

Part Code
ST1316

DANES
-PICTA
.COM

R



G



B



WH



GR



BL



Grey Scale #13

C



M



Y



K



A

1

2

3

4

5

6

M

8

9

10

11

12

13

14

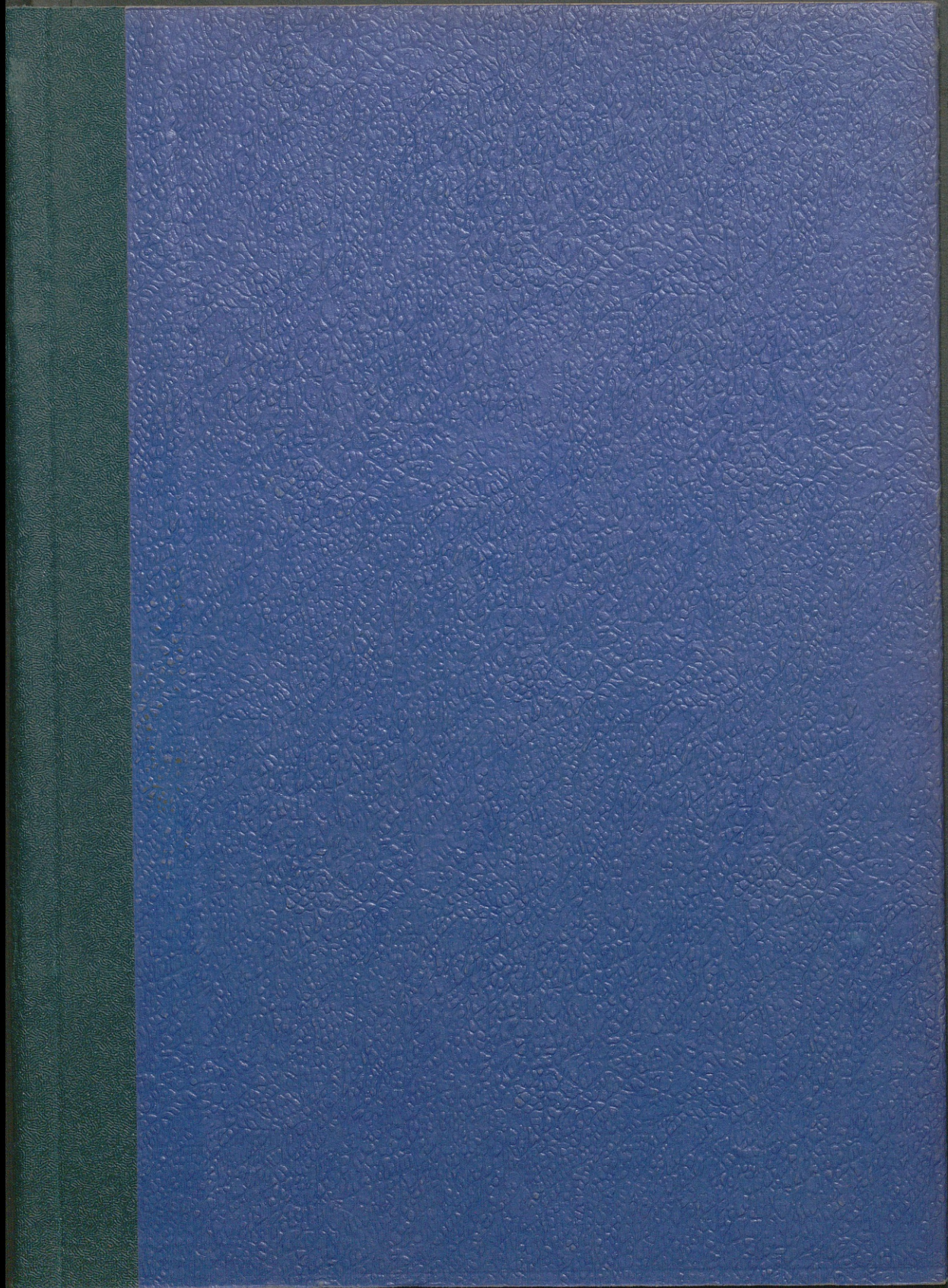
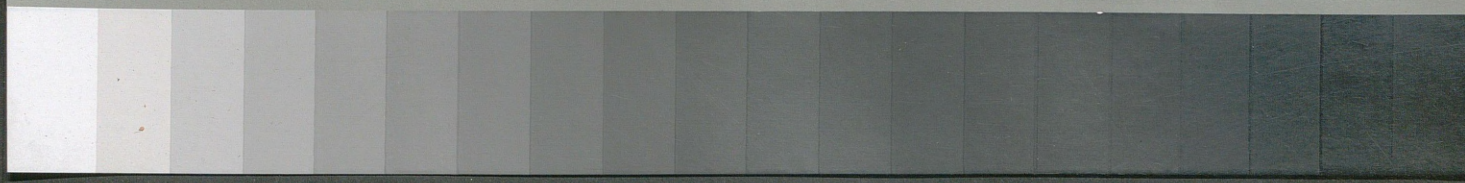
15

B

17

18

19



Centimetres

Inches

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

Blue

Cyan

Green

Yellow

Red

Magenta

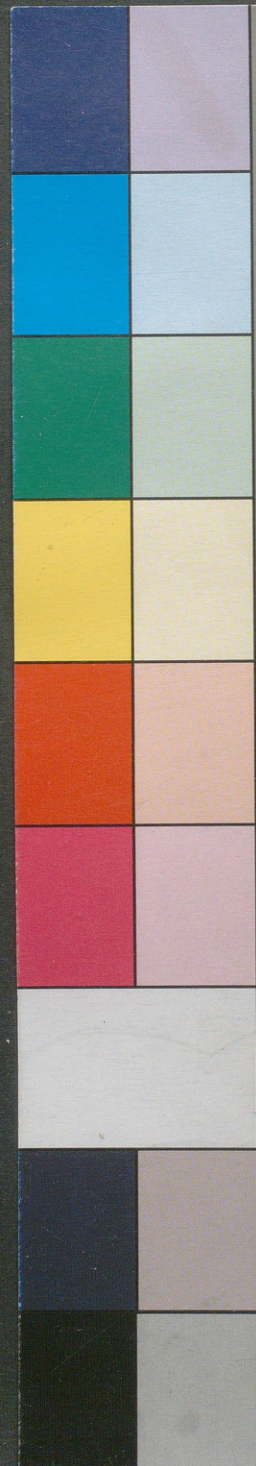
White

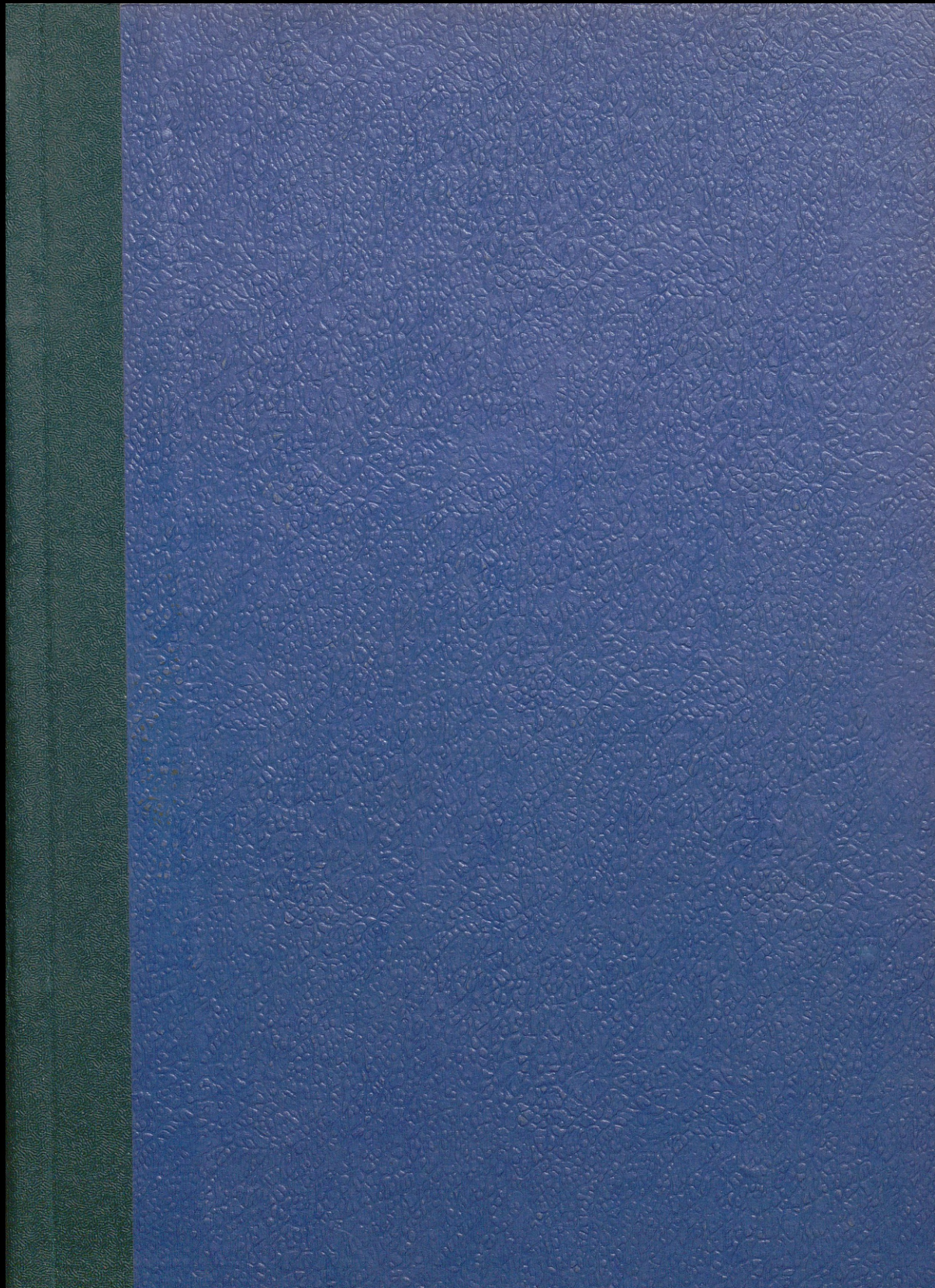
3/Color

Black

Colour Chart #13

DANES
-PICTA
.COM





K. P.Z.P.R.
BIBLIOTEKA

Nr 17401

Severyn Smolikowski.

ROZBIÓR KRYTYCZNY
PODSTAW ZASADNICZYCH
FILOZOFII
SCHOPENHAUERA.



WARSZAWA.

SKEŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA.

1881.

1
S 68
R

1
S 683.

Severyn Smolikowski.

ROZBIÓR KRYTYCZNY
PODSTAW ZASADNICZYCH
FILOZOFII
SCHOPENHAUERA.



WARSZAWA.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI GEBETHNERA I WOLFFA.

1881.

14a

Дозволено Цензурою.
Варшава, 30 Ноября 1881 г.

31348 | 2



Pamięci

EMANUELA KANTA

w setną rocznicę wydania

„KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU”

(1781).

142

Pracę tę poświęca

autor.

PRZEDMOWA.

W zakresie filozofii dobrze postawić pytanie nie małą jest zasługą; samo zwrócenie myśli na nowe tory rozszerza widnokrąg wiedzy. Dziś wszelka filozofia sprowadza się do rozbioru możliwości poznania ludzkiego. Pytanie jakie Kant postawił dotąd nie rozwiązane, ale droga doń wiodąca stale wytknięta; można się nie zgadzać z nim ale ominąć go niepodobna.

„*Der kritische Weg ist allein noch offen*“¹⁾ — powtarza za mędrcem królewieckim i filozofia współczesna. Po stuletniej dobie mozolnej pracy i dociekań bez przerwy, naprzemian to wiary idealistów w nieomylność myśli lub materji, to zwątpień skeptyków zrozpaczonych, *Krytyka rozumu* pozostaje i dotąd olbrzymim znakiem zapytania. Znakiem, przed którym, jak przed światłem dziennym pierzchają bóstwa i duchy, widma i upiory z filozoficznej walhalli germańskiej; znakiem, w obec którego błędą w ogóle metafizyczne wytwory myśli ludzkiej, nie znużonej w pogoni swej za prawdą i dotąd.... daremnie szukającej *absolutu*.

Niemówiąc już o klasycznej epoce rozkwitu spekulacji niemieckiej (Fichte, Schelling, Hegel) wyrosłej na gruncie dociekań przez Kanta rozpoczętych, ani o licznych odroślach *krytycyzmu* świadomie z ogólnego pnia jego filozofii rozrastających się (do których zaliczyć można cały kierunek tak zwa-

¹⁾ *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Hartenstein str. 605.

nej filozofii *nowokantowskiej* nietylko w Niemczech ale dziś już i we Francji): w Kancie dopatrują też śladów swoich i wszystkie niemal teorie istotnie lub pozornie tylko oparte na *rzeczywistości*; nawet August Comte, ów typowy wróg wszelkiej spekulacji, nazywa Kanta „metafizykiem najbardziej zbliżonym do filozofii pozytywnej“¹⁾. W Kancie szuka wreszcie oparcia i współczesna szkoła filozofii pesymistycznej, szkoła, której ojcem bezpośrednim i prawodawcą jest *Artur Schopenhauer*, jeden z głębszych znawców doktryny Kantowskiej i jeden z najoryginalniejszych w Niemczech od czasów Kanta myślicieli.

Sam krytycyzm nie daje nowej treści, ani wzbogaca wiedzy nowymi praktycznymi zdobyczami. To też i część krytyczna filozofii Kanta nie przedstawia nowych pozytywnych wyników badań, nowych zdobyczy naukowych, ani stwarza nowego wypracowanego w szczegółach swoich poglądu na świat; ale, co nierównie ważniejsze, daje ona kryterium dla oceny takich budowli, daje ostrzeżenie myśli ludzkiej przed zbyt niemi dowierzaniem zmysłom (senzualizm) i przed zbytnią wiarą w rozum ludzki, dla rozwiązania zagadki istnienia sięgający do samego absolutu (racjonalizm dogmatyczny). Ostrzeżenie to, prawda, nie zawsze skutkuje, często nie biorą go na uwagę ci nawet, którzy Kanta mistrzem swoim głoszą; tem nie

¹⁾ „J'avais toujours regardé Kant non seulement comme une très-forte tête mais comme le métaphysicien le plus rapproché de la philosophie positive“. Tak pisze on w liście do przyjaciela swego Gustawa d'Eichtala 10 Grudnia 1824. (Littré *Aug. Comte et la philosophie positive*. Paris, 1864, str. 156). Comte nie znał dokładnie dzieł Kanta, nic dziwnego jednak, że cenił go tak wysoko, istnieje bowiem pewna pobratymczość doktryny jego z filozofią Kanta. I rzeczywiście możnaby nawet powiedzieć, że pozytywizm *praktycznie* wchodzi na drogę, na jaką *krytycznie* prowadzi filozofia Kanta: ruguje on absolut z zakresu badań swoich, ale bez wszelkiego *uzasadnienia* to jest nie dotykając wcale *krytycyzmu* myśli ludzkiej. Ztąd też pozytywizm niema znaczenia filozoficznego, choć jako metoda nader szerokie ma zastosowanie, gdy przeciwnie doktryna Kanta jest przede wszystkim *uzasadnieniem* wszelkich dociekań ludzkich czyli krytycyzmem *filozoficznym*.

mniej jednak krytycyzm jego pozostanie na długo *sprawdzianem* dla wszelkiej filozofii a zarazem i stałym hamulcem dla tych myślicieli, którzy ulegając popędowi strwarzania *systematów filozoficznych*, bezwiednie popychają myśl swoją na zwodnicze tory dedukcyi dyalektycznej—owej równi pochyłej wszelkiej filozofii, po której najbardziej krytyczne zrazu dociekania myśli staczają się nieraz w przepaść mistycyzmu.

Największą zasługą Kanta jest właśnie to, że lubo sam jeszcze nosi na sobie odcień filozofii scholastycznej, z łona której wyrósł, stanowczo jednak zamyka za sobą i to na rygiel tę furtkę, przez którą niejedna zdrowa myśl uciekła niejednemu z jego poprzedników. Zwracając tym sposobem myśl ludzką od formułek tradycyjalnych na pole nowych dociekań, Kant utorał drogę nowym pomysłom, nowym zdobyczom a więc i nowym szkołom filozoficznym. Można też nie zgadzać się z wynikami trzeźwej logiki mędrca królewieckiego, można widzieć i w nim niekonsekwencye lub wykazywać luki w jego filozofii, ale, jak powiedzieliśmy, ominąć go niepodobna. Jeśli zaś filozofia jego w dalszem rozgałęzieniu i szczegółach swoich słusznie podlega surowej krytyce współczesnych; to jednak metoda jaką Kant w epoce *krytycyzmu* swego tak ściśle do filozofii zastosował a mianowicie — zwrócenie dociekań człowieka przedewszystkiem na samo narzędzie myśli jego — bogatą i niewyczerpaną jest spuścizną, którą wzbogaca się każdy kto z niej czerpie.

Nie myli się więc Schopenhauer mówiąc, że dzieła jego, jeśli nie co do szczegółów, to w każdym razie co do ich ducha wiecznie żyć będą ¹⁾, nie myli się i Mainländer podziwiając

¹⁾ *Sämmtliche Werke*, t. II. *Kritik der Kantischen Philosophie*, str. 492. Kanta nazywa on *der originellste Kopf*, a *Krytykę czystego rozumu—die wichtigste aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen*, t. V, str. 193.

w nim niezwykły rozum i potęgę myśli ¹⁾; z drugiej zaś strony nie myli się tak bardzo i Hartmann szukając w nim genezy nowej etyki ²⁾ i zwać go przeto ojcem współczesnego pesymizmu ³⁾. Nie znaczy to jednak, aby w filozofii Kanta systemata te brały swój bezpośredni początek; dowodzi to tylko, że każda myśl głęboka brzemienną jest w następstwa, że niezbadana potęga geniuszu odsłania coraz więcej tajników swoich, w miarę bliższego wniknięcia w jego ośnowę. Każda myśl prawdziwie filozoficzna nie tylko wypowiada swoją własną treść, ale porusza przytem cały świat pytań i potrąca o cały szereg następstw zrazu przewidzieć się nie dających. I nic dziwnego zresztą, jakkolwiek bowiem prawdy *absolutnej* niema na świecie, to jednak owe cząstkowe prawdy jakie zdobywamy, lubo *względne*, właśnie tą swoją *względnością* czyli zależnością od zjawisk otaczających i pokrewnych, wiążą się z całym wszechstworem i tym sposobem prowadzą do coraz dalszych następstw nie błędnych *absolutnie*, gdyż będących *rzeczywistości* odbiciem ⁴⁾. Jakże by się też zdziwił sam Kant gdyby ujrzał dziś zastosowanie i rozwój myśli swoich wśród najróżnorodniejszych szkół filozoficznych, nawet czasami wrogich mu z zasady. Ileż bo to kierunków, ile szkół różnych wypłynęło z filozofii Kanta? A jeśli i pesymizm współczesny uznaje w nim swego ojca duchowego, lubo i we własnym swoim zakresie różnie go pojmuje, to dla tego, że i on prawdy swoje opiera na

¹⁾ *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin, 1876. Anhang; *Kritik der Lehren Kant's u. Schopenhauer's*. Str 362.

²⁾ *Kant's Reinigung der Moral von der Glückseligkeitslehre* („Im neuen Reich“ 1879, t. II, str. 305—321).

³⁾ *Kant als Vater des Pessimismus* („Unsere Zeit“ 1880, N. 2 — 3). Oba studia powyższe wcielone zostały do dziełka: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin, 1880.

⁴⁾ *Uzasadnienie poznania ludzkiego*, ową kwestyę bytu lub niebytu wszelkiej filozofii rozwinęliśmy przy krytyce subiektywizmu Kanta i skeptycyzmu Schopenhauera w studyum: *Nirwara w obec metafizyki*. (Bib. Warsz. 1879 r. kwiecień). Porów. gł. § 4, str. 106—127.

badaniu *zjawisk* świata, od których dopiero po szczeblach indukcji wspinać się ma ku ich istocie. Inna rzecz czy ten wywód genezy filozofii pesymizmu jest zupełnie uzasadnionym, w każdym razie jednak faktem jest, że i pesymistyczny pogląd na świat wyrósł na gruncie badań jakim *krytycyzm* Kanta szerokie roztoczył pole, że doktryna *subiektywizmu form myślenia* spoczęła w osnowie strony filozoficznej pesymizmu prowadząc go w pierwszej fazie jego rozwoju do skeptycyzmu i że wreszcie wszyscy niemal wybitniejsi przedstawiciele tej szkoły, Kanta studyowali sumiennie ¹⁾, a komentarze niektórych z nich do dzieł jego przewyższają wartość swoją nawet własne ich systemata filozoficzne ²⁾. Wszyscy oni zaprawiali się na tej spiżowej logice, której wiek stuletni nie ujął wagi i znaczenia; że zaś nie wszyscy zdołali uniknąć niekonsekwencji logicznej przed którą ostrzega *Krytyka czystego rozumu*, ze skeptycznego stadyum swojej filozofii przechodząc do tak ponętne-go dla każdego myśliciela zadania—tworzenia *systematów* filozoficznych—w tem inne leżały przyczyny, inne do tego były pobudki. To też nie strona ujemna filozofii pesymistycznej, ale dodatnia ma w Kancie swego praojca; subiektywizm myśli *konsekwentnie* stosowany nie mógł bowiem zrodzić *dogmatyzmu* szkoły, optymizm Kanta nie kładł osnowy pesymizmowi — zrozpaczonych ale zbyt skwapliwie pocieszających się wieszczów *nirwany*. Wiara w *myśl ludzką*, jaka w Kancie przebija (inna rzecz czy konsekwentnie), nie może być porówny-

¹⁾ *Schopenhauer, Werke* II. Anhang. *Kritik der Kantischen Philosophie*. III. Kap. 16: *Über den praktischen Gebrauch der Vernunft*. IV. *Über die Grundlage der Moral*. V. § 15: *Noch einige Erleuterungen zur Kantischen Philosophie*.

Hartmann, Das Ding an sich und seine Beschaffenheit, Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik. Berlin. 1871.

Ph. Mainländer, Die Philosophie der Erlösung. Berlin. 1876. Anhang. *Kritik der Lehren Kant's u. Schopenhauer's*.

²⁾ To się stosuje przedewszystkiem do *Krytyki* filozofii Kanta jaką znajdujemy u Mainländera, a po części także i do *Krytyki* Kanta w dziełach Schopenhauera rozrzuconej.

waną do ślepej wiary w nieomyślność własnej *swojej filozofii* jaką u pesymistów widzimy. Łudził się wprawdzie i Kant marząc o tem, iż „ścieszka“ krytycyzmu, jaką wydeptał tak mozolnie, zamieni się w „szeroki gościniec“ (Heeressrtrasse), który doprowadzi myśl ludzką do prawd jakich dotąd szukała daremnie, i to nim minie wiek XVIII ¹⁾; łudził się pomimo stanowczego wykluczenia z zakresu filozofii pytań, które przekraczają wszelką zdolność poznawalną ludzką ²⁾, łudził się ulegając tym sposobem pomimo woli i wiedzy ponętnym marzeniom o ujęciu prawdy. Potrzeba pewności, pragnienie ideału, nie były zupełnie obcemi i tej zimnej i trzeźwej umysłowości, tęsknota za prawdą bezwzględną, za ową „rzeczą samą w sobie“ (*das Ding an sich*), którą Kant wyrugował ze świata dociekań ludzkich, nie pozwoliła mu zerwać wszystkich więzów idealnych, jakimi myśl nasza nawykła łączyć się z absolutem. Pozostałe niezzerwane jedno ogniwo — „rozumu praktycznego“ a raczej etycznego, starczyło na ugruntowanie w nim optymistycznego poglądu na świat. Kto wie nawet, czy to właśnie nie powstrzymało go od pesymizmu; od drogi, na jaką, bez resztek wiary w nieomyślność myśli i dobro bezwzględne, bez tych nadziei nieuzasadnionych *Krytyką czystego rozumu* i tych marzeń o „szerokim gościńcu“ przyszłej filozofii, wkroczyłby może i Kant, wyprzedzając współczesną szkołę pesymizmu. To jednak pewna, że ten anatom myśli ludzkiej, zmysłowe więzy jej zrywający i analizujący własne jej prawa, a przytem ostrzegający o niebezpieczeństwach „bezbrzeżnego oceanu metafizyki,“ nie zaludnił by olympu germańskiego żadnem nowem bóstwem, nie opiewałby, ani początku istnienia, ani przepowiadałby nicości, a przedewszystkiem nie opisywałby nam tak szczegółowo *istoty* absolutu i nie kreśliłby jego *biografii* metafizycznej. Jeśli też w obec natchnionych wieszczów odmło-

¹⁾ Porów. koniec *Krytyki czystego rozumu*.

²⁾ Porów. początek przedmowy do I. wyd. *Krytyki czystego rozumu*. 1781 r.

dzonej *nirwany*, Kant wydaje się sfinksem milczącym, mistrzem kładącym palec na ustach zbyt ciekawych adeptów filozofii, to milczenie jego stokroć wymowniejsze od ich — wieszczania; a to co myśl współczesna idąc za Kantem zaledwie ośmiela się *domyślać*, przeżyje to co szkoła filozofii pesymistycznej w drugiej fazie swego rozwoju *objawia* światu stanowczo jako wynik ostateczny rozumu ludzkiego, jako wyrok nieodwołalny samego absolutu — *Woli*.

Wśród tak obszernej i coraz bardziej rozrastającej się fałangi przedstawicieli filozofii pesymistycznej w Niemczech, Schopenhauer dla nich pozostaje i dotąd pierwowzorem. *Systemat* jego filozofii nie jest harmonijnie wykończonym w szczegółach swoich, ale, może i dla tego nawet, myśli w niej zawarte zachowały swą oryginalność i głębsze pozostawiają wrażenie, niż wykończone *systemata* współczesnego pesymizmu, dające gotową już strawę dla umysłu i głoszące rezultat jakoby *ostateczny* dociekań rozumu ludzkiego. To unikanie dogmatyzmu i to usiłowanie znalezienia *rzeczywistego* kryterium dla swoich wywodów, t. j. w ogóle to co w nim prawdziwą wartość stanowi, Schopenhauer zawdzięczać powinien *krytycyzmowi* mistrza swego — Kanta. Kant nie może, naturalnie, odpowiadać za wszystkie błędy i niekonsekwencye, których i Schopenhauer nie zdołał uniknąć, ale myśleć filozoficznie ten ostatni bezwątpienia nauczył się na *Krytyce czystego rozumu*, jak w ogóle każdy kto krytykę tę zgłębi należycie i wyniki jej przeważy na szali własnych dociekań umysłowych. Sam Schopenhauer chętnie mieni się spadkobiercą duchowym Kanta ¹⁾, oznajmia, że snuje tylko dalej to na czem filozofia stanęła, to jest — *Krytykę* Kanta, nieprzyznając żadnej wartości temu co „pokantowska“ spekulacya (Fichte, Schelling, Hegel)

¹⁾ Filozofię swoją nazywa Schopenhauer „*nur das zu- Ende - denken seinigen* (t. j. filozofii Kanta),“ *Werke* V. 144.

wydała ¹⁾. Podobnie i Mainländer, który poddał sumiennej krytyce całą filozofię Kanta i Schopenhauera wręcz przyznaje, że swój systemat pesymizmu buduje „wsparty na ramionach tych dwóch myślicieli“ ²⁾.

To powinowactwo duchowe z filozofią Kanta jakie głoszą wybitniejsi przedstawiciele pesymizmu germańskiego w obec tego faktu, że *punktem wyjścia* ich badań był rzeczywiście *krytycyzm* wprost odziedziczony po tym mędrцу, usprawiedliwi i nas dla czego dziś, pamięci tego wielkiego prawodawcy myśli, poświęcamy krytykę podstaw zasadniczych filozofii — ojca współczesnego pesymizmu w Niemczech.



¹⁾ *Sämmlliche Werke*, t. II, str. 496. V. 22. 164.

²⁾ *Philosophie der Erlösung*, str. 362. Schopenhauera uważa on za jedyne go spadkobiercę duchowego Kanta „den einzigen geistigen Erbe Kant's;“ I. c. p. 397.

ROZBIÓR KRYTYCZNY

PODSTAW ZASADNICZYCH
FILOZOFII SCHOPENHAUERA *).

(Urywek z obszerniejszej pracy).

Consequent zu sein, ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen

(Kant, *Kritik der Urtheilskraft*).

I.

„Zasadniczą podstawą mojej filozofii, powiada Schopenhauer cechą, która ją przeciwstawia wszystkim innym systematom filozoficznym, jest najzupełniejsze oddzielenie Woli od Poznania (Erkenntniss). Wszyscy bowiem filozofowie, którzy mnie poprzedzili uznawali te dwa pierwiastki za nierozłączne, przy czem Wolę czynili zależną od świadomości uważając ją tylko za prostą funkcję téj ostatniej, będącej ich zdaniem główną treścią naszej natury duchowej“¹⁾.

Schopenhauer mówi tu o oddzieleniu tych pojęć²⁾, ale właściwie filozofia jego jest apoteozą jednego z nich ko sztém drugiego, jest rehabilitacją *woli*, wyniesienie ję do godności absolutu. Jest to mianowicie reakcyja przeciwko temu

*) Wszystkie cytaty z Schopenhauera odnoszą się do ostatniego zbiorowego wydania dzieł jego sporządzonego przez J. Frauenstädt'a *Arthur Schopenhauer's Sämmtliche Werke*. Zweite Auflage. Leipzig 1877, 6 tomów.

1) *Ueber den Willen in der Natur*. *Sämmtliche Werke* t. IV. Str. 19.

2) L. c: di gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniss.

kierunkowi myśli filozoficznej, który ideę, rozum uznał za absolut, i z niego wysnuwał cały proces wszechświata.

Czemżeż jest ten nowy uzurpator, ten nowy władca, który zapragnął strącić z metafizycznego olimpu germańskiego tak wszechwładnie panującą tam za czasów Schopenhauera *Ideę absolutną*, chemżeż jest ta *Wola*, która odtąd jako godło powiewać będzie na sztandarze pesymizmu germańskiego?

Wola w systemacie Schopenhauera to alfa i omega całego istnienia, to duch i źródło wszechświata. Nie jest to wola w pojęciu psychologiczném lub etyczném — ludzkim, ale jest to raczej prąd pewien, dążność do życia, popęd do istnienia w ogóle, to co stwarza i utrzymuje, jedném słowem źródło a zarazem i cel świata. Wyraz niemiecki *der Trieb*, wzięty w najogólniejszém znaczeniu lepiejby malował istotę *woli* Schopenhauera.

Każdy, zdaniem jego, kto tylko zastanowi się nad istotą siły, która świat cały przenika, siły choć nie zbadanej dotąd, ale przez wszystkich głębszych myślicieli zauważonej, każdy, powiada on, kto zechce tylko zastanowić się nad processem świata, uderzony będzie jednostajnością, uniwersalnością téj potęgi, którą dopiero on, to jest Schopenhauer, pierwszy nazwał właściwém jej imieniem, potęgi którą dzięki jemu dopiero uznano tém chem jest to jest — *wolą*.

„Zastąpmy tylko pojęcie *siły*, pojęciem *woli*, powiada Schopenhauer, a takim sposobem, zamiast rzeczy zupełnie nieznannej, otrzymamy... rzecz jedynie dla nas dostępną i najzupełniej znaną“¹⁾.

Czemżeż bowiem jest świat cały, zapytuje on, jeżeli nie tą wszechwładną wolą, która bezustannie wdziera się do życia? Siła ciążenia, elektryczność, ciepło, wszystkie objawy ruchu, począwszy od spadania jabłka aż do zakładania rzeczy-pospoliczych, wszystko to jedynie objawy pewnego dążenia, pewnego pragnienia, jedném słowem pewnej woli.

Krążenie soków w roślinach, cudowne przewidywania przyszłych swych potrzeb czyli tak zwany instynkt u zwierząt, czyż to nie działanie woli? Samo życie wreszcie ze wszystkimi fazami pracy fizyologicznej, z całą walką i łamaniem się z przeszkodami, wszystko to wola do życia; organizm zaś, ciało, to

1) *Die Welt als Wille und Vorstellung*; t. I. str. 133.

woli téj uzewnętrznienie, wola urzeczywistniona, w ciało przyobleczona, uwidoczniona.

Dotąd myśl, rozum, ideę stawiano na piedestale istnienia, im dawano przywilej rządzenia światem, im przyznawano wszechpotęgę i panowanie. Otóż mylono się, wynoszono na tron niemowlę zamiast jego ojca, sługę zamiast pana. Czemżeż bowiem jest umysł, pojęcie, rozum wreszcie, jak nie zależnym od woli, przejawem jéj chwilowym, funkcją jéj do pewnego tylko celu potrzebną.

„Władza poznawania i substrat jéj umysł (Intellekt), powiada Schopenhauer, jest zjawiskiem zupełnie różnym od woli, zjawiskiem drugorzędnym, zjawiskiem, które towarzyszy wyłącznie wyższym stopniom uprzedmiotowienia się Woli (die Objektivation des Willens“¹⁾).

Umysł, mówi on w innym miejscu, niczym innym nie jest tylko wytworem mózgu, a więc potęgą drugorzędną, siłą od woli zapożyczoną. To też umysł ginie razem ze śmiercią ciała, wola pozostaje, jest wieczną²⁾.

Stosunek umysłu do woli jest taki, jaki zachodzi pomiędzy młotem i kowalem, młot sam z siebie żadnego nie ma znaczenia i nic sam nie zdziała, kowal dopiero wprawiając go w ruch, używa go jako narzędzia dla własnych swoich celów. Kowalem tym jest Wola³⁾.

Słowem *wola* w filozofii Schopenhauera, to czynnik wszystko w ruch wprowadzający, to pierwiastek życiodajny niemogący niczym być zniszczonym, to dusza całego świata, to tchnienie absolutu a raczej sam absolut⁴⁾. Jest to więc *âtman* indyjskie, *tchnienie* panteistyczne, *der absolute Geist* Hegla, *das Unbewusste* Hartmanna, lub wreszcie *rzecz sama w sobie* (das Ding an sich) Kanta. Świat zaś cały to „objektywacya“ czyli uprzedmiotowanie się téj woli (die Objektivation des Willens), to wola uzewnętrzniona, zrealizowana w życiu.

1) *Welt als Wille und Vorstellung*. II. 531.

2) *Welt als Wille und Vorstellung*. II. 306.

3) *Welt als Wille und Vorstellung*. II. 253.

4) Denn das Ding an sich der Wille zum Leben, powiada Schopenhauer, ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in Allen, die je waren, sind und sein werden, zusammengenommen. *Parerga und Paralipomena*, t. II. 236). Nich ist etwa ein kleinerer Theil von ihm in Stein, ein grösserer im Menschen (*Welt als W. u. V.* I 152).

Ta „objektywacya“ woli różne przechodzi stopnie, ale czy objawia się ona jako działanie i oddziaływanie, spowodowane prawem przyczynowości w najprostszej jego formie to jest przyczyną w ścisłym tego słowa znaczeniu (die Ursach), czy jako pobudliwość, wrażliwość (der Reiz) w świecie roślinnym, czy wreszcie jako motywacya (das Motiv) w świecie zwierzęcym a zwłaszcza w świecie ludzkim, gdzie jej towarzyszy rozum i świadomość ¹⁾, zawsze jest ona jednym i tym samym tchnieniem życia, jednym dążeniem, zawsze tylko — *Wolę*. Samo też zaznaczenie tych zjawisk, sama ich indukcyja, powiada Schopenhauer, wykrywa nam w całym obszarze świata zarówno organicznego jak i nieorganicznego, pewien wyższy pierwiastek, element duchowy — *wolę*. Cóż znaczy bowiem owe wieczne zwracanie się igły magnesowej ku północy, owa dążność żelaza do magnezu, owe zbieganie się toków ujemnej i dodatniej elektryczności w jedną iskrę, wreszcie coś znaczy to przyciąganie i to odpychanie chemiczne, zjawiska będące obrazem sympatyj i antypatyj, które tylko przez ograniczoność swoją uczeni widzą wyłącznie w świecie ludzkim ²⁾? Słowem wszystkie te powinowactwa i stykania się atomów, czyliż to nie objawy jakiegoś pragnienia, jakiegoś dążenia, to jest zawsze pewnej woli?

W całym przeto łańcuchu stworzeń, poczynawszy od świata nieorganicznego do świata ludzkiego, wszędzie ten sam przejawia się pierwiastek, wszędzie widać toż samo dążenie do życia. *Woli* więc a nie *rozumowi*, wedle Schopenhauera, przyznać należy *primat* ³⁾ w istnieniu, gdyż ona jedynie jest wieczną, niezmienną, wszechpotężną, ona jedna tłómaczy nam tajemnicę istnienia i życia, ona wyjaśnia wszelkie zjawiska dostępne dla nas, słowem wola nieświadoma w materji a świadoma w człowieku — to rozwiązanie zagadki stworzenia, to klucz do rozumienia wszechświata.

Otóż, z faktu, że w naturze całej istnienie warunkuje się nieprzewyciężonym popędem do życia, prądem, który niczem nie da się wytłómaczyć tylko wolą, że wreszcie w człowieku popędy zachowawcze i egoistyczne są głównymi sprężynami jego

¹⁾ *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Werke t. I, str. 46, 47.

²⁾ *Welt als W. u. V.* I, 140.

³⁾ *Welt als W. u. V.* II, Kap. 19: *Vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein*.

istnienia i rozmnażania się, a rozum służy mu tylko jako środek do dopięcia tych celów; z faktów powyższych Schopenhauer wyprowadza wniosek, że *Wola* jest właśnie pierwiastkiem wszechistnienia, istotą i przyczyną świata, jednym słowem absolutem, ową rzeczą samą w sobie (das Ding an sich), którą Kant uważał za niedostępną dla myśli ludzkiej.

Że zaś Schopenhauerowi szło głównie o to, by Wolę oddzielić zupełnie od pojęć rozumu, idei, a mianowicie, by ją przeciwstawił tej *Ideii*, która tak długo i tak wszechwładnie panowała we współczesnej mu filozofii a zwłaszcza w systemacie Hegla ¹⁾, jednym słowem, by uznać za absolut fakt, rzeczywistość, a nie wytwór samej myśli naszej, ztąd ów pierwiastek

¹⁾ I w filozofii Schopenhauera *idea* gra wielką rolę, ale inne ma ona u niego znaczenie niż u Hegla. U Hegla *idea absolutna* czyli właściwie rozum, jest absolutem jego filozofii, jest przyczyną metafizyczną bytu i źródłem świata; świat cały jest tylko produktem logicznego rozwoju tej idei, która w człowieku a raczej w filozofii jego dochodzi do najwyższego swego przejawu i sama w niej się poznaje. Schopenhauer widział w tém właśnie jednostronność — racjonalizm idealistyczny, snujący wszystko z myśli, wyprowadzający wszystko z praw rozumu oderwanego, mięszający logikę z metafizyką i dla tego oparł się wyłącznie na *rzeczywistości* to jest na *woli* wszystko przenikającej; pojęcie zaś swojej *idei* wziął on wprost od Platona. Podobnie jak u tego ostatniego, *idea* (εἶδος) w systemacie Schopenhauera nie jest metafizycznym źródłem świata ale tylko prototypem, formą zasadniczą i niezmienną zjawisk świata, zjawisk które, są poszczególnemi kopjami idei specjalnych, ich stroną fenomenalną. *Wola* produkuje świat cały wytwarza więc i zjawiska, ale zawsze w zakresie tych wiecznych typów swoich, pierwowzorów istnienia czyli — idei. Idee te stanowią więc jakby skalę czyli „stopnie objektivacji woli“, (die Stufen der Objektivierung des Willens), począwszy od najbardziej elementarnych jej przejawów jakimi są: ciężkość, nieprzenikliwość, twardość, płynność, elektryczność, magnetyzm, powinowactwo chemiczne itd., aż do najwyższych — w świecie organicznym, wśród których ostatnim jej wyrazem jest człowiek. „Te stopnie uprzedmiotowienia się woli, powiada sam Schopenhauer, nie są czem innem tylko ideami Platona“. „Ich verstehe also unter Idee, dodaje on, jede bestimmte und feste Stufe der Objektivierung des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder“. (*Welt* I 154). Te stopnie woli uprzedmiotowionej są wieczne jak wieczna sama wola, niezależą też one od czasu i przestrzeni, jak pojedyncze zjawiska — indywiduala, które są przemienne i zależne od poznającego je subiekta. Idea takim sposobem staje się w systemacie Schopenhauera ogniwem łączącym myśl człowieka z absolutem — *wolą*; gdy bowiem zjawisko wszelkie warunkuje się poznającym je subiektem, idee mają byt swój niezależny, a będąc bezpośrednim przejawem absolutu, jego *adäquate Objektivität* (*Welt*. I 433), torują drogę wprost do samej woli, a mianowicie, jak to niżej zobaczymy, za pomocą intuicji, to jest zawieszeniem praw myśli ludzkiej.

świata zjawia się u niego jako wola ślepa, nieświadoma ani przyczyny ani celu swego, jako duch do istnienia powołujący, ale unoszący się w różne strony świata, bez celu, bez kierunku. Nic dziwnego przeto, że świat cały jako produkt téj ślepej woli jest nierozumnym, niedorzecznym, najgorszym ze wszystkich możliwych światów, a życie ludzkie jednym pasmem udręczeń i naigrawań się jakiegoś tytana (Woli) o ile potężnego w swéj sile, o tyle ograniczonego w pojęciach, tytana znęcającego się nad nędznym losem istot powołanych do téj strasznej komedii życia, ale znęcającego się bezwiednie, bo nierozumiejącego nawet tego co czyni.

Jeżeli jednak pierwiastek rozumny, owe *vous* starożytnych albo idea heglowska jest tylko przypadkowym zjawiskiem, produktem mózgu ¹⁾, gdyż w świecie nie przejawia się żadna myśl, żadna celowość, nie mówiąc już o rozumie; jeżeli umysł (*der Intellekt*) jest sługą woli, ma na celu jedynie umożliwienie przejawienia się takowej, jeżeli jest zaledwie „terminatorem posługującym u nader wymagającego pana (Woli), pana trzymającego go w silnych korbach posłuszeństwa i zmuszającego pracować od rana do nocy;“ ²⁾ — to, pytamy, jakimże sposobem umysł ów staje się tak rozumnym, tak jasnowidzącym, że potępia całe istnienie, że wywyższa się jakby nad Boga samego (bo tem jest Wola u Schopenhauera) i nietylko potępia tę wolę ale zarazem znajduje tyle siły, że występuje z nią do walki, a przeciwstawiając jéj swoją wolę, głosi światu *nirwanę*? Cóż bowiem innego jeśli nie rozum przekonywa nas, że wszelkie rozkosze życia są tylko iluzjami, że w życiu całym cierpienia jedynie stanowią jego podstawę, że szczęścia niéma, a to co nazywamy szczęściem jest tylko chwilowym brakiem cierpienia? Cóż bowiem innego jeśli nie rozum przekonywa nas, wedle samegoż Schopenhauera, że przyroda cała i nasza natura organiczna stawia nam co krok sidła, podstępnie nęci nas do życia, ukazuje nam rozkosze będące tylko mamidłami, owocami wewnątrz pełnemi goryczy? Nieświadomi tych podstępów najczęściej gonimy za temi pozornemi rozkoszami, a ułudna przyroda, wywołując w nas pragnienie życia, przykuwa nas tém samém do istnienia. O tém

¹⁾ *Welt als Wille u. Vorstellung* II, 306.

²⁾ *Perergera und Paralipomena.* II. 72.

wszystkiem z ką� wiemy, kto nas w tém objaśnia jeśli nie rozum?

Ale z drugiej strony dla czegoż mamy dowierzać temu rozumowi, dlaczego nie uważać tego wszystkiego raczej za ułudę, za samo *wyobrażenie* w myśli naszej (*Vorstellung*), któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, gdyż, jak zobaczymy niżej, świat cały wedle Schopenhauera to tylko ułuda, to tylko wyobrażenie, obraz w myśli poznającego subjektu wyrosły? Schopenhauer z razu nie zastanowił się nad tą sprzecznością, a lubo w końcu chciał lukę tę poprawić, ale poprawka ta, jak zobaczymy niżej, była zdziałana kosztem konsekwencyi całego systemu filozoficznego.

Rozum to, wedle Schopenhauera, przekonywa nas dalej, że każde jestestwo jest produktem siebie samego, że wola sama stwarza organizmy, że własną swoją potęgą realizuje się w życiu¹⁾. A ztąd wyprowadza on drugi wniosek, że zaparcie się tej *woli, dobrowolne* (?) odrzucenie pragnień, oderwie nas od *istnienia*. Tu samobójstwo jednak, zdaniem jego, nie wystarcza, gdyż niszcząc w nas życie nie niszczymy jeszcze woli do istnienia, samobójstwo uwalnia od *danego* życia, ale nie od życia *w ogóle*, słowem nie niweczy możebności *istnienia*. „Samobójca, powiada Schopenhauer, nie może od śmierci oczekiwać wyzwolenia, nie może w samowolnym tym akcie widzieć dla siebie ratunku, ponury, chłodny świat podziemny (*Orcus*) przedstawia nam się wprawdzie jako przystań spokoju, ale jest to tylko złudzenie“²⁾. O ile bowiem umysł (*der Intellekt*) wraz z ciałem naszym jest rzeczą fizyczną o tyle wola metafizyczną³⁾; jakkolwiek więc wszystko z życiem ustaje, bo człowiek każdy, jako subjekt poznający

1) Wszelkie jestestwo, powiada Schopenhauer, zjawia się przed nami jako dzieło własnej swęj produkcyi, jako wytwór własnowolny. Nierozumiemy zaś języka przyrody dla tego tylko, że jest on dla nas zbyt prostym.

2) *Welt als Wille u. Vorstellung* I. 331.

3) *Der Intellekt ist das sekundere Phänomen, der Organismus das primäre nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch; — der Intellekt ist, wie seine Objekte blosse Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille; — sodann in einem mehr und mehr bildlichen Sinne, mithin gleichnisweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidens: — der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht. (Welt II. 224—5).*

jest tylko latarnią, którą gaszą, gdy zadanie swe spełni ¹⁾, jakkolwiek i umysł, jako prosta funkcyja mózgu, razem z ciałem ginie ²⁾; — to jednak wola jako sam pierwiastek istnienia ginąć nie może: choć życie ustaje, ciało się rozsypuje, wola pozostaje i nadal pierwiastkiem życia, jakżeż bowiem mogłoby ginąć to, co jest źródłem wszelkiego istnienia? ³⁾

Dla pokonania istoty metafizycznej trzebaby przeto i broni metafizycznej. Otóż Schopenhauer głosi zaparcie się samego siebie, swojej indywidualności. Trzeba, powiada on, zaparcia się istnienia w ogóle, wyrwania się z jego więzów siłą moralną, słowem przewyciężenia w sobie chęci, woli do życia.

Jest to konsekwentnem, że uważając wolę za pierwiastek istnienia, wymaga on nietylko wyrwania się z objęć życia, ale i zabicia w sobie wszelkiej chęci do życia kiedykolwiek i pod jakąkolwiek bądź formą. Z drugiej jednak strony jeżeli do tego pragnienia nicości dochodzimy drogą rozumu, to rodzi się pytanie, jakim sposobem ów rozum oświecić ma wolę, gdy właściwie rozum ten, to nie miara absolutna rzeczy, to nie sprawdzian metafizyczny, ale tylko służa woli, to tylko wytwór przypadkowy mózgu nie mający nic wspólnego z istnieniem, któremu nic nie odpowiada po za materją dla nas widzialną; to tylko kierownik zewnętrznych zjawisk do celu prowadzić mających, celem zaś zawsze i jedynie tylko realizacya woli? Wola to bowiem wszystko stwarza, cokolwiek istnieje jest wolą uprzedmiotowaną; zarówno jak „noga, powiada Schopenhauer, jest wolą ruchu, żołądek wolą trawienia, wolą chwytania — ręka, tak samo wolą myślenia jest mózg“ ⁴⁾.

Jakimże więc sposobem, ten wytwór chwilowy mózgu, to

¹⁾ Es (das Subjekt des Erkennens) endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. (*Welt* II. 572).

²⁾ *Welt als Wille u. Vorstellung* II. 306.

³⁾ Der Tod gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlass brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Ausser der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektivität, Platons Idee. (*Welt* I. str. 433).

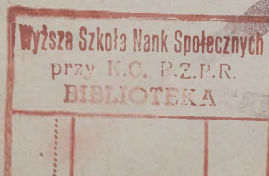
⁴⁾ *Welt als Wille u. Vorstellung* II. 293.

jest objaw woli w pewnym kierunku, ma być wyższym od samej woli, jakim sposobem ten sługa wynosi się nad pana swego, środek staje się celem? — bo dla wyrwania się z więzów życia potrzebny rozum, poznanie nędz świata tego, a rozum jest przecie tylko wytworem woli, przemiennym, chwilowym środkiem jej dla dojścia do celu, a celem tym istnienie, życie. Czyliżby więc wola objawiająca się jako życie miała już w zarodku swym złożone coś co życiu samemu przeczy, czyliżby w łonie życia samego ukryty był obcy mu pierwiastek, jakaś dążność do oświecenia istot, przekonania ich o nędzy życia i zachęcenia tym sposobem do przewyciężenia w sobie tego co właśnie istotę ich stanowi, to jest woli do istnienia? Niewątpliwie, że przypuścić by to należało, ale w takim razie monizm Schopenhauera rozbita, wola schodzi z piedestału i podnosi się inny pierwiastek, rozumny, a więc wyższy od nich, i filozofia Schopenhauera zjawia się pierwiastku tego głosicielką, a tym sposobem cios sama sobie zadaje.

Oto ile niekonsekwencji, ile przeczeń zawiera w sobie uznanie woli za absolut. To téż Schopenhauer nie mógł tu być konsekwentnym, musiał dla miłości swój teorii popełniać błędy co chwila w filozofii jego występujące.

Lecz nie wdając się w genezę tego drugiego pierwiastku — rozumu, pominąwszy niewytłomaczone dla nas zjawienie się jego w systemacie Schopenhauera, przypuśćmy z nim, że rozum istnieje, i że dając nam świadomość istotnej wartości życia, ma nas doprowadzić do nirwany. Ale jakimże rozumem poznajemy nędzę świata tego, jakim rozumem potępiamy istnienie, gdy rozum jest tylko subiektywnym wytworem myśli, osnutym na indywidualnym naszym zapatrywaniu się na świat, na formach, w których zjawiska przedstawiają się nam niezależnie od ich istoty, jednym słowem na formach przyrodzonych naszemu myśleniu?

Wszystkie bowiem kategorie myśli, pojęcie czasu i przestrzeni są wedle Schopenhauera jak i wedle Kanta subiektywnymi formami umysłu naszego, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość. Formami mającemi wprawdzie służyć nam do poznania zjawisk świata, ale jakich zjawisk? Oto zjawisk niemających żadnej rzeczywistości, zjawisk, które niczem innym nie są tylko naszym wyobrażeniem (*Vorstellung*), tylko myślami snującymi się w formie pojęć lub wyobrażeń w mózgu każdego indywi-



duum, każdego subyektu poznającego. Podobnie bowiem jak umysł jest tylko *funkcją* mózgu (*Gehirnfunction*)¹⁾, tak znowu cały widzialny i rzeczywisty świat jest tylko *zjawiskiem* tegoż mózgu (*Gehirnphänomen*)²⁾.

„Przedmiotowość (das Objective), powiada Schopenhauer, ma swoje źródło w podmiotowości, to jest w samowiedzy subyektu, jest więc jego wyobrażeniem; prócz zależności od wyobrażenia przedmiotowość warunkuje się nadto formami tego wyobrażenia (*Vorstellungsformen*), formami nieodłącznymi od wszelkiego podmiotu poznającego“³⁾.

Że umysł ludzki jest ograniczonym, że zmysły są omylnemi, o tém nikt nie wątpi, od czasu Hume'go i Kanta wiele jeszcze na to przybyło dowodów; ale tu nie o to chodzi Schopenhauerowi, on chce dowieść, że wszystko cokolwiek istnieje jest fantasmagoryą, jest produktem myśli ludzkiej, od niej wyłącznie zależnym zjawiskiem, a więc złudzeniem. Jak *Fichte* twierdził, że nie może istnieć *nieja*, bez *ja* (*Kein Nichtich ohne Ich*), tak Schopenhauer swoją teorię o zjawiskach świata streszcza w tém głośnym i sławioném przez szkołę jego wyrzeczeniu: „nie ma przedmiotu bez podmiotu“ (*Kein Objekt ohne Subjekt*). I w tém jednak nie był on oryginalnym; przyjąwszy zasadniczą podstawę filozofii Kanta, Schopenhauer powtórzył własne niemal jego słowa. Oto bowiem co wyrzekł mędrzec królewiecki: „Z usunięciem myślącego przedmiotu, upada cały świat materyalny, który jest niczém innym tylko zmysłowym wyrobem danego podmiotu i formą, w której takowy mu się przedstawia, (*eine Art Vorstellungen*)“.

Jeżeli zaś świat cały jest tylko złudzeniem, jest światem naszej wyłącznie kreacyi a nie rzeczywistością, to jakżeż mamy dowierzać rozumowi, który wsparty na tym fantastycznym ma-

1) Die selbe Gehirnfunction, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objective, anschaulige, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muss eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunction. (*Welt*. II. 4).

2) Denn diese anschaulige und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme dass sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, daseyn sollte. (I. c. p. 6).

3) *Welt als Wille u. Verstellung*. II. 6.

teryale rozwija go i ocenia we właściwy sobie sposób, jakżeż mamy mu dowierzać, gdy nietylko przedmiot jego rozbioru jest ułudą, ale gdy on sam jest wykwitem myślenia będącego niczem inném tylko sekrecją mózgu, mózgu który jak to widzieliśmy wyżej, jest środkiem tylko dla realizacyi życia, to jest *woli*? Czyliż więc taki rozum może zaspokoić nas, czyliż możemy dowierzać mu gdy mam powie, że życie nic nie warte, i że najlepszą rzeczą, jaką możemy zdziałać tu na ziemi, jest — dążenie do wyzwolenia się od istnienia?

Mimowoli też kaźden siebie zapyta, dla czego Schopenhauer rozwijając tak daleko teorię subiektywizmu myśli naszój przez Kanta postawioną, nie doszedł do skrajnego skeptycyzmu. Dla czego naprzykład nie zadowolnił się rozpaczliwém wyrzeczeniem twórcy skeptycyzmu greckiego: nic nie twierdę, ani nawet tego, że nie twierdę (Pyrron) ¹⁾, albo słowami założyciela tak zwanój średniej akademii, który, prześcigając Sokratesowe — wiem tylko, że nic nie wiem, mawiał: nic nie wiem, nie wiem nawet o własnej nieświadomości mojej (Archesilaus)? Dla czego Schopenhauer nie zwątpił o możności dojścia do prawdy, dla czego nie wyrzekł: nie wierzę nawet temu, że nie wierzę; albo też dla czego nie zapytał siebie podobnie jak niegdys Kartezyusz ²⁾: więc wszystko byłoby złudzeniem, ułudą, zarówno istnienie jak i nieistnienie, więc nie mogę nawet wiedzieć, czy jestem, czy ja pytanie to sobie zadaje?

Oto konsekwentny rezultat, do którego skrajne rozwijanie subiektywizmu Kanta, powinoby było doprowadzić Schopenhauera. Ale Schopenhauer był bardziej głębokim myślicielem, niż konsekwentnym twórcą systematu filozoficznego. Jak zobaczymy dalej spostrzegł się on w porę, by zerwać ze skrajnym skeptycyzmem, a lubo tym sposobem sam sobie przeczcy, nie zamknął jednak przed sobą, a raczej przed myślą swoją dyalektycznej furtki, ułatwiającej mu wydostanie się z błędnego koła ułudy i fantasmagoryi, za jakie pierwotnie świat cały ogłosił. Dyalaktyka bowiem, którą Schopenhauer tak dzielnie władał w oddzielnych stadyach rozwoju swego systematu filozoficznego,

1) ἐπέχειν, ἐποχη.

2) Renati des Cartes, *Meditationes de Prima philosophia*. Amstelodami, 1650. Meditatio secunda p. 9-14.

w wyprowadzeniu z danych przesłanek logicznych ich następstw, tylko fragmentarnie mu służyła, od punktu do punktu, ale połączenie tych punktów wytycznych odbywało się inną drogą, a mianowicie drogą wyobraźni; logika jego nie wiązała w całość rozproszonych w dziełach jego najrozmaitszych poglądów, ale przeskakiwała szczeble systematu filozoficznego, by móżdż zadość uczynić silnym lubo ukrytym pragnieniom idealizmu. Ztąd płynie, że w szczegółach wiele u niego prawdy, całość zaś sama sobie przeczy, tak, że jego systemat filozoficzny, obejmujący pogląd na wszystkie niemal zjawiska świata, zarówno materyalnego jak i duchowego zakresu, porównaćby można do rozłożonych kolorów widma słonecznego, w którym oddzielne barwy lubo świetne i przezrocze nie zlewają się w jedną całość harmonijną, w jedną nieprzerwaną skalę tonów światła, ale poprzecinane są czarnymi smugami, będącymi przerwami światła słonecznego ¹⁾. O ile bowiem oddzielnie wzięte myśli i poglądy Schopenhauera często nacechowane są świetną barwą żywych spostrzeżeń, bystrością umysłu i jasnym widzeniem rzeczy, o tyle znowu *metafizyczna* strona jego filozofii a mianowicie, wiązanie oddzielnych zjawisk świata w skończony systemat, w pewną całość harmonijną, grzeszy nielogicznością i nie przedstawia przeto téj organicznej całości, tych nieodzownych wyników z danych przesłanek, to jest z tych podstaw zasadniczych, które stanowią osnowę całej jego filozofii.

Wszystko to aż nadto jasno odbija w sobie przedstawiony przez nas pogląd Schopenhauera na świat. I tak, raz uważa on świat jako *objektywację* czyli uprzedmiotowienie, uzewnętrznienie się *woli*, to jest absolutu, a zatem przyznaje mu istnienie przedmiotowe — rzeczywistość ²⁾; drugi raz idąc ślad w ślad za Kantem dochodzi do skrajnego skeptycyzmu, lubo i w tym kierunku myśli nie może on wytrwać zbyt długo. Podobnie bo-

¹⁾ Czarne te smugi znane są w fizyce pod nazwą linii Fraunhofera, nazwanych tak z powodu, że uczony ten pierwszy poddał je ściślejszemu naukowemu rozbirowi (1814 roku).

²⁾ Jakkolwiek bowiem zjawiska świata nie odpowiadają w zupełności *ideom*, któremi *wola* przejawia się we wszechświecie, to jednak są one kopjami tych idei; a więc, choćby kopja ta była zaledwie karykaturą prototypów swoich, zawsze jednak istnieje, a przeto i świat nie jest li tylko utudą w myśli poznającego subiektu wyrosłą. Porównaj wyżej str. 13, przypisek.

wiem jak rozwijając teorię subiektywizmu myśli ludzkiej i płynącą ztąd wiarę w uludę istnienia, zapomniał Schopenhauer, że głosił przedtém rzeczywistość świata, tak i skeptycyzm swój cofnie on, gdy przekona się, że tą drogą zamknąłby sobie wrota do wszelkiej filozofii. Nim jednak zaznaczymy ten drugi moment w filozofii Schopenhauera, moment w którym łączy to co rozdzielił, w którym na nowo do uznania istnienia świata przybiega, w którym absolutowi swemu daje byt rzeczywisty, wciela go w świat istniejący i wynajduje drogę doprowadzić nas mającą do poznania celu życia i środków ocalenia, nim zaznaczymy ten nowy zwrot, tę nową sprzeczność w filozofii Schopenhauera, pozostaniemy na chwilę w ciasnych granicach jego skeptycznej teorii poznawania i rozpatrzmy się nieco w tych ciemnościach, przyjrzyjmy się bliżej wystającym w niej czarnym konturom myśli ponurego mizantropa z Frankfurtu. Ażeby zaś ta ciągała antyteza filozofii jego, ta sprzeczność w poglądach jego na świat sama z siebie uwydatniła się, przytoczymy niektóre charakterystyczne w tym względzie słowa samego twórcy pesymizmu germańskiego.

„Zaledwie po tysiącletnich dociekaniach i błędzeniach w dziedzinie filozofii przedmiotowej (objektives Philosophiren), odkryto nareszcie, powiada Schopenhauer, iż pomiędzy wielu rzeczami nadającymi zagadkowość światu i wprowadzającymi w zadumę nad nim, najpierwszą i najważniejszą jest ta, że jakkolwiek takowy jest niezmiernym i wypełnionym w przestrzeni (massiv), to przecież istnienie jego (das Dasein) wisi na jednej nitce. Nitką tą jest każdorazowe przeświadczenie (jedesmalige Bewusstsein) w poznającym subiekcie, przeświadczenie, które istnienie całego świata warunkuje“¹⁾.

Konsekwentnie z tём głosi Schopenhauer: „Świat jest mojem wyobrażeniem“ (Die Welt ist meine Vorstellung), dodając przytём, że zdanie to, podobnie jak axiomata Euklidesa, kaźden uznać musi za prawdziwe, kto tylko je należycie zrozumie²⁾.

I nic w tём dziwnego, ponieważ Schopenhauer uznał przestrzeń i czas za subiektywne wyroby, za zmysłowe formy myśli naszej, wszystko więc co przedstawia się nam pod postacią for-

¹⁾ *Welt als Wille und Vorstellung*. II 4.

²⁾ l. c. p. 4.

my, to jest w daném położeniu (Lage), lub też pod postacią kolejności czasu, to jest w pewném następstwie (Folge), uważał on za iluzję, za złudzenie. Zarówno przeto wielość, mnogość zjawisk, jak i ich kolejne następstwo, są tylko iluzjami, którym nie rzeczywistego nie odpowiada. mnogość naprzykład ma swe źródło w sposobie pojmowania poznającego subyektu ¹⁾, warunkuje się zaś formami przestrzeni i czasu, nieodłącznemi od wszelkich pojęć naszych ²⁾. A ztąd zarówno wszelkie znikanie danych jestestw, jak i powstawanie nowych stworzeń jest tylko iluzją, widmém optyczném powstałym w aparacie złożonym z dwóch szkieł szlifowanych przez które jedynie na świat patrzeć możemy. Ten przyrząd optyczny to mózg nasz, a te szkła noszą w systemacie Schopenhauera nazwę przestrzeni i czasu, wzajemne zaś oddziaływanie ich na siebie jest ową *przyczynowością* (Causalität) ³⁾, ową kategorią myśli naszój, którą wyniósłszy ponad inne kategorie Kanta, Schopenhauer uznał za wrodzoną nam, a zarazem za oś całego istnienia.

I tak, optyczne szkło *czas* przedstawia nam jako mające zjawić się w przyszłości, jako zbliżające się ku nam to, co właściwie już istnieje, co jest obecnością ⁴⁾; terażniejszość nie zmienia się w przeszłość, obecność nie mija, jakby z razu nam się zdawało, przeciwnie wszystko co kiedykolwiek rzeczywiście istniało i teraz istnieć musi. Czas bowiem wedle Schopenhauera podobny jest do kaskady w dekoracjach teatralnych, w której woda zdaje się spływać z gór i znikać bezpowrotnie, a tym czasem jest to tylko ciągłe obracanie się danego koła na jedném miejscu ⁵⁾. *Przestrzeń* znowu to przyzma jaką w mózgu nosimy, przyzma w której każdy punkt rozstrzela się w nieskończoną ilość

¹⁾ Mówiąc o niezliczonych tworcach jakie natura produkuje, o jej rozrzutności w tém ciągłym tworzeniu, robi Schopenhauer uwagę, że ją to nic nie kosztuje, dodając: So leidet auch Dieses uns auf die Einsicht hin, dass die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnisweise des Subjekt hat, dem Dinge an Sich aber, d. h. der innern sich darin kund gebenden Urkraft, fremd ist; dass mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, blosse Formen unserer Anschauung sind. (*Welt* II 366. Porów. także I. c. I. 5, 6).

²⁾ Er (der Leib) liegt, wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum durch welche die Vielheit ist, (*W. als W. u. V.* I. 6).

³⁾ *Parerga und Paralipomena*. II 287.

⁴⁾ *Parerga und Paralipomena*. I 281.

⁵⁾ *Par. u. P.* I 91.

punktów. Słowem zarówno przestrzeń jak i czas to narzędzia optyczne, w których punkt pewien przybiera rozmiary wielości, mnogości (die Illusion der Vielheit) a terażniejszość rozciąga się na przeszłość i przyszłość. „Życie nasze, powiada Schopenhauer, jest natury mikroskopu, jest to punkt nierozdzielny, który za pomocą dwóch szklanych soczewek: czasu i przestrzeni, rozciągamy, a przez to widzimy go w pewnej, danej wielkości“¹⁾.

Nic też dziwnego, że w obec tego wszystkiego Schopenhauer nie przyznawał rzeczywistego rozwoju ludzkości, że dzieje uważał za prostą fantasmagoryę, bo rzeczywiście historię pojmujemy w czasie, w następstwie faktów, czas zaś jest tylko wrodzoną formą myśli naszej, a wszelkie następstwo illuzją subiektu poznającego. „Historia, powiada Schopenhauer, podobną jest do kalejdoskopu, który za każdym obrotém nowe przedstawia dla oczów kształty, gdy tymczasem patrzący ma zawsze tę samą rzecz przed sobą“²⁾.

Otóż powtarzamy jeszcze raz, jeżeli Schopenhauer głosił wyzwienie się woli od życia, na mocy poznania świata, to jakżeż mógł on dowierzać poznawaniu będącemu tak słabém, tak uludnym; jak mógł wreszcie opierać się na materyale dostarczonym przez naszą wyobraźnię, na materyale będącym jedynie tylko widziadłem mózgu człowieka (Gehirnphänomen)³⁾? Zobaczymy niżej, że sam on czuł ten niedostatek swego rozumowania i że w dyalektycznym arsenale myśli znalazł nowe środki, nowy most scholastyczny, który, rzucony nad tą przepaścią logiczną, miał połączyć wolę z poznawaniem, miał połączyć to co było rozdzielone, a jeśli przypomnimy sobie słowa Schopenhauera na wstępie rozdziału tego przytoczone, słowa w których określa istotę swego systematu, jako polegającą na oddzieleniu woli od poznawania⁴⁾, mimowoli zawołamy: tajemnicze myśli ludzkiej waha dło, któż zdoła zatrzymać cię, kto zdoła w pionowym uchwycić cię kierunku, kto zdoła uniknąć ciągłych twych oscyllacyi między odwieczną Scyllą i Charybdą wszelkiej filozofii — między ideą samą w sobie i światem rzeczywistym?

1) *Par, u. P.* II 309.

2) *Welt als W. u. V.* II 547.

3) Die Welt, powiada Schopenhauer, ist nur im Gehirn vorhanden (*Über den Willen in der Natur*). *Parerga und Paralipomena*, I § 13 *Welt* II, 1-13.

4) Die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniss. Wyżej str. 9.

Ale wróćmy jeszcze na chwilę do przyrządu optycznego jakim jest myśl ludzka w systemacie Schopenhauera.

Gdybyśmy mogli wyjąć z myśli naszej formy poznawania, (Erkenntnisformen), podobnie jak wyjmujemy szkło z kalejdoskopu, jakżeż zdziwilibyśmy się, powiada Schopenhauer, ujrawszy przed nami absolut, ową rzecz samą w sobie, nie jako mnogość ciągle poruszającą się, ale jako jedną i stałą *rzecz w sobie*, jako rzecz nieprzemijającą, w wiecznym bezruchu i pomimo pozornych zmian zawsze tę samą, niezmienną ¹⁾.

Tak, jeżelibyśmy mogli, ale wobec tego cośmy o sceptycyzmie filozofa z Frankfurtu mówili, czyliż warunek ten nie wygląda na ironię nad myślą ludzką. A w takim razie gdzie punkt oparcia, gdzie gwiazda zbawcza, gdzie nić Aryadny, która miała wyprowadzić nas z tych ciemnic ducha naszego i wyzwolić z więzów istnienia, gdzie ta nić przewodnia wiodąca nas od świata złudzeń do *rzeczy samej w sobie*, gdzie drogowskaz, jaki filozofia nicości postawić miała na rozdrożu życia, gdzie owe „skrzydła zesłane z niebios dla znużonych walką życiową“ ²⁾, gdzie kotwica dla miotanych burzą po falach morza namiętności, gdzie przystań dla strudzonych i złamanych tą straszną wędrówką bez końca, gdzie wreszcie deska ocalenia dla tonących w głębiach istnienia ³⁾?

Zapytajmy o to ponurego filozofa, zapytajmy tego, który czuł niedolę istnienia, a tak pragnął oszukać sam siebie, tak pośpiesznie wyciągał rękę po zbawczą ułudę dla swęj myśli, że zapominał w dziełach swoich o tém co parę kart zaledwie wyżej wypowiadał, że chętnie sobie przeczył, byleby tylko wypłynąć na powierzchnię owego „bezbrzeżnego oceanu metafizyki“, którego Kant tak strasznie się obawiał i z taką omijał ostrożnością. Otóż Schopenhauer przerażony widąc konsekwencyą do której prowadził niechybnie *subiektywizm* Kanta, tak przezeń daleko posunięty, zatrzymał się u samego już brzegu przepaści, bo nie miał dość siły ducha, aby pogrążyć w nią na zawsze może myśl swoją i zniweczyć całe pasmo poszukiwań swoich filozoficznych, a zwracając się ku wnętrzu swemu, ztąd zaczerpnął natchnienia

¹⁾ *Parerga und Paralipomena*, I 90.

²⁾ Mainländer *Die Philosophie der Erlösung*. Berlin 1876.

³⁾ Tak mniej więcej określamy znaczenie *filozofii nicości* fanatyczni adeptaci téj szkoły.

i podnosząc opuszczone już pod wpływem zwątpienia ręce, wskazał gwiazdę ocalenia, wskazał drogę zbawczą dla ludzkości. Na przemian to skeptyk, to idealista, Schopenhauer zasiadł na chwilę na trójnogu mistyka, i z tych niebotycznych wyżyn transcendentalizmu ujrzał on ową szukaną drogę i wskazał gwiazdę. Gwiazdą tą — *nirwana*, a drogą do niej wiodącą — intuicya, bezpośrednio, *wewnętrzne poznawanie prawdy*; nie rozum przeto, ale natychnienie. Słowem nowy most nadziei rzucony nad przepaścią sceptycyzmu; intuicya, jak to niżej zobaczymy, wiąże człowieka z absolutem, myśl ludzka bezpośrednio łączy się z Wolą i w niej rozwiązania zagadki szuka.

Teraz zaś, nim ten optymistyczny kierunek myśli Schopenhauera rozwiemy, nim zaznaczymy wyraźniej ten głos duszy szukającej w sprzecznościach ratunku od nieubłaganych wyników własnej swojej filozofii; zauważmy, jak potężnym jest optymizm, który w łonie samego pesymizmu co chwila występuje choć bezwiednie i wstrzymuje tym sposobem głosicieli jego od rozpacz, dając im nowe środki ocalenia od istnienia, ale niestety kosztem konsekwencji systematu, kosztem praw logiki, to jest kosztem samej prawdy. Pesymiści bowiem zrzucając pęta przez samych siebie rozumowi nałożone, otwierają wprawdzie nowe pole dla swjej wyobraźni, nowe drogi dla pragnień serca, nowe światy ułudy dla znękanym życiem istot, słowem nowe utopje, i to nie tylko utopje ziemskie, ale i nowe, zdaniem ich czarowne strefy szlaków niebieskich, ponure ale właśnie tém ponętne dla nich brzegi nowej ojczyzny ich ducha — *nirwany*. Ale cóż dla strapiionych po tych czarownych krajobrazach, i na cóż im się przyda ta ułuda, to nowe znęcanie się nad smutnym ich losem; bo gdzież podstawy nieomyślne, gdzie dowody, gdzie rękojmia rzeczywistości tych nowych snów, tych nowych marzeń i urojeń? Wprawdzie wymagania znękanym życiem pesymistów mniejsze niż tych co „łakną wieczności”, ale i ich niebo — *nirwana*, oparte także na wierze, bo dowody na jakie powołują się, czyliż mogą zadowolnić filozofa?

II.

Widzieliśmy, że Schopenhauer głosił wyzwolenie się od życia za pomocą pokonania woli, środkiem zaś miało być poznanie istoty życia, a ztąd celem istnienia naszego powinno być wedle tej filozofii zaprzeczenie woli do życia, zaparcie się jęj (Verneinung des Willens zum Leben). Widzieliśmy także czego możemy spodziewać się od światła, jakie ma nas oświecić, od kierunku, jaki dla życia naszego nakreślić ma rozum. Streszczając przeto całą tę walkę między skeptycyzmem a chęcią dania ludzkości klucza do ocalenia, powiemy, że głoszenie zaparcia się woli w nadziei wyzwolenia się od istnienia, idące równolegle ze skrajnym rozwijaniem subiektywizmu Kanta, wygląda w filozofii Schopenhauera na ironię, na gorzką ironię. Schopenhauer widocznie sam czuł ten niedostatek swojej filozofii, często bowiem wtrąca tu i owdzie myśli mające jakoby dopełnić tę zasadniczą nielogiczność teorii jego, lecz dopełnienia te nie są dopełnieniami ale raczej minami podkładanemi ręką skeptyka-filozofa pod własną jego teoryę, gdyż nowe te myśli przeczą wręcz dawnym jego poglądom.

Nie możemy tu wdawać się w zaznaczanie wszystkich przeskoków, wszystkich przeczeń sobie samemu, jakich nie mało znajdujemy u Schopenhauera, powiemy tylko w ogóle, że całe błędne koło w którym obraca się filozofia jego, spowodowane zostało przyznaniem za absolut woli i to woli najzupełniej od myśli oderwanęj. Ztąd wszelkie zjawiska myśli musiał on uznać albo za podrzędne stopnie objawiania się tej woli, a raczej za środki służące jęj tylko do uzewnętrzniania się, albo też zaprzeczyć istnienia odpowiednich myślom tym przedmiotów i uważać je za bezcelowe funkcyę mózgu. Rozum przeto (die Vernunft), który wedle Schopenhauera jest wrodzoną człowiekowi zdolnością tworzenia pojęć, wyprowadzania wniosków z danych przesłanek, dostarczanych przez zmysły i umysł (Verstand), nie ma sam żadnej treści tylko na mocy wrodzonego duchowi naszemu prawa przyczyno-

wości przerabia materiał, „przeżuwa myśli“ ¹⁾. Że zaś materiał ten jest złudzeniem, kreacją mózgu (Gehirnphänomen) ²⁾, przeto cóż nam pomoże wrodzona zdolność przerabiania, „przeżuwania“ rzeczy, które nie istnieją? Otóż chcąc uniknąć tego sceptycznego rezultatu swojej filozofii, Schopenhauer zwrócił się do wewnętrznego odczuwania, to jest bezpośredniego poznawania istoty rzeczy czyli prawdy, i w tém widział drogę nieomylną do absolutu doprowadzić go mającą. Ponieważ rozum, powiedział on sobie, nie daje rękojmi, szukajmy jój w natchnieniu. Ale tu znowu jaśniej niż gdzie indziej widnieje błędne koło jego filozofii. Więc mamy wewnętrzne odczucie absolutu, więc bezpośrednio z nim związani jesteśmy nicią mistyczną? Lecz w takim razie jakżeż zdobyć się na zaparcie się tego pierwiastku wszechpotężnego, jaką siłą pokonać wolę do życia, gdy ta płynie z absolutu, z absolutu z którego czerpiemy wszystko cokolwiek tylko posiadamy, sami bowiem jesteśmy niczém? Oto pytanie na które nie ma u Schopenhauera odpowiedzi.

Ostatnie dwa punkta filozofii jego, to jest: 1^o szukanie we wnętrzu człowieka drogi do absolutu wiodącej i 2^o widzenie ocalenia w zaparciu się woli do życia, stanowią nader ważne momenta w sceptyczno-idealnej filozofii ojca nowoczesnego pesymizmu, a przytém jasno pokazują nam walkę jaką w nim toczyły metafizyczny nastrój umysłu jego z odziedziczonym po Kancie sceptycyzmem, a tym sposobem wykrywają nam przyczynę téj ciągłej niepewności, téj chwiejności, jaką w filozofii jego spotykamy. Dla tych to przyczyn, sądzimy, iż pożytecznem będzie przedstawić choć w krótkości ów proces logiczny, który Schopenhauera do wyników tych doprowadził.

Powiedzieliśmy wyżej ³⁾, że Kant postawił przed myślą germańską olbrzymi znak zapytania. Tak jest, uznając pojęcie przestrzeni i czasu za wrodzone zmysłowe formy myślenia, za formy w których jedynie przedstawiać sobie świat możnmy, dalej

¹⁾ Oto jak w krótkości wyrazić można cały proces psychiczny odbywający się w myśli ludzkiej podług teorii Schopenhauera: prawo przyczynowości jest *funkcją*, przestrzeń i czas *formami* umysłu naszego, *rozum* zaś jest tym najwyższym kierownikiem, który oparłszy się na formach *umysłu* i funkcjach jego, wytwarza z tego wszystkiego *pojęcie*.

²⁾ Patrz wyżej str. 18. ³⁾ Przedmowa, str. 1.

czyniąc wszelkie nasze pojęcia subiektywnymi, to jest pojęciami zależnymi od ustroju ducha naszego, pojęciami, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość, Kant przeniósł świat cały do głowy człowieka.

To też rolę swoją w filozofii porównywa Kant do roli Kopernika w zakresie astronomii. Podobnie jak Kopernik zamiast ziemi umieścił słońce w samym środku naszego systemu planetarnego, tak Kant wśród świata zjawisk w samem jego centrum stawia subiekta poznającego, czyniąc świat ten odeń zawistym.

„Ponieważ zmysły, powiada Kant, nigdy i pod żadnym względem nie dają nam poznać samych rzeczy, ale wyłączenie tylko stronę ich zjawiskową, gdy przytem zjawiska te są produktem tychże zmysłów, przeto i wszystkie ciała wraz z przestrzenią w której się mieszczą, musimy również uważać jedynie za nasze wyobrażenia (Vorstellungen), za ciała nie mające innego istnienia prócz tego, jakie w myślach naszych znajdują“¹⁾.

Słowem Kant zajął stanowisko idealne i skeptyczne zarazem: pierwsze, o ile poznanie prawdy warunkuje *rozumem*, processem dedukcyjnym *myśli samej*; drugie, o ile wszystko istnieje dlań tylko w myśli *poznającego subiekta*, o ile niema rzeczy, któreby myślom tym odpowiadały, to jest o ile wszystko sprowadza się do naszych pojęć, do naszych wyobrażeń, będących jedynie subiektywnymi wytworami myśli ludzkiej a nie rękojmią rzeczywistości, prawdy bezwzględnej. To też większa część krytyków uważa to za niekonsekwencyę, że Kant pomimo subiektywnego pojmowania prawa przyczynowości, doszedł do uznania istnienia „rzeczy samej w sobie“ (das Ding an sich); uważają oni że takim sposobem nadał on pojęciu przyczynowości *transcendentalne* znaczenie, co sprzeciwia się wyłącznie *krytycznemu* stanowisku, jakie w filozofii przedewszystkiem zająć usiłował²⁾.

1) *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik*. Wydanie Hartensteina str. 204.

2) Sam Kant nazywa swoje stanowisko w filozofii *krytycznem* (kritisch) i przeciwstawia je *dogmatyzmowi* i *skeptycyzmowi*. *Krytycyzm*, taki jak go Kant pojmuje, jest zdaniem jego, nową a zarazem i jedyną drogą mogącą do celu doprowadzić to jest: die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Hartenstein. Leipzig. 1853. Str. 605—6.

Jak wiadomo w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* (1787 r.) zaszły pewne

Inni w postawionym przez Kanta absolutie, w owęj „rzeczy samej w sobie“ widzą jedynie określenie granic myśli ludzkiej (ein blosser Grenzbegriff), wzniesienie muru po za który poznanie nasze sięgać nie może ¹⁾).

Nie tu miejsce wyjaśniać tę zawiłą kwestyę różnego komentowania filozofii Kanta, kwestyę nie dotyczącą bezpośrednio przedmiotu naszego; musimy przeto ograniczyć się zdaniem, że w kwestyi téj dojścia Kanta do absolutu nie potępiamy tak stanowczo mędrca królewieckiego: jeżeli bowiem uwa-

zmiany, jakby ustępstwo na korzyść poznawalności ludzkiej, a właściwiej — złagodzenie krajnego *subiektywizmu*. Takie ustępstwo słusznie wydało się niekonsekwentnem wielu komentatorom Kanta. Sprzeczność tę pierwszy zauważył Gottilob Erns Schulze (*Aenesidemus* 1792), a za nim wytknęli ją Kantowi Schopenhauer Rosenkranz, Michelet (z Berlina) i Kuno Fischer. Ostatniemi czasy Benno Erdmann, bezzaprzeczenia największa powaga co do rozwoju myśli filozoficznych Kanta, podjął mozolną i nader cenną pracę, wykazującą cały proces logiczny, jaki odbywał się w myśli Kanta przy rozwijaniu jego krytycyzmu filozoficznego, proces który też wyraźnie zarysował się w różnicy 1 i 2 wydania Krytyki czystego rozumu: Erdmann nie tyle widzi tu jaskrawą sprzeczność Kanta z samym sobą, ile walkę w nim dwóch prądów jego filozofii: czystego *krytycyzmu z idealizmem transcendentalnym*. Porów. Benno Erdmann: *Kant's Criticismus in der ersten u. in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. — Eine historische Untersuchung*. Leipzig. 1878. *Kant's Prolegomena*. Ed. Erdmann. *Einleitung*.

¹⁾ Tę drugą interpretacyę absolutu Kanta przyjął także zawcześnie dla nauk zmarły Dr Fr. Alb. Lange. W pierwszym wydaniu szacownego dzieła swego *Geschichte des Materialismus* i on także zarzucał Kantowi niekonsekwencyę w przyjęciu absolutu do swęj filozofii, w drugim zaś wydaniu w 8-m lat później zmienił on swoje zdanie. W odmienném tém zapatrywaniu się na znaczenie absolutu w teoryi Kanta utwierdziła go ostatecznie praca D-ra Cohen *Kant's Theorie der Erfahrung*. — „To co wprowadzamy jako poprawkę do systematu Kanta, powiada Lange (2-gie wydanie tom II-gi str. 49), jest właściwie własnym jego poglądem, a mianowicie, że Rzecz sam w sobie jest jedynie pojęciem granicy (ein blosser Grenzbegriff)“. Patrz także tegoż dzieła wyd. 2-gie t. II-gi str. 63. 130. Z nowszych myślicieli podobnież zopatrują się na „rzecz samą w sobie“ Kanta Otto Caspari i Friedrich von Baerenbach; pojęcie to uważają oni za *pograniczne* dla myśli ludzkiej (Grenzbegriff). Porów. Caspari *Die Grundprobleme der Erkenntnisthätigkeit beleuchtet vom psychologischen und krisischen Gesichtspunkte. Als Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften*. I. Bd, *Die philosophische Evidenz mit Rücksicht auf die kritische Untersuchung der Natur des Intellects*. Berlin, 1876. II B. 1879. Teżże interpretacyi „rzeczy samej w sobie“ broni także przeciwko B. Erdmann'owi i F. v. Baerenbach. Porów. ocenę przytoczonego dziełka Caspari'ego przez Baerenbacha pomieszczoną w *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1879. N. 2, oraz tegoż artykuł: *Rzecz sama w sobie jako pojęcie krytyczne i pograniczne* (*Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie*, 1878. N. 2).

żamy go w tym względzie za niekonsekwentnego filozofa to przecież szukanie absolutu na granicy poznania ludzkiego było w nim, nie mówiąc już o etycznych pobudkach, konsekwentnym głosem wewnętrznego, niczem niedającego się skrępować, dążenia myśli naszej do absolutu, to jest szukania punktu oparcia dla wszelkiej spekulacji, podstawy dla każdego poglądu na świat i jego zjawiska. Kant popełnił tu wprawdzie niekonsekwencję ale *niekonsekwencję*, jeżeli wolno tak się wyrazić, *konieczną, logiczną*, która o tyle tylko jest niekonsekwencją o ile mędrzec ów założył sobie stać wyłącznie na gruncie krytycyzmu. Absolut musiał zjawić się w filozofii jego, gdyż samo takie założenie miało już *absolutną* podstawę choć bezwiedną w myśli owego wielkiego pseudo-skeptyka.

Pominąwszy więc drogę, jaką Kant doszedł do swój „rzeczy samęj w sobie“, zaznaczmy tylko, że jakkolwiek i w jego *krytycznej* filozofii występuje absolut, jednakże, zrobiwszy to ustępstwo dla wewnętrznego poczucia transcendentalizmu, wstrzymał się on na tej niebezpiecznej dla krytycznej filozofii drodze, a oparłszy się na zasadniczej podstawie swojej filozofii, to jest na *subiektywizmie*, ogłosił też za niedostępną dla myśli ludzkiej ową *rzecz samą w sobie*. Słowem zakrył on ów absolut przed duchem ludzkim, podobnie jak Bóg biblijny zakrył przed pierwszą parą ludzką świadomość złego i dobrego. Być też może, że (jak to uważa Lange) do uznania absolutu, istniejącego jakby za kulisami sceny na której wszechświat się roztacza, popchnęła go chęć zaprzeczenia temu jakoby filozofia jego była czystym idealizmem, któremu nieodpowiada żadna rzeczywistość. W każdym razie jednak, ważnem dla nas jest to, że jakkolwiek Kant stanowczo oddzielił prawdę istotną— „*rzecz samą w sobie*“, od prawdy subiektywnej, to przecież uznawszy *istnienie* tego *absolutu*, uczynił go dla nas *niedostępnym*. Słowem tak jak świat rzeczywisty przeniósł on z istnienia do mózgu człowieka, tak znowu absolut (das Ding an sich) wyrwał z dotychczasowego zakresu filozofii i odtąd, jak słusznie zauważył Mainländer, owa *rzecz sama w sobie* długo stała w przybytku filozofii jak ów legendowy posąg w Sais, przykryta tajemniczą zasłoną. Wielu usiłowało podnieść tę tajemniczą zasłonę, ale, zdaniem jego, bezskutecznie; Schopenhauerowi dopiero, powiada on, udało się zerwać ją, „a jeśli nie danem mu było odtworzyć jasno rysów tego posągu, to przecież kopja jaką nam podał jest nieosza-

cowanej wartości“¹⁾. Niepotrzebujemy wyjaśniać, że w posągu tym Schopenhauer odkrył Wolę, że ową *rzecz samą w sobie* przez Kanta zasłoniętą uznał on za absolut swojej filozofii — *Wolę*. „*Rzecz sama w sobie*, powiada Schopenhauer, oznacza to co ma być niezależny od naszego pojmowania, czyli to co posiada właściwe istnienie. Dla Demokryta rzecz ta była materią uorganizowaną, nie czém inném była ona i dla Locka; dla Kanta było to = x , dla mnie zaś, dodaje on, *rzecz sama w sobie* jest — *Wolą*“²⁾.

A w takim razie to co wahał się uczynić Kant, zrobił Schopenhauer: pierwszy, obawiał się dopełnić miary niekonsekwencji w granicach swego sceptycyzmu i wstrzymał się od tój tak dla każdego filozofa ponętnj wycieczki w krainę transcendentalizmu; drugi, nie oparł się pokusie i sięgnął po ów zakazany dla każdego sceptyka owoc — sięgnął dyalektyczném swém ramieniem po absolut. Kant wyrugował za nawias ową niewiadomą czyli x , Schopenhauer owę niewiadomą przyznał jedynie rzeczywistość, a za x ogłosił świat jako wyobrażenie (*Vorstellung*) w myśli naszej powstałe, a nawet i to x pod wpływem rozwijania formułek *transcendentalnej estetyki* Kanta przybrało w systemacie jego formę zera, zredukowało się do nicości, do złudzenia (*der Schein*).

Zobaczmy teraz jaką drogą ów „jedyny spadkobierca duchowy Kanta,“ jak go *Mainländer*³⁾ nazywa, doszedł do uchwycenia absolutu, jakim sposobem dotarł on do tego co Kant na zawsze ogłosił za niedostępne.

Otóż stojąc na gruncie *transcendentalnej estetyki* a po części i *analityki* Kanta, i Schopenhauer w zjawiskach świata nie mógł widzieć odbicia istoty absolutu, świat bowiem zarówno dla pierwszego jak i dla drugiego był tylko ułudą, złudzeniem zmysłów (*der Schein*). Nie mogąc zaś szukać rozwiązania zagadki bytu w świecie wyobraźni to jest w świecie czysto subiektywnych naszych

1) *Mainländer, Die Philosophie der Erlösung* str. 465. Und selbst wenn dies nicht der Fall wäre, dodaje on, so würde die blosse That — die Entschleierung des Dinges an sich — hinreichen, seinen Namen unsterblich zu machen. Wie Kant der grösste Philosoph ist, der über den *Kopf* geschrieben hat, so ist Schopenhauer der grösste Denker, der über das *Herz* philosophierte. Die Deutschen dürfen stolz sein.

2) Parerga u. Paralipomena. II. 96.

3) „*der einzige geistige Erbe Kant's*“ I. c. p. 397.

poglądów a przytém chcąc koniecznie zedrzyć maskę z owego niemego i tajemniczego posągu, Schopenhauer wpadł w tę tak płodną w następstwa myśl, że ciało nasze dla poznającego je subyektu, to jest dla nas samych, jest także wyobrażeniem, podobnie jak wszystkie inne przedmioty świata nas otaczającego, a przeto jest zjawiskiem, czyli uzewnętrznieniem się „rzeczy samej w sobie;“ że zaś ciało nasze niezaprzeczenie jest naszym, że bezpośrednio je czujemy, przeto we wnętrzu naszym, w naszej samowiedzy możemy znaleźć gotową już drogę, prowadzącą wprost do poznania absolutu. Cóż zaś odkrywa nam to wewnętrzne bezpośrednie spostrzeganie? Pewną siłę ducha, siłę, która przejawia się wszędzie, na każdym kroku badań naszych. Czemże jest ta siła, pod postacią której przejawia się wielki nieznamy, przez Schopenhauera odkryty? Jeżeli pojęcie siły zamienimy na pojęcie woli, mówi Schopenhauer, otrzymamy zamiast rzeczy dla nas niedostępnej, niepojętej, rzecz znaną, rzecz istotną — wolę¹⁾. Siłą tą czyli tchnieniem samego absolutu jest przeto — *wola*.

Oto djalektyczna wycieczka po za mury subiektywizmu, oto wyprawa po owe złote runo wszelkiej filozofii — po absolut; wyprawa, — uskuteczniiona na pegazie unoszącym się na skrzydłach wyobraźni a podkutym w formułki dialektyki. Oto poprawka Kanta a raczej wyżeglowanie na ów „bezbieżny ocean“ z jego ułudnemi mamidlami — „tumanami mgły i górami z lodu“²⁾, które tak skrętnie omijał mędrzec królewiecki. Oto nowy most rzucony dla przedarcia się do tajemnic absolutu, oto wreszcie zdarcie zasłony z posągu w *Sais*. A śmiały ten krok mędrca frankfurtskiego, ten zwrot myśli jego ku bezwzględnemu duchowi, pesymiści wpółcześni uważają za równie doniosłą epokę w filozofii, jak w dziejach ludzkości wogóle zjawienie się chrystianizmu!

Przyjrzyjmy się przeto bliżej temu odsłoniętemu posagowi ducha bezwzględnego i zobaczymy ile ztąd splywa nowój wiedzy, ile krok ten przynosi zdobyczy dla myśli ludzkiej?

Zagadkowe oblicze prawdy przedstawia się jasno Scho-

1) Porów. wyżej str. 10.

2) „Nebelbänke und bald wegschmelzendes Eis“.

penhauerowi, we wzroku tego posągu wyczytuje on bowiem *wolę do życia* (der Wille zum Leben). Wola ta jest istotą posągu a raczej samem bóstwem. Bezpośrednio czujemy że istniejemy, a to *wewnętrzne nasze przeświadczenie*¹⁾, ten prąd woli jest dla Schopenhauera bardziej nieomylnym niż wszelkie kategorie myśli, niż wszelkie dociekania rozumu. „Że tylko pewne zjawisko znajduje swój kres a nie *rzecz sama w sobie*, o tém, powiada Schopenhauer, kaźden człowiek ma bezpośrednio, wewnętrzne przeświadczenie (unmittelbare intuitive Erkenntniss)“²⁾. To wewnętrzne przeświadczenie jest poniekąd uczuciem, pewność naszego przeświadczenia widzi on czasami w uczuciu, gdyż kilka wierszy dalej powiada: „kaźden to *czuje*, że jest czemś inném niż czemś stworzonym przez kogoś z niczego; ztąd téż kaźden czerpie to przekonanie, że śmierć przynosi koniec życiu jego ale nie istnieniu.“ Słowem odmawiając rozumowi, myśli ludzkiej—rękojmi prawdy, Schopenhauer widzi ją w bezpośrednim wewnętrznym przeświadczeniu a nawet w uczuciu. „Rozum (Vernunft), powiada on, posiada kaźdy nawet półgłówek; dajcie mu tylko przesłanki a wy-

1) Pessimści współcześni nie zdają sobie sprawy z tego, że lecząc się od skrajnego sceptycyzmu właściwie rozwijają tylko dalej kartezyanizm, który i w systemacie Schopenhauera wielką odegrał rolę. To zwracanie się do „*wewnętrznego przeświadczenia*“ jest téż stałą niemal kłapą bezpieczeństwa na polu filozofii, kłapą, którą posiłkują się, czasem nawet bezwiednie, wszyscy niemal filozofowie, wtedy mianowicie gdy doszedłszy do sceptycyzmu niechęć jednak składać swego ryłca metafizycznego. *Dubito, cogito, ergo sum* Kartezjusza jest właśnie pierwszą taką kłapą bezpieczeństwa w filozofii, i dodajmy że zjawia się w porę jako antydotum przeciwko sceptycyzmowi. *Kant* ruguje wprawdzie ten argument ze swojej filozofii krytycznej, ale bezwiednie sam doń powraca; wynosząc bowiem rozum praktyczny ponad teoretyczny otwiera on tém samém pole dla rehabilitncyi *woli* w późniejszych systematach a zarazem toruje szerszą drogę i „wewnętrznemu przeświadczeniu“ Kartezjusza. *Schelling* dążący do pogodzenia skrajnie rozwiniętych dwóch kierunków zasadniczych filozofii Kanta, zwraca się wprost do tego „*przeświadczenia wewnętrznego*“ a z *woli* (Wollen) właśnie wyprowadza samopoznanie ludzkie i w niej widzi źródło istnienia. Dalej, to „wewnętrzne przeświadczenie,“ którem w systemacie Schopenhauera wola czyli absolut bezpośrednio objawia się człowiekowi, prócz naśladowców Schopenhauera, znalazło swe zastosowanie i w późniejszym rozwoju teoryi poznawania w Niemczech a mianowicie u *Beneke*'go i *Ueberwega*. Zarówno pierwszy jak i drugi (*System der Logik*. Bonn. 1865 § 36, 40, 44.) uznali, że nietylko *wolę* naszą ale i to co sobie wyobrażamy (*Vorstellen*) poznajemy wprost tą wewnętrzną drogą i to równie bezpośrednio i równie nieomylnie jak *wolę* naszą.

2) *Parerga u. Paralipomena*. II, 287.

prowadzi z nich wnioski“¹⁾. „Wszelka prawda i wszelka mądrość, mówi on w inném miejscu, polega ostatecznie na wewnętrzném widzeniu (*Anschauung*)“²⁾, zagłębianiu się, to jest na bezpośrednim, wewnętrzném odczuwaniu prawdy. Tylko takie wewnętrzne umysłowe oglądanie (*intellektuelle Anschauung*)³⁾ czyli kontemplacja, a raczej rodzaj natchnienia, w którem bezpośrednio widzimy istotę rzeczy, daje nam prawdziwe poznanie, zdolne zwalczyć wolę do życia. Ztąd też sztukę opartą właśnie na takim czytem, oderwanem, bezinteresownem oglądaniu *idei*, uważa Schopenhauer za najwyższy objaw ducha ludzkiego, za bezpośredni łącznik człowieka z absolutem, a zachwyty w obec jęj arcydzieł za najuroczystsą chwilę, chwilę, w której duch widzi najjaśnieję istotę rzeczy, bo widzi ją bezpośrednio.

To prowadzi nas do zaznaczenia roli, jaką w filozofii Schopenhauera odgrywa *sztuka*.

Wiemy, że każde zjawisko świata, każdy np. organizm przedstawia pewną *ideę* specyjalną, której jest odbiciem⁴⁾, ale żadne zę zjawisk poszczególnych nie jest zupełną kopją tęg idei, nie wyobraża jęj w całości. Trzeba głębokiego wnikięcicia w istotę ta-

1) *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes v. z. Grunde*. Werke I. 78.

2) „Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der Anschauung“ (*Welt als W. u. V.* II, 79).

3) Nazwę tęg razem z pomysłem wziął Schopenhauer od Schellinga, z tęg jednak różnicą, że u Schellinga głoszenie wewnętrznego oglądania (*intellektuelle Anschauung*) wypływa z zasad jęgo filozofii (*Identitätssystem*), dążącej do pogodzenia dwóch zakresów bytu subiektywnego i obiektywnego (idealizmu i realizmu), jednoczących się w bezwzględnym i sobie świadomym bycie—*absolucie* (*der Transcendentale Idealismus*). Gdy tymczasem u Schopenhauera toż same *wewnętrzne widzenie* (*intellektuelle Anschauung*) nie zgadza się: 1) z jęgo sceptycyzmem kantowskim, 2) z oddzielaniem pojęć woli od idei i wynoszeniem pierwszej do absolutu, a robieniem drugiej narzędziem jęj przechodniem. W ogóle, pomimo że Schopenhauer zaliczał Schellinga do współczesnych mu *sofistów*, czyli owych *filozofów katedralnych*, których całą działalność naukową nazywał *Windbeutelerei*, w filozofii Schopenhauera można dopatrzeć wiele pomysłów jakby zaczerpniętych, być może bezwiednie, z systematu Schellinga, lubo w odmienny sposób użytowanych. Za taką kopalnię pomysłów mogły mu służyć głównie prace Schellinga z lat 1796 i 1797, drukowane w *Niethamer's philos. Journal* pod tytułem: „*Philos. Briefen über Dogmatismus und Kriticismus*,” oraz „*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*.” Obie te prace przedrukowane zostały w Schellinga: *Philos. Schriften*, wydanych w Landshut 1809 r.

4) Patrz wyżej str. 13 przypisek.

kiej idei, aby ją w zjawiskach uchwycić, a ztąd im utwór ludzki więcej do idei tej się zbliża i wierniej ją przedstawia, tem wyższe ma znaczenie *estetyczne*. Całe też zadanie sztuki w filozofii Schopenhauera polega właśnie na jaknajdokładniejszym odtwarzaniu tych wiecznych prototypów, któremi *wola* przejawia się na zewnątrz, to jest tych *idealnych* norm jej uzewnętrznień się¹⁾, nie zaś na naśladowaniu najczęściej nieudatnych, a zawsze niepełnych odbić tych idei w zjawiskach świata. Że zaś na mocy wrodzonego ograniczenia myśli naszej, formami *czasu*, *przestrzeni* i prawem *przyczynowości*²⁾ odciętej od absolutu, nie możemy zwykłą *rozumową* czyli logiczną drogą poznać tych idei w ich czystości i prostocie pierwotnej, to jest metafizycznej, przeto dla uczynienia ich dostępnymi poznającemu subjektowi, trzeba przede wszystkim wyzwolić go z więzów i ograniczeń własnej jego myśli, potrzeba go pozbawić jego indywidualności. Potrzeba jednym słowem, aby w samym subjeckcie zaszła taka zmiana, któraby uczyniła zeń jakby nowy aparat fotograficzny, najzupełniej odcięty od otaczających go zjawisk świata i skierowany wyłącznie na idee.

Jakżeż jednak wyzwolić człowieka z jego własnej indywidualności i jak uwolnić myśl jego od wpływu otaczających go zjawisk i od własnej jego natury zjawiskowej?

Potrzeba, powiada Schopenhauer, iżby człowiek w obec idei przestał być indywiduum³⁾ a stał się jedynie tylko subjektem poznającym. A to osiąga się przez zwolnienie go od praw własnego jego umysłu, praw jakimi skrępowanym jest jako indywiduum; naturalnie, że takie zwolnienie metafizyczne osiąga się drogą wyjątkową. „To możliwe, ale jedynie wyjątkowe, przejście

1) Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntniss dieser durch Darstellung einzelner Dinge... anzuregen..., ist der Zweck aller andern Künste. (*Welt* I. 304). To jest wszystkich sztuk *prócz muzyki*, gdyż ta ostatnia, jak niżej zobaczymy, daje nam poznać *wolę* bezpośrednio, nie zaś za pośrednictwem idei, jak inne sztuki.

2) Formy te ograniczające poznawalność ludzką i czyniące czysto subiektywnymi nasze wyobrażenia i dociekania mają w filozofii Schopenhauera specjalną swoją nazwę: *principium individuationis*, to znaczy, że wszystko co poznajemy przybiera formę indywidualnego ustroju naszego, czyli indywidualizuje się nami, a przez to traci na swojej prawdziwości przedmiotowej, istotnej.

3) *Welt als Wille u. Vorstellung* I. 207.

od zwykłego poznawania oddzielnych przedmiotów do poznawania idei, powiada Shopenhauer, następuje odrazu z chwilą, w której myśl ludzka uwalnia się od służenia woli, z chwilą w której człowiek przestaje być indywidualnym subjektem poznającym, a staje się czystym subjektem poznającym, wolnym od wszelkich pragnień (ein reines willenloses Subjekt der Erkenntniss)¹⁾.

Wtenczas człowiek nie widzi już samych tylko zjawisk świata, ale ich pierwowzory—idee, to jest istotę tych zjawisk, treść ich czystą, niezmaczoną ani formami myśli swojej, ani pragnieniami serca; strona fenomenalna nie wprowadza go wtedy w błąd, gdyż przed oczami duszy jego, a właściwiej *myśli zwolnionej od praw myślenia*, zjawia się Wola sama, sam absolut, wprawdzie nie sam bezpośrednio, ale w bezpośrednich przejawach swoich, to jest w owych wiecznych jakby stereotypowych odbiciach swojej istoty —w *ideach*. Ten zaś, który zdoła dojść do takiej abstrakcyjnej kontemplacji *idei*, odrywa się tem samem od trosk i pragnień, w normalnem położeniu człowieka od natury jego nieodłącznych, zapomina o swoim ziemskim, cielesnem *ja*, a całą duszą pogrąża się w przedmiocie widzianym, zlewa się z nim w jedną całość. „Z chwilą w której wyrwani z objęć woli poddajemy się czystemu poznawaniu (reinen, willenlosen Erkenntniss), powiada Schopenhauer, przenosimy się w inny zupełnie świat, świat, w którym ustaje wszystko co pobudzało wolę naszą, a przez to samo tak silnie nas wzruszało. Ta emancypacja myśli uwalnia nas i od wszystkich tych wzruszeń równie, a nawet więcej niż sen; szczęście i nieszczęście dla nas wtedy nie istnieje: nie będąc indywidualami, zapominamy o niem, jesteśmy już tylko *okiem świata*, którem wprawdzie patrzą wszystkie stworzenia, ale które tylko w człowieku może stać się zupełnie jasnym i niezależnym, tak, że niema już wtedy różnicy, czy tem okiem patrzy monarcha potężny, czy też nędzny żebrak“²⁾.

Żadne nieszczęście, żadna niedola nie sięga po za te granice, jakimi, tak wyzwolonemi od *woli*, oddzielamy się od świata zjawisk, czyli złudzeń. Ta urocza kraina bowiem, z której wygnane są wszelkie ułomności i troski ludzkie oraz cierpienia nieodłączne od naszego życia—to wyłączny świat myśli naszej: „świat

1) *Welt als W. u. V.* I. 209.

2) *Welt als Wille u. Vorstellung* I. 233.

jako *wola* wtedy już nie istnieje, to co pozostaje, to jedynie świat jako nasze *wyobrażenie*"¹⁾).

Ten spokój, ten kwietyzm jaki osiągamy przez oderwanie się od świata i zatopienie się w jego ideach, t. j. przez pozbycie się egoistycznych naszych dążeń jako indywiduum, a zlanie się z myślą, z typem, którego jesteśmy milionowem odbiciem—ten spokój i ta ekstaza myśli, są zarazem jedyną oazą ożywczą wśród skwarnej pustyni życia codziennego. Takie oderwane obcowanie z *czystą* treścią *woli*, to jest zatapianie się w jej bezpośrednich odbiciach czyli ideach, jest też jedynem szczęściem dostępnem dla nas. Prawda, że szczęście to jest zaledwie cieniem tego stanu błęgiego, jaki daje zupełne unicestwienie, to jest zabezpieczenie się od wszelkich możliwych przebudzeń z wiecznego spokoju, ale daje ono już przedsmak tego raju *nirwanowego*, do którego też i prowadzi.

„Jest to ów stan bez cierpień, powiada Schopenhauer, tak sławiony przez Epikura jako najwyższe dobro, jako stan samych bogów; gdyż choć na chwilę wyzwalamy się wtedy z pod ohydneho jarzma *woli*, jest to dzień Sabbatu, dzień odpoczynku po ciężkich trudach i więziennej pracy *woli*, *Kolo Ixioma* wtedy zatrzymane”²⁾).

Tak odmalowawszy tę przystań spokoju dla dusz znękaných walką życiową, „oto, powiada Schopenhauer, jak blisko od nas leży kraina, która zabezpiecza od wszelkich nędz życia“³⁾. Ale, dodaje on, któż ma siłę długo wytrwać na tych wyżynach? I rzeczywiście, najmniejsza uległość warunkom nas otaczającym, najmniejsze ustępstwo zrobione nieubłaganej *woli*, zniewalającej nas do życia i nęcącej ułudnemi jego rozkoszami, rozwiewa ten czarowny obraz, kładzie koniec tym wizjom olimpijskim. Wtedy znowu przechodzimy pod panowanie téj zwykłej, codziennéj, praktycznéj i rozsądnej myśli, która rządzi się wrodzoną jej zasadą dostatecznéj przyczyny⁴⁾, t. j. prawem przyczynowości w najogólniejszem znaczeniu. Wtedy już nie widzimy idei, ale same tylko niedokładne ich kopie, to jest zjawiska świata, pojedyncze jego przedmioty, wiążące się

1) Ibid. 234.

2) *Welt als Wille u. Vorstellung* I. 231.

3) *Welt als W. u. V.* I. 233.

4) Der Satz von zureichendem Grunde.

w nieskończony łańcuch stworzeń, których jednym ogniwem i my jesteśmy; a tym sposobem znowu pogrążyliśmy się w całą niedolę życia, z jakiej na chwilę wywiodło nas owe wewnętrzne oglądanie idei.

Otóż i ta *Seeligkeit des willenlosen Anschauens* jest tylko chwilowym odpoczynkiem. Ten zachwyt przed dziełami sztuki lub w obec imponujących nam swoim majestatem widoków natury, albo wreszcie to zatopienie się w myśli oderwaną, — to wyjątkowe chwile, a przytem dostępne tylko wyższym umysłom.

Ciągłe przebywanie wśród tych uroczych krain wyobraźni, stałe odrywanie się od nędz i męczarni życia jest wyłącznym udziałem tylko geniuszów albo mędrców świata tego. Do takiego stanu ma też torować drogę i filozofia Schopenhauera, na takim zupełnym i trwałym oderwaniu się od świata za życia, polega też i cała jego *etyka*. Wyrywając z łona ludzi egoizm i zapalając ich myśli ideałem wyzucia się ze wszelkich pragnień cielesnych, *etyka* pesymizmu wprost osiąga *wolę* i na miejsce jej roztacza tę wizję czarownicą *idei*, to oderwane i bezinteresowne oglądanie istotnych, idealnych stron woli, to oglądanie absolutu, które, jak powiedzieliśmy, daje przedsmak prawdziwego raju, to jest wiecznego snu, bez marzeń i przebudzeń — *nirwany*.

Nie będziemy tu rozwijać doktryny etycznej Schopenhauera, gdyż chodzi nam głównie o ocenienie podstaw zasadniczych jego filozofii, to jest owej osnowy metafizycznej, na której wznosi on cały swój systemat i z której wyprowadza następnie i stronę etyczną pesymizmu. Powiemy tylko, że całą oryginalność *etyki* Schopenhauera stanowi właśnie związanie jej z estetyką. Treści dla jego doktryny etycznej dostarczyła mu najwznioślejsza religia dalekiego wschodu — buddaizm; pogarda życia jaskrawo w niej zarysowana, a zwłaszcza strona kontemplacyjna doktryny Buddy, odmłodniały też pod piórem Schopenhauera w żywych i pełnych poezji obrazach tego nowego wieszczą prastarą *nirwanę*. Treść przeto *etyki* pesymizmu nie jest nową, ale nowością w dziejach filozofii jest oparcie praktyki życia na zachwytach estetycznych, w których widzimy odbicie absolutu. *Etyka* Schopenhauera nie kreśli prawideł życia, nie daje przepisów jak żyć mamy, ale nawołuje do zerwania z życiem za życia, kreśli drogę do nicości, wskazując na zachwyt estetyczny, jako na przedsięwzięcie *nirwanę* nowego.

Ta łączność etyki Schopenhauera z estetyką była, zdaniem naszym, koniecznym następstwem jego teorii o ideach, jako o odbiciach bezpośrednich absolutu, bezpośrednio zaś wewnętrzne oglądanie tych idei miało znowu zastąpić w systemacie jego *nakaz kategoryczny* (der Kategorischer Imperativ) Kanta. Kant czystym rozumem wyrugował z myśli ludzkiej absolut, *praktycznym* zaś— przywołał go napowrót; wyprowadził go z filozofii swojej szeroką bramą krytycyzmu, by go wpuścić następnie bocznymi drzwiami względów etycznych. Absolut ten zjawia się wprawdzie zamaskowany, ale któż go nie pozna pod szatą *nakazu kategorycznego*. Podobnie rzecz się ma i z systematem Schopenhauera. Absolut jego filozofii—*wola* niedostępna zrazu dla myśli naszej; niewidzialna dla stworzeń jako jedność zjawisk świata, przybierając w aparacie mózgu postać wielości, formę czasu i więzy przyczynowości, daje tylko złudzenia szukającej go myśli. Ale na dnie ducha naszego, w tajemniczych zakątkach myśli kryje się zwierciadlana powierzchnia, w której przegląda się sam absolut. Przy odpowiednim nastroju ducha, możemy więc widzieć w naszym wnętrzu odbicie tego absolutu—*idee*. A w takim razie zrozumiałem jest dla nas, dla czego Schopenhauer poczytuje to za zasługę Kantowi, że stronę moralną czynów ludzkich uwolnił od ogólnych praw zjawisk, a czyniąc ją niezależną od tych ostatnich, uznał ją za coś co łączy się bezpośrednio z absolutem ¹⁾. Jest to też sama niemal droga, na jaką wkroczył sam Schopenhauer. Dziwna rzecz tylko, że ten głęboki znawca Kanta i niepośledni jego krytyk, który sprawiedliwie zauważył, że do tej prawdy mistrz jego doszedł nie drogą logicznej konsekwencji, ale sprzecznością z sobą ²⁾, sam nie widział, że i we własnym jego systemacie przebija tenże sam skok od subiektywizmu, a nawet skeptycyzmu, do mistycznego oglądania absolutu za pośrednictwem wiernych jego odbić, t. j. idei. Wprawdzie Schopenhauer usiłuje

¹⁾ Er (Kant) erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich; allein er that einen grossen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntniss, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung noch disen gemäss je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte: dieses ist der zweite Hauptgesichtspunkt für sein Verdienst. *Kritik der Kantischen Philosophie*. Werke II. 499—500.

²⁾ Er leitete das Ding an sich nicht auf die rechte Art ab,... sondern mittelst einer Inkonsequenz... *Ibid.*

udowodnić, że unika niekonsekwencji Kanta postawieniem na miejsce jego x swojej—*woli*, ale ta dowcipna poprawka nie zmienia istoty rzeczy, gdyż, jak widzieliśmy, i owa *wola* Schopenhauera ma cechy Kantowskiego x .

Powiedzieliśmy, że *idee* są w systemacie Schopenhauera ogniwem łączącym absolut z subjektem poznającym¹⁾; one umożliwiają poznanie prawdy i osiągnięcie celu, jaki tak poznana prawda wskaże dla ludzkości. Otóż nie szukając dalej tu znajdujemy wyjaśnienie niezrozumiałego zrazu w Schopenhauerze zwrotu ku ideom platońskim oraz jego uznania dla *nakazu kategorycznego* Kanta. Bez przywołania bowiem do pomocy tych idei, jako stałych typów *woli*, Schopenhauer nie mógłby wyjść z koła błędnego, jakie zakreślił w około siebie promieniem sceptycyzmu. Idea jest w systemacie jego punktem, w którym z tem idealnem kołem jego styka się styczna, po téj stycznej istoty mają dążyć do absolutu. Więc droga znaleziona, ale czy uzasadniona? Wróćmy na chwilę do wewnętrznego poznawania prawdy, czyli absolutu, i zobaczymy czy nowy ten pomysł Schopenhauera wiąże się logicznie ze skeptyczną osnową całej jego filozofii.

Dla tego aby połączyć się z absolutem, aby ów pierwiastek świata—*wolę*, odczuć w nas samych powinniśmy, wedle Schopenhauera, wyzwolić się od własnej naszej woli, czyli od strony zjawiskowej samego absolutu²⁾. Myśl, poznawalność naszą (Erkenntnis), która jest wytworem woli, uwolnić winniśmy od wszelkiej woli, od wszelkiego pragnienia, czyli poznanie nasze uczynić czystem, oderwanem; a tym sposobem dopiero osiągniemy kontemplację wolną od pobudek egoistycznych i indywidualnych pragnień naszych.

Jak jednakże pogodzić to uwolnienie myśli naszej z pod zależności od woli, z głoszonym przez Schopenhauera absolutem woli; jak zrozumieć wyzwolenie się nasze od woli do życia i je-

1) Wyżej str. 13 przypisek in f.

2) Albowiem wola nasza, czy uważana jako wola gatunku, dążącego do zachowania swego typu, czy też jako nasza indywidualna wola oświecona, dążąca do wyzwolenia się od tego typu i dążeń gatunku w nas złożonych, zawsze wola w nas objawiająca się, jest produktem ciała i mózgu naszego, te zaś mają swoje źródło metafizyczne w woli jako absolutie. Wychodzi więc na to, wedle Schopenhauera, że wola dążąca do życia wkracza w walkę z wolą nieistnienia, czyli absolut sam siebie pożera.

dnoczesne oglądanie absolutu, to jest tejże woli, wprawdzie nie w jej zjawiskach przemiennych, t. j. nie w formach mózgu naszego, ale w jej *ideach*, t. j. w jej bezpośrednich, idealnych, abstrakcyjnych przejawach? Prawda, że absolut filozofii Schopenhauera—jego *wola*, jest ślepa, nieświadomą¹⁾, że wola dążąca całą swą siłą do życia, dochodzi w człowieku do swój samowiedzy i wtedy dobrowolnie sama siebie się zapiera²⁾, ale w takim razie z kąd bierze się owo *Erkenntniss*, które jak Minerwa z głowy Jowisza, tak tu z mózgu człowieka wyskakuje cała uzbrojona na pokonanie ślepej woli do życia³⁾.

Łatwo wprawdzie uczynić wyjątek od ogólnych praw dla myśli ludzkiej nakreślonych i wyzwolić na chwilę od tych więzów geniusze oraz mędrców tego świata, *drogą wyjątkową*, jak sam Schopenhauer przyznaje, ale czem uzasadnić ten wyjątek, jeśli nie chęcią dojścia do absolutu choćby *par saults et par bonds*?

Otóż cała ta niekonsekwencja tkwi, zdaniem naszym, w podwójnym, dwulicowym idealizmie Schopenhauera i równoległe z nim roztoczonej teorii o dwóch światach—*Welt als Wille* i *Welt als Vorstellung*, nie dających się logicznie pogodzić.

Nazwaliśmy dwulicowym idealizmem Schopenhauera, gdyż idąc za Kantem przyjmuje on *subiektywny idealizm* myśli naszej, to jest subiektywność myśli opartą na wrodzonych idealnych formach naszego myślenia, idąc znowu za teorią Platona o ideach, przyjmuje *idealizm obiektywny*, przedmiotowy, oparty na przyznaniu rze-

1) Porów. wyżej str. 13—14.

2) Sich selbst frei verneint.

3) W tej niekonsekwencji Schopenhauera szukać należy wyjaśnienia istoty absolutu Hartmanna. Właśnie w celu uniknięcia podobnych skoków logicznych Hartmann zlepił swój absolut—*das Unbewusste* z dwóch elementów: *woli* i *idei*. Wprowadzając tę poprawkę do swojej metafizyki „ducha Nieświadomego“, chciał on z jednej strony rehabilitować wykluczoną z systematu Schopenhauera celowość i mądrość świata czyli ideę metafizyczną, której odbicie, wbrew swemu mistrzowi, widział w każdym zjawisku świata; z drugiej zaś strony, tem zlepianiem absolutu z dwóch wrogich elementów, pragnął dać wyjaśnienie istoty tych sił: *ślepego popędu* do życia, czyli istnienia i *rozumu* niem rządzącego, oraz upozorować ustanie wszelkiego istnienia przez wzajemne zneutralizowanie się tych potęg. Słowem ten dualizm, jaki u Schopenhauera panuje w łonie człowieka, Hartmann prznosi do samego absolutu swojej filozofii—*das Unbewusste*. W systematach każdego z nich tym sposobem na podstawie jakoby *monistycznej* wyrasta dualizm, mający *mechanicznie* uatwić im osiągnięcie *nirwany*, ale *logicznie* ją uniemożliwiający. Porów. niżej przypisek I do str. 52.

czywistego, prawdziwego istnienia ideom ¹⁾, a tym sposobem łączy on idealizm myśli z idealizmem metafizycznym. Ztąd świat cały przenosi Schopenhauer do głowy człowieka, ale równolegle rozwija istnienie pierwiastku niezależnego od naszego poznania, to jest woli jako absolutu. *Idee* są tu łącznikiem, a *sztuka* jest jakby najkrótszą drogą do tego, do czego długą i mozolną pracą świadomie prowadzi filozofia.

Ta niekonsekwencja była nieuniknioną, gdyż idealizm subiektywny z obiektywnym nieda się nigdy pogodzić, jedno ruguje drugie. Takie też czysto mechaniczne rozwiązanie trudnego zadania—wyjścia ze ściśle zamkniętego koła sceptycyzmu, prowadziło i do innych drobniejszych a licznych niekonsekwencji, jak np. uznanie stałych typów idealnych dla przyrody, jakby metafizycznych gatunków stworzeń ²⁾, zjawienie się których niczem nie da się wytłómaczyć w systemacie opartym na uznaniu *ślepej* woli do życia za obsolut i rugującym wszelką myśl i celowość ze zjawisk świata, pomijając już i to, że uznanie takich typów pierwotnych stworzeń niezgodne z zasadami ewolucjonizmu, którego Schopenhauer jest zwolennikiem.

Dwa idealizmy, dwie wole nie były więc fortunnym pomysłem w nowym tym systemacie filozoficznym; są to dwa koła o różnej średnicy i nie przecinające się w żadnym punkcie, gdyż zakreślone są z jednego wprowadzie punktu—mózgu poznającego subiektywnie, ale różnymi promieniami. Co się zaś tyczy owej stycznej dążącej do absolutu, do której porównaliśmy wewnętrzne oglądanie prawdy, ta biedz będzie w nieskończoność niezależnie od obrotu tych kół i żadnego z nich nie przetnie, czyli z żadnym z nich nie będzie w związku koniecznym.

Ale wróćmy jeszcze do tej uprzywilejowanej w systemacie Schopenhauera sztuki, do tych idei Platónskich, któremi pragnął on wzbogacić wizye buddystów, zaludnić ich czystą, od świata zupełnie oderwaną, kontemplacyę.

Otóż ze wszystkich rodzajów objawów estetycznych ducha ludzkiego, muzyka jest, zdaniem jego, najwyższym, najsilniej łą-

1) Przyczem uznaje za prawdziwe choć niekonsekwentne związanie sumienia ludzkiego z absolutem za pośrednictwem *nakazu kategorycznego*.

2) Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Species in der Natur. *Welt*. I. 305.

czącym nas z absolutem. „Muzyka, powiada Schopenhauer, nigdy nie przedstawia nam samych zjawisk, ale jedynie wewnętrzną ich istotę, to jest rdzeń wszystkich zjawisk—wolę. Ztąd też nie wyraża ona pewnego, danego uczucia, tej lub owój radości, tego lub owego smutku, tej lub owój boleści, rozpaczy, wesołości lub pewnego danego spokoju,—ale wyraża ona *w ogóle* radość lub smutek, boleść lub rozkosz, rozpacz lub zwątpienie; wyraża uczucia te jakby w oderwaniu (in abstracto), wyraża samą ich istotę bez żadnych dodatków, a więc i bez względu na jakiegobądź pobudki¹⁾. Słowem „muzyka nie jest bynajmniej jak inne sztuki odbiciem *pewnych idei*, lecz odbiciem *samej woli*“²⁾. A ta powszechność muzyki, ten jój wyłącznie właściwy charakter ogólności, to ogniskowanie w sobie różnorodnych uczuć, czyniąc ją balsamem dla wszystkich naszych cierpień (Panakeion³⁾), nadaje jój nieocenioną wartość i to metafizyczne znaczenie, jakiego nie posiada żaden inny objaw sztuk pięknych⁴⁾. Bezpośrednim bowiem przedmiotem muzyki jest wola; harmonja jój dźwięków sięga wprost do głębin absolutu. Muzyka jest nadto „rzeczywistą, wspólną wszystkim ludziom mową, mową wszędzie rozumianą.” Jeżeli zaś nie mówi ona o rzeczach, o zjawiskach ale wyłącznie wygłasza uczucia, opiewa rozkosz lub boleść, to dla tego, że uczucia te—to jedyne *istotne* formy, w których wola uzewnętrznia się, uczucia te to jedyna rzeczywistość dla Woli (die alleinigen Realitäten); dla tego też „tak silnie przemawia ona do serca, gdy tymczasem gło- wie bezpośrednio niema nic do powiedzenia“⁵⁾.

Słowem to co przemawia do serca, to dopiero daje bezpośrednią świadomość istoty rzeczy.

Oto do czego doszedł filozof skeptyk. I rzeczywiście jako myśliciel nawykły do zgłębiania wszystkich zjawisk świata, jako filozof dopatrujący wzajemnej ich łączności i szukający wszędy przyczyn i celów, musiał on przyznać tę potęgę ducha, te chwile

1) *Welt als Wille und Vorstellung*. I. 308—9.

2) *Welt als Wille und Vorstellung*. I. 304.

3) *Welt als Wille und Vorstellung*. I. 309.

4) Ciekawemu nader studyum o muzyce, w którem obok najtrafniejszych uwag i spostrzeżeń znaleźć można najjaskrawsze odstępstwa od wła snego jego systematu filozoficznego, Schopenhauer poświęcił jeden z rozdziałów II tomu *Welt a. W. u. V. p. t.*, „*Zur Metaphysik der Musik*“

5) *Parerga und Paralipomena*, II 462.

natchnienia w których myślą człowiek sięga granic świata, a sercem wzbija się do nieba samego, nie mógł on nie uznać tych iskier geniuszu, które zapalają nieśmiertelność na horyzoncie myśli i tych wzlotów w krainę harmonii i piękna, które koją zbolące serca i każą zapominać o nędzach i ułomnościach ludzkich.

Ale czyliż sięgając wprost do absolutu, którym jest wola, człowiek może zaczerpnąć z niej co innego niż wolę? Zkąd więc owo poznanie (Erkenntniss), które ma go zbawić?

Powiedzieliśmy, że na to niema u Schopenhauera odpowiedzi. Jest to błysk prawdziwych myśli, dążących mimowoli do uznania jedności wszechzjawisk świata, ich wspólnej osnowy, a ztąd i ich dostępności dla rozumu, ale zarazem myśli na to chyba zjawiających się wśród chaosu jego filozofii, by jaskrawiej jeszcze uwydatnić niedostateczność podstaw systematu i chwiejność jego autora. Kto inny możeby też przemilczał, możeby ukrył w sobie samym to, co mimowoli rwało się do myśli autora, możeby nie wprowadzał tych ciemnych smug pomiędzy jasne barwy swojej filozofii, lecz Schopenhauer był sumiennym badaczem i niestrudżonym myślicielem, a jeśli tu i owdzie sam siebie stawiał znaki zapytania, to właśnie w celu rozwiązania tej niepewności, która i u niego czasami widnieje. To przeto, że co krok spotykamy w nim sprzeczności i chwiejność nie razi nas tak dalece, bo gdzież ich niema? Nierównie więcej razi nas ten *dogmatyzm* wspólny całej szkole pesymistów, dogmatyzm, który pomimo ciągłej chwiejności i sprzeczności w systematach swoich, Schopenhauer i epigoni jego przeprowadzają z takim spokojem i z taką pewnością siebie, jakby sami mogli mu dowierzać. To też nie wyszukujemy naumyślnie tych uchybień logicznych, tych drobnych niekonsekwencji, nie zaznaczamy wszystkich tych miejsc w których autor sam z sobą jest w sprzeczności, ale podnosimy te główne myśli jego, te punkta wytyczne, które stanowią osie w około których obracają się całe łamy jego filozofii.

I tak, jeśli zaznaczyliśmy teorię jego o bezpośredniem odczuwaniu prawdy, teorię rzeczywiście *wyrostałą z serca*, a raczej z natchnienia, ale *nie przemawiającą do głowy*, to dla tego, że na nią zbudował on całą swą *estetykę*, a co więcej i *etykę*, czyli najważniejszą część całej swojej filozofii, to jest zastosowanie jej do praktycznych celów, celów nader żywotnych, bo zmierzających do wyzwolenia ludzkości od istnienia.

Jeżeli jednak zestawimy owo „wewnętrzne bezpośrednio poznawanie“ tak przemawiające do serca, a nic nie mówiące głowie, z tą teorią skeptycyzmu tak bezpośrednio z ustroju mózgu naszego, a więc z samej głowy płynącą, to gdzież znajdziemy pogodzenie, jak zjednoczymy te odrębne dwa prądy, te równoległe w filozofii jego rozwijane dwa kierunki: z jednej strony *idealizm transcendentalny* wraz z pewną dozą *mistycyzmu*, a z drugiej zimny, nieubłagany *skeptycyzm*?

Pogodzenie tu niemożliwe. To co możliwe, to tylko ciągle oscylacje, czyli wahania pomiędzy temi dwoma biegunami jego filozofii, to jest ciągle zbaczania to w jedną to w drugą stronę. Oscylacje są też cechą charakterystyczną całej szkoły pesymistycznej, a mają swój prototyp w Schopenhauerze; cała różnica wszystkich niemal wyrosłych na wspólnym tym gruncie systematów polega właściwie tylko na dłuższym lub krótszem przebywaniu wśród bieguna skeptycyzmu lub idealizmu transcendentalnego, zawsze jednak z zastrzeżeniem sobie powrotu do drugiego bieguna.

Oscylacje czyli wahania logiczne Schopenhauera dadzą się sprowadzić do następujących wybitnych stacyi:

¹ Z jednej strony widzimy, że cały świat jest tylko złudzeniem naszym, że istnienie jego wisi na nitce subiektywnego poznania, nitce, którą filozofia rozcina i wtedy świat usuwa się od istnienia, znika z myśli naszej jak senne marzenia w obec wschodzącego słońca. Z drugiej zaś strony wewnątrz, w łonie naszym mamy odbicie absolutu, nie jest to *claire et distincte perception, clara quaedam et distincta perceptio* Descartes'a ¹⁾, ale mistyczne, tajemnicze odczucie w sobie istoty rzeczy.

² Z jednej strony widzimy, że w mózgu człowieka umieszczony jest aparat optyczny, dwa szkła szlifowane, któremi ogniskujemy w myśli naszej cały świat zewnętrzny, a rozłożywszy takowy na składowe jego części przekonywamy się, że go niema, że właściwie

¹⁾ *Discours de la methode*. Porów. także Renati Des Cartes: *Meditationes de Prima philosophia*. Amstelodami. 1650. *Meditatio* III, p. 15: ac proinde jam videor pro regulâ generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clarè et distinctè percipio.

patrzemy tylko w próżnię dwiema pryzmami: czasu i przestrzeni; że świat, to własne myśli nasze rozbite w mózgu i rozsunięte w przeszłość i przyszłość za pomocą dwóch soczewek—przestrzeni i czasu; że absolut istnieje po za światem wielości jako jedność niedostępna dla nas; że wola króluje po za światem zjawisk, to jest po za światem zmysłowym i umysłowym. Z drugiej zaś strony serce nasze, drgające pod wpływem uczuć rozkoszy i boleści, jest czystą krynicyą, w której odbija się bezpośrednio absolut i to w całej swojej potędze i w całym majestacie, sam absolut—*wola*.

Z jednej więc strony sceptycyzm skrajny, ów grób wszelkiej filozofii, wszelkiego naszego rozumowania, wszelkiego logicznego snucia myśli;—z drugiej zaś strony nowa przepaść dla filozofii—szeroko otwarta brama nieba filozoficznego: dla natchnień, dla wycieczek w krainę ducha szeroka droga, ale zamknięte koło doświadczeń, koło rzeczywistości. Słowem wieczne żeglowanie po „bezbieżnym oceanie transcendentalizmu,“ lub osiadanie co chwila na mieliźnie sceptycyzmu.

I jak tu pogodzić, powtarzamy raz jeszcze, z jednej strony świat jako nasze wyobrażenie, jako ułudę, z drugiej strony realność, „objektywacyę“ absolutu, lub wreszcie bezpośrednio jego odczuwanie pod postacią uczuć, czyli owo widzenie oczami duszy, owo odbicie w nas *Woli* przedwiecznej w dwóch krańcowych jej przejawach: rozkoszy i cierpieniu? Jak tu ustrzedz się *dogmatyzmu* lub uwolnić się od bezwzględnego *sceptycyzmu*?

I ani się dziwić w takim razie, że Schopenhauer, lubo mówi ciągle o swęj metodzie indukcyjnej, o swojem opieraniu się na świecie rzeczywistym, pomimo to sam buja w krainie wyobraźni; jakżeż się dziwić, że odbiega od danego materiału, jaki przyroda mu dostarcza, skoro materiał ten uznał on w końcu za wyłączny produkt myśli naszej, to jest mózgu ludzkiego (*Gehirnphänomen*). A raz dawszy polot tym ruchom wahadłowym swęj myśli, zapomina też często o okowach jakie sam sobie poprzednio nałożył lub zrzuca je samowolnie dla tem wygodniejszego walczenia z urojonemi nieraz przeszkodami, zapomina jednym słowem o tem, co sam głosił. A mianowicie zapomina Schopenhauer o subiektywizmie pojęć ludzkich, to jest o ideałności czasu i przestrzeni, zapomina o swęj krytyce rozumu i swoim świecie jako

„wyobrażeniu ludzkim,“ a bierze zjawiska za „rzeczy same w sobie,“ istniejące w rzeczywistości, a więc w prawdziwym czasie i w rzeczywistej przestrzeni.

I tak, wedle teorii Schopenhauera, jak to już widzieliśmy, zarówno dzieje ludzkości jak i w ogóle wszelki rozwój jest uludą, bo czas i przestrzeń to formy myśli naszej, one są pryzmatami, które rozbijają jedność w wielość, teraźniejszość rozciągają na przeszłość i przyszłość; a jednak gdy mówi o kosmogonii Laplace'a lub o teorii Lamarck'a, zapomina on o tem wszystkim. Wyprowadzając obecny ustrój naszego świata z mgławicy pierwotnej, przedstawia on jak wola do życia uzewnętrzniała się (sich objectivirte) powoli, stopniowo, jak rozwijała się systematycznie po szczeblach stworzenia aż wystąpił wreszcie człowiek na arenę życia, zamykając sobą cały ten łańcuch przyrody ¹⁾.

Prawda, że i w tym obrazie dziejów naszego systemu słonecznego widać walkę, jaką sam Schopenhauer z myślami swemi toczył, bo i rzeczywiście jakżeż przyznać rozwój świata, gdy wszelkie istnienie wisi na nitce poznającego subiekty, jakżeż więc mówić o stopniowej ewolucji przyrody przed zjawieniem się mózgu i samowiedzy; ale skeptyk usuwa się tu na stronę, bo w tym względzie nie może zaprzeczyć rzeczywistości rozwoju świata. W końcu też przyznaje Schopenhauer, że istotnie wszystkie przedstawione przezeń zjawiska fizycznej, chemicznej, jako też geologicznej natury istniały niezależnie od świadomości (Bewusstsein), a to: „ponieważ musiały one z konieczności rzeczy wyprzedzić zjawienie się wszelkiej świadomości, jako same warunkujące jej istnienie“ ²⁾.

Podobnie zaś jak przy dziejach kosmicznych świata nie mógł Schopenhauer zaprzeczyć rzeczywistego jego rozwoju, tak samo bardzo często zmuszony jest przyznawać w ogóle istnienie danych przedmiotów myśli naszej odpowiadających. Skeptyczne sumienie, a raczej wyrafinowane jego skrupuły nie zawsze więc odnoszą nad nim samym zwycięstwo. A lubo najsilniej występują one przy rozbiórce teorii Lamarck'a, którą Schopenhauer nazywa „genialnym błędem“ (ein genialer Irrthum ³⁾) i na chwilę

¹⁾ *Parerga und Paralipomena*. Kap. VI: *Zur Phil. u. Wiss. der Natur*.

²⁾ *Ibid.* 49.

³⁾ Genialność hipotezy Lamarcka widzi Schopenhauer w tem, że znakomity ten naturalista przyznał stanowczo udział popędów zwierząt w powolnym przetwarzaniu

otrzymują wtedy zwycięstwo, gdyż odmawia jęj wszelkiej rzeczywistości, głównie z tego wychodząc stanowiska, iż ów protoplasta Darwinizmu wierzył w rzeczywiste istnienie czasu i następstwa zjawisk, a ztąd uważał jako rzeczywistość to co jest tylko złudzeniem¹⁾; to przecież w tymże rozdziale pracy swojej, sam Schopenhauer na seryo traktuje o powstawaniu gatunków za pomocą rzeczywistego rozwoju²⁾.

Mainländer, jeden z największych wielbicieli Schopenhauera i jeden z najbardziej może natchnionych wieszczów współczesnego pesymizmu³⁾, nie mógł jednakże nie zauważyć tej niekonsekwencji mistrza swego w przeprowadzeniu teorii Laplace'a i Lamarck'a. Słusznie też powiada on: Jakżeż godne politowania to bolesne szarpanie się tego wielkiego męża, usiłującego pogodzić realny rozwój, który zmuszony był przyznać, z idealnym pojęciem czasu. Nie udało mu się, dodaje on, gdyż sądził, że czas jest wyłącznie wrodzoną formą zmysłowości, formą a priori⁴⁾.

Słowem, widzimy, że owe zachwalone przez tegoż samego Mainländera⁵⁾ zdarcie zasłony z posągu w Sais nie było kon-

się i rozwoju ich organizmów, a więc i w powstawaniu i wyrabianiu się drogą dziedziczości nowych narządów, których pierwotnie ciało ich nie posiadało. Błąd zaś tkwi, zdaniem jego, w tem, że Lamarck uważa te popędy za czynnik drugorzędny, wyrabiający się pod wpływem rozwijającej się pojętności zwierząt i otaczających ich warunków istnienia. (*Ueber den Willen in der Natur. Werke IV. 43*). Innemi słowy genialność tej hipotezy polegać ma na przyznaniu rozwoju zwierząt drogą ewolucji pod wpływem wewnętrznego prądu samego organizmu, prądu odpowiadającego *woli* Schopenhauera, błąd zaś w nieprzyznaniu prądu tego—woli za przyczynę *pierwotną*, przyczynę niezależną ani od czasu, ani od przestrzeni, czyli właściwie za źródło wszystkich zwierząt, a raczej ich typów, niezależnie od tych tworów czasowych istniejące. Na tę myśl nie mógł wpaść Lamarck, zdaniem Schopenhauera, dla tego, że do Francji nie przeniknęły jeszcze pojęcia o idealności czasu i przestrzeni wraz z całym tak płodnym ich następstwem. Ową też „przestarzałą metafizykę,“ „uznającą ciała za rzeczy same w sobie, a czas i przestrzeń za przymioty tych ostatnich“ obwinia Schopenhauer w tem, że i Lamarck niemógł inaczej przedstawić sobie swego ugrupowania stworzeń jak w czasie i przestrzeni. (*Ibid. 44*).

1) *Ueber den Willen in der Natur. Werke IV. 45*.

2) *Ibid. str. 161—3*.

3) Filozofię Mainländera wraz z jęj oceną przedstawiłmy w Bibliotece Warszawskiej 1878 r. w studyum p. t. *Najnowsze objawy filozofii pesymistycznej w Niemczech. Filozofia Wyzwolenia*, (Maj, Lipiec, Wrzesień).

4) *Philosophie der Erlösung. str. 486*.

5) Patrz wyżej str. 30.

sekwentnem; Kant bardziej był konsekwentnym, że zasłony tej nawet poruszyć nie usiłował. Zresztą i sam Schopenhauer przyznaje, że wewnętrzne widzenie (die innere Wahrnehmung) nie daje jeszcze wyczerpującego poznania „rzeczy samej w sobie”; jakkolwiek bowiem wewnętrzne poznanie (die innere Erkenntniss) wolne jest od dwóch form, to jest: formy *przestrzeni* i *przyczynowości* ¹⁾, to przecież trzeciej formy to jest *czasu* nie zdołamy nigdy uniknąć. I tak wedle Schopenhauera, poznajemy wprawdzie bezpośrednio, ale za pomocą ciała naszego od którego niemożemy się odłączyć, i które przeto warunkuje to poznanie. Dla tego też „poznajemy wolę naszą nie w całości, nie jako jedność, nie zupełnie odpowiednio jej istocie, ale poznajemy ją w pojedynczych jej objawach,“ czyli w czasie, ²⁾ w owej formie nieodzownej dla wszelkich zjawisk a więc i dla ciała naszego.

A w takim razie cóż nam pomoże, powiemy z krytykiem a zarazem wielbicielem jego Mainländerem, cóż nam pomoże to, że wewnętrzne poznanie wolne jest od dwóch form, gdy pozostała trzecia forma wystarcza, aby „rzecz samą w sobie“ najzupełniej zakryć przed nami, a filozofować w takich warunkach nie jest że to prowadzić dalej pracę Danaid ³⁾?

Oto, jak wygląda ów posąg odsłonięty śmiałą ręką skeptyka-idealisty, oto ile sprzeczności w przyznaniu przezeń możliwości dotarcia do „rzeczy samej w sobie,“ ⁴⁾ oto odnaleziona wprawdzie nowa droga do absolutu wiodąca, ale.. droga ta znajduje się w zupełnej sprzeczności ze sceptyczną osnową filozofii pessimistycznej.

III.

Powiedzieliśmy, że drugim punktem wytycznym w filozofii Schopenhauera, było wskazanie na zniszczenie woli, zaparcie się jej jako na cel świadomego istnienia.

1) *Welt als Wille u. Vorstellung*. II. 220.

2) *Welt als Wille u. Vorstellung* I 121.

3) *Philosophie der Erlösung* str. 468.

4) „Kanten war es=x; mir Wille.“ *Par. u. P.* II 96.

Prawda, że wygodnem jest dla ludzkości wierzyć w możliwość ocalenia, wierzyć we własną potęgę, mającą wyzwolić ją od katuszy istnienia. Ale na czemże oprzeć tę wiarę, jeśli nie wyłącznie na chęci pocieszenia się? Widzieliśmy bowiem jak nielogicznym ze stanowiska filozofii Schopenhauera było przypuszczenie, że umysł ludzki, będący tylko wytworem przechodnim, produktem materji, może nam dać kryterjum dla oceny życia a następnie doprowadzić nas do zaparcia się woli. Widzieliśmy dalej, że i przez odkrycie nowej drogi jakoby do absolutu wiodącej, Schopenhauer nie wypełnił jeszcze tej luki w swojej filozofii, że przeciwnie nawet, podobnie jak August Comte w drugiej fazie umysłowego rozwoju, wpadł i on na drogę idealizmu a poniekąd nawet i mistycyzmu ¹⁾. Dla nas jestto bardzo naturalnem zjawiskiem w dziejach systematów filozoficznych, widzimy w tem bowiem konsekwentny głos myśli ludzkiej, która pomimo uwieżenia jej w ciasnych ramach pewnej filozofii, arbitralnie dla niej przystosowanych, nie przestaje jednak dobijać się o swe prawa odwieczne, nabyte długą ewolucją świata i długą pielgrzymką filozoficzną, prawa oparte na łączności wzajemnej wszechzjawisk, ich nieuniknionej przyczynowości to jest—*prawa konsekwencyi logicznej w najogólniejszem znaczeniu*. Ale nie oto chodzi nam w tej chwili, chcemy tu jedynie wykazać niewytrzymałość w obec logiki owego dogmatu całej filozofii pesymistycznej, głoszącego, że człowiek może wyzwolić siebie i być cały z więzów istnienia własną swoją siłą, swą potęgą wewnętrzną, używając do pomocy poznania (Erkenntniss) nabytego czy to drogą intuicyi (Schopenhauer) czy rozumu (Hartmann, Mainländer). Nie mówiąc już o tem, że poznanie prawdy jest niemożliwem w obec teoryi subiektywizmu myśli ludzkiej, służącej pesymistom za podstawę ich filozofii, to z ich nawet punktu widzenia zniszczenie w sobie woli do życia wydaje nam się wielką niekonsekwencją i błędem kardynalnym ich systematów. Nielogiczność ich w tym względzie jest tak bijającą w oczy, błąd ich tak wielkim, iż zjawienie się jego w szkole filozofii pesymistycznej jedynie wytłómaczyć możemy ową niczem niepohamowaną chęcią wyzwolenia się z więzów istnienia, a ztąd optymistycznym zaślepie-

¹⁾ Porów. pracę naszą: *Religia pozytywna czyli nowa powszechna religia ludzkości*, drukowaną w Bib. Warsz. 1875. (Czerwiec i Lipiec).

niem, które zrodziwszy się na łonie filozofii Schopenhauera, idzie ze wzrastającą siłą przez Hartmanizm aż do „filozofii wyzwolenia“ Mainländera, owej filozofii w której optymistyczny kierunek zdaje się dosięgać swego zenitu ¹⁾. I tak przypuściwszy nawet, że jest tak jak Schopenhauer sobie wyobraża, przypuściwszy, że ten drugi rozum to jest owo bezpośrednie odczucie w nas absolutu czyli—prawdy objaśnił nam dostatecznie całą ułudną stronę życia ludzkiego, żeśmy dzięki jemu poznali całą znikomość istnienia i że przeto świadomi jesteśmy szczęścia jakiego doznać możemy wyrывая się z tego błędnego koła życia; to i wtedy nawet czyliż sam rozum wystarczy do zaparcia się woli, czyliż nie potrzeba także woli, odwrotnej woli, woli pragnącej nie istnieć? Mógłby Schopenhauer zarzucić nam, że jest to antropomorfizmem uważać czyny za rezultat woli, lecz czyliż on sam w przeprowadzaniu całej swojej etyki nie odróżnia *woli* od *pojęcia* w życiu ludzkim, czyliż nawet samobójstwa nie nazywa bezpłodnym jedynie dla tego, że tu nie ma woli nieistnienia wogóle, a tylko wola usunięcia się od *danego* istnienia, to jest od ciężkich, często rzeczywiście nie do zniesienia, warunków życia ²⁾. A w takim razie prędzej jemu zarzut ten antropomorfizmu zrobiłby należało, jak w ogóle całej szkole pesymistycznej, która *hypostazuje*, to jest *uosabia* pewne oderwane cechy, składowe elementa pojęcia osoby i na podobieństwo osób ludzkich obdarza je życiem i odpowiednim im zakresem działalności ³⁾. Otóż powtarzamy, Schopenhauer mówiąc o zniszczeniu w sobie woli do życia, o zaparciu się jej (*Verneinung des Willens zum Leben*) zapomina o tem, że dla przeprowadzenia w czyn tego zaparcia się woli do życia potrzeba także woli nieistnienia, sam rozum bowiem daje tylko pojęcie, świadomość celu do którego dążyć mamy, ale rozum nie niweczy woli, często powoduje on wolę odwrotną, usuwa więc pierwotną wolę, ale na miejsce jej stawia drugą. A więc wola miałaby walczyć z wolą, wola ślepa z wolą oświeconą przez

¹⁾ To wzrastające stopniowanie wiary we własne swoje zdobycze filozoficzne a raczej ten wzmagający się optymizm w łonie filozofii pesymistycznej przedstawiliśmy obszerniej w artykule: *Optymizm w pesymizmie*. (Bib. Warsz. 1881, grudzień).

²⁾ *Welt als Wille u. Vorstellung* I. 471.

³⁾ Obszerniej przedmiotu tego dotknęliśmy w studyum: *Nirwana w obec metafizyki*. §. 5. *Absolut w szkole pesymistów.—Hypostazy.—Apoteoza woli*. (Bib. War. 1879, lipiec).

rozum czyli rozumną wolą? Słowem będzie tu walka dwóch pierwiastków—bezwiedności ze świadomością a przeto dualizm manichejski, ¹⁾ i to dualizm w którym los walki przewidziany, w którym jednemu pierwiastkowi przyznaje się z góry wyższość a ztąd zwycięstwo, gdyż wola rozumna, mniejsza o to jaką drogą oświecona, czy przez intuicję (Schopenhauer) czy przez ideę (Hartmann i Mainländer), ma ostatecznie zwyciężyć. Czyli że wola służy tu tylko za ogniwo, za środek, właściwie zaś walczy tu ciemność ze światłem, dwie siły—ślepa i rozumna, ta ostatnia powinna zwyciężyć, czyli wszechpotęga przyznana tu jest właściwie nie woli ale *rozumowi*.

Oto jak wygląda przy logicznej analizie cały proces zaparcia się „woli,“ oto jak wygląda ów tajemniczy działacz poruszający wszystkie koła szkoły pesymistycznej, ów wielki nieznamy, którego oblicze odsłoniliśmy na chwilę drogą logicznej analizy. Więc wola ta w istocie miałażby być rozumem ukrytym, więc w twarzy tego posągu miałażby bezwiednie odnaleźć się rysy bóstwa heglowskiego, myśl zasadnicza tego, tak przez Schopenhauera znieawidzonego „sofisty“ i „pseudofilozofa“ ²⁾

¹⁾ Tenże sam dualizm, który tu występuje w formie dwóch potęg oderwanych, metafizycznych umieścił Schopenhauer i w łonie człowieka. Porów. wyżej str. 12. I rzeczywiście człowiek w systemacie jego jest aglomeratem z wrogich sobie elementów, dwójcą szarpaną przez wolę i umysł (*Welt*, II. 305). Schopenhauer z umysłu wprowadził ten dualizm w pojęcie człowieka czyniąc go z jednej strony jednym ze zjawisk woli, jedną z *idei* stworzenia, z drugiej zaś strony obdarzając go rozumem najwyższym jaki istnieć może, to jest rozumem zdolnym ocenić właściwie wartość życia i przenieść nicość nad istnienie. Ten взгляд ostatni służy nawet Schopenhauerowi za dowód, że i na innych planetach niemogą znajdować się istoty wyższe od człowieka, gdyż w nim poznanie świata i chęć wyzwolenia się dostatecznie już warunkują osiągnięcie celu—*nirwany*. (*Welt*. II. 656.) Powiedzieliśmy, że Schopenhauer z umysłu wprowadził ten dualizm w pojęcie człowieka umieszczając w nim dwa wrogie sobie żywioły: wolę i amysł; rozniecając bowiem w łonie jego walkę tych dwóch potęg, mniemał on, iż tym sposobem ułatwi sobie udowodnienie pomysłu zniszczenia tych dwóch elementów świata, jednego za pomocą drugiego, czyli wzajemnego ich pochłonięcia się. O ile udało mu się przeprowadzić logicznie to czysto mechaniczne rozwiązanie danego pytania dostatecznie pokazują ciągłe sprzeczności, z których rozumowanie Schopenhauera wybrnąć nie może. Porów. wyżej str. 41 przyp. 3.

²⁾ Schopenhauer potępia całą „pokantowską“ filozofię (do r. 1850); pomiędzy sobą a Kantem, owym „głębokim duchem,“ którego dzieło zasadnicze zalicza do „najważniejszych ze wszystkich zjawisk w dziedzinie filozofii,“ widzi on próżnię niezapełnioną. Działalność całej pokantowskiej szkoły i współczesnych mu filozofów nazywa on pseudofilozofią (*Afterphilosophie*), odmawia im namaszczenia naukowego i widzi w nich jedy-

Otóż tu leży główny punkt zwrotny systematu Schopenhauera jak i całego pesymizmu germańskiego, tu widnieje też niedostateczność podstaw jego filozofii, a ztąd i niekonsekwencje co chwila z systematu tego wypływające. Wprawdzie Schopenhauer nie rozwinął wszystkich możebnych niekonsekwencji, jakie u następców jego tak jaskrawo zarysowują się na wspólnym tle ich filozofii, jednakże i on, jak to już widzieliśmy, nie chcąc zaprzeczyć samemu sobie, nie zawsze szedł za prądem logiki, domagającej się siłą niemal przyznania pewnych wyników. Bo też niekonsekwencje bądź co bądź płyną same z jego systematu a nawet od czasu do czasu z pod jegowychodzą pióra. Zresztą zamilczeć nie znaczy wyjaśnić, zwłaszcza gdy i milczeć nieraz trudno, a ztąd gdy tu i ówdzie wyrasta znak zapytania, na który jeśli autor nie odpowiada to jedynie, by nie zaprzeczyć samemu sobie a ile razy odpowiada, to już stanowczo sam z sobą staje do walki.

Słowem Schopenhauer pragnąc uniknąć absolutu *idei*, który tak krytykował w Heglu, usiłując oprzeć całą swą filozofię na realnej podstawie, na źródle wszelkiego życia (*wola*), to jest na *rzeczywistości*, wpadł na tę samą drogę co i poprzednicy jego idealisci szkoły transcendentalnej. Zamiast bowiem *rzeczy samej w sobie* (*das Ding an sich*) Kanta, zamiast *idei absolutnej* Hegla, przyjął on wprawdzie za absolut *wolę*, *wolę* tę jednak ogłosił także pierwiastkiem życia, *rzeczą samą w sobie*, rozum uczynił ję sługą a świat cały zrobił ułudą, widziadłem zmysłów i formą naszego myślenia. Ale jak widzieliśmy trudno było logicznie na tém poprzestać, trudno było trzymając się sceptycyzmu Kanta co do poznania istoty prawdy, głosić prawdę bezwzględną—*nirwane*; trudno było z podstaw filozofii krytycznej wyprowadzać nowe hasło dla zbawienia ludzkości. To też i w filozofii Schopenhauera idą, jak to już zauważyliśmy, dwa równoległe prądy, zdradzające na każdym niemal kroku walkę,

nie płatnych *profesorów filozofii, filozozofów katedry* uganiających się za karierą i dobrobytem ale nie—szukających prawdy myślicieli. Fichte, Schelling i Hegel stanowią właśnie najwybitniejsze, zdaniem jego, typy takich profesorów filozofii. Są to „trzej sońści,“ a zwłaszcza ostatni z nich, ów „Alltagskopf,“ „geist und geschmackloser Scharlatan,“ „Unsinnsschmierer und Kopfverderber,“ którego filozofia jest właściwie „ein Gewebe aus contradictionibus in adjecta,“ eine philosophische Hanswurstiade“ a nawet „psychisch wirkendes Vomitiv.“ (Porów. głównie: *Ueber die Universitäts-Philosophie*. Werke. V. 30, 156, 183—9, 192).

jaką sam z sobą staczał. Skeptycyzm jego nie pozwala mu uznać istoty rzeczy, w rozumie nie widzi on rękojmi dla poznania woli, więc przenosi ją do wnętrza człowieka. Ale z kąd pewnośc, że wnętrze nasze wyjaśni nam istotę rzeczy? Neguje on czas, przestrzeń, materję, które uważa za ułudę a z drugiej strony świat cały czyni ciałem ducha, uprzedmiotowieniem woli ¹⁾. Raz więc wszystko umieszcza w głowie człowieka, drugi raz przenosi wszystko do naszego wnętrza, w samym odczuwaniu widzi on bezpośrednio odbicie woli czyli istotę rzeczy. Ztąd to na każdym kroku uderza w nim ta chwiejność, którą nie mógł nie zauważyć i sam chwalcą i wielbiciel Schopenhauera, ów po Fraunstädt'cie najfanatyczniejszy może zwolennik jego filozofii—Mainländer. Jakkolwiek bowiem ten ostatni stawia go, jak już wspomnieliśmy, obok Kanta, ²⁾ za wskazanie ludzkości na *Wolę* jako na absolut dostępny człowiekowi bezpośre dno, to przecież i sam Mainländer zaznacza w nim tę ciągłą sprzeczność z samym sobą, którą przypisuje on wzniesieniu całego gmachu filozofii na dwóch chwiejących się słupach: czasu i przestrzeni, chwiejących się dla tego, iż nie mają wedle Schopenhauera żadnej rzeczywistości.

Ta chwiejność, ta walka jaką Schopenhauer sam z sobą staczał a którą uwydatnić usiłowaliśmy, jest nader pouczającą, odkrywa ona bowiem prawa ustroju umysłu ludzkiego w ogóle oraz daje bogaty materiał dla myśli każdego komu pytania filozoficzne nie są obojętne lub obce. Walka ta jasno przedstawia nam jak w ogóle umysł ludzki skłonny jest do sięgania po absolut i do wytwarzania całych hipotez, całych systematów, tam nawet gdzie materiał dostępny dlań nie zadawalnia go w zupeł-

1) Wynika to z teoryi Schopenhauera o *ideach* odziedziczonej po starożytnych (Plato). Wszystkie bowiem zjawiska świata czyli jego *twory* są w systemacie Schopenhauera pojedynczemi objawami pewnych idei, owych wiecznych typów platońskich, stroną ich fonomenalną; idee zaś są stopniami bezpośrednio „objektywacyi“ woli. A zatem całość zjawisk stanowiących stroną fenomenalną istnienia czyli świat jest uzewnętrznieniem się bezpośrednio *woli*. Borów. wyżej str. 13.

2) „Vier Namen werden alle Stürme und Umwelzungen der komenden Zeiten überdauern und erst mit der Menschheit untergehen, die Namen Budha, Christus, Kant und Schopenhauer“ Mainländer, *Philosophie der Erlösung* str. 621.

ności. „Człowiek myślący, powiedział G ö t h e, ma tę dziwną właściwość, że przy spotkaniu się z zagadnieniami nierozwiązanymi, chętnie wymyśla obraz fantastyczny, od którego nie może się uwolnić wtedy nawet gdy owo zagadnienie stanie się jasnym, gdy prawda poznana zostanie.“ A cóż dopiero gdy nauki jeszcze nie wyjaśniły danych zagadnień, gdy hipotezy naukowe i dotąd służą dla pewnych systematów filozoficznych za osie w koło których krążą wszystkie jej części, gdy wreszcie z istoty swojej dane te może nigdy wyjaśnionymi nie będą?

I jakże się dziwić wtedy, że element fantastyczny przenika tyle systematów filozoficznych a najbardziej te właśnie, których twórcy bezustannie głoszą, że są wolni od wszelkich indywidualnych pomysłów, że wyniki ich płyną wprost z indukcyjnej metody zastosowanej do badań świata rzeczywistego; niepotrzebujemy zaś dodawać że mamy tu na myśli współczesną nam szkołę pesymistów germańskich ¹⁾. To też przedstawiciele jej lubo uznają ograniczoność myśli ludzkiej, w ogóle, to przecież za ciasno im wśród tych granic, jakie sami jej nakreślają, i chętnie też we własnej swojej filozofii po za granice te wybiegają. Lecz w takim razie na cóż podają nam oni za prawdę dowiedzioną, za ostateczne wyniki badań naukowych, to co jest tylko poetyczną stroną nauki, co jest tylko własnym, indywidualnym ich zapatrywaniem się a lubo cenne dla nich, to przecież niemogące rościć prawa do wyłączności, to jest do prawdy bezwzględnej za jaką je głoszą?

I cóż dziwnego, że w obec podobnych wyników badań znajdują się tacy, co rugują filozofię z zakresu wiedzy ludzkiej,

1) „Wartość i doniosłość filozofii, powiada Schopenhauer, polega na na tém, iż gardzi ona wszelkimi przypuszczeniami, niemogącymi być dowiedzionymi a to tylko przyjmuje, co daje się z całą pewnością sprawdzić zarówno widzialnym dla nas światem zewnętrznym jak i formami umysłu naszego, warunkującymi możność poznania takowego i wreszcie wrodzoną wszystkim ludziom świadomością ich jestestwa, to jest własnej ich osobowości.“

Hartmann mianuje filozofię swoją: „wynikami spekulatywnymi, otrzymanymi metodą indukcyjną przy badaniu nauk przyrodniczych“ (Motto do *Philosophie des Unbewusstén*), a za dewizę swojej *Metafizyki ducha nieświadomego* kładzie słowa Schellinga: „Przystąpcie do świata fizycznego i poznajcie to co wieczne.“

Prawdziwa filozofia, powiada Mainländer, jest zawsze immanentną, to jest ogranicza się badaniem zjawisk świata i praw, które nimi rządzą (*Philosophie der Erlösung* str. 3).

uważając ją wyłącznie za subiektywny wyrób naszych myśli, ¹⁾ a nawet i tacy co czynią ją wprost uzurpatorką sztuki, metafizyków nazywają niedoszłymi poetami ²⁾ i zachęcają ich do strzaskania swojej liry metafizycznej, dla nauki niepożytecznej a w sztuce będącej dyssonansem: Nous aussi, nous aimons l'art; mais nous le voulons à sa place, nous ne souffrons pas la confusion des genres. Votre métaphysique fait parler à la poésie le langage de la science; elle met en syllogisme les romans de l'imagination ou les sentiments de l'âme. L'art a tout perdre à cette métamorphose, sans que la science puisse rien y gagner ³⁾.

IV.

Streszczając teraz wszystko cośmy o twórcy filozofii nicości i ojcu pesymizmu germańskiego powiedzieli, zauważymy, że filozof ten występując przeciwko zbytniemu potęgowaniu pierwiastku myśli od rzeczywistości oderwaną czyli *idei*, porwany prądem reakcyi wpadł w drugą ostateczność, bo uznał wyłącznie tylko *wolę*, to jest tajemniczą w swej istocie ale widoczną w objawach swoich siłę, za pierwiastek wszechzycia, za absolut. A lubo mówi on także i o świecie jako o wyobrażeniu (*Vorstellung*), to jest jako o produkcyi myśli—*idei*, to jednak produkt ten jest niczem innym jak tylko złudzeniem. Słowem *wola*, w systemacie Schopenhauera, jest jedynym pierwiastkiem istnienia.

Jest to jednostronność a przytem i sprzeczność, gdyż mówiąc o woli *ślepéj*, bezwiednej, od *idei* oderwanéj, Schopenhauer kreśli przytém *cel* stworzenia—powrót na łono nicości. Jeśli zaś *wola* jest bez treści, świat dzieckiem przypadku, pojęcie celowo-

¹⁾ Prócz pozytywistów różnych odcieni zaliczyć tu można i Fr. Alb. Lange (*Geschichte u. Kritik des Materialismus.*) a jeszcze bardziej Hansa Vaihinger'a, wedle których jakkolwiek zadaniem filozofii jest „spekulacya“ (*Speculation zu sein*), to jednak filozofowie pamiętać powinni, że spekulacya ta doprowadza tylko do poezyi nie do prawdy (*mit dem Bewusstsein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben*). Porów. Hans Vaihinger, *Hartmann, Düring u. Lange. Zur Gesch. der Ieut. Phil. im XIX. Jh.* Iserlohn. 1876. str. 18.

²⁾ „Les méthaphysiciens sont les poètes qui ont manqué leur vocation.“ E. Vacherot, *La métaphysique et la science.* Paris. 1863. I. 5.

³⁾ E. Vacherot, l. c.

ści iluzją, jeśli rozum nie istnieje, idea od swego źródła, to jest—*woli*, oderwana nie ma żadnego prawa bytu; to dla czegoż wskazuje on cel życiu ludzkiemu, na mocy czego ocenia istnienie nasze, potępia je i daje środki ocalenia, wierząc przytem głęboko w możność osiągnięcia takowego? Jeśli wola może stać się oświeconą, jeśli istoty mogą zaprzeć się jej następnie, to na mocy jakiego światła i na mocy jakiej siły?

Wykazaliśmy już, iż to wychodzi w ostatecznym rezultacie na zwycięztwo *idei* nad ślełą *wolą*, gdyż w istocie rzeczy pod formą zaparcia się woli do życia ukrywa się walka ślepej woli z wolą oświeconą, czyli nieświadomości z rozumem i zwycięztwo tego ostatniego.

Sam Schopenhauer chwali się tem niepomiernie, że odsłonił światu tajemnicę, że nieznaną dotąd w swej istocie, lubo zaznaczaną w objawach swoich, siłę, odnalazł i wytlómaczył, wręcz ogłasza, że na miejsce *niewiadomej x*, jaką dla Kanta było owe *Ding an sich*, postawił rzecz zupełnie znaną i dostępną to jest swoją—*wolę* ¹⁾. Ci jednak co z uwagą śledzili rozwój tego poglądu u Schopenhauera i znają tlómaczenie jego tej siły, przekonują się, że tu tylko zmiana nazwy, która wiele nie objaśnia. Na miejsce *x* postawione tu *y*, na miejsce *siły*—*wola*, ale i wola ta, raz występuje jako duch dla nas niedostępny, zewnątrz istnienia ukryty, drugi raz uzewnętrznia się ona pod postacią materji, która jest ciałem, „objektywacyą“ ducha bezwzględnego czyli *woli*. Raz więc wola ta jest dla nas dostępną za pośrednictwem materji lub wewnętrznego naszego odczucia, drugi raz niedostępna, gdyż Schopenhauer uważa ją za bezruch, za jedność, a ztąd wielość i ruch świata za uludę. Rugując z zakresu wiedzy indywidualność, bo tylko gatunkowi przyznaje on byt rzeczywisty—osnowę metafizyczną t. j. ideę, odmawia człowiekowi kryterjum poznawania, tak zwane bowiem *principium individuationis* zaciemnia widnokrąg myśli ludzkiej ²⁾. Ten brak kryterjum jednak zastąpionym jest w systemacie Schopenhauera *ekstazą*, to jest takim zatopieniem się w pewnej myśli, w którym indywiduum zapomina o sobie a całą duszą pogrąża się w „rzecz samą sobie.“ Wtedy człowiek jest najbliższym prawdy; do tego przedsiönka wiedzy, jak widzieliśmy, prowadzi go *sztuka*, a głównie *muzyka*. Ale

1) Patrz wyżej str. 30.

2) Patrz wyżej str. 35. przyp. 2.

zapytamy w takim razie czy tu przejawia się *wola* czy *idea*? Jeśli *wola*, to dla czego wszystkie ekstazy mają za przedmiot ideę, myśl, widzenie w myśli naszej obrazu uroczego, dla czego wreszcie głównym działaczem w tej konlempłacyi a zarazem i jej źródłem jest owe *'reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses, Subjekt der Erkenntniss'*? Jeśli zaś *idea*, to w takim razie gdzie absolut, gdzie wszechpotęga woli?

W metodzie badań Schopenhauer stara się trzymać rzeczywistęj indukcyci, i ta indukcya odkrywa mu wolę jako absolut, taż sama indukcya dowodzi mu dalej, że świat jest najgorszym, a w ocenie tej kierunek pesymistyczny występuje u niego równie apodektycznie jak w przyjęciu za pierwiastek istnienia samej tylko *woli*.

Ponieważ życie jest najgorszem, należy zwalczyć to co istotę jego stanowi, otóż wypowiada on wojnę *woli*, ale czém? Rozumem. Zkąd wziął się ten rozum, a jeżeli ma zwyciężyć, on raczej jest absolutem a *wola* jego sługą? Otóż nie rozum wprowadzie, bo Schopenhauer unika tego co ma podobieństwo z *ideą* Hegla, ale *intuicya* ma nam odkryć prawdę, lecz w takim razie czemżeż jest ta intuicya jak nie wewnętrznem, bezpośredniem widzeniem idei, rozumu? Jeśli bowiem *wola* jest pierwiastkiem życia, pierwiastkiem ślepym, nierozumnym, to to co ją zwycięża będzie ideą wieczną, pierwiastkiem wszechbytu, absolutem. Inaczej bowiem czemżeż zwyciężamy wolę do życia? i w ogóle czyliż możebnem jest zwyciężyć absolut, a w takim razie filozofia głosząca nicość byłaby głosem wołającego na puszczy?

Jakkolwiek przeto nazwiemy tę drugą siłę, na mocy której człowiek wyzwala się od istnienia i pogrąża w nicość, czy to będzie *intuicya*, czy *wyswobodzenie* się siły poznającej (Erkenntniss) z pod zależności od woli (co zdaniem Schopenhauera możebnem jest w geniuszach), czy wreszcie *emancypacya* rozumu; w każdym razie przyznanie tej nowej potęgi, mocą której człowiek staje się wszechwładnym panem dalszego swego losu, jest gotowym grobem dla pogrzebania *absolutu woli*, jest nowym uzurpatorem zrzucającym z tronu germańskiego olympu i ten nowy absolut—wolę ¹⁾.

A jednak wśród tej to niekonsekwencyi zrodził się współczesny nam pesymizm germański, w tej to antytezie, w tej to

¹⁾ Porów. *Apoteoza człowieka i wznowienie dualizmu wschodniego w filozofii współczesnej*. (Bib. War. 1881. Marzec.)

sile rozsadzającej cały systemat Schopenhauera, czerpie on swoje istnienie, niewidząc, że i jego istnienie również jest zagrożeniem, gdyż głosząc śmierć ludzkości, w ogóle nicosć, stawia na piedestale istnienia ideę, która przeżyje wszystko, nawet teorye pessimistyczne.

Położyłszy nacisk na ten dualizm w łonie monizmu Schopenhauera złożony, gdyż to najwybitniejszy punkt jego filozofii; od punktu tego bowiem, to jest z chwilą przyznania możliwości zapanowania nad wolą do życia, leżała już otwarta droga dla *etyki* pessimistycznej, dla wzgardy życiem i apoteozy nicosći, słowem otwarta droga dla wznowienia prastarzej *nirwany*. Tu przeto kryje się w zarodku cały nowoczesny pessimizm a raczej *filozoficzne* jego uzasadnienia. Odtąd dla każdego myśliciela, który z jednej strony nie jest zadowolony z życia a z drugiej całą potęgę istnienia i pierwiastek wszystkiego widzi jedynie w *woli*, jej tylko przyznaje byt rzeczywisty, *nirwana* będzie hasłem doktryny, będzie ideałem i pragnieniem jego duszy; zniszczenie zaś pierwiastku życia samego stanie się z pewnością celem jego etyki. Oto więc droga otwarta, droga wiodąca do zabójstwa indywidualnego, do wytepienia w sobie ducha, jednym słowem—droga do *nirwany*.

Wszystko zasadzało się tylko na tém ważnem pytaniu: czy rozum będący sługą woli może stanąć po nad nią? Konsekwentnie rzeczy biorąc to niemożliwe; jakkolwiek więc poznanie prawdy u Schopenhauera inną na pozór drogą zdobywany, zawsze jest to sprzecznością, z tej sprzeczności jednak wyprowadza on całą swą etykę, całą praktyczną stronę swojej filozofii. Taż sama niekonsekwencya pchnie Hartmanna do przyznania mądrości pierwiastkowi *nieświadomości* ¹⁾, Mainländera popchnie na niezrozumiałą z jego stanowiska drogę—przyznania metamorfozy woli, głoszenia owego *Umwandlung des Willens*, dzięki poznaniu prawdy, (*durch Erklärung, durch Erkenntniss*), to jest dzięki dojściu do zupełnej świadomości nędz istnienia i celu wszechbytu ²⁾. Więc owo *Erkenntniss*, ów rozum staje u nich wszystkich po nad wolą, a przecież w za-

¹⁾ *Philosophie des Unbewussten*. Berlin. 1876. t. II. rozdz. XII.

²⁾ *Philosophie der Erlösung*. Berlin. 1876. str. 193.

sadzie, tylko wola jest w ich systematach metafizycznym źródłem świata. Na mocy tegoż samego pierwiastku dalej Schopenhauer uznaje świat za najgorszy ze wszystkich możliwych światów, na mocy tegoż samego pierwiastku znowu Hartmann, przyklaskując w tém Leibnitzowi, przyznaje owemu pierwiastkowi *nieświadomości* najwyższą celowość, mądrość, instynkt ¹⁾?

Otóż tu właśnie leży przepaść logiczna, tu widnieje z całą jasnością niewytrzymałość podstaw ich systematów. I dziwna rzecz, że nie widzieli tego przeskoku owi „spadkobiercy“ krytycyzmu Kanta, owi tak wykształceni w dyalektyce myśliciele, owi filozofowie taką ostrożność zalecający przy badaniu zjawisk świata i tyle o metodzie indukcyjnej rozprawiający. Pojmujemy to, spieszo im było do konkluzji, do tych wyników, które leżały już na dnie ich myśli, przed dyalektycznym ich udowodnieniem, spieszo im było do wyzwolenia i siebie i ludzkości całej od tortur istnienia, a dla tem prędszego i pewniejszego osiągnięcia dążeń swoich, rozpoczęli od wyzwolenia umysłu swego od nieubłaganych praw logiki, przestrzegającej zawsze i wszędzie konsekwencji.

Konsekwencya, powiada Kant, jest największym obowiązkiem filozofa, a przecież spotyka się najrzadziej ²⁾.

* * *

Jakkolwiek więc Schopenhauer głosi, że podstawą filozofii jego są badania przyrody, że z nich jedynie metafizykę swą wyprowadza, to jednak przy bliższem przyjrzeniu się wynikom jego filozofii, widzimy w nich przeciwnie tylko *dogmatyzm*. Genezą zaś tego dogmatyzmu jest właśnie ślepa wiara w to, że cały systemat jego płynie z podstaw niewzruszonych, że zbudowany jest metodą *indukcyjną*. Wziąwszy od Kanta teorię subiektywizmu myśli naszej, zaprzeczył on możliwości dojścia do prawdy dla człowieka; wznowiwszy zaś teorię platońską o ideach, prawdę tę ukazał w całej jej pełni. Z jednej więc strony doprowadził on skeptycyzm Kanta do ostateczności, z drugiej zaś

¹⁾ *Philosophie des Unbewussten*. I. 1—5, 36. 177. II. 273.

²⁾ Kant, *Kritik der Urth.* Ed. Hartenstein, 122.

strony na miejsce niedostępnego rozumowi Kantowskiego *Ding an sich* postawił—dostępny i zrozumiały absolut—*wolę*. Nie chcąc bowiem abdykować od filozofii, Schopenhauer uznał tę siłę, która utrzymuje wszelkie stworzenie, wszelki byt, ową dążność wszystkiego do zachowania swego istnienia, za absolut; a absolut ten, dzięki może głównie reakcyjnemu wystąpieniu przeciwko wszechwładnej wówczas w filozofii niemieckiej *idei*, przybrał w systemacie jego nazwę i znaczenie *woli*. Ponieważ zaś absolut ten, z zasady nie miał mieć nic wspólnego z ideą, *wola* Schopenhauera wypadła ślepa, bez żadnej treści. Gdyby Schopenhauer poprzestał na metafizycznym tłumaczeniu świata i, nie wdając się w jego ocenę, podobnie jak Hegel stanął na optymistycznym stanowisku ¹⁾, nielogiczność absolutu jego nie wystąpiłaby tak jaskrawo. I tak, pomyślny tylko, gdyby Hegel chciał także być pesymistą, czyliż monizm jego mógłby się utrzymać; musiałby wtedy i on ideę swoją uznać za zło, za ideę złego, a w takim razie z konieczności rzeczy przyznać istnienie innego pierwiastku, obcego złemu, który zło potępia, i wpadłby w dualizm. Tak samo Schopenhauer dla ratowania swego absolutu, dla utrzymania monizmu, powinienby był stać się optymistą, że zaś niezadowolonym jest z życia, że je krytykuje, sam przeto rozbija monizm filozofii swojej, niweczy go, a systemat jego staje się chaosem. Bo jakże zrozumieć w obec *absolutu woli*, możliwość człowieka do zaparcia się tej woli do życia? Albo tu *wola* walczy z *wolą*, *wola* ślepa z *wolą* rozumną (dualizm), albo też człowiek przychodzi do poznania istoty rzeczy stojącej po nad *wolą*, słowem do *idei*, która wtedy jest absolutem.

Z tego wszystkiego widzimy, że w filozofii mizantropa frankfurckiego pozostają bez odpowiedzi następujące pytania:

1-o *Człowiek*, jako produkt woli do życia, na mocy czego

¹⁾ Panteizm Hegla jak w ogóle wszelki *monistyczny* pogląd na świat z istoty swej jest optymistycznym; dla stron ujemnych świata, dla walki złego i dobrego, a zład dla cierpień i nędzy, niema tam miejsca. Wszystko tam bowiem jest objawem samego *absolutu*, czy nazwą jego *harmonia przedwieczna* (Leibnitz) czy też *idea absolutna* (Hegel). Zło jest tam tylko cieniem, który służy do uwydatnienia konturów istnienia (*Théodicée*. I. 12.), a wszystko co tylko istnieje rzeczywiście już przez to samo jest rozumne (Was vernünftig ist das ist wirklich; und was wirklich ist das ist vernünftig. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1821. XIX).

ma niem wzgardzić, na mocy czego potępia istnienie w ogóle a życie swoje w szczególności i dąży do nirwany?

2-o *Umysł*, będący wytworem mózgu i służyć mu mający o tyle tylko o ile potrzebnym jest dla „woli do życia,” bo wszelka idea jest tylko stopniem *objektywacyi woli*,—jakim sposobem umysł ten w połączeniu z rozumem, to jest funkcją wytwarzającą pojęcia z wrażeń zmysłowych, jakim sposobem ten aparat mózgu neguje wolę, wynosi się po nad nią i potępia ją w końcu?

3-o *Intuicya*, będąca bezpośredniem zlanie się jestestwa z absolutem to jest z wolą, jakim sposobem każe nam pogardzać życiem, życiem które jest także produktem woli?

4-o *Idee*, owe bezpośrednie przejawy woli, owe typy idealne jej uzewnętrznień się, z kąd biorą treść swoją, gdy wola jest bez żadnej treści, absolutem siebie nieświadomym ¹⁾? Jakim sposobem możebne owe oderwane, *wyzwolone od woli* oglądanie prawdy—*willenloses Anschauen*—gdy jedyną prawdą jest *wola*? Jakim sposobem owe czyste, *wolą* niezmacone poznawanie rzeczy daje dostęp bezpośredni do prawdy—*woli*? Jakim sposobem ów: *reines, willenloses Subjekt der Erkenntniss*—widzi bezpośrednio te idealne, typowe ukształtowania *woli*, to jest te idee, będące formą istotną samego absolutu—*woli*?

5-o Nareszcie w czem mamy *rękojmię*, że osiągniemy to do czego dąży filozofia nicości?

Ostatnie to pytanie burzące całą stronę praktyczną filozofii pesymistycznej a przynajmniej odbierające jej wszelką rację bytu rozpatrzyliśmy na innem miejscu ²⁾. A to cośmy tu rzekli już wystarcza, aby się przekonać o jej *dogmatyzmie*, a mianowicie: że podstawą systematu Schopenhauera, owej pierwszej filozoficznej osnowy pesymizmu germańskiego, nie jest *metafizyka pozytywna*, za jaką ją wszyscy podają, że punktem wyjścia jej jest raczej skeptycyzm idealny, gdyż rozwinąwszy dalej skeptycyzm Kanta, prawodawca jej Schopenhauer dążył pomimo tego do

¹⁾ Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewusstlos. *Welt als W. u. V.* II. 224.

²⁾ Porów. *Rękojmię nirwany*, w art. *Optymizm w pesymizmie*. (Bib. War. 1881 r. grudzień 331).

poznania istoty absolutu; że chcąc za taki podać „wolę“ ślepa, od idei oddzieloną, wpadł w błędne koło sprzeczności, jakie wzruszają całą jego budowę, budowę podobną raczej do sztucznie pozlepianych najróżnorodniejszych części, często nawet przeczących sobie, aniżeli do całości jedną myślą przenikniętej, z jednego kruszczu odlanej. Ta bowiem walka jaką każdy myśliciel stacza z pragnieniami swego serca i z całym tajemniczym obszarem istnienia, z rządzą uchwycenia wątku istnienia—racyi bytu i niemocą własnej myśli, przebija też i w Schopenhauerze. Ale właśnie dla tego badanie filozofii jego jest nader pouczającym, obok bowiem niekonsekwencji i dogmatyzmu, znajdujemy tam wiele bardzo trafnych spostrzeżeń, śmiałych i oryginalnych myśli. Jeśli zaś nie widzimy tam jedności, i jeśli nie spotykamy całości systematycznej, jeśli przeto nie zgadzamy się na wyniki filozofii jego, to dla tego, że Schopenhauer wychodząc z danych wątpliwej natury siłą niemal nakręcał do nich swoje poglądy i szedł jakby przebojem do celu, który nie wypływał wprost z podstaw jego filozofii. W każdym razie jednak Schopenhauer był głębszym myślicielem aniżeli współcześni przedstawiciele pesymistycznego kierunku w filozofii niemieckiej, niewyłączając nawet Hartmanna i Mainländera, parafrazujących tylko doktrynę mistrza swego i doprowadzających do stateczności oryginalne choć błędne jego pomysły. Schopenhauer w porównaniu z nimi był prawdziwym filozofem w tem znaczeniu, że całe niemal życie swe stosował do swoich przekonań i nie gonił za tem, czem filozofia kazała mu pogardzać ¹⁾. A jeśli co przeszkodziło mu do wydobycia się z błędnego koła przeczeń, z ciasnych ram jego filozofii, to najbardziej ta okoliczność, iż wystąpiwszy w kierunku reakcyjnym przeciwko racjonalizmowi dogmatycznemu, który za czasów jego z takim powodzeniem rozwijał Hegel, miał ciągle przed oczyma myśl przewodnią pokonania idei absolutnej, a z nią i owych *filozofów katedry*, ówczesnych przedstawicieli tego kierunku, przeciwko którym szermo-

1) Inna rzecz czy życie takie było pożytecznem i czy miało wartość etyczną, zawsze jednak było ono konsekwentniejszem od nieukrywanego optymizmu, przejawiającego się nie tylko w teorii, ale i w życiu jednego z główniejszych przedstawicieli współczesnej filozofii pesymistycznej w Niemczech. Porów. autobiografię Hartmanna pod tytułem: *Mein Entwicklungsgang*. (Gegenwart. 1875 r.) oraz studjum nasze: *Optymizm w pesymizmie*, (Bib. War., 1881 grudzień, 328).

wał piórem nazywając ich sofistami, płatnymi najemnikami nauki i karyerzystami ale nie filozofami ¹⁾, rzucając im nadto w oczy czasami zbyt surowe, choć prawdziwe w zasadzie ostrzeżenie, że ci co żyją z filozofii nie zawsze żyją dla filozofii. Porwany tym prądem reakcyjnym nie ocenił też Schopenhauer należycie tego naturalnego dążenia w filozofii niemieckiej, jakie zwiastował już Schelling, który w obec rozerwania subiektywizmu i obiektywizmu chciał oba te skrajne kierunki zjednoczyć na polu swojej *filozofii tożsamości* (Identitätslehre). Hartmann pod tym względem lepiej zrozumiał zadanie współczesne myśli germańskiej, a ztąd lubo umysł mniej wybitny, myśliciel nie tak oryginalny, głównie na tem dążeniu do pogodzenia skrajnego racjonalizmu z jednostronną empiryą oparłszy cały swój systemat, stał się najpopularniejszym i najbardziej poczytnym obecnie filozofem. Inna rzecz czy Hartmann wytrwał konsekwentnie na tej drodze, w każdym razie zwiastował on nowy zwrot w filozofii pesymizmu. Podobnie jednak jak stronę dodatnią filozofii Schopenhauera natchnął *krytycyzm* Kanta, tak znowu to co stanowi istotną wartość doktryny Hartmanna i całą jej dziś tak cenioną i przecenianą „oryginalność“ źródło swoje ma przedewszystkiem w pesymizmie filozoficznym Schopenhauera. Zapowiedź bowiem nowego zwrotu została u Hartmanna tylko zapowiedzią, zjednoczenie dwóch wrogich kierunków dokonał on czysto mechanicznie, a w błędach systematu prześcignął nawet nieuznanego przez siebie mistrza. I tak współczesna szkoła pesymistyczna z Hartmanem na czele *ulepsza* wprawdzie filozofię tego ojca pesymizmu niemieckiego, czyniąc ją bardziej *systematyczną* i wykończoną w pojedynczych jej częściach; ulepszenia te jednak w formie dopełnień i zaokrągleń metafizycznych powiększają tylko balast dyalektyczny całej szkoły, która też, lubo ujęta w nowe misterne ramy *systematów skończonych*, złowrogim tym balastem przeciążona, stacza się z ruchem przyspieszonym w prawdziwą nirwanę wszelkiej filozofii—*niekonsekwencyę logiczną* i *dogmatyzm*, owe dwie plagi rozumu ludzkiego, z których nie zdołał go wyleczyć nawet i *krytycyzm* Kanta.

¹⁾ Patrz wyżej przypisek 2 do str. 52.





Biblioteka

31348/2

Naukowa