filozofowania ustano-

wionemi przez Kanta, są podrzędnego znaczenia. Nadto, ma on tych samych nieprzyjaciół, co i Kant: teologję spekulacyjną i pozostałości starej scholastyki. („Ungedruckte Briefe von und an Herbart". Wiedeń 1877, str. 101—103.

[57]) Str. 288. Teorja Herbarta o stosunku pomiędzy duszą i ciałem zbliża się zatym najbardziej do teorji Marcina Knutzena i Prémontvala. W szkole Herbarta teorja była rozwinięta np. przez Ludwika Strümpla: „Grundriss der Psychologie". Lipsk 1884, rozdz. 15—16.

[58]) Str. 282. Porówn. o tym w mojej „Psychologie" V B, 6. (Wyd. 2 niemieckie, str. 192—195). Psychologja i Metafizyka Herbarta i tu są w rozterce wzajemnej; jeżeli bowiem udaje mu się rzeczywiście objaśnić jedność świadomości przez wzajemne na siebie działanie pierwiastków, to metafizyczne objaśnienie jedności i związku świadomości przez substancję psychiczną jest zbyteczne; a jeżeli od początku wychodzi z substancji psychicznej, to nie może jedności uważać za wynik tylko.

[59]) Str. 284. Pomiędzy zasługami Herbarta w dziedzinie filozofji teoretycznej nie należy zapominać o jego sposobie traktowania logiki w „Hauptpunkten der Logik" i w „Einleitung in die Philosophie". Szczególnie zajmującą jest jego redukcja teorji sądów, kiedy wszystkie inne podziały, jako twierdzące i przeczące odrzuca, jak również jego wzmianka w kierunku teorji ilościowania orzeczenia (Einleitung § 53). Co do próby zredukowania sztucznej klasyfikacji sądów logicznych, która u Kanta odgrywała tak wielką i tak nieuleczalną rolę, Herbart zresztą miał poprzednika w Maimonie.

[60]) Str. 286. Lotze robi uwagę w swoim wybornym wykładzie filozofji Herbarta („Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant". Lipsk 1882), że Herbart konsekwentnie powinienby Boga pojmować jako reał, który w braku stosunku do innych reałów nie mógłby rozwijać jakiejkolwiek działalności (§ 72). Krytyka ta stosuje się także do Leibniza i do samego Lotzego. Co do nieśmiertelności, filozofja Herbarta, jak znów robi uwagę Lotze, właściwie jest w zbyt pomyślnej sytuacji, gdyż na mocy teorji o wiecznych reałach, prowadzi ona nie tylko do nieśmiertelności osobniczej, lecz również do „niewygodnego przypuszczenia ich wiecznego przedistnienia przed życiem doczesnym.

[61]) Str. 289. W zajmujący sposób F. Jodl w swojej „Geschichte der Ethik", II, str. 251—266) scharakteryzował miejsce Benekego w dziejach myślenia etycznego przez to, że uwydatnił jego przeciwstawność do Kanta i do spekulacji, wpływ na niego szkoły angielskiej, a zwłaszcza Benthama, dzieło którego jedno przetłumaczył, i jego stanowisko jako poprzednika Feuerbacha.

[62]) Str. 293. Zajmujące są uwagi o stanowisku Benekego do zagadnienia o duszy i ciele w dziele Überwega: „Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Wyd. 8, przez M. Heinzego 1897".

[63]) Str. 294. Również jako logik Beneke przedstawia interes; już w „Lehrbuch der Logik" 1832 wykazał, że przy myśleniu logicznym chodzi przedewszystkim o treść, nie zaś o zakres pojęć; sprowadził teorję wniosku do zasady podstawień, przez co wniosek staje się prostym włączeniem jednego sądu w drugi, podzielił pojęcia, czy jak później mówiono — uilościowił. Beneke i jego uczniowie utrzymywali, że William Hamilton, wskutek swojej teorji uilościowania orzeczenia, stał się winnym plagjatu względem Benekego. (Dressler: „Charakteristik der Werke Benekes". Dodatek do 3-go wydania „Lehrbuch der Psychologie" Benekego. Logika Benekego zwróciła na siebie uwagę w Anglji. John Stuart Mill pisze w liście do Aleks. Baina (1844): „Zajęty jestem czytaniem książki o logice pewnego profesora niemieckiego Benekego, którą mnie przysłał, po przeczytaniu mojej książki, i która była mi już wcześniej polecona przez Austina i Herschla jako z duchem moich teorji zgodna. Zgodność do pewnego stopnia jest obecna, chociaż książka jego jest bardziej psychologiczną, niż mój plan na to pozwolił. Chociaż wiele szczegółów z jego psychologji uważam za niezdrowe, gdyż zasadę kojarzenia nie dobrze pojął (tu i owdzie nieco zbliża się do zasady), ale przecież książka zawiera dużo rzeczy, które budzą myśli". (A. Bain: „John Stuart Mill. A criticism". Londyn 1882, str. 79).

[64]) Str. 295. Do treściwej charakterystyki stanowiska Weissego dodajemy jeszcze, że był zwolennikiem teorji rozwoju Lamarcka. Wskutek tego wystąpił jako przeciwnik czysto logicznej teorji rozwoju romantyków, a nacisk, jaki kładł w swojej filozofji religji na rzeczywistość czasu, jest zrozumiały. Co się tyczy rozległej działalności piśmienniczej Krausego, której owoce w znacznej części dopiero po jego śmierci wydają jego wierni uczniowie, niestety nie mogłem bliżej w nią wchodzić. W dziele przytoczonym w tekście występuje, o ile widzę, jego cały pogląd najjaśniej i w najbardziej świeżej postaci.

[65]) Str. 298. Dobre streszczenie poglądów Adolfa Trendelenburga (1802—1872) w Ueberwega: „Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit' Berlin 1897, str. 186—188.

[66]) Str. 302. Charakterystyka osobista Feuerbacha dopiero niedawno została poznana z dzieła Wilhelma Bolina, który korzystał z materjału niedrukowanego: „Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen" (Stuttgart 1891).

[67]) Str. 306. Ten przebieg myśli Feuerbacha można zestawić z tym, co się mówi w mojej „Psychologie" (Wydanie 2, przekład

niemiecki, str. 173—181 i 411—423). Poprzednikiem Feuerbacha pod względem jego teorji psychologicznej w części był Dawid Hume.

Uwagi następne: [68]) [69]) i [70]), zawierają wskazówki dotyczące piśmiennictwa filozoficzaego szwedzkiego i duńskiego. Ze względu na niedostępność obu języków musimy poprzestać na wymienieniu tylko tych książek, które istnieją w przekładach dla nas dostępniejszych niemieckich. Dla filozofji szwedzkiej Höffding zaleca swoją rozprawę: „Filosofien i Sverig", która istnieje w przekładzie niemieckim: „Die Philosophie in Schweden" (Philosophische Monatshefte 1879. W kolekcji Frommanna: „Klassiker der Philosophie" wyszła wyczerpująca charakterystyka jednego z najwybitniejszych filozofów duńskich: H. Höffding: „Sören Kierkegaard als Philosoph" 1896. Wogóle o filozofji duńskiej: H. Höffding: „Über die dänische Philosophie im XIX Jahrhundert" (Archiw für Geschichte der Philosophie. Tom drugi.

[71]) Str. 319. Kiedy de Maistre ze względu na zasadę powagi i doniosłość, jaką przypisywał wojnie, przypomina Hobbesa, ze względu na teorję przyczynowości zbliża się do Malenbrache'a, o którym też mówi z wielkim podziwem i w którego ślady idzie także w swoim kierunku duchowym mistyczno-panteistycznym, kiedy np. mówi o oceanie boskim, który kiedyś wszystko i wszystkich pochłonie. Czuje on sam, że stoi tu na granicy kacerstwa, jakoż wnet dodaje: „Je me garde cependant de vouloir toucher à la personnalité, sans laquelle l'immortalité n'est rein. („Les soirées de St. Petersbourg". Wyd. 7 II, str. 203).

[72]) Str. 327. Porówn. w tej kwestji moje „Psychologische Untersuchungen" w Viertjahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie (XIV, 293—316). Kiedy Maine de Biran mówi o czuciach, które mają być poza jaźnią, rozumie przez jaźń, co ja w swojej „Psychologie" nazywam jaźnią realną, centralną i bardziej czynną część treści świadomości. Poza formalną jaźnią, która wyraża związek i jedność świadomości, nie mogą istnieć czucia.

[73]) Str. Obacz o zjawiskach konkrecji: „La philosophie des deux Ampère" str. 318 i nast. „Essai de la philosophie des sciences" (1834). A. Bertrand w dziele „La psychologie l'effort", str. 62, nie słusznie stosuje wyrażenie concrétion, gdy rozumie przez to skojarzenie dwuch wyobrażeń; takie związki Ampére oznacza przez commémoration. Kiedy odpoznaję drzewo, to jest to concrètion, kiedy zaś widzę drzewo a następnie myślę o psie, który przedtym kiedyś leżał pod drzewem, to jest to commémoration. Żałuję, że nie znałem pracy Ampéra, kiedy pisałem rozdział o odpoznawaniu bezpośrednim w „Psychologische Untersuchungen", ale bardzo mi było przyjemnie dostrzec tak ścisłą zgodność pomiędzy jego i moim poglądem.

[74]) Str. 334. Zresztą Ampère przesadza różnicę pomiędzy swoją teorją i teorją Kanta, skoro Kantowi przypisuje, że stosunki, formy koordynacyjne nie zostają w jakimkolwiek związku z rzeczami samemi w sobie.

[75]) Str. 337. O pierwszem wystąpieniu Cousina jako profesora filozofji podaje Jouffroy zajmującą charakterystykę w swoich „Nouveaux mélanges philosophiques". (Wyd. 2, str. 85—95). Renan tak pisze o Cousinie o tym, co mu zawdzięcza (Feuilles detachées): „A travers une foule de défauts, quel haut sentiment de l'infini, quelle vue juste de spontané et de l'inconscient, quel accent religieux, inoui depuis Malebranche quand il parle de la raison!.. L'impression fut sur moi on ne peut pas plus profonde. J'ai la conscience, que plusieurs des cadres de mon esprit viennent de là... M. Cousin a été non un des mes pères, mais un des excitateurs de ma pansée.

[76]) Str. 344. O stosunku pomiędzy Saint-Simonem i jego szkołą: Paweł Janet: „Saint-Simon et le Saint-Simonisme" Paryż 1878. W charakterystyce Saint-Simona opieram się szczególnie na pracy Jerzego Weilla: „Saint-Simon et son oeuvre" (Paryż 1894) i Chr. Adama: „La philosophie en France" Première moitié du 19-e siècle. (Paryż 1894).—O stosunku szkoły politechnicznej do Saint-Simonizmu porówn. G. Pinet: „L'ecole politechnique et le Saint-Simonisme" Paryż 1894. — Kiedy pisma Saint-Simona są luźne i wciąż przerzucają się do nowych wątków, szkoła jego wydała konsekwentne rozwinięcie jego teorji, mianowicie: „Doctrine de Saint-Simont" (1829) redagowane przez Hipolita Carnota i oddające treść odczytów Bazarda; wykład ten doktryny poprzedza w czasie fantastyczny i wybujały okres, który sprowadził rozwiązanie szkoły. Dalszy rozwój, jaki teorja krytycznych i organicznych okresów osiągnęła w „Doctrine de Saint-Simon", odbył się oczywiście pod wpływem pierwszej wybitniejszej pracy Aug. Comte'a: „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société" (1822); chociaż Comte nazywa jeszcze siebie uczniem Saint-Simona, ale już był zupełnie wyzwolił się z pod wpływu Saint-Simona. — W autobiografji swojej Stuart Mill opisuje w sposób zajmujący, jakie dla niego miała znaczenie teorja saint-Symonistów o krytycznych i organicznych okresach dziejów.— Cała ta teorja była nasamprzód rozwinięta przez Kanta i Fichtego, przez pierwszych myślicieli, którzy dostrzegli, że krytyka i rewolucja zwyciężyły, ale również i to, że dzieje przez to nie mogły wypowiedzieć ostatniego słowa swojego. U Rousseau i Lesinga świta już ta sama myśl, a „Wychowanie rodzaju ludzkiego" Lesinga było przecież ulubioną książką saint symonistów.

[77]) Str. 349. Uczniowie Comte'a posuwają się o krok dalej, niż ich mistrz, o ile twierdzą, że raczej Saint-Simon uczył się od Comte'a, niż odwrotnie. Littrè: „Auguste Comte et la philosophie

positive“ (Wyd. 2, str. 139). Jeżeli nawet Saint-Simon, co jest zupełnie naturalne, nie uniknął wpływu ze strony młodych, utalentowanych ludzi, którzy byli jego spółpracownikami, to pewnym jest wszakże, że Saint-Symon rozwinął swoje główne pomysły przed nawiązaniem stosunku z Comtem. Pierwszeństwa pod względem idei filozofji pozytywnej, jako nowej potęgi duchowej, która po czasach krytyki i rewolucji jest niezbędną, nie można odmawiać Saint-Simonowi. Słusznie zauważył Jerzy Weill, który to jasno wykazał, że wielkie znaczenie Comte'a przez to nie zostało faktycznie uszczuplone.

[78]) Str. 350. Zamiast wyrażenia „udoskonalenie“, Comte później woli wyrażenie „developpement“, rozwój, gdyż w wyrazie udoskonalenie może tkwić ocena moralna („Cours de philosophie positive“. Wyd. 2, tom VI, str. 261, 264).

[79]) Str. 354. W jednym liście do Stuarta Milla (z dn. 27 czerwca 1845 r.) Comte pisze: „Zaburzenie polegało na uporczywej bezsenności, obok łagodnej melancholji, ale silnej i głębokie przygnębienie długo powikłane z krańcowym osłabieniem. Wiąże on ten napad z tym, że kilka dni przedtym rozpoczął pracę nad swoim nowym dziełem i dodaje: „Ogół mojej kompozycji wiele zyska na tym wyjątkowym okresie, kiedy moje rozmyślania bynajmniej nie doświadczały atonji mojej ruchliwości. W roku następnym, po śmierci Klotyldy de Vaux przyznał się, że uczucie, które się w nim zbudziło ku niej, przyczyniło się do tej choroby nerwowej („Lettres d'Aug. Comte à Stuart Mill“ (str. 413 i nast.). Mąż pani K. de Vaux z powodu bezczeszczącego przestępstwa był skazany sądowo na dożywotnie ciężkie roboty, ale ona uważała małżeństwo swoje za nierozerwalne i dlatego jej stosunek z Comtem nie przechodził granic szczerej przyjaźni.

[80]) Str. 355. Z dwóch najwybitniejszych uczniów jego, którzy pisali o Comte'cie, Littré twierdzi, że właściwe znaczenie Comte'a kończy się z chwilą wyjścia „Cours de philosophie positive“, gdy tymczasem dzieło Robineta rozważa „Politique positive“ za właściwy koniec i polemizuje przeciw Littré'mu, jako niewdzięcznemu i nierozumiejącemu rzeczy odstępcy. Samo się przez się rozumie, że Stuart Mill tylko darzył uznaniem pierwszy okres Comte'a. Ich korespondencja ustała, odkąd Comte przechodził do drugiego okresu. W piśmie swoim „Auguste Comte and positivism“ (1865) dał Mill zajmującą ocenę teorji Comte'a w obu jej okresach. Rozłam spowodowany przez Littr'ego powtórzył się zresztą później w kole prawowiernych pozytywistów. Niektórzy z nich, jak np. Lafitte na czele, utrzymują, że kapłaństwo pozytywistyczne powinno za pomocą oświecania działać na serce, gdy tymczasem inni, jak np. Anglik Congreve na czele, utrzymują, że pozytywizm powinien, jak w swoim czasie chrześcijaństwo, zwyciężać przez bezpośrednie zwrócenie się do pro-

letarjuszów i kobiet, tak, iż należy działać na serce, ale bez pomocy oświaty. (Caird: „The social philosophy and religion of Comte“ (Glasgow 1885, str. 171 i n.).

[81]) Str. 362. „Cours de philosophie positive“. (Wyd. 2, tom VI; str. 620: „Kant rzeczywiście zasłużył na wieczny podziw przez to, że pierwszy nastawał na unikanie bezwzględnika (absolutu) filozoficznego za pomocą swojego słynnego pomysłu podwójnej rzeczywistości, zarazem przedmiotowej i podmiotowej, co świadczy o tak prawdziwym poczuciu zdrowej filozofji“. (Porówn. „Discours sur l'espit positif“. Str. 24 i Catéchisme positiviste“. Wyd. 2, str. 2 i 150). Jak Comte sam raz oświadczył, nie czytał on głównego dzieła Kanta, ale wcześnie już zapoznał się z jego ideami z drugiej ręki. W liście do Valata z dn. 3 listop. 1824 pisze, że są w systemie kantowskim „bardzo dobre rzeczy obok mnóstwa dziwactw“ i protestuje przeciw temu, że wykład Cousina nauki kantowskiej uchodzi za wartościowy: Cousin jest bardzo daleki od rozumienia doniosłości idei-matki królewieckiego filozofa. Jednakże zalicza on tu Kanta do stadjum metafizycznego i charakteryzuje swój własny stosunek do filozofji Kanta przez porównanie ze stosunkiem Galileusza do fizyki perypatetyków. Jedynym znanym mu pismem Kanta, była rozprawka: „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte“, którą przetłumaczył dla niego przyjaciel Gustaw d'Eichtal i którą Comte w wysokim stopniu podziwiał. Gdyby ją był poznał przed sześciu albo siedmiu laty, powiada Comte, to mógłby sobie oszczędzić mozołu opracowywania swojej rozprawy z roku 1820 i 1822. (List do Eichthala z dnia 16 grudnia 1824 r.).

[82]) Str. 372. Po raz pierwszy porusza Comte zagadnienie możności samoobserwacji w listach do Valata (z dn. 24 września 1819 r.). W jego artykule „Examen du traité de Broussais sur l'irritation“ (1828), przedrukowanym w zajmującej kolekcji „Opuscules de philosophie sociale“ (Paryż 1833), która zawiera w sobie najważniejsze prace Comte'a przed wydaniem kursu filozofji pozytywnej, chwali on Broussais'go za jego polemikę przeciwko samoobserwacji i nadmienia: „Można spostrzegać swoje uczucia, kiedy nie bywają zbyt gwałtowne, gdyż zależą one od innego narządu, jak spostrzeganie; ale swojej własnej czynności umysłowej nie można spostrzegać, gdyż w takim razie spostrzegacz i przedmiot byłyby tym samym i któż wtedy miał oddawać się spostrzeganiu? Co w psychologji podmiotowej podczas ostatnich lat dziesięciu (przed 1828) zapewniło wielkie powodzenie, jestto, utrzymuje Comte, usprawiedliwiona krytyka ideologji wytworzonej przez Condillaca i Helvetiusa, która nasze poznanie rozważa jako wytwór wpływów zewnętrznych, bez uwzględnienia wewnętrznej zdolności; krytyka ta wszakże lepszą jest u Bonneta i Cabanisa, a zwłaszcza u Galla

i Spurzheima (Opuscules, Str. 293—296 w Cours de philosophie positive (I tom, str. 32 i nast.; III, str. 564; VI, str. 605); wszędzie powtarza Comte swoją polemikę przeciw samoobserwacji, przyczym zwraca uwagę, że analiza elementarna nie może być stosowana do najzawilszych z wszystkich zjawisk. Jeżeli Comte przyjmuje, że samoobserwacja bądź co bądź w stosunku do uczuć jest możebną, to daje on dowód praktyczny tego w jednym z listów do Valata, gdzie analizuje pobudki leżące u podstawy jego działalności pisarskiej (28 września 1819). — Co do całej kwestji, odsyłam do swojej Psychologji I, 8 (Wyd. 2, str. 20—35).

[83]) Str. 373. Przeciwko Millowi, który mu zakomunikował swój plan pisania ekonomji narodowej, oświadcza Comte, że jakkolwiek ekonomja narodowa właściwie należy wogóle do socjologji, może ona jednak wtedy dopiero przynieść pożytek, kiedyby była osobno traktowana, mianowicie gdyby tak tęga głowa, jak Milla, podjęła się opracowania. Lettres à Stuart Mill, str. 231 i nast., 254 i nast. i przeciw temu: Cours de phil. positive, IV, 255: „Wszelka nauka odosobniona od różnych pierwiastków społecznych bywa z powodu natury nauki, istotnie jałową, na wzór naszej ekonomji politycznej, która oby była lepiej uprawiana".

[84]) Str. 375. Porówn. Cours de phil. positive, IV, str. 392 i nadto Lettres à Stuart Mill, str. 121. Ta szlachetna szkoła, która niewątpliwie najbardziej posunięta naprzód ze wszystkich szkół ostatniego wieku (str. 275: Szkole szkockiej, nie zaś, jak wielu innych utrzymuje, szkole niemieckiej zawdzięczałem pierwsze sprostowanie ciężkich zboczeń zarówno moralnych, jak umysłowych, właściwych temu, co nazywamy szkołą francuską; nigdy nie zapomnę ile mój własny rozwój umysłowy zawdzięczał nadewszystko niektórym światłym natchnieniom Hume'a i Adama Smitha. Comte oczywiście rozumie przez szkołę szkocką cały kierunek wytknięty przez Shaftesburego i Hutchesona, nie zaś to, co w ściślejszym znaczeniu nazywa się szkołą szkocką: Reid i jego następcy. Niech mi wolno będzie dodać tu uwagę, że podstawowy pogląd, z którego wychodzę w swoich rozmaitych pracach etycznych, rozwinął się we mnie podczas studjów Comte'a o czym też świadczy moja rozprawa „Die Grundlage der humanen Ethik".

[85]) Str. 380. Dlatego nie jest słusznym twierdzenie Fiorentina w Manuale di storia della filosofia (Neapol, 1887, str. 581, wyd. 2), że Comte uwzględnia tylko wzajemne stosunki przedmiotów do siebie, ale nie stosunki pomiędzy przedmiotem i podmiotem. Chociaż konsekwencji tego stosunku Comte, co prawda, nie wysnuł.

[86]) Str. 382. Patrz o tym: Politique positive, IV, str. 187, 233 i Catéchisme positiviste, str. 166 i nast. 222. Comte przedsiębierze w swoim późniejszym okresie inną charakterystyczną zmianę swojej

klasyfikacji. Streszcza w jednym szeregu 15-tu twierdzeń najogólniejsze zasady filozofji pozytywnej i nadaje tej „Systematyzacji dogmatu pozytywnego“ miano pierwszej filozofji. Nazwę zapożycza od Bacona. Następuje filozofja druga: szereg siedmiu nauk zasadniczych, które wszakże znów dzielą się na dwie grupy: na filozofję naturalną (pięć pierwszych nauk) i filozofję moralną (dwie ostatnie nauki). Politique positive. IV, 226. — W Catèchisme positiviste, str. 167 i nast. mówi on nieco inaczej, tak, iż matematyka, astronomja, fizyka i chemja tworzą kosmologję, zaś biologja, socjologja w ciaśniejszym znaczeniu i etyka—socjologję.

[87]) Str. 394. W rozprawie swojej o Benthamie (Dissertations and discussions) Stuart Mill mówi: „Bentham pojmuje świat jako zgromadzenie osób, z których każda sama dla siebie dąży do załatwienia swoich odrębnych interesów, albo do zapewnienia sobie swoich odrębnych przyjemności i które tylko przez nadzieję i strach pod wpływem prawa, religji i opinji publicznej powstrzymują się od większej ilości zatargów, niż to jest konieczne“ (str. 362).

[88]) Str. 394. Przez swoje rozróżnienie pomiędzy pobudką wartościowania i pobudką postępowania usiłowałem uniknąć tej trudności, która powstaje u Benthama, kiedy się wszczyna kwestja upodstawnienia zasady pożyteczności. Porówn. moją Etykę, rozdz. III, 1—2, 18.

[89]) Str. 404. Porówn. J. H. Newman: „Apologia pro vita sua“. Londyn 1879, str. 10 i Jerzy Worley: „The Catholic revival of the XIX century“. Londyn 1894, str. 45—51. Zapoznać się w krótkości z ideami filozoficznemi Coleridge'a można bodaj najlepiej z jego książki „Church and State“ (Kościół i państwo) gdzie Dodatek B przedstawia jego teorję rozumu i rozsądku, zaś Dodatek E rozwija jego stosunek do dawniejszych filozofów. W „Biographia litteraria“ Coleridge wywodzi swoje idee za pomocą terminologji Schellinga, przyczym w bardzo rozległym zakresie korzysta z własnych twierdzeń Schellinga.

[90]) Str. 406. Porówn. Charakterystykę Carlyle'a, zamieszczoną przez Diltheya w „Archiv für Geschichte der Philosophie. IV, str. 263. Dilthey zebrał z wydanych przez Froude'a papierów Carlyle'a to, co mogło dostarczyć objaśnień o rozwoju Carlyle'a.

[91]) Str. 416. W rozprawie swojej „Über Wiedererkennen“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XIV) poruszyłem kwestję, że Hamilton przez sformułowanie prawa odcalania (law of redintegration) zasłużył się w teorji kojarzenia Z pomiędzy starszych pisarzy należałoby tu wymienić, oprócz Kanta i Friesa, jeszcze Benekego: „Psychologische Skizzen“, I, str. 382 i nast. i nawet już Chr. Wolffa: „Vernünftige Gedanken“, § 238. Oba te pisma

mógł był znać Hamilton. W piśmie swoim „Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit“ (przekład niemiecki, Lipsk 1889) zamieściłem dość wyczerpujące omówienie Hamiltona. — Pomiędzy uczniami i krytykami Hamiltona było dużo roztrząsań na temat, jak on pojmuje poznawanie tak zwanych pierwotnych własności rzeczy (rozciągłości i formy) czy i to poznawanie bywa warunkowane przez przedmiot, albo czy mielibyśmy tu rzeczy poznawać tak, jak one są same w sobie. Stuart Mill w swoim dziele: „Examination of Sir William Hamiltons Philosophy“ znalazł tu sprzeczność z teorją Hamiltona, że wszelkie poznanie jest względne, uwarunkowane przez stosunek pomiędzy przedmiotem i podmiotem.

[92]) Str. 419. Porówn. Masson: „Recent british philosophy“. Wyd. 3, Londyn 1877, str. 262 i nast. — „Edinburgh Review“. Czerwiec 1884. Str. 218.

[93]) Str. 422. Pomiędzy takiemi był wszakże jeden, którego wczesny rozwój i przedwczesna uczoność jest conajmniej tak samo zadziwiająca, mianowicie słynny ze swoich optycznych i matematycznych odkryć William Rowan Hamilton, (urodz. 1805, zmarł 1865), którego należy odróżniać od filozofa Williama Hamilltona. Mając trzy lata umiał już czytać i rachować; w czwartym roku życia był już biegły w gieografji, w rok potym mógł tłumaczyć z łacińskiego, greckiego i hebrajskiego i był obyty z Homerem, Miltonem i Drydenem; w ósmym roku czytywał po włosku i francusku i improwizował wiersze łacińskie; przed dojściem do roku dziesiątego studjował język arabski i sanskryt, a w trzynastym roku napisał gramatykę syryjską. A wszystko bez upośledzenia zdrowia cielesnego i duchowego. Przyswajał sobie wszystko bez mozołu i ze zrozumieniem rzeczy. Posiadał wielki zmysł do poezji, był przyjacielem Wordswortha i pisywał sam piękne poezje. Od dziewiątego już roku był sprawnym pływakiem, tak, iż jego rozwój cielesny nie był zaniedbany (Nature 1883). — Jeżeli porównamy jego rozwój z rozwojem Milla i wychowanie obu z wychowaniem innych dzieci, to uderza, jak jest w najwyższym stopniu różnorodnym to podłoże, na którym buduje się dzieło wychowania.

[94]) Str. 429. Stuart Mill: „Autobiography“. — Bain: „John Stuart Mill. A criticism (Londyn 1882, str. 163—174). Bain kreśli zajmującą, na rozmaitych świadectwach i na badaniu psychologicznym opartą charakterystykę stosunku pomiędzy Millem i jego małżonką. Teodor Gomperz: „John Stuart Mill. Ein Nachruf“ (Wiedeń 1889, str. 18). Gomperz opisuje wizytę w domu Stuarta Milla. Małżonka Milla bierze udział w rozmowie, zwłaszcza kiedy wtrąca „olśniewający dowcip“, a nawet kiedy dyskusja weszła na tory filozoficzne, zapytywał prawie pobożnie wsłuchujący małżonek o jej zdanie, które wypowiadała w mowie jasnej i poprawnej.

[95]) Str. 430. Czytaj: „Memoires of old friends from the journals of Caroline Fox“. Wyd. Horacego S. Pyma (Lipsk 1881, I, str. 150 i nast., II, str. 218 i nast). Dziennik ten daje w najwyższym stopniu zajmujący rzut oka na życie duchowe całego szeregu wybitnych angielskich myślicieli, poetów i uczonych. Karolina Fox zapisywała co wieczór w ciągu długiego szeregu lat to, co zachowywała w pamięci z rozmów wybitnych gości w domu jej rodziców.

[96]) Str. 434. W swoim „Wstępie do spółczesnej filozofji angielskiej (po duńsku, Kopenhaga 1874), krytykując niektóre poglądy Milla i (teraz jeszcze nie zrzekam się tej krytyki), dałem się unieść i napisałem o Millu uwłaczające wyrażenia, którychbym teraz nie użył, które zresztą w niemieckim tłumaczeniu mojej książki: „Einleitung in die englische Philosophie Unserer Zeit“ (Lipsk 1889) zostały wykreślone. a pośmiertne Milla rozprawy z filozofji religji, które wtedy jeszcze nie były wyszły, znoszą znaczenie tych wyrażeń ostatecznie. Wielokrotne zajęcie się Millem i jego dziełami spotęgowały jeszcze mój podziw dla niego.

[97]) Str. 441. Z wielką siłą i przenikliwością wykazał to koło błędne Stanley Jevons w urywkach „Examination of J. S. Mills philosophy“, której wykończeniu stanęła na przeszkodzie przedwczesna śmierć jego. Patrz: „Pure logic and other minor Works“. Londyn 1890, str. 254 i nast. Ale Jevons ze swojej słusznej w tym szczególe krytyki Milla wysnuwa zbyt daleko sięgające konsekwencje o znaczeniu Milla jako myśliciela wogóle.

[98]) Str. 442. Na tym opierałem już w dawniejszym swoim przedstawieniu swoją krytykę teorji poznania Milla, jak tego dowodzi rozprawa moja: „Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit“ (Str. 44—71).

[99]) Str. 446. W swojej „Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung“ (drugie wydanie niemieckie, Lipsk 1893), próbowałem „zasadę jednoczącą“ uczynić przewodnim stanowiskiem i wykazać, jak zarówno prawa kojarzenia, jak i prawa czuć, dają się sprowadzać do tej zasady, która pod mianem syntezy już przez Kanta była założona u podstawy pojmowania świadomości. To też dziwiło mię, że często bez wszelkich zastrzeżeń zaliczano mnie do zwolenników szkoły angielskiej. Tak Paweł Carus w swoim „Primer of Philosophy“ (Chicago 1893, str. 175) wymienia mnie pomiędzy „temi psychologami, którzy utrzymują, że teorja kojarzenia stanowi klucz do wszystkich zagadnień duszy“. Wundt w swojej „Physiologische Psychologie“ (Wyd. 4, Lipsk 1883‘ tom II, str. 4 2) wymienia mię pomiędzy badaczami, którzy utrzymują, „że wszystkie sprawy duchowe mogą być wywodzone ze skojarzeń“. Już we „Wstępie do filozofji angielskiej“ krytykowałem psychologję asocjacyjną, t. j. taki

pogląd, który czucia i wyobrażenia w ich samodzielności uważa za rzeczywistość świadomości i kojarzenie bierze za zewnętrzny, dla czuć i wyobrażeń nawet nieistotny ich związek. I w całej mojej książce nawskroś przechodzi krytyka tego poglądu, bądźcobądź w związku z próbą zachowania tych praw, które odkryte zostały dzięki teorji kojarzenia. Sądzę nadto, że psychologję asocjacyjną można sprostować, badając jej własne ukryte przypuszczenia, nie zaś zakładając szczególną władzę myślenia albo „apercepcję, którąby kojarzenie zniosło albo ograniczyło.

[100]) Str. 467. Przegląd prób z dziedziny filozofji religji przed i po Millu daje C. Pfleiderer. „Die Entwickelung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825“ (Fryburg 1891). Wykład poglądów Milla w tym dziele nie jest wszakże ścisły. Pfleiderer dopuszcza się fatalnego pod względem historycznym przeoczenia, kiedy Hamiltonowi, który umarł był już od dziewięciu lat przed ukazaniem się dzieła Milla „Examination of Sir W. Hamiltons philosophy“, każe pisać odpowiedź na krytykę milowską.

[101]) Str. 474. Nieco bardziej wyczerpujący życiorys i charakterystykę Darwina ogłosiłem w szkicu popularnym „Karol Darwin“ (Kopenhaga 1889, po duńsku i w przekładzie niemieckim w 1895 r. Niektóre ustępy tej monografji zamieszczone są w dziele niniejszym. Głównym źródłem jest„ The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter“ (Wyd. Franciszka Darwina, syna. Londyn 1887).

[102]) Str. 484. Nie jest to niemożebne, że to oświadczenie Darwina należy zawdzięczać wspomnieniu o znanym wystąpieniu, które zdarzyło się podczas zjazdu przyrodników w Osfordzie pomiędzy Huxleyem i biskupem oksfordzkim (obacz: Life and lettres, II, str. 320—322), tylko że Huxley małpę jako przodka, przekładał nie nad dzikiego lecz nad biskupa oksfordzkiego.

[103]) Str. 485. Porówn. moje uwagi o stosunku pomiędzy darwinizmem a etyką w „Grundlage der humanen Ethik“ (przekład niemiecki, str 18—20).

[104]) Str. 488 Żeby dać życiorys Spencera i przedstawić przebieg jego rozwoju, posługiwałem się, oprócz tego, co mówi w swoich pismach, szczególnie zajmujących roztrząsań w rozprawie „The classification of the sciences with raesons for dissenting from the philosophy of M. Comte“. Wyd. 3. str. 31, 34, 46), posługiwałem się nadto treściwym, opartym na świadectwach Spencera życiorysie przez prof. Youmansa w czasopiśmie amerykańskim „The popular Science Monthly“ (Marzec 1876) i Szkicem mowy Youmansa zamieszczony w sprawozdaniu z uroczystości urządzonej na cześć

Spencera w jesieni 1882 r. w New-Yorku. (Herbert Spencer on the Americans and the Americans on Herbert Spencer" New-York 1882.

[105]) Str. 495. Z tym działem dzieła „First principles" należy szczególnie porównać: „Principles of sociology", Część IV (Instytucje kościelne), rozdz. 16 (Religions retrospect and prospect).

[106]) Str. 499. Zrobiłem ten zarzut w pracy swojej „Einleitung in die englische philosophie" (oryginał duński 1874).

[107]) Str. 504. W roku 1876 w liście prywatnym zwróciłem uwagę Spencera na te sprzeczności, a w swojej odpowiedzi objaśnił te sprzeczności w sposób przytoczony, przyczym dodaje, że dotąd uszły one jego baczności.

[108]) Str. 505. Porówn. „First principles". Wyd. 3, str. 318 i nast. „Chociaż rozwój rozmaitych wytworów działalności ludzkiej jest tego rodzaju, że nie daje się powiedzieć, że te dają bezpośrednie przykłady skupiania materji i rozpraszania się ruchu, co jednak Spencer przyjmuje w każdym rozwoju, gdyż części tworzącej się całości mają jakoby tracić swój ruch samoistny, ale są one pośredniemi przykładami tego" ((Str. 391): „Te zjawiska, które podmiotowo pojmowane bywają jako zmiany świadomości, przedmiotowo bywają jako sprawy nerwowe, które przez naukę spółczesną objaśniają się jako sprawy ruchowe".—„Principles of Psychology". Wyd. 2, I, str. 508: „Chociaż sam rozwój ducha nie daje się objaśnić przez szereg dedukcji z zasady zachowania siły, ale byłoby możebnym, że spółzależnik rozwoju ducha, rozwój zmian fizycznych pewnego narządu fizycznego dałby się w ten sposób objaśnić".

[109]) Str. 517. Już w „Einleitung in die englische Philosophie" (str. 222 — 224) podniosłem tę krytykę przeciwko teorji poznania Spencera. W swojej „Psychologie" (Wyd. 2, str. 483 — 487) przedmiot ten roztrząsnąłem ponownie.

[110]) Str. 523. Zajmującą ocenę socjologji Spencera mamy u Emila Durkheima: „De la division du travail social" (Paryż 1893, str. 218—247).

[111]) Str. 526. Co do trudności etyki naukowej, porównaj pierwszy rozdział mojej Etyki (polski przekład).

[112]) Str. 530. W końcowym dziale swojej „Einleitung in die englische Philosophie" (Lipsk 1889, str. 243 — 249) uwzględniłem dzieła Boole'a, Jevonsa i Sidgwicka, oprócz wielu innych, których tu muszę pominąć.

[113]) Str. 533. O „okresie wielkich odkryć" w końcu XVIII wieku patrz Rasmus Pedersen: „Materjały odżywcze roślin. Wstęp historyczny" Kopenhaga, 1883 (po duńsku).

[114]) Str. 534. O witalizmie w różnych jego postaciach—Ludwik Peisse: „La médecine et les médecins" Paryż 1857, I, str. 226—297. Należy uwzględnić, że tu przez witalizm trzeba rozumieć kierunek,

który objaśnienia zjawisk życiowych szuka w przyjmowanej sile życia, nie zaś kierunek, który twierdzi, że w zjawiskach życiowych jest dużo takich, które dotąd nie zostały objaśnione przez przyczyny fizyczne i chemiczne.

[115]) Str. 535. Robert Mayer w liście swoim do Griesingera z dnia 20 lipca 1844 r. pisze: „Jeżeli powiadam, że ciepło daje się przemienić w ruch, i odwrotnie, to niema to znaczyć, jakoby pomiędzy ciepłem i ruchem zachodziły te ilościowe stosunki w obu kierunkach". (Kleine Schriften und Briefe von Robert Mayer). Wyd. przez Weyraucha. Stutgarda 1893, str. 225.

[116]) Str. 537. „Gdyby opór przy elektrolizie większy niż potrzeba do zmiany chemicznej nie dawał się stwierdzić gdzieindziej, dowodziłoby to, że znika część siły prądu bez odpowiedniego skutku. Zobaczymy jednak, że tak nie bywa, lecz że w rozwijającym się cieple, gdzie zachodzi nadmiar oporu, jest dany ścisły równoważnik". (Joule: „On the heat evolved during the elektrolysis of water". 1843. Sciéntific Papers. I. Londyn 1884, str. 115. „Możemy rozumować a priori, że bezwzględne niweczenie siły żywej nie może zachodzić, gdyż oczywiście niedorzecznością jest przypuszczenie, iż siły któremi Bóg obdarzył materję, mogły ulec zniszczeniu... ale nie poprzestajemy na tym argumencie, jakkolwiek musi on być rozstrzygającym dla każdego umysłu nieuprzedzonego" (Joule: „Matter, living force and heat" 1847, Scientific Papers I, str. 269). Zasadniczo stanowisko Joule'a nie różni się od stanowisk Mayera i Coldinga. Colding pisze: „Myśl, że działanie mogłoby w ciele zniknąć, nie występując znowu jako przyczyna sprawcza wydaje mi się przeciwną rozumowi".

[117]) Str. 538. Mayer: „Kleinere Schifften und Briefe" str. 339 i nast. 460. „Die Mechanik der Wärme". Wyd. 3, str. 356 i nast. Colding: „Rozważania przyrodnicze nad pokrewieństwem czynności życia duchowego z powszechnemi siłami przyrody (po duńsku). Co no Mayera, to zdaje się wynikać z jego odczytu w Insbrucku, że nie wierzył w przerwę szeregu zjawisk materjalnych, ale przyjmował spółrzędność spraw duchowych i spraw mózgowych.

[118]) Str. 558. O chwiejności Lotzego w tym punkcie pisze Maks. Wentscher: Lotzes Gottesbegriń un dessen metaphysische Begründung" Halle 1893, str. 19—29.

[119]) Str. 560. Reinhold Geijer w swojej rozprawie „Pomysły Lotzego o czasie i czasowości w oświetleniu krytycznym (1886) zwrócił uwagę na zmienne stanowiska, jakie zajmował Lotze w kwestji bezwzględnej doniosłości czasu. W swojej rozprawie „Lotze und die schwedische Philosophie" (Philosophische Monatsheften, 1890) przystałem na objaśnienie Geijera, chociaż musiałem samo zagadnienie pojmować inaczej niż mój kolega szwedzki. Rzecz zdaje

się przedstawiać inaczej, niż Geijer i ja wraz z nim mogliśmy myśleć. Po tym, co Ryszard Falkenberg wyjaśnił w swojej rozprawie „Die Entwekelung Lotzeschen Zeitlehre“ (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, tom 105), po śmierci Lotzego wydane „Grundzüge der Metaphysik“ pochodzą już z roku 1865 i dlatego znika istotna racja do przyjmowania, jakoby Lotze miał dopiero ku końcowi swojego życia zwalczać rzeczywistość czasu. Jeżeli Lotze we wcześniejszych pismach swoich mówi o stosunku czasu wprost jako o bezwzględnie wiarogodnym, to, według Falkenberga, ma to być usprawiedliwione posługiwanie się wyobrażeniami gminnemi, gdzie związek treści nie wymagał ścisłości wyrażeń! Ostateczne pojmowanie Lotzego było to, które wyłożył w „Drei Bücher der Metaphysik“ i w „Grundzüge Religionsphilosophie“ (1878—79) i które głosi, że następczość ma znaczenie dla istot skończonych, gdy tymczasem bóstwo jest wyniesione ponad wszelką różnicę czasu. Z jego dawniejszym przedstawieniem rzeczy nie zgadza się z powodu przyjęcia tego rozróżnienia, które bynajmniej całej kwestji nie objaśnia, chociaż możnaby bronić psychologicznego rozróżnienia pomiędzy następczością a oderwaną formą czasu. Tak samo, jak mój szwedzki kolega, nie jestem wstanie z wyrażeniem „wolne od czasu stawanie się i działanie“ (Grundzüge der Metaphysik § 88) powiązać jakiegokolwiek sensu. Mój niemiecki kolega, przeciwnie, znajduje w tym ważną myśl.

[120]) Str. 561. Porównaj moją Psychologję, wyd. 2 niemieckie, str. 90 i mój artykuł „Psychische und physische Aktivität (Vierteljahrsschrift für wissenschaflieche Philosophie, XV, str. 249 i nast. Jest to ciekawe, że Leibniz, twórca idealizmu metafizycznego, w swoim wcześniejszym okresie, tak samo jak Spinoza, kładł wielki nacisk na to, że dwoistość — duch i materja — jest faktyczną koniecznością, ale bynajmniej nie logiczną. „Philosophische Schriften“. Wyd. Gerhardta, tom I, str. 237, 242, 268. — Porówn. Ludwik Stein: „Leibniz und Spinoza“. Str. 93 i nast. Do podobnego wyniku, co ja, w dalszym ciągu w kwestji stanowiska filozoficzno - religijnego, dochodzi także S. Mandl: Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotzes“. Bern 1995, str. 35.

[121]) Str. 564. Reinhold Geijer: „H. Lotzes Lehre von Raum‘, (1839) i „Darstellung und Kritik der Lotzeschen Lehre von den Lokalzeichnen“ Philosophische Montshefte (1885). Porówn, moją rozprawę „Lotze und die schwedische Philosophie“ (Philosophische Monatshefte 1890) i moją „Psychologie“ str. 274—276.

[122]) Str. 565. „Mikrokosmus“, księga III, rozd. I: Dlaczegoby nie miał atom układu nerwowego tak samo móc o duszę uderzać lub naciskać albo dusza o niego, skoro przecież każde zwyczajne zderzenie i ucisk okazuje się przy bliższym rozważaniu nie środ-

kiem działania, lecz tylko formą poglądową bardziej subtelnego zajścia pomiędzy pierwiastkami?“

[123]) Str. 567. Kresto Krestoff: „Lotzes metaphysischer Seelenbegriff. Halle 1890, str. 46 i nast.; 73. — Max Wentscher: „Lotzes Gottes begriff und dessen metaphysische Begründung“ Halle 1883, str. 11 i nast. — Przeciwieństwo, w jakim pojmowanie Lotzego, wbrew wszelkim wspólnym punktom stycznym zostaje od początku do pojmowania Herbarta, dowodzi również, że przebieg myśli Lotzego w ciągu lat nie ulegał jakiejkolwiek zasadniczej zmianie. Porównaj o tym Maksym. Natha: „Psychologie H. Lotzes in ihrem Verhältnis zu Herbart“ Hale 1892.—Z monizmem etycznym Lotzego łączy się jego optymizm. Jakkolwiek sam on nieraz zaznacza rzeczywistość złego fizycznego jako przeszkodę w przeprowadzeniu swojego poglądu na świat, jednak przygania mu jeden zresztą życzliwy krytyk, że brak mu zainteresowania się „dogmatem podstawowym wszelkiej religji — odkupienia“, gdyż niedostatecznie uwzględnia pierwiastek zła. G. Vorbrodt: „Prinzipien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes“ Dessau i Lipsk 1891, str. 97.

[124]) Str. 569. A. Elssas: „Zum Andenken Gustaw Theodor Fechners“ (Grentzbote (1888). — J. E. Kuntze: G. Th. Fechner. Ein Deutsches Gelehrtenleben“ (Lipsk 1892)

[125]) Str. 573. W swoim dawniejszym przedstawieniu „Philosophie in Deutschland“ w pewnych oświadczeniach pozwoliłem sobie wyrazić się, że Fechner przyjmuje wzajemne na siebie działanie ducha i materji. Fechner jednak tu wypowiedział tylko, jak to jest ważnym zmienianie stanowiska i wyjaśnienie formuły zobopólnego stosunku stron obu. Nie przyjmuje on tu, jak i później, przejścia od jednej strony do drugiej. W „Elemente der Psychophisik“ tom I, str. 8 pisze: „Nazywamy pierwiastek psychiczny funkcją fizyczną, od niego zależną i odwrotnie, o ile zachodzi tego rodzaju stały lub według pewnego prawa pomiędzy obu stronami, tak, iż z istnienia i zmian jednej strony można wnioskować o istnieniu i zmianach drugiej“. O tego rodzaju zależności Fechner często posługuje się wyrażeniami „doraźne warunki“, „doraźna“ lub „wzajemna zależność“, np. w „Elemente“ t. I, str. 18, t. II, str. 393. Według jego pojmowania nie mogą czynności świadome być rozważane jako odpowiednie sprawy w mózgu, jako wyzwalające podniety wobec duszy, jak utrzymują Lotze i spirytualiści.

[126]) Str. 578. O stosunku kultury do szczęśliwości porównaj moją „Etykę“ rozdz. 7.

[127]) Str. 587. Wielce pomysłowa rozprawa Karola Rokitanskiego: „Der selbstandige Wert des Wissens“ (Sitzungsberichte der Wiener Akademie (1967) wyszła, coprawda, więcej niż rok później od „Geschichte des Materialismus“ Langego, ale już w roku 1862

w mowie swojej o idealizmie Kanta wskazał na prawdziwą konsekwencję myślenia przyrodniczego. Th. Meynert w swoim szkicu „Karl Rokitansky. Ein Nachruf". (Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen. Wiedeń i Lipsk 1892. Również Helmholtz twierdzi w swojej „Physiologisch Optik" (1867, str. 443 i nast.), że jest nieusprawiedliwionym przypisywanie naszym wyobrażeniom innej doniosłości, jak praktycznej lub symbolicznej. Do tego samego wyniku przychodzi jeszcze fizjolog A. Fick w swoim odczycie: „Die Welt als Vorstellung" Würzburg 1870.

[128]) Str. 593. Max Heinze wykazał to w swojej zajmującej rozprawie „Der Idealismus Fr. Albert Langes" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie I, str. 183 — 185).

[129]) Str. 594. Porówn. moją „Psychologie". Wyd. 2, str. 298—303.

KONIEC TOMU DRUGIEGO.

Biblioteka Wojsk. Akad. Teol. im. F. Dzierżyńskiego

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
T. 2
57750/2