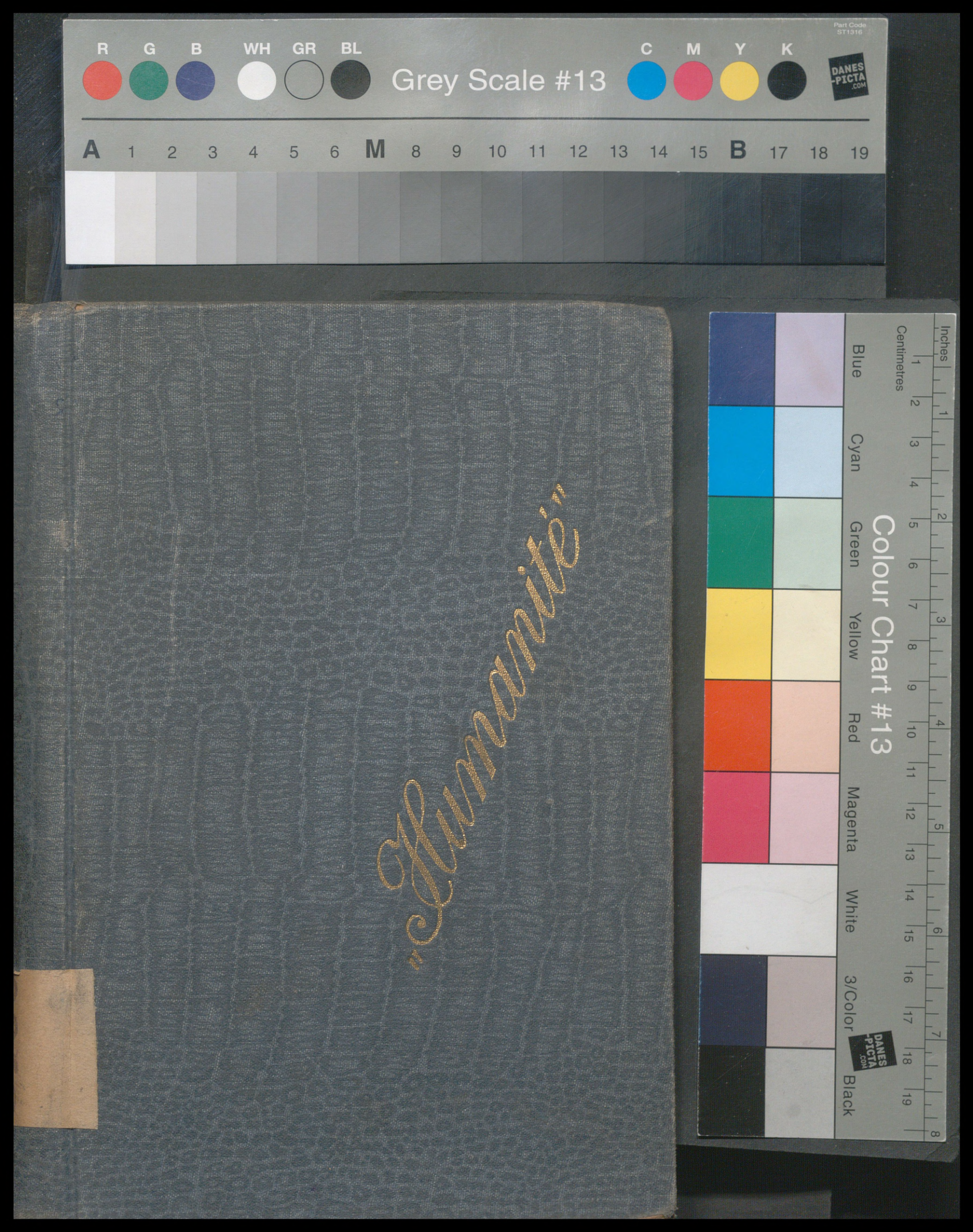
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
"Kumanite"

"Lumonite"

No 99 METRYKI

BIBLJOTEKA-WYPOŻYCZALNIA
„HUMANITÉ"
w 8 JĘZYKACH
Leszno 14, Tel. 505-10.

HISTORYA
LOGIKI JAKO TEORYI POZNANIA
W POLSCE.

ZWIĄZEK NIEZALEŻNEJ MŁODZIEŻY SOCJALISTYCZNEJ
ŚRODOWISKO WARSZAWA

BIBLIOTEKA ZWIĄZKU MŁODZIEŻY

16036

Wyłączone
ze zbiorów
BUW

No 29 METRYKI

Henryk Struve.

Humanité
Inwentarz
H. Lancbo

HISTORYA

LOGIKI JAKO TEORYI POZNANIA

W POLSCE.

BIBLIOTEKA F.D.A.
Warszawa, ul. Akademicka 5.
Nr. Inw. 8198 Nr. 8190

Poprzedzona zarysem jej rozwoju u obcych.

BIBLIOTEKA
ZARZĄDU GŁÓWNEGO
ZWIĄZKU LUDOWEGO
POLSKIEJ

1603 6

WYDANIE DRUGIE,

w dwójnasób pomnożone.

dop/2
jeden egz.

BIBLJOTEKA-WYPOŻYCZALNIA
„HUMANITÉ"
W 8 JĘZYKACH
Leszno 14, Tel. 505-10.

WARSZAWA.

NAKŁADEM AUTORA.

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE I SP.

(T. Iliż i A. Turkuł).

1911.

BIBLIOTEKA

44.16

32770/2

Warszawa. Druk A. Ginsa Nowozielna № 47.

2.460/58
6 cx

No METRYKI
BIBLIOTEKA-WYPOŻYCZALNIA
„HUMANITÉ"
W 8 JĘZYKACH
Leszno 14, Tel. 505-19.

PRZEDMOWA.

Pierwsze wydanie niniejszej pracy, sporządzone w latach 1868 do 1870, stanowiło wstęp historyczny do *Wykładu systematycznego logiki*. Obecnie praca ta wychodzi jako samodzielna całość, prawie zupełnie nowa, gdyż przerobioną została nieomal we wszystkich częściach składowych z uwzględnieniem całkowitej literatury, swojskiej i obcej, za ten długi czas, oraz z dodaniem osobnego, najnowszego okresu, który sam zajmuje więcej miejsca niż cała historya logiki w Polsce w pierwszem wydaniu.

Traktując logikę jako teoryę poznania, przedstawiam w tej pracy dzieje najważniejszej części tak zwanej *filozofii teoretycznej* lub też *fundamentalnej*. Dla tych współczesnych nowokantystów, którzy filozofię w ogóle sprowadzają do teoryi poznania, dzieło to zawiera całkowitą historyę filozofii w Polsce. Niestety, według mego widzenia rzeczy, tak nie jest. Przeciwnie, sądzę, że przedstawione dzieje logiki, jako teoryi poznania, dopełnić należy przeglądem dziejów pozostałych części filozofii, więc metafizyki, filozofii przyrody i ducha, oraz estetyki i etyki. Dopiero takie dopełnienie dałoby wszechstronne pojęcie o dziejach filozofii w Polsce. Dotąd jednak taka historya filozofii w Polsce, w obec braku prac przygotowawczych, jest zadaniem bardzo uciążliwem dla jednego autora. W każdym razie, co do mnie, pracującego wśród utrudnionych warunków z powodu

cierpienia oczów, nadmieniam, że wolałem ostatecznie położyć stałe fundamenta pod ogólną historyę filozofii w Polsce i opracować, wedle możności wyczerpująco, jej część najważniejszą, aniżeli zadowolić się zbyt pobieżnem objęciem całości.

Zresztą, niech książka sama za siebie przemawia. Z mej strony dodaję tylko jeszcze życzenie, aby się stała zachętą dla młodszych pracowników do głębszego wniknięcia w dzieje naszego życia umysłowego, a w szczególności w dzieje naszej filozofii, szerzej pojmowanej.

Henryk Struve.

Eltham,
pod Londynem
we wrześniu 1910 r.

SPIS RZECZY.

Strona.

Przedmowa V

Określenie logiki jako wstęp do jej historyi.

§ 1. *Określenie logiki i różne nań poglądy* 1

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Zarys rozwoju logiki u obcych.

§ 2. *Znaczenie i literatura historyi logiki* 11
§ 3. *Arystoteles i jego poprzednicy* 14
§ 4. *Perypatetycy, Stoicy, Skeptycy i Nowoplatonicy* 24
§ 5. *Ojcowie Kościoła chrześcijańskiego i jego pierwsi pisarze* . . 28
§ 6. *Logika scholastyczna* 34
§ 7. *Odrodzenie nauk* 45
§ 8. *Pogląd ogólny na teoryę poznania nowszej filozofii* 52
§ 9. *Pierwsza epoka nowszej filozofii* 59
§ 10. *Druga epoka* 70
§ 11. *Trzecia epoka* 84
§ 12. *Współczesny stan logiki jako teoryi poznania* 107

CZĘŚĆ DRUGA.

Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce.

I. Pogląd ogólny.

§ 13. *Charakterystyka ogólna filozofii w Polsce* 134
1. Materyały do historyi filozofii oraz logiki w Polsce 135
2. Zawiązki opracowania historyi filozofii w Polsce . . 137
a. Ogólne poglądy na stan nauk i filozofii w Polsce 137
b. Próby objęcia całości 141
3. Historya logiki w Polsce 147

II. Podział historyi filozofii i logiki w Polsce na okresy.

§ 14. *Ogólna charakterystyka tych okresów* 148
1. Okres trzeci filozofii w Polsce 149
2. Ostatni okres 150
3. Rysy charakterystyczne ostatniego okresu 151

III. Okres pierwszy, akademicki.

Strona.

§ 15. *Charakterystyka pierwszego okresu* 156
1. Mateusz z Krakowa, Mikołaj z Gorszkowa, Jan Elgot Weniawita, Sędziwój Czechel Korabita, Szymon z Lieszniewa. 156
2. a. Grzegorz z Sanoka 158
b. Jan z Głogowa 160
c. Michał z Wrocławia 162
3. a. Michał z Bystrzykowa (Parisiensis) 163
b. Jan ze Stobnicy, Mikołaj z Gielczewa, Holnstein, Murner 164
4. Grzegorz ze Stawiszyna, Glaber z Kobylina, Kasparowicz, Mikański 166
5. a. Górski 168
b. Burski 170
c. Niedźwiecki (Ursinus), Mościcki, Tobolski . . . 172

IV. Okres drugi, jezuicki.

§ 16. *Charakterystyka drugiego okresu* 173
1. a. Charakterystyka Jezuitów 174
b. Jezuici w Polsce 179
2. a. Śmiglecki, Tylkowski, Młodzianowski, J. Morawski, Krasnodębski, Sczaniecki 182
b. Keckermann, Samuel z Lublina, Korona, Makowski, Ohm Januszowski, Bodocki, Schelgwigiusz 188
c. Toletus, Ruvius, Dutrieu, Magnus Valerianus . . 191
3. a. Gengell, Miaskowski, Podlesiecki, Rudzki, Dobszewicz 191
b. Stęplowski, Radliński 194
c. Barbay . . . . . .
4. Załuski, Ostrowski, Kozaczyński, Kowalski, Skorulski Iwanicki, Benisławski 196

V. Okres trzeci, odrodzenia filozofii w Polsce.

§ 17. *Charakterystyka tego okresu* 198
1. Konarski, Wiśniewski 199
2. a. Wolff, Mitzler de Kolof, Przekład Gotscheda . . 201
b. Narbutt 203
c. Włodek 205
d. Wernej, Antoni Genueński, Kleczewski 206
3. a. Komisya Edukacyjna, Kondyllak, Znosko 207
b. Locke, Cyankiewicz, Trzciński, Nikuta 210
4. a. Przeczytański 211
b. Jan Śniadecki 212
c. Waszkiewicz 217
5. a. Kant. Bychowiec, Sz. Bielski 218
b. Jędrzej Śniadecki 220
c. Wroński 224

Strona.

d. Szaniawski 227
e Jaroński, Zabellewicz, Abicht 230
6. a. Chojnacki, Jankowski 235
b. Dowgird 238
c. Sierociński 245

VI. Okres czwarty, idealistyczny.

§ 18. *Charakterystyka tego okresu* 246
1. Wroński 249
2. a. Gołuchowski 259
b. Bochwic, Żochowski 265
c. Towiański, Mickiewicz, Słowacki 267
3. a. Pierwsze zawiązki heglizmu, Garczyński 270
b. Pisma czasowe w duchu Hegla, Chłędowski, Kamiński 271
c. Dembowski, Majorkiewicz, Jezierski 275
d. Lewestam, Kraszewski, Szczeniowski 280
4. a. Kremer 284
b. Trentowski 304
c. Libelt 322
d. Cieszkowski 328
5. Filozofia katolicka 337
a. Ziemięcka 338
b. Chołoniewski, Hołowiński, F. Kozłowski, Chwalibóg, Serwatowski, Jakubowicz 342

VII. Okres piąty, krytyczno-syntetyczny.

§ 19. *Charakterystyka tego okresu* 346
1. Kierunki racyonalne 350
a. Idealny racyonalizm, Tyszyński, Krupiński, Pawlicki, Dzieduszycki 350
b. Idealny i krytyczny realizm, Struve, Straszewski, Molicki, Raciborski, Skórski, Skrochowski, Twardowski, Wartenberg, Lewkowicz, Garski 370
c. Nowokantyzm, Goldberg, Wł. M. Kozłowski, Złotnicki, Mahrburg, Massonius 403
2. Kierunki empiryczne 422
a. Pozytywizm, Szulc, Ochorowicz, Eger, Wł. Kozłowski, Szyszłło, Chwiećkowski, Limanowski, Świętochowski, Chmielowski 423
b. Przyrodnicy filozofujący, F. Dworzaczek, Chałupczyński, Szokalski, Levitoux, L. Natanson, Chałubiński, Baranowski, Hoyer, Boguski, Z. Kramsztyk, Wł. Natanson, St. Kramsztyk, H. Nusbaum, Merczyng, Rostafiński, J. Nusbaum, Zagrzejewski, Mastelski, Biegański, Biernacki 436
c. Empirio-krytycyzm, Kodisowa, Heinrich, Erdmann 461
3. Kierunki mistyczne wiary religijnej, Nowo-scholastycyzm 480

Strona.

a. M. Morawski, Gabryl 481
b. Kautny, Dębicki, Pechnik, Nuckowski, Wais, Badeni 495
c. Lutosławski 509
4. Bibliografia prac specyalnych 516
a. Prace z zakresu teoryi poznania nauk specyalnych 517
b. Prace dotyczące kwestyj specyalnych teoryi poznania 519
c. Przekłady prac obcych 520

VIII. Zakończenie. Pogląd ogólny. Wskazówki na przyszłość.

§ 20. *Pogląd ogólny* 520
1. a. Cechy filozofii polskiej 522
b. Dążność życiowa 523
c. Tendencya syntetyczna 525
d. Żywość i obrazowość wysłowienia 527
2. Wskazówki na przyszłość 530
a. Zadania 530
b. Wady do usunięcia 532

Spis autorów polskich oraz w Polsce czynnych 537

WIETLICA
DZIEL. PRAGA CENTRALNA
OKR. XV
im. T. Kościuszki

OKREŚLENIE LOGIKI

jako wstęp do jej historyi.

§ 1. *Określenie logiki i różne nań poglądy.* Przedmiot i zakres historyi logiki zależy w zupełności od określenia tej nauki. To też na czele jej historyi zająć się musimy jej ścisłem określeniem.

Logika w najogólniejszem znaczeniu jest *nauką myślenia*, t. j. umiejętnem myśleniem nad myśleniem, wykazuje bowiem zasady wszelkiego prawidłowego rozwoju myśli. *Myślenie* zaś w prawidłowym rozwoju jest działaniem umysłu ludzkiego, za pośrednictwem którego człowiek dąży wedle swej możności do wiernego odtworzenia w umyśle tego, co mu się narzuca jako istniejące niezależnie od umysłu w rzeczywistości, czyli do *poznania prawdy*. Ztąd *Logika jest nauką, mającą za przedmiot zasady dochodzenia i poznania prawdy.*

W nowszych czasach, pod wpływem wznowionego krytycyzmu Kanta, nazwano ją często *teoryą* lub też *krytyką poznania*. Wprawdzie, jak się okaże poniżej, określenie to logiki nie jest dotąd powszechnie uznane, gdyż wielu odróżnia zarówno teoryą, jak i krytykę *poznania* od *logiki*, jako nauki samego tylko *myślenia*. Pomimo to łączność pomiędzy rozwojem prawidłowego myślenia a dochodzeniem i poznaniem prawdy tak jest ścisła ze stanowiska psychologicznego, że tych czynności umysłowych rozerwać nie podobna. Nadto w swym

historycznym rozwoju logika, jako nauka prawidłowego myślenia, zajmowała się zawsze z natury rzeczy zarazem i zagadnieniami *poznania* prawdy. Więc z tego też stanowiska mamy na oku badać jej dzieje.

1. Wyraz *Logika* pochodzi z greckiego słowa λέγειν co znaczy *położyć*, *wyłożyć*, *myśleć*, ztąd λόγος: *słowo*, *myśl*, *rozum*, *nauka*. Wyrażenie jednak ἡ λογική, domyśla się τέχνη albo ἐπιστήμη, nie oznaczało z samego początku *nauki myślenia*. Platon nazywa ją *dialektyką*; *analityką* Arystoteles, który znowu przez *dialektykę* rozumie tylko sztukę sprawdzania zdań wątpliwych przez rozbiór ich ostatecznych konsekwencyj. Wyrażenie zaś λογικὸς używa tylko dla oznaczenia dociekań myśli, odnoszących się do ogółu, a zatem *abstrakcyjnych*, bez żadnego względu na ich *prawidłowość*. *Komentatorowie* Arystotelesa nadali jego pismom logicznym nazwę *Organonu*, narzędzia, środka pomocniczego dla filozofii. Miano zaś *Logiki* dla oznaczenia naszej nauki wprowadzili dopiero *Stoicy*, oraz tak zwani *późniejsi* czyli *młodsi Peripatetycy*. Cyceron już używa tego terminu jako powszechnie przyjętego w dzisiejszem technicznem znaczeniu.[1])

[1]) Zobacz co do nazwy logiki: Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae in usum scholarum*, 3-e wyd. 1845, str, 47 i 99, 9-e wyd. 1892. Waitz przy wyd. *Organonu*, 1844, T. II, 294 i 353 i nast. Prantl, *Geschichte der Logik*, T. I, 1855, str. 116 i 535. Zeller, *Philosophie der Griechen*, T. III. Oddz. 1-y wyd. 3-e 1880, str. 63.

2. Przy *określeniu Logiki*, podanem w paragrafie, należy zwrócić uwagę na pojęcia: *myślenia*, *poznania* i *prawdy*. W *myśleniu* odróżniamy dwa bezpośrednio dane pierwiastki: po 1-e *subjekt* czyli *podmiot* myślenia, osoba czynna w myśleniu, po 2-e, *objekt* czyli *przedmiot* myślenia, ku któremu się takowe zwraca.[1]) Z tych dwóch bezpośrednio danych pierwiastków myślenia i z ich wzajemnego do siebie stosunku wynika, że ono nie wyradza z *siebie* przedmiotu swego, nie jest działaniem *twórczem*, ale przeciwnie działaniem *naśladowczem*; ono usiłuje *odtworzyć* w podmiocie to, co istnieje w rzeczywistości, przedmiotowo. *Poznanie*, jako *prawidłowe* działanie myślenia, różni się właśnie tem od wszelkich *samowolnych* utworów umysłu, że się stosuje do danego przedmiotu i staje się wedle możności jego wiernym wyrazem. *Prawda* według tego

istnieje w *dwojakiej* formie: po 1-e, *objektywnie*, *przedmiotowo*, niezależnie od naszego poznania, w samej rzeczywistości jako byt od nas niezależny, i po 2-e, *subjektywnie*, *podmiotowo*, gdy w skutek prawidłowego myślenia odtwarzamy w umyśle naszym treść bytu. Pierwszą nazywamy *prawdą przedmiotową* czyli *rzeczywistą*, drugą *podmiotową* czyli *poznaną*.

[1]) Co do użycia wyrazu *podmiot* w znaczeniu łacińskiem *subjectum*, napotykam *w większej Gramatyce Języka Polskiego*, wydanej w r. 1863 przez Prof. Małeckiego, zdania, które wymagają pewnego dopełnienia albo raczej sprostowania. Mówi Małecki w przytoczonem dziele na str. 265: „Wyraz *podmiot* jest już przyjęty, wprawdzie nie oddawna: boć jeszcze ani Linde w latach 1807—1814, ani też Kopczyński (nawet w pozgonnej swojej gramatyce z r. 1817!) nie znali jeszcze wyrazu podmiot w tem gramatycznem znaczeniu (t. j. jako subjekt zdania). Zygmuntowska zaś polszczyzna znała go tylko jako synonim ze słowami *podrzutek*, *fałsz*, *rzecz sfałszowana* lub *podsunięta*, *podszept* i t. p.“ Otóż przeciwko temu nadmieniam: wyraz *podmiot* już w pierwszej połowie 17 wieku musiał być powszechnie używanym w znaczeniu *subjektu*, gdyż pierwszy autor, który próbował sił w napisaniu polskiej logiki, Marek Korona, w swojem *Directorium*, Kraków 1644, na str. 46 mówi: „Subjectum tłomaczy się po polsku *Podmiot* albo *Podłoga*, na którym wszystkie accidentia, przymioty, wspierają się.“ Tu wyrażenie „*tłomaczy się po polsku*“ oznacza widocznie powszechniejsze użycie tego wyrazu. Prawda, że wyraz ten poszedł potem w zapomnienie; przynajmniej w polskich logikach 18 wieku, Mitzlera (1760), Narbuta (1766), Cyankiewicza (1784), tego wyrazu nie napotykam. Ale za to w naszem stuleciu, jeszcze przed czasem oznaczonym przez Małeckiego, a mianowicie już w r. 1812 znowu użytym został przez Feliksa Jarońskiego, który w dziele *O filozofii*, część 1. str. XVIII, mówi: „Łaciński wyraz objectum *przedmiotem*, subjectum *podmiotem* nazywam“ a niżej: „Ja sobie np. Pawła wyobrażam. Ja jestem *Podmiotem*, a on *Przedmiotem*; bo ja go sobie *przed* moję uwagę stawiam, rzucam, miotam; a on *pod* moję uwagę jest stawiony, rzucony, miotany.“ Przed Jarońskim Znosko tłomaczył (1802) subjekt przez *posada*; Przeczytański (1816), Chojnacki (1818), Dowgird (1828), Waszkiewicz (1830), wyrazu *podmiot* nie używają. Sierociński (1842) mówi o *podsądzie* i *przysądzie*. Aż do czasu zaś gdy Trentowski i Kremer nasz wyraz do logiki ostatecznie wprowadzili, używali go po Jarońskim tylko Jankowski r. 1822 i tłomacz Logiki Erdmana Leopold Otto r. 1844.

3. Od powyższego, z natury rzeczy wynikającego orzeczenia *myślenia*, *poznania i prawdy* odstępują:

a) Po 1-e ci, którzy dowodzą, że myślenie jest działaniem czysto *podmiotowem* i istnieć może niezależnie od przedmiotu, niezależnie od swego stosunku względem rzeczywistości czyli prawdy przedmiotowej, i że logika, jako nauka myślenia, zajmuje się *wyłącznie* wykazaniem podmiotowych za-

sad i praw myślenia, bez względu na przedmiotowość. Ponieważ zaś takie *podmiotowe* zasady i prawa myślenia nazwano jego *formą*, odróżniając ją od *treści*, przejętej ze świata przedmiotowego, przeto powyższe pojmowanie logiki zjednało sobie nazwę *Logiki formalnej*. *Prawda*, do której logika ta doprowadza jest również tylko *formalną*, polegającą nie na zgodności *myślenia z przedmiotem*, ale na zgodności *myślenia ze samem sobą*, z własnemi swemi zasadami i prawami. Taka *formalna* prawda różni się od powyższej *rzeczywistej* i *poznanej* tem, że właściwie jest tylko pewnym rodzajem *prawdopodobieństwa*, opartem na wyłączeniu sprzeczności myślowych, a nie samą *prawdą*.

Głównymi przedstawicielami *formalnej* logiki byli w wiekach średnich SCHOLASTYCY. Ale i w nowszych czasach rozwinął się ten kierunek pod wpływem KANTA, który odróżniał *krytykę rozumu*, mającą za przedmiot zagadnienie poznawcze, a w szczególności *możność nauki*, od wykazania ogólnych i koniecznych praw *myślenia*. W tym duchu przez zastosowanie symbolów matematyki do logiki wytworzyła się w ostatniej dobie, obok zwykłej logiki formalnej, tak zwana logika *symboliczna* lub *matematyczna*, będąca specyalnym objawem logiki formalnej. KANT mówi:[1]) „Ogólne i konieczne prawa myślenia, odnoszą się tylko do jego *formy*, w niczem zaś nie dotykają jego *materyi*. Ztąd nauka, rozbierająca te ogólne i konieczne prawa, jest wyłącznie nauką o *formie* działania naszego umysłu czyli myślenia. Naukę tę nazywamy *Logiką*.“— „W logice tedy umysł dąży do poznania samego siebie, ale nie ze względu na zdolność przyswojenia sobie jakiego przedmiotu, lecz wyłącznie ze względu na *formę*. Nie będę się w logice pytał: *co* poznaje umysł i jak daleko sięga jego poznanie? Logika pyta tylko: *jak* poznaje umysł sam siebie?“ U nas FELIKS JAROŃSKI w tym względzie tak się wyraża:[2]) „Umiejętność koniecznych prawideł czyli praw umysłu zowie się *Logiką*. Logika więc jest umiejętnością *samej formy* myślenia, czyli jest umiejętność ucząca nie o *czem* trzeba myśleć, ale *jak* myśleć należy. Dla tego logika zowie się także *sztuką myślenia* albo *sztuką formy myślenia*.“ JÓZEF KALASANTY SZANIAWSKI dowodzi[3]): „Logika stanowi *formalną* część filozofii i odosobniając uwagę od wszelkich przedmiotów poznania, rozbiera tylko wszystkie działania umysłu i wskazuje prawidła myślenia.“ Podobnie utrzymuje Herbart i jego szkoła.

Herbart mówi: [4]) „Logika podaje najogólniejsze przepisy rozróżniania, porządkowania i połączenia pojęć. Opiera się ona na znanych już pojęciach i zupełnie się nie pyta o właściwą ich treść.“ Tożsamo utrzymuje Drobisch: [5]) „Zadaniem logiki jest: wykazać *formy* prawidłowego myślenia niezależne od jego szczegółowej treści, i dla tego jest ona nauką *ogólną*, *formalną*.“

[1]) Kant, *Logik*, wyd. *Jäschego*. 1800, str. 4 i 7.

[2]) Jaroński, *O filozofii*. 1812, część 2-a, zawierająca Logikę, str. 14.

[3]) Szaniawski, *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii*. 1823, str. 92.

[4]) Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. 3-cie wyd. 1834, str. 19. Nowe wydanie 1883 r.

[5]) Drobisch, *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik u. Naturwissenschaft*. 2-gie wyd. 1851, str. 5. Wyd., 5-e 1887.

b) Po 2-e, od powyższego orzeczenia myślenia odstępują i ci, którzy dowodzą, że myślenie zawiera w sobie bezpośrednio swój przedmiot, że subjektywne działanie umysłu ludzkiego jest bezpośrednim wyrazem samej rzeczywistości, tak iż znając zasady i prawa naszej myśli, poznajemy zarazem zasady i prawa wszelkiej przedmiotowej rzeczywistości czyli całego bytu. Ztąd wynika wymaganie: aby się logika nie ograniczała do samego myślenia, lecz żeby wraz z poznaniem zasad i praw myślenia doprowadzała do poznania zasad i praw rzeczywistości czyli bytu. Ponieważ zaś poznanie zasad i praw bytu od pierwszych początków filozofii stanowi przedmiot osobnej nauki filozoficznej, nazwanej *Metafizyką*, różnej od *Logiki* jako nauki myślenia, przeto pogląd powyższy na logikę znany jest pod nazwą *Logiki metafizycznej*. *Prawda*, do której ta logika pragnie doprowadzić umysł człowieka, jest *prawdą transcendentalną*, prawdą bezwzględną, absolutną, gdyż według tego poglądu samo myślenie, jako *idea bezwzględna*, stanowi istotę wszelkiego bytu, jest absolutem, Bogiem. Ta *transcendentalna prawda* logiki metafizycznej chce być prawdą *przedmiotową* i *podmiotową*, *rzeczywistą* i *poznaną* zarazem, ale nie jest ani jedną ani drugą. Najprzód *nie* jest *prawdą rzeczywistą*, bo człowiek nie jest zasadą bytu, nie jest absolutem, nie jest Bogiem; a zatem i myślenie jego nigdy nie może wydać bytu, rzeczywistości, ale takową tylko *odtworzyć* winno; a następnie nie jest *prawdą poznaną*, bo sądząc błędnie, że myślenie i byt są

jednem i tem samem, nie stosuje pierwszego do ostatniego, lecz wydaje pojęcia oderwane, bez wszelkiego względu na rzeczywistość. Przedstawicielami *Logiki metafizycznej* są: Platon i Nowoplatonicy; dalej: Spinoza, Fichte, Schelling i w końcu Hegel i jego szkoła. Hegel mówi[1]): „Logika jest nauką czystej idei, to znaczy idei w abstrakcyjnym pierwiastku myślenia.“ „Bóg jest prawdą tylko w myśli i jako myśl. A w tem znaczeniu nie jest *tylko* myślą, lecz jest najwyższym a właściwie jedynym sposobem bytu wieczności i istotnej rzeczywistości.“ „*Logika* wskutek tego jest jednem i tem samem co *Metafizyka*, nauka o rzeczach, ujętych przez myśl, wyrażającą istotę rzeczy.“ Kuno Fischer dowodzi[2]): „Logika jest w gruncie rzeczy nauką pojęcia.“ „Czyste pojęcia czyli kategorye są podstawą wszelkiego myślenia a zatem i wszelkiego poznania, więc i wszelkiego bytu.“ „Ztąd Logika, Metafizyka i Teorya poznania są tylko trzy różne nazwy dla oznaczenia jednej i tej samej rzeczy.“ U nas Józef Kremer uczy[3]): „Logika jest umiejętnością mającą myśl bezwzględną i rozwój jej za przedmiot swój. Tu myśl sama, sama z siebie poznaje, a poznając się, sama roztacza treść swoją: jest tedy zarazem środkiem i celem swoim, jest zarazem podmiotem pojmującym i przedmiotem pojmowanym, jest zarazem formą i treścią swoją. A gdy, jak się rzekło, myśl ta jest prawdą wszechbytności, więc i formą i treścią jej, jest prawdą bytności wszelkiej. *Logika* ma przeto za przedmiot swój prawdę bezwzględną, wziętą atoli dopiero jako myśl i abstrakcja, będąca na dnie bytności wszelkiej, będąca tedy i myślą i bytnością.“ [4]) W ten sam sposób mówi Trentowski, pomimo, że usiłuje zająć stanowisko pośredniczące[5]): „Stara loika była, biorąc rzecz w ogóle, myśleniem realnego i idealnego myślenia. Narodowa (to znaczy Trentowskiego) loika opiera dwa te myślenia na myśleniu *transcendentalnego* myślenia.“ „*Loika* jest *czczewem prawdy*, bo prawdą najgłówniejszą i jaźń prawd pochodnich stanowiącą jest Bóg, a Bóg, jako najdoskonalsze myślenie, aniby sam mógł istnieć, ani świata stworzyć bez loiki.“ „Loika przeto była prawem i czci przedmiotem dla *samego* Boga. Czczewo to Boże, stawszy się *myślą świata*, jest czczewem dla człowieka.“ „Całość myślenia Bożego jest własnem przeświadczeniem w Bogu, czyli Bożą samego siebie świadomością. Pierwiastkiem loiki jest tedy *Boża samego siebie świadomość w wiecznej jedności myślenia*.“

[1]) Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, wyd. *Henninga*. 1840. T. I, 28, 32 i 45.

[2]) Fischer, *System der Logik u. Metaphysik*. 2-e wyd. 1865. str. 6 i 8.

[3]) Kremer, *Wykład systematyczny filozofii obejmujący wszystkie jej części w zarysie*. T. I. 1849, str. 112. *Dzieła Kremera*, T. I. 1877, str. 70.

[4]) Tu nadmienić należy, że w swym pośmiertnym *Nowym wykładzie logiki*, *Dzieła*. T. III, 1878, str. 1 i nast. Kremer odstępuje od metafizycznej logiki Hegla określając logikę jako umiejętność, „mającą za przedmiot poznanie myślenia i praw jego, wedle których nam myśleć należy.“ O myśleniu zaś mówi, że „jest czynnością rozumu naszego, dążącą do poznania prawdy, a zarazem środkiem do tego celu.“

[5]) Trentowski, *Myślini czyli całokształt loiki narodowej*. 1844. T. I. str. XXX, 27 i 32.

c) Sprzecznem w końcu z istotą i dążnościami prawidłowego myślenia jest wszelkie *ograniczenie* przedmiotu logiki do pewnej szczegółowej funkcyi myślenia i poznania. Tu należą tak często zdarzające się określenia logiki jako *sztuki rozumowania, nauki sądzenia, wnioskowania* lub *też tworzenia wyobrażeń i pojęć* i t. d. Takie zbyt *ciasne* określenie logiki podaje już R. Whately, ograniczając przedmiot logiki do nauki *wnioskowania* (reasoning); [1]) podobnież czyni to znakomity John Stuart Mill, który o naszej nauce w następujący sposób się wyraża[2]): „Logika obejmuje *naukę wnioskowania* i sztukę opartą na tej nauce.“ „Logika, według mego zdania, nie ma nic do czynienia z pierwotnemi podstawami naszego poznania, ani z ich liczbą i naturą, ani ze sposobami prowadzącemi do ich poznania, ani w końcu ze środkami, przy pomocy których te podstawy bliżej rozbieramy.“ „Zakres logiki ograniczyć należy do tej *części naszego poznania*, która polega na wyprowadzeniu *wniosków* z prawd poprzednio znanych, bez względu na to, czy te dane są zdaniami ogólnemi lub też szczegółowemi obserwacyami.“ Tu więc wykluczonem zostało z zakresu logiki zasadnicze zagadnienie: jak dochodzimy do poznania jakiejkolwiek prawdy, mogącej nam służyć za podstawę do wyprowadzenia wniosków czyli prawd nowych? Rozwiązanie tego zagadnienia jest niezbędnym warunkiem *umiejętnej* logiki, gdyż inaczej wszelkie prawdy pochodne, wszelkie wnioski nie miałyby dla nas żadnej naukowej podstawy, a tem samem byłyby wątpliwe. Logika zaś ma właśnie i według zdania Milla zbadać zasady *pewności*, wskazać jaką drogą mamy dojść do *niewątpliwego poznania* rzeczy.[3]) Powyższe zatem ograniczenie przedmiotu logiki do samego *wnioskowania*, bez względu na

ostateczne jego podstawy, sprzeczne jest z istotą i zadaniem wszechstronnie rozwiniętej *naukowej* logiki. Toż samo powiedzieć należy o ograniczeniu logiki do nauki *o sądzie* według J. Bergmanna,[4]) B. Erdmanna,[5]) Ch. Sigwarta,[6]) i innych. U nas K. Twardowski określa logikę jako „naukę o prawdziwości sądów.“[7]) Można wprawdzie z łatwością wykazać udział *sądów* w każdej szczegółowej czynności poznania, ale taki udział przyjmują też *wyobrażenia*, *pojęcia* i *wnioski*. Pierwszeństwa zaś sądów w poznaniu prawdy nie podobna wykazać, gdyż ich prawdziwość zależy bezpośrednio od ich związku z odpowiedniemi wyobrażeniami, pojęciami i wnioskami, bez których sądy nie są możliwe.

[1]) Whately, *Elements of logic.* 8 wyd. 1844, str. 1, 17 i nast., 85 i nast.

[2]) Mill, *System of logic ratiocinative and inductive.* 9 wyd. 1875, str. 2, 3, 11 i nast. oraz 185 i nast.

[3]) Mill, l. c. str. 11: „Logika więc jest nauką o działaniach umysłowych, służących do oceny *ewidencyi* (t. j. niewątpliwej pewności).“

[4]) Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik.* 1882, str. 1, 7 i t. d.

[5]) B. Erdmann, *Logische Elementarlehre.* 2 wyd. 1907, str. 24, 27 i t. d.

[6]) Sigwart, *Logik.* 3 wyd. 1904. T. I, 9, 17, 27 i t. d.

[7]) Twardowski, *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki.* 1901, str. 12.

4. Określenie *logiki* jako *nauki dochodzenia i poznania prawdy*, czyli krócej *teoryi poznania*, dane w paragrafie, trzyma środek pomiędzy *formalną* a *metafizyczną* logiką; nie odrywa podmiotu od przedmiotu poznania, ani jednego z drugim nie miesza, lecz stawia sobie za zadanie: *zbadać ich wzajemny do siebie stosunek, w celu wykrycia zasad i praw, według których podmiot w umyśle swoim odtwarza przedmiot.* Logika ta opracowaną została w nowszych czasach na podstawie zarówno logiki Arystotelesa, jak i wznowionego krytycyzmu Kanta. Doprowadza ona do poglądu wyrównywującego wedle możności w samym procesie poznania przeciwstawność między *podmiotem* i *przedmiotem*, *myślą* i *rzeczywistością*, *ideą* i *bytem realnym*. Wobec tego wyniku, logikę tego kierunku najwłaściwiej nazwać należy logiką *idealnego realizmu*. Nazwa ta atoli nie jest dotąd powszechnie przyjętą.[1]) Ze stanowiska teoryi poznania powyższy kierunek nazywają w ostatnich czasach często *krytycznym realizmem*, mając na oku tę okoliczność, że poglądy tego kierunku na wzajemny do siebie stosunek *idei* i *bytu realnego*, lub też *podmiotu* i *przedmiotu* poznania, są wynikiem *krytycyzmu*, przyjmującego Kanta za punkt wyjścia.

Taki *krytyczny realizm* różni się od *krytycznego idealizmu*, nazywanego także *transcendentalnym*, jako rozwijającego podmiotowy czynnik krytyki Kanta do ostateczności. Dla tego kierunku, przedmiot poznania niezależny od podmiotu, w ogóle byt przedmiotowy, jest także tylko wytworem podmiotu, ideą, myślą; gdy tymczasem krytyczny realizm uznaje samoistność bytu realnego, jako przedmiotu poznania. Oto charakterystyczne zdania niektórych przedstawicieli tego *krytycznego* lub też *idealnego realizmu*. Trendelenburg mówi: [2]) „Poznanie odnosi się zawsze do czegoś istniejącego, rzeczywistego.“ „Myślenie i byt przeciwstawiają się nawzajem w poznaniu. Całe zadanie logiki polega na wyjaśnieniu: jak myślenie wnika w byt, nie będąc samo bytem, i jak byt staje się treścią myślenia, chociaż od niego niezależnie istnieje.“ Podobnież powiada Ueberweg: [3]) „Logika jest nauką o zasadniczych prawach ludzkiego poznania. Poznanie jest działaniem, za pośrednictwem którego duch ludzki wyrabia w sobie świadomy obraz rzeczywistości.“ Tiberghien tak się wyraża: [4]) „Logika jest nauką poznania naukowego, to znaczy, że jest *nauką nauki*.“ „Przedstawia ona prawidła, według których usunąć należy błędy i wątpienie, ustala zasady, doprowadzające do *prawdy* i *pewności*.“ Sigwart mówi: [5]) „Logika (nowszych badaczów) nie opiera się na jałowej tradycyi, lecz na nowem zbadaniu myślenia jakiem jest faktycznie według swych zasad psychologicznych, według swego znaczenia dla poznania rzeczy i swych faktycznych działań w metodach naukowych.“ W. Wundt: [6]) „Zarówno formalna jak i metafizyczna logika znajdują się w sprzeczności z wymaganiami nauk specyalnych“..... „Pomiędzy tymi jednostronnymi kierunkami ujawnia się opracowanie logiki, mające za zadanie rozwój zasad i metod poznania naukowego.“ T. Case temi słowy rozpoczyna swój artykuł o logice w *Encyklopedyi Brytańskiej*: [7]) „Można mieć pewną uzasadnioną nadzieję co do logiki naszego czasu. Przedewszystkiem dąży ona do zajęcia pośredniczącego stanowiska między ostatecznościami Kanta i Hegla. Nie uznaje ona logiki, jak czyni pierwszy, za czysto formalną w znaczeniu oderwania myśli od bytu, ani też nie idzie w ślady drugiego, nie łączy metafizyki z logiką na zasadzie utożsamienia bytu z myślą.“

[1]) Co do nazwy *idealnego realizmu* i jego znaczenia dla filozofii w ogóle, a w szczególności dla logiki, zobacz: Trendelenburg, *Logische Untersuchun-*

gen, 2 wyd. 1862, T. II, 470 i nast. Ueberwegs artykuł: *Ueber Idealismus, Realismus u. Idealrealismus* w J. H. Fichtego *Zeitschrift für Philosophie*, 1859. T. XXXIV, 77. Rzecz tę wydał M. Brasch w pracy: *Die Welt- u. Lebensanschauung Fr. Ueberwegs*, 1889, str. 68 i nast. Zob. też Ueberwega, *System der Logik*, przedmowa do 1 wyd. 1857, str. VIII, 5 wyd. 1882. Dalej: Delboeuf, *Essai de logique scientifique*. 1865, str. 30. N. Holmes, *Realistic idealism*, 1888. W. Wundt mówi w swym *Wstępie do filozofii*, przekład W. M. Kozłowskiego, 1901, str. 417: „Przyszłość filozofii należy do *idealnego realizmu*.“ H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*, 3 wyd. 1903, str. 628 i nast. rozdział: *Idealny realizm*. Rozległy pogląd na ten kierunek w zakresie teoryi poznania podaje R. Eisler w dziele: *Einleitung in die Erkenntnisteorie*, 1907, str. 242—270.

[2]) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*. 2 wyd. 1862. T. I, 132. 3-cie wyd. 1870.

[3]) Ueberweg, *System der Logik*. 5-e wyd. 1882, str. 1.

[4]) Tiberghien, *Logique, la science de la connaissance*. T. I. 1865, str. 25 i 26.

[5]) Sigwart, w przedmowie do 2-go wyd. *Logiki*. T. I. 1888.

[6]) Wundt, *Logik*. T. I. 1880, str. 4 i 5, 2-e wyd. 1893.

[7]) Case, *Encyclopaedia Britannica*, 10 wyd. T. XXX. 1902, str. 328.

5. Zauważyć należy, że niektórzy filozofowie powyższych kierunków odróżniają *teoryą poznania* od *logiki*, do pierwszej odnoszą ogólne kwestye o władzach i możności poznania, o kryteryum prawdy i t. d., a logikę ograniczają do rozbioru samego myślenia jako *środka* poznania. Rozdział taki atoli nie daje się uzasadnić, gdyż stosuje dwie różne nazwy do dwóch części jednej i tej samej nauki, i to nazwy używane powszechnie do oznaczenia całości nauki, a nie jej części. Do *Teoryi poznania* z natury rzeczy należy i rozbiór *środków* poznania, t. j. myślenia, inaczej bowiem nie byłaby zupełną, nie stanowiła by całości; a znowu do *Logiki*, jako nauki myślenia, należy koniecznie i umiejętne uzasadnienie myślenia ze względu na możność poznania prawdy i t. d. bo to wszystko bezpośrednio łączy się z rozbiorem myślenia, jako *środka* poznania. Z tego wynika, że obie te nazwy obejmują całość jednej i tej samej nauki, powyższe zaś rozróżnienie i niestosowne użycie wyrazów pociąga za sobą tylko nowe, niepotrzebne zawikłania. Mając tedy na uwadze stopniowy rozwój treści logiki, należy ją określić jako *teoryą poznania*, obejmującą trzy zasadnicze zadania: 1-e, Rozbiór form prawidłowego myślenia, jako powszechnego środka poznania; co stanowi przedmiot tak zwanej *Logiki formalnej;* 2-e, Ocenę krytyczną tych form w stosunku do istoty i celów poznania prawdy; co od czasów Kanta przy-

jęto nazywać *Krytyką poznania*, i wreszcie 3-e, Wykazanie dróg czyli metod poznania stosownie do różnych jego przedmiotów; co wytworzyło w ostatnich czasach osobną część logiki pod nazwą *Metodologii*. Historya logiki obejmuje te trzy zadania w organicznej łączności; one dopełniają się nawzajem i należycie zrozumiane być mogą tylko przy ścisłym ze sobą związku. To też w niniejszej *historyi logiki*, jako *teoryi poznania*, uwzględniamy stopniowy postęp w rozwiązywaniu tych trzech zasadniczych zadań logiki.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Zarys rozwoju logiki u obcych.

§ 2. *Znaczenie i literatura historyi logiki.* Historya filozofii, więc i historya logiki w Polsce znajduje się od pierwszych swych zawiązków aż po nasze czasy pod obcym wpływem. Z tego powodu nie można się zająć badaniem rozwoju i postępu logiki w Polsce nie zdawszy sobie sprawy z jej dziejów ogólnych. Wyprzedzamy tedy historyą logiki w Polsce zarysem jej rozwoju u obcych. Bezpośrednie zaś łączne traktowanie ogólnej historyi logiki wraz z jej rozwojem w Polsce nie byłoby właściwem już dla tego, że w takim razie objawy pracy umysłowej autorów polskich na polu logiki zginęłyby prawie zupełnie w morzu powszechnego jej postępu, a nam idzie właśnie o to, aby ta praca autorów polskich znalazła odpowiednie, samodzielne uwzględnienie. Wskutek tego właśnie podajemy tu w dwóch odosobnionych częściach rozwój logiki u obcych, oraz jej historyą w Polsce.

Jak każda nauka, tak i logika, doszła tylko w skutek stopniowego rozwoju do wszechstronnego urobienia swej treści. Poznanie tego rozwoju, przynajmniej w ogólnych jego zarysach, jest niezbędnym warunkiem wszel-

kiego głębszego wniknięcia w przedmiot tej nauki, gdyż tylko na tej podstawie można pojąć jej teraźniejsze stanowisko, zrozumieć jej rozliczne zadania w chwili obecnej. Teraźniejszość jest wypływem przeszłości, a o tyle tylko przyczynić się może do nowych postępów na przyszłość, o ile umie skorzystać z zasobów przeszłości.

1. Czas w istocie porzucić ów przesąd, jakoby *samodzielność filozoficzna* polegała na tem, że każdy filozof rozpoczyna badania swoje ab ovo, nietroszcząc się o swoich poprzedników. Przy takiem postępowaniu łatwo napisać całe tomy filozoficznych rozumowań, i jeszcze łatwiej ustalić w sobie i w innych przekonanie, że zdania i poglądy, znane od dawna w historyi, stają się czemś absolutnie nowem, gdy się przedstawiają w nowej tylko formie. Postępu istotnego tutaj być nie może, bo tylko znajomość historyi i gruntowne jej uwzględnienie wskazują nam wązką ścieżkę prawdy, omijającą wszelką jednostronność. To uwzględnienie historyi i przyswojenie sobie jej umiejętnych wyników staje się i w filozofii coraz powszechniejszem wymaganiem. Trafnie mówi jeden z koryfeuszów nowszego rozwoju filozofii, Trendelenburg: [1]) „Filozofia nie dojdzie prędzej do swojej dawnej potęgi, aż się nie ustali, a prędzej się nie ustali, póki nie zacznie się rozwijać w ten sam sposób jak wszystkie inne nauki, to znaczy, póki nie przestanie zamykać swego rozwoju w każdej pojedynczej głowie, lecz swoje zadania oznaczy i rozwiąże sposobem historycznym.“

Historya wszystkich nauk widzi w podobnem oparciu nowych badań na pierwiastkach *prawdy*, wykrytych pracą poprzedników, jedyny środek prawdziwego postępu na przyszłość i tego się też trzyma, pokrywając płaszczem zapomnienia wszystkie niedojrzałe pomysły tych autorów, co bez odpowiednich historyczno-krytycznych podstaw, bez znajomości przeszłości i teraźniejszości pewnej nauki, rozprawiają o jej *przyszłości*. Nauka nie marzy o *przyszłości*, nie stawia dowolnych zamków na piasku, ale w pocie czoła *pracuje* nad swojem udoskonaleniem, opierając budowę swoją na niewzruszonych fundamentach przeszłości. A właśnie fundamenta te logiki daje nam poznać jej historya.

[1]) Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*. 2 wyd. 1862. T. I. str. VIII.

2. Z pomiędzy dzieł traktujących o historyi logiki zasługują na szczególną uwagę następujące: Ad. Franck *Esquisse d'une histoire de la Logique.* 1837. K. Rosenkranz, *Die Modifikationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens*, 1846, ze stanowiska hegloskiej dialektyki. Z tegoż stanowiska napisaną jest historya logiki, umieszczona w dziele Kuno Fischera, *System der Logik und Metaphysik*, 2 wyd. 1865. str. 17 do 182. Nader ważnym przyczynkiem do historyi logiki jest krytyczna praca Trendelenburga, *Gesch. der Kategorienlehre.* 1846. Najobszerniejsze zaś i najgruntowniejsze dzieło w naszym przedmiocie wydał: K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* T. I. 1855, zawiera logikę starożytną do Boecyusza i Kassiodora. T. II. 1861, logikę średniowieczną do XIII-go wieku. 2-e wyd. 1885. T. III. 1867, logikę średniowieczną XIII i XIV wieku. T. IV. 1870, logikę do końca scholastyki i początku odrodzenia nauk. Bardziej treściwa, ale zawsze wielce pouczająca, jest historya logiki Fr. Harmsa: *Geschichte der Logik.* 1881. Krótki ale jasny i krytyczny rys historyi logiki zawiera dzieło Ueberwega: *System der Logik und Gesch. der logischen Lehren*, 5-e wyd. 1882, str. 15 do 94. Skróconą historyę naszej nauki dają również: Delboeuf, *Essai de Logique scientifique.* 1865, str. 21 do 35. Rabus, *Logik u. Metaphysik.* T. I. 1868. *Erkenntnisslehre, Gesch. d. Logik, System d. Logik, nebst einer chronologisch gehaltenen Uebersicht über die logische Literatur.* Historya logiki mieści się tu od str. 123 do 242, a literatura, albo raczej bibliografia logiki w chronologicznym porządku od str. 453 do 513, w końcu materyały do historyi logiki od str. 514 do 518. W nowszej pracy p. t. *Logik u. System der Wissenschaften*, 1895, podaje Rabus historyą logiki na str. 4—55.

Z pośród powszechnych historyj filozofii najbogatsze dane do historyi logiki zawiera dzieło Ueberwega: *Grundriss der Gesch. d. Philosophie*, dopełnione przez M. Heinzego, 4 tomy, 9 wyd. 1905. W naszej literaturze wśród powszechnych historyj filozofii zaznaczyć można tylko dwa przekłady: W. B. Tennemanna *Rysu historyi filozofii*, przekład J. H. S. Rzesińskiego, 2 tomy, 1836, 1837; oraz A. Schweglera *Historyi filozofii w zarysie*, przekład F. K. (Krupińskiego), 1863. Skrót *Historyi filozofii (Część 1-a)* Wł. M. Kozłowskiego, 1904, doprowadzony jest tylko do końca 18-go wieku.

Co do starożytnej logiki uwzględnić należy odnośne miejsca dzieł: E. Zellera, *Die Philosophie der Griechen*, 5 tomów,

5 wyd. 1888—1892, oraz Th. Gomperza: *Griechische Denker*, 2. wyd. 2 tomy, 1903; u nas Pawlickiego *Historya filozofii greckiej*, T. I. 1890. T. II. 1903. Co do pierwszych wieków chrześcijaństwa i wieków średnich: J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*. 1859. J. B. Alzog, *Grundriss der Patrologie* 4 wyd. 1888. A. Stöckl, *Gesch. d. christl. Philosophie zur Zeit d. Kirchenväter*. 1891; tegoż *Gesch. d. Philos. des Mittelalters*. 3 tomy, 1864 i nast. B. Haurèau, *Histoire de la philosophie scolastique*. Dwie części 1872, 1880. M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900. Fr. Picavet, *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 2. wyd. 1907. Co do nowszych czasów: Kuno Fischer, *Gesch. d. neueren Philosophie*, 10 tomów, wydanie jubileuszowe, 1897—1904. W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*. 4 wyd. 1907. U nas Wł. M. Kozłowskiego *Wykłady o filozofii współczesnej*. 1906. Obecny stan logiki przedstawiają: Schnitzer, *Ueber d. neuesten Systeme der Logik in Deutschland u. England*, 1863; Liard, *Les logiciens anglais contemporains*, 1878; Case artykuł *Logic* wspomniany powyżej str. 10; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft der neueren Zeit*. 1906. Prace specyalne o poglądach poznawczych rozlicznych myślicieli podane są na właściwem miejscu.

Z prac polskich, dotyczących powszechnego rozwoju logiki, wymienić można tylko H. Struvego: *Rys historyi i literatury logiki* w *Wykładzie systematycznym logiki*, T. I. Część wstępna, 1870, str. 27 do 132. Rys ten stanowi pierwsze wydanie niniejszego opracowania historyi logiki. Następnie zasługuje na uwagę artykuł *Logika* M. Straszewskiego w *Encyklopedyi Wychowawczej*, T. VII, 1905 str. 178 do 213. Autor podaje tu przegląd najgłówniejszych objawów na polu rozwoju logiki. O pracach, mających za przedmiot historyą logiki w Polsce, mówimy poniżej przy jej przedstawieniu.

§ 3. *Arystoteles i jego poprzednicy.* Za ojca logiki uznanym jest powszechnie Arystoteles (ur. 384 um. 322 r. przed Chr.). On pierwszy rozebrał prawa myślenia krytycznie i naukowo i takowe systematycznie przedstawił w pracach, odnoszących się do naszego przedmiotu, a zebranych pod nazwą *Organonu*. Najgłówniejszą część logiki swojej Arystoteles nazywa *Analityką*

(§ 1. Uw. 1.). Rozbiera w niej najprzód skład i prawidła logicznego *wniosku* czyli sylogizmu, co należy do jego najważniejszych zasług; następnie zastanawia się nad *dowodami* prawdy, wyjaśnia ich zasady i ich znaczenie dla istotnego poznania rzeczy, i w końcu wykazuje logiczne zasady określenia pojęć czyli *definicyi*, oraz zasady podziału pojęć na składowe części czyli *diwizyi*. Tym rozbiorem myślenia, jak i roztrząsaniem, podejmowanem przez niego w innych pracach, a dotyczącem istoty myślenia i jego stosunku do rzeczywistości, oraz ostatecznych podstaw poznania prawdy i probierza tejże prawdy, Arystoteles położył kamień węgielny, na którym się logika do dnia dzisiejszego opiera.[1])

[1]) W nowszych czasach usiłowano wcielić do historyi filozofii zarazem i rozwój pierwszych zawiązków myśli filozoficznej u narodów Dalekiego Wschodu: Chińczyków, Indów, Persów, Hebrajczyków i Egipcyan. Z tego stanowiska należało by uwzględnić i pierwsze początki logiki u tych narodów. Z drugiej atoli strony nie ulega wątpliwości, że u tych narodów nie rozwinęła się filozofia w ścisłem znaczeniu. Poglądy ich, zawierające zawiązki filozofii, łączyły się jeszcze tak bezpośrednio bądź z praktyczną mądrością, bądź z religią, bądź z początkami nauk specyalnych, że wyróżnienie filozofii, jako odrębnego objawu ich życia umysłowego, jest sprawą wielce trudną. Tembardziej powiedzieć to należy co do logiki. Uczeni oryentaliści zestawiają wprawdzie nieraz indyjskiego mędrcę Gotamę z Arystotelesem, a jego systemat *Nyaya* uznano za rodzaj logiki czyli teoryi rozumowania. U nas głównym przedstawicielem takiego poglądu jest M. Straszewski, który pierwszy tom swych *Dziejów filozofii*, 1894, poświęcił filozofii na wschodzie. Przy bliższem jednak rozpatrzeniu rzeczy okazuje się, że ów „systemat“ nie daje jasnego pojęcia o elementarnych nawet zasadach logiki. Zaznacza to w gruncie sam Straszewski przynajmniej odnośnie do sylogizmu, gdyż na str. 157 swego dzieła mówi: „Biorąc rzeczy nieco ściślej, musimy przyznać, że budowa indyjskiego sylogizmu bardzo jest niedołężną i z sylogizmem Arystotelesa nie może być narówni stawianą.“ Te i tym podobne braki *Nyayi*, a w szczególności brak ścisłego określenia rozlicznych czynności myślenia, wykazuje, że w niej o *logice*, jako odrębnej nauce filozoficznej, mowy nie było. Gotama w ogóle znajduje się jeszcze zupełnie pod wpływem wierzeń religijnych i motywów praktycznych i nie wzniósł się na stanowisko czysto teoretycznego rozbioru czynności poznawczych. To też jego poglądy, jak i poglądy reszty mędrców wschodnich, budzą wprawdzie żywe zajęcie ze stanowiska życiowych zawiązków filozofii,—ale filozofii, jako nauki, [illegible] szcze w sobie nie zawierają (zob. w tym względzie H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii*. 3 wyd. 1903. str. 528 i nast.).

1. Poprzednicy Arystotelesa nie zastanawiali się nad zagadnieniami logicznemi, jak to Delboeuf trafnie zaznaczył, *ex professo* [1]) lecz tylko przygodnie i dla tego też tych kwestyj ani naukowo nie rozbierali, ani ich systematycznie nie przedstawiali. Z pomiędzy tych poprzedników zasługują na szczególną uwagę: Heraklit z Efezu (kwitnął około 500 r. przed Ch.), Parmenides (ur. około 515 r.) i Zeno (ur. około 490 r.) z Elei, następnie Sokrates (ur. 469 um. 399 r.) i Platon (ur. 427 um. 347 r.) z Aten [2]).

[1]) Delboeuf, *Logique*, 1865, str. 22.

[2]) Cenne prace o poprzednikach Arystotelesa na polu teoryi poznania ogłosili: P. Natorp, *Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems im Alterthum*, 1884. W. Freytag, *Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles*. 1905. H. Diels zaś wydał starannie z odpowiedniemi wyjaśnieniami doszłe do nas fragmenta pierwszych myślicieli greckich do Sokratesa p. t. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 2 wyd. 1906. Zbiór ten zastępuje w zupełności dawniejsze wydanie F. W. A. Mullacha *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 1860 i nast.

a. Heraklit uczy: [1]) „Wszystko się porusza jak rzeka, wszystkie rzeczy płyną bez ustanku. Nigdzie zatem nie ma nic takiego, coby właściwie istniało lub trwało, wszystko powstaje tylko i płynie bez tamy [2])." Zdolność poznania istoty rzeczy wynika z żywotnego związku człowieka z wiecznie żywym wszechświatem (którego istotą jest wiecznie poruszający się ogień), i dla tego zdolność ta jest jedną i tą samą we wszystkich ludziach, wszystkim wspólna, a zatem trafnie nazywa się zdolnością zestawienia rzeczy, λόγος. [3]) Dalej: „Prawa wiedzy są wspólne wszystkim, przeto należałoby pojść za zdaniem powszechności," [4]) „Lecz należy słuchać i jednego, gdy łączy w sobie zdania ogółu." [5]) „Najmędrsza dusza równa się suchemu połyskowi, tylko że mądrość zapewne bardziej polega na połysku niż na suchości." [6]) „Ponieważ wśród czuwania boski eter ognisty wstępuje do człowieka nie tylko przez oddychanie, ale i przez zmysły widzenia i powonienia, przeto podczas czuwania, gdy te szlachetniejsze zmysły są otwarte, wyobrażenia nasze nabierają tem więcej prawdy, im dusza jest lepszą i ognistszą: we śnie zaś, gdzie ów związek ogranicza się samem tylko oddychaniem, powstają błędne i samowolne marzenia." [7]) Oto pierwsze nierozwinięte jeszcze zawiązki najrozliczniejszych późniejszych poglądów: tak ufności w świadectwo zmysłów, jak i wątpienia o niem, szukania probierza pra-

wdy bądź w mistycznym związku jednostki z istotą najwyższą, bądź w mniemaniu powszechnem, bądź w samym sobie, bądź nareszcie w związku podmiotu z przedmiotem. Wszystkie te momenta w późniejszych czasach uwzględniono i użyto do wyprowadzenia z nich najróżniejszych teoryj poznania, i dla tego nieco obszerniej o Heraklicie wspomnieliśmy. [8])

[1]) Heraklit, według zbioru pozostałych po nim fragmentów, umieszczonego w Rixnera, *Handb. d. Gesch. d. Phil.* 1829. T. I. *Anhang.* Zob. też I. Bywater, *Heraclili Ephesii reliquae*, 1877, oraz H. Diels, *Herakleitos*, 1901; jest to wyjątek z zebranych przez Dielsa fragmentów przedsokratycznych, z dodaniem wyjaśnień.

[2]) Rixner l. c. str. 23.

[3]) Tamże str. 34.

[4]) Tamże str. 37.

[5]) Tamże str. 35.

[6]) Tamże str. 41.

[7]) Tamże str. 42.

[8]) Ferd. Lassalle napisał obszerne o Heraklicie dzieło, ale ze stanowiska hegloskiej dialektyki p. t. *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos.* 2 tomy. 1858, nowe wyd. 1892. Jako ściśle naukowe dopełnienia tego dzieła uwzględnić należy prace: G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe.* Zeszyt 1. *Herakleitos.* 1876. Th. Gomperz, *Zu Heraklits Lehre und den Ueberresten seines Werkes.* Sprawozdania Akad. Wiedeńskiej. T. XIII, 1887, str. 997 i nast. oraz tegoż *Griechische Denker* T. I, 49 i nast; dalej Zeller l. c. T. I, 623 i nast. W naszej literaturze zob. Pawlickiego *Historyą filozofii greckiej*, T. I. 1890, str. 115 i nast.

b) Parmenides już wyraźniej rozwija swoje poglądy, [1]) gdy mówi: „Nie stąpaj po obszernej drodze zwyczaju, nie ufaj ułudnym oczom, ani dźwiękom twego ucha, ani smakowi; sądź o rzeczach tylko według rozpatrywanego przezemnie klucza rozumu, bo zmysły, pozostawione samym sobie, doprowadzają do błędów.“ [2]) „Dwie są drogi badania w rozumnem poznaniu rzeczy: że *byt* tylko istnieje, a *niebyt* istnieć nie może.“ [3]) „Jednem zaś i tem samem jest myślenie i to, o czem myślimy, gdyż myślenia nie ma bez bytu, w którym się rozwija i przedstawia.“ [4]) Tu znowu napotykamy pierwotną formę *racyonalizmu*, potępiającego wszelkie świadectwo zmysłów; dalej pierwsze wyrażenie tak zwanych praw *tożsamości i sprzeczności*: A jest A, i A jest A, a nie nie-A; i w końcu pierwszy zawiązek metafizycznego poglądu na myślenie, t. j. ustalenie tożsamości myśli i bytu. Zenon, uczeń Parmenidesa, popiera naukę swego mistrza o ułudności zmysłów wykazaniem sprzeczności, do jakich doprowadza ich świadectwo. Dla tych to [illegible]

BIBLIOTEKA F.D.A. Warszawa, ul. Akademicka 5. 3194 Nr. 8100

opierających prawdę własnego zdania na wykazaniu fałszu zdania przeciwnego (*demonstratio indirecta vel apagogica*), Arystoteles nazywa Zenona wynalazcą *dialektyki*.[5]) Ta dialektyka Zenona jest zarodkiem zarówno nauki Sofistów, którzy dowodzili, że zdania najsprzeczniejsze mogą być zarazem prawdą, jak i zarodkiem dialektyki Platona i tak zwanych antynomij Kanta.[6])

[1]) Fragmenta z poematu περὶ φύσεως umieszczone w powyższem dziele Rixnera od str. 52 i nast. zob. też. Diels, *Parmenides*. 1897.

[2]) Rixner l. c. wiersz 32 i nast.

[3]) Tamże wiersz 38 i nast.

[4]) Tamże wiersz 88 i nast.

[5]) Prantl, l. c. T. I, 9.

[6]) Dokładny rozbiór nauki Parmenidesa i Zenona o poznaniu prawdy daje Pawlicki w rozprawie *Szkoła Eleatów*. 1867, str. 23 i nast. oraz w swej *Historyi filozofii greckiej*, T. I. 1890, str 240 i nast. Pouczającą pracę ogłosił też L. Szczerbowicz-Wieczór, p. t. *Parmenides, filozof z Elei*, 1868. Zasady logiczne jego nauki wyjaśnia E. Dauriac w rozprawie: *Les origines logique de la doctrine de Parménide*, w *Revue philosophique* za Maj 1883, Zob. też Zeller l. c. T. I, 553 i nast. oraz Th. Gomperz, *Griechische Denker*, T. I, 134 i nast.

c) Charakter filozofii Sokratesa, zwracającej się ku etyce, jest wprawdzie przeważnie moralny; łączy on jak najściślej *cnotę z wiedzą*; pomimo to Sokrates położył wielkie zasługi i w zakresie *teoryi poznania*, przeciwstawiając się powyższym zdaniom Sofistów i ustalając pierwsze zasady niewątpliwego poznania rzeczy. Oto główna treść jego nauki.[1]) Zadaniem wiedzy naszej nie jest zbadanie przedmiotów zewnętrznych, które zresztą leżą za obrębem naszego poznania,[2]) lecz przedewszystkiem poznanie samego siebie.[3]) Największą bowiem ograniczonością jest nie znać samego siebie i sądzić, że się wie o tem, czego wiedzieć nie można.[4]) Nie na tem polega rzecz, aby wszystko wiedzieć, lecz aby wiedzieć dokładnie to, co wiedzieć możemy i to, co wiedzieć potrzeba do godnego życia i rozumnego działania.[5]) Przytem jednak nie należy być obojętnym dla rzeczy niewidzialnych, lecz starać się winniśmy o ich bliższe poznanie na podstawie ich dotykalnych objawów.[6]) Drogą zaś do takiego poznania są najprzód jasne o rzeczach pojęcia, przedstawiające ich treść, czyli definicye,[7]) a następnie postęp od powszechnie uznanych i niewątpliwych prawd do prawd mniej znanych.[8]) Na podstawie powyższych zdań, które Sokrates w swoich naukach praktycznie zastosowywał i roz-

wijał, Arystoteles o zasługach jego w logice powiedział: [9]) „Dwie są rzeczy, które Sokratesowi przypisać należy, t. j. postępowanie indukcyjne (od porównania pojedyńczych rzeczy do oznaczenia ich własności ogólnych) i definicyą (oznaczenie gatunku rzeczy i jej treści charakterystycznej).“

[1]) Co do bardziej szczegółowego wykładu nauki Sokratesa zob. A. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 tomy, 1874. E. Pfleiderer, *Sokrates u. Plato*, 1896. C. Piat, *Socrate*, 1900. Zeller l. c. T. II, 44 i nast. T. Gomperz l. c. T. II. U nas: M. Gliszczyński, *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*, 1858, oraz Pawlicki, *l. c.* T. I, 359 i nast. Opieram się tu głównie na Ksenofonta *Memorabiliach*, które wierniej przedstawiają zdania Sokratesa niż dialogi Platona. K. Joel w dziele: *Der echte u. der Xenophontische Sokrates*, T. I, 1897. T. II, 1901, stara się wprawdzie dowieść, że i *Memorabilia* Ksenofonta są bardziej fikcyjnym, niż ściśle historycznym utworem, ale argumenta jego nie są przekonywające. Przekład polski *Memorabiliów* sporządził Emilian Konopczyński, p. t. *Ksenofont. Wspomnienia o Sokratesie*, 1896.

[2]) Xenofontis *Memorabilia* Lib. I. Cap. I. 9, 12, 13.

[3]) Tamże L. IV. C. IV. 56.

[4]) Tamże L. III. C. IX. 6.

[5]) Tamże L. IV. C. VII. 6.

[6]) Tamże L. IV. C. III. 14.

[7]) Tamże L. IV. C. VI. 1.

[8]) Tamże L. IV. C. VI. 14 i 15.

[9]) Zob. Prantl, l. c. T. I, 28.

d) Platon jednoczy wszystkie kwestye logiczne w jednem pojęciu *dialektyki* i takową określa jako naukę o prawdziwym bycie, czyli o ideach będących jego istotą.[1]) Zasady teoretyczne tej dialektyki rozwija szczególnej w dialogach *Phaedrus*, *Theaetetus* i *Sophistes*. I tak w pierwszym rozbiera ostateczne źródło wszelkiego poznania na tle znanego podania o Erosie. Oto główne jego myśli: „Każda dusza ludzka już z natury swojej oglądała pierwowzory wszechrzeczy; bez tego bowiem nie byłaby wstąpiła do tego świata. Ale trudno przychodzi każdej przypominać sobie te pierwowzory tutaj na ziemi, a to szczególniej tym duszom, które je dawniej krótko tylko oglądały lub upadłszy na ziemię uszkodzone zostały, albo w końcu tym co z niesprawiedliwością się łącząc, zatraciły pamięć o świętościach, jakie wówczas oglądały.“[2]) Oglądanie zatem idei w duchu, oto jedyna droga poznania prawdy, według Platona. Organem zaś tego oglądania z natury rzeczy nie są zmysły, lecz *rozum*. „Tylko przewodnik duszy, rozum, zdolnym jest ogladać bezbarwną, bezkształtną, niemateryalną, prawdziwy byt mającą istotę, w około której pokolenie prawdziwej

umiejętności owe miejsca (nadniebiańskie) zajmuje."[3]) W *Teetecie* zastanawia się Platon nad drogą, wiodącą do takiego oglądania idei, czyli do prawdziwego poznania rzeczy, i wykazuje na podstawie bliższego rozbioru,[4]) że poznanie to nie może się opierać ani na wrażeniach zmysłowych, ani na sądach, wyprowadzonych z zapatrywania się na rzeczy zewnętrzne,[5]) bo to wszystko nie ma żadnej stałej i niezmiennej podstawy, jak cały świat zmysłowy, który ulega wiecznej zmianie,[6]) lecz wyłącznie na wniknięciu rozumu w samego siebie, i odkryciu w sobie owych idei czyli pierwowzorów wszechrzeczy. Te zaś idee, jak to *Sofista* bliżej wykazuje, są właściwym bytem, jedyną i prawdziwą rzeczywistością, a zatem też i jedynym przedmiotem prawdziwego poznania.[7]) Oto podstawa wszelkiego *idealizmu*, wszelkiego metafizycznego poglądu na poznanie (§ 1. Uw. 3. b.). Prócz tych ogólnych poglądów zbogacił Platon logikę podziałem pojęć i ich dedukcyą (postęp od ogółu do szczegółów); ale tych działań logicznych nie rozbiera naukowo i systematycznie nie przedstawia.[8])

[1]) Platon, *Philebus* par. 58. i nast. Przekład polski ze wstępem Br. Kąsinowskiego. 1888.

[2]) *Phaedrus*, p. 250.

[3]) Tamże p. 247.

[4]) Platon, *Theaetetus*, p. 179.

[5]) Tamże p. 184 i 185.

[6]) Tamże p. 182.

[7]) *Sophistes*, szczególniej p. p. 249. 254 i 260.

[8]) Wśród nowszych prac o poglądach poznawczych Platona pierwszorzędne miejsce zajmuje dzieło W. Lutosławskiego: *The origin and growth of Plato's Logic.* 1897. Tu należy polska praca tegoż autora: *O logice Platona.* Część I. *O tradycyi tekstu Platona,* 1891. Część II. *Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem.* 1892. Pouczające dopełnienie badań Lutosławskiego wydał H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung.* 1905. Specyalnie teoryą poznania i ideologią Platona zajmują się także: E. Alberti, *Ueber Platos Dialektik*, 1858. D. Peipers, *Die Erkenntnisstheorie Platos*, 1874. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, 1903. Marie Willams, *Essays on the Platonic theory of knowledge.* 1908. Nadto, prócz odnośnych miejsc wzmiankowanych dzieł Zellera i Gomperza, zasługuje na uwagę Prantl l. c. T. I, 59 i nast. Do większych prac o Platonie, uwzględniających zarazem i jego teoryą poznania, należą szczególniej: G. Grote, *Platon and the other Companions of Socrate*, nowe wyd. 1885. Alf. Fouillée, *La philos. de Platon,* 2 tomy, 1893. Ed. Pfleiderer, *Sokrates u. Plato*, 1896. W. Windelband, *Platon*, 4 wyd. 1906. Przekład Stan. Bouffała, 1902. W. Pater, *Plato and Platonism*, 1902. C. Piat, *Platon*, 1906. W naszej literaturze prócz wymienionych prac W. Lutosławskiego i Br.

Kąsinowskiego zaznaczyć należy co następuje. F. Kozłowski przedstawił zarówno filozofię Platona w ogólności jak i w szczególności jego dialektykę we wstępie do przekładu *Apologii*, *Kritona i Fedona*, wydanego r. 1845, str. 4 i nast. i 56. Antoni Bronikowski zaś przełożył bez wszelkich bliższych wyjaśnień *Dzieła Platona*, T. I, 1858. T. II, 1871—1879. T. III, 1884. Ale niestety! Bronikowski w skutek dziwnej naiwności podaje tutaj *dosłowny* przekład Platona, zachowując nawet wiernie następstwo wyrazów. Jego *dosłowny* przekład należałoby zatem przełożyć dopiero na *domyślny*, bo w tej formie żaden Polak nawet domyśleć się nie może, co Platon właściwie powiedział. Na dowód, że nie przesadzam, proszę o porównanie następnego tłomaczenia Bronikowskiego z mojem tłomaczeniem powyższych dwóch zdań z Fedrusa. Zdania z p. 250 tłomaczy Bronikowski: „Każda dusza człowieka z przyrodzenia swego oglądała istne Byty, inaczej nie byłaby wstąpiła w ten żywotwór; lecz przypominać sobie tamte z pośrodka tych tutaj (ziemskich) nie łacno każdej, ani tym, które krótko widziały wtedy tamto, ani które tu dotąd upadłszy poszwankowały, ani wreszcie które przez pewne obcowania do Niesprawiedliwego zwrócone, zapomnienie świętości, które wtenczas oglądały, odzierżały.“ Zdania z p. 247 *Fedrusa* tłomaczy: „Bezbarwna, bezkształtna i niepochwytna *Stność* Duszy iście (ὄντως) bytująca, widzem siebie ma jedynie Um (Rozum), sternika swego, około niej to rodzaj prawdziwej umiejętności (wiedzy) te oto ma okolice.“ Obszerny rozbiór filozofii Platona podał Pawlicki; rozbiór ten obejmuje prawie cały drugi tom jego *Historyi filozofii greckiej*, 1903.

2. *Logikę* Arystotelesa miano przez długi czas za wzór *formalnego* poglądu na tę naukę (§ 1. Uw. 3. a) i dowodzono, że już i Arystoteles ogranicza zadanie logiki do rozbioru formalnych praw myślenia, bez wszelkiego względu na przedmiot myślenia. Ale nowsze gruntowne studya nad Arystotelesem wykazują jasno, że jego logika w zasadzie różni się od formalizmu Scholastyki, Kanta i Herbarta, że widzi w myśleniu *środek* do istotnego poznania prawdy, do odtworzenia w umyśle pewnej rzeczywistości, a zatem nie rozbiera praw myślenia *bez względu* na przedmiot, ale owszem w celu przekonania się o ile przy ich pomocy można dojść do istotnego i niewątpliwego poznania rzeczy.[1]) Wynika to z całej teoryi poznania Arystotelesa, której treść jest następująca. *Prawda* polega na zgodności poznania naszego z rzeczywistym bytem.[2]) Chcąc tedy dojść do istotnego poznania, musimy w umyśle naszym odtworzyć to, co istnieje w rzeczywistości. Środkami zaś do takiego odtworzenia rzeczywistości są *zmysły* i *rozum*. Za pośrednictwem pierwszych przejmujemy szczegółowe wrażenia ze świata zmysłowego; *rozum* zaś, porównywając ze sobą te szczegółowe wrażenia, dochodzi do niewątpliwych prawd ogólnych,

będących odbiciem wewnętrznej ukrytej istoty rzeczy.[3]) Nadto zaś rozum i sam w sobie posiada możność poznania rzeczy nadzmysłowych. Jest on tem dla duszy, czem jest oko dla ciała,[4]) w skutek tego wgląda w samego siebie i napotyka w sobie pewne ogólne zasady myślenia, pewne zasadnicze pojęcia, które Arystoteles *kategoryami* nazywa, a które według jego zdania nie są tylko czystemi abstrakcyami, lecz odpowiadają istotnej od umysłu niezależnej rzeczywistości.[5]) Tak tedy dochodzimy do istotnego poznania rzeczy z jednej strony przez porównanie szczegółów i wyprowadzenie z nich prawd ogólnych (ἐπαγωγή, indukcyą), a z drugiej strony przez wykazanie pojęcia rzeczy (λόγος,) wynikającego z zastosowania ogólnych zasad rozumu do danej treści myślenia. Arystoteles zastanawia się bliżej nad jednem i drugiem działaniem, i dochodzi w skutek tego do ustalenia pojedynczych nauk logicznych o *dowodach prawdy* i *wnioskach*, o *definicyi*, *dziwizyi* i t. d. które jak w paragrafie powiedziano, położyły kamień węgielny dla całego dalszego rozwoju naszej nauki.

[1]) Takie stanowisko Logiki Arystotelesa wykazali: H. Ritter, *Gesch. d. Philos.* 1831. T. III, 117 i nast., a szczególniej Trendelenburg, *Logische Untersuchungen.* 2 wyd. str. 30 i nast. i tegoż *Elem. log. Aristoteleae.* 9 wyd. 1892. Pogląd ten podzielają znakomici historycy Greckiej filozofii: Brandis, *Handb. d. griech.-röm. Phil.* 1853. T. II. Oddział 2-gi str. 371 i nast. Zeller, *Phil. d. Griechen.* 2 wyd. 1860. T. II. Odd. 2, str. 131 i nast. i w końcu Prantl, l. c. T. I, 95 i nast. Toż samo powiedzieć należy o autorze najnowszego wyczerpującego dzieła o logice Arystotelesa H. Maierze. Zob. jego dzieło: *Die Sylogistik des Aristoteles.* 3 tomy, 1896–1900.

[2]) Aristoteles, *Analytica priora* I, 46. *Metaph.* IV, 7.

[3]) *Analyt. post.* I, 31 i II, 19.

[4]) *Ethica Nic.* I, 4.

[5]) *Metaphysica.* IV, 7.

3. *Organon* Arystotelesa składa się z 5-ciu następujących samoistnych rozpraw: 1. περὶ κατηγοριῶν, w której rozbiera ostateczne pojęcia naszego poznania i odpowiadające im istotne formy bytu. Autentyczność tej pracy jest wątpliwa; w każdym razie znaczne jej niedostatki i brak zamkniętej w sobie całości, dają dowód, że w tej formie, w jakiej do nas doszła, nie była napisana przez Arystotelesa.[1]) 2. περὶ ἑρμηνείας zawiera naukę o zdaniach i sądach. Autentyczność i tego pisma podawali w wątpienie już komentatorowie Arystotelesa; ale bliższy rozbiór jego treści daje dowód, że pochodzi niewątpliwie od tego

filozofa.[2]) 3. ἀναλυτικά, najgłówniejsza część całego Organonu, składa się z dwóch części, z których każda dwie księgi zawiera. Αναλυτικὰ πρότερα daje rozbiór *wniosku* i praw *sylogizmu;* ἀναλυτικὰ ὕστερα traktuje o *dowodach* prawdy, o *definicyi* i *podziale*, o *poznaniu zasad istnienia*, i t. d. Obie te analityki są główną podstawą dla poznania logiki Arystotelesa, i w kwestyach wątpliwych mają powszechnie uznane pierwszeństwo przed wszystkiemi innemi częściami Organonu. 4. τοπικά, zawiera w sobie *dialektykę* Arystotelesa, rozbiera zatem (§ 1. Uw. 1), zasady prawdopodobieństwa. 5. περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, rozbiera błędne wnioski Sofistów i rozwiązuje takowe; stanowi niejako praktyczny dodatek o błędach przeciw logice.[3]) Znaczenie tych logicznych prac Arystotelesa wykazuje najlepiej następujące zeznanie hegelianisty Kuno Fischera, który mówi:[4]) „Gruntownemu studyum Organonu Arystotelesa, a mianowicie analityki, co stanowiło wstęp do tego nowego (2-go) wydania (logiki i metafizyki), zawdzięczam przekonanie, że logika Hegla chybiła celu w nauce o sądach i wnioskach. O ile trafnem było zadanie, jakie sobie postawiła, o tyle błędnem jego wykonanie. Dwie są rzeczy, których w filozofii bezkarnie pominąć nie można: *Logika Aryst telesa* i *krytyczna filozofia Kanta.*“

[1]) Zob. Trendelenburg. *Gesch. d. Kategorienlehre.* 1846, str. 8 i nast. i Prantl, l. c. T. I, 90.

[2]) Prantl, l. c. T. I, 91.

[3]) Najlepsze wydanie tych prac logicznych Arystotelesa sporządził T. Waitz, *Aristotelis Organon*, 2 tomy, 1844. Z dzieł traktujących tak o pismach logicznych, jak o samej logice Arystotelesa, prócz wymienionych powyżej (str. 22, przyp. 1) zasługują na szczególną uwagę w *niemieckiej* literaturze: Brandis, *Ueber die Reihenfolge d. Bücher des Arist. Organon u. ihre griech. Ausleger.* Rozprawy Akad. berlińskiej, 1833, str. 273 i nast. K. Prantl, *Ueber d. Entwickelung d. Aristot. Logik aus d. platon. Phil.* 1853, i tegoż *Gesch. d. Logik*, T. I, 87 do 346. R. Biese, *Die Erkenntnistheorie d. Arist. u. Kants*, 1877. L. Haas, *Die log. Formalprincipien d. Arist.* 1887. H. Maier wspomniane dzieło o sylogistyce. Pracę H. Siebecka o *Arystotelesie* przełożył na nasz język A. Krasnowolski, 1905. W literaturze *francuskiej*: Barthélémy Saint-Hilaire, znany tłomacz Arystotelesa, *De la logique d'Aristote.* 1838. W *Anglii*: T. Case, *The Elements of Arist. Logic* (według Trendelenburga) 1880. W naszej literaturze pisali o Arystotelesie z uwzględnieniem jego logiki: Jan Śniadecki, notatka p. t. *Treść nauki Arist. i dawnych dialektyków o sylogizmie*, dodana do jego *Filozofii ludzkiego umysłu. Dzieła, wyd.* M. Balińskiego. 1837. T. V, 316 i nast. F. H. Lewestam, w *Encyklopedyi Orgelbranda* T. II, 1859. Pawlicki w *Encyklopedyi Wychowawczej.* T. I. 1880. H. Struve, *O stanowisku Arist. w historyi filozofii, mianowicie ze względu na jego logikę*

i metafizykę. Dodatek do Lekcyi wstępnej *Wywód pojęcia filozofii.* 1863, oraz tenże w *Wielkiej Encyklopedyi powszechnej.* T. V. 1891. W. Dzieduszycki, w *Bibliotece Warszawskiej.* 1882. O publikacyach dawniejszych, dotyczących Arystotelesa, u obcych i w Polsce będzie mowa poniżej.

[4]) Kuno Fischer, *Logik u. Metaphysik.* 2. wyd. 1865. str. V.

§ 4. *Perypatetycy, Stoicy, Skeptycy i Nowoplatonicy.* Po Arystotelesie przyczynili się do postępu logiki w starożytnej Grecyi: najprzód uczniowie jego tak zwani Perypatetycy, którzy znacznie zbogacili jego teoryą sylogizmu; następnie Stoicy, rozpoczynający po raz pierwszy gruntowne badania nad próbierzem prawdy, i w końcu Skeptycy, którzy, znosząc ślepą ufność tak w świadectwo zmysłów jak i w zdolności rozumu ludzkiego, przyczynili się w następstwie do głębszych dociekań nad granicami poznania przystępnego dla człowieka. Nowoplatonizm zaś, kwitnący w 3-ciem stuleciu po Ch., szukał ostatecznego źródła wszelkiego poznania prawdy nie w prawidłowem działaniu myśli, ale jedynie w mistycznym związku jednostki z Bogiem i w bezpośrednich objawieniach ekstazy; w skutek czego z natury rzeczy zaniechano na długi czas mozolnych teoretycznych badań nad umiejętnem poznaniem rzeczy.

1. Następcy Arystotelesa, tak zwani Perypatetycy, dzielą się na *starszych* i *późniejszych.* Z pomiędzy pierwszych przyczynili się do postępu logiki szczególniej bezpośredni uczniowie Arystotelesa: Teofrast z Lesbos (um. 288 r. przed Ch.) i Eudemus z Rodus (około 300 r. przed Ch.), którzy do stanowczych czyli kategorycznych wniosków, jakie były przedmiotem rozbioru ich mistrza, dodali wnioski warunkowe czyli hipotetyczne i rozjemcze czyli disjunktywne; a nadto trzy postacie wnioskowe Arystotelesa zbogacili czwartą. Z pomiędzy *późniejszych* Perypatetyków zasługują na szczególną uwagę: Andronikus z Rodus (około 70 r. przed Ch.), pierwszy krytyczny wydawca dzieł Arystotelesa, następnie Aleksander z Afrodisias (około 200 r. po Ch.), który wyjaśniając prawie wszystkie dzieła Stagiryty, uzyskał miano drugiego Arystotelesa; i w końcu Simplicyusz (w 6-tym wieku po Ch.), autor

komentarza do kategoryj, który, gdy Cesarz Justynian r. 529 zamknął wszystkie szkoły filozoficzne w Grecyi, przeniósł grecką filozofią na Wschód, zkąd następnie w XI i XII wieku za pośrednictwem Arabów dostała się znowu na Zachód.[1])

[1]) Co do znaczenia Perypatetyków dla logiki zobacz, prócz przytoczonej wyżej (str. 23) rozprawy Brandisa o komentatorach Organonu, Prantl. l. c. T. I. 347 i nast. 528 i nast. i 617 i nast.

2. Założyciel *szkoły stoickiej* Zeno (około 300 r. przed Ch. różny od Zenona Eleaty. § 3. Uw. 1). napisał dzieło o pojęciu, περὶ τοῦ λόγου, z którego wszakże pozostało tylko kilka zdań u Diogenesa z Laerty. W dziele tem Zeno pierwszy dzieli całą filozofią na trzy części: *logikę*, *fizykę* i *etykę*, i wymaga w przeciwstawieniu względem poglądu Arystotelesa, aby logikę wcielono do samego systematu filozofii jako jej część zasadniczą. Następca jego Kleantes odróżniał już jasno logikę od retoryki i gramatyki, a Chrysippus (ur. 282 um. 209 r. przed Ch.) nadał poglądom swych poprzedników systematyczną formę i w skutek tego jest głównym przedstawicielem filozofii stoickiej. Co do *logiki* uczy ta filozofia co następuje. Dusza jest pierwotnie próżną tablicą, czystym papierem. Wszelkie wyobrażenia powstają w skutek oddziaływania zmysłowych wrażeń na duszę; wrażenia pozostawiają w duszy ślady, jak pieczątka na wosku. Chcąc dojść do *pewności* w poznaniu należy przedewszystkiem wynaleźć *próbierz*, κριτήριον prawdy. Próbierzem tym, według Stoików, jest jasność i siła, z jaką pewne wyobrażenia i zdania umysłowi naszemu się narzucają, czyli niewątpliwe wewnętrzne przekonanie, że pewne wyobrażenia i zdania są prawdą, a fałszem być nie mogą. Jest to wprawdzie próbierz prawdy czysto podmiotowy, ale według Stoików innego nie ma, gdyż rozum ludzki, jak mówią, nie może porównywać swych wyobrażeń z samemi rzeczami, aby się przekonać o ich wzajemnej zgodności, jak tego Arystoteles wymagał.[1])

[1]) Bliższe szczegóły i udawadniające cytaty co do Stoików znaleźć można u Prantla T. I, 404 i nast., oraz w odnośnych częściach, wzmiankowanych wyżej (§ 2. uw. 2) historyj greckiej filozofii. Nadto uwzględnić należy studya specyalne: M. Heinze, *Zur Erkenntnislehre der Stoiker.* 1880. V. Brochard, *Sur la logique des stoïciens*, w *Archiv f. Gesch. d. Phil.* 1892, str. 449 i nast. Joh. ab Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 tomy. 1905. Do logiki i dialektyki odnoszą się głównie T. I, 16—24 i T. II,

18—94. P. Barth, *Die Stoa.* Nowe wyd. 1908. Logika formalna i teorya poznania Stoików mieści się tu na str. 59—76. U nas pouczającą rozprawę ogłosił W. Rubczyński p. t. *Kryterium prawdy w teoryi poznania pierwszych Stoików i u Kartezyusza. Przegląd filoz.* 1906. zeszyt 4-ty.

3. Ojcem *skeptycyzmu* jest Pyrrho z Elis (około 300 r. przed Ch.). Uczył on, że zarówno zmysły jak i rozum nie mogą nas doprowadzić do poznania prawdy; pierwsze świadczą tylko o *zjawiskach* bytu, a nie o jego właściwej, istotnej *treści*; rozum zaś ulega tak mocno tradycyi i zwyczajowi, że i jemu ufać nie można. Skeptycyzm ten dalej rozwinął Timon z Flius (około 270 przed Ch.), autor 3 ksiąg poezyj satyrycznych (σίλλοι) przeciw dogmatycznym filozofom. Patrząc na świat, dowodzi Timon, spostrzegamy tylko nieskończoną zmienność zjawisk; a jeżeli tym zjawiskom ufamy, natenczas dochodzimy do najsprzeczniejszych zdań; każdemu twierdzeniu przeciwstawia się z równem prawdopodobieństwem przeczenie; wybór pomiędzy niemi jest trudny a nawet niemożliwy. W skutek tego według Timona, prawdziwy filozof winiem się wstrzymać od wszelkiego wydawania sądów o rzeczach; nic twierdzić i niczemu przeczyć nie powinien, bo wszelkie zdania ludzkie mogą być również prawdą jak i fałszem. Obojętność zupełna względem wszelkich dociekań i sprzeczek ludzkich, wstrzymanie się od zdań stanowczych (ἄφασία), to jest jedyna droga do szczęścia, według zdania tego filozofa. Pod koniec 1-go stulecia przed Chr. skeptyk Aenesidemus z Knossus zestawił w 10-ciu punktach wszelkie zarzuty skeptycyzmu przeciw możności poznania prawdy; zarzuty te według jego przekonania wykazują dowodnie zupełną względność i wątpliwość wszelkich zdań ludzkich.[1]) Z późniejszych skeptyków przyczynił się do ostatecznego rozwoju tego poglądu lekarz Sextus Empiricus (około 200 r. po Ch.), którego dwa zachowane dotąd dzieła: Πυῤῥωνείων ὑποτυπώσεων i Πρὸς μαθηματικούς są najgłówniejszem źródłem tak dla historyi jak i dla teoryi skeptycyzmu. Pierwsze z tych dzieł przedstawia nam skeptycyzm Pyrrhona w zarysach; drugie zaś rozwija skeptycyzm samego autora. W tem drugiem dziele Sextus w pierwszych 6-ciu księgach rozbiera zasady specyalnych nauk, jak gramatyki, retoryki, geometryi, arytmetyki, astrologii i muzyki w celu wykazania, że nauki te nie doprowadzają do żadnej niewątpliwej pewności; w 5-ciu zaś ostatnich księgach, wymierzonych przeciwko dogmatycznym filozofom, rozbiera w tymże samym celu zasady logiki (księga

7 i 8.), fizyki (ks. 9 i 10) i w końcu etyki (ks. 11). Jeden z najważniejszych skeptycznych argumentów Sextusa wymierzony jest przeciwko sylogistyce Arystotelesa; ta bowiem, według zdania tego skeptyka, nie doprowadza do żadnej pewności, gdyż wszelki wniosek w gruncie rzeczy ma być tylko powtórzeniem treści zawartej już w sądach poprzednich, w przesłankach (praemissae), z których wniosek wyprowadzamy.[2])

[1]) Owe 10 punktów Aenesidema znaleźć można w polskiem tłomaczeniu historyi filozofii Schweglera, 1863, na str. 147 i nast. Tu należy rozprawa W. Dzieduszyckiego, *Sceptycy, Stoicy i Epikurejczycy*. 1883.

[2]) Szczególnie jasny i dokładny rozbiór starożytnego skeptycyzmu napotykamy u Brandisa, *Gesch. d. Entwickel. d. griech. Philos.* T. II. 1864, od str. 174 do 234. Na uwagę zasługują też V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, 1877, oraz A. Goedeckemeyer, *Gesch. d. griechischen Skepticismus*, 1905.

4. Założycielem tak zwanego *Nowoplatonizmu* był Ammonius z przezwiskiem Sakkas (około 200 r. po Ch.), ale właściwie dopiero uczeń jego Plotinus (um. 270 r. po Ch.) nadał tej nauce systematyczną i filozoficzną formę. Napisał on 54 rozpraw, które uczeń jego Porfiryusz zebrał i na 6 enead podzielił.[1]) Główna treść nauki poznania Plotina jest następująca. Rzeczywisty byt jest duchem, duch zaś, jako byt najdoskonalszy, nie może ulegać złudzeniom i fałszowi; wszystko zatem co w duchu napotykamy jest prawdą; istnienie, duch i prawda są jednem i tem samem. Chcąc tedy dojść do poznania prawdy, duch zatopić się musi w samym sobie i odszukać tutaj własną swoję treść. Przez takie zatopienie się w sobie, duch dochodzi do bezpośredniego oglądania najwyższej prawdy. Ale oglądanie to dopóty nie jest zupełnem, dopóki istnieje jakakolwiek przeciwstawność między duchem oglądającym a oglądanym; dopiero gdy oba w jedno się zlewają, nierozdzielnie łącząc się ze sobą, dopiero wtedy owo oglądanie jest zupełnem i doprowadza nas do najwyższego poznania prawdy. Bezwzględne zapomnienie samego siebie w mistycznem pojednaniu ducha ludzkiego z duchem najwyższym, z Bogiem, *ekstaza*, jest zatem jedyną podstawą poznania prawdy według Plotina. Z późniejszych Nowoplatoników najznakomitszym jest Porfiryusz (ur. 233 um. 304 r. po Ch.), autor znanego w średnich wiekach wstępu (εἰσαγωγή, Izagoge) do 1-szej księgi Organonu Arystotelesa, w którym traktuje o *rodzaju*, o *idei*, o *różnicach rzeczy*, o *jej znamionach głównych* i o *znamionach w ogólności*, czyli o owych 5-ciu wyrazach: γένος, εἶδος, διάφορα, ἴδιον i συμβεβηκος,

które pod technicznem nazwaniem „*quinque voces*“ albo „*praedicabilia*“ były podstawą całego formalizmu i schematyzmu logiki średniowiecznej.[2]) W skutek samowolnego nadużywania ekstazy, Nowoplatonizm przez Jamblicha (za czasów Konstantyna W.) i Prokla (ur. 412 um. 485) przeistoczonym został na chaotyczny zbiór mistycznych przesądów i wymysłów, bez naukowej wartości.[3])

[1]) Do teoryi poznania odnoszą się szczególniej: 3-cia rozprawa I eneady o *dialektyce*, 6-ta rozpr. IV en. o *zmysłowych wrażeniach i pamięci*; 3-cia rozpr. V en. o *substancyach poznawających*; pierwsze 3 rozpr. VI en. o *kategoryach*. Zob. Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* T. I. 1894, str. 336 i następne.

[2]) Izagoga Porfiryusza dodana jest prawie do wszystkich wydań Organonu Arystotelesa. O jej wpływie na cały dalszy rozwój logiki traktuje obszernie Prantl, l. c. T I, 626 do 638.

[3]) O filozofii *Nowoplatonizmu* w ogólności, a w szczególności i o jego teoryi poznania traktują specyalnie prócz Prantla i innych znanych historyków filozofii: Jules Simon, *Histoire de l'ecole d'Alexandrie*, 2 tomy 1843 i 1845. E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. 3 tomy, 1846—1851. Dzieła te dotąd nie straciły na wartości. Wśród późniejszych zasługują na uwagę: A Matinée, *Platon et Plotin*, 1879. T. Whittaker, *The Neo-Platonists*. 1901. A. Drews, *Plotin u. der Untergang der antiken Weltanschauung*. 1908. Nowsze badania wykazują, że nowoplatonizm, a w szczególności Plotin, Porfiryusz i Proklus, wywierali najsilniejszy wpływ na rozwój filozofii średniowiecznéj. Zob. pod tym względem mianowicie wspomniane powyżej (§ 2 uw. 2) dzieło F. Picavet'a. U nas W. Rubczyński ogłosił w tym przedmiocie źródłowe badania p. t. *Rzut oka na wpływy neoplatońskie w wiekach średnich*. 1891.

§ 5. *Ojcowie Kościoła chrześcijańskiego i jego pierwsi pisarze.* Filozofia Ojców Kościoła chrześcijańskiego i jego pierwszych pisarzów (patres ecclesiae et scriptores ecclesiastici) zwróciła się z natury rzeczy przedewszystkiem do przedmiotów religijnych. Głównem źródłem poznania prawdy było dla nich *objawienie* i *wiara* w treść takowego; w skutek tego wszelkie badania nad rozumem ludzkim i nad jego zdolnością poznania prawdy poczytywali bądź za zbyteczne, bądź nawet za szkodliwe. Tu należą: Ireneusz, Tertulian, Laktancyusz i inni. Zresztą nawet i ci z pomiędzy Ojców i pisarzów Kościoła, którzy byli zwolennikami greckiej filozofii, nie rozwijali jéj dalej, lecz, mając przedewszy-

stkiem na oku religią, używali filozofii tylko za środek w celach apologetycznych, t. j. w celu obrony wiary chrześcijańskiej przeciwko pogańskim filozofom. To powiedzieć należy szczególniej o JUSTYNIE męczenniku, KLEMENSIE z Alexandryi, ORIGINESIE i innych. Stosunkowo zaś mała część, i to dopiero z późniejszych Ojców i pisarzów Kościoła, zajmowała się specyalnie kwestyami logicznemi i przyczyniła się zarazem do ustalenia wpływu, jaki potem w średnich wiekach uzyskała logika Arystotelesa. Tu należą: AUGUSTYN, BOECYUSZ, KASSIODORUS, IZYDOR SEWILSKI, BEDA VENERABILIS, ALKUIN i inni.[1])

[1]) Co do filozofii, a więc i teoryi poznania Ojców kościoła i jego pierwszych pisarzów uwzględniono tutaj głównie dzieła: FERD. CH. BAUR, *Das Christenthum u. d. christl. Kirche der 3 ersten Jahrh.* 2 wyd. 1860. A STÖCKL, *Gesch. d. christl Philos. zur Zeit der Kirchenväter*, 1891. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Gesch. d Philos.* T. II. 9 wyd. 1905.

1. IRENEUSZ (ur. 130 um. śmiercią męczeńską jako biskup Lugduński r. 202.) był wielkim przeciwnikiem tak zwanego *gnostycyzmu*, herezyi łączącej się z bezrozumnymi przesądami wschodnich religij, a dopatrywał głównego źródła tej herezyi w filozofii greckiej. Uczy on w tym względzie, że rozum ludzki prawdy pojąć nie może, bo prawda jest Bogiem, a Boga poznać można tylko wtedy, gdy nam się objawia. Ztąd według jego zdania jedynem źródłem poznania prawdy może być *objawienie*. Lepiej, mówi św. Ireneusz, nic nie wiedzieć i ślepo wierzyć w Boga i jego objawienie, niż wpaść w bezbożność w skutek zaciekań rozumu.[1]) TERTULIAN (ur. 160, um. 220 r.) w licznych swoich pismach doprowadził ten dualizm między *wiarą* a *wiedzą*, *objawieniem* a *rozumem*, do najwyższej jednostronności. Dewizą jego jest owo, tak często po nim powtarzane zdanie: credo quia absurdum est. „Cóż filozof pyta Tertulian,[2]) ma wspólnego z chrześcijaninem? uczeń Grecyi z uczniem niebios? przyjaciel z przeciwnikiem fałszu? Cóż ma wspólnego fałszerz prawdy z jej obrońcą? Ateny z Jerozolimą? Akademia z Kościołem? heretyk z chrześcijaninem? My od czasów Jezusa Chrystusa nie potrzebujemy żadnej ciekawości; wszelkie badania są zbyteczne, gdy mamy ewangelią. My nawet nie powin-

niśmy szukać prawdy po za nauką Chrystusa. Chrześcijanin nie ma *badać*, lecz *wierzyć*. Apostoł wyraźnie zakazuje stawiać wszelkie próżne zapytania i t. d. Filozofowie są patryarchami heretyków.“ W tymże duchu w 300 r. Laktancyusz, nawrócony do Chrześcijaństwa retor, dowodzi szczegółowo zbyteczności, a nawet szkodliwości filozofii; *religia* jest najwyższem dobrem człowieka. Wszystkie te zdania i poglądy stały się główną podstawą jednostronnych religijnych *dogmatyków*, którzy, nie mogąc pogodzić wymagań rozumu ze swojemi przekonaniami religijnemi, lekceważą pierwsze na korzyść ostatnich.[3])

[1]) Ireneusz, *Adversus haereses*. Zob. Stöckl, str. 91 i nast. Ueberweg, T. II, 66 i nast.

[2]) Tertullian, *De praescriptionibus haereticorum*. Cap. 7. Baur str. 255 i nast. Stöckl str. 150 i nast. Ueberweg T. II, 71 i nast. Tu zasługuje na uwagę G. R. Hauschild, *Die rationale Psychologie u. Erkenntnistheorie Tertullians*. 1880. Jego teorya poznania w porównaniu z naukami Platona i Arystotelesa na str. 60 i nast.

[3]) Laktancyusz, *Institutiones divinae*, księga 3-a. Baur, str. 253. Ueberweg, T. II, 102 i nast. Wielce pouczające jest studyum R. Pichona, dotykające i zagadnień teoryi poznania p. t. *Lactance. Etude sur les mouvements philos. et religieux sous le règne de Constantin*. 1903. Teorya poznania Laktancyusza wyłożona tu na str. 93 i nast.

2. Przeciwnie znowu następujący teolodzy poczytują filozofią za bardzo pożądany *środek* dla obrony Chrześcijaństwa; ale też tylko wyłącznie za *środek* dla celów teologicznych. Justyn męczennik (ur. 100, ścięty w Rzymie 166 r.), który w swoich obronach czyli *apologiach* Chrześcijaństwa udawadnia prawdę jego przy pomocy greckiej filozofii, powiada: Bóg przed stworzeniem świata wydał *zdolność* (δύναμις) rozumu, którą jest Chrystus czyli λόγος. *On* jest jedyną i zupełną prawdą. Nasiona zaś (σπέρματα) tej prawdy rozniosły się do wszystkich ludzi i każdy człowiek staje się Chrześcijaninem, gdy tylko zasianą w jego duchu prawdę rozwija i poznaje, gdy się łączy z odwiecznym rozumem, z Logosem, pracującym w duchu każdego człowieka. „Wszyscy, którzy w ten sposób z Logosem żyli, są chrześcijanami, mówi św. Justyn, choćby nawet w świecie uchodzili za ateuszów; jak np. pomiędzy Grekami Sokrates i Heraklit, i podobni do nich nie grecy, jak: Abraham i Ananiasz, i Azariasz i Michael, i Eliasz i wielu innych.“ W skutek takiego to poglądu wypowiedział św. Justyn zdanie, wzkazujące, jakie wielkie znaczenie przypisywał działaniu rozumu

ludzkiego, mówiąc: „Wszystko, co jest prawdą, co się istotnie zgadza z rozumem, jest zarazem i chrześcijańskiem.“ [1]) W tymże duchy działali znani mistrzowie kościoła i szkoły w Alexandryi: Klemens (um. 202) i Origines (um. 254). Pierwszy z nich otwarcie wyznaje w piśmie swojem στρώματα, że chrześcijanin potrzebuje koniecznie pomocy filozofii, gdy od wiary (πίστις) pragnie się wznieść do wiedzy i poznania (γνῶσις). [2]) Origines zaś rozwija w dziele περὶ ἀρχῶν pierwszy systemat nauk teologicznych na podstawie filozofii; a chociaż Origines za źródło poznania przyjmuje *wyłącznie* pismo święte, to jednakowoż ten pogląd jego, że najważniejsza mądrość ukrytą jest w piśmie św. pod zewnętrzną szatą słowa, daje mu sposobność do samodzielnego badania prawdy i rozszerzenia jej zakresu dla rozumu ludzkiego.[3])

[1]) Justyn św. zob. Baur str. 136 i 380. Stöckl str. 75. Ueberweg T. II, 53 i nast.

[2]) Klemens, zob. Baur str 248. Stöckl str. 103. Ueberweg T. II, 93. W. Scherer, *Klemens v. Alexandrien u. seine Erkenntnisprinzipien.* 1907.

[3]) Co do szczegółów systematu Oryginesa zob. Baur str. 251. Stöckl str. 115. Ueberweg T. II, 95. Wśród monografii, uwzględniających teoryą poznania Originesa, zasługują na uwagę: J. Denis, *De la philos. d'Origène.* 1884. Na str. 57 i nast. wykazuje autor czynniki platonizmu w poglądach poznawczych Originesa. W. Fairweather, *Origen and the Greek patristic philos.* 1901. Kwestye poznawcze na str. 85 i nast.

3. *a.* Szereg Ojców i pisarzów Kościoła, którzy się specyalnie zajęli kwestyami *logicznemi*, rozpoczyna św. Augustyn, jeden z 4-ch doktorów Kościoła zachodniego. (ur. 354 um. 430). Jeszcze przed przyjęciem Chrześcijaństwa napisał w r. 386 rzecz przeciw skeptykom p. t. *Contra Academicos*, w której wykazuje konieczną potrzebę prawdy dla szczęścia człowieka, i przyjmuje za podstawę dochodzenia takowej zdanie, że między dwoma wprost przeciwnymi sądami (judicia contradictoria) jeden prawdą być musi.[1]) W monologach swoich napisanych p. t. *Soliloquia* i w innych pismach, św. Augustyn zastanawia się bliżej nad prawdą i jej poznaniem i uczy, że pierwszą, niewątpliwą pewnością jest nasze własne istnienie, które za pośrednictwem wewnętrznego zmysłu poznajemy. Ten jednak zmysł wewnętrzny i towarzyszący mu rozum nie posiadają zdolności poznania wszystkiego bezwzględnie; lecz mają tylko ograniczone zastosowanie w zakresie spraw ziemskich i ludzkich. W najwyższych zaś kwestyach poznania, a mianowicie w poznaniu

Boga i jego stosunku do człowieka, zmysł wewnętrzny i rozum nie są bynajmniej wystarczającymi. Rozwiązanie zatem tych najwyższych zagadnień poznania opierać się musi na nowej zasadzie, a mianowicie na ścisłym związku jednostki z Bogiem, który sam jest prawdą najwyższą, czyli na *religii*. Religia przeto, według nauki św. Augustyna, jest najwyższym i ostatnim szczeblem poznania prawdy. Prócz powyższych dzieł, rozwijających *ogólne* kwestye poznania, św. Augusyn miał napisać *specyalną* pracę logiczną p. t. *Principia dialecticae*, która jednak w całości do nas nie doszła, a przy tem co do swej autentyczności podlega wątpliwości uzasadnionej. Dzieło zaś *Categoriae decem ex Aristotele decerptae*, przypisywane dawniej św. Austynowi, jest bez wątpienia dziełem innego, nieznanego autora.[2])

[1]) Nauka ta św. Augussyna posłużyła za punkt wyjścia do sformułowania tak zwanego w logice prawa *wyłączonego trzeciego*.

[2]) Co do teoryi poznania św. Augustyna zob. Prantl, *Gesch. d. Logik*. T. I, 665 i nast. Uebehweg T. II, 119 i nast. Stöckl str. 293 i nast. Specyalne studyum, wykazujące zależność teoryi poznania św. Augustyna szczególniej od Plotina, napisał H. Leder p. t. *Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie*, 1901. U nas M. Straszewski ogłosił obszerne dzieło *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, 1906. Jego teorya poznania przedstawiona tu jest na str. 151 i nast.

b. Po św. Augustynie zasługuje na szczególną uwagę Boecyusz (według podania męczennik, um. 524 r.), który może najwięcej wpłynął na rozwój średniowiecznej logiki, ale nie tyle samodzielnemi pracami,[1]) o ile klasycznym łacińskim przekładem tak *Organonu* Arystotelesa (§ 3. Uw. 3) jak i *Izagogi* Porfiryusza (§ 4 Uw. 4). Dzięki tym przekładom, Boecyusz stał się jednym z najgłówniejszych pośredników między starożytną filozofią Greków a wiekami średniemi, i był przez długi czas prawie jedynem źródłem do studyów nad Arystotelesem.[2]) Również ważne zasługi w ustaleniu związku między starożytną a średniowieczną filozofią położył, chociaż bardziej bezwiednie, Kassiodorus (ur. 468 um. 565), minister Teodoryka W. Założył on w duchu współczesnego mu św. Benedykta klasztor w Vivarese w południowej Italii, i pierwszy skłonił zakonników do zajęcia się naukami, do pracowania nad prawdziwym postępem rozlicznych gałęzi wiedzy ludzkiej; a przez to utworzył tak ważne w historyi nauk schronienia, zachowujące drogocenne zabytki wiedzy klasycznej przed zaburzeniami politycznemi, które stanowiły przejście od starego do nowego świata. Sam

Kassiodorus napisał dzieło *de artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, w którem wykazuje potrzebę nauk nawet dla prawdziwego chrześcijanina, i podaje w streszczeniu prawie wszystkie ówczesne nauki.[3]) Jestto encyklopedyczny podręcznik, ceniony bardzo wysoko w średnich wiekach i wprowadzony prawie powszechnie do szkół ówczesnych. *Logika* jednak znalazła tutaj bardzo słabe opracowanie, bo jest tylko nieudolną kompilacyą zdań, wyjętych to z Arystotelesa, to z Porfiryusza, to z Boecyusza, to w końcu z Marciana Capelli, o którym niżej mowa będzie.[4]) Że wprowadzenie takiej logiki do użytku szkolnego nie mogło się przyczynić do podniesienia filozofii w wiekach średnich, łatwo zrozumieć można.

[1]) Boecyusz napisał samodzielnie następujące rozprawy z zakresu logiki: *de syllogismo categorico et hypothetico, de divisione, de definitione;* nadto napisał komentarze do Porfiryusza *Izagogi* i do Arystotelesa *de categ.* i *de interp.*

[2]) Zob. Prantl, l. c. T. I, 679. Stöckl, str. 418. Ueberweg, T. II, 148.

[3]) Liczono naówczas siedm głównych nauk: *Grammatica, Rhetorica, Dialectica*, razem nazwane *Logica* albo też *scientiae sermocinales*, następnie *Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia*, razem *Mathematica* albo *scientiae reales.*

[4]) O nieudolności i bezmyślności tej pracy Kassiodora łatwo przekonać się można z wyjątków, umieszczonych w historyi logiki Prantla, T. I, 722 i nast. Zob. też Stöckl, str. 426. Ueberweg, T. II, 152.

c. Z powyższych prac Boecyusza i Kassiodora czerpali w VII, VIII i IX wieku wszyscy znakomitsi mistrzowie nowszych narodów Europy. Nie znali oni oryginalnych prac starożytnych filozofów; prace te dla braku znajomości języka greckiego poszły bardzo prędko w zapomnienie. Ale nadto szczupły zasób wiedzy starożytnej, ograniczony do samego Organonu Arystotelesa, malał co raz bardziej w skutek tego, że ociężali uczeni owych wieków studyowali tylko te dzieła Organonu, do których Boecyusz przy tłomaczeniu dodał komentarz, t. j. tylko dzieła *de categoriis* i *de interpretatione.* Wszystkie inne części Organonu, szczególniej tyle ważne *Analityki*, nawet w łacińskiem tłomaczeniu zawieruszyły się tak dalece, że w ogóle o ich istnieniu dopiero w XII wieku na nowo się dowiedziano.[1]) Na podstawie zaś danego materyału pracowali nad logiką w Hiszpanii, Anglii i Francyi następujący mężowie. Izydor, biskup Sewilski (um. 636), napisał Encyklopedyą p. t. *Originum sive Etymologiarum libri* XX, gdzie księgę 2-gą poświęca logice.

Dzieli on ją na retorykę i dialektykę, ustala po raz pierwszy różnicę między *sztuką* a *nauką* myślenia i zastanawia się nad stosunkiem mowy i wyrazów do myślenia i pojęć. Zresztą zaś cała logika Izydora co do swej treści jest powtórzeniem powyższego dzieła Kassiodora i komentarzów Boecyusza.[2]) W Anglii Beda Venerabilis (um. 735) wydał według Izydora treściwe podręczniki prawie wszystkich nauk.[3]) Powołany zaś do szkoły dworskiej Karola W. (schola palatina) Alkuin (um. 804) opracował, przy pomocy pism Izydora, Boecyusza i wzmiankowanej powyżej pseudo-Augustynowej rozprawy o kategoryach, *kompendyum dialektyki* w formie katechizmu, gdzie Karol W. stawia pytania a Alkuin na nie odpowiada. Praca ta w porównaniu z poprzedniemi, należąc do lepszych, stanowi pewien postęp w podobnego rodzaju dziełach.[4])

Oprócz powyższych teologów zasługuje na uwagę ze względu na wpływ, jaki wywierał na logikę średniowieczną, niechrześcijanin Marcianus Capella, który około r. 430 napisał dzieło p. t. *Septem artes liberales*. Zawierało ono streszczenie wszystkich ówczesnych nauk i służyło za jedno z głównych źródeł do wzmiankowanego wyżej dzieła Kassiodora; co do logiki zaś jest ciemnem i fantastycznem opracowaniem nauk logicznych Porfiryusza i Boecyusza.[5])

[1]) Prantl, l. c. T. II, 3 i 98 i nast. odwołuje się w tym względzie, t. j. co do źródeł *łacińskich* dla znajomości Arystotelesa w wiekach średnich, szczególniej do dzieła A. Jourdaina, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des trad. lat. d'Aristote.* 2 wyd. 1843. Nowsze szczegóły zob. u Ueberwega, T. II, 1905, str. 172 i nast.

[2]) Wyjątki z Izydora, dotyczące logiki, podaje Prantl, T. II, 10 i nast.

[3]) Beda, zob. Ueberweg, T. II, 152 i nast.

[4]) Alkuin, zob. Prantl, T. II, 14. Ueberweg, T. II, 152.

[5]) Jak przy innych autorach, tak i tutaj podaje Prantl liczne wyjątki z tego dzieła Marcyana Capelli T. I, 672 i nast.

§ 6. *Logika scholastyczna.* Po wszechstronnem rozwinięciu dogmatów kościelnych powstała bardzo naturalna dążność do pogodzenia treści takowych z przyrodzonemi wymaganiami rozumu. Dążność ta wydała tak zwaną *filozofią scholastyczną*, której przeto charakterystyczne znamię polega na tem, iż się stara usprawiedliwiać dogmaty religijne na podstawie zasad filozoficz-

nych. Ztąd dewiza tej filozofii: *Philosophia theologiae ancilla.* Na jej czele stoi Jan Skotus Erigena, zwany ojcem scholastyki. Dla *logiki* scholastycy mieli podwójne znaczenie: po 1-sze, zapoznawszy się, szczególniej przy pośrednictwie arabskich i bizantyjskich uczonych, z dziełami Arystotelesa, rozwijali jego sylogistykę ze stanowiska *formalnego*; po 2-gie, badali stosunek, zachodzący między *pojęciami ogólnemi* a rzeczywistością w znanym sporze między tak zwanymi *realistami* i *nominalistami.* Pierwsi (Anselm, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Duns Scotus) dowodzili, że *pojęcia ogólne* czyli *idee* mają rzeczywistość, *realność* po za podmiotem; gdy odwrotnie drudzy (Roscellinus, Abelard, Occam, Buridan, Piotr Ailly) utrzymywali, że w rzeczywistości istnieją tylko szczegóły; *pojęcia ogólne* zaś nie odpowiadają żadnej rzeczywistości, są wytworem umysłu ludzkiego i polegają wyłącznie na wyrazach, jednoczących szczegóły w jednę ogólną całość.

1. Okresem scholastyki zowie się zwykle epoka rozwoju nauk, poczynająca się od założenia *pierwszych szkół* przez Karola W. a zatem około 800 r. po Ch. a kończąca się tak zwanem *odrodzeniem* studyów klasycznych i w ogóle nauk w XIV i XV wieku. Samę scholastykę dzielą zwykle historycy filozofii na trzy peryody: 1-szy obejmuje początki scholastyki, gdy teologia zaczyna panować nad filozofią, od Jana Skota Erigeny (um. 875), aż do odnalezienia i rozpowszechnienia przekładów głównych pism Arystotolesa: *Organonu*, *Metafizyki*, *Fizyki*, *O duszy* i *Etyki* t. j. do końca XII wieku: 2-gi period *panowania* scholastyki; teologia owłada filozofią: *realizm* ustala się przez głównych reprezentantów scholastyki: Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu i Jana Duns Skota; i w końcu 3-ci period *upadku* scholastyki do środka XIV wieku, obejmuje powtórne zjawienie się *nominalizmu* (Occam), i stopniowe oswobodzenie się filozofii z pod bezpośredniego wpływu teologii [1]).

[1]) V. Cousin odstępuje od tego podziału w swoim *Cours de l'histoire de la phil.* (Dzieła jego, 1840. T. I, 190), i nazywa 1-szy period scholastyki periodem bezwzględnej zależności filozofii od teologii, 2-gi związku

obydwóch, a 3-ci rozdziału. Najgruntowniejsze poglądy na filozofią, a tem samem i na *logikę* wieków średnich, zawierają w sobie, prócz Prantla *Historyi logiki*, wspomniane (§ 2, uw. 2) dzieła z zakresu filozofii średniowiecznej Stöckla, Haurèau, Picaveta i Ueberwega. Dzieło ostatniego zaleca się szczególniej zwięzłością wykładu, połączoną z największą dokładnością i z wielkiem bogactwem naukowego i bibliograficznego materyału.

2. *a.* Znajomość całej *logiki* Arystotelesa t. j. wszystkich części Organonu, a tem samem i możność udoskonalenia takowej ze stanowiska formalnego, ujawnia się w wiekach średnich tylko stopniowo. Jan Skotus Erigena, ojciec scholastyki, powołany około r. 843 przez Karola Łysego na przewodnika szkoły dworskiej do Paryża, znał tylko pismo Arystotelesa *de interpretatione* (§ 5. Uw. 3. c.). Poglądy swoje opierał w skutek tego przeważnie na Ojcach kościoła, ucząc, że *wiara* w objawienie musi być początkiem wszelkiej filozofii. Ale ponieważ zarazem utrzymywał, że nic prawdą być nie może, co się nie zgadza z zasadami logiki, a mianowicie z wymaganiami sylogistyki, której się sam trzymał z największą ścisłością, i nadto ponieważ w dziełach swoich [1]) rozbierał pojedyncze rodzaje sądów i wniosków ze stanowiska formalnego, i zastanawiał się bliżej nad stosunkiem wyrazów i zdań gramatycznych do pojęć i sądów, co było zawiązkiem dalszych dociekań nad temi kwestyami: przeto i w zakresie logiki zasługuje na miano ojca scholastycyzmu [2]). Podobnież jak Erigena i Anzelm, Arcybiskup Kenterburyjski (ur. 1033 um. 1109), a nawet Piotr Abelard (ur. 1079 um. 1142), nie znali jeszcze analityk Arystotelesa [3]). Dopiero w drugiej połowie XII wieku rozpowszechnia się znajomość analityki i logiki Arystotelesa [4]); a tem samem dopiero w tym czasie ujawnia się w średnich wiekach wpływ i rozwój logiki Arystotelesowej. *Drogi* zaś, jakiemi po upadku państwa rzymskiego i towarzyszących mu wstrząśnieniach politycznych, dzieła Greków, a między niemi i logiczne prace Arystotelesa, doszły do wiadomości uczonych średnich wieków, były bardzo rozmaite, a mianowicie, prócz wykazanych dotąd, nader niedokładnych i szczupłych *źródeł łacińskich*, przyczyniły się do ustalenia wpływu Arystotelesa na wieki średnie, z jednej strony prace arabskich filozofów t. j. *źródła arabskie*, a z drugiej strony dzieła późniejszych uczonych Greków, czyli Bizantyjczyków, stanowiące trzecie samodzielne źródło, *źródło bizantyjskie*. Dla zachowania nitki historycznego postępu, musimy poznać te dwa ostatnie źródła przynajmniej w ogólnych zarysach.

[1]) Erigena, *De divina praedestinatione* i *De divisione naturae.*

[2]) Pierwszy Prantl, T. II, 20 i nast. wykazał to znaczenie Erigeny dla *logiki.* Zob. też Stöckl, *Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, T. I, 31. Haurèau, l. c. T. I, 148. Ueberweg, T. II, 160.

[3]) Abelard, zob. Prantl, T. II, 98 i nast. Ueberweg, T. II, 172 i nast.

[4]) Pierwszym filozofem średniowiecznym, który znał *cały* Organon Arystotelesa był Jan z Salesbury (um. 1180 r.). Zob. Prantl, T. II, 238.

b. Arabscy uczeni zawdzięczają znajomość głównych części Organonu Arystotelesa i Izagogi Porfiryusza z jednej strony Simplicyuszowi, który jako wygnaniec (§ 4. Uw. 1.) żyjąc wśród Persów, przyczynił się do ustalenia studyów filozoficznych na Wschodzie, a z drugiej strony znajomość tę zawdzięczają tłomaczeniom powyższych dzieł na język syryjski, dokonanym w VI wieku przez Sergiusza z Resaina, a przetłomaczonym znowu w IX wieku na język arabski [1]). Z pomiędzy arabskich filozofów, wpływających na rozwój logiki średniowiecznej, zasługują na szczególną uwagę następujący: Alfarabi (rodem z *Farabi*, um. 950 po Ch.) uczył filozofii w Bagdacie i Damaszku, napisał komentarze do różnych części Organonu, z pomiędzy których szczególniej komentarz do Analityki, przełożony w XII wieku na język łaciński wraz z arabskiemi tłomaczeniami Arystotelesa, przyczynił się do głębszych studyów nad logiką tego filozofa [2]). Następnie, Avicena (*Ibn Sina*, urodzony w *Afschena* 980 r. um. 1037), uczył medycyny i filozofii w Ispahanie, napisał gruntowny rozbiór Organonu, przełożony na język łaciński przez żyda Avendeath pod koniec XII wieku Rozbiór ten, opracowany i wydany następnie w formie elementarnej *Logiki*, należał do powszechnie czytanych dzieł szkolnych w XIII i XIV wieku. Avicena pierwszy jasno rozbiera tak ważne w następstwie *pojęcia ogólne*, *rodzajowe*, czyli tak zwane *universalia* i przypisuje im *trojakie* istnienie: po 1-sze *przed* pojedynczemi rzeczami (*ante multitudinem*), w myśli Boga, jako pierwowzory, według których Bóg rzeczy pojedyncze stworzył: po 2-gie, w samej *wielości* rzeczy, w samych *jednostkach* danego gatunku (*in multiplicitate*), i w końcu po 3-cie, w naszym *umyśle*, jako wyrób zastanowienia się nad pojedynczemi rzeczami w celu poznania ich ukrytej, odwiecznej istoty (*post multiplicitatem*) [3]). W końcu należy tutaj lekarz Averroes (*Ibn Roschd*, ur. 1105 w Kordowie, um. 1198 r.), najsławniejszy arabski Arystotelik, który też ze wszystkich największy wywierał wpływ na logikę i całą filozofią scholastyczną, szczególniej w skutek grunto-

wnego opracowania *wszystkich* części Organonu. Gruntowność jego wykazuje się już z troistej formy tego opracowania; po 1-sze bowiem dał poznać poglądy samego Arystotelesa własnemi jego słowami, zestawiając liczne wyciągi z jego dzieł; po 2-gie do tych wyjątków z Arystotelesa dodawał jeszcze krótkie uwagi i wyjaśnienia, i w końcu po 3-cie napisał obszerne i gruntowne komentarze. W takiem potrójnem opracowaniu doszła np. do nas najważniejsza część Organonu t. j. Analityka. Że tego rodzaju prace przyczyniły się do coraz głębszej i wierniejszej znajomości logiki Arystotelesa, to jest rzeczą naturalną. Własne poglądy Averroes [4]) opiera głównie na samym Arystotelesie, uwzględniając jednak i poprzedników, a mianowicie Avicenę [5]).

[1]) O tych tłomaczeniach Arystotelesa traktują szczególniej znani oryentaliści: J. G. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis persicisque*, 1842, i E. Renan, *De philosophia peripetetica apud Syros*. 1852. Do nich odwołuje się w tym względzie Prantl, T. II, 298 i 300. Badania nowszych czasów w tym względzie obejmuje dzieło C. Bockelmanna, *Geschichte der arabischen Litteratur*. T. I. 1898. T II. 1902. Treściwe, ale zarazem jasne przedstawienie tego przedmiotu daje Ueberweg, l. c. T. II, 234 i nast.

[2]) Treść poglądów logicznych Alfarabiego, przybliżających się do alexandryjskiego nowoplatonizmu (§ 4. Uw. 4), oraz wyjątki z łacińskich tłomaczeń jego pism, podaje Prantl, T. II, 301 i nast. Zob. też Ueberweg, T. II, 238.

[3]) Avicena, zob. Prantl, T. II, 318 i nast. 349. Specyalne cenne dzieło o nim ogłosił Carra de Vaux, *Avicenne*, 1900. Rozdział 6-y, str. 157 i nast. traktuje szczegółowo o logice Aviceny.

[4]) Zob. Prantl, T. II, od 374 do 392, E. Renan, *Averroès et l'Averroisme*. 1852. 3-wyd. 1866. F. Picavet, *L'Averoisme et les Averoistes*. 1902.

[5]) Bliższe szczegóły o filozofii i teoryi poznania Arabów, prócz w przytoczonych wyżej dziełach, znaleźć można w *Historyi filozofii scholastycznej* Stöckla, T. II. Oddz. 1. str. 13 do 227. Treściwa, ale gruntowna praca T. de Boera, *Gesch. der Philos. im Islam*, 1901, uwzględnia wyniki nowszych badań nad filozofią arabską i dotyczy też specyalnie logiki różnych autorów arabskich.

c. W pierwszej połowie XIII wiekn uczeni średniowieczni zajęli się na nowo tłomaczeniem na język łaciński dzieł *greckich*, a mianowicie dzieł uczonych bizantyjskiego państwa. Ci bizantyjscy uczeni, znając język grecki, pracowali od dawna nad oryginalnemi dziełami Arystotelesa, i przy takich środkach doprowadzili logikę już do pewnego rozwoju wtedy, gdy na zachodzie nie miano o nauce Arystotelesa jasnego pojęcia. Ztąd

też prace owych *bizantyjskich* uczonych były drugiem nader ważnem źródłem, z którego scholastycyzm czerpał wiedzę starożytną [1]). Były one źródłem tak wielkiej wagi, że sprawiły zupełny przewrot w szkolnej logice owych czasów, wywołując różnicę między tak zwaną logiką naówczas *nową* (*logica nova vel via moderna)* a logiką *starą*, opartą na Boecyuszu (*logica vetus vel via antiqua*). Z pomiędzy tych bizantyjczyków zasługują na szczególną uwagę: Jan Philiponus z Alexandryi, który około 550 r. wydał komentarz do Analityki; Jan Damascenus, który w VIII wieku dziełem swojem p. t. Πηγὴ γνώσεως, opartem przeważnie na Arystotelesie, znacznie się przyczynił do usunięcia panującego na wschodzie Platonizmu; dalej: Photius, Patriarcha w Konstantynopolu (um. 891 r.), który wydał zbiór zdań różnych filozofów i napisał komentarz do kategoryj. Najważniejszym z nich jest Michał Psellus (ur. 1020), którego *Kompendyum logiki Arystotelesa* p. t. Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην, przełożone w XIII stuleciu na język łaciński szczególniej przez Piotra Hiszpana p. t. *Summulae logicae*, wpłynęło jaknajbardziej na formalny rozwój logiki Arystotelesa w średnich wiekach [2]). Psellus już wprowadza do sylogistyki wiele terminów technicznych i formułek, które potem w duchu scholastycznym dalej rozwinięte zostały. Tak np. u niego po raz pierwszy napotykamy użycie czterech samogłosek α, ε, ι, ο, dla oznaczenia sądów ogólnie i częściowo twierdzących i przeczących, jak również użycie na tej podstawie pewnych wyrażeń do oznaczenia różnych postaci i trybów wnioskowania [3]).

[1]) Jest to jedną z wielu zasług gruntownej *Historyi logiki* Prantla, że wspomniane źródła *bizantyjskie* po raz pierwszy z zupełną jasnością wykazał. Zob. szczególniej T. I, 657. T. II, 261 i nast. T. III, 10, 33 i w wielu innych miejscach.

[2]) Wzajemny do siebie stosunek pism *Summulae logicae* i *Synopsis* był przedmiotem sporu, dotąd nie rozstrzygniętego ostatecznie. Uznając *Synopsis* za pracę Psellusa i widząc, że *Summulae* zawierają dosłownie tę samą treść, Prantl T. III, 33 i nast. dowodził, że pismo Piotra Hiszpana nie jest pracą oryginalną, lecz przekładem pisma Psellusa. Obrońcy natomiast Piotra Hiszpana, a mianowicie R. Stapper, *Die Summulae logicales des Petrus Hispanus u. ihr Verhältniss zu Mich. Psellus*, 1896, utrzymują, że *Synopsis* jest przekładem greckim dzieła Piotra Hiszpana. Szczegóły tego sporu zob. u Ueberwega, T. II, 231 i nast. To tylko pewna, że *Summulae* miano oddawna za pracę oryginalną owego Piotra Hiszpana, który miał potem być Papieżem Janem XXI (um. 1277). I to ostatnie przypuszczenie nie jest należycie udowodnione, ale mniemanie to, które zakon Dominikanów w swoim interesie popierał, przyczyniło się znacznie do rozpowszech-

nienia tego dzieła i do nadania mu wielkiej powagi. Wspomniany powyżej Stapper napisał też monografią: *Papst Johannes* XXI, 1898, w której broni tożsamości tego papieża z Piotrem Hiszpanem, autorem *Summulae logicales*, choć na str. 12 i nast. wyznać musi, że starsi kronikarze oraz współcześni nie wiedzieli, że papież ten był autorem tego pisma i że dopiero kronikarze 14-go wieku jemu autorstwo to przypisują.

[3]) Bliższe szczegóły co do logiki Psellusa zob. Prantl l. c.

3. *a.* Główną treścią filozofii i logiki scholastycznej był znakomity spór między *nominalistami* i *realistami*. Punktem wyjścia dla tego sporu, był Porfiryusz [1]) (§ 4. Uw. 4.), który w swojej Izagodze do Organonu Arystotelesa rozbiera między innemi i następujące pytania: „Czy pojęcia ogólne i rodzaje mają samodzielny byt, *są substancyami*, czy też tylko w umyśle naszym istnieją? A jeżeli *mają* samodzielny byt: czy są materyalnemi, czy niemateryalnemi istotami? i w końcu: czy istnieją niezależnie od pojedynczych szczegółów, czy też mają byt tylko w tych szczegółach?“ Sam Porfiryusz nie rozstrzyga tych pytań, lecz owszem dowodzi, iż one są zbyt trudne, żeby mogły znaleźć ostateczne rozwiązanie we wstępie do Organonu. *Scholastyka* zajęła się tedy rozbiorem tych kwestyj, postawionych przez Porfiryusza, i właśnie z tego wyrodził się ów spór między *nominalizmem* i *realizmem* [2]). Za ojca *realizmu* poczytywany bywa Anzelm Kenterburyjski (um. 1109), *nominalizmu* zaś współczesny mu Roscellinus, kanonik z Compiègne. Ale jeden i drugi mieli swoich poprzedników, pierwszy w Erigenie (Uw. 2. a.), Remigiuszu z Auxerre, Ottonie z Clugny i innych; drugi w Eryku z Auxerre, Robercie z Paryża, Arnulfie z Laon i t. d.

[1]) Wykazał to Victor Cousin, *Ouvrages inédits d'Abelard*, 1836, str. LVI i nast.

[2]) O *nominalizmie* i *realizmie* scholastyków, oraz w ogóle o ich nauce, dotyczącej *uniwersaliów* zob. Prantl, T. III, 344 i nast. Ueberweg, T. II, 171 i nast. Nadto studya specyalne: G. H. Löwe, *Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus im Mittelalter*, 1876. M. de Wulf, *Le problème des universaux dans son évolution historique* w *Archiv für Gesch. d. Phil* 1896, str. 427 i nast. oraz tegoż (§ 2, uw. 2) *Historya filozofii średniowiecznej*, 1900, str. 167 i nast. Jasny pogląd na tę sprawę i pouczające szczegóły podaje Carra de Vaux we wspomnianem (str. 38) dziele o Avicenie, str. 224 i nast. U nas skreślił jasny obraz walki pomiędzy powyższymi kierunkami scholastyki S. Pawlicki w wykładzie: *Abelard i Heloiza*, 1867, str. 14 i nast.

b. Anzelm uczył w dziełach swoich co następuje [1]). Najwyższą prawdą (*summa veritas per se subsistens*) jest Bóg;

rzeczywistym bytem są tylko myśli, idee Boskie; pojedyncze szczegóły są przemijającymi objawami, istniejącymi tylko o tyle, o ile mają udział w tych ideach, w *pojęciach ogólnych*, które stanowią właściwą istotę bytu i istnieją w Bogu *niezależnie* od danej pojedynczej rzeczy. Tutaj zatem pojęciom ogólnym przyznany jest samodzielny byt po za szczegółami (*universalia sunt realia ante res*). Ztąd nazwa *realizmu*. Temu poglądowi przeciwstawił się z wielką stanowczością Roscellinus, dowodząc [2]), że istotną rzeczywistością są szczegóły, indywidua; *ogólne* zaś *pojęcia* są tylko wytworem naszego umysłu, gromadzącego wielość szczegółów w jeden wyraz (*universalia sunt voces vel nomina post res*). Ztąd nazwa *nominalizmu*. Każdy widzi, że tu toczy się walka między przyjęciem czegoś nadnaturalnego, transcendentalnego, a ograniczeniem wszelkiego bytu do empirycznie i zmysłowo danej rzeczywistości; między szukaniem prawdy wyłącznie w ideach ogólnych, a dochodzeniem takowej wyłącznie na podstawie szczegółów. Rzecz naturalna, że przy takiej przeciwstawności kościół stanął po stronie Anzelma i potępił naukę Roscellina na Soborze w Soissons r. 1092. Roscellinus odwołał swoje zdanie i w skutek tego nominalizm z wielką tylko ostrożnością poglądy swoje wypowiada. Piotr Abelard (ur. 1079. um. 1142), uczeń Roscellina [3]), łagodzi nieco naukę swego mistrza, dowodząc w swych dziełach, że ogół nie polega na samych tylko *wyrazach*, ale na myśli, na *pojęciu*, (*conceptus*, ztąd jego nominalizm nazwano *konceptualizmem*) [4]). Lecz to nie zmienia istoty rzeczy, ztąd też i jego nauka wraz z konsekwencyami swemi potępioną została na soborach w Soissons 1121 i Sens 1140 r. A gdy i to widać nie skutkowało dostatecznie, natenczas po długich walkach, chcąc raz na zawsze zamknąć źródło mniemanych błędów, zakazano na synodzie w Paryżu 1210 r. czytanie dzieł Arystotelesa, mianowicie nowo odnalezionych naówczas *Fizyki* i *Metafizyki*, do których się nominaliści często odwoływali. Papież Honoryusz III. potwierdził osobną bullą w r. 1225, to postanowienie, które atoli poszło wkrótce w zapomnienie, przynajmniej w Niemczech. Tam bowiem niedługo potem pierwsi reprezentanci dogmatycznego scholastycyzmu powołują się na Arystotelesa i komentują jego dzieła. Pomimo to nominalizm uległ na pewien czas sile fizycznej; *teologia* przy pomocy tak gwałtownych środków owładnęła *filozofią*, a period panowania scholastyki przedstawia nam prawie tylko systemata realizmu.

[1]) Anzelm, *Dialogus de veritate* i *Dialogus de grammatico*. Bliższe szczegóły zobacz: Prantl, T. II, 85 i nast. Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*. T. I, 151 i nast. Ueberweg, T. II, 186 i nast.

[2]) Według świadectwa Anzelma i Abelarda, gdyż pisma po Roscellinie nie posiadamy. Zob. Prantl, T. II, 77, oraz F. Picavet, *Roscellin, philosoph et théologien*. 1896. O jego dialektyce jest tu mowa na str. 13 i nast.

[3]) Że Abelard był uczniem Roscellina, wykazuje Prantl, T. II, 77, 128, 161.

[4]) Pisma Abelarda były dawniej wcale nieznane, dopiero je zasłużony w tym względzie V. Cousin z rękopismów paryzkich r. 1836 wydał: *Ouvrage inédits d'Abélard. Dialectica* Abelarda znajduje się tu od str. 173, a jego *Glossae in Porphyrium, in Categorias, in libr. de interpr. in Topica Boethii* od str. 551. Prócz tego Ch. de Remusat, w dziele *Abélard*, 1845, T. II, 97 i nast. podaje treść nader ważnej pracy logicznej Abelarda *Glossulae super Porphyrium*. Pismo *de generibus et speciebus*, które Cousin od str. 507 jako Abelardowe wydał, takiem *nie* jest, jak to Prantl, T. II, 143 i nast. wykazał na podstawie gruntownego rozbioru jego treści. W nowszych czasach F. Picavet ogłosił monografią p. t. *Abélard et Alexandre de Hales*. 1896. Ten ostatni (um. 1245) nie miał szczególnego znaczenia dla logiki, ale zastosował formalną sylogistykę do wykładu teologii.

c. W tym periodzie *panowania scholastyki* odznaczyli się szczególniej następujący mężowie. Albert Bollstaedt, nazwany dla swej uczoności *Wielkim* (ur. 1193 um. 1280), opiera się na Arystotelesie i przyswaja sobie w pracach logicznych: *de praedicabilibus, de syllogismo, de demonstratione* i t. d. naukę Aviceny (Uw. 2. b.), którego poglądy prawie dosłownie powtarza. Dowodzi według tego, że pojęcia ogólne mają trojaką rzeczywistość: raz *przed* samemi szczegółami i niezależnie od nich w Boskim rozumie; drugi raz w samych szczegółach, jako jedność formy wszystkich szczegółów, i w końcu po trzecie, *po* szczegółach, w naszym umyśle, w skutek działania abstrakcyi [1]). Drugim przedstawicielem panującej scholastyki był św. Tomasz z Akwinu (ur. 1226 um. 1274), uczeń Alberta Wielkiego, nazwany *Doctor angelicus*. Przedstawia on według powszechnego mniemania najwyższy rozkwit średniowiecznej uczoności tak w zakresie *teologii* jak i *filozofii*. Pisał on wiele rozpraw treści logicznej, z których najważniejszemi są komentarze do pism Arystotelesa, *de interpretatione* i do *analityk*; prócz tego dotyka zagadnień poznania w swoich summach: *contra gentiles* i *Summa theologiae* [2]). Co do swego ogólnego stanowiska w zakresie teoryi poznania, św. Tomasz z Akwinu uczy co następuje. Dwa są źródła poznania prawdy: *objawienie* i *rozum*. Wiele prawd przekracza granicę ludzkiej pojętno-

ści, a więc objawienie jest koniecznem; lecz jest ono nie mniej potrzebnem i w zakresie poznania przystępnego dla rozumu, gdyż rozum jako omylny potrzebuje pewnego przewodnika. Stanowisko dogmatyczne scholastycyzmu okazuje się tutaj w bezkrytycznem przyjęciu objawienia oraz w wymaganiu, aby się rozum doń stosował nawet i w przystępnym dla siebie zakresie poznania. W kwestyi *realizmu* i *nominalizmu* św. Tomasz przyjmuje, za przykładem mistrza swego Alberta W. troistą rzeczywistość pojęć ogólnych, jednoczącą w sobie poglądy Platona, Arystotelesa i nominalizmu, t. j. rzeczywistość pojęć ogólnych w Bogu, w rzeczach i w człowieku [3]). Tutaj wspomnieć należy o Rogerze Bakonie (um. 1294), cichym pracowniku, z zakonu Franciszkanów, współcześniku Alberta W. i św. Tomasza. On to już wypowiada otwarcie niezadowolenie ze scholastycznego formalizmu i domaga się zwrotu do doświadczenia, nauk specyalnych i życia praktycznego. Zasadą: „Sine experientia nihil sufficienter sciri potest“ wyprzedził on znakomitego imiennika swego Franciszka Bakona. Ale zaznaczyć wypada, że w zasadzie doświadczenia obejmuje on i doświadczenie wewnętrzne w duchu religijnego dogmatyzmu, co go znowu łączy z poglądami średnich wieków [4]).

Ostatnim z trzech koryfeuszów scholastyki jest Jan Duns Skotus (um. 1308), nazwany *Doctor subtilis*. Główne jego dzieło nosi tytuł: *Quaestiones in universam logicam* i jest wyjaśnieniem Izagogi Porfiryusza oraz całego Organonu Arystotelesa z wyjątkiem topiki. Duns Skotus zajmuje wprawdzie już pewne krytyczne i nawet skeptyczne stanowisko, ale tylko w tym celu, aby wykazać niedostateczność rozumu, tudzież ograniczyć poznanie prawdy wyłącznie do zakresu praktycznej moralności i życia, zgodnego z dogmatycznemi wymaganiami kościoła. Z takiego wychodząc stanowiska, przeciwstawia się bardziej teoretycznym i spekulatywnym dążnościom św. Tomasza. Wskutek tego powstaje długotrwała walka między tak zwanymi *Tomistami* i *Skotystami*, z których pierwsi dążą do filozoficznego przyswojenia sobie średniowiecznych dogmatów, a ostatni zaprzeczają uprawnieniu i możności podobnego przedsięwzięcia. W kwestyi pojęć ogólnych, idei, Duns Skotus jest realistą jak Albert i św. Tomasz [5]).

[4]) Co do szczegółów nauki Alberta zob. Prantl, T. III, 89 i nast. Pouczające studyum nad historycznymi czynnikami jego teoryi poznania

ogłosił J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältnis zur Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber u. Juden.* 1881. Jest to wprawdzie dogmatyczna obrona Arystotelesa i scholastycznej noetyki, ale pouczająca bardzo ze stanowiska historycznego. Najnowsze badania wykazały, że trojaką rzeczywistość uniwersaliów, uznawaną dawniej za pomysł Alberta, przyjmowali już Nowoplatonicy, a mianowicie Proklus (§ 4, Uw. 4), oraz arabscy filozofowie, szczególniej Avicena (Uw. 2, b).

[2]) Do pomniejszych prac logicznych św. Tomasza z Akwinu zaliczają: *de veritate, de propositionibus, de natura generis, de natura syllogismorum* i wiele innych, które jednak po większej części nie są autentyczne, jak to Ch. Jourdain, *La philos. de St. Thomas d'Aquin*, 1858, T. I, 130 i nast. oraz Prantl, T. III, 108, 118, 244 wykazali.

[3]) Prócz wspomnianych dzieł Jourdaina i Prantla specyalnie o teoryi poznania św. Tomasza traktują następujące prace: M. Liberatore, którego dzieło przełożył z języka włoskiego na niemiecki E. Frantz p. t. *Erkenntnistheorie des heil. Thomas v. Aquin*, 1851, oraz L. C. Bourquard, *Doctrine de la connaissance d'après Saint Thomas d'Aquin*, 1877. Obie ostatnie prace obok wykładu teoryi poznania św. Tomasza zawierają obronę jego nauki wobec nowoczesnych poglądów na sprawy poznawcze. Krytyczne są natomiast prace: R. Euckena, *Die Philos. d. Thomas v. Aquino u. die Cultur der Neuzeit*, 1886, oraz tegoż autora: *Thomas v. Aquino u. Kant*, 1901; dalej: J. Frohschammer, *Die Philos. d. Thomas v. Aquino*, 1889, O teoryi poznania św Tomasza jest tu szczegółowo mowa na str. 17 i nast. Na uwagę zasługują też prace: V. Lipperheide, *Thomas v. Aquino u. die Platonische Ideenlehre.* 1890. R. P. Sertillanges, *St. Thomas d'Aquin*, 1900. P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 1908. O wznowieniu nauki św. Tomasza w naszych czasach mówimy na końcu niniejszego przeglądu historyi logiki.

[4]) O Rogierze Bakonie traktuje Prantl, T. III, 120 i nast. i ostrzega przed przesadnem wywyższeniem jego poglądów ponad ducha czasu. W każdym jednak razie zaznaczona zasada doświadczenia, i nadto domaganie się pielęgnowania nauk specyalnych, matematyki, fizyki, optyki, chemii oraz językoznawstwa, nadaje dążnościom Rogiera doniosłe znaczenie. Zob. pod tym względem zajmujące studium K. Wernera, *Psychologie, Erkenntnis- u. Wissenschaftslehre des Roger Baco.* 1879.

[5]) Bliższcze szczegóły o nauce Duns Skota zob. Prantl, T. III, 202 i nast. Ueberweg, T. II, 320 i nast. Pouczające porównanie zasad poznawczych Duns Skota z nauką św. Tomasza zawiera praca A. Schmida, *Tomistische u. Scotistische Gewissheitslehre*, 1859. Wykład całkowitej filozofii Duns Skota ze szczegółowem uwzględnieniem jego teoryi poznania ogłosił E. Płużański, *Essai sur la philos. de Duns Scot.* 1887 (na język włoski przełożył to dzieło Alfani, 1892). O teoryi poznania Duns Skota zob. w tem dziele str. 41 i nast.

d. Period *upadku scholastyki* rozpoczyna się powtórnem zjawieniem się *nominalizmu*, odwróceniem się ducha czasu od dogmatycznie ustalonych idei ogólnych do krytycznego poznania szczegółów. Wilhelm Okkam (um. 1347) reprezentuje ten zwrot w historyi scholastycyzmu, naprzód przez jasne rozróż-

nienie teologii od filozofii, a następnie przez otwarte wystąpienie w obronie praw państwa przeciw bezwzględnemu panowaniu kościoła. Jedno i drugie utorowało pierwszą drogę i wytknęło cel dla dalszego postępu ducha ludzkiego, domagającego się naukowej krytyki i filozoficznej samodzielności. Teoretyczną zaś podstawą Okkama w obronie filozofii i państwa przeciw teologii i kościołowi jest jego *nominalizm*, rozwinięty szczególniej w dziele *Summa totius logicae*. Według tego nominalizmu Okkam uczy, że zbadanie pojedynczych szczegółów jest niezbędnym warunkiem wszelkiego poznania rzeczy, że rozbiór szczegółu samego w sobie doprowadza nas dopiero do ogólnych pojęć; wszelkie zaś pojęcia ogólne, oderwane od szczegółów (*abstrakcyjne*, *aprioryczne*) nie mają w sobie żadnej rękojmi pewności i prawdy [1]).

W ślady Okkama poszli uczniowie jego, szczególniej Jan Buridanus (um. po 1358) i Piotr z Alliaco (*Pierre d'Ailly* um. 1425). Pierwszy napisał dzieła: *Summa de dialectica* i *Compendium logicae*, które stały się głównymi podręcznikami w szkołach nominalistycznych, a nadto zbogaciły *formalną* stronę logiki obszernym rozbiorem *pojęcia środkowego* (*terminus medius*) i jego znaczenia w sylogizmie. Piotr z Alliaco zaś stara się w dziele *Tractatus de anima* uzasadnić nominalizm na podstawach psychologicznych [2]),

Z powtórnem zjawieniem i rozwinięciem się nominalizmu, zwracającego główną uwagę na szczegóły, występuje w wiekach średnich coraz silniejsza opozycya zarówno przeciwko jednostronnemu oparciu się na pojęciach ogólnych, jak i przeciwko formalizmowi scholastycznemu, zaniedbującemu prawdziwą treść rzeczy, którą właśnie poznanie ma na oku. Filozofia w skutek tego wyswobadza się coraz bardziej z pod bezpośredniego wpływu i dozoru teologii i zaczyna probować własnych sił.

[1]) Bliższe szczegóły co do logicznych poglądów Okkama i co do jego nominalizmu zob. Prantl, T. III, 327 do 420. Ueberweg, T. II, 342 i nast.

[2]) Szczegółowe rozwinięcie nauk Jana Buridana i Piotra z Alliaco zob. Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*. T. II, 1023 i 1029. Prantl, T. IV. 14 i nast. 103 i nast. Ueberweg, T. II, 345 i nast.

§ 7. *Odrodzenie nauk.* Gdy wskutek próżnych wysiłków scholastyki przekonano się o niemożności pogodzenia średniowiecznych *dogmatów* z *rozumem* badawczym, ówczesnej *wiary* z coraz bogatszym zasobem *wiedzy;*

natenczas szukano innych dróg, które by mogły doprowadzić człowieka do zaspokojenia przyrodzonej dążności poznania prawdy. Nowe te drogi, po których teraz kroczono, przygotowały odrodzenie nauk i nadawały dążnościom myślicieli inne zupełnie kierunki. Jedni bowiem zrzekli się zupełnie wszelkiego dalszego dochodzenia prawdy na podstawie teoretycznej działalności umysłu i ograniczali się w tym względzie do samego tylko *uczucia*. Jestto *mistycyzm*, który uzyskał pewne znaczenie dla teoryi poznania przez Eckharta, Jana Gersona, Michała Montaigne i innych, a w każdym razie wyzwolił umysły z pod ślepej uległości względem dogmatycznego formalizmu. Drudzy przeciwnie nie tracili zaufania do rozumu, ale chcieli go wyzwolić z bezmyślnych szermierek scholastyki i z bezwzględnej powagi Arystotelesa. W tym celu z jednej strony oczyszczali jego naukę od wszelkich późniejszych naleciałości, a z drugiej probowali sił w urobieniu nowej, na rozumie opartej logiki. Są to zwolennicy *racyonalizmu*, reprezentowanego w tej epoce szczególniej przez tak zwanych *humanistów:* Laurencyusza Vallę, Rudolfa Agrikolę, Piotra Ramus i innych. Trzecia w końcu kategorya ówczesnych filozofów nie ufa ani uczuciu ani rozumowi, t. j. żadnym *podmiotowym* zasadom poznania, lecz zwraca się przeważnie ku *światu zmysłowemu* i szuka w nim podstaw do przyswojenia sobie prawdy przedmiotowej. Tu należą reprezentanci ówczesnego *naturalizmu* i *empiryzmu*, z pomiędzy których dla teoryi poznania zasługują na szczególną uwagę Bernardyn Telesius, Giordano Bruno, Tomasz Campanella, Galileo Galilei i inni. Wszystkie trzy powyższe kierunki mają to wspólnego, że powstawały jak najmocniej przeciw średniowiecznemu scholastycyzmowi i w skutek tego wspólnie się przyczyniły tak do jego upadku, jak i do odrodzenia nauk i rozwoju nowoczesnej filozofii, a tem samem i logiki.

1. *a.* *Mistycyzm* pomimo prześladowań ze strony kościoła rozwija się pod koniec scholastyki w Niemczech szczególniej przez Mistrza (Meister) Eckharta (um. 1329) i jego szkołę, do której w Niemczech należą Jan Tauler (um. 1361), Henryk Suso (um. 1365) i inni. Ojciec mistycyzmu, Eckhardt uczy [1]): Wszelkie poznanie prawdy jest *życiem*, polega na wewnętrznem doświadczeniu prawdy, na przejęciu się jej treścią. Ponieważ zaś najwyższą prawdą jest sam Bóg; od Niego wszystko pochodzi i On jest istotą wszystkiego: przeto prawdziwe poznanie dążyć winno do *życia* w Bogu, do przejęcia się Jego treścią. Boga zaś doświadczamy tylko w sobie, a szczególniej w naszem uczuciu, które nas bezpośrednio z Nim łączy. Rozum i zmysły, zwrócone ku światu zewnętrznemu, doprowadzają nas tylko do poznania przemijających objawów bytu, które nie zawierają w sobie prawdziwej Boskiej istoty. Chcąc ją poznać trzeba żyć bezpośrednio w Bogu, trzeba się z Nim co raz ściślej połączyć, ażeby On, jako prawda najwyższa, stał się udziałem naszego ducha. Proces zaś takiego życiowego połączenia prawdy najwyższej z jednostkowym duchem, według mistycyzmu Eckharta, polega na tem, że Bóg sam, żyjąc w każdym człowieku, objawia się jemu i doprowadza go do poznania prawdy, byleby człowiek *biernie* ulegał jego wpływom i dał się poprowadzić przez trzy główne stopnie poznania prawdy, jakiemi są: *oczyszczenie* ducha od wszelkich błędów i dążności zmysłowych przez zupełne odwrócenie się od świata zewnętrznego ku samemu sobie (asceza); następnie *oświecenie Boskie*, polegające na wstąpieniu samego Boga do ducha ludzkiego i na odrodzeniu tego ducha, a w końcu bezpośrednie *pojednanie Boga* z człowiekiem, znajdujące swój wyraz w *miłości*, w bezwzględnem zatopieniu się człowieka w Bogu (ekstaza).

Jan rodem ze wsi Gerson pod Reims, znakomity kanclerz uniwersytetu paryzkiego (ur. 1363, um. 1429), rozwinął dalej mistycyzm, występując z coraz większą opozycyą przeciw scholastycyzmowi [2]). W dziełach swoich [3]) gani on jak najmocniej przewrotną ciekawość (curiositas) scholastyków, którzy dążą do poznania zbytecznych drobnostek, a zapominają o poznaniu rzeczy ważnych, niezbędnych do prawdziwego szczęścia człowieka; dalej wykazuje konieczną potrzebę odwrócenia się od nużących i przewrotnych szermierek scholastycznych w celu zgłębienia samego siebie i prawdy Boskiej, w duchu naszym

złożonej; poczem rozwija swoją mistyczną teoryę poznania na podstawach wyżej wzmiankowanej nauki Eckharta.

[1]) Zob. w tym względzie piękną i gruntowną pracę Józefa Bacha, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation*, 1864, gdzie jego teorya poznania rozebraną jest od str. 88 do 118. Stöckl mówi o Eckharcie i jego szkole w przytocznej *Historyi filozofii średnich wieków* T. II, 1095. i nast. ale zajmując stanowisko średniowiecznego dogmatyzmu, widzi w nim tylko potępionego przez kościół panteistę. Jego filozoficzną doniosłość wykazuje A. Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, 1868. Poglądy mistycznej teoryi poznania wyłożone tu są na str. 175 i nast.

[2]) O Gersonie traktuje Bach w pracy o Eckhardzie str. 170 i nast. dalej Stöckl, T. II, 1078 i nast. Gruntowną monografią z bliższem wniknięciem w poglądy poznawcze Gersona ogłosił I. B. Schwab, *Johannes Gerson*. 1859. Dwie nowsze prace: A. L. Masson, *Jean Gerson. Sa vie, son temps, ses oeuvres*, 1894, i Alb. Lafontaine, *Johan Gerson*, 1906, zajmują względem jego mistycyzmu stanowisko dogmatycznej nowoscholastyki.

[3]) Główne dzieła Gersona, dotyczące naszej nauki, są: *Theologia mistica speculativa*, *De monte contemplationis*, *Concordia metaphysicae cum logica* i inne. Prantl, T. IV, 141 i nast. mówi zarówno o *teologicznej*, jak o *sermocinalnej* logice Gersona. Zob. też Ueberweg, T. II, 349.

b. Opierając poznanie prawdy wyłącznie na uczuciu, na *bezpośredniem* pojednaniu człowieka z Bogiem i zaprzeczając, aby *rozum* mógł nas doprowadzić do takiego poznania, mistycyzm zawiera w sobie pierwiastek *skeptyczny*. Rzecz naturalna, że w dalszym postępie teoryi poznania i ten pierwiastek znalazł odpowiednie rozwinięcie. Pierwszy, który na podstawie powyższego mistycyzmu wskrzesił w nowszych czasach skeptycyzm był Michel de Montaigne (ur. 1533 um. 1592). Zaprzeczał on [1]), podobnie jak to czynili starożytni skeptycy (§ 4. Uw. 3), wszelkiej możności poznania prawdy tak przy pomocy *zmysłów*, jak przy pomocy *rozumu*. Chęć poznania prawdy na tych podstawach i mniemanie jakoby człowiek mógł dojść do istotnej i niewątpliwej wiedzy Montaigne w swoich *Essais* poczytuje za największe zło rodu ludzkiego, za istną zarazę morową. Pomimo to jego skeptycyzm różni się od starożytnego tem, że nie jest bezwzględnym; Montaigne bowiem jest skeptykiem w celu *mistycznym*, t. j. w celu wykazania, że jedyną drogą poznania prawdy i zbawienia jest *pojednanie się* z Bogiem, wiara w jego *objawienie*. W tym *mistyczno-skeptycznym* duchu rozwijają teoryą poznania i kładą podstawy do nowoczesnego skeptycyzmu Dawida Hume szczególniej Piotr Charron (ur. 1541 um. 1603), Franciszek Sanchez

(ur. 1562 um. 1631) [2]) i Hieronymus Hirnhaim (ur. 1637 um. 1679). Ten ostatni w interesie mistycyzmu napisał obszerne i pełne skeptycznej krytyki dzieło o szkodliwości nauk i ich niebezpieczeństwie dla rodu ludzkiego [3]).

[1]) Montaigne. Zob. Stöckl, T. III, 367 i nast. Gruntowną pracę o nim ogłosił Fortunat Strowski, prof. Uniwersytetu w Bordeaux, *M. de Montaigne*, 1906. Skeptycyzmowi jego poświęca autor obszerny rozdział str. 119 i nast. i zarazem wykazuje zasadniczą tendencyę tego skeptycyzmu jako przygotowanie do uznania prawd religii.

[2]) Co do Charrona i Sancheza zob. Stöckl, T. III, 375 i 384. O głównem dziele Charrona: *De la sagesse* ogłosił pouczające studyum H. Liebscher p. t. *Charron u. sein Werk.* 1890.

[3]) Dotąd najlepszą pracą specyalną w tym przedmiocie jest monografia K. Baracha, *Hieronymus Hirnhaim*, 1864, zob. szczególniej str. 29 i nast. Nowe wyd. w *Kleine philos. Schriften* tegoż autora, 1875.

2. Drugą, bardzo silną opozycyę znalazła scholastyka w *filologach humanistach*, którzy od początku XV wieku, zajmując się studyami nad oryginalnemi pracami Greków, wyswobodzili filozofią z pod dogmatycznej powagi Arystotelesa, zastanawiali się krytycznie i nad jego pracami logicznemi a wskutek tego utorowali nowe drogi do dalszego postępu nauki. Pierwszym w tym względzie był Włoch Laurentius Valla (ur. 1415 um. 1465); napada on, szczególniej w piśmie *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*, z największą zawziętością na scholastyków, wykazując, że oni Arystotelesa, którego za tak wielką powagę poczytują, wcale nie znają, gdyż studya swoje nad nim i subtelne spory o jego naukę opierają na barbarzyńskich tłomaczeniach, przekręcających powiększej części jego myśl właściwą. Ale nadto krytykuje Valla i samego Arystotelesa, rozbiera zasady jego sylogistyki i usiłuje sprostować takową w kilku ważnych punktach, w czem jednak nie jest szczęśliwym, gdyż zaczepia rzeczy niewątpliwe i jasne, jak np. różne postacie sylogizmów, niemożność wyprowadzenia wniosków z dwóch sądów przeczących i t. d. [1]). W tymże duchu występują: Rudolf Agricola (ur. 1443 um. 1485) w trzech księgach *De inventione dialectica*, gdzie Arystotelesowi zarzuca brak jasności; Ludovicus Vives (ur. 1492 um. 1540) *In pseudodialecticos* oraz *De disciplinis*, a szczególniej Piere de la Ramée (ur. 1515, zamordowany jako hugonota w nocy św. Bartłomieja 1572 r.), który w piśmie *Aristotelicae animadversiones* posuwa opozycyą przeciw Arystotelesowi do tego stopnia, że powiada,

iż wszystko, co tylko ten filozof nauczał, było kłamstwem. W drugiem zaś piśmie *Dialecticae institutiones* Ramus stara się rozwinąć własne swoje poglądy i uzasadnić związek między dialektyką i retoryką [2]). Tu należy jeszcze Nicolaus Taurellus (ur. 1547 um. 1606), który pierwszy jasno wypowiedział zdanie i rozwinął je w teoryi poznania, że prawdziwa filozofia rozpocząć musi od zaprzeczenia wszelkiej, jakiejkolwiek bądź *powagi* (autoritas) [3]).

[1]) O głównem dziele Laurencyusza Vally traktuje Prantl szczegółowo T. IV, 161 i nast.

[2]) Co do powyższych *filologów humanistów* zob. prócz Prantla też Stöckla, T. III, 276 i 296, oraz Ueberweg, T. III, 6 i nast. 34 i nast.

[3]) Prócz wspomnianych dzieł, zob. monografią F. X. Schmidta, *Nicolaus Taurellus, der erste deutsche Philosoph*, 2 wyd. 1864, str. 29 i nast.

3. Obok mistycyzmu i odrodzenia studyów klassycznych wystąpił, również w XV wieku, trzeci potężny przeciwnik scholastyki t. j. *naturalizm*, zwrot umysłu ku światu zewnętrznemu i badaniu jego szczegółowych zjawisk. Początkowo kierunek ten opierał się wprawdzie na platonicznej filozofii natury; tu należy Nicolaus Cusanus (ur. 1401 um. 1464) i jego szkoła [1]). Ale już w XVI wieku wyradza się z tej filozofii natury *empiryzm*, usuwający wszelkie abstrakcye i ogólniki, w celu zbadania natury w jej żywych i dotykalnych objawach. Pierwszą i najważniejszą w tym względzie zasługę położył znowu Włoch Bernardinus Telesius (ur. 1508 um. 1580), który w obszernem dziele *De natura rerum juxta propia principia* powstaje przeciwko powadze Arystotelesa, domagając się badania natury nie z książek, ale z własnej bezpośredniej obserwacyi. Głównym zaś i niezbędnym środkiem do takiego badania są, według Telesiusza, wrażenia, przejęte ze świata zmysłowego; one są niezbędnym materyałem dla wszelkich *ogólnych* poglądów rozumu na naturę [2]). W tymże duchu wyłożył pierwsze zasady nowszego empiryzmu i nauk przyrodniczych Giordano Bruno (ur. 1550, spalony w Rzymie jako męczennik swego naukowego przekonania r. 1600) [3]). Uczy on, że prawdziwy filozof wszelkie poznanie rzeczy rozpoczyna od wątpienia t. j. od bezstronnego rozbioru najróżniejszych zdań, a własny swój pogląd rozwija bez względu na zewnętrzne powagi, jedynie według niewątpliwych dowodów prawdy, wspierających jedno lub drugie zdanie. Proces zaś poznania według

Brunona, polegać winien na postępie od szczegółów do ogółu. Środkami do uskutecznenia tego postępu są *władze* poznania, do których zalicza: *zmysły*, *rozsądek*, *rozum* i *duch*. *Zmysły* dają nam poznać pojedyncze rzeczy, ich rozliczne własności i stosunki; *rozsądek* z tego materyału zmysłowego wyprowadza wnioski; *rozum* sprowadza takowe do pewnych ogólnych zasad, jednoczących mnogość pojedyńczych zdań; *duch (mens)* wreszcie na tych podstawach dochodzi do oglądania całkowitej prawdy, jej pełnej i żywotnej treści. Po Brunonie Tomasz Campanela (ur. 1568 um. 1639) w interesie empiryzmu podkopywał powagę Arystotelesa, a chociaż za źródła poznania prawdy przyjmował zarówno *zmysły* jak i *wiarę* w objawienie, i tem samem starał się pogodzić *naturalizm* z *mistycyzmem*, to jednakowoż w skutek gruntownego rozbioru działania *zmysłów* i ich doniosłości dla poznania prawdy, torował nauce logiki drogę do nowych postępów w kierunku empirycznym [4]). Pierwszorzędne znaczenie w odrodzeniu nauk przyrodniczych i w rozwoju ich metody doświadczalnej, a przez to dla teoryi poznania w ogóle, miał Galileo Galilei (ur. 1564 um. 1642), znakomity twórca dynamiki i mechanicznego poglądu na przyrodę. Domaga się on osnucia wszelkiego wnioskowania na ścisłych obserwacyach i eksperymentach, a wszelkie teorye przyrodnicze opiera na matematyce. Matematykę uznaje za czynnik racyonalny w metodzie przyrodniczej, dopełniający dane zmysłowego doświadczenia [5]).

[1]) Nic. Cusanus, zob. Stöckl, T. III, 23 i nast. Ueberweg, T. III, 46 i nast. M. Glossner w pracy *Nikolaus von Cusa*, 1891 mówi o jego metodzie i teoryi wiedzy, str. 19 i nast.

[2]) Bliższe szczegóły co do nauki Telezyusza zob. Stöckl, T. III, 329. oraz Rixner und Siber, *Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker im XVI u. XVII Jahrh.* 1826. Zeszyt 3-ci. Studium specyalne w późniejszym czasie ogłosił K. Heiland, *Erkenntnistheorie u. Ethik des Bernardinus Telesius.* 1891.

[3]) Bruno, *De la causa.* 1584. *Summa terminorum metaphysicorum.* 1595. i wiele innych pism. Co do jego *teoryi poznania* zobacz: Stöckl, T. III, 115 i nast. oraz Rixner i Siber w powyższem dziele o fizykach XVI i XVII wieku, zeszyt 5-ty. W. Lutosławski odnalazł w muzeum Rumiancowa w Moskwie rękopis dwóch nieznanych prac Brunona p. t. *Ars inventiva per 30 statuas*, oraz *De rerum principiis, et elementis, et causis*, zdał z nich sprawę i ogłosił wyjątki z pierwszej, którą mianuje nowo odnalezioną logiką 16-go wieku, w *Archiv f. Gesch. d. Philos.* T. II, 1889, str. 526 i nast. T. III, 1890, str. 394 i nast. Specyalnie znaczenie Brunona dla teoryi poznania i nauki o monadach rozpatruje K. Barach, *Ueber die Philos. des Giordano Bruno, w Philos. Monatshefte*, 1877 r. Dzieło H. Brunnhofera, *G. Bruno's*

Weltanschauung u. Verhängniss, 1882, dotyka też dość obszernie jego teoryi poznania. Wśród licznych nowszych prac, po większej części popularnych, ogłoszonych z powodu 300-nej rocznicy spalenia Brunona zasługują dla naszego celu najbardziej na uwagę: G. Louis, *G. Bruno. Seine Weltanschauung u. Lebensauffassung*, 1900. Teoryą poznania traktuje autor dość pobieżnie na str. 46 i nast. G. Wilde, *G. Bruno's Philosophie*, 1901, oraz J. Reiner, *G. Bruno u. seine Weltanschauung*, 2 wyd. 1908. Te dwie ostatnie prace mówią o teoryi poznania Brunona tylko ubocznie.

[4]) Campanella, *De gentilismo non retinendo*, 1636, i *Universalis philosophiae partes tres*, 1638, i t. p. zob. Stöckl, T. III, 347 i nast. Rixner i Siber, zeszyt 6-ty. Specyalne studya nad jego teoryą poznania ogłosili: F. Kozłowski, *Die Erkenntnislehre Thomas Campanella's*, 1897; H. Wuttig, *Erkenntnislehre u. Ethik bei Campanella*, 1897.

[5]) O Galileuszu zob. Prantl, *Galilei u. Kepler als Logiker* w *Sitzungsbericht d. Bayerischen Ak. d. Wiss.* 1875, dalej Uebeeweg, T. III, 55 i nast. w szczególności zaś zajmującą pracę Fr. Picaveta, *Galilée*, 1895, w której przedstawia Galileusza jako burzyciela scholastyki i twórcę filozofii naukowej.

§ 8. *Pogląd ogólny na teoryą poznania nowszej filozofii.* Wyswobodziwszy się po długiej walce z pod bezpośredniego dozoru teologii i z pod dogmatycznego wpływu jednostronnie, w duchu formalnym rozwiniętej nauki Arystotelesa, filozofia, a z nią i logika, rozpoczynają nową epokę swego rozwoju. Duch ludzki zastanawia się teraz znowu samodzielnie nad najwyższemi zagadnieniami filozoficznemi, a w skutek tego, z natury rzeczy, dąży przedewszystkiem do odszukania nowych niewątpliwych zasad poznania, mogących w obec rozumu krytycznego zastąpić podkopane powagi średniowiecznej scholastyki. Wszystkie powyższe kierunki myśli filozoficznej, które spowodowały stopniowy upadek scholastyki, przystąpiły też, po dokonaniu swego dzieła, ze świeżemi siłami do owej pracy nad nowymi fundamentami poznania prawdy. Niespokojna walka i opozycya przeciw *dogmatyzmowi* ustaje co raz bardziej, a na jej miejscu rozwijają się krytyczne badania, dążące do wyników pozytywnych, dodatnich. *Empiryzm* rozbiera działanie *zmysłów*, zastanawia się nad ich znaczeniem dla poznania prawdy, a tem samem gromadzi konieczny materyał

do rozwiązania kwestyi: w jaki sposób świat zmysłowy, nieskończona mnogość jego przedmiotów, staje się treścią naszego umysłu? *Racyonalizm*, przeciwnie, bierze za zasadę i za swój przedmiot *rozum*, poddaje działanie jego co raz ściślejszej krytyce, wykazuje udział jego praw w procesie poznania i przygotowywa wskutek tego możność rozwiązania drugiego, nie mniej ważnego zagadnienia o stosunku *myśli* do *bytu*, *środków* poznania do jego *przedmiotu*. *Mistycyzm* w końcu, dążąc do *bezpośredniego* poznania prawdy i wymagając, aby podmiot najprzód praktycznie urzeczywistnił w sobie prawdę nim się nad jej treścią teoretycznie zastanowi, wykazuje nader ważne wymagania *moralne*, które człowiek dopełnić musi, gdy chce sobie przyswoić zupełną i najwyższą prawdę. A chociaż i w nowszych czasach wszystkie powyższe kierunki badania filozoficznego w stopniowym rozwoju swej treści wpadły w jednostronność i przez to wykazały swoję niedostateczność: to jednakowoż są one konieczną podstawą dla przyszłego postępu teoryi poznania, ponieważ wskazują drogę do krytycznego rozwiązania jej zasadniczych zadań.

Pierwszymi przedstawicielami *empiryzmu*, *racyonalizmu* i *mistycyzmu* w nowszej filozofii na początku XVII wieku są: Anglik Bakon Werulamski (ur. 1561 um. 1626), Francuz René Descartes (ur. 1596 um. 1650) i Niemiec Jakób Böhme (ur. 1575 um. 1625). Po każdym z nich następuje liczny orszak filozofów, rozwijających konsekwencye ich pierwotnych zasad. Główne epoki w tym rozwoju *empiryzmu*, *racyonalizmu* i *mistycyzmu* reprezentują, ze względu na teoryą poznania, następujący filozofowie. Jako *empirycy* pod koniec XVII i w przeciągu XVIII wieku: Locke, I. Newton, C. Berkeley, D. Hume, Kondyllak, Helvecyusz i inni; w tymże czasie w zakresie *racyonalizmu:* Spinoza, Leibniz, Wolff, Lambert; a jako *mistycy:* Malebranche, Bayle, Saint-Martin, i inni.

Nowy zupełnie przewrot w zakresie teoryi poznania w ogólności, a w szczególności w zakresie *racyonalizmu*, spowodował pod koniec XVIII i na początku XIX wieku KANT (ur. 1724 um. 1804). Reforma jego wpłynęła nie tylko na *racyonalizm*, ale zarazem na *empiryzm* i *mistycyzm*; tamten rozwija się w pierwszej połowie XIX-go stulecia w skutek prac AUGUSTA COMTA, L. FEUERBACHA, J. HERSCHELA, W. WHEWELLA, J. ST. MILLA i innych; *mistycyzm* zaś uzyskał przez JACOBIEGO zupełnie nowe opracowanie. Ostatnią formę, wkraczającą już w teraźniejszość, nadali *empiryzmowi* w teoryi poznania szczególniej współcześni pozytywiści i naturaliści; *racyonalizmowi* HERBART, HEGEL i ich szkoły, oraz nowokantyści; *mistycyzmowi* zaś BAADER, SCHLEIERMACHER i jego zwolennicy, oraz niektórzy przedstawiciele wznowionej scholastyki, szczególniej teoryi poznania Ś-go Tomasza.

1. *a.* Stopniowy rozwój powyższych trzech kierunków *empiryzmu*, *racyonalizmu* i *mistycyzmu* można jak najłatwiej wykazać w całej nowszej historyi filozofii, począwszy od BAKONA, KARTEZYUSZA i BÖHMEGO aż do współczesnych pozytywistów, nowokantystów i nowoscholastyków. Chcąc zatem przedstawić ogólny i zupełny pogląd na rozwój nowszej filozofii, a tem samem i na rozwój teoryi poznania, która stanowi jej najgłówniejszą treść, nie należy pominąć żadnego z tych kierunków; one wszystkie, z różnego stanowiska wychodząc, pracują jednak nad rozwiązaniem wspólnego zadania filozofii. Obok nich rozwija się wprawdzie i *skeptycyzm* na tle skrajnego subjektywizmu, ale nie jako samodzielny, równoległy względem innych kierunek. *Skeptycyzm* bowiem, z natury swojej, *albo* leży za obrębem wszelkiej nauki i filozofii, *albo* też wpada w zakres powyższych kierunków myśli filozoficznej. Pierwsze zachodzi, gdy skeptycyzm przybiera formę *bezwzględnego* wątpienia, gdy zaprzecza *wszelkiej* możności poznania prawdy; bo w takim razie zaprzecza zarazem samemu sobie, podaje w wątpliwość własny pogląd skeptyczny, a tem samem daje dowód, że nie ma nic wspólnego z *nauką*. Jeżeli zaś *skeptycyzm* chce przekroczyć zakres popularnego widzimi się i uzyskać

jakiekolwiek znaczenie naukowe, filozoficzne, natenczas opierać się musi na *dowodach*, które już same przez się ograniczają *bezwzględne* wątpienie i zmuszają do szukania odpowiednich podstaw w jednym z powyższych poglądów na poznanie prawdy. Ztąd *skeptycyzm* w nowym *naukowym* rozwoju filozofii i szczególniej teoryi poznania, nie reprezentuje samodzielnego filozoficznego poglądu, lecz jest tylko pierwiastkiem krytycznym, objawiającym się we wszystkich powyższych kierunkach. Za przykład tego służyć mogą w *empiryzmie* David Hume, i nowocześni pozytywiści oraz naturaliści; w *racyonalizmie* Kant i nowokantyści, a w *mistycyzmie* Bayle i niektórzy teolodzy naszych czasów.

b. Epoki nowszej filozofii w jej powyższych trzech kierunkach oznaczają się jasno wybitnymi reprezentantami. Pierwszą epokę od końca XVI do końca XVII wieku rozpoczynają Bakon, Kartezyusz i Böhme; jest to epoka *fundamentalna*, ustalająca pierwsze *zasady* (*principia*) całego dalszego rozwoju; do niej prócz powyższych głównych reprezentantów należą: Hobbes i Gassendi, Geulincx i Arnauld, w końcu Pascal i Huecyusz. Druga epoka, od końca XVII do końca XVIII wieku, jest epoką *wszechstronnego* rozwinięcia *empiryzmu*, *racyonalizmu* i *mistycyzmu*. Na czele tej epoki stoją: Locke, Spinoza i Malebranche; z pierwszym łączą się: Newton, Berkeley, Hume, Kondyllak, Helvecyusz oraz francuzki materyalizm XVIII wieku; *racyonalizm* zaś Spinozy znajduje dalszy rozwój w Leibnizu, Wolffie, Lambercie i innych; w końcu *mistykami* tej epoki po Malebrancheu są: Bayle, Poiret, Saint-Martin i inni. Trzecia wreszcie epoka nowszej filozofii trwa od końca XVIII wieku aż po nasze czasy. Na jej czele stoi Kant, który nadaje całej tej epoce charakter *krytyczny*; w jego duchu w tej epoce nad postępem filozofii i teoryi poznania pracują z jednej strony bezpośredni zwolennicy Kanta, z drugiej Herbart i jego szkoła, dalej Fichte, Schelling, Hegel i ich szkoły oraz nowokantyści. *Empiryzm* tej epoki reprezentują we Francyi Comte i pozytywiści; w Anglii J. Herschel, Whewell, J. St. Mill i inni; w Niemczech L. Feuerbach i niemiecki materyalizm, oraz naturalizm ostatniej doby. *Mistycyzm* zaś prowadzą dalej szczególniej Jacobi, Baader, Schleiermacher oraz zwolennicy nowej scholastyki i inni myśliciele. Po wszechstronnem rozwinięciu powyższych poglądów, gdy *empiryzm* i *racyonalizm* wykazały swoję prawdę i swój fałsz, dochodząc do ostatecznych

konsekwencyj w jednostronnym *materyalizmie* i bezwzględnym *idealizmie*, a *mistycyzm* przekonał się, że samo *bezpośrednie* uczucie nie wystarcza w poznaniu prawdy, rozpoczyna się około środka zeszłego stulecia nowy zwrot w historyi filozofii. Obok wznowienia krytycyzmu Kanta i oparcia na nim zasadniczych kierunków nowoczesnej teoryi poznania, występuje na jaw nowa zasada *idealnego realizmu*, zwanego też *krytycznym realizmem* (§ 1. uw. 4). Zasada ta jednoczy w sobie z jednej strony prawdę *empiryzmu* i *racyonalizmu*, a z drugiej uwzględnia zarazem wymagania *mistycyzmu*, o ile one usprawiedliwić się dają w obec krytyki rozumu. *Teraźniejszość* filozofii, a tem samem i teoryi poznania, polega na wszechstronnem, systematycznem rozwinięciu tej nowej, krytycznie uzasadnionej i jasno pojętej zasady.

2. Historycy filozofii różnią się między sobą bardzo znacznie co do ogólnego poglądu na rozwój nowszej filozofii i jej podziału na epoki. Ponieważ zaś taki pogląd na nowszą filozofią jest konieczną podstawą dla wszelkiego stanowiska filozoficznego w teraźniejszości, a tem samem wpływa i na stanowisko w zakresie teoryi poznania, przeto nad tym przedmiotem nieco bliżej zastanowić się musimy.

a. Hegel, który się najwięcej przyczynił do głębszych, filozoficznych studyów nad historyą filozofii, oraz historycy jego szkoły uwzględniają prawie wyłącznie *racyonalizm*. Poczynają i kończą oni cały rozwój nowszej filozofii na poglądach tego jednego kierunku, na Kartezyuszu i Heglu. *Empiryzm* jest w ich oczach tylko dodatkowym *środkiem* dla rozwoju *racyonalizmu*; o *mistycyzmie* zapominają prawie zupełnie. Za wzór tego poglądu może nam służyć A. Schwegler [1]). Według niego cała nowsza filozofia poczyna się od Kartezyusza, który jest jej *założycielem* i *ojcem* [2]). *Empiryk* Bakon i *mistyk* Böhme zaliczeni są jeszcze do peryodu *przejścia* [3]). Dualizmu Kartezyusza między *idealizmem* a *realizmem* nie zdołali rozwiązać jego następcy, niewyłączając Spinozy. Ztąd powstały nowe starania w prostprzeciwnym kierunku: Locke i jego następcy ze stanowiska *realizmu*, Leibniz i jego następcy ze stanowiska *idealizmu* [4]). Kant „sprowadził obie te odnogi, już w piasku ginące, w jedno łożysko“ [5]). Po nim reprezentują filozofią *wyłącznie* Jacobi, Herbart, Fichte i bezpośredni następcy tego ostatniego Schelling i Hegel [6]). Zupełnie tak samo zapatrują się na nowszą filozofią J. E. Erdmann [7]), F. Michelis [8]) i inni

historycy ze szkoły Hegla. Jednostronność tego poglądu, naciągającego sztucznie *historyą* do poprzednio ustalonego schematyzmu, bije w oczy; dla tego to schematyzmu nie znajduje tutaj właściwego uwzględnienia ani *empiryzm* przed Lockem i po Kancie, ani *mistycyzm* przed Kantem i po Jacobim, co narusza tak niezbędną w historyi filozofii zupełność i ciągłość. Brakowi temu chciał zapobiedz Kuno Fischer, autor najobszerniejszej historyi nowszej filozofii [9]). Widzi on [10]) w nowszej filozofii kolejny rozwój *dogmatyzmu*, *skeptycyzmu* i *krytycyzmu*. *Dogmatyzm*, według niego, przybiera dwojaki kierunek: najprzód staje się *empiryzmem*, zaufaniem w zmysły (Bakon i t. d.), następnie *racyonalizmem*, zaufaniem w rozum (Kartezyusz i t. d.). Ale oba te kierunki *dogmatyzmu* wpadają w *skeptycyzm*, reprezentowany przez Dawida Huma. Z tego *skeptycyzmu* wyswabadza filozofią dopiero *krytycyzm* Kanta. W tym poglądzie Kuno Fischer wykazuje wprawdzie już dwa źródła nowszej filozofii: *empiryzm* i *racyonalizm*. Ale jeszcze zupełnie zaniedbuje trzecie źródło, nie mniej ważne, t. j. *mistycyzm*, a nadto błędnie *empiryzm* i *racyonalizm*, jako systemata *dogmatyczne*, przeciwstawia *skeptycyzmowi* i *krytycyzmowi*, gdyż pierwiastki tych ostatnich rozwijają się w pierwszych.

[1]) Schwegler, *Geschichte der Philosophie im Umriss*. 1-sze wyd. 1848, 15-te wyd. 1905. Przekład polski z 4-go wyd. przez F. Krupińskiego, 1863.

[2]) Schwegler w polskim przekładzie str. 171. Porównaj Hegla *Vorlesungen über d. Gesch. d. Phil.* wyd. *Micheleta*, T. III, 1836, str. 274 i nast.

[3]) Schwegler w polskim przekładzie str. 159 i nast.

[4]) Tamże str. 193 i nast.

[5]) Tamże str. 233.

[6]) Tamże str. 276.

[7]) Erdmann, *Versuch einer wissenschaftl. Darstellung d. neueren Phil.* 1834. i tegoż *Grundriss d. Gesch d. Phil.* 1866. T. II, 8, 77 i t. d.

[8]) Michelis, *Gesch. d. Phil.* 1865. str. 264, 285 i t. d. 4-te wyd. 1896.

[9]) K. Fischer zob. § 2 uw. 2.

[10]) Fischer, l. c. wyd. 2. T. I, 114 i nast.

b. Oryginalny i godny uwagi pogląd na rozwój nowszej filozofii napotykamy u H. C. W. Sigwarta starszego [1]). Rozpoczyna on [2]) nowszą filozofią z wiekiem XVI. Aż do Kanta widzi w filozofii tylko dwa główne kierunki *skeptycyzm* (Montaigne i inni) i *dogmatyzm*; do tego ostatniego zalicza *mistycyzm*, począwszy od Agrippy Nettesheima aż do Böhmego, *empiryzm*: Telesiusz, Bakon, Locke, Kondyllak, Hume i inni,

w końcu *racyonalizm*: Campanella, Kartezyusz, Spinoza i t. d. W *krytycyzmie* Kanta równoważą się wszystkie te kierunki, a po Kancie uwzględnia Sigwart wyłącznie *racyonalizm* i *idealizm* w znanych koryfeuszach niemieckiej filozofii aż do Hegla. Ważnem tu jest wprowadzenie *mistycyzmu* jako samodzielnego pierwiastku nowszej filozofii; ale Sigwart tego pierwiastku po za Böhmem dalej nie rozwija, a nadto uwzględnia *empiryzm* tylko do Kanta, w skutek czego i jego podział nie jest zupełny i nie odpowiada rzeczywistemu rozwojowi nowszej filozofii.

[1]) Sigwart, *Gesch. d. Phil.* 3 tomy, 1844.

[2]) Sigwart w powyższem dziele T. II, 10 i 446 i nast. T. III, 436 i nast.

c) Z pomiędzy nowszych historyków, doprowadzających rozwój filozofii aż do chwili obecnej, zasługują najprzód na uwagę: Fryderyk Ueberweg [1]) i Konrad Herman. [2]) Pierwszy rozbiera przed Kantem trzy kierunki [3]): *empiryzm* (Bakon i t. d.), *dogmatyzm* (Kartezyusz i t. d.) i *skeptycyzm* (Hume). Po *krytycyzmie* Kanta rozwija się nowsza filozofia, według Ueberwega, w dwóch głównych kierunkach: w *idealizmie* Fichtego, Schellinga i Hegla i w *realizmie* Herbarta i jego szkoły. Dążność do wyrównania tych dwóch kierunków wydała filozofią *idealnego realizmu*. Ten pogląd na filozofią *po* Kancie podziela zupełnie i Hermann, [4]) a odstępuje od Ueberwega tylko w tem [5]), że przed Kantem widzi rozwój dwóch głównych kierunków: *empiryzmu* Bakona i jego następców, oraz *racyonalizmu* Kartezyusza i jego szkoły. Przeciwko powyższemu poglądowi Ueberwega na po-kantowską filozofią nadmienić należy, że i *po* Kancie rozwijają się zarówno *empiryzm*, różny od *realizmu* Herbarta, jak i *mistycyzm*, prowadzący dalej zasady Böhmego; jeden i drugi powinny zatem znaleźć właściwe uwzględnienie w nowszej filozofii. Co zaś do poglądu Ueberwega na filozofią *przed* Kantem, to pamiętać trzeba, że nie *dogmatyzm* charakteryzuje naukę Kartezyusza i jego następców, lecz *racyonalizm*, bo pierwiastki *dogmatyczne* i *empiryzm* w sobie zawiera. Nadto Böhme, Malebranche i inni reprezentują samodzielny kierunek *mistyczny*, którego nie można uważać za dopełnienie tylko lub dodatek do innych dążności filozoficznych.

Wśród historyków nowszej filozofii, prócz wzmiankowanych powyżej, zajmują w chwili obecnej doniosłe stanowisko:

W. Windelband [6]), R. Falckenberg [7]) i H. Höffding [8]). Ale oni zarówno w epoce przed Kantem, jak i po nim rozróżniają głównie dążności filozoficzne pod względem narodowym, więc Włochów, Niemców, Anglików i Francuzów. Ten wzgląd narodowy ułatwia wprawdzie objęcie wielkiego bogactwa różnorodnych poglądów filozoficznych, nie wydaje mi się atoli wystarczającym dla należytego wyjaśnienia dziejowego rozwoju filozofii. Wyjaśnienie takie domaga się skupienia rozlicznych kierunków filozofii i przedstawienia ich stopniowego postępu.

Wszystkie te uwagi nad rozlicznem pojmowaniem nowszej filozofii skłoniły mnie do podanego powyżej poglądu, uwzględniającego stopniowy rozwój *empiryzmu*, *racyonalizmu* i *mistycyzmu* aż po nasze czasy. Doniosłość tego poglądu dla *teoryi poznania* wykaże się nieraz przy dalszym przebiegu naszych dociekań.

[1]) Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Phil.* 4 części. Część 3-a i 4-a wyd. 1-e 1866, wyd. 10-e M. Heinzego, 1906.

[2]) Hermann, *Gesch. d. Phil. in pragmatischer Behandlung.* 1867.

[3]) Ueberweg w powyższem dziele 1-sze wyd. T. III, 32 i 126.

[4]) Hermann, w powyższem dziele str. 449 i nast.

[5]) Hermann, tamże str. 285.

[6]) Windelband, zob. dzieło wymienione § 2. uw. 2, oraz jego *Geschichte der Philosophie*, 1892.

[7]) Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*, 5 wyd. 1905. Przekład polski Wł. M. Kozłowskiego. 1894.

[8]) Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie.* Przekład z duńskiego, 2 tomy. 1895. Przekład polski A. Mahrburga. 1907.

§ 9. *Pierwsza epoka nowszej filozofii*, od końca XVI do końca XVII wieku, rozpoczyna się wystąpieniem Bakona, Kartezyusza i Böhmego. Rozbiór pierwszych zasad poznania prawdy, bez wszelkiego względu na zewnętrzną, od samego człowieka niezależną powagę, jest ich wspólnem charakterystycznem znamieniem. Ale każdy z nich w miejsce średniowiecznych powag przyjmuje różną zasadę poznania prawdy. Bakon potępia wszelkie badania prawdy, wychodzące z ogólnych pojęć, z rozumu, i dowodzi, że prawdziwe poznanie rozpocząć winno swój pochód od pojedynczych rzeczy, od szczegółów; pojęcia zaś ogólne, zasady rozumu, według jego

zdania, służyć mogą tylko do *wyjaśnienia* rzeczy, ale nie do wykazania jej istotnej treści. Chcąc tę ostatnią poznać, należy wpierw za pośrednictwem *zmysłów* badać same szczegółowe rzeczy, rozbierać ich objawy, porównywać ze sobą ich rozliczne własności, a dopiero następnie przy pomocy *rozumu* wyprowadzać ogólne o nich zdania i poglądy. W skutek takiego zapatrywania się na postęp poznania prawdy, Bakon stał się odnowicielem tak zwanej *metody indukcyjnej*, wprowadzonej od jego czasów znowu do logiki, a ważnej w swoich następstwach szczególniej dla nauk przyrodniczych.—Kartezyusz uznawał wprost przeciwną zasadę poznania prawdy. Według niego wszystko podlega uzasadnionej wątpliwości, wyjąwszy jednę tylko prawdę, o której i największy skeptyk wątpić nic może, t. j. tę prawdę, *że* wątpimy, że myślimy, a tem samem, że jesteśmy. *Cogito, ergo sum*. *Myśl* zatem, zastanowienie się, *rozum*, według Kartezyusza, doprowadza nas do pewności o naszem własnem istnieniu, a tem samem i do pewności o istnieniu wszelkich rzeczy. *Rozum* też jest dla niego jedyną podstawą poznania prawdy; on posiada sam w sobie rękojmią pewności; co przy jego pomocy udowodnić się daje, jest niewątpliwą prawdą. Pochód zatem poznania prawdy, według Kartezyusza, nie może polegać na niepewnych i nieoznaczonych wrażeniach zmysłowych, lecz przeciwnie opierać się musi na treści naszego rozumu, na jego przyrodzonych wymaganiach i prawach, które Kartezyusz nazywa *ideami wrodzonemi* (*ideae innatae*). Pogląd ten był dla Kartezyusza i jego następców podstawą do co raz głębszego zbadania owej przyrodzonej treści rozumu, a tem samem i do zbogacenia logiki nowymi pomysłami.—Böhme w końcu nie ufał ani *zmysłom* ani *rozumowi;* jego punktem wyjścia było *życie* wewnętrzne, *bezpośrednie doświadczenie* prawdy we własnym duchu. Człowiek, według niego, znajduje się

w stanie moralnego i intelektualnego upadku; najprostsze *doświadczenie* uczy, że *złe* i *fałsz* panują nad *dobrem* i *prawdą*, tak w jednostce jak w całych narodach i społeczeństwach; w skutek zaś tego, środki *naturalne*, zmysły i rozum, nie wystarczają do poznania istotnej prawdy. Do tego potrzeba, aby *dobro* i *prawda* znowu zapanowały nad *sercem* i *rozumem*, aby przeciwieństwo człowieka z Istotą Najwyższą, będącą właśnie jedyną prawdą, ustąpiło miejsca owemu pierwotnemu zjednoczeniu, gdy Bóg, a z nim dobro i prawda, były udziałem człowieka. Proces poznania zatem, według Böhmego, nie jest wynikiem *teoretycznego* działania władz umysłowych, ale wynikiem *moralnego* życia, wynikiem *praktycznego* przyswojenia sobie prawdy, czyli Boga. I ta zasada poznania prawdy, nie była bez ważnych skutków dla dalszego rozwoju naszej nauki; wywołała ona badania nad tak zwanem *bezpośredniem*, czyli *intuicyjnem* poznaniem, stanowiącem ważne dopełnienie poprzednich dążnosci Bakona i Kartezyusza.

W tej pierwszej epoce nowszej filozofii rozwijali dalej zasady Bakona szczególniej Hobbes, uzupełniający empiryczną metodę Bakona przez wprowadzenie do niej matematyki, i Gassendi, krytyk Kartezyusza. Na Kartezyuszu zaś opierali się szczególniej: Geulincx, który ucząc, że wszystkie pojęcia o świecie zewnętrznym są wynikiem naszej podmiotowości, stanowi przejście od *racyonalizmu* Kartezyusza do *mistycyzmu* Malebrancha, i Arnould, który wspólnie z Nicolem napisał klasyczny w kierunku Kartezyańskim podręcznik logiki, nazwany *Logiką z Port-Royal*. W końcu w duchu Böhmego rozwinęli w tej epoce moralne i religijne zasady poznania prawdy: Pascal i Huecyusz.

1. *a.* Bakon (Lordkanclerz Anglii ur. 1561 um. 1626) rozwija swoją teoryę poznania w dwóch szczególniej pismach: *De dignitate et augmentis scientiarum*. 1605. i *Novum Organon*

scientiarum. 1620 [1]). W pierwszem zastanawia się nad ogólnem zadaniem nauk, dzieli takowe na pojedyncze umiejętności [2]) i wykazuje ówczesny, według jego zdania, bardzo opłakany stan nauk. W *Novum Organon* zaś rozbiera *metodę* nauk, a w tym celu w pierwszej części wykazuje źródło głównych błędów poznania, które *Idolami* czyli fałszywemi bożyszczami nazywa, i zbija ówczesne metody rozumowania; w drugiej zaś części rozwija własne swoje poglądy na metodę badania. Oto główne jego myśli. Najważniejszą przyczyną upadku nauk są owe ogólne, abstrakcyjne wywody scholastyków, którzy rozumowali według formalnych wymagań sylogistyki, łączyli pojęcia, wydawali sądy i wyprowadzali wnioski i t. d. ale nie dbali o to, aby pierwiastki ich rozumowania, t. j. same szczegółowe pojęcia, odpowiadały rzeczywistości, były prawdą [3]). O to zaś przedewszystkiem trzeba się starać, i dla tego rozpocząć należy od badania szczegółów, pojedynczych zjawisk, faktów, i dopiero na tej podstawie przystąpić do porządkowania rzeczy i wykazania ich związku [4]). Jestto właśnie nowa *indukcyjna* metoda, która według Bakona [5]), już nie wykazuje samej zgodności oderwanych myśli pomiędzy sobą, ale jest podstawą do wykazania zgodności myśli z rzeczami. Lecz na czemże polega poznanie szczegółów? Bakon odpowiada [6]): nie na poznaniu ich celu i przeznaczenia (*causae finales*), jak to scholastyczni metafizycy sądzili, lecz na poznaniu ich *przyczyn* (*causae efficientes*), w celu władania ich skutkami. Ztąd metoda jego składa się z dwóch głównych momentów: po 1-sze z ustalenia samej szczegółowej rzeczy, samego faktu lub zjawiska, po 2-gie z wykazania jego *przyczyny*, z jego wyjaśnienia i wytłomaczenia. Te ogólne zasady Bakon rozwija szczegółowo w powyższych pismach, i wyjaśnia swoją metodę przykładami, wziętemi z dziedzin prawie wszystkich nauk, wyjąwszy matematyki, którą potępia, jako jednę z przyczyn upadku nauk przyrodniczych [7]).

Znakomity chemik Liebig poświęcił osobne pismo rozbiorowi znaczenia Bakona dla nauk przyrodniczych [8]) i wykazał dowodnie jak bardzo zacofanym w tych naukach był nowoczesny wynalazca metody indukcyjnej. Bakon nic nie wiedział o badaniach i odkryciach ówczesnych naturalistów, zaprzeczał biegowi ziemi około słońca, potępiał Gallileusza, Keplera, Harriota, Harveya i bardzo wielu innych, którzy się przyczynili do podniesienia nauk matematycznych i obserwacyjnych [9]).

Przykłady, które sam z dziedziny nauk przyrodniczych na poparcie swoich poglądów przytacza, są albo plagiatami, wypisami z dzieł, których autorów dla zamaskowania siebie potępia, albo też są poprostu jego bezrozumnymi wymysłami, które nieuczciwie za eksperymenta wydaje [10]). To wszystko jest wprawdzie bardzo przykrym dowodem, że Bakon był niegodnym człowiekiem i złym naturalistą, ale z tego jeszcze nie wynika, żeby sama teorya indukcyi, którą on po raz pierwszy w nowszych czasach obszerniej rozwinął, nie miała być ważną dla poznania prawdy w ogóle, a w szczególności dla nauk przyrodniczych. Jeżeli zatem Liebig dla powyższych względów utrzymuje [11]), że prawdziwa metoda nauk przyrodniczych jest wprost przeciwną (*diametral entgegengesetzt*) metodzie Bakona, że jest *dedukcyjną, aprioryczną*, to w tem widzieć można tylko: albo jednostronność posuniętą do ostateczności, albo niejasność w elementarnych pojęciach filozoficznych [12]).

[1]) Wydanie wszystkich dzieł Bakona sporządził J. Spedding, 14 tomów, 1858 i nast. Najnowsze wyd. w „Worlds Classics.“ 1902. W tekście cytuję z wyd. Lipskiego Hafnera 1694.

[2]) Podział nauk Bakona podałem w rozprawie: *O psychologicznej zasadzie teoryi poznania*. Wykaz Szkoły Głównej, 1864, str. 10 i nast. Zob. też mój *Wstęp krytyczny do filozofii*, wyd. 3. 1903, str. 121.

[3]) Bakon, *Novum Organon*. Lib. I. aphor. 11 i nast.

[4]) Tamże Lib. I. aph. 34, 81 i 124.

[5]) Tamże Lib. I. aph. 127.

[6]) Tamże Lib. II. aph. 2 i nast.

[7]) Tamże Lib. I. aph. 96.

[8]) Liebig, *Ueber Francis Baco v. Verulam u. die Methode der Naturforschung*, 1863.

[9]) Liebig w powyższej pracy str. 35 i nast.

[10]) Tamże str. 9, 15 i w wielu innych miejscach.

[11]) Tamże str. 48 i nast.

[12]) Gruntowny rozbiór nauki Bakona daje Kuno Fischer, *Franz Bacon v. Verulam. Die Realphilosophie u. ihr Zeitalter*, 1856, str. 35 i nast. Dzieło to jest dopełnieniem *Historyi nowszej filozofii* tegoż autora; nowe wyd. 1875. Wśród nowszych prac, poświęconych filozofii, a więc i metodzie Bakona, zasługują szczególniej na uwagę: J. Nichol, *Francis Bacon, his life and philosophy*, 1888 i C. Adam, *Philosophie de Fr. Bacon*. 1890. Wielce zajmującem jest też studyum znakomitego historyka T. B. Macaulay'a, *Essay on Bacon*, nowe wyd. 1904. W polskiej literaturze posiadamy wyczerpującą o metodzie Bakona monografią p. t. *Bakona metoda tłomaczenia natury, którą* Michał Wiszniewski *wyłożył*, 1834; nowe wyd. 1876. Jestto gruntowne i krytyczne studyum, mogące śmiało stanąć obok najlepszych obcych prac tego rodzaju; zasługuje zatem na czytanie szczególniej przez tych, których zajmuje specyalnie metoda nauk przyrodniczych. W swym dodatku do

tłomaczenia historyi filozofii *Schweglera*, str. 475. F. K. podaje wiadomość, że Michał Wiszniewski *przełożył Nowy organon* Bakona, czem, jak mówi, większą zrobił przysługę, aniżeli swemi „Charakterami rozumów ludzkich.“ Jestto jednak błąd, gdyż Wiszniewski prócz powyższego dzieła o metodzie Bakona nic nie pisał o tym filozofie, a o przekładzie jego *Novum Organon* nawet i nie myślał. Sam bowiem wyznaje na str. XXIII powyższej pracy, że „scholastycza łacina Bakona nader trudną jest do wyrozumienia“ i że dla tego w tłomaczeniu „ciemności stylu pozostaćby były musiały;“ wolał tedy Wiszniewski, jak na tytule swej pracy powiedział, *wyłożyć* metodę Bakona aniżeli *przełożyć* jego dzieło.

Wiadomo, że w drugiej połowie zeszłego wieku powstał długotrwały spór o autorstwo Szekspira w związku z przypisywaniem jego utworów Bakonowi, co gdyby było prawdą, zmieniłoby pod niejednym względem nasz pogląd na tego filozofa. Nadto zaznaczyć wypada, że ów spór odwiódł zwolenników Bakona od należytego badania jego filozofii. Bakon zajmował ich wybujałą fantazyę raczej jako domniemany dramaturg i poeta. Powstała wskutek tego obszerna literatura, zajmująca się tym sporem. Dziś można go uważać za skończony na korzyść dawnej tradycyi, oddającej Szekspirowi co jest szekspirowskie, a Bakonowi co jest bakonowskie. Paradoks, blaga, zamiłowanie dziwacznych, niczem zgoła nie uzasadnionych nowości ustąpiły znowu miejsca trzeźwemu rozsądkowi i naukowemu krytycyzmowi. Nie ma tedy powodu wznawiać tutaj powyższego sporu, nie mającego zresztą nic wspólnego z istotną filozofią i teoryą poznania Bakona. Ciekawych odsyłam w tej sprawie do gruntownego i pouczającego studyum Adolfa Strzeleckiego p. t. *Szekspir i Bakon*, wyd. 2-gie 1900.

b. Empiryzm Bakona uzupełnił Hobbes (ur. 1588 um. 1670), wymagając, aby badania empiryczne połączono z *matematyką*. Według niego [1]) *myślenie* jest *rachowaniem*, a *rozum* zdolnością *dodawania* i *dzielenia*. *Pojęcie* jest summą wrażeń zmysłowych, wywołanych przez dany przedmiot; *zdanie* jest dodawaniem dwóch wyrazów; *syllogizm*, jest dodawaniem trzech wyrazów, wchodzących w skład dwóch przesłanek; wreszcie *doświadczenie* jest summą pojęć i wiadomości, zachowanych w pamięci, którą Hobbes nazywa szóstym zmysłem. *Wyrazy* są dowolnie wynalezionymi *znakami* dla oznaczenia różnych rzeczy. *Prawda* polega na połączeniu wyrazów zgodnych a *fałsz* na połączeniu wyrazów, zawierających w sobie sprzeczność. *Mądrość* jest nagromadzeniem wielkiej liczby pojedynczych prawd i t. d. We Francyi rozwinął wkrótce po Bakonie zasady *empiryzmu* i *sensualizmu* Piotr Gassendi (ur. 1592 um. 1655) szczególniej w dziele *Institutiones logicae*. On już przyspasabia przejście *empiryzmu* i *sensualizmu* w *materyalizm*, [2]) gdy uczy, że wszystkie nasze pojęcia biorą swój początek w materyalnych objawach zmysłów; że zmysły są *jedyną* podstawą dla poznania,

bo one tylko przejmują biernie treść, gdy tymczasem *rozum* tę treść przeistacza według swoich dowolnych mniemań i życzeń. Z pomiędzy działań *intelektualnych* Gassendi uznaje za uprawnioną tylko *demonstracyą*, która według niego polega na wyprowadzeniu wniosków z niewątpliwych wrażeń zmysłowych. Nadto Gassendi zasługuje na uwagę jako dowcipny i przenikliwy krytyk metody i poglądów Kartezyusza. [3]).

[1]) O filozofii i teoryi poznania Hobbesa traktują głównie: G. Lyon, *La philosophie de Hobbes*, 1893. G. Brandt, *Thomas Hobbes. Grundlinien seiner Philosophie, insbesondere seiner Lehre vom Erkennen*, 1895. F. Toennies, *Hobbes Leben u. Lehre*. 1896. Przekład L. Karpińskiej, 1905.

[2]) Taki sąd wygłosił A. Lange. W swej *Geschichte des Materialismus*, 1866, str. 119, nazywa on Gassendiego ojcem nowszego materyalizmu. Najnowszą gruntowną pracę o nim wydał G. S. Brett, *The philosophy of Gassendi*, 1908. W pierwszej części jest specyalnie mowa o logice jego.

[3]) Ciekawa krytyka Gassendiego na medytacye Kartezyusza, wywołana wskutek wyraźnego życzenia tegoż, mieści się wraz z odpowiedzią Kartezyusza w *Oeuvres philos. de Descartes publiées par L. Aimé-Martin*, 1838, str. 156 do 214.

2. *a.* Kartezyusz (René Descartes, ur. 1596 um. 1650). rozbiera kwestye poznania prawdy w następujących pracach: *Discours de la méthode*, 1637. *Meditationes de prima philosophia*, 1641. *Principia philosophiae*, 1644, część 1-sza; dalej w dwóch fragmentach: w rozprawie *Regulae ad directionem ingenii*, 1701, i w dialogu *Recherche de la verité par les lumières naturelles*, 1701 [1]). Najważniejszą zasługą Kartezyusza około teoryi poznania jest to, że rozpoczyna od *wątpienia*; ale pomimo to nie jest on skeptykiem z zasady t. j. nie wątpi aby wątpić, lecz wątpi w celu dojścia do tem większej *pewności* [2]). Za pierwszą i niewątpliwą podstawę wszelkiego dalszego poznania prawdy poczytuje *własne istnienie*, o którem wątpić nie możemy, gdyż ono jest treścią wszelkiej myśli, wszelkiego wątpienia [3]). Przejście od tej zasadniczej prawdy do poznania innych rzeczy, stanowi u Kartezyusza przekonanie, że wszystko, co z równą jasnością i dokładnością poznajemy jak własne istnienie, jest również pewnem i niewątpliwem. Z czego wynika, że jasność i dokładność poznania, że przekonanie o niewątpliwej pewności danego zdania, jest dla Kartezyusza jedyną rękojmią, próbierzem czyli *kryteryum* prawdy [4]). „Nie ma nic, mówi Kartezyusz [5]), co by mnie przekonywało o prawdzie, jak tylko jasne i dokładne pojęcie (*claire et distincte perception*) o tem, co

mówię. Ztąd jako ogólne prawidło ustalić można, że wszystkie rzeczy, które poznajemy z zupełną jasnością i dokładnością, są zupełną prawdą.“ Zarzut, że przecież mylić się możemy pomimo jak najmocniejszego osobistego przeświadczenia o prawdzie jakiego zdania, Kartezyusz odpiera, dowodząc, że podobna omylność naszego rozumu sprzeciwia się idei *Boga*, który nie na to dał nam władze umysłowe, aby nas oszukać, lecz aby doprowadzić do poznania prawdy [6]). W tem zaufaniu w nieomylność rozumu tkwi *racyonalizm* Kartezyusza. Co do szczegółowego rozwoju praw logicznych, to Kartezyusz potępia logikę scholastyczną, dowodzi, że sylogistyka jest raczej środkiem do wyjaśnienia rzeczy już znanych, niż środkiem do odszukania nieznanych, i w końcu utrzymuje, że w miejce wielkiej liczby prawideł, któremi obciążają logikę, dosyć jest zastosować przy badaniu prawdy cztery następujące reguły: po 1-sze, nie przyjmować za prawdę żadnej rzeczy bez poprzedniego przekonania się o tem, czy jest prawdą; po 2-gie, podzielić każdą kwestyę o ile można na najwięcej części, aby ją tem łatwiej rozwiązać; po 3-cie, ustalić w myślach porządek, poczynając od najprostszych i najłatwiej poznać się dających, a postępując stopniowo do coraz zawikłańszych; w końcu po 4-te, mieć na uwadze podział rzeczy tak wyczerpujący, a poglądy tak ogólne, aby się zapewnić, że nic nie opuszczono [7]). Prócz tych prawideł sam Kartezyusz rozwija w przytoczonych pismach, a szczególniej i w powyższych dwóch fragmentach, wiele reguł logicznych o podziale rzeczy, o analogii, o metodach i t. d. [8]).

[1]) Prace te zebrał Aimé-Martin w powyższem (uw. 1, b.) wydaniu dzieł filozoficznych Kartezyusza. Według tego wydania cytuję. Ostatnie wydanie sporządzili C. Adam i P. Tannery, 1897 i nast. Na nasz język przełożyli *Rozprawę o metodzie* W. Dobrzycki, 1878; *Rozmyślanie nad zasadami filozofii* I. K. Dworzaczek, 1885.

[2]) Descartes, *Discours de la méthode*, Cz. IV. str. 43. *Méditations touchant la Phil. première.* Medytacya 1-sza. *Les principes de la phil.* Cz. I, nr. 1 do 6.

[3]) *Méthode*, IV. str. 43. *Méditations*, II, str. 68 i nast. *Principes* I, nr. 7. 10.

[4]) *Méthode*, IV, str. 43. *Principes* I, nr. 30, 43, 45, 46.

[5]) *Méditations*, III, str. 72.

[6]) *Méthode*, IV. str. 45. *Méditations*, III, str. 71 i nast. 79. V, str. 86. *Principes*, I, nr. 29.

[7]) *Méthode*, II, str. 38 i nast.

[8]) Gruntowne rozwinięcie nauki Kartezyusza w ogóle, a w szczególności jego teoryi poznania znaleźć można w dziełach: Kuno Fischer, *Gesch. d. neuern Philosophie*, 2 wyd. 1865. T. I, 281 i nast. Fr. Bouillier,

Histoire de la Philosophie Cartésienne, 1854. T. I, 55 i nast. 3 wyd. 1868. P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, 1882. A. Fouillée, *Descartes*, 1893. Abr. Hoffmann, *René Descartes*, 1905, we Frommanna *Klassiker der Philosophie*. Wśród naszych autorów pisali o Kartezyuszu: K. Twardowski, *Idee u. Perception. Eine erkenntinstheoretische Untersuchung aus Descartes*, 1892. W. Lutosławski, *Descartes jako filozof.* Odbitka z *Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej*, 1895. Wreszcie Wład. Szumowski, *Kartezyusz i Malebranche jako poprzednicy teoryi uczuć Karola Langego w Przeglądzie filoz.* 1905.

b. Gorliwy uczeń Kartezyusza Arnold Geulincx (ur. 1625 um. 1669) rozwija w swojej logice i metafizyce [1]) *racyonalizm* swego mistrza i nadaje mu już pewien charakter *idealizmu*, ograniczając podmiot poznania na samym sobie, gdy utrzymuje, że nic zewnątrz nas istniejącego poznać nie możemy, że nie przejmujemy żadnych wrażeń ze świata zmysłowego, lecz wszelkie nasze wyobrażenia o nim są wynikiem działania rozumu i wpływu, jaki Bóg na takowy wywiera. Szkolne zaś opracowanie znalazła teorya poznania Kartezyusza w logice, napisanej przez uczonych Arnauld i Nicole, należących do zgromadzenia w *Port-Royal* [2]). Dzieło to dąży do pogodzenia metody Kartezyusza i jego ogólnych poglądów na poznanie z logiką Arystotelesową. W tym celu rozpada się ona na 4 następujące części: 1-sza traktuje o *ideach*, właściwie o *pojęciach*, wykazuje ich źródło w duchu, rozbiera abstrakcyą, rozróżnia treść i obwód pojęć i t. d. 2-ga część zawiera naukę o *sądach*, zastanawia się nad źródłami błędów, ustala zasady podziału rzeczy i jej definicyi, i wykazuje stosunek, zachodzący między subjektem a predykatem sądu; 3-cia część stanowi *sylogistykę* t. j. naukę o wnioskach, rozebraną według zasad Arystotelesa; w końcu 4-ta część traktuje o *metodzie* według Kartezyusza, a zatem rozbiera *dedukcyą* z zupełnem prawie zaniedbaniem *indukcyi*, pomimo, że autorom dobrze znany był Nowy Organon Bakona W całości logika ta zasługuje na szczególną uwagę jako pierwsze szkolne opracowanie tej nauki w duchu nowszej filozofii.

[1]) Geulincx, *Logica fundamentis suis restituta*, 1662. *Metaphysica vera*, *wyd. pośmiertne*, 1691. Jego *Opera philosophica* wydał J. P. N. Land, 3 tomy, 1891 i nast. Szczegółowy wykład jego nauki zob. Bouillier l. c. T. I, 284 i nast. oraz Kuno Fischer T. I. Cz. 2-a, str. 11 i nast. Osobne dzieło wydał wspomniany Land, *A. Geulincx u. seine Philosophie*, 1895. Teorya poznania na str. 89 i nast.

[2]) *L'Art de penser ou Logique de Port-Royal.* 1662. Nowe wyd., dopełnione wyciągami z różnych filozofów, sporządził A. Fouillée, 1879. Rozbiór tego dzieła daje Bouillier, T. II, 211 do 218.

3. *a.* Jakób Böhme, nazwany *philosophus teutonicus* (ur. 1575 um. 1624), nie rozwinął swego *mistycyzmu* w naukowej formie, lecz w dziełach teozoficznych, napisanych w stylu obrazowym i allegorycznym. Pomimo to zasługuje na bliższą uwagę już ze względu na wpływ, jaki wywierał na późniejszy rozwój filozofii [1]). Materyały do utworzenia sobie jasnego pojęcia o jego teoryi poznania mieszczą się głównie w następujących pismach: *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, 1612. *Von dem dreifachen Leben des Menschen*, 1620. *Drei Principien göttlichen Wesens*, 1620, i w końcu *Vierzig Fragen von der Seele*, 1623. [2]) Oto główna treść jego teoryi poznania. W naszym zwyczajnym naturalnym stanie nie możemy poznać prawdy; w tym stanie posiadamy tylko nieoznaczoną tęsknotę za światłem prawdy najwyższej, ale sami tej tęsknoty zaspokoić nie potrafimy, gdyż utraciliśmy *Boga*, który był naszem światłem, i pogrążeni jesteśmy w ciemności duchowej. [3]) Chcąc zaś, aby owa tęsknota za prawdą zaspokojoną została, musimy przedewszystkiem poznać siebie, nasz stan ciemnoty, w którym się znajdujemy, bo takie poznanie siebie jest głównym bodźcem do szukania prawdy najwyższej [4]). Poznawszy zaś siebie przekonywamy się, że posiadamy dwie główne zdolności, niejako dwoje oczów: jedno zmysłowe, drugie duchowe; pierwsze zwraca się ku naturze, i nie znajduje w niej nic, jak tylko ciemną zmysłowość; drugie zwraca się ku duchowi, ku wieczności i posiada zdolność oglądania istoty wszechrzeczy. Otóż w stanie naturalnym działa tylko to pierwsze oko; jeżeli zaś chcemy dojść do poznania prawdy najwyższej, należy rozwinąć drugą władzę, duchową, oglądającą Boga [5]). Tą władzą duchową, łączącą nas z Bogiem, jest *uczucie* (*das Gemüth*) [6]). *Uczucia* zaś, jako władzy poznania nie rozwijamy przez żadną naukę, przez żadne czytanie książek, w ogóle przez żadne obce zdania, lecz tylko przez własne doświadczenie [7]). Tych, którzy zakazują samemu szukać prawdy, a wymagają w tym względzie uległości dla jakiejkolwiek powagi, Böhme trafnie porównywa z niewidomymi, którzy sami pogrążeni w ciemności, nie chcą, aby widzący korzystali ze swego wzroku [8]). Ale i samemu sobie bezwzględnie ufać nie można; zmysły są ułudne a rozum, oparty na ich świadectwie, jest omylny. Tylko *uczucie* oświetlone światłem Boskiem, połączone bezpośrednio z Bogiem, poznaje prawdę; dla tego proces poznania prawdy jest procesem *oświecenia* i *odrodzenia* naszego ducha. Nikt nie

poznaje prawdy, kto nie ma w sobie Boga, bo Bóg jest prawdą; jakiemi *sami* jesteśmy, takie jest i nasze poznanie. Ztąd tylko *życie* prawdy, życie w Bogu i bezpośrednie oglądanie jego światła we własnym duchu, doprowadza nas do wszechstronnego poznania prawdy i do przyswojenia sobie jej właściwej treści [9]).

[1]) Jacobi, Schelling, Baader i nawet Hegel podlegają pod niejednym względem wpływom Böhmego. Leibniz i Hegel cenią go bardzo wysoko. Ostatni daje też w swojej historyi filozofii T. III, 296 do 327 obszerny rozbiór jego nauki, t. j. właściwie tylko jego metafizyki, gdyż teoryi poznania tego teozofa nie dotyka prawie wcale. Wśród nowszych prac uwydatnia się szczególniej A. Lassona, *Jacob Böhme*, 1897. W naszej literaturze Adam Mickiewicz wykazał jego wielką doniosłość, ale w swej rozprawie *O Jakóbie Böhmem* uwzględnił także bardziej jego ogólny pogląd na świat, aniżeli jego teoryą poznania. O Böhmem mówi Mickiewicz: „Z mistyków nowoczesnych największy jest Böhme, wielkim, czystym ogniem płonąca dusza i malująca swoje widzenia ognistemi słowami. Jest to prorok także Boży i taki jasnowidz dla ludów chrześcijaństwa dzisiejszego, jakim był Izajasz dla Hebrejów.“ Zob. powyższą rozprawę Mickiewicza, wydaną w przekładzie z francuzkiego P. Chmielowskiego wraz z oryginałem przez Wł. Mickiewicza, nakładem *Przeglądu filozoficznego*, 1898.

[2]) Ostatnie wydanie dzieł Böhmego z dodaniem życiorysu i objaśnień sporządził J. Claassen, 3 tomy, 1885 i nast. W przedstawieniu poglądów Böhmego trzymam się trzech ostatnich z wyżej wymienionych dzieł według wydania Amsterdamskiego z lat 1660 i 1663.

[3]) Böhme, *Von dem dreifachen Leben des Menschen*, Cap. VIII. § 36. 37. 38. *Drei Principien Göttlichen Wesens*, Cap. X. § 38 i nast.

[4]) *Principien*. Przedmowa § 5 do 11.

[5]) *Vierzig Fragen von der Seele*, str. 103 i nast.

[6]) *Principien*, Cap. XVI. § 5. 6.

[7]) *Leben*, Cap. III § 29. VII. § 6. 8. *Seele*, str. 98. *Principien*, Cap. X. § 26.

[8]) *Principien*, Cap. X. § 1.

[9]) *Leben*, Cap. III. § 30. 33 i nast. VIII. 16. *Principien*, Cap. XVI. § 48. XIX. 16. *Seele*, str. 105. i nast.

b. We Francyi rozwinęli zasady *mistycyzmu*, podobne do powyższych poglądów Böhmego, szczególniej: znakomity matematyk Blaise Pascal (ur. 1623 um. 1662) i biskup Pierre Daniel Huet (ur. 1630 um. 1721). Pierwszy wyłożył swoję teoryą poznania w dziele *Pensées sur la religion*, 1669, i w kilku fragmentach: *De l'autorité en matière de philosophie*, *Traité du vide*, *De l'esprit géometrique*, *De l'art de persuader*, *Sur la conversion du Pécheur* i t. p. [1]). I dla niego punktem wyjścia jest *wątpienie*, przekonanie, że człowiek w stanie naturalnym prawdy poznać nie może. „Nic nie jest pewnem,“ mówi Pa-

SKAL [2]), „tylko pyronizm (skeptycyzm) jest prawdą.“ [3]) Człowiek bez Boga jest istotą najnieszczęśliwszą, bo *chce* poznać prawdę, ale jej poznać *nie może;* bo mniema, że własnemi siłami zdoła ją sobie przyswoić, gdy tymczasem z natury swojej podlega kłamstwu [4]). „Naśmiewać się z filozofii, oto cała filozofia.“ [5]) *Serce* a nie rozum, *wiara* a nie nauka, łączą nas z Bogiem i dają nam poznać prawdziwą istotę rzeczy, prawdę najwyższą.[7]) Co zaś do poznania przystępnego dla człowieka, to Paskal w powyższej pracy *o sztuce przekonywania* utrzymuje, że cała logika sprowadzoną być winna do tej sztuki, którą nazywa *metodą geometryczną*, polegającą *tylko* na wyjaśnieniu wyrazów t. j. definicyi werbalnej, na wyprowadzeniu zdań z aksiomatów czyli prawd przez się pewnych i w końcu na uporządkowaniu pojedynczych szczegółów w zakresie ogólnej definicyi [8]). Jednocząc te rozliczne pierwiastki swego poglądu, sam Paskal powiedział, że należy być *skeptykiem*, *geometrą* i *chrześcijaninem*; pierwszy *przeczy* gdzie potrzeba, drugi *twierdzi* gdzie można, trzeci *poddaje się* gdzie należy [9]). HUECYUSZ rozwinął dalej pierwiastek skeptyczny Paskala, dowodząc, szczególniej w piśmie *De la faiblesse de l'esprit humain*, 1723, zupełnej niemożności poznania bez *wiary*; nawet prawa logiczne tylko o tyle są pewne, o ile je *objawienie* stwierdza. Znany on też jest jako namiętny przeciwnik filozofii Kartezyusza [10]).

[1]) Najlepsze wydanie tych pism PASKALA sporządził ERNEST HAVET, *Pensées de Pascal publiées dans leur texte autentique avec un commentaire*, 1852; nowe wyd. 1890. V. COUSIN wydał studya nad *Paskalem* r. 1843 i 1858. Jego teoryą poznania uwzględnia specyalnie ED. DROZ, *Etude sur le scepticisme de Pascal*, 1886. Obszerniejsze prace ogłosili w nowszych czasach: E. BOUTROUX, *Pascal*, 1900 i F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, 1907.

[2]) PASKAL w powyższem wydaniu z r. 1852, str. 350.

[3]) Tamże str. 294. zob. też str. 116 i nast.

[4]) Tamże str. 368 i nast. 453; zob. też str. 183.

[5]) Tamże str. 115.

[6]) Tamże str. 472. 88.

[7]) Tamże str. 127 i nast. 296, 326.

[8]) Tamże str. 442, 451 i 465 i nast.

[9]) Tamże str. 184.

[10]) Co do HUECYUSZA zob. BOUILLIER, *Histoire de la phil. Cartésienne*, 1854, T. I, 583 i nast. oraz zajmującą monografią BARACHA, *Huet als Philosoph*, 1862.

§ 10. *Druga epoka nowszej filozofii.* Na czele *drugiej* epoki nowszej filozofii stoją LOCKE, SPINOZA i MALE-

BRANCHE. Pierwszy, opierając się na Bakonie, podnosi nader ważne zagadnienie *o początku* wszelkiego poznania rzeczy i dochodzi do rezultatu, że *rozum* sam w sobie nie posiada żadnych podstaw poznania, że duch ludzki podobny jest do próżnej tablicy, która dopiero przy pomocy zmysłów pokrywa się znakami i nabiera pewnej treści. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.* Z tego punktu widzenia uzasadnia I. NEWTON analityczną metodę przyrodoznawstwa, a G. BERKELEY zaprzecza samoistności świata materyalnego, sprowadzając tak zwane prawa przyrody do porządku i prawidłowości w następstwie naszych idej. HUME zaś w duchu LOCKE'A wykazuje zupełną niemożność poznania, opartego na rozumie. Dalej KONDYLLAK, HELWECYUSZ i francuscy materyaliści XVIII. wieku występują co raz wyłączniej w obronie zmysłowego źródła naszych wyobrażeń i pojęć. — Wprost przeciwnie uczy SPINOZA. *Zmysły* doprowadzają tylko do niejasnego, chaotycznego poznania rzeczy. *Rozum* zaś obejmuje wszechświat w jego istotnej prawdzie, gdyż poznaje *ideę*, która jest treścią wszechświata. Na podstawie tej *idei* rozum wyjaśnia każdą pojedynczą rzecz, naznacza jej właściwe miejsce w całości i wykazuje jej konieczny, przyczynowy związek z innemi rzeczami; a to wszystko właśnie jest najgłówniejszym celem poznania. W tym znowu kierunku rozbierał bliżej przyrodzone prawa rozumu LEIBNIZ, a WOLFF, LAMBERT i inni wprowadzają takowe do szkolnej logiki. MALEBRANCHE w końcu rozwija dalej *mistycyzm*, dowodząc, że wszystkie rzeczy poznajemy bezpośrednio w Bogu i przez Boga, gdyż wskutek pojednania się z Nim bierzemy udział w Jego wiedzy o sobie i o świecie. Po nim BAYLE posuwa *skeptycyzm* w celu poparcia *mistycyzmu* aż do zdania, że bezpośrednie *objawienie* Boskie jest prawdą, choćby nawet sprzeciwiało się najprostszym zasadom rozumu, a POIRET i SAINT-MARTIN rozszerzają naukę Böhmego we Francyi.

1. *a.* JOHN LOCKE (ur. 1632 um. 1704) rozpoczyna nader ważne dla logiki badania nad *początkiem* poznania i wiedzy ludzkiej w dziele: *An essay concerning human understanding*, 1690 [1]). Dzieło to składa się z czterech ksiąg, z których 1-sza traktuje o *ideach wrodzonych*, 2-ga o *ideach*, 3-cia o *wyrazach*, 4-ta o *poznaniu*. Co do *idei wrodzonych*, do których się Kartezyusz odwoływał, Locke utrzymuje, że przyjęcie takowych jest śmiesznością, gdyż są zupełnie zbyteczne, nic nie wyjaśniają, a nadto żadną logiką udowodnić się nie dadzą [2]). Przeciwnie rozum sam *w sobie jest bezwzględnie biernym* (*purement passif*) [3]) i równa się to *próżnej tablicy* bez żadnych znaków i pojęć, [4]) to *ciemnemu pokojowi*, posiadającemu tylko kilka małych otworów dla przejęcia obrazów ze świata zewnętrznego i wytworzenia pojęć o rzeczach [5]). Wyłącznemi *źródłami* poznania są *zmysły* i *reflexya* nad ich wrażeniami (zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie) [6]). Wszelkie pojęcia *ogólne* rozumu polegają tylko na *abstrakcyi*, skupiającej podobne do siebie własności różnych przedmiotów w jeden *wyraz* [7]). *Poznanie* zaś nie jest niczem innem jak tylko pojęciem o połączeniu i zgodności lub o sprzeczności i niezgodności pomiędzy dwoma wyobrażeniami [8]). W końcu wszelka *pewność* poznania, według Locka [9]), z wyjątkiem tylko pewności o własnem istnieniu i o istnieniu Boga, opiera się na pojęciach prostych szczegółowych, wyprowadzonych z działania zmysłów; pojęcia zaś metafizyczne o istocie rzeczy, o substancyi i t. d. jako pochodne i złożone, nie posiadają same w sobie żadnej pewności [10]).

[1]) Pracę tę LOCKA przełożył na język francuski, przy osobistym udziale autora, COSTE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain par Locke*, 1700. Mam pod ręką wydanie nowsze w czterech tomikach z r. 1758. U nas przetłomaczył trafnie ułożone wyjątki z tego dzieła A. CYANKIEWICZ, *Logika czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte*, 1784. Najlepsze wydanie angielskiego oryginału tego dzieła sporządził A. C. FRASER, 1894, z cennym wstępem i pouczającymi dodatkami.

[2]) LOCKE, w powyższem francuskiem wydaniu Liv. I. Chap. 1. *Qu'il n'y a point de principes innés dans l'esprit de l'homme*, szczególniej str. 18, 35, 61. CYANKIEWICZ w powyższych wyjątkach str. 4. i nast.

[3]) LOCKE Liv. II. Chap. 1. § 25. i Chap. 21. § 4. i nast. CYANKIEWICZ str. 41.

[4]) Liv. II. Chap. 1. § 2. CYANKIEWICZ str. 11.

[5]) Liv. II. Chap. 11. § 17.

[6]) Tamże i w ogóle cała druga księga.

[7]) Liv. II. Chap. 11. § 9 i cała księga trzecia, gdzie LOCKE rozwija obszerniej zasady swego *nominalizmu*, CYANKIEWICZ str. 27 i 88 i nast.

[8]) Liv. IV. Chap. 1. § 2. Cyankiewicz str. 116.

[9]) Liv. IV. Chap. 6. § 2. 4. 12. Chap. 11 § 1. 8. Cyankiewicz str. 146.

[10]) O filozofii Locka dużo pisano. Cousin, *La philosophie de Locke*, 4 wyd. 1861. E. Schaerer, *John Locke*, 1860. Wśród prac ostatniej doby oprócz dzieł ogólnych o tym filozofie: A. C. Frasera po angielsku, 1890, i Ed. Fechtnera po niemiecku, 1898, zasługują na uwagę prace monograficzne: O. Dost, *Die Logik John Locke's*, 1877. G. W. Manly, *Contraditions in Locke's Theory of Knowledge*, 1885. Ed. Martinak, *Logik John Locke's*, 1894. H. Pöhlmann, *Die Erkenntnislehre Locke's*, 1897. U nas rozpatrywał naukę Locka Michał Gliszczyński w rozprawie *Lokk, jego życie, ogólny charakter jego filozofii.* (*Rozmaitości naukowe i literackie* 5-ty tomik, 1859. str. 105 do 152). Jestto praca pouczającą w części historycznej, ale nie bardzo szczęśliwa w części filozoficznej i krytycznej. W nowszych czasach T. Mianowski ogłosił w Sprawozdaniu Gimnazyum w Samborze, 1903, króciutką rozprawę: *O tak zwanych pojęciach wrodzonych u Locke'a i Leibniza*, w której usiłuje wykazać, że między Leibnizem i Locke'm nie ma zasadniczej sprzeczności w tym względzie, gdyż i ten przyznaje, że są prawdy takie, na które wskutek szczególnej zdolności duszy naszej zgodzić się musimy, gdy tylko poznajemy wyobrażenia i pojęcia, wchodzące w skład tych prawd. Jestto zresztą pogląd wygłoszony już oddawna przez G. Hartensteina w pracy: *Locke's Lehre von der menschl. Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben*, 1861, przedrukowanej w tegoż autora *Historisch-philosophische Abhandlungen*, 1870. Z powodu dwusetnej rocznicy śmierci Locke'a ogłosił J. Lewkowicz studyum p. t. *John Locke i jego filozofia*, 1904.

b. W blizkiem pokrewieństwie z poglądami Locke'a, choć w pewnej od niego niezależności, przyczynili się do rozwoju teoryi poznania w dwóch różnych kierunkach znakomity matematyk i przyrodnik J. Newton (ur. 1642 um. 1727) oraz biskup G. Berkeley (ur. 1684 um. 1753).

Newton wyłożył w dziele: *Naturalis philosophiae principia mathematica*, 1687, zasady filozoficznego pojmowania przyrody, domagając się wyjaśnienia zjawisk ze stanowiska *matematyczno-mechanicznego*. Nadto uzupełnił teoryą indukcyi prawidłami, mającemi na celu wskazać drogę do wykrycia prawdziwych przyczyn zjawisk (verae causae) w przeciwstawieniu do hipotetycznych. Za najważniejszy czynnik w tym względzie uznaje metodę *analityczną*, opartą na obserwacyi i eksperymencie. Badania przy pomocy tej metody wyprzedzać winny wszelkie syntetyczne poglądy zarówno na przyrodę w ogóle, jak i na szczegółowe szeregi jej zjawisk [1]).

W kierunku odwrotnym, przeważnie subjektywistycznym, rozwijał zasady poznawcze Berkeley, szczególniej w swej rozprawie: *Treatise concerning the principles of human Knowledge*, 1710. Wraz z Locke'm dowodzi Berkeley, że pojęciom ogólnym

nie odpowiada żadna rzeczywistość. Pojęcia ogólne są sztucznymi wytworami abstrakcyi bez wszelkiej samoistnej treści; są to wyrazy tylko, nic więcej. Ani trójkąta w ogóle, ani człowieka ogólnego wyobrazić sobie nie podobna. Z tych zdań wyprowadzał jednak Berkeley wnioski, rozchodzące się zupełnie z empiryzmem i realizmem, doprowadzające przeciwnie do skrajnego idealizmu i na polu poznawczem. Ponieważ cały świat zmysłowy jest tylko pojęciem ogólnem naszego umysłu, przeto nie posiada on żadnej zgoła rzeczywistości po za tym naszym umysłem. Podobnież wszystkie przedmioty zewnętrzne, jako *idee* (wyobrażenia i pojęcia), istnieją tylko w tej formie podmiotowej, t. j. tylko o tyle, o ile umysł je w sobie spostrzega (*Esse=percipi*). Byt realny posiadają tylko umysły, dusze, duch (substancye duchowe, spiritual substances). Materji żadnej nie ma (immateryalizm). Istotną przyczyną, powodującą w nas idee, nie są przedmioty, lecz Bóg, „który jest wewnętrznie obecnym w naszych umysłach, wytwarzając w nich całą ową rozliczność idej, albo wrażeń zmysłowych, które dotykają nas nieustannie.“ Tak zwane prawa przyrody są także tylko wytworami umysłu, spowodowanymi wskutek porządku i prawidłowości w następstwie po sobie naszych idej, wywoływanych przez Boga. Ztąd też poznanie oprzeć się może jedynie na naszych podmiotowych wrażeniach i ideach, oraz na ich prawidłowem ustosunkowaniu [2]).

[1]) Newtona *Zasady matematyczne filozofii przyrodniczej* bardzo często wydawane były, ostatnio w r. 1872. Obszerne dzieła z uwzględnieniem teoryi poznania i metodologii Newtona ogłosili: znany historyk fizyki F. Rosenberger, *Isaac Newton u. seine physikalischen Principien*, 1896, oraz Leon Blocii. *La philosophie de Newton*, 1908.

[2]) Wyborne wydanie traktatu Berkeley'a ze wstępem i objaśnieniami ogłosił Ch. P. Krauth, 1886. Na nasz język przełożył ten traktat F. Jezierski p. t. *Rzecz o zasadach poznania*, 1890. Cytat podany wzięty jest z rozdz. 149 oryginału i mieści się na str. 144 przekładu polskiego. Gruntowne dzieło o Berkeley'u wydał po angielsku A. C. Fraser, 1881. Na uwagę zasługuje też praca specyalna Th. Stiera, *Analyse u. Kritik der Berkeleyschen Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1893.

c. Rozpatrując krytycznie w duchu Locke'a początek ludzkich wyobrażeń i pojęć, Dawid Hume (ur. 1711 um. 1776) doszedł do *skeptycyzmu*. Dowodzi on w piśmie *Enquiry concering human understanding*, 1748, że głównem źródłem naszych pojęć jest *nawyknienie*, oparte na zmysłowych wrażeniach.

Nawet na pozór tak niewątpliwe pojęcie, jak pojęcie *przyczynowości*, że każda rzecz, każde zjawisko ma swoją przyczynę, jest wynikiem prostego nawyknienia, a zatem nie może służyć za podstawę do bliższego poznania rzeczy. Zmysłowo widzimy tylko *stałą łączność* różnych zjawisk (constant conjunction), ale że jedno z drugiego wynika, że jest skutkiem jakiejkolwiek przyczyny, tego nie widzimy, to jest bardzo wątpliwy wniosek nałogu, opartego wyłącznie na częstem powtarzaniu się jednych i tych samych wrażeń zmysłowych [1]). Wprost przeciwnie, w kierunku przeważnie *dogmatycznym*, tudzież z coraz większem zaniedbaniem pierwiastku umysłowego w poznaniu, rozwinął *empiryzm* Locke'a Etienne Bonnot de Condillac (ur. 1715 um. 1780). W dziełach swych: *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2 tomy, 1748. *Traité des sensations*, 1754 i *La Logique*, 1780 [2]), zaprzecza on, aby *refleksya*, uznawana jeszcze przez Locke'a, była osobnem źródłem poznania obok zmysłów, a dowodzi, że i ona, jak w ogóle wszelkie objawy poznania, jest prostym wynikiem czucia zmysłowego [3]). Nawet nasze wyobrażenia o Bogu pochodzą wyłącznie ze zmysłów [4]). Czucia zmysłowe *bólu* i *rozkoszy* są, według Kondyllaka, jedynymi mistrzami człowieka, *one* go uczą jak *sądzić* o rzeczach [5]). Te same poglądy rozwijają: C. A. Helvetius (ur. 1715 um. 1771) w dziełach *De l'esprit*, 1758, *De l'home*, 1772, i P. H. Holbach (ur. 1723 um. 1789), w dziele *Système de la nature*, 1770, oraz w ogóle przedstawiciele materyalizmu francuskiego XVIII wieku [6]).

[1]) Wspomniane dzieło Hume'a wydał starannie z objaśnieniami T. Green, 1878. J. L. Łukasiewicz i K. Twardowski przełożyli je nasz język p. t. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, 1905. Dla teoryi poznania mają szczególne znaczenie rozdziały 4-y do 7-go. Co do zasady *nawyknienia* zob. głównie str. 63 i nast. przekładu. O przyczynowości jest mowa na str. 88 i nast. Najlepszą pracę o filozofii Hume'a wydał po angielsku W. Knight, *Hume*, 1886. Studya krytyczne nad jego teoryą poznania zawierają prace: J. P. Gordy, *Hume as Sceptic*, 1885. W. J. Long, *Ueber Hume's Lehre von den Ideen*, 1897. K. Hedvall, *Humes Erkenntnistheorie*, 1906.

[2]) Nowsze wydanie dzieł Kondyllaka z roku 1822 obejmuje 15 tomów. F. Picavet sporządził krytyczne wydanie *Traktatu o wrażeniach zmysłowych*, 1885. Na język polski przełożył ten traktat Antoni Lange, 1887. *Logikę* przełożył Jan Znosko, wyd. 3-e 1819. W tej ostatniej pracy streszcza Kondyllak zasadnicze swe poglądy poznawcze, to też na tę pracę tu się głównie powołuję. Na wzmiankę zasługuje tu też rozprawa L. Roberta, *Les théories logique de Condillac*, 1869.

[3]) Condillac, *La Logique*, wyd. z r. 1785 str. 51 i nast. przekład Znoski str. 57 i nast.

[4]) Condillac, tamże str. 44. Znosko str. 49.

[5]) Condillac, tamże str. 10. Znosko str. 10.

[6]) O poglądach poznawczych Helwecyusza, Holbacha i innych materyalistów francuskich zob. Langego *Geschichte des Materialismus*, wyd. 3-e, 1876, T. I, 326—388.

d. W przeciwstawności względem nauce Huma powstała tak zwana *Szkocka filozofia*. Zwolennicy jej, przeważnie szkoccy myśliciele, pragnęli usunąć *skeptycyzm* i jego szkodliwe skutki przez odwołanie się do tak zwanego *prostego* czyli *powszechnego rozsądku* (*common sense*). Główni przedstawiciele tego kierunku, jak Tomasz Reid (ur. 1710 um. 1796), James Beattie (ur. 1735 um. 1803), Dugald Stewart (ur. 1753 um. 1828), Tomasz Brown (ur. 1778 um. 1820) i inni, uczyli [1]), że umysł ludzki zawiera w sobie pewne niewątpliwe prawdy (self evident truths), które nietylko, że nie potrzebują żadnego stwierdzenia za pośrednictwem naukowych dowodów, ale same służą za ostateczną podstawę dla wszelkich dowodów, dla wszelkiej nauki. Te niewątpliwe i same przez się jasne prawdy znajdują swój wyraz w tak zwanym *zdrowym rozsądku*, w zdaniu większej części rozumnych i roztropnych ludzi. Według tego zaś zdania wyobrażenia i pojęcia nasze o rzeczach odpowiadają samym rzeczom, i dla tego też żadnej nie mamy przyczyny oddawać się skeptycyzmowi, który, sprzeciwiając się powszechnemu mniemaniu ludzi, jest niedorzecznością. Wiadomo, że u nas obrońcą podobnej teoryi, wyłączającej możność wszelkiej gruntownej i krytycznej filozofii, był Jan Śniadecki [2]).

[1]) Najznakomitszym przedstawicielem szkoły szkockiej jest T. Reid, autor dzieł: *Inquiry into the human mind*, 1763, i *On the intellectual powers of man*, 1785. Na niego też się głównie powołuję. Dzieła jego wydał wspomniany powyżej D. Stewart, 1804; ostatnie wydanie 1843 r. Specyalną historyą filozofii szkockiej ogłosił J. Mac Cosh, *History of the Scotish philosophy*, 1875. Rozbiór krytyczny szkockich i niemieckich myślicieli, znajdujących się pod wpływem Hume'a, zawiera dzieło A. Seth'a *Scotish philosophy*. 2-e. wyd. 1890. Specyalnie o T. Reid'zie pisał A. Campbell Fraser, 1898.

[2]) Co do stosunku Jana Śniadeckiego do filozofii zdrowego rozsądku zob. szczególniej jego przedmowę do *Filozofii umysłu ludzkiego*. *Dzieła* wyd. Balińskiego, T. V. 1837, str. 117 i nast. Zob. też mój *Wstęp krytyczny do filozofii*, wyd. 3-e. 1903, str. 23.

2. *a. Racyonalizm* w drugiej epoce nowszej filozofii rozwiniętym został przedewszystkiem przez Benedykta de Spinoza (ur. 1632 um. 1677). Z pism jego odnoszą się do teoryi poznania szczególniej: *Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* i *Ethica ordine geometrico demonstrata*, oba wydane po raz pierwszy r. 1677 po śmierci Spinozy [1]). Główną treść pierwszego traktatu wcielił Spinoza do ostatniego dzieła, rozwijającego systematycznie *całą* filozofią, a noszącego tylko dla tego tytuł *Etyki*, że Spinoza ma w ogóle całą filozofią za naukę o cnocie, dążącej do przyswojenia sobie *prawdy*; dla niego bowiem *myślenie* i *wola* stanowią *jednę* władzę duszy [2]). Ztąd najgłówniejsze wiadomości o teoryi poznania Spinozy zaczerpać można z jego *Etyki*. Składa się ona z pięciu ksiąg: 1-a traktuje *o Bogu*, 2-ga *o duchu ludzkim*, 3-a *o namiętnościach czyli afektach*, 4-a *o niewoli człowieka czyli jego zależności od afektów*, w końcu 5-a *o potędze rozumu czyli jego władzy nad afektami*. Z tej treści widać, że tylko pierwsza i druga księga, a mianowicie ta ostatnia do teoryi poznania się odnoszą. Na szczególną uwagę zasługuje *metoda*, której się Spinoza w tem dziele trzyma; nazywa on ją *geometryczną*, dla tego, że wziął sobie na wzór sposób rozumowania Euklidesa. Na czele każdej księgi stawia *definicye* i *aksiomata* (*pewniki*), które mu służą za podstawę całego rozumowania. Po nich następują *propozycye* czyli *założenia*, zawierające zdania, które chce udowodnić. Każda *propozycya* wsparta jest *demonstracyą* czyli *dowodem*, wykazującym, że założenie jest logicznym wynikiem poprzedniej *definicyi* i *aksiomatów*. Do *propozycyj* prócz dowodów dodane są zdania, wynikające z ich prawdy, tak zwane *corollaria*, oraz bliższe wyjaśnienia to propozycyj, to korollaryów, nazwane *scholiami*. Charakterystycznem znamieniem teoryi poznania Spinozy jest to, że poczytuje rozum ludzki za *cząstkę* rozumu Boskiego, i że w tem zdaniu szuka wyjaśnienia zasady Kartezyusza, iż jasne i dokładne pojęcia rozumu są prawdą. „Wszystko, co jest, mówi Spinoza [3]), jest Bogiem, a bez Boga nic istnieć i nic pomyślanem być nie może.“ Ztąd wynika, że i skończony rozum ludzki musi w sobie zawierać własności (*attributa et affectiones*) Boga [4]), czyli, że dusza ludzka jest cząstką nieskończonego, Boskiego rozumu [5]). Skoro zatem mówimy, że człowiek posiada tę lub owę myśl, to to oznacza nic innego, jak tylko, że Bóg ją posiada, o ile on stanowi istotę duszy ludzkiej [6]). Z tej panteistycznej *identifi-*

kacyi rozumu Boskiego z ludzkim wynika naturalnie bezwzględne zaufanie do ostatniego, wyrażające się w następujących zdaniach: „Prawdziwe pojęcie (idea) *musi* się zgadzać ze swoim przedmiotem.“ [7]) Co nie może być pomyślanem jako istniejące, to też istnieć nie może [8]). „Wszystko, co może być pomyślanem jako w mocy Boga będące, istnieje koniecznie.“ [9]) „Porządek i związek pojęć jest tenże sam (idem est), co porządek i związek rzeczy.“ [10]) „Każde pojęcie zupełne i doskonałe jest prawdą.“ [11]) Co się w końcu tyczy błędów rozumu ludzkiego, to Spinoza uczy [12]), że rozum sam w sobie nie jest błędnym, a człowiek nie błądzi dla tego, że sobie rzeczy błędnie wyobraża, ale tylko z przyczyny braku dokładnych pojęć [13]).

[1]) Ostatnie zupełne wydanie dzieł Spinozy sporządzili J. Vloten i J. P. N. Land, 3 wyd. w trzech tomach, 1895. Cytuję według wydania H. E. G. Paulusa, 1802. Przekładu *Etyki* na nasz język dokonał Antoni Paskal, 1888.

[2]) Spinoza, *Ethica*, Pars II. Propositio 49. Corollarium et Scholium. Przekład polski str. 91.

[3]) Tamże Pars I. Prop. 15. Przekład str. 15.

[4]) Tamże Pars I. Prop. 30. Przekład str. 32.

[5]) Tamże Pars II. Prop. 11. Corollarium. Przekład str. 57.

[6]) Jak wyżej i też Pars II. Prop. 5 i 9. Przekład str. 51 i 54.

[7]) Tamże Pars. I. Aksiomat 6. Przekład str. 5.

[8]) Tamże Pars I. Aksiomat 7. Przekład str. 5.

[9]) Tamże Pars I. Prop. 35. Przekład str. 37.

[10]) Tamże Pars II. Prop. 7. Przekład str. 52.

[11]) Tamże Pars II. Prop. 34. Przekład str. 76.

[12]) Tamże Pars II. Prop. 17. Corol. Scholium. zob. też Prop. 33 i 35. Przekład str. 67 i nast. 76 i nast.

[13]) Jasny rozbiór teoryi poznania Spinozy znaleźć można w dziele Kuno Fischera, *Gesch. der neuern Phil.* 2. wyd. 1865. T. I. część 2-ga str. 177 i nast. 215 i nast. oraz str. 447 i nast. Skrócone a dokładne przedstawienie treści głównych dzieł Spinozy podaje Ueberweg, *Grundriss d. Gesch. d. Phil.* T. III. wyd. 9-e, str. 113 i nast. Wśród licznych prac nowszych o Spinozie i jego filozofii zaznaczam tu szczególniej następujące jako uwzględniające najbardziej jego teoryą poznania: P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, 1902. Zob. szczególniej str. 187 do 205. J. Freudenthal, *Spinoza. Sein Leben u. seine Lehre*, 1904. Léon Brunschvigg, *Spinoza*, 2-e wyd. 1906. Najobszerniejsze dzieło wydał Alfr. Wenzel, *Die Weltanschauung Spinozas*, 1907. Rozbiór teoryi poznania w T. I. 42 do 286. Z powodu dwuchsetnej rocznicy śmierci Spinozy ogłosili u nas prace w r. 1877: K. Kaszewski w Kwartalniku *Kłosów*; M. Straszewski w *Bibl. Warsz.* L. Szczerbowicz-Wieczór w *Ateneum*. Obszerną książkę napisał Al. Raciborski p. t. *Etyka Spinozy, krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materyalizmem zestawiona*, 1882. Zob. też mój rozbiór tej pracy w *Bibl. Warsz.* 1882. St. Krzemińskiego *Zarysy literackie*, 1895, zawierają studyum nad Spinozą str. 138 i nast. Najnowszą pracę wydał Jerzy Żuławski p. t. *Spinoza, człowiek i dzieło*, 1902.

b. Drugim samodzielnym przedstawicielem *racyonalizmu* pod koniec XVII i na początku XVIII wieku jest Gottfried Wilhelm Leibniz (ur. 1646 um. 1716). Z pomiędzy jego wielu pism filozoficznych dla teoryi poznania nader jest ważnem dzieło p. t. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, napisane w r. 1704 a wydane po raz pierwszy dopiero w 50 lat po śmierci Leibniza r. 1765. Jestto obszerny rozbiór *sensualizmu* Locka, oraz obrona *idej wrodzonych* przeciwko jego zarzutom. Prócz tego do logiki odnosi się wiele pomniejszych prac Leibniza, jak np. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis;* dalej pismo *Vom Nutzen der Vernunftkunst oder Logik; Dialogus de connexione inter verba*; *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer* i t. p. Niezbędnem dopełnieniem wszystkich tych prac są odnośne miejsca w jego *Teodycei*, *Monodologii* i w innych pismach filozoficznych [1]). Wspólnie z Kartezyuszem i Spinozą Leibniz opiera się w teoryi poznania na *rozumie*. Do zdania Locka: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, dodaje nader ważne, cały *sensualizm* zbijające zdanie: *nisi intellectus ipse* [2]). Rozbierając zaś bliżej rozum, Leibniz dowodzi, że pewne pojęcia i prawdy są nam przyrodzone, i że w skutek tego *rozum* jest ostatecznem źródłem wszelkiego poznania prawdy [3]). Ale ponieważ ta przyrodzona treść rozumu nie istnieje zrazu w formie rozwiniętej (*explicite*), lecz istnieje tylko jako przyrodzona zdolność do wydania z siebie owych pojęć i prawd (*virtualiter*), przeto cały proces poznania prawdy polega na rozwinięciu i wykazaniu owej przyrodzonej treści. Ztąd też Leibniz nazywa często logikę sztuką wynalezienia pojęć ukrytych (*ars inveniendi*) [4]). Wszelka treść przyrodzona jest przez to samo *prawdą*. Wszystko zatem, co z tą treścią się zgadza, co rozum uznaje za *możliwe* (*possible*) jest *prawdą*; wszystko niemożliwe, nieprawdą [5]). Podstawami zaś dla wykazania logicznej możliwości czyli prawdy pewnych zdań są według Leibniza dwa przyrodzone prawą rozumu: pierwsze już przez Arystotelesa do logiki wprowadzone, tak zwane *prawo sprzeczności (principium contradictionis)*, wykazujące, że prawda nie może być sprzeczną sama z sobą, i następnie drugie przez samego Leibniza do logiki wcielone: prawo *wystarczającej przyczyny* (*principium rationis sufficientis*), dowodzące, że nic nie jest prawdą, co takowej nie może oprzeć na wystarczających zasadach [6]). Ale prócz rozumu przyczyniają się do poznania prawdy i *zmysły*. One jednak, według Leibniza, nie stanowią samodzielnego *źródła* poznania

prawdy, lecz pobudzają tylko rozum do czynności i podają mu surowy materyał ze świata zmysłowego [7]). Stosownie zaś do różnego punktu wyjścia, Leibniz rozróżnia prawdy *rozumu* (*vérités de raisonnement*) od prawd *doświadczenia* (*vérités de fait*); pierwsze są *wieczne*, *konieczne*, *niezmienne*, same przez się pewne; ostatnie zaś są *przypadkowe* i zależne od wielu prawd pośrednich, a mianowicie od prawd rozumu [8]).

[1]) Pisma filozoficzne Leibniza zebrał i po raz pierwszy wydał Erdmann, *Leibnitii opera philosophica*, 1840. Według niego cytuję. Nowsze wydania tych dzieł filozoficznych sporządzili: P. Janet w dwóch tomach, 1866 i C. J. Gerhardt, 7 tomów, 1875—1890. W przedstawieniu teoryi poznania Leibniza opieram się głównie na gruntownej monografii zbyt wcześnie dla nauki w ogóle, a w szczególności dla b. Szkoły Głównej Warszawskiej zgasłego Prof. Franciszka Bolemira Kwieta, który w dziele *Leibnizens Logik. Nach den Quellen dargestellt*, 1857, z 26 różnych pism Leibniza zestawił logikę tego filozofa, przez niego samego w całości systematycznie nie wyłożonej. Wśród bardzo licznych nowszych prac o filozofii, a specyalnie o teoryi poznania Leibniza, zaznaczam tu jako najważniejsze: B. Russel, *A critical exposition of the philosophy of Leibnitz*, 1900. L. Couturat, *La Logique de Leibniz*, 1901, dzieło uwzględniające niewydane dotąd prace i listy Leibniza. E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftl. Grundlagen*, 1902. Carra de Vaux, *Leibniz*, 1907. U nas Wł. Daisenberg napisał pracę p. t. *Filozofia Leibniza*, 1875, która na str. 101 i nast. traktuje o stosunku teoryi poznania Leibniza do Locke'a. S. Dickstein wydał korespondencyą A. A. Kochańskiego z Leibnizem (*Przegląd filozoficzny*, 1897, oraz *Prace matematyczne*, 1901 i 1902). Zob. też mój *Wstęp kryt. do filozofii*, wyd. 3. 1903, str. 85, oraz 415 i nast. A. Silberstein ogłosił 1904 r. rozprawę p. t. *Leibnizens Apriorismus im Verhältnis zu seiner Metaphysik*. W dodatku podaje rozbiór dzieła Cassirera, któremu słusznie zarzuca, że nie rozróżnia należycie punktu widzenia teoryo-poznawczego od metafizycznego.

[2]) Leibniz, *Nouveaux essais*, Liv. II. chap. 1 § 6, str. 223. Kwiet w powyższem dziele str. 16.

[3]) Leibniz tamże Avant-prop. str. 196 i Liv. 1. chap. 1, str. 209. Kwiet str. 26 i nast.

[4]) Leibniz, *Discours touch. la méth.* str. 175 i nast. Kwiet str. 16, 20. i nast. 51.

[5]) Leibniz, *Nouveaux essais*, Liv. II. chap. 32. § 1, str. 295. Kwiet str. 20, 21.

[6]) Leibniz, *Monadologie*, § 31 i nast. str. 707. Kwiet str. 24.

[7]) Leibniz, *Nouveaux essais*, Liv. I. chap. 1 § 1 i 24, str. 206 i 212 Kwiet str. 17 i nast.

[8]) Leibniz, *Monadologie*, § 33, str. 707. Kwiet str. 25.

c. W duchu Leibniza rozwinęli szczególniej szkolną logikę Christian Wolff (ur. 1679 um. 1754) i Jan Henryk Lambert (ur. 1728 um. 1777). Pierwszy z nich wydał logikę

p. t. *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes u. ihrem richtigen Gebrauche in Erkäntniss der Wahrheit*, 1712, która w obszerniejszem łacińskiem opracowaniu nosi tytuł: *Philosophia rationalis sive Logica*. 1728. Jest ona tem dla szkoły Leibniza i w ogóle dla niemieckiej filozofii, czem była logika z *Port-Royal* dla szkoły Kartezyusza we Francyi, t. j. pierwszem systematycznem szkolnem opracowaniem wszystkich części logiki. Nadto logika Wolffa zasługuje na uwagę z tego względu, że położyła kamień węgielny do nowszego *formalnego* na logikę poglądu (§ 1. Uw. 3. a.); Wolff bowiem pierwszy dowodził, że kwestya o początku naszych wyobrażeń nie należy do logiki, gdyż według jego zdania możemy o rzeczach sądzić, nie wiedząc zkąd nasze pojęcia pochodzą, podobnież jak możemy posiłkować się rękami, nie znając ich wewnętrznego układu [1]). Znany zaś fizyk i matematyk Lambert postawił sobie za zadanie poprawienie i uzupełnienie Organonu Arystotelesa i Bakona, i wydał w tym celu obszerne dzieło p. t. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren u. dessen Unterscheidung vom Irrthum u. Schein*. 1764. Dzieli on całą Logikę czyli Organon na cztery części: 1-szą nazywa *Dianoiologią* czyli nauką o *prawach myślenia*; 2-gą *Aletiologią* czyli nauką o *prawdzie*; 3-cią *Semiotyką* czyli nauką o *mowie* i znakach dla oznaczenia pojęć i rzeczy; 4-tą w końcu nazywa *Fenomenologią* czyli nauką o *złudzeniu* (*Schein*) [2]). Pierwsza część stanowi *formalną* logikę, o której Lambert mówi [3]), że jej prawa same przez się nie dają żadnej rękojmi prawdy, gdyż na nich oprzeć można tak prawdę jak i fałsz. Dla tego do *formalnej* logiki dodaje drugą część, właściwą *teoryę poznania prawdy*, wskazującą cechy takowej; 3-cia i 4-ta część stanowią właściwie tylko praktyczny dodatek, wykazujący jak mamy innym nasze myśli przedstawiać i jak się wystrzegać błędów. Całe zaś dzieło zasługuje i dzisiaj na bliższe uwzględnienie, gdyż zawiera w sobie pierwiastki dalszego rozwoju logiki, a szczególniej umiejętne opracowanie sylogistyki [4]).

[1]) Wolff, *Gedancken von den Kräfften des menschl. Verstandes*. 11-te wyd. 1742. str. 13. § 6.

[2]) Lambert, *Neues Organon*. 1764. T. I. *Vorrede*.

[3]) Tamże T. I. str. 453.

[4]) Pouczającą pracę o filozofii Lamberta z włączeniem jego teoryi poznania ogłosił O. Baensch, *J. H. Lamberts Philosophie u. seine Stellung zu Kant*. 1902.

3. *a.* W drugiej epoce nowszej filozofii *mistycyzm* zyskał bardziej teoretyczne i filozoficzne opracowanie przez Mikołaja Malebrancha (ur. 1638 um. 1715). Rozwinął on swoje poglądy szczególniej w dziele *De la recherche de la vérité.* 1675 [1]). Dzieło to składa się z 6-ciu ksiąg: pierwsze 5 traktują o błędach w poznaniu prawdy, wynikających ze *zmysłów, imaginacyi, rozumu, woli* (*inclination*) *i namiętności*; 6-ta zaś traktuje *o metodzie* i rozbiera najwłaściwszą drogę, wiodącą do poznania prawdy [2]). Oto są główne myśli tego dzieła. Wszystko co jest, istnieje w Bogu; Bóg widzi w sobie wszystkie rzeczy, bo idee tych rzeczy stanowią jego treść wewnętrzną [3]). Podobnież się ma i co do duchowej istoty ludzi; Bóg nie jest w ludziach, lecz przeciwnie ludzie są w Bogu, jak ciała w przestrzeni. Ztąd rozum ludzki może oglądać w Bogu dzieła Boskie, idee, prawdę, jeżeli Bóg zechce mu odsłonić własną swoją treść [4]). Według Malebrancha zatem prawdy nie poznajemy, ani za pomocą zmysłów lub imaginacyi, które są poddane zmysłowości i dla tego podlegają błędom [5]), ani za pomocą rozumu, który nie ma w sobie idej wszechrzeczy i sam z siebie wydać ich nie może [6]), lecz prawdę poznajemy tylko przez to, że nam Bóg odsłania swoją wewnętrzną istotę i dozwala brać udział (*participer*) w oglądaniu wszechrzeczy. Bez pomocy Boga nie widzielibyśmy żadnej rzeczy [7]). Jak oczy potrzebują światła, aby mogły patrzeć, tak rozum tylko przy świetle idej Boskich oglądać może prawdę [8]). Ale jakże mamy dojść do takiego bezpośredniego oglądania prawdy w Bogu? Odpowiedź na to pytanie daje księga 6-ta o metodzie. Pomimo że Bóg odsłania nam prawdę, to jednak z naszej strony potrzeba koniecznie *uwagi*; przy jej pomocy dochodzimy do ustalenia pojęć jasnych i wyraźnych, które Malebranche, wspólnie z Kartezyuszem, przyjmuje za bezpośrednią prawdę, z powodu, że Bóg nie może oszukiwać ludzi [9]). Te jasne i wyraźne pojęcia Malebranche rozbiera bliżej i wykłada za wzorem Kartezyusza odpowiednie prawidła metodyczne w rozwoju poznania. Za najkrótszą jednak i najpewniejszą metodę odkrycia prawdy i połączenia się z Bogiem Malebranche poczytuje *życie* prawdziwego chrześcijanina, poddanie *rozumu* pod wymagania *wiary*, przy pomocy której sam Bóg wprowadza nas do światła prawdy, usuwającego wszelkie ciemności doczesnego życia [10]).

[1]) Malebranche. Nowsze wydanie jego dzieła *O poszukiwaniu prawdy* sporządził F. Bouillier, 1880. Cytuję według: *Oeuvres de Malebranche*, wyd. Jul. Simona, 1842.

[2]) Malebranche, T. II Liv. I. Chap. 4, str. 20 i nast.
[3]) Tamże Liv- III. 2. Partie. Chap. 5, str. 252.
[4]) Tamże Chap. 6, str. 253 i nast.
[5]) Tamże Liv. I et II. zob. szczególniej str. 214 i nast.
[6]) Tamże Liv. III szczególniej 2 Partie. Chap. 1. 3. 5.
[7]) Tamże Chap. 6. *Que nous voyons toutes choses en Dieu.*
[8]) Tamże Liv. VI. 1 Partie. Chap. 1, str. 458.
[9]) Tamże Liv. VI. 1 Partie. Chap. 2 i nast. 2 Partie. Chap. 1 i 6, szczególniej str. 544 i nast.
[10]) Tamże Liv. VI. Conclusion, str. 606 i nast. Bliższe rozwinięcie nauki Malebrancha znaleźć można we wspomnianych dziełach: Francisque Bouillier, *Histoire de la Phil. Cartésienne.* 1854. T. II. str. 31 i nast. i Kuno Fischer, *Gesch. d. neuren Phil.* 2 wyd. T. I. Cz. 2. 1865, str. 41 i nast. Najgruntowniejszą pracą o filozofii Malbranche'a jest dotąd dwutomowe dzieło L. Ollé-Laprune *La philosophie de Malebranche.* 1870. Teorya poznania T. II, 137 do 286.

b. Kierunek *skeptyczny* w zakresie *mistycyzmu* reprezentuje w tej epoce Piotr Bayle (ur. 1647 um. 1706). Skłaniał on się początkowo w swoich rozlicznych dziełach to do Kartezyusza, to do Malebrancha, to do tego, to do owego systematu teologicznego. Pod wpływem filozofii Kartezyusza wygłosił wykłady w Akademii w Sedanie (1676 do 1681), wydane jednak dopiero w r. 1737, oraz jeszcze w r. 1785 p. t. *Système de philosophie contenant la Logique et la Metaphysique.* Ostatecznie zaś rozwinął swe poglądy w znakomitem swem *Dictionnaire critique*, 1695, ucząc, że rozum ludzki jest wyłącznie natury *krytycznej*, że zdolnym jest tylko wykazać *fałsz* rozlicznych zdań, ich stronę ujemną, ale prawdy poznać nie może. Nawet nasze własne istnienie ze stanowiska samego rozumu sposobem niewątpliwym udowodnić się nie daje. Jedynem wyjściem jest tutaj, według Bayle'a, *objawienie* i wiara w jego treść, choćby takowa sprzeczną była z pozornie najpewniejszemi zasadami rozumu. Owszem, im objawienie bardziej się sprzeciwia zasadom rozumowym, tem wiara w jego treść jest większą zasługą, bo wykazuje tem większą uległość rozumu dla objawienia. Tutaj zatem *rozum* nie tylko, że nie jest *organem* dla poznania prawdy, ale nadto nie posiada w ogóle żadnego teoretycznego i naukowego znaczenia, bo *prawda*, według tego zdania, może być w sprzeczności z rozumem [1]).

[1]) Co do poglądów poznawczych Bayle'a zob. wspomniane dzieło Bouilliera, T. II, 461 do 487, oraz F. Pillon, *La critique de Bayle* w szeregu artykułów w *L'année philosophique*, 1895 — 1901. Osobne dzieła wydali: po francusku A. Cazes, *P. Bayle*, 1905; po niemiecku W. Bolin, *P. Bayle*, 1906.

c) *Mistycyzm niemiecki*, noszący bardziej cechę uczuciową, sentymentalną przeniesiony został do Francyi przez Piotra Poiret (ur. 1646 um. 1719) i Ludwika Saint-Martin (ur. 1743 um. 1803). Pierwszy z nich przyswoił sobie poglądy Taulera, Tomasza a Kempis i innych, i takowe rozwinął szczególniej w 2-giem wydaniu swego dzieła *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, 1685 [1]). Saint-Martin zaś zajmuje się głęboko teozofią Böhmego, tłomaczy główne jego pisma na język francuski (1800 r.) i rozwija we własnych dziełach oryginalne poglądy, które jednak w kwestyi teoryi poznania opierają się głównie na przedstawionych powyżej zasadach Böhmego [2]).

[1]) Co do Poireta, zob. wspomniane dzieło Bouilliera, T. II, 301 do 310, oraz J. W Fleischera, *Poiret als Philosoph*, 1894.

[2]) O St. Martin'ie zob. dzieło Ad. Francka, *La philosophie mystique en France à la fin de XVIII siècle*, 1866, str. 71 i nast. Dotąd zasługuje też na uwagę gruntowna praca, którą wydał M. Matter, *St. Martin, le philosophe inconnu*, 1862.

§ 11. *Trzecia epoka nowszej filozofii.* Na czele trzeciej epoki nowszej filozofii, a tem samem i teoryi poznania, stoi Emanuel Kant (ur. 1724 um. 1804). Główna jego zasługa polega na tem, że pierwszy zastanowił się *krytycznie* nad zdolnością rozumu ludzkiego w poznaniu *przedmiotowej*, od nas niezależnej prawdy, wymagając, aby wszelkie umiejętne poznanie poprzedzone było *krytyką* władz poznania, t. j. gruntownym rozbiorem zagadnienia: o ile te władze doprowadzić nas mogą do istotnego poznania rzeczy, a co zakres tych władz przekracza? W tym zaś celu sam Kant zajął się przedewszystkiem wykazaniem: co w naszem poznaniu pochodzi od *podmiotu*, czyli co od siebie (*a priori*) do naszych poglądów na rzeczy dodajemy, a co jest istotną, od samych *przedmiotów* poznania (*a posteriori*) przejętą treścią. Badania Kanta doprowadziły go w tym względzie do wyniku, że pomiędzy *podmiotem* a *przedmiotem* poznania istnieje nieprzebyta przepaść, że *podmiot* nie może przyswoić sobie *rzeczy* jaką ona jest niezależnie od nas *sama w sobie* (*das Ding an sich*), lecz, że w skutek samego procesu

poznania *rzecz sama w sobie* przeistacza się do tego stopnia według *podmiotowych* form rozumu ludzkiego, iż stając się rzeczą *poznaną* nie przedstawia nam już swojej pierwotnej i właściwej treści, ale tylko treść *rozumu*, pobudzonego do działania przez tę rzecz samę w sobie. To nawet, co nazywamy *zjawiskiem* i uznajemy za przedmiot poznania empirycznego, jest w istocie wytworem umysłu, przeistaczającego według swoich form wszelką treść na niego działającą. W skutek zaś takiego wyniku swej krytyki, Kant nie widzi w *Logice* nauki *poznania przedmiotowej prawdy*, lecz tylko naukę o *podmiotowych formach umysłu ludzkiego*, przeistaczających treść przedmiotową; a tem samem stał się założycielem nowszego *formalnego* na logikę poglądu, rozrywającego dualistycznie naturalny związek między *podmiotem* a *przedmiotem* poznania (§ 1. Uw. 3, a). Od tej *logiki formalnej* odróżnia Kant *krytykę rozumu*, jako podstawę dostępnego dla człowieka poznania.

Krytycyzm Kanta wpłynął na wszystkie kierunki nowszej filozofii i stał się wspólnym punktem wyjścia dla dalszego jej rozwoju. Rozpoczęto z różnego stanowiska na nowo *krytyczne* badania nad początkiem wiedzy ludzkiej i nad możnością przyswojenia sobie *przedmiotowej* prawdy. W zakresie *racyonalizmu* jedni trzymali się ściśle *formalizmu* i *subjektywizmu* Kanta i pracowali w tym kierunku nad ustaleniem praw oderwanego od przedmiotu *czystego* myślenia. Tu należą w ojczyźnie Kanta: Kiesewetter, E. Reinhold, Fr. Snell a w szczególności Herbart i jego szkoła. W Anglii podobny kierunek formalny z pewnymi samodzielnymi odcieniami przedstawiają: W. Hamilton, G. Boole i ich następcy. Inni znowu, także w zakresie *racyonalizmu*, starali się przezwyciężyć *dualizm* Kanta między *podmiotem* a *przedmiotem* poznania, szukając w *podmiocie* zasady do poznania *przedmiotowej* prawdy. I tak Fichte utrzymuje, że

podmiot czyli *jaźń* (*das Ich*) jest istotą wszechrzeczy, i że poznawając jaźń poznajemy zarazem i tę istotę. SCHELLING znowu rozwija tę myśl dalej, dowodząc, że pomiędzy *podmiotowym* rozumem ludzkim a *przedmiotowym* rozumem, istniejącym w rzeczach, nie ma istotnej różnicy, i że zatem za pośrednictwem pierwszego *oglądać* możemy ostatni (*intellectuelle Anschauung*). HEGEL doprowadza w końcu ten sposób zapatrywania się na poznanie do ostateczności, ucząc, że *podmiot* i *przedmiot* poznania, t. j. *myśl* i *byt* są *tożsamością* (*Indentität*), że zatem abstrakcyjny rozwój *myśli* samej w sobie doprowadza nas zarazem do poznania *bytu przedmiotowego*, i że tem samem logika ma nie tylko *myśl* za przedmiot, ale zarazem i *byt*, stanowiący istotę i treść *myśli*. W skutek zaś takiego poglądu Hegel stał się założycielem tak zwanej *metafizycznej logiki*, jednoczącej bezwzględnie *podmiot* i *przedmiot* poznania. (§ 1. Uw. 3. b).

Krytycyzm KANTA spowodował nadto nowe krytyczne opracowanie zarówno *empiryzmu* jak i *mistycyzmu*. AUGUST COMTE wznowił w zeszłem stuleciu we Francji teoryą o zmysłowym początku wszelkich pojęć rozumu; LUDWIK FEUERBACH toż samo uczynił w Niemczech, przechodząc z heglizmu na łono nowszego materyalizmu; w Anglii zaś, dzięki pracom J. HERSCHELA, W. WHEWELLA, J. ST. MILLA i innych, rozwinęła się *metodologia* nauk specyalnych, mianowicie przyrodniczych, na podstawie metody indukcyjnej. *Mistycyzm* wreszcie przybrał formę zgodniejszą z nowszym krytycznym duchem czasu szczególniej w skutek prac FRYDERYKA HENRYKA JACOBIEGO; następnie rozwiniętym został w kierunku teozoficznym przez FRANCISZKA BAADERA, aż w końcu znalazł w tym okresie teoretyczne opracowanie w dialektyce FRYDERYKA SCHLEIERMACHERA.

Prócz powyższych kierunków, które się rozwinęły w pierwszej połowie XIX-go wieku pod wpływem kryty-

cyzmu Kanta, ujawnił się już w tej epoce i kierunek nowy, *syntetyczny*, który uwzględniając *psychologiczne* podstawy teoryi poznania, miał na oku wszechstronne zadowolenie potrzeb umysłu na polu poznawczem. Zasadnicze znaczenie w tym względzie mają szczególniej prace przygotowawcze TETENSA, KRUGA, FRIESEGO, KRAUSEGO i BENEKEGO.

1. *a.* Punktem wyjścia w *krytyce rozumu* był dla KANTA, jak to sam wyznaje, skeptycyzm Davida Hume [1]). Chciał on przy pomocy *krytyki* przezwyciężyć ten skeptycyzm, czyli, jak się wyraża, być sternikiem dla okrętu, który z Humem osiadł na piasku [2]). W tym celu zastanawia się z gruntu nad *możnością* poznania prawdy i rozbiera zdolności i władze, jakie człowiek w tym względzie posiada. Trzy główne dzieła Kanta zajmują się tem zasadniczem dla teoryi poznania zagadnieniem, a mianowicie: *Kritik der reinen Vernunft.* 1 wyd. 1781. 2 wyd. przez Kanta pod względem formalnym przerobione, 1787. *Kritik der praktischen Vernunft.* 1788. i *Kritik der Urtheilskraft.* 1790. Do tego należy jako dopełnienie dzieło: *Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800, wydane przy współudziale Kanta przez G. B. JAESCHEGO [3]). Najważniejszem z nich jest pierwsze, które służy wszystkim innym za systematyczną podstawę. Kant rozróżnia tutaj na samym wstępie poznanie *empiryczne*, mające swoje źródło w zmysłowem doświadczeniu od poznania czysto *rozumowego*, czerpiącego swoję treść wyłącznie z rozumu. Pierwsze nazywa poznaniem *a posteriori*, drugie *a priori*. Główna rożnica między temi dwoma rodzajami poznania polega, według Kanta, na tem, że poznanie *empiryczne* nosi na sobie charakter *przypadkowy* i *warunkowy*, doprowadza nas tylko do poznania *jakie* są rozniczne własności rzeczy, ale nie wyjaśnia *dlaczego* rzeczy te własności mieć *muszą*, a zatem nie ma ani *koniecznego* ani *powszechnego* znaczenia w poznaniu. Tymczasem odwrotnie, *rozum*, poznanie *aprioryczne*, łączy ze zdaniami swemi *konieczność* i *powszechność*, t. j. wykazuje z jednej strony jakiemi rzeczy być *muszą* i dla czego innemi być nie *mogą*, a z drugiej strony stosuje swoje zdania *wszędzie* i *zawsze*, bez żadnych wyjątków i bez żadnej zmiany. Ztąd tedy Kant wnosi, że jeżeli poznanie prawdy ma być dla człowieka możliwem, to ono opierać się musi na *rozumie*, musi być

*aprioryczne*m. Dla tego też poprzedza szczegółowy rozwój filozofii rozbiorem kwestyi: czy *rozum* niezależnie od doświadczenia, a priori, *może* nas doprowadzić do istotnego poznania rzeczy [4]). Naukę, która się tą, jak Kant ją nazywa, *transcendentalną*, bo wszelkie doświadczenie przekraczającą kwestyą zajmuje i której swoje dzieło poświęca, mianuje on *krytyką czystego*, t. j. od doświadczenia niezależnego, *rozumu* [5]). Naukę tę, a zatem i dzieło swoje, dzieli na dwie główne części: pierwszą nazywa *transcendentalną nauką o pierwiastkach poznania* (*transscendentale Elementarlehre*); drugą *transcendentalną nauką o metodzie* (*transscendentale Methodenlehre*). Pierwsza z tych części rozpada się znowu na dwie różne nauki, na *transcendentalną Estetykę*, rozbierającą aprioryczne pierwiastki wszelkiego *zmysłowego* zapatrywania się na rzeczy [6]), i na *transcendentalną Logikę*, wykazującą takież aprioryczne pierwiastki *myśli*, bez względu na wszelki przedmiot. W *Estetyce* [7]) zastanawia się Kant nad pochodzeniem naszych wyobrażeń *przestrzeni* i *czasu*, które są podstawą wszelkiego zapatrywania się na świat *zmysłowy*, i dowodzi, że to są czysto *podmiotowe*, *subjektywne* formy naszego umysłu, w których zmuszeni jesteśmy zapatrywać się na rzeczy; czy zaś rzeczy same w sobie zajmują *przestrzeń* i istnieją w *czasie*, tego Kant nie rozstrzyga, dowodząc, że po za nasze subjektywne formy na rzeczy zapatrywać się nie możemy, gdyż wszelkie działanie umysłowe łączy się bezpośrednio z temi formami. Do takiegoż rezultatu dochodzi *transcendentalna Logika*, rozpadająca się na *Analitykę* i *Dialektykę*. Pierwsza wykazuje, że wszystkie zasadnicze *pojęcia rozsądku* (*Verstand*), czyli tak zwane *kategorye*, jak np. pojęcia: *jedności*, *przyczynowości*, *prawidłowości*, *konieczności* i t. d. [8]) są natury czysto *podmiotowej*, t. j. są prostemi *formami myślenia* (*Gedankenformen*), bez żadnej od umysłu ludzkiego niezależnej rzeczywistości [9]). *Dialektyka* zaś, według Kanta, udowadnia, że *idee rozumu* (*Vernunft*), do których należą: idea *duszy*, *świata i Boga*, są tylko ideami (*nur Ideen*) t. j. podobnież jak kategorye rozsądku, *podmiotowymi* utworami, o których nie wiemy czy im jakiś rzeczywisty przedmiot odpowiada lub nie [10]). Na tym zupełnie *negatywnym* i *skeptycznym* rezultacie kończy *krytyka czystego rozumu* Kanta, gdyż druga jej część t. j. *transcendentalna nauka o metodzie* jest tylko praktycznym dodatkiem, uczącym jak się posiłkować należy rozumem w granicach, oznaczonych przez część pierwszą. Ale Kant niezadawala się

tym ujemnym wynikiem swej krytyki czystego rozumu. Rozbierając w *krytyce praktycznego rozumu* moralną stronę człowieka, dochodzi on do przekonania, że strona ta wymaga koniecznie przyjęcia *wolności woli*, *nieśmiertelności duszy* i *istnienia Boga*, jako niezbędnych podstaw moralnego rozwoju człowieka [11]). Ztąd tedy idee te przyjmuje jako *postulaty* praktycznego rozumu i one tylko ochraniają go przed zupełnym skeptycyzmem.

Dążność do pogodzenia tych różnych rezultatów powyższych krytyk była podstawą do wydania *krytyki władzy sądzenia*, która, jak Kant sam utrzymuje [12]), pośredniczy między poprzedniemi krytykami, wykazując zachodzący pomiędzy niemi związek.

Z powyższego treściwego poglądu na *krytycyzm* Kanta przekonywamy się, że jemu się należy zasługa, iż pierwszy powziął myśl krytycznej oceny władz umysłu ludzkiego ze względu na ich możność poznania prawdy, ale zarazem widzimy, że zajmując zgóry stanowisko *podmiotowe*, *subjektywistyczne*, wytworzył nieprzebytą przepaść między *podmiotem* a *przedmiotem* poznania; w skutek czego tak *logikę*, jak i w ogóle filozofią teoretyczną, ogranicza na samych *formach* myślenia. Kwestyi niemniej krytycznej: czy pomiędzy apriorycznymi czynnikami umysłu a treścią świata rzeczywistego nie zachodzi pewna zgodność i czy rzecz sama w sobie nie staje się na tej podstawie przystępną dla nas, Kant nie rozbiera, bo już jego punkt wyjścia polega na dualistycznem rozerwaniu podmiotu i przedmiotu poznania [13]).

[1]) Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783, str. 13. Przekład polski *Prolegomenów* sporządził R. Piątkowski, 1901. Zob. str. 7 tego przekładu.

[2]) Tamże str. 17. Przekład str. 9.

[3]) Dzieła Kanta wydane zostały przez Hartensteina, 1838 i Rosenkranza, 1842. Obecnie od r. 1902 wychodzi wspaniałe wydanie Akademii berlińskiej z całym zasobem danych, dotyczących Kanta i jego filozofii. Mam pod ręką dawniejsze wydania, a mianowicie: pierwsze z powyższych dzieł w 5-tym wyd. z r. 1799; drugie w 5-tem wyd. z r. 1818; trzecie i czwarte w pierwotnych wydaniach z r. 1790 i 1800. Według tych wydań też cytuję. W naszym języku prócz wspomnianego przekładu *Prolegomenów* posiadamy przekład *Krytyki czystego rozumu* P. Chmielowskiego, 1904. Wśród innych pism Kanta przełożyli na nasz język: J. Bychowiec i S. Bielski, *Projekt wiecznego pokoju*, 1796, 1797. F. K. Dmochowski wydał streszczenie *Antropologii* w *Nowym Pamiętniku warsz.* 1801; takież streszczenie zamieszczono w *Kalendarzyku kieszonkowym krakowskim*, 1802. Dalsze wyjątki z *Antropo-*

logii przełożył W. Jachimowski w *Pamiętniku lwowskim*, 1819. J. Bobrowski przełożył rzecz o *Pedagogice* w opracowaniu F. T. Rinka, 1819. J. Bychowiec, *Wyobrażenie do historyi powszechnej*, 2-wyd. 1832. Tenże *Spór filozofii z logiką, prawoznawstwem i medycyną; Sztuka zapobiegania chorobom z przydaniem rozprawy o mocy umysłu*, 1843. Mrongovius, *Rozprawę filozoficzną o religii i moralności*, 1854. Bezimienny tłumacz, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, 1899. M. Wartenberg, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 1906.

[4]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 5 wyd. 1799, str. 1 do 6. Przekład polski str. 37 do 41.

[5]) Tamże str. 6 i nast. 24 i nast. Przekład str. 42 i nast. 56 i nast.

[6]) Kant używa tu wyrazu *estetyka* w znaczeniu etymologicznem, jako nauki o zmysłowem czuciu, stosownie do dosłownego znaczenia greckiego wyrazu αἴσθησις.

[7]) W powyższem dziele str. 33 do 73. Przekład str. 62 do 92.

[8]) Kant liczy 12 kategoryj w pow. dziele str. 106. Przekład str. 115.

[9]) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pow. wyd. str. 150, 228 i nast. 305 i nast. Przekład str. 158 i nast. 270 i nast. 292 i nast.

[10]) Tamże str. 385, 391 i nast. 396 i t. d. Przekład str. 348, 368 i nast. 390 i t. d.

[11]) *Kritik der praktischen Vernunft*, 5 wyd. 1818. str. 80, 164, 213, 216.

[12]) *Kritik der Urtheilskraft*, str. XX i nast.

[13]) O Kancie, i w ogóle o nowszej filozofii, wywołanej przez jego *krytycyzm*, ogromnie dużo pisano aż po najnowsze czasy. Zob. bogatą bibliografią w tym względzie w odnośnych częściach *Historyi filozofii* Ueberwega. Do prac, zasługujących na szczególną uwagę głównie ze względu na teoryą poznania Kanta, należą: B. Erdmann, *Kants Kriticismus*, 1878. Praca ta rozpatruje między innemi spór o różnice, zachodzące między pierwszem i drugiem wydaniem *Krytyki cz. roz.* J. Volkelt, *Kants Erkenntnistheorie*, 1879. H. Vaihinger, *Commentar zur Kritik d. r. V.* T. I. 1881. T. II. 1892. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2 wyd. 1885. Ed. Hartmann, *Kants Erkenntnistheorie u. Metaphysik*, 1894. E. Adickes, *Kantstudien*, 1895. Fr. Paulsen, *Kant i jego nauka*; z 3-go wyd. niemieckiego przełożył i wyjątkami z *krytyki cz. roz.* i *krytyki praktycznego roz.* uzupełnił J. Wł. Dawid, 1902. G. Simmel, *Kant*, 1904. Praca ta dopełnia wyborne dzieło Paulsena specyalnym poglądem na logiczne nauki Kanta. O. Külpe, *Im. Kant, Darstellung u. Würdigung*, 1907. O ruchu współczesnym na polu literatury kantowskiej podaje szczegółowe wiadomości czasopismo *Kantstudien*, wydawane od r. 1896 przez Vaihingera. O literaturze *polskiej*, dotyczącej Kanta, i w ogóle krytycyzmu, mówimy poniżej.

b. W kierunku *formalnym* rozwinęli naukę Kanta w Niemczech: Kiesewetter, E. Reinhold, Fr. Snell, a w szczególności Herbart. Pierwszy opracował w sposób popularny logikę według zasad Kanta [1]). E. Reinhold poddawał szczegółowemu rozbiorowi formy logiczne [2]). Fr. Snell uprzystępnił logikę Kanta do użytku szkolnego [3]). Herbart w końcu (ur. 1776 um. 1841), chociaż sam logiki obszerniejszej nie ogłosił, przyczynił się

jednak do jej *formalnego* rozwinięcia jako głowa szkoły filozoficznej, która w zakresie poznawczym dążyła przedewszystkiem do udoskonalenia formalnej strony myślenia [4]). Do najznakomitszych przedstawicieli tej szkoły na polu logiki w pierwszej połowie zeszłego wieku należą: M. W. Drobisch [5]), J. H. Waitz [6]) i L. Strümpell [7]).

W Anglii W. Hamilton (ur. 1788 um. 1856) pierwszy opracował logikę w duchu Kanta w swych *Wykładach metafizyki i logiki* [8]). Za zasadę swych poglądów przyjmuje on *względność* i *warunkowość* poznania ludzkiego. Myślenie określa on jako *warunkowanie* (to think is to condition). Z tego punktu widzenia pragnie on uzasadnić *nową Analitykę*, dopełniającą Arystotelesową. Główne jej zadanie ma polegać na przeprowadzeniu w logice formalnej tak zwanego *ilościowienia orzeczenia* (quantification of the predicat) i nadaniu sądowi charakteru *równania* [9]). Wszechstronne rozwinięcie tej *nowej analityki* przedsięwziął G. Boole (ur. 1815 um. 1864) przez zastosowanie formuł algebraicznych do stosunków logicznych. Stał się on przez to głównym przedstawicielem tak zwanej *symbolicznej* czyli *matematycznej* logiki [10]). Rozwinęła się ona szeroko w naszych czasach, więc o niej mówię poniżej.

[4]) Kiesewetter, *Grundriss der allgem. Logik nach kantischen Grundsätzen.* Obszerne dzieło w dwóch tomach. 4 wyd. 1824. Toż samo w skróconem opracowaniu dla szkół, 4 wyd. 1832. Według tego opracowania ułożył i przetłomaczył u nas Teodozy Sierociński *Logikę według Kiesewettera*, 1842.

[5]) Ernst Reinhold, *Versuch einer Begründung u. neuen Darstellung der logischen Formen*, 1819. *Logik oder allgemeine Denkformen*, 1827. *Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens*, 1832.

[6]) Fr. Snell, *Erster Unterricht in der Philosophie*, 1794. Wyd. 8-e 1832. *Ueber philosophischen Kriticismus in Vergleichung mit Dogmatismus u. Skepticismus*, 1802. U nas W. J. Chojnacki ogłosił 1818 r. *Psychologią empiryczną i logikę* „wyjętą z dzieła o filozofii" Fr. Snella.

[7]) Herbart napisał ze względu na logikę tylko krótki zarys takowej we wzmiankowanym na str. 6-ej. *Wstępie do filozofii* i małem piśmie p. t. *Hauptpunkte der Logik*, 1808. Wśród naszych autorów filozoficznych M. Straszewski ogłosił o nim rozprawę p. t. *Herbart, sa vie et sa philosophie d'après des publications récentes* w *Revue philosophique*, 1879. Zob. też artykuły M. Massoniusa i L. Kulczyńskiego w *Encyklopedyach wielkiej ilustrowanej*, 1901, oraz *Wychowawczej*, 1901.

[8]) M. W. Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, 1836, 3-e zupełnie przerobione wydanie *mit Rücksicht auf Mathematik u. Naturwissenschaft*, 1863, 5-e wyd. 1887. Jestto najlepszy podręcznik logiki w szkole Herbarta.

[9]) J. H. Waitz, *Die Hauptlehren der Logik*, 1840.

[7]) L. Strümpell, *Entwurf der Logik*, 1846. Tu należy praca tegoż autora o pedagogicznej doniosłości logiki p. t. *Der Vortrag der Logik u. sein didaktischer Werth für die Universitätsstudien mit besonderer Rücksicht auf die Naturwissenschaft*, 1858.

[8]) W. Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*. Wyd. pośmiertne 1859. Znakomity rozbiór jego filozofii, ze szczególnem uwzględnieniem teoryi poznania, ogłosił J. St. Mill p. t. *Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, 1865, 4-e wyd. 1874.

[9]) Przed Hamiltonem już George Bentham zaznaczył w kilku słowach potrzebę *ilościowienia orzeczenia* w swej książce: *Outline of a New System of Logic*, 1827; ale tego nowego czynnika formalnej logiki nie przeprowadza. Co do istoty i znaczenia tego czynnika zob. *Logikę elementarną* H. Struvego (wyd. Arcta), 1907, str. IX i 64.

[10]) George Boole, *The mathematical Analysis of Logic*, 1847. *The Calculus of Logic*, 1848. *An Analysis of the Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of Logic*, 1854.

c. W zupełnie odwrotnym kierunku rozwinęli naukę Kanta Fichte, Schelling i Hegel. Niekontentując się bowiem ujemnym rezultatem jego krytyki rozumu, szukali podstaw dla poznania istotnej prawdy t. j. owej kantoskiej rzeczy samej w sobie, i dopatrywali takich podstaw w różnych zasadach swoich na świat poglądów. I tak Fichte (ur. 1762 um. 1814) uczy [1]), że wszystkie zasadnicze prawa logiczne, które są podstawą *pewności* naszego poznania, jak szczególniej prawo *tożsamości* (A równe A), prawo *sprzeczności* (Nie-A nie równe A) i w końcu prawo *dostatecznej zasady*, opierają się na *świadomości* naszego *istnienia* t. j. na *jaźni*, i są jej wynikiem. W jaźni *myśl* i *byt* są jednem i tem samem; myśląc siebie *jesteśmy*, a mając byt myślimy siebie; podobnież odwrotnie, coś zewnątrz nas *istnieje* dla nas tylko o tyle o ile naszej myśli o sobie przeciwstawiamy myśl o czemś obcem, czem sami *nie* jesteśmy. W jednym zaś i drugim razie *jaźń* nasza jest jedyną *dostateczną zasadą* bytu i niebytu, one są *dziełem (Thathandlung)* naszej świadomości. Ztąd *istotą* zasadniczą, od której byt i niebyt zależy, jest *jaźń*; i w niej też posiadamy podstawę do poznania zupełnej rzeczywistej prawdy, bo poznawając siebie za pośrednictwem świadomości poznajemy zarazem jedyny byt istotny, jedyną prawdę rzeczywistą. W skutek takiego to poglądu Fichte stał się założycielem *podmiotowego idealizmu* i w zakresie teoryi poznania [2]). Schelling zaś (ur. 1775 um. 1854) rozwija dalej to stanowisko [3]). Widzi on, że jednostkowa świadomość człowieka nie może się oderwać od przeciwstawności, zachodzącej między *podmiotem* a *przedmiotem*, i że praw-

dziwe poznanie polega na zgodności obydwóch. Zamiast zaś wymagać aby *podmiotowe* działanie zastosowało się do *przedmiotowości*, Schelling szuka *transcendentalnej* zgodności między *podmiotem* a *przedmiotem* i znajduje takową w *Absolucie*, w bezwzględnym świadomym siebie bycie, który jest pierwotną jednością *myśli* i *bytu*. Tę bezwzględną jednią myśli i bytu, według Schellinga, zdolni jesteśmy poznać za pośrednictwem *intelektualnego oglądania*, *intellectuelle Anschauung*, które jest *organem* wszelkiej filozofii i bezpośrednio przejmuje treść najwyższej prawdy, bez pomocy *dowodów* i *wniosków*, w ogóle bez pomocy *pojęć* [4]). Ten *transcendentalny* idealizm Schellinga i powyższy *podmiotowy* idealizm Fichtego doprowadził Hegel (ur. 1770, um. 1831) do ostatecznej konsekwencyi w swym *bezwzględnym* idealizmie, dowodząc, że jedyną *istotą* bytu jest *idea*, *myśl*, *rozum* i że wszelka rzeczywistość jest tylko objawem stopniowego rozwoju idei. Stosownie do tej *zasady* Hegel dzieli całą filozofią na trzy działy [5]): na *Logikę* czyli naukę o czystej i pierwotnej *idei samej w sobie i dla siebie* (*Idee an u. für sich*), po 2-gie na *Filozofią natury* czyli naukę o *idei* w stanie bezwiednego przeciwstawienia się czyli w jej *różnobycie* (*Idee in ihrem Anderssein*) i w końcu po 3-cie na *Filozofią ducha* czyli naukę o *idei świadomej siebie* i wracającej znowu ku sobie (*Idee die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*). Według tego Hegel nie rozbiera w swej logice *myślenia* jako *organu*, przejmującego pewną treść przedmiotową, ale rozbiera myślenie jako bezpośrednio przejęte samą tą treścią, jako pierwiastkową *istotę* i najwyższe *prawo* wszelkich objawów istnienia. I w tem właśnie objawia się *metafizyczny* charakter jego logiki. (Zob. § 1. Uw. 3. b). Samą zaś *logikę* dzieli Hegel na trzy części [6]), z których 1-sza obejmuje naukę o *bycie* (*Sein*) czyli, jak Hegel mówi, o *myśli* w swej *bezpośredniości* t. j. o *pojęciu w sobie* (*Begriff an sich*); 2-ga stanowi naukę o *istocie* (*Wesen*) czyli o *myśli* w swej *refleksyi* i *pośrednictwie* t. j. o *pojęciu* w swym bycie dla siebie i w swym objawie (*Fürsichsein u. Schein des Begriffs*); 3-cia w końcu część logiki jest nauką o *pojęciu* i *idei* czyli o *myśli* w jej zwrocie ku samej sobie i jej bycie przy sobie (*der Gedanke in seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst u. seinem entwickelten Bei-sich-sein*), t. j. o *pojęciu* samem w sobie i dla siebie (*Begriff an u. für sich*). Pierwsze dwie części Hegel nazywa *objektywną*, trzecią zaś część *subjektywną logiką*. Już z tego podziału widać do jakiego pomięszania *myśli* i *bytu* doszedł Hegel. Podobne

pomięszanie wykazuje cały dalszy *dialektyczny* rozwój logiki Hegla, polegający na metodzie *przeciwieństwa* t. j. na wykazaniu w każdem pojęciu, począwszy od pojęcia najogólniejszego bytu, strony *pozytywnej* czyli *twierdzącej* i *negatywnej* czyli *przeczącej*, oraz na *pogodzeniu* obudwóch w *wyższem* pojęciu, które znowu podobnemu procesowi podlega. Tak np. pojęcie *bytu* według Hegla [7]) w swej *pozycyi* i *oznaczoności* jest *jakością*; *negacyą* jakości w bycie jest *wielkość* czyli *ilość*, a pogodzenie *jakości* i *ilości* jest *miarą*. Ztąd *jakość*, *ilość* i *miara* są trzy bliższe określenia *bytu*. *Jakość* bytu rozpada się znowu na oderwany czyli *czysty byt*, na *istnienie* (*Dasein*) i na *byt dla siebie* (*Fürsichsein*). Każde z tych pojęć opiera się na dialektycznym wywodzie. Tak np. *istnienie* t. j. byt *oznaczony* wyprowadza Hegel [8]) z czystego *bytu* i jego negacyi t. j. *nicości* (*das Nichts*:) „*Byt* i *nicość* są jednem i tem samem: a jedność ta *bytu* i *nicości* *powstawaniem* (*Werden*).“ „*Powstawanie* zaś (są to znowu słowa samego Hegla) wraca w skutek swojej wewnętrznej sprzeczności do *jedności*, w której *byt* i *nicość* się znoszą; wynikiem jego jest *zatem* (!) *istnienie*.“ W podobny *dialektyczny* sposób rozdrabnia logika Hegla wszystkie *pojęcia*, bez wszelkiego względu na to, że myśl ludzka nie może dowolnie z siebie czerpać swej treści, ale zastosować się musi tak do przedmiotowej *rzeczywistości*, jak i do *praw* logicznego rozwoju, który musi być poprzednio ustalonym, jeżeli w kwestyach metafizycznych ma nas ostrzedz przed najprostszą logomachią. W Heglu doszła do ostatecznych konsekwencyj jednostronna *podmiotowo-idealna* logika, polegająca na bezwzględnem pojednaniu, albo raczej pomięszaniu *podmiotu* i *przedmiotu* poznania [9]). Wśród bezpośrednich uczniów i zwolenników Hegla głośniejszymi na polu logiki są: K. Werder, który wydał dzieło p. t. *Logik als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 1841. Napotykamy tu te same sofizmata i logomachie, co u Hegla. Tak np. Werder na str. 41 mówi: „W *nicości* przerywa *byt* swe milczenie o sobie. *Nicość* jest zastanowienie się bytu nad sobą, rozjaśnienie w nim myśli...“ „Gdy mówię *nicość*, tedy więcej wiem niż gdy mówię *byt*; bo ona *jest* więcej; jest bytem *objawiającym* się, jest duchem bytu, jest bytem w bycie i t. d. W tymże duchu napisał J. E. Erdmann skrócony podręcznik *Grundriss der Logik u. Metaphysik*, 1841, 5-e wyd. 1875 [10]). Inni znowu, jak L. J. Hannusch [11]), G. Weissenborn [12]), K. L. Michelet [13]), ogłosili obszerniejsze

opracowania logiki z tego samego punktu widzenia odstępując wedle możności jak najmniej od Hegla. O współczesnych zwolennikach Hegla mówimy poniżej (§ 12 uw. 1. a).

W kierunku *metafizycznym* rozwinął też krytycyzm Kanta Artur Schopenhauer (ur. 1788 um. 1860). Co do teoryi poznania stoi on zasadniczo na stanowisku *subjektywizmu*, uznając przestrzeń, czas oraz kategorye za formy samego tylko umysłu. Ale pomimo to stosuje te kategorye do pojęcia *woli*, jako metafizycznej istoty wszechbytu. Dla logiki ma szczególne znaczenie jego praca *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, 3-e wyd. 1864. Rozróżnia on cztery rodzaje *dostatecznych zasad*, jako *principia rationis sufficientis*: *essendi*, *fiendi*, *agendi* et *cognoscendi* [14]).

[1]) Fichte, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 2 wyd. 1802, str. 5 i nast. 50 i nast. i t. d. *Dzieła* jego wydał syn I. H. Fichte, 1845 i nast. Specyalnie teoryą poznania Fichtego zajmują się: R. Steiner, *Die Grundfrage der Erkenntnistheorie nach Fichtes Wissenschaftslehre*, 1892. W. Kabitz, *Studien zur Entwickelungsgeschichte d. Fichteschen Wissenschaftslehre*, 1901. X. Léon, *La philos. de Fichte, ses rapports avec la conscience contemporaine*, 1902. Praca nagrodzona przez Instytut francuzki. W naszym języku zob. artykuły Ign. Radlińskiego i M. Massoniusa w *Encyklopedyach: Wychowawczej*, 1890 i *Wielkiej ilustrowanej*, 1898.

[2]) W związku z Fichtem zaznaczam tu że Salomon Maimon (ur. 1754 um. 1800) zbliża się do niego, wyprowadzając nie tylko formę, ale i materyał (Stoff) naszych poglądów na rzeczy z naszej *świadomości*, wskutek czego nie uznawał pojęcia *rzeczy w sobie* Kanta poza naszą świadomością. Czyni to głównie w dziełach: *Versuch über die Transscendentalphilosophie*, 1790. *Versuch einer neuen Logik*, 1794, i *Kritische Untersuchungen über den menschl. Geist*, 1797. W niemieckiej literaturze pisali o nim: S. J. Wolf, *Maimoniana*, 1813. J. H. Witte, *Sal. Maimon*, 1876. S. Rubin, *Die Erkenntnistheorie Maimons*, 1897 i inni. Po francuzku ogłosił pracę o Maimonie A. Barine w *Revue des deux mondes*, 1889. U nas budził Maimon żywsze zajęcie, jako pochodzący z rodziny żydowskiej na Litwie. Prace o nim ogłosili: K. Urmowski, *Rzecz o Sal. Maimonie, filozofie polskim*, 1821. Nowe wyd. tej rozprawy sporządził S. Posner, 1904 r. Wydawca w przedmowie zaznacza, że pragnie też wydać *dzieła* Maimona w umiejętnym przekładzie i z objaśnieniami. Byłoby to rzeczą bardzo pożądaną, ale dotąd (Luty, 1909 r.) żaden przekład Maimona, o ile wiem, nie wyszedł na widok publiczny. Prócz Urmowskiego pisali u nas w tym przedmiocie: K. Kaszewski, *Życie i pisma Sal. Maimona*, w *Bibliotece Warszawskiej*, 1862. A. Rembieliński *Sal Maimon. Przyczynek do dziejów filozofii w Polsce*, 1881. H. Struve, *Sal. Maimon, żyd polski i filozof.* Dodatek do *Wieku*, 1881, № 231. H. Kar. *Słówko o Sal. Maimonie* (z powodu powyższego wydawnictwa S. Posnera), w *Przeglądzie filozoficznym*, 1905, zeszyt I, 102 i nast. J. Lewkowicz, *Sal Maimon i jego filozofia. Szkic do sylwetki*, 1908. Do cha-

rakterystyki wprawdzie nie filozofii, lecz osobistości Maimona przyczynić się może i ta okoliczność, że niekiedy przytacza zdania polskie. Tak np. we wspomnianej *Nowej Logice* w ironicznej dedykacyi do recenzentów na str. VII mówi o szlachcicu, który dostawszy się do Warszawy, spaceruje po mieście, ale czując głód, spostrzega, że kieszeń ma próżną. „Nun fing er an auf diese Residenzstadt los zu schimpfen: co to za miasto, sagte er, nie mam za co pirogi kupić (Was zum H. ist dies für eine Stadt! Man hat nicht einmal wofür man Semmel kaufen kann)."

[3]) Schelling, *System des transscendentalen Idealismus*, 1800, str. 37 i nast. *Dzieła* jego wydał syn K. F. A. Schelling, 856 i nast. O nim zob. szczególniej: Edw. Hartmann, *Schellings philosophisches System*, 1897. U nas gorliwym zwolennikiem, a zarazem uczniem i przyjacielem Schellinga był Józef Gołuchowski, który w swych *Dumaniach* obszernie rozbiera naukę Schellinga, T. I, 216 do 341. Zagadnienia teoryi poznania przedstawia szczególniej na str. 231 i nast. i 252 i nast.

[4]) Schelling, tamże str. 50 i nast. *W intelektualnem oglądaniu* prawdy łączy się *idealizm z mistycyzmem*, Schelling z Böhmem.

[5]) Hegel, *Encyclopädie der philos. Wissenschaften*, wyd. Henninga, 1840, § 18. T I, 26. *Logikę* Hegel opracował podwójnie: raz w T. I przywiedzionej *Encyklopedyi*, a oprócz tego obszerniej i osobno w dziele: *Wissenschaft der Logik*, 1812.

[6]) Hegel, *Encyklopädie*, T. 1. § 83, str. 161. *Wissenschaft der Logik*, 1833. T. I, 49 i nast.

[7]) Hegel, *Encyklopädie*, T. I. § 85, str. 164. *Logik*. T. 1, 74 i nast.

[8]) Hegel. *Encyklopädie*, T. I. § 88, 89, str. 171 i 177. *Logik*, T. I, 77 i nast. i 109 i nast.

[9]) Bliższe rozwinięcie filozofii Hegla, a w szczególności jego logiki, znaleźć można w znanych historyach nowszej filozofii (zob. § 2, uw. 2). *Dzieła* jego wydano 1832 i nast. Rozbiór jego logiki ogłosili: Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 1840. 3-e wyd. 1870. Tenże, *Die logische Frage in Hegel's System*, 1843. H. Ulrici, *Ueber Princip und Methode d. Hegelschen Philosophie*, 1841. A. Ott, *Hegel et la philosophie allemande*, 1844. Wiadomości o dalszym rozwoju heglizmu podajemy poniżej. W polskim języku posiadamy streszczony przekład wspomnianej krytycznej pracy Otta, dokonany przez J. I. Kraszewskiego p. t. *Idea systematu Hegla przez A. Ott*, 1845. Co do logiki zob. tu szczególniej str. 37 i nast. Obszerniejszy i dokładniejszy rozbiór logiki Hegla mieści się w Gołuchowskiego *Dumaniach*, T. I, 385 do 464. Nadto zasady logiki Hegla rozwinęli u nas oryginalnie Kremer, Trentowski i inni, o czem mowa w *Historyi logiki w Polsce*.

[10]) *Logikę i metafizykę* Erdmanna przełożył na nasz język L. O. (Leop. Otto) p. t. *Zarys Logiki i Metafizyki przez Jana Edw. Erdmana*, 1844. Przekład tej czysto idealnej, dialektycznej logiki, posiadającej wszystkie wady logiki Hegla, znajduje się w dziwnej sprzeczności z życzeniem tłómacza, wypowiedzianem na str. 10, a mającem na celu „utworzenie *filozofii polskiej*, którąby świat *idealny* połączyła z *realnym*."

[11]) L. J. Hannusch, *Handbuch der wissenschaftlichen Denklehre*, 1843, 2-e wyd. 1850.

[12]) G. Weissenborn, *Logik u. Metaphysik*, 2 tomy, 1850.

[13]) K. L. Michelet, *Esquisse de Logique*. 1856, oraz tegoż *System der Philosophie*, 5 tomów, 1876 do 1881. T. I. *Logik*.

[14]) *Dzieła* A. Schopenhauera często wydawano; ostatnie wydanie z r. 1905. Podobnież i literatura o nim jest bardzo bogata, ale dotyczy bardziej jego metafizyki i pessymizmu, niż jego teoryi poznania. Tę uwzględniają szczególniej następujące prace: H. Leonhard, *Kritik d. Schopenhauerschen Erkenntnistheorie*, 1891. S. S. Colvin, *Schopenhauers doctrine of the thing in itself*, 1897. S. Friedländer, *Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Kritik d. reinen Vernunft*, 1902. U nas S. Smolikowski ogłosił gruntowną pracę p. t. *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera*, 1881.

2. Kierunek *empiryczny* w teoryi poznania wznowiony został po Kancie w trzeciej epoce nowszej filozofii we Francyi przez Augusta Comte'a (ur. 1798 um. 1857), twórcę tak zwanej filozofii *pozytywnej*. Przyswaja on sobie po części *krytycyzm* Kanta w celu oznaczenia granic *pozytywnego* poznania rzeczy; ale sam popada w *dogmatyzm*, opierając całą filozofią na naukach specyalnych, które przecie nie zajmują się krytycznym rozbiorem pierwiastkowych zasad i pojęć poznania. I tak Comte uczy co następuje [1]). Wszystkie kwestye absolutne t. j. kwestye zajmujące się tak *początkiem* jak i ostatecznym końcem czyli *celem* wszechrzeczy, leżą za obrębem ludzkiego poznania. Przy *początku* nie byliśmy, a przy końcu nie jesteśmy i dla tego niemamy żadnej podstawy do ich rozbioru. *Prawda*, a tem samem i prawdziwa *filozofia*, nie polega na *podmiotowej jedności* (*unité subjective*), na zgodzie myśli samej z sobą, lecz wymaga zarazem i *przedmiotowej jedności* (*unité objective*), t. j. zgody myśli z przedmiotem poznania. Tę ostatnią zaś zgodę urzeczywistniają nauki specyalne, oparte na matematyce i obserwacyi; prawdziwa filozofia zatem powinna zastąpić wszelkie dotychczasowe zasady metafizyczne przez zasady przejęte od nauk specyalnych. *Psychologią* wyprowadzić należy z fizyologii i anatomii; a *logika* nie jest niczem innem tylko *matematyką* rozbierającą owe trzy pierwiastki konieczne (*éléments nécessaires*) powszechnego istnienia: *liczbę*, *rozciągłość* i *ruch*. Pogląd podobny jest właściwie *dogmatyczną negacyą* zarówno filozofii jak i teoryi poznania, gdyż wciela takowe do nauk specyalnych bez uwzględnienia samodzielnego zadania jednej i drugiej.

W Niemczech kierunek *empiryczny* w teoryi poznania wznowiony został przez Ludwika Feuerbacha (ur. 1804 um. 1872). Zostając początkowo pod wpływem filozofii Hegla, po-

wstawał zrazu tylko przeciw *jednostronnej* spekulacyi i wymagał zwrotu ku rzeczywistości. Ale następnie rozwijał własne poglądy, w których, podobnie jak Comte, lubo od niego niezależnie, stosował ujemny rezultat krytycyzmu Kanta do poznania rozumowego, ale za to z drugiej strony tem dogmatyczniej ufa *zmysłom* [2]). Uczy bowiem, że *czucie zmysłowe*, a nie abstrakcyjne myślenie, daje nam poznać prawdę. „*Prawda*, *rzeczywistość* i *zmysłowość* są jednem i temsamem," mówi Feuerbach. „Tylko istota zmysłowa jest prawdziwą, rzeczywistą istotą; tylko zmysłowość jest prawdą, rzeczywistością." „Tylko gdzie zmysłowość poczyna, tam ustaje wszelka wątpliwość, wszelka różność zdań." Ztąd naturalnie wymaga, aby filozofia łączyła się jak najściślej z *naukami przyrodniczemi* i na nich się wyłącznie opierała. Od takiego związku spodziewa się lepszego na przyszłość postępu filozofii, aniżeli od dotychczasowego jej nieszczęśliwego połączenia z teologią. I Feuerbach dochodzi tutaj właściwie do zupełnej *negacyi* filozofii, teoryi poznania i wogóle nauki, bo dogmatyczna ufność w działanie zmysłów wyłącza wszelką krytykę i naukę. Wyraża to zresztą sam Feuerbach, gdy mówi: „Żadna religia—oto moja religia; żadna filozofia—oto moja filozofia."

Najgruntowniejsze opracowanie w kierunku *empiryzmu* uzyskała logika w tej epoce w Anglii. Tu znany astronom John Herschel (ur. 1792 um. 1871) wydał pracę p. t. *Preliminary discourse on the study of natural philosophy*, 1831, będącą rodzajem *metodologii* nauk przyrodniczych. Rozbiera on szczegółowo teoryą indukcyi, wyjaśnia jej związek z dedukcyą w badaniach przyrodniczych i dochodzi na tej zasadzie do jasnego pojęcia *praw* przyrody [3]). Z uwzględnieniem Kanta rozwinął dalej zasady indukcyi z historyczno-krytycznego punktu widzenia W. Whewell (ur. 1794 um. 1866) w dziele *Novum Organon renovatum*, obejmującem dwie części, historyczną i teoretyczną, wydane jako dwa samodzielne dzieła: *History of the inductive sciences*, 3 tomy, 1837, 3-e wyd. 1857, i *Philosophy of the inductive sciences*, 2 tomy, 1840, 2-e wyd. 1852. Whewell domaga się ścisłego rozbioru pojęć zasadniczych umysłu, oraz wykazania związku zachodzącego między danemi doświadczenia i owemi pojęciami zasadniczemi. Wszechstronny atoli i systematyczny wykład teoryi poznania empiryzmu ogłosił dopiero John Stuart Mill (ur. 1806 um. 1873) w swym klasycznym *Systemacie dedukcyjnej i indukcyjnej logiki* [4]). Dzieło to składa się

z 6-ciu ksiąg: 1-sza traktuje o *wyrazach i zdaniach*, 2-ga o *wnioskach*, 3-cia o *indukcyi*, 4-ta o *działaniach pomocniczych indukcyi* (obserwacya, abstrakcya, definicya, klasyfikacya, i t. d.), 5-ta o *sofizmatach*, 6-ta o *logice nauk moralnych*. Kierunek *wyłącznie empiryczny* tego dzieła wykazuje się szczególniej w trzech momentach: Po 1-sze w ograniczeniu zadania logiki do samego tylko *wnioskowania* bez wszelkiego rozbioru *zasad* poznania prawdy, jego *możności*, *granic* i t. d. [5]). Po 2-gie w jego nominalizmie t. j. w bezpośredniem połączeniu form *gramatycznych*, wyrazów i zdań, z formami *logicznemi* pojęć i sądów. Mill dowodzi, że *wyrazy* są znakami samych *rzeczy*, a nie *myśli* naszych o rzeczach; i w skutek tego nie rozróżnia *myśli*, oznaczającej rzecz, od *wyrazu*, lecz identyfikuje jedno z drugiem. Ztąd rozbiór głównych form *wyrażenia* myśli poczytuje za rozbiór samych myśli i rzeczy. Podobnież nie widzi w *zdaniach* sposobu wyrażenia naszej *myśli* o rzeczach, lecz sądy, odnoszące się do samych rzeczy, i dla tego i tutaj, jak poprzednio w pojedynczych wyrazach i pojęciach, nie rozbiera *logicznej* treści *sądu*, lecz tylko treść *gramatyczną zdania* [6]). A chociaż Mill w tym względzie stara się ominąć jednostronność Hobbesa, który dowodził, że myślenie jest tylko łączeniem *wyrazów*; to jednakowoż sam za *treść* sądów, przekraczających proste znaczenie *wyrazów*, poczytuje tylko *wiarę* we *współistnienie*, w *koegzystencyą*, w *następstwo*, *istnienie*, *przyczynowość* lub w końcu wiarę w *podobieństwo* dwóch lub kilku *fenomenów*; nie rozbiera zaś bliżej zagadnienia: co mianowicie nas uprawnia do owej, przez niego tak zwanej *wiary*, do oznaczenia tego lub owego stosunku między fenomenami; to znaczy, nie wykazuje, w jaki *logiczny* sposób ustalać winniśmy *pomyślaną* treść wyrazów, niezależnie od ich konwencyonalnego znaczenia. A to właśnie jest jednem z nader ważnych zadań logiki. W końcu, 3-cim momentem *empiryzmu* Milla jest dążność do wyjaśnienia wszystkich działań logicznych, oraz całej treści wiedzy i umysłu ludzkiego, przy pomocy samej *indukcyi* t. j. połączenia wielu zdań szczegółowych w jedno ogólne. Mill zaprzecza, aby rozum ludzki posiadał sam w sobie jakąkolwiek treść i mógł wydawać zdania *aprioryczne*, t. j. zdania nie wyprowadzone poprzednio z doświadczenia [7]). Nawet wszystkie bez wyjątku prawdy matematyczne, aksiomata, same przez się jasne, niepotrzebujące dowodu, Mill poczytuje za wynik *indukcyi*, t. j. za wynik szczegółowego doświadczenia. To go wprowadza

w sprzeczność z wielu zdaniami matematyki, które *a priori* są pewne, i służą za podstawę dla kierowania doświadczeniem, a bynajmniej nie czerpią z niego swej pewności [8]). *Dedukcyą* Mill określa tylko jako *interpretacyą* zdania ogólnego, ustalonego przez *indukcyą*. Pomimo tego wszystkiego dzieło Milla ma nadzwyczajną doniosłość, szczególniej ze względu na specyalny rozbiór *metody indukcyjnej* i na całą tak zwaną logikę stosowaną t. j. *metodologią*.

[1]) A. Comte w dziełach: *Cours de philosophie positive*, 1830 do 1842, 6 tomów, nowe wydanie 1908, i *Syntèse subjective*, T. I. *Le système de logique positive ou Traité de philosophie mathématique*, 1856. Streszczenie filozofii pozytywnej wydał J. Rig, *A. Comte, la philos. positive résumée*, 1881. Wśród późniejszych prac dotykają poglądów poznawczych Comte'a szczególniej: H. Gruber, *A. Comte, der Begründer des Positivismus*, 1889. Przekład polski ogłosił Wł. M. Dębicki, 1897. H. Martineau, *La philos. d'A. Comte*, 1895. L. Lévy-Bruhl, *La philos. d'A. Comte*, 1900. Gaston Milhaud, *Le positivisme et le progrès de l'esprit*, 1902. U nas najobszerniej zdali sprawę z poglądów poznawczych Comte'a i w ogóle pozytywizmu: St. Pawlicki, *Studya nad pozytywizmem*, 1886. Wł. M. Kozłowski, w *Wykładach o filozofii współczesnej*, 1906. Szczegółowy przegląd naszej literatury o pozytywizmie zob. poniżej w *Historyi logiki w Polsce*.

[2]) L. Feuerbach wyłożył swe poglądy poznawcze głównie w dziele *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843. *Dzieła* jego wydano jeszcze w r. 1903. Jasne przedstawienie jego poglądów zawierają dzieła: G. Weigelt, *Zur Gesch. der neueren Phil.* 2 wyd. 1864, str. 299 do 337 oraz Lange, *Gesch. des Materialismus*, 1866, str. 284 i nast. Najgruntowniejsze i najnowsze prace o nim ogłosili: A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach*, 1904. O jego *pozytywizmie* mówi autor str. 22 do 52. Fr. Jodl, *Ludwig Feuerbach*, 1904. Jego teoryę poznania zob. na str. 21 do 65.

[3]) Dzieło J. Herschela rozpada się na trzy części: 1) O znaczeniu naukowego poznania przyrody; 2) O zasadach przyrodoznawstwa i prawidłach systematycznego badania na tem polu; 3) Klasyfikacya nauk przyrodniczych. Doniosłość tego dzieła polega w znacznej części na przykładach badań naukowych, wyjaśniających czynność logiczną uogólniania. Ostatnie wydanie tej pracy 1851 r.

[4]) J. St. Mill, *A System of Logic rationative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation*, 1 wyd. 1843. Nowe wyd. 1905. W naszym języku posiadamy streszczenie *Logiki J. St. Milla* przez A. Dygasińskiego, 1879. Pracę H. Taine'a o Millu wydano w przekładzie polskim p. t. *Filozofia pozytywna w Anglii. Studyum nad J. St. Millem*, 1883. Jako dopełnienie logiki Milla należy uwzględnić jego pracę krytyczną: *An Examination of Sir W. Hamilton's philosophy*, 5-e wyd. 1878. Rozbiory filozofii Milla, mianowicie: logiki jego ogłosili: T. H. Green (*Dzieła*, T. II. 1886). Ch. Douglas, *J. St. Mill, a study of his philosophy*, 1895. S. Saenger, *J. St. Mill. Sein Leben u. Lebenswerk*, 1901. Przełożył A. Krasnowolski, 1904. U nas M. Stra-

SZEWSKI zamieścił w Rozprawach Akademii Umiejętności w Krakowie, 1877, pracę p. t. *Uwagi nad filozofią Stuarta Milla i nad współczesnym empiryzmem angielskim.* Wyczerpujące zaś dzieło krytyczne w dwóch tomach wydał AL. RACIBORSKI p. t. *Podstawy teoryi poznania w systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej J. St. Milla*, 1886.

[5]) Zob. określenie logiki przez MILLA, podane powyżej § 1 uw. 3. c.

[6]) MILL, *Logika*, T. I. Ks. I. rozd. 5. *O treści zdań.*

[7]) Co do poglądów MILLA na *apriorycznośc* zob. w jego Logice interesującą polemikę z filozofem WHEWELLEM, który we wspomnianej pracy: *Philosophy of the inductive sciences*, 2 wyd. 1852 występuje z gruntowną obroną *apriorycznośći* pewnych prawd ogólnych rozumu.

[8]) Pogląd swój na charakter indukcyjny zasad matematycznych wyłożył MILL w *Logice*, głównie T. I. Ks. II. rozdz. 5.

3. *Mistycyzm*, wsparty ujemnymi rezultatami krytycyzmu KANTA, rozwinięty został w trzeciej epoce nowszej filozofii przedewszystkiem przez FRYDERYKA HENRYKA JACOBIEGO (ur. 1743 um. 1819). Uczy on, że filozofia, w ogóle *rozumowe* myślenie, nie może przyswoić sobie prawdy najwyższej. Poznanie *rozumowe* polega zawsze na *rozróżnianiu* jednych rzeczy od drugich, na ich *określaniu*, i w końcu na wykazaniu *koniecznego* przyczynowego związku między rzeczami. Ztąd przedmiotem takiego poznania może być tylko byt *skończony, warunkowy*, zależny od bytu *nieskończonego, bezwarunkowego.* Ten ostatni zaś, jako *zasada* wszechrzeczy, nie może być porównywany z żadnym innym bytem. Jako *nieograniczony* nie daje się *określać*, a jako *samoistna przyczyna* wszystkiego nie może sam podlegać prawom *przyczynowości.* Tego bytu *najwyższego* zatem *myśl* objąć nie potrafi; on *przystępny* jest tylko dla *uczucia*, które nas bezpośrednio łączy z Istotą Najwyższą i jej prawdę duchowi naszemu objawia. *Rozsądek, myśl* podają tylko abstrakcyjną formę dla *treści*, którą sercem *odczuwamy.* Filozofia prawdziwa może być tedy tylko wynikiem bezpośredniego *poczucia* najwyższych prawd serca (Gemüth) o Bogu, wolności i nieśmiertelności; jest ona wynikiem *wiary* filozoficznej, a nie rozumowania. W zakresie praktycznych potrzeb życia, w empiryi, wystarcza wprawdzie sama *myśl*; a w tym względzie Jacobi podziela zupełnie zdania *Szkockiej filozofii* (§ 10, 1. d.), ale w kwestyach *wyższego* poznania sama myśl doprowadza do *negacyi* Boga i wolności, do *Spinocyzmu*, bo będąc skończoną i zależną, sprowadza wszelką treść również do form skończonych. Chcąc być całkowitym człowiekiem, należy, według Jacobiego, *myśl* zrównoważyć *uczuciem*, i na niem się opierać

w kwestyach poznania bezwzględnego. Pomimo jednak chęci takiego zrównoważenia *myśli* i *uczucia*, Jacobi nie mógł się zupełnie wyswobodzić z więzów niepojednanego *dualizmu* między temi dwiema władzami poznania, między *myślą* a *uczuciem*, jak to sam wyznaje gdy mówi: „Jako *poganin* pod względem *rozumu a chrześcijanin* pod względem *uczucia*, płynę między dwiema wodami, które połączyć się nie chcą [1])." Do większej zgodności między *uczuciem* a *rozumem*, przynajmniej ze względu na *teoryą poznania*, doszedł Franciszek Baader (ur. 1765 um. 1841). Opierał on się wprawdzie na poglądach Böhmego, Malebrancha, St. Martina i innych, ale pomimo to zasługuje na uwagę szczególniej z tego względu, że w zakresie mistycyzmu znosi antagonizm między *bezpośredniem*, *intuicyjnem* poznaniem, a poznaniem rozumowem, filozoficznem. Dowodzi on, że *rozum* i *uczucie* nie są sprzeczne ze sobą, że myśl jest niezbędnym *środkiem* poznania, i że rozbiór jej praw i zastosowanie się do jej wymagań jest koniecznym początkiem wszelkiej nauki. Ale Baader utrzymuje, że *treść* czyli *materya* prawdy staje się dla nas przystępną tylko o tyle, o ile *duch* prawdy w nas żyje, o ile się Bóg w nas objawia, w nas *odradza* i kształtu indywidualnego nabiera. *Doświadczenie* jest podstawą poznania natury:—ale i Boga inaczej poznać nie można jak tylko *doświadczając* jego istoty i przymiotów we własnym duchu. Abstrakcyjne wywody są próżną formą, jeżeli nie mają podstawy w takiem wewnętrznem *doświadczeniu* prawdy najwyższej, t. j. Boga; przecież i w zakresie wiedzy naszej o naturze, myślenie jest tylko *środkiem* poznania; treść zaś tej wiedzy zaczerpniętą być musi przez oglądanie i doświadczanie zjawisk przyrody [2]). Do najwyższego *naukowego* i *systematycznego* rozwinięcia doszła zasada *mistyczna* w teoryi poznania przez Fryderyka Schleiermachera (ur. 1768 um. 1834). Stawia on sobie za zadanie: jak najściślejsze pogodzenie prawdziwego *uczucia* religijnego, polegającego na przejęciu się Bogiem, z *nauką*, z ścisłem badaniem rozumu. W swoich mowach religijnych opiera się Schleiermacher na *uczuciowym* związku jednostki z Bogiem; ale obok tego opracował on specyalnie i logikę pod tytułem *Dialektyki*, w której uczy, że pomiędzy treścią wewnętrzną naszego ducha a zewnętrznym bytem zachodzi pewna zgodność czyli *paralelizm*, według którego przy pomocy działania naszego umysłu poznać możemy treść istniejącą zewnątrz nas. Świat cały jest *zgodnym* ze sobą, w nim nie ma *sprzeczno-*

ści; do świata zaś, do całego istnienia i duch ludzki i serce ludzkie należą; ich zatem przyrodzona wewnętrzna treść nie może być sprzeczną z całem pozostałem istnieniem, a w skutek tego to, co działanie naszego ducha za prawdę nam przedstawia, czego uczucie od nas wymaga, to też jest istotną niewątpliwą prawdą. Inaczej w istnieniu byłaby sprzeczność między naturą i duchem, między światem, człowiekiem i Bogiem, objawiającym się w człowieku. Już z tych kilku rysów widzimy, że mistycyzm przezwyciężył w Schleiermacherze swą jednostronność, skutkiem której od pierwszych początków odwracał się zupełnie od świata zewnętrznego. W idei *zgodności* świata Schleiermacher oznaczył zasadę dla pogodzenia wewnętrznej intelektualnej i uczuciowej treści naszego ducha z treścią zewnętrznego, zmysłowego bytu. Na tem polega też jego znaczenie dla nowszego rozwoju tak filozofii w ogóle, jak w szczególności teoryi poznania [3]).

[1]) Jacobi wyłożył swoje poglądy poznawcze głównie w następujących pismach: *Ueber die Lehre des Spinoza*, 1785. *David Hume, über den Glauben*, 1786. *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, 1802. *Von den göttlichen Dingen*, 1811. *Dzieła* jego wydano 1812 do 1825 r. Z pośród nowszych prac o nim wymieniam: Crawford, *The philosophy of Jacobi*, 1905. R. Kuhlmann, *Die Erkenntnislehre Jacobis*, 1907. Artykuł o nim w *Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej* napisał Ad. Mahrburg, 1903 r. W duchu Jacobiego opracowali logikę szczególniej J. P. Troxler, *Logik, die Wissenschaft des Denkens u. Kritik aller Erkenntnis*, 3 tomy, 1830. J. Lichtenfels, *Lehrbuch der Logik*, 1842; nowe wyd. w tegoż autora *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 1863.

[2]) Prace Baadera dotyczące teoryi poznania są: *Ueber Theorie des Erkennens*, 1809. *Fermenta cognitionis*, 1822. *Ueber das Verhalten des Wissens zum Glauben*, 1833. *Dzieła* zebrał i wydał Fr. Hoffmann, 1850 i nast. Tenże wydał filozoficznie uporządkowany zbiór wyjątków z dzieł Baadera p. t. *Die Weltalter. Lichtstrahlen aus Franz v. Baaders Werken*, 1868. W przedstawieniu poglądów Baadera opieram się głównie na tych wyjątkach. Zob. szczególniej str. 17 i nast. 31, 35, oraz cały rozdział o *wierze i nauce*, str. 103 i nast. U nas zasługuje na uwagę artykuł o nim Kaź. Kaszewskiego w *Wielkiej Encyklopedyi ilustrowanej*, 1891. Z uwzględnieniem poglądów poznawczych Baadera ogłosili prace z zakresu logiki: E. A. Schaden, *System der positiven Logik*, 1841, gdzie termin *pozytywizmu* użyty jest w znaczeniu religijnem. Wspomniany powyżej Fr. Hoffmann wydał *Grundriss der allgem. reinen Logik*, 2 wyd. 1855.

[3]) Wśród prac Schleiermachera dla nas najważniejsze znaczenie mają: *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799. Nowe wyd. sporządził G. C. B. Puenjer 1879. Zob. szczególniej 2-ą i 3-ą mowę. Dalej *Dialektik*, wyd. L. Jonasa, 1839. Nowe krytyczne wydanie ogłosił I. Halpern, 1903. Zob. też tego autora pracę *Der Ent-*

wicklungsgang der Schleiermacherschen Dialektik w *Archiv f. Gesch. d. Phil.*, 1901, oraz jego *autoreferaty* w *Przeglądzie filozoficznym*, 1901, zesz. I i 1904, zeszyt I. Najliczniejsze prace o Schleiermacherze dotyczą jego poglądów na religią. Pod wpływem nauki Schleiermachera znajdują się następujące prace z zakresu logiki: H. Ritter, *Philosophische Logik*, 1824, tegoż *Encyklopädie der philos. Wissenschaften*, 1862. T. I obejmuje teoryą poznania i metodologią. J. Braniss, *Grundriss d. Logik*, 1829. L. George, *Logik als Wissenschaftslehre*, 1868.

4. Prócz wymienionych powyżej przedstawicieli głównych kierunków poznawczych, *racyonalizmu*, *empiryzmu* i *mistycyzmu*, wystąpił też w tym okresie szereg myślicieli, którzy, nie zaliczając się wyłącznie do żadnego z tych kierunków, uwzględniali krytycznie wyniki ich dociekań i przygotowali wskutek tego *syntetyczny* pogląd na sprawy poznawcze. Do nich należą głównie: J. N. Tetens, W. T. Krug, J. Fr. Fries, K. C. Fr. Krause i Fr. E. Beneke. Wspólną ich zasadą są badania nad psychologicznemi podstawami poznania w ogóle. I tak Tetens (ur. 1736 um. 1805) wykazał pierwotne znaczenie *uczucia* w rozwoju umysłowym oraz związek jego z wrażeniami zmysłowemi, i z tego stanowiska wyjaśnia bliżej pogląd Kanta, że wrażenia dostarczają *treści*, *materyału* dla poznania, gdy tymczasem *forma* jego pochodzi od rozumu [1]). Krug (ur. 1770 um. 1842) opiera całą swą teoryą poznania na pojęciu „transcendentalnej syntezy“ między idealnym i realnym czynnikiem poznania, między podmiotem i światem zewnętrznym, między wiedzą i bytem. Bez tej syntezy, zasadniczej zgodności, poznanie nie byłoby możliwem; skoro ono jednak faktycznie dla nas istnieje, przeto i owa synteza nie może podlegać wątpliwości [2]). Fries (ur. 1773 um. 1843) należał wprawdzie w zasadzie do zwolenników logiki formalnej w duchu Kanta, ale niezależnie od tego usiłuje on wyjaśnić zasady krytycyzmu z psychologicznego punktu widzenia, przy pomocy *wewnętrznego doświadczenia*. Wykazuje ono, że wiedza nasza opiera się na empirycznych danych; ale wiedza ta szuka swego dopełnienia w ujęciu odwiecznej istoty rzeczy, która jednak dostępną jest dla nas tylko przy pomocy *wiary* rozumowej. Doprowadza ona do uznania istnienia duszy, wolności i żywego Boga [3]). Jednym z najgłówniejszych filozofów, torujących drogę dla nowszych *syntetycznych* poglądów na poznanie był Krause (ur. 1781 um. 1832). Wychodząc z głębszego pojęcia historyi filozofii, Krause wymagał przedewszystkiem, aby wszelkie badania filozoficzne

opierały się na uwzględnieniu prac i poglądów przeszłości. Każdy kierunek filozoficzny przedstawia, według niego, tylko pewną ograniczoną dążność rozumu ludzkiego, rozwijającą się jednostronnie. Ztąd rozum zupełny, wszechstronny, który przecie filozofia ma na oku, ujawnia się tylko we wszystkich kierunkach filozoficznych razem wziętych. Prawdziwa zatem filozofia jednoczyć w sobie winna prawdę wszystkich poglądów filozoficznych przeszłości, rozbierając takowe krytycznie i wykazując wspólną im treść prawdy. Nie jest to żaden *eklektycyzm*, bo nie jest surowem zestawieniem rozlicznych i to często sprzecznych zdań; lecz jest to *metoda naukowa*, której się wszystkie nauki trzymają a którą uwzględnić winna i filozofia, jeżeli chce uczynić jakiekolwiek postępy na przyszłość [4]). Swoje poglądy poznawcze wyłożył Krause w całym szeregu prac, z których najważniejszą jest jego *Erneute Vernunftkritik*, 1829. Poglądy te sprowadzają się do następujących zdań zasadniczych. *Prawda* polega na zgodności myśli naszej o rzeczy z samą rzeczą. Ponieważ nie możemy bezpośrednio porównać naszej myśli o rzeczy z samą rzeczą, gdyż i to, co nazywamy samą rzeczą w różnicy od naszej myśli o rzeczy, nie jest niczem innem tylko znowu pewną myślą o rzeczy,– przeto zbadać należy, o ile w ogóle myśl zdolną jest poznać jakikolwiek przedmiot. Wszelka treść poznania przedstawia się nam dwojako: raz jest treścią wewnętrzną, dotyczącą naszego bytu,—drugi raz jest treścią z zewnątrz przejętą, dotyczącą świata zmysłowego. Krytyka poznania tę podwójną treść bliżej rozebrać i zbadać winna. Co się tyczy treści zmysłowej poznania, która się nam jako pewna i niewątpliwa narzuca,—to Krause na podstawie rozbioru działania zmysłów wykazuje, że wrażenia zmysłowe stają się przedmiotem naszej rozwagi tylko na podstawie przyrodzonych praw naszego umysłu, według których te wrażenia przeistaczamy i wykładamy. Wskutek tego zmysły nie przedstawiają nam nigdy czystej treści zmysłowego przedmiotu. Głównej podstawy poznania dopatruje się Krause w poznaniu samego siebie, w rozbiorze treści naszego umysłu. Tu poznajemy bezpośrednio istotę naszego bytu, a tem samem i istotę bytu ogólnego; treść i prawa naszego istnienia ujawniają w sposób dla nas przystępny zarazem treść i prawa istnienia w ogólności. Opierając się tedy na wewnętrznem doświadczeniu, Krause postępuje dalej do rozwiązania najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej. Dwie zaś drogi

służą mu do osiągnięcia tego celu: po 1-e postępowanie *subjektywno-analityczne*, wychodzące z treści naszej świadomości, t. j. z naszego własnego bytu i naszych pojęć o świecie zmysłowym, a doprowadzające nas do *istoty* wszechrzeczy, będącej ostateczną przyczyną zarówno naszego bytu, jak i bytu tak zwanej natury; po 2-e postępowanie *objektywno-syntetyczne*, zstępujące nazad od najwyższej zasady istnienia do pojedyńczych jego objawów. Obie te metody, według Krausego, powinny być zastosowane do wszelkiej wiedzy, gdyż inaczej nie można osiągnąć ani zgodności, ani jedności, ani pewności poznania [5]).—Doświadczenie wewnętrzne, psychologicznie wyjaśnione, stanowi wreszcie punkt wyjścia i dla poglądów poznawczych Benekego (ur. 1798 um. 1854). Według niego wszystkie nauki filozoficzne oprzeć się winny na *psychologii* i przy jej pomocy wyjaśnić swoją treść. Zasadą wszelkiego poznania jakichkolwiek przedmiotów jest *samopoznanie*. W niem napotykamy realne czynniki bytu, które dają nam podstawę do wyjaśnienia i poznania innych, po za nami istniejących przedmiotów [6]).

[1]) Tetens, *Philos. Versuche über die menschl. Natur u. ihre Entwickelung*. T. I. 1776. T. II. 1777. Poglądy jego budzą w ostatnich czasach żywe zajęcie. O jego teoryi poznania pisali O. Ziegler, *Tetens Erkenntnistheorie*, 1888. G. Störring, *Die Erkenntnistheorie von Tetens*, 1901.

[2]) Naukę swoją o transcendentalnym syntetyzmie rozwija Krug głównie w dziele: *Organon der Philosophie oder Versuch über die Prinzipien der philos. Erkenntnis*, 1801. Nadto zasługują na uwagę jego *Fundamentalphilosophie*, 1803, oraz *Handbuch der Philosophie*, 1820. U nas zwolennikiem Kruga był Ad. Ign. Zabellewicz, który przełożył *Handbuch* Kruga na nasz język, ale przekładu tego nie zdołał wydać.

[3]) Wśród prac Friesa dotyczą naszego przedmiotu szczególniej: *Wissen, Glauben, Ahndung*, 1805, nowe wyd. 1905. *Neue Kritik der Vernunft*, 3 tomy, 1807. 2 wyd. 1831. *System der Logik*, 1811, 3-e wyd. 1837. Gruntowny rozbiór stosunku Friesa do Kanta zawiera praca Th. Elsenhansa, *Fries und Kant*, 1906.

[4]) Na podstawie szerokiego poglądu Krausego na dzieje filozofii, przekraczającego szczupłe granice jednostkowości przez zjednoczenie wszystkich kierunków filozoficznych w jednym wspólnym celu poznania prawdy, powstała w bezpośrednich uczniach jego piękna i wiele obiecująca myśl *kongresu filozofów*, która wprowadzona w życie dnia 26 września 1868 r. w Pradze, wznowioną została w ostatnich czasach przez takież kongresy w Paryżu, Genewie i Heidelbergu.

[5]) Najgłówniejsze pisma Krausego dotyczące teoryi poznania są: *Grundriss der historischen Logik*, 1803, nowe wyd. 1896. *Abriss des Systems der Logik, als philos. Wissenschaft*, 1825. *Die Lehre vom Erkennen oder Vor-*

lesungen über die analitische Logik, wyd. pośmiertne 1836. *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, nowe wyd. 1869. W sposób jasny i bardziej przystępny wyłożył Krause swoją teoryę poznania w dziele *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829. Nowe wyd. obejmuje T. I. *Erneute Vernunftkritik*, 1868 (zob. szczególniej str. 81 do 183, oraz str. 209 do 280). T. II. *Die Grundwahrheiten der Geschichte*, 1869. Prócz tego uczniowie i zwolennicy Krausego (H. K. Leonhardi, K. Roeder, P. Hohlfeld, A. Wünsche) wydali jeszcze następujące prace pośmiertne z zakresu teoryi poznania: *Vorlesungen über synthetische Logik*, 1884. *Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1884. *Anfangsgründe der Erkenntnisslehre*, 1892. Najgruntowniejszą pracę o filozofii Krausego napisał wspomniany Leonhardi, wyd. pośmiertne, 1902. Długo przed tem ogłosił G. Tiberghien pracę *Exposition du système philosophique de Krause*, 1844. Zob. też tegoż autora pismo: *Krause et Spencer*, 1882.

[6]) Beneke, *Erkenntnisslehre nach dem Bewustsein der reinen Vernunft*, 1820. *Neue Grundlegung zur Metaphysik*, 1822; jest to programat do wykładu logiki i metafizyki. *Lehrbuch der Logik, als Kunstlehre des Denkens*, 1832. *System der Logik*, 2 tomy, 1842. Zagadnienia krytyki poznania zalicza Beneke do metafizyki; w logice zaś poddaje osobnemu rozbiorowi *analityczne* i *syntetyczne* myślenie, przy uwzględnieniu odnośnych danych z zakresu psychologii.

§ 12. *Współczesny stan logiki jako teoryi poznania.* Po historycznym przebiegu dotychczasowego rozwoju Logiki, przystępujemy do treściwego przedstawienia jej obecnego stanu, t. j. do prac dokonanych w drugiej połowie zeszłego wieku i w pierwszym dziesiątku bieżącego. Z tego długiego okresu czasu możnaby wprawdzie utworzyć osobną epokę rozwoju filozofii a więc i teoryi poznania, obejmującą najprzód wznowienie materyalizmu i naturalizmu, a następnie nowo-kantyzm z różnymi odcieniami. Przy bliższym atoli rozbiorze wydatnych objawów tego okresu okazuje się, że wzmiankowane kierunki myśli same przez się nie charakteryzują należycie ducha nowoczesnych dążności filozoficznych i że w ogóle dążności te nie dosięgnęły dotąd swego kresu, lecz pracują jeszcze nad wszechstronnem urzeczywistnieniem swego właściwego celu. Celem zaś tym jest jak najwyraźniej odnalezienie nowej zasady dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej na podstawie historyczno-krytycznego rozbioru przeszłości.

Najrozliczniejsze systemata znalazły swoje ostateczne konsekwentne rozwinięcie w powyższych poglądach na filozofią i teoryą poznania. Na zasadach tych systematów, wyczerpniętych do ostatka, a niezadawalających ani ducha czasu, ani wszechstronnych wymagań nauki, nie można się spodziewać dalszego postępu filozofii. Takie przynajmniej jest prawie powszechne przekonanie, zarówno ludzi fachowych jak i ogólnie wykształconych. A chociaż i w obecnej chwili napotykamy jeszcze dość wielu zwolenników ostatnich systematów filozofii, którzy stawiają sobie za cel: przeprowadzenie zasadniczej myśli pewnego systematu, to jednak oni wszyscy albo przyjmują bez krytyki obce poglądy za swoje, albo też sami poznają niedostatki owych systematów i dążą do uzupełnienia takowych, nie zmieniając jednak samej zasady. Pierwsi nie mają ściśle naukowej wartości; ostatni zaś postępują sobie niekonsekwentnie, bo poznając krytycznie brak danego systematu, nie rozbierają na nowo uprawnienia samej *zasady*, będącej przyczyną tych braków, lecz kontentują się półśrodkami, mającymi sprostować szczegóły bez sprostowania *zasady*. Ztąd wielu nowszych pracowników na polu filozofii, a szczególniej ci z pomiędzy ich grona, którzy przez żadne osobiste i naukowe więzy nie łączą się z tradycyą ostatnich systematów, pracują nad reformą samej *zasady* filozofii, nad położeniem dla niej fundamentów, mogących przetrwać surową krytykę, wymierzoną przeciwko wszystkim dotychczasowym systematom.

Na podstawie nowszego ruchu filozofii, można już bliżej oznaczyć tę zasadę jej przyszłego rozwoju. Według wymagań czasu i nauki ma ona z jednej strony zadosyć uczynić wszechstronnym potrzebom natury ludzkiej, jej potrzebom umysłowym i zmysłowym, i wskazać zarówno cel jak i środki prawdziwego postępu rodu ludzkiego na przyszłość, a z drugiej strony ma ona ustalić możność

ściśle naukowego rozwoju filozofii, zarówno przez wykazanie ogólnych rozumowych, w umyśle ludzkim tkwiących podstaw wszelkiej nauki, jak i przez uwzględnienie rezultatów badań specyalnych, zwróconych ku światu zewnętrznemu. Ponieważ zaś pierwiastki takiej zasady napotykamy w historyi filozofii to w poglądach *idealistycznych* racyonalizmu i mistycyzmu, zwracających uwagę na wewnętrzne wymagania ducha, to w poglądach *realistycznych* empiryzmu i naturalizmu, uwzględniających wyłącznie stronę zmysłową człowieka i byt zewnętrzny; przeto owa nowa zasada, mająca uczynić zadość wskazanym wymaganiom, przybiera charakter *idealnego*, lub też *krytycznego realizmu* i staje się podstawą współczesnego rozwoju filozofii, pełnego *nowych* zadań i dążności.

W zakresie *teoryi poznania* ta nowa, z dotychczasowego historycznego rozwoju filozofii wynikająca zasada *idealnego* lub też *krytycznego realizmu* pociąga za sobą trzy nader ważne, nowe zadania, z których dwa ostatnie wynikają z pierwszego, a mianowicie: po 1-sze, rozwiązanie kwestyi o stosunku *myśli* do *bytu* czyli wewnętrznej, podmiotowej czynności poznania do jej zewnętrznego przedmiotu, przez wykazanie wspólnych podstaw obydwóch; po 2 gie, oznaczenie, jakim zmianom podlega byt zewnętrzny, stając się przedmiotem poznania przy pomocy *zmysłów*, i w końcu po 3-cie, wykazanie w procesie poznania udziału, doniosłości i uprawnienia podmiotowej treści *umysłu* ludzkiego, jego intellektualnych, estetycznych i moralnych wymagań. Do rozwiązania każdego z tych najnowszych zadań teoryi poznania napotykamy materyał historyczno-krytyczny w dotychczasowych poglądach logicznych. I tak *racyonalistyczna* teorya poznania, z poglądami *metafizycznej* i *formalnej* logiki oraz *krytycyzmu*, zawiera nader ważne podstawy do rozwiązania pierwszego z powyższych zadań. Do rozwiązania

drugiego zadania przyczynia się dotychczasowy rozwój *empiryzmu*; a w końcu zadanie trzecie rozwiązanem być może tylko na podstawie gruntownej oceny *mistycyzmu*. Dla tego też historyczno-krytyczny rozbiór tych poglądów w celu rozwiązania powyższych zadań jest punktem wyjścia dla najnowszych dążności w zakresie teoryi poznania. Okaże się to wyraźnie przy przeglądzie jej stanu współczesnego.

1. Z pomiędzy *filozofów* pracujących nad logiką w duchu *systematów*, które panowały pod koniec 18-go i w pierwszej połowie 19-go wieku, zasługują przedewszystkiem na uwagę zwolennicy poglądów *racyonalistycznych*. Oni to z pomiędzy wszystkich *dawnych* szkół zajmowali się najbardziej logiką i posiadali w swojej naukowej tradycyi najbogatsze środki do jej opracowania. Dzielą się oni w naszych czasach głównie na *trzy* szkoły, a mianowicie: a) szkoła *metafizycznej* logiki w duchu bądź Hegla, bądź Fichtego, bądź innych zasadniczych poglądów na świat; dalej b) szkoła logiki *formalnej*, rozwijającej zasady bądź Herbarta, bądź tak zwanej *symbolicznej* i *matematycznej* logiki; wreszcie c) szkoła *nowokantystów*, niewychodzących poza zasady poznawcze swego mistrza. Zaczynamy od przedstawicieli logiki *metafizycznej*.

a. Wśród starszych uczniów Hegla przyjmują za punkt wyjścia jego zasadę tożsamości myśli i bytu z pewnym atoli zwrotem do realizmu: K. Rosenkranz [1]) i Kuno Fischer [2]). Tymczasem W. Rosenkranz, pozostając w ogóle w zakresie hegloskiej spekulacyi, przejmuje się przy tem w znacznej części logiką *scholastyczną* [3]). Do powyższych niemieckich filozofów przyłącza się główny propagator filozofii Hegla we Francyi i Włoszech A. Vera [4]). W nowszych czasach wracają do Hegla i bronią szczególniej na polu logiki jego metody dialektycznej następujący autorzy niemieccy: Fr. Chlebik [5]), dalej znany historyk logiki K. Prantl (zob. § 2, 2.), wreszcie G. Engel [6]), A. Bullinger [7]) i inni. We Francyi zasługuje na szczególną uwagę jako współczesny obrońca poglądów poznawczych Hegla G. Noël [8]). Po angielsku pisali o Heglu i skłaniali się poczęści do jego zasad, I. K. Stirling [9]). W. T. Harris, który od r. 1867 wydaje czasopismo *Journal of speculative philosophy* [10]), A. Seth [11]), J. E. Mac Taggart [12]) J. B. Baillie [13]), i inni. W na-

szej literaturze współczesnej usiłuje wykazać znaczenie teoretyczne i historyczne Hegla dla rozwoju filozofii szczególniej Ign. Halpern, ale czyni to głównie z psychologicznego punktu widzenia [14]).

Widoczny zwrot do teoryi poznania Fichtego, uznającej logikę i metafizykę za części ogólnej *teoryi nauki* (Wissenschaftslehre), opierając takową na *świadomości* podmiotu poznania, z pewnem pominięciem czynników przedmiotowych, ujawniają w nowszych czasach: Fr. Harms [15]), R. Schellwien [16]), H. Rickert [17]) i inni. Na utożsamieniu przedmiotów poznania z szczegółowemi czynnościami podmiotowej świadomości opiera się też teorya poznania tak zwanej *immanentnej* filozofii. Konsekwencyą jej jest *solipsyzm*, t. j. zdanie, że świadomy siebie jednostkowy podmiot jest jedynym rzeczywistym bytem, że zatem wszystkie inne podmioty są tylko jego wyobrażeniami, niczem więcej. Głównymi przedstawicielami tej immanentnej teoryi poznania, unikającymi jednak konsekwencye solipsyzmu, są: W. Schuppe [18]), J. Rehmke [19]), R. Schubert-Soldern [20]), M. Kauffmann [21]), T. Ziehen [22]) i inni.

[1]) K. Rossenkranz, *Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens*, 1846. *System der Wissenschaft*, 1850. *Wissenschaft der logischen Idee*, T. I. 1858. T. II. 1859. *Epilegomena* do tego dzieła, 1862.

[2]) Kuno Fischer, *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, 1852. 2-e zupełnie przerobione wydanie 1865.

[3]) W. Rosenkranz, *Wissenschaft des Wissens*, 1866.

[4]) A. Vera, *Introduction à la philosophie de Hegel*, 1855, 2 wyd. 1864. *Logique de Hegel*, przekład z komentarzem, 1859. *L'Hégélianisme et la philosophie*, 1862.

[5]) Fr. Chlebik, *Dialektische Briefe*, 1869. *Die Philosophie des Bewussten u. die Wahrheit des Unbewussten*, 1870.

[6]) G. Engel, *Sein u. Denken*, 1889. *Entwurf einer ontologischen Begründung des Seinsollenden*, 1894.

[7]) A. Bullinger, *Hegels Lehre vom Widerspruch*, 1884. *Hegelsche Logik*, 1900.

[8]) G. Noël, *La Logique de Hegel*, 1897.

[9]) H. Stirling, *The secret of Hegel*, 1865. *What is Thought?* 1900.

[10]) W. T. Harris, *Exposition of Hegel's Logic*, 1890.

[11]) A. Seth, *The Development from Kant to Hegel*. 1882. *Hegelianism and personality*, 2 wyd. 1893.

[12]) J. E. Mac Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, 1896. Tenże w szeregu artykułów o Heglu w *Mind*, 1897 do 1904.

[13]) J. B. Baillie, *The origin and significance of Hegel's Logic*, 1901.

[14]) Ign. Halpern, *Filozofia absolutnego idealizmu Hegla w psychologicznem rozumieniu*. Odczyt. Odbitka z *Przeglądu filozoficznego*, 1908. Autor, choć jest stanowczym przeciwnikiem wszelkiej metafizyki, dowodzi je-

dnak (str. 20), że „filozofia Hegla, jako najdoskonalszy systemat metafizyczny, ułatwia nam zrozumienie innych systematów tego rodzaju i wykazuje, do czego dojść może spekulacyjne myślenie, i nie tylko może, ale i musi.“ Z tem wszystkiem autor zamyka swój odczyt słowami: „Zamiast wierzyć w bałamucącą metafizykę, lepiej uczynimy, jeżeli rzucimy jej pytanie: *Quousque tandem!*“

[15]) Fr. Harms, *Reform der Logik*, 1874. *Logik*, wyd. pośmiertne 1886.

[16]) R. Schellwien, *Der Geist der neueren Philosophie*, 1896. *Philosophie u. Leben*, 1898. *Wille u. Erkenntnis*, 1899.

[17]) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892. 2 wyd. 1904. *Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung*, 1896—1902.

[18]) W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878. *Grundriss der Erkenntnistheorie u. Logik*, 1894.

[19]) J. Rehmke, *Die Welt als Wahrnehmung u. Begriff*, 1880.

[20]) R. Schubert-Soldern, *Ueber Transscendenz des Objects u. d. Subjects*, 1882. *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884.

[21]) M. Kauffmann, *Immanente Philosophie*, 1893.

[22]) T. Ziehen, *Psychophysiol. Erkenntnislehre*, 1898.

b. Szkoła Herbarta wydała w dalszym ciągu liczne opracowania logiki w kierunku *formalnym*. Z jej zakresu wyszło też wiele podręczników szkolnych logiki, używanych dotąd szczególniej w Austryi. Do przedstawicieli tego kierunku w drugiej połowie zeszłego wieku należą głównie: F. K. Allihn [1]), R. Zimmermann [2]), G. A. Lindner [3]), M. A. Drbal [4]), O. Fluegel [5]) i inni. Z poglądów Herbarta wychodzi także A. Spir, choć w swej teoryi poznania zwraca się pod niejednym względem do zasad metafizycznych [6]). Ważne są też badania językowe w związku z logiką, podjęte z tego stanowiska szczególniej przez H. Steinthala [7]) i L. Geigera [8]). W Anglii znakomity lingwista M. Müller wykazał ten związek rozwoju myśli z rozwojem języka [9]). We Francji zasługują w tym względzie szczególniej na uwagę prace P. Regnaud'a [10]).

Logikę formalną na tle *matematyki* opracowali głównie w Anglii i Ameryce uczniowie i zwolennicy Hamiltona i Boole'a (zob. § 11, 1. b.). Wśród nich odznaczyli się w tym zakresie w nowszych czasach szczególniej: A. De Morgan [11]), T. S. Baynes [12]), W. St. Jevons [13]), C. S. Peirce [14]), A. Mac Farlane [15]), J. Venn [16]). Wreszcie w ostatnich czasach Bertrand Russell usiłuje sprowadzić pierwsze zasady *logiki* i *matematyki* do wspólnego mianownika [17]). W Niemczech reprezentują logikę matematyczną głównie: O. Schmitz-Dumont [18]), E. Schröder [19]), J. Hontheim [20]), Ad. Stöhr [21]), D. Hilbert [22]). W literaturze francuzkiej nadają logice charakter matematy-

czny szczególniej: A. Cournot [23]), J. Duhamel [24]), J. Delboeuf [25]), H. Poicaré [26]), L. Couturat [27]), G. Peano [28]).

Jasne pojęcie o współczesnym stanie logiki matematycznej daje odczyt S Dicksteina: *O najnowszych badaniach nad podstawami matematyki*, 1905. Zob. też mój *Wstęp kryt. do filozofii* 3-e wyd. 1903, str. 391 do 404 rozdział: *Metamatematyka.*

[1]) F. H. Allihn, *Antibarbarus logicus. Einleitung in die allgem. formale Logik*, 1850, 2 wyd. 1853. Jest to praca przeważnie polemiczna, wydana pierwotnie pod pseudonimem Cajusa.

[2]) R. Zimmermann, *Philosophische Propädeutik für Obergymnasien.* Część 2-a *Formale Logik*, 1853. 3-e wyd. 1867.

[3]) G. A. Lindner, *Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode*, 1861, 5-e wyd. 1881. *Lehrbuch der allgem. Logik*, 3-e wyd. 1903.

[4]) M. A. Drbal, *Lehrbuch der propädeutischen Logik*, 1865, nowe wyd. *Praktische Logik*, 1871.

[5]) O. Flügel, *Abris der Logik*, 1878, 4-e wyd. 1901. Jestto nowe opracowanie, ze znacznemi jednak zmianami i dodatkami, wymienionego powyżej dzieła Allihna.

[6]) A. Spir, *Die Wahrheit*, 1867. *Forschungen nach der Gewisheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit*, 1868. Zwrot ku krytycyzmowi zaznaczają następujące prace: *Denken u. Wirklichkeit*, 1873, 2-e wyd. 1877. *Esquisses de philosophie critique*, 1887. *Nouvelles esquisses de phil. crit.* wydanie pośmiertne 1899.

[7]) H. Steinthal, *Grammatik, Logik u. Psychologie*, 1855. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern*, 1864. Dzieło to uwzględnia szeroko związek językoznawstwa z rozwojem logiki.

[8]) L. Geiger, *Ursprung u. Entwickelung der menschl. Sprache u. Vernunft*, 2 tomy, 1872, 2-e wyd. 1899.

[9]) Max. Müller, *Science of thought*, 1887.

[10]) P. Regnaud, *Origine et philosophie du langage*, 1888. *Précis d'une logique évolutionniste*, 1897.

[11]) A. De Morgan, *Syllabus of a system of logic*, 1860.

[12]) T. S. Baynes, *Essay on the new Analytic of logical forms*, 1850.

[13]) W. St. Jevons opracował logikę dla trzech stopni umysłowego rozwoju. Najelementarniejsze opracowanie wyszło w wydawnictwie *Science primers* jako *Logic*, ostatnie wyd. 1902. Przekład polski H. Wernica, 1886. 3-e wyd. 1907. Opracowanie dla średniego stopnia wykształcenia nosi tytuł *Elementary Lessons in Logic deductive and inductive*, nowe wyd. 1880. Opracowanie dla stopnia wyższego obejmuje już zasady nauki i nosi tytuł *Principles of science*, 2-e wyd. 1877. Prócz tego z prac logicznych tego autora zasługują na uwagę: *Pure Logic or the science of quality apart of quantity*, 1864. *The Substitution of Similars*, 1869, zawiera wyjaśnienie zasady wnioskowania jako podstawiania czynników do siebie podobnych. Obie te prace wyszły razem 1890.

[14]) C. S. Peirce, *Logical papers*, 1867. *An improvement in Boole's Calculus of logic*, 1870. *Studies in logic*, 1883. *The Algebra of logic*, 1885.

[15]) A. Mac Farlane, *Principles of the algebra of logic*, 1879.

[16]) J. Venn, *The logic of chance*, 2-e wyd. 1876. *Symbolic logic*, 2-e wyd. 1894.

[17]) Bertrand Russell, *The principles of Mathematics*. 1903.

[18]) O. Schmitz-Dumont, *Die mathematischen Elemente der Erkenntnistheorie*, 1878. *Naturphilosophie als exacte Wissenschaft*, 1896.

[19]) E. Schröder, *Operationskreis des Logicalcalcüls*, 1877. *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, 3 tomy, 1890—1896.

[20]) J. Hontheim, *Der logische Algorithmus*, 1895.

[21]) Ad. Stöhr, *Algebra der Grammatik. Ein Beitrag zur Philosophie der Formenlehre u. Syntax*, 1898. *Leitfaden der Logik*, 1905.

[22]) D. Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, 2-e wyd. 1903.

[23]) A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 2 tomy, 1851. *Traité de l'enchenement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 2 tomy 1861. *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1865.

[24]) J. Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 5 tomów. 1866 do 1872. 3-e wyd. 1885.

[25]) J. Delboeuf, *Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats*, 1860. *Essai de logique scientifique*, 1865. *Logique algorithmique*, 1877.

[26]) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, 1900. Przekład M. H. Horwitza, 1908. *La valeur de la science*, 1905. Przekład L. Silbersteina, 1908. *Science et méthode*, 1909.

[27]) L. Couturat, *De l'infini mathématique*, 1896. *L'Algèbra de la logique*, 1905. *Les principes des Mathématiques*, 1905. Powołuje się co do zasad na powyższe dzieło B. Russella i nadto w obszernym dodatku poddaje krytyce poglądy Kanta na matematykę.

[28]) G. Peano, *I principii di geometria*, 1889.

c. Powrót do Kanta, charakteryzujący przeważnie współczesną filozofią, rozpoczyna się właściwie już od połowy zeszłego wieku. Chr. H. Weisse, myśliciel, wykazujący konieczną potrzebę dopełnienia spekulacyi danemi doświadczenia, już w r. 1847 domagał się, aby filozofia orientowała się przy pomocy Kanta co do swych zasadniczych dążności [1]). Toż samo czynił 1857 autor dzieła krytycznego o filozofii Hegla R. Haym [2]). Podobnież znakomity historyk nowszej filozofii Kuno Fischer, mówiąc o Kancie (1860), podniósł jego doniosłość dla współczesnej filozofii [3]). Najenergiczniej zaś nawoływali do powrotu do Kanta Edw. Zeller (1862), O. Liebmann (1865) i Alb. Fr. Lange (1866). Pierwszy z nich, rozpatrując znaczenie i zadania teoryi poznania, podał hasło: „Napowrót do Kanta (Zurück zu Kant! [4]). Liebmann w podobny sposób zamyka każdy rozdział swej pracy o *Kancie* zdaniem, że do Kanta koniecznie powrócić należy [5]). Alb. Lange zaś opiera się na Kancie w swej znakomitej *Historyi* i *krytyce materyalizmu* i stał się przez to założycielem tak zwanej szkoły *nowokantystów* [6]).

W Anglii uwzględnił już Kanta wspomniany powyżej (§ 11, 1. b.) W. Hamilton. W jego duchu pracował dalej na zasadzie Kanta H. L. Mansel, który łączy teoryą poznania z metafizyką, dzieląc ją na *psychologią*, naukę o faktach świadomości, i *ontologią*, naukę o stosunku tych faktów do rzeczywistości [7]). Tu należą też T. H. Green [8]), i inni. We Francyi natomiast rozwijali swoje poglądy poznawcze pod wpływem Kanta szczególniej: Ch. Renouvier, który przejął się zarazem monadologią Leibnica [9]), dalej J. Lachelier [10]) i inni.

Szkoła *nowokantystów* obejmuje jednak myślicieli różniących się pomiędzy sobą nieraz zasadniczo, stosownie do tego, jakie czynniki krytycyzmu Kanta sobie przyswajają. W zakresie logiki i teoryi poznania rozróżnić można wśród współczesnych zwolenników Kanta następujące główniejsze odcienia.

Jedni mieli na oku *formalną* logikę, odróżniając ją od teoryi poznania. O nich mówiliśmy powyżej, wykazując współczesne postępy logiki formalnej (§ 12, 1. b.).

Inni rozwijali dalej Kanta aprioryzm form poznawczych, dowodząc, że nawet indywidualna świadomość, jaźń, jest także tylko *zjawiskiem*, więc już się opiera, na owych formach. One same zaś właściwe są czystej, transcendentnej świadomości, o której świadomość empiryczna nie może mieć ścisłego pojęcia. Z tego stanowiska uprawiają logikę jako teoryę poznania szczególniej Herm. Cohen, A. Stadler, P. Natorp i E. Cassirer [11]).

Jeszcze inni nowokantyści, ze wspomnianym Alb. Langem na czele, ograniczając ścisłe poznanie zakresem doświadczenia, uznawali tak zwaną *poezyą pojęciową*, *ze stanowiska ideału*, jako *syntetyczną* dążność myśli, uzupełniającą braki naukowego poznania przy pomocy *twórczości metafizycznej*. Tu należą, prócz Langego, H. Vaihinger, J. Rülf, dalej Th. Ribot, L. Ollé-Laprune, A. Fouillée [12]) i inni. U nas wygłaszali podobne poglądy: H. Goldberg, Wł. M. Kozłowski, A. Złotnicki i inni. Zob. poniżej *Historyą logiki w Polsce*.

Wreszcie, niektórzy wśród współczesnych zwolenników Kanta łączą krytycyzm z zasadniczymi czynnikami pozytywizmu Comte'a (zob. § 11, 2), a mianowicie z jego *fenomenalizmem*, t. j. z nauką, że jedynym przedmiotem poznania są *zjawiska*, poza którymi wniknąć nie możemy w istotę rzeczy samej w sobie, wskutek czego i o *metafizyce* w ogóle mowy być nie może.

Z tego stanowiska potępia A. Riehl wszelką spekulacyę filozoficzną, a więc i Langego twórczość metafizyczną. Ale z drugiej strony opiera swój *pozytywizm*, w przeciwstawności do Comte'a, na krytycznym rozbiorze zarówno pierwiastków poznania (Elementarlehre), jak i jego różnych metod. W tym duchu ogłaszali swe prace, z mniejszem lub szerszem uwzględnieniem Kanta: K. Göring, E. Laas, T. Ziegler i inni [13]).

Bliższą łączność pozytywizmu z krytycyzmem ujawniają też we Francyi J. J. Gourd, L. Dauriac, E. Boirac i G. Milhaud [14]).

[1]) Chr. Herm. Weisse, mowa uniwersytecka: *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat*, 1847.

[2]) Rob. Haym, *Hegel u. seine Zeit*, 1857.

[3]) Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 1854 i nast. Tom 3-ci i 4-y o Kancie 1860.

[4]) Edw. Zeller, *Bedeutung u. Aufgabe der Erkenntnisstheorie*, 1862; rzecz zamieszczona także w jego *Vorträge u. Abhandlungen*, 2-te Sammlung, 1877.

[5]) O. Liebmann, *Kant u. die Epigonen*, 1865. *Analyzis der Wirklichkeit* 3 wyd. 1900. *Klimax der Theorien*, 1884.

[6]) Alb. Lange, *Geschichte u. Kritik des Materialismus*, 1-sze wyd. 1866. 7-e wyd. 1902. Przekład polski T. I-go przez A. Świętochowskiego, T. II-go przez F. Jezierskiego. *Logische Studien, Neubegründung d. formalen Logik u. d. Erkenntnistheorie*, wyd. pośmiertne 1894.

[7]) H. L. Mansel, *Prolegomena Logicae. A series of psychological essays introductory to the science*, 1851. *Metaphysics, or the philosophy of consciousnes*, 1860.

[8]) T. H. Green, *Introduction to Hume's Treatise on Human Nature*, 1874. *Works*, wydanie pośmiertne, 1885.

[9]) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, I. *Logique*. 1854. Drugie przerobione wyd. tej *Logiki* w trzech tomach, 1875. *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 1885. *Les dilemmes de la metaphysique pure*, 1900. Zob. też E. Janssenns, *Le Neo-criticisme de Ch. Renouvier*, 1905.

[10]) J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, 1871. 5 wyd. 1907. *Etudes sur le syllogisme*, 1907.

[11]) Główne prace wymienionych przedstawicieli skrajnego transcendentalizmu w teoryi poznania są: H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, 2 wyd. 1885. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902. Aug. Stadler, *Kants Teleologie*, 1874. *Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in d. Kantischen Phil.* 1876. *Kants Theorie der Materie*, 1883. P. Natorp, *Einleitung in d. Psychologie nach kritischer Methode*, 1888. *Philosoph. Propädeutik. Einleitung in d. Phil. u. Logik, Ethik u. Psychologie*, 2-e wyd. 1905. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, 2 tomy 1907.

[12]) Prace głównych zwolenników *twórczości metafizycznej* czyli *poezyi pojęciowej*, prócz wspomnianej już *Historyi i krytyki materyalizmu* Alb. Langego, są: H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring u. Lange*, 1876. *Kommentar zu*

Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 tomy 1881, 1892.—J. Ruelf, *Metaphysik*, 4 tomy. 1888—1898. Określa on filozofią jako sztukę powtórnego pomyślenia wielkiej myśli świata, więc ma polegać na odtworzeniu *ideału wszechświata*.—Th. Ribot rozwija tę samą myśl we wstępie do dzieła *La psychologie anglaise contemporaine*, 3-e wyd. 1886, zob. też jego *Essai sur l'imagination créatrice*, 1900, przekład polski *O wyobraźni twórczej*, 1902. *La logique des sentiments*, 1905.—L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, 1880. *La philosophie et le temps présent*, 1890, szczególniej rozdz. 1 do 3, oraz 11.—A. Fouillée, *L'avenir de la métaphysique*, 2-e wyd. 1890, szczególniej rozdz. 6-y: *Metafizyka i poezya ideału*.

Szczegółowy rozbiór kwestyi *twórczości* metafizycznej zob. H. Struve, *Wstęp kryt. do filozofii*, 1903, rozdział: *Filozofia i twórczość*, szczególniej str. 248 do 289.

[13]) Do krytycznych pozytywistów należą w Niemczech: A. Riehl, *Realistische Grundsätze*, 1870. *Der philos. Kriticismus u. seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 1876. Wyd. nowe przerobione 1908. *Beiträge zur Logik*, 1892. *Zur Einführung in die Philosophie d. Gegenwart*, 3-e wyd. 1908. K. Göring, *System der krit. Philosophie*, 1875. Tegoż w przekładzie polskim: *Pojęcie doświadczenia i o nadużyciu matematyki w filozofii*. Filozofia nowokrytyczna *Przeglądu filozoficznego*, 1908.—E. Lass, *Kants Analogien d. Erfahrung*, 1876. *Idealismus u. Positivismus*, 1882.—T. Ziegler, *Lehrbuch der Logik*, 2 wyd. 1885. *Glauben u. Wissen*, 1899.

[14]) J. J. Gourd, *Le phénomène. Esquisse de philosophie générale*, 1888. L. Dauriac, *Croyance et realité*, 1889.—E. Boirac *L'idée du phénomène*, 1894. W polskim przekładzie A. Dygasińskiego posiadamy Boirac'a *Zasady filozofii*, 1891, Księga II-a, str. 197 i nast. zawiera *Logikę*.—G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1898. Dopełnienie tego dzieła stanowi studyum tegoż autora p. t. *Le Rationnel*, 1898. O pozytywizmie specyalnie mówi Milhaud w pracy: *Le positivisme et le progrès de l'esprit*, 1902.

2. *Empiryzm* współczesny przyjmuje również rozliczny charakter przedewszystkiem stosownie do tego, czy ufa bezpośrednio, dogmatycznie danym doświadczenia, czy też przejmuje się pewnymi czynnikami krytycyzmu. Nadto empiryzm ujawnia także różne kierunki badania na polu teoryi poznania zależnie od bliższego określenia samego doświadczenia, czy je ogranicza do zmysłów, lub też obejmuje w niem i stany świadomości, niemające bezpośredniej łączności z wrażeniami zmysłowemi. Wreszcie ze stanowiska empiryzmu rozwinięto też metodologią, szczególniej induktywizm, jako zasadniczą podstawę poznania. W ten sposób rozróżnić można następujące wydatne kierunki współczesnego empiryzmu na polu logiki jako teoryi poznania.

a. Empiryzm dogmatyczny ma zwykle charakter sensualistyczny i łączy się z materyalistycznym poglądem na świat.

Toż samo daje się spostrzedz i w nowoczesnych jego objawach. Głównymi przedstawicielami dogmatycznego empiryzmu w teoryi poznania, opierającego się wyłącznie na świadectwie zmysłów, są w naszej dobie tacy zwolennicy materyalistycznej metafizyki, jak w szczególności: Ludwik Büchner [1]), H. Czolbe [2]), E. Dühring [3]) E. Haeckel [4]) i inni. Wszyscy oni nie zachowują się skeptycznie względem działania zmysłów i nie zajmują się rozbiorem ich świadectwa ze stanowiska krytycznego, lecz ufają bezpośrednio temu świadectwu i na niem opierają swoje poglądy metafizyczne.

[1]) L. Büchner, *Kraft u. Stoff*. 1885, ostatnie wyd. 1904. Kwestye poznawcze dotknięte tu są z dogmatycznego punktu widzenia sensualizmu; o krytyce poznania mowy nie ma.

[2]) H. Czolbe, *Neue Darstellung des Sensualismus*, 1885. W późniejszej pracy: *Grenzen u. Ursprung d. menschl. Erkenntniss*, 1865, oraz w pracy pośmiertnej: *Grundzüge einer extentionalen Erkenntnistheorie*, 1875, autor łączy z materyalizmem czynniki panteizmu, ale w zakresie teoryi poznania nie odstępuje zasadniczo od dogmatycznego sensualizmu.

[3]) E. Dühring, *Natürliche Dialektik*, 1865. *Logik u. Wissenschaftstheorie*, 1875. 2-e wyd. 1905. H. Vaihinger we wspomnianej pracy: *Hartmann, Dühring u. Lange*, 1876, rozpatruje szczegółowo poglądy Dühringa jako przedstawiciela *empirycznego realizmu*.

[4]) E. Haeckel broni materyalizmu pod nazwą *monizmu* w sposób wielce chaotyczny głównie w pracy: *Der Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft*, 1893, przekład M. Rozenfelda, 1906. *Die Welträthsel*. 1899, przełożył K. S. p. t. *Zarys filozofii monistycznej*, 1905. Sprzeczności Haeckla na polu poznawczem oraz brak krytycyzmu wykazuje dokładnie E. Adickes, *Kant contra Haeckel, Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftl. Dogmatismus* w czasopiśmie *Kantstudien*, T. V. 1901, str. 340 i nast.

b. Uzasadnienia empiryzmu na podstawach krytycznych podjął się R. Avenarius i nazwał swój pogląd *empirio-krytycyzmem*. Ma on na celu poznanie *naukowe*, *pozytywne*, oparte na *opisowem* oznaczeniu zasadniczych czynników tak zwanego *czystego* doświadczenia. Stosownie do tego sprowadza on zadanie teoryi poznania do oznaczenia stosunku zachodzącego pomiędzy zmianami centralnego organu poznawczego (C), t. j. mózgu i wywołanemi przez te zmiany czuciami (*Empfindungen*, *E*) z jednej strony, a odpowiedniemi podnietami (*Reiz*, *R*) z drugiej strony [1]).

W tym kierunku prócz samego Avenariusa zasługują na uwagę szczególniej Fr. Carstanjen i J. Petzoldt [2]). U nas przedstawiali poglądy Avenariusa głównie J. Kodisowa, W. Heinrich i E. T. Erdmann w *Przegl. filoz.* Na szczególną uwa-

gę zasługuje w tym przedmiocie artykuł p. Kadisowej p. t. *Nowsza faza w rozwoju empirio-krytycyzmu. Przegl. filoz.* zeszyt I, 1909. Zob. o nich w *Historyi logiki w Polsce.*

[1]) R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, T. I. 1888. T. II. 1890, wyd. 2-e 1907 i 1909. *Der menschl. Weltbegriff*, 1891. Wyd. 2-e 1905. Niektóre pomniejsze rozprawy Avenariusa, wyjaśniające jego stanowisko zasadnicze, przełożono na nasz język, a mianowicie: *W sprawie filozofii naukowej*, przekład Anieli i Ludwiki Karpińskich, 2-e wyd. 1908. *O przedmiocie psychologii*, przekład S. Kobylińskiego i A. Zieleńczyka, 1907.

[2]) Fr. Carstanjen, *R. Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgem. Erkenntnistheorie*, 1894.—J. Petzoldt, *Einführung in d. Philos. d. reinen Erfahrung*, T. I. 1899. T. II. 1904.

c. Zaznaczyć tu należy, że niektórzy znakomici przyrodnicy zajęli się również krytycznym rozbiorem swych zasad poznawczych, a w szczególności działania zmysłów i doświadczenia. Za ich przykładem liczny zastęp badaczów rozpatrywał te współczynniki poznania i nadawał empiryzmowi charakter krytyczny.

W Niemczech jednym z pierwszych przyrodników, którzy poddawali rozbiorowi własną działalność poznawczą, był znakomity fizyk H. Helmholtz. Wykazuje on, że wrażenia zmysłowe nie dotyczą własności samych rzeczy, lecz są tylko symbolami, oznaczającymi te własności [1]). Czynni też byli w tym kierunku: Emil Dubois-Reymond, G. Kirchoff, który wyjaśnienie zjawisk przy pomocy wykazania ich *przyczyn*, usiłował zastąpić ich ścisłym *opisem*; dalej Paweł Dubois Reymond, H. Hertz, W. Ostwald [2]). W chwili obecnej pierwszorzędne stanowisko w tym względzie wśród niemieckich uczonych zajmuje E. Mach, który dochodzi do tych samych wyników, co empirio-krytycyzm Avenariusa, ale opiera się na samodzielnych badaniach nad sprawami poznania, przyjmując za punkt wyjścia nie bezpośrednie doświadczenie, lecz doświadczenie w opracowaniu naukowem, co go z drugiej strony zbliża do pozytywizmu [3]).

W Anglii wśród przyrodników reprezentował krytyczny empiryzm szczególniej H. Huxley, który swój pogląd poznawczy ogranicza do bezpośrednio danych wrażeń z wyłączeniem możności poznania rzeczy nadzmysłowych. Pogląd ten nazywa *agnostycyzmem* [4]). W tym duchu wygłaszali też swe zasady poznawcze z pewnymi samodzielnymi odcieniami: J. Tyndall, W. K. Clifford, J. B. Stallo i inni [5]). Podobnież

i Herbert Spencer oparł swe poglądy poznawcze na czynnikach przyrodniczych *ewolucyi* i *dziedziczności* i przy ich pomocy usiłował wyjaśnić aprioryzm zasad ogólnych w związku z empirycznym ich początkiem [6]),

We Francyi zasługuje w tym względzie na szczególną uwagę znakomity fizyolog Cl. Bernard [7]).

Tu nadto wspomnieć należy o badaniach krytycznych nad empiryzmem przyrodniczym dokonanych przez takich autorów jak: W. Preyer, K. Kroman, G. Heymans, K. Hauptmann, A. Rau, H. Kleinpeter [8]), dalej G. Lewes, C. Pearson, E. Boutroux, A. Rey [9]) i inni.

[1]) H. Helmholtz *Ueber das Sehen*, 1856. *Die Thatsachen der Wahrnehmung*, 1878. *Physiol. Optik*, 2-e wyd. 1886. *Vorträge u. Reden*, 1884.

[2]) E. Dubois-Reymond, w odczycie: *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 1872, 10-e wyd. 1907, wypowiedział głośne: *Ignorabismus*! odnośnie do istoty materyi i siły. W innym odczycie: *Die sieben Welträthsel*, 1880, rozwinął swe poglądy metodologiczne. Nowe wydanie tych odczytów, 1903 r. Przekład polski M. Massoniusa. 1898.—G. Kirchhoff, znakomity fizyk, w przedmowie do swego kursu *Mechaniki*, wyd 3-e 1883, określił wiedzę przyrodniczą jako *opisanie* zjawisk.—P. Dubois-Reymond, *Ueber die Grundlagen d. Erkenntnis in den exacten Wissensch.* 1890.—H. Hertz, *Prinzipien d. Mechanik*, w 3-cim tomie jego dzieła, 1894.—W Ostwald, *Ueberwindung d. Wissenschaftl. Materialismus*, 1895, przekład polski, 1897. Dalej rozprawy tegoż autora, zamieszczone w *Annalen d. Naturwissenschaft*, 1902, nad dziełem Kanta: *Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft*. Głównie zaś *Vorlesungen über Naturphil.*, 2-e wyd. 1902, gdzie część pierwsza zajmuje się rozbiorem zasad poznawczych.

[3]) E. Mach, *Mechanik in ihrer Entwickelung*, 5-e wyd. 1904. *Analyse der Empfindungen*, 5-e wyd. 1906, jest to najważniejsza praca tego autora z zakresu teoryi poznania. *Populärwissenschaftl. Vorlesungen*, 3-e wyd. 1903. Przekład St. Kramsztyka, 1899. *Erkenntnis u. Irrthum*, 1906. Są to rozbiory, przeważnie psychologiczne, różnych zagadnień poznawczych.

[4]) H. Huxley, prócz różnych rozpraw dotyczących teoryi poznania a zebranych p. t. *Essays upon some controverted questions*, 1892 (o *agnostycyzmie* traktuje na str. 352 i nast.); *Lay sermons, adresses and reviews*, nowe wyd. 1893; *Scientific Memoirs*, 1898, ogłosił też specyalne studyum nad *Humem*, 1879, do którego się zbliża pod wieloma względami. Nadto zasługuje na uwagę jego *Wstęp do nauk przyrodniczych*, przekład polski przez S. B. 1884.

[5]) J. Tyndall, *Fragments of Science*, 6-e wyd. 1879, nowe wyd. 1899. *New Fragments*, 1892.—W. K. Clifford, *Seeing and Thinking*, 1879. *Lectures and Essays*, 2-e wyd. 1886. *The Common-Sense of the Exact Sciences*, 1885. W polskim przekładzie posiadamy niektóre jego prace p. t. *Szkice filozoficzne*, 1899.—J. B. Stallo, *The concepts and theories of modern physics*, 3-e wyd. 1898.

[6]) Herbert Spencer wyłożył swe poglądy poznawcze w dziele: *First Principles*, 1862, 6-e wyd. 1899; przekład polski sporządził J. K. Potocki

p. t. *Pierwsze zasady*, 1886. O Spencerze i jego zasadach poznawczych zob. H. Struve, *Herbert Spencer i jego systemat filozofii syntetycznej*, 1904.

[7]) Claude Bernard, *Introduction à la médecine expérimentale*, 1865. *La science expérimentale*, 1878, nowe wyd. bez roku.

[8]) W. Preyer, *Naturwissenschaftliche Thatsachen u. Probleme*, 1880.—K. Kroman, *Unsere Naturerkenntnis*, 1883. Przekład niemiecki z duńskiego przy udziale autora.—B. G. Heymans, *Gesetze u. Elemente d. wissenschaftl. Denkens*, 1890, nowe wyd. 1906. *Einführung in d. Metaphysik*, 1905.—K. Hauptmann, *Die Metaphysik in der modernen Physiologie*, 2-e wyd. 1894.—A. Rau, *Empfinden u. Denken*, 1896.—H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung d. Gegenwart*, 1905. Autor poddaje rozbiorowi głównie poglądy takich przyrodników jak: Mach, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Ostwald.

[9]) G. Lewes, *Problems of life and mind*. 5 tomów 1874—1879, 4-e wyd. 1888. Przekład polski *Wstępu* oraz pierwszego zagadnienia (*Granice wiedzy*) sporządził J. K. Potocki: *Zagadnienia ducha i życia*, 1892.—C. Pearson, *The Grammar of Science*, 1892, 2-e wyd. 1900.—E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 4-e wyd. 1902. *De l'idée de loi naturelle*, przekład W. Spasowskiego, 1902.—A. Rey, *La théorie physique chez les physiciens contemporains*, 1907. *La philosophie moderne*, 1909.

d. Do kierunków *empirycznych* należą też poglądy tak zwanego *psychologizmu* i *pragmatyzmu*.

Zwolennicy pierwszego z tych poglądów, t. j. *psychologizmu*, utrzymują, że psychologia jest zasadniczą nauką całej filozofii, a więc i logiki, teoryi poznania. Według nich tedy wszelkie zagadnienia poznawcze mogą być wyjaśnione i rozwiązane tylko na podstawie psychologicznego rozbioru odnośnych czynności umysłu. Rozbiór ten musi mieć charakter *empiryczny* gdyż ma za przedmiot dane wewnętrznego, psychicznego doświadczenia t. j. dane tego, co my przeżywamy podczas procesów poznawczych. Wykazanie tych danych stanowi właśnie z tego punktu widzenia całkowitą treść *teoryi*, lub też *krytyki poznania*. Stosownie do wyników takiej analizy, psychologizm doprowadza do różnych poglądów poznawczych, ale przeciwstawia się zawsze tak zwanej *czystej* logice, lub też *czystej* teoryi poznania, opierającej się na bezpośrednio danych zasadach, czy prawach, pewnikach myślenia, lub w ogóle działania logicznego.

Do inicyatorów psychologizmu zaliczyć należy Locke'a, Hume'a, Berkeley'a, Friesa, Benekego, o których była mowa powyżej. Nadto i niektórzy współcześni przedstawiciele zaznaczonych już poglądów poznawczych, jak np. Avenarius, Mach, Ziehen i inni, są również psychologistami ze względu na metodę swych badań. Głównym atoli współczesnym przedstawicie-

lem tej metody psychologicznej, doprowadzającej do wyników odrębnych, różnych zazwyczaj od zwykłych poglądów w zakresie czystej logiki, jako teoryi poznania, jest Fr. Brentano, który na podstawie swych poglądów psychologicznych dokonać zamierzał zupełnego przewrotu dotychczasowej logiki [1]). Dalej bronią psychologizmu w zakresie teoryi poznania szczególniej: G. K. Uphues, A. Meinong, T. Lipps, A. Höfler, K. Stumpf, H. Gomperz, E. Schrader, L. Nelson i inni. Do nich należy w gruncie rzeczy i E. Husserl, choć w ostatnich pracach występuje przeciw poglądom Brentana. O. Ewald w książce o metodologii Kanta, 1906, podaje szczegółowy rozbiór psychologizmu, odróżniając go ściśle od transcendentalnej logiki [2]).

Wśród francuzkich myślicieli nowszych czasów zaliczyć należy do zwolenników psychologizmu szczególniej: H. Taine'a, dalej wspomnianego już powyżej T. Ribota, następnie F. Paulhana, F. Martina i innych [3]).

W angielskiej literaturze badania psychologicze nad poznaniem są tradycyjne dzięki wpływowi Loke'a, Hume'a, Berkeley'a oraz *szkoły szkockiej*. To też po nasze czasy większość wymienionych prac angielskich z zakresu teoryi poznania ma charakter psychologiczny. U nas K. Twardowski podaje historyczny pogląd na rozwój psychologizmu i jego zasady w pracy: *Psychologia wobec fizyologii i filozofii*, 1897.

W blizkim związku z psychologizmem na polu poznawczem pozostaje tak zwany *pragmatyzm* (od πρᾶγμα — działanie, czynność) Według tego poglądu czynność poznawczą nie należy oprzeć wyłącznie na wynikach psychologicznego rozbioru samego myślenia, rozumowania (sądu, pojęcia, wniosku etc), lecz oprzeć należy na rozbiorze całej osobistości człowieka, jego praktycznych potrzeb i dążności, a w szczególności celów jego działania, życia. W tym duchu nazwano też pogląd ten *humanizmem*, mając w poznaniu na myśli celowość ogólnie ludzką, w przeciwstawieniu do tak zwanej *czystej* logiki, opartej na czystem myśleniu, dążącem jakoby do własnych swoich celów. Takie czyste myślenie pragmatyzm uznaje za niemożliwe, ponieważ człowiek kieruje się we wszystkich swych czynnościach pewnymi celami praktycznymi, utilitaryzmem, pewnemi dążnościami *woli*, ztąd też nazwa *woluntaryzmu*. Dążności te woli ściśle są związane z potrzebami życiowemi człowieka, jako jednolitej osobistości. Stosownie do tych potrzeb wytwarzamy sobie odpowiedni pogląd na świat zdolny nas zaspokoić

i uznajemy jego prawdę bez względu na to, czy daje się uzasadnić drogą czystego teoretyzowania lub nie. Chodzi tu o prawdę ludzką, mającą *wartość* życiową dla człowieka, a nie o jakąś prawdę bezwzględną, absolutną, leżącą za obrębem zasadniczych czynników humanizmu.

W związku z tym pragmatyzmem pozostaje tedy także tak zwana *teorya wartości*, o ile ona ma na oku wartości o charakterze poznawczym.

Z powyższej charakterystyki okazuje się, że pragmatyzm, humanizm, woluntaryzm, jako poglądy poznawcze, zbliżają się bardzo do twórczości metafizycznej A. Langego, o której była mowa powyżej (§ 12, 1. c.). Różnica polega głównie na tem, że pragmatyzm stosuje swoją zasadę twórczości humanitarnej nie tylko do metafizyki, lecz w ogóle do wszelkiej czynności poznawczej, a więc i do nauki, najściślejszej nawet. Nadto pragmatyzm ma na oku wyłącznie cele praktyczne, życiowe, utylitarne i wprost ku nim dąży, gdy tymczasem A. Lange w swej twórczości metafizycznej zamierza tylko uzupełnić braki wiedzy ścisłej, naukowej.

Pierwszym, który wprowadził nazwę *pragmatyzmu* do teoryi poznania i zasadę jego bliżej wyjaśnił, był amerykański myśliciel C. S. Peirce w r. 1878. Za punkt wyjścia służył mu tak zwany u Kanta *prymat* czyli *pierwszeństwo* rozumu praktycznego przed teoretycznym [4]). Szersze rozwinięcie tej zasady napotykamy u W. James'a [5]). Wśród innych, licznych zwolenników pragmatyzmu i woluntaryzmu uwydatnili się szczególniej, w Anglii i Ameryce: F. C. S. Schiller, J. Dewey, J. M. Baldwin, W. Caldwell. Specyalnie o logice pragmatyzmu pisał H. Sturt [6]). W Niemczech przyjęła się bardziej nazwa *woluntaryzmu* wprowadzona przez Fr. Paulsena. Odnośnych poglądów bronią głównie: Fr. Paulsen, H. Münsterberg, R. Goldscheid, R. Eisler [7]). We Francyi za głównego przedstawiciela woluntaryzmu, jako teoryi poznawczej, uznać należy A. Fouillée'go, o którym wspomniano już powyżej [8]). Nadto zauważmy, że wielu już wymienionych autorów, jako też wielu, o których będzie wzmianka poniżej, uznają w zasadzie *wolę* za pierwotną czynność umysłu ludzkiego, a więc uzależniają od niej w znacznej części i działalność poznawczą.

[1]) Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 1874. Zob. szczególniej str. 26: i nast. *Das Genie*, 1892, wykład wykazujący udział

wyobraźni w twórczości naukowej. *Die vier Phasen d. Philos.* 1895. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, 1907.

[2]) G. H. Uphues, *Kritik des Erkennens*, 1876. *Psychologie des Erkennens*, 1893. *Vom Bewusstsein*, 1904.—A. Meinong, *Hume-Studien*, I, 1877, II, 1882. *Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894. *Ueber Annahmen*, 1902. *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie u. Psychologie*, 1904.—T. Lipps, *Grundtatsachen d. Seelenlebens*, 1883. *Grundzüge d. Logik*, 1893. *Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*, 1901. *Naturwissenschaft und Weltanschauung*, 1906.—A. Höfler, *Philos. Propädeutik*. T. I. Wstęp psychologiczny i logika, 1890. Bardziej treściwe i do celów pedagogicznych zastosowane są tegoż autora: *Grundlehren der Logik u. Psychologie*, nowe wyd. 1907.—K. Stumpf, *Psychologie u. Erkenntnistheorie*, 1891. *Leib u. Seele*, 2-e wyd. 1903.—H. Gomperz, *Psychologie d. log. Grundtatsachen*, 1897. *Weltanschauungslehre*, T. I, 1905. T. II, 1908.—E. Schrader, *Grundlegung d. Psychologie des Urtheils*, 1903.—L. Nelson, *Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1908.—E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I. 1900, II, 1901.—O. Ewald, *Kants Methodologie*, 1906.

[3]) H. Taine, *De l'intelligence*, 1870, nowe wyd. 1895. Przekład St. Tomaszewskiego, 1873. *O metodzie*; przekład L. Grendyszyńskiego, 1890.—T. Ribot (zob. wyżej § 12, 1. c), uznaje logikę wprost za część psychologii.—F. Paulhan, *Les types intellectuels. Esprits logiques et esprits faux*, 1896.—F. Martin, *La perception extérieure et la science positive*, 1894.

[4]) C. S. Peirce, o którym mówiono już wyżej z powodu jego matematycznej logiki (§ 12, 1. b.), wyłożył pierwsze zasady *pragmatyzmu* w wydawnictwie: *Popular Science*, Styczeń, 1878, w artykule: *How to make our Ideas clear*.

[5]) W. James rozwinął i zastosował zasady pragmatyzmu do zagadnień poznawczych głównie w pracy: *Pragmatism, a new name for some old ways of thinking*, 1907. Wśród innych licznych prac jego zasługuje tu na uwagę: *The Will to believe*, 1897. *W obronie wiary*, przekład W. Kosiakiewicza, 1901. *Philosoph. conceptions and practical results*, 1899.

[6]) F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, 1891. *Axiomes as postulates*, 1902. *Humanism. Philosoph. Essays*, 1903. *Studies in Humanism*, 1907.—J. Dewey, *Studies in Logical Theory*, 1903.—J. M. Baldwin, *Mental development in the Child and in the Race*, 1896. *The story of the mind*, 1899. *Fragments in Philosophy and science*, 1903. *Thougt and things or genetic logic*, 1908. Wielce pożytecznym dla wyjaśnienia zasadniczych pojęć z zakresu teoryi poznania jest także jego *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 tomy, 1901—1902.—W. Caldwell, artykuł *Pragmatism* w czasopiśmie *Mind*, październik, 1900.—H. Sturt, *The Logic of Pragmatism* w *Proceedings of the Arist. Soc.* 1903.

[7]) Fr. Paulsen głównie we wspomnianem (§ 11, 1. a.) dziele o *Kancie*; następnie: *Einleitung in d. Philosophie*, 12-e wyd. 1905.—H. Münsterberg, *Die Willenshandlung*, 1888. *Psychology and Life*, 1899. *Principien d. Psychologie*, 1900. *Philosophie der Werthe*, 1908.—R. Goldscheid, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, 1905.—R. Eisler, *Elemente der Logik*, 1898. *Bewustsein d. Aussenwelt. Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie*, 1901. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907.

[8]) A. Fouillée. Prócz wymienionych już prac jego (§ 12, 1. c.), uwzględnić tu należy jego najgłówniejsze dzieła: *L'évolutionisme des idées-forces*, 3-e wyd. 1904. *Psychologie des idées forces*, 2-e wyd. 1896. Nadto: *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905.

e. Ze stanowiska *metodologicznego*, empiryzm opiera się głównie na uogólnianiu szczegółowych danych, t. j. na *indukcyi*. Ztąd to zwolennicy empiryzmu urabiali przedewszystkiem teoryą indukcyi i oddawali jej pierwszeństwo przed innemi metodami badania. Od czasów Bakona myśliciele angielscy i amerykańscy zajmowali pierwszorzędne stanowisko zarówno na polu metodologii w ogóle, jak i specyalnie w opracowaniu metody indukcyjnej. Po J. St. Millu, o którym była mowa powyżej (§ 11, 2), ogłosili prace specyalnie nad indukcyą: E. F. Apelt, Arm. Mondot, J. Schiel, Th. Fowler, J. Lachelier, J. Venn, W. G. Ballatine, J. G. Hibben, D. Mercken, A. Meinong i inni [1]). Nadto wspomnieć tu należy o takich autorach, jak Al. Bain, C. Read, W. Minto, którzy wspólnie z opracowaniem indukcyi zwracali uwagę i na inne czynniki metodologiczne, szczególniej na dedukcyą, ale przy tem uznają zasadniczą doniosłość uogólnienia szczegółowych danych poznania [2]). Wreszcie zauważmy, że do induktywistów należą też prawie wszyscy już wymienieni przedstawiciele różnych kierunków empirycznych (§ 12, 2).

[1]) E. F. Apelt, *Die Theorie der Induction*, 1854.—Arm. Mondot, *Essai sur la méthode inductive*, 1855.—J. Schiel, *Die Methode d. inductiven Forschung* (głównie według Milla), 1865.—Th. Fowler, *Inductive Logic*, 1865, 6-e wyd. 1892.—J. Lachelier, wspomniane dzieło *Du fondement de l'induction*, 1871, 5-e wyd. 1907.—J. Venn, wspomniany już jako autor *Symbolicznej Logiki* (§ 12, 1. b.), wydał też *Principles of empirical or inductive Logic*, 1839, nowe wyd. 1908.—W. G. Ballatine, *Inductive Logic*, 1896.—J. G. Hibben, *Inductive Logic*, 1896.—D. Mercken, *Le principe inductif*, 1897.—A. Meinong, *Ueber die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens*, 1906. Zob. też jego prace wymienione § 12, 2. d.

[2]) Al. Bain, *Logic deductive and inductive*, 1870; przekład polski Fr. K. (rupińskiego), 1878.—C. Read, *On the Theory of Logic*, 1878. *Logic deductive and inductive*, 1898, 2-e wyd. 1901.—W. Minto, *Logic deductive and inductive* 1893.—Wspomniany powyżej T. Fowler wydał też *Logic deductive and inductive*, 1895.

3. Czynniki *mistycyzmu* w logice, jako teoryi poznania, opierały się w dotychczasowym jej rozwoju głównie na *wierze religijnej*, t. j. na uznaniu najwyższego ducha, Boga, jako źródła prawdy, z którego człowiek zaczerpać winien swe poglądy na świat i życie, a szczególniej na zasadę wszechbytu, na samego Boga, wchodząc z nim w bezpośredni, niejako osobisty stosunek, stanowiący istotę religii. We współczesnej teoryi poznania ten czynnik religijny rozwija się także w sposób odpo-

wiedni. Ale nadto mistycyzm poznawczy przyjmuje w nowszych czasach też po części charakter estetyczny i etyczny urabiając swe poglądy pod wpływem psychologicznego rozbioru bezpośrednich wymagań czyli ideałów uczucia oraz woli.

a. Mistycyzm *religijny* w zakresie teoryi poznania znajduje swych przedstawicieli z natury rzeczy głównie wśród teologów, choć do nich przyłączają się często i nieteologowie.

Wśród protestantów współczesny mistycyzm religijny rozwinął się w teoryi poznania głównie pod wpływem krytycyzmu Kanta. W duchu jego *Krytyki praktycznego rozumu* przedstawiciele tego kierunku przyznają wyższość bezpośredniego poczucia religijnego, wiary, ponad wszelkie wywody teoretyczne. Według tego, istnienia Boga, i w ogóle prawd religijnych nie można rozumowo dowieść. Pod tym względem mistycy współcześni, podobnież jak i dawniejsi, zbliżają się do skeptycyzmu. Jedyną drogą do przyswojenia sobie prawdy jest bezpośrednia uczuciowa łączność człowieka z Bogiem, życie z nim i w nim, doprowadzające do wewnętrznego przeświadczenia, do przeżycia prawd religijnych. Z tego stanowiska wyłożyli w nowszych czasach swe poglądy poznawcze w Niemczech szczególniej: A. Ritschl, W. Herrmann, J. Kaftan, R. Lipsius, J. Köstlin, Alb. Krause i inni; we Francyi A. Sabatier [1]).

W świecie katolickim pierwiastki mistyczne teoryi poznania łączą się ze wznowieniem filozofii św. Tomasza głównie wskutek encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII z r. 1879, Przedtem zasługują na uwagę w tym kierunku: w Hiszpanii J. Balmes, który wiarę w nieomylne dogmata kościoła uznawał za zasadę wszelkiego poznania prawdy; we Francyi A. Gratry, który szerzył czynnik mistyczny w teoryi poznania ucząc, że Boga poznajemy za pomocą wewnętrznego doświadczenia [2]). Teoryą zaś poznania św. Tomasza, a w szczególności jego naukę o dwóch źródłach poznania prawdy, rozumu i objawienia, oraz o zmyśle wewnętrznym, dochodzącym do wiary w objawienie, dzięki zachęcie ze strony Boga, rozwijają liczni zwolennicy tak zwanej *nowoscholastycznej* filozofii. Ma ona charakter mistycyzmu religijnego o ile się powołuje na objawienie Boskie, jako źródło poznania prawdy najwyższej.

Z drugiej atoli strony, uznając zarazem względne znaczenie rozumu ludzkiego, nowoscholastycy wznawiają też w znacznej części formalizm średniowieczny, szczególniej w logice, odróżnianej zazwyczaj od teoryi poznania. Do przedstawicieli

tego ostatniego kierunku należą głównie: G. Hagemann, C. Gutberlet i A. Stöckl[3]); właściwy zaś nowotomizm reprezentują w zakresie teoryi poznania, w Niemczech: P. Haffner, E. Commer, W. Cathrein, O. Willmann, S. Huber; we francuskiej literaturze: D. de Vorges, T. Fontaine, A. Farges, E. Blanc, D. Mercier, E. de Wulf; w Anglii: T. Harper, J. Rickaby, R. F. Clarke, G. H. Joyce i inni [4]).

[1]) A. Ritschl, *Die christliche Lehre*, 3 tomy, 1870. 3-e wyd. 1889. *Theologie u. Metaphysik*, 1881, 2-e wyd. 1887.—W. Herrmann, *Die Metaphysik in d. Theologie*, 1876. *Die Religion in ihrem Verhältnis zum Welterkennen*, 1879. *Die Gewisheit des Glaubens*, 2-e wyd. 1889. *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 2-e wyd. 1892.—J. Kaftan, *Das Wesen d. christl. Religion*, 1888. *Glaube u. Dogma*, 1889. *Das Christenthum u. d. Philosophie*, 1896.—R. A. Lipsius, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3-e wyd. 1893. *Philosophie u. Religion*, 1885. *Glauben u. Wissen*, 1900.—J. Köstlin, *Begründung unserer sittlichreligiösen Ueberzeugung*, 1893. *Der Glaube*, 1895.—A. Krause, *Evangelium des Herzens*, 1863. *Gesetze des menschl. Herzens als die formale Logik d. reinen Gefühls*, 1878.—A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, 1897. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1902, praca pośmiertna.

[2]) Jakób Balmes, główne dzieło: *Filosofia fundamental*, 4 tomy, 2-e wyd. 1849. W naszym języku posiadamy w przekładzie pracę jego p. t. *O sposobie osiągnięcia prawdy. Filozofia praktyczna*, 1853. Jestto ścisłe powiązanie niektórych zasad logiki z zasadami praktycznej moralności i wiary religijnej.—A. Gratry, *Logique*, 1855, *Cours de philosophie*, 8 tomów, 1861 i nast. *La philos. du Credo*, 1861.

[3]) G. Hagemann, *Elemente der Philos.* Część I: *Logik u. Noetik*, 7-e wyd. 1902.—C. Gutberlet, *Lehrbuch der Philos.* 6 części, 3-e wyd. 1901. *Ethik u. Religion*, 1892.—A. Stöckl, *Lehrbuch der Philos.* 3 części. Część I-a *Logika*, nowe wyd. 1905.

[4]) P. Haffner, *Grundlinien der Philos.* 2 tomy, 1884.— E. Commer *System der Philos.* 4 Części, 1886. *Logik als Lehrbuch*, 1897. *Immer währende Philos.* 1900.—W. Cathrein, *Moralphilos.* 2 tomy 4-e wyd. 1904.—O. Willmann, wspomniany już jako autor *Historyi idealizmu* (zob. § 2.) wydał też *Philosophische Propädeutik*, T. I. *Logika*, 1901.—S. Huber, *Grundzüge der Logik u. Noëtik im Geiste des Thomas Aquino*, 1906.—D. de Vorges, *Essai de metaph.* 1883. *La perception et psychologie Thomiste*, 1893.—T. Fontaine, *De la sensation et de la pensée*, 1885.—A. Farges, *Etudes philosophiques*, 7 tomów, 1887—1884.—E. Blanc, *Traité de philos. scolastique*, 3 tomy, 2-e wyd. 1893.—D. Mercier, *Logika*, przekład W. Kosiakiewicza, 1900. *Kryteryologia czyli traktat o pewności*, przekład W. Kosiakiewicza i A. Krasnowolskiego, 1906.—E. de Wulf, wspomniany już historyk filozofii, *Introduction à la philos. néoscholastique* 1904.—T. Harper, *Metaphysics of the Schools*, 3 tomy, 1879—1884.—J. Rickaby, *The first Principles of knowledge*, 1888. *General Metaphysics*, 1890.—R. F. Clarke, *Logic*, 1889. Tenże autor wydaje od r. 1888 szereg podręczników p. t. *The Manuals of Catholic Philosophy.*—G. H. Joyce, *Principles of Logic*, 1908. Co do *nowoscholastycyzmu* zob. pracę I. Radziszewskiego, *Odrodzenie filozofii scholastycznej*, *Przegl. filoz.* 1901, str. 441 i nast.

b. Bardziej filozoficzny, racyonalny, niż ściśle religijny charakter mają poglądy tych myślicieli, którzy w swej teoryi poznania uwzględniają bezpośrednie *poczucie estetyczne* i *etyczne* człowieka oraz jego *ideały*. Ale i te poglądy zbliżają się często do mistycyzmu religijnego, o ile zawierają uznanie Boga i z nim łączą treść estetycznych i etycznych ideałów umysłu ludzkiego. Charakter przeważnie racyonalny posiada pod tym względem *poczya metafizyczna* i *stanowisko ideału* A. Langego oraz tak zwany *pragmatyzm* (zob. § 12, 1. c. d.); wszakże nie brak i tutaj czynników *mistycznych*, zawartych w bezpośredniem przejęciu się treścią owych podmiotowych ideałów lub dążności życiowych, jako czynników kierowniczych w rozwoju postępowym człowieka. Zasadą naukową tych czynników mistycznych teoryi poznania jest zazwyczaj *psychologia uczucia* i *woli* w związku z psychologią zarówno *wiary* w ogóle, jak i specyalnie *wiary religijnej*. Niektórzy autorzy sprowadzają te zagadnienia wprost do rozbioru *ideałów* umysłu ludzkiego i z nimi łączą swe poglądy poznawcze. Wśród licznych przedstawicieli tego rodzaju kierunków w zakresie współczesnej teoryi poznania, prócz wymienionego już A. Langego i jego zwolenników, jak: Vaihinger, Ruelf, Ribot, Ollé-Laprune, Fouillée i inni, oraz obok przedstawicieli *pragmatyzmu*, jak Pierce, James, Schiller, Dewey i inni, też już wspomnieni, zasługują na uwagę szczególniej następujący autorzy: W literaturze niemieckiej: J. W. Nahlowsky, G. Glogau, H. Siebeck, H. Delff, G. Class, E. Kretschmer, R. Holzapfel, K. Joël, W. Bousset [1]). W literaturze francuzkiej: E. Naville, A. Ricardou, E. Boutroux, J. Payot, C. Bos, O. Lourié [2]). W angielskiej literaturze: A. C. Fraser, A. J. Balfour, W. G. Ward, A. L. Moore, J. H. King, J. Watson i inni [3]).

[1]) J. W. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, 1862, nowe wyd. 1884. *Die ethischen Ideen*, 2-e wyd. 1904.—G. Glogau, *Abris d. philos. Grundwissenschaften*, 2 tomy, 1880—1888. *Hauptlehren d. Logik u. Wissenschaftslehre*, 1894.—H. Siebeck, *Das Wesen der ästhetischen Anschauung*, 1875. *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893. *Zur Religionsphilosophie*, 1908.—H. Delff, *Hauptprobleme der Philos. u. Religion*, 1886. *Philosophie des Gemüthes*, 1892.—G. Class, *Ideale u. Güter*, 1886. *Phänomenologie des menschl. Geistes*, 1896. *Realität der Gottesidee*, 1904.—E. Kretschmer, *Die Ideale u. d. Seele*, 1900.—R. Holzapfel, *Panideal. Psychologie d. socialen Gefühle*, 1901.—K. Joël, *Philosophenwege*, 1901. *Der Ursprung der Naturphilos. aus dem Geiste der Mystik*, 1906.—W. Bousset, *Wesen d. Religion*, 3-e wyd. 1909.

[2]) E. Naville, *Le christianisme*, 1878. *La logique de l'hypothèse*, 1880. *Les philosophies négatives*, 1899.—A. Ricardou, *De l'idéal*, 1899.—E. Boutroux, wspomniany już powyżej (§ 12, 2. c.), ogłosił też pouczające prace: *La psychologie du mysticisme*, 1902. *Science et religion*, 1908.—J. Payot, *De la croyance*, 1896, 2-e wyd. 1905.—C. Bos, *Psychologie de la croyance*, 1905.—O. Lourié, *Croyance religieuse et croyance intellectuelle*, 1908.

[3]) A. C. Fraser, *Rational philosophy*, 1858. *Philosophy of Theism*, 2 serye 1894—1899.—A. J. Balfour, *Defence of philosophic doubt*, 1879. *The foundations of belief*, 1895.—W. G. Ward, *Essays on the philosophy of Theism*, 1884.—A. L. Moore, *Science and the faith*, 1889.—J. H. King, *The supernatural*, 2 tomy, 1893.—J. Watson, *Christianity and idealism*, 1897. *Outline of philosophy*, 1898. *Philosophical basis of Religion*, 1907.

4. Rozpatrywane dotąd różne kierunki współczesnej logiki, jako teoryi poznania (§ 12, 1. 2. 3), mają przeważnie charakter jednostronny, gdyż uwzględniają głównie tylko jeden z różnorodnych czynników poznawczych, usuwając na plan dalszy pozostałe. Więc zwolennicy tych różnych kierunków albo przyjmują za zasadę *podmiot*, a *przedmiot* wyprowadzają z samej podmiotowej czynności poznawczej, albo odwrotnie, powołują się na przedmiotowe dane, zaprzeczając samodzielnemu znaczeniu czynników podmiotowych poznania. Pierwsi wpadają w idealistyczny *subjektywizm* i uwydatniają rozliczne jego odcienia aż do *skeptycznego solipsyzmu*. Drudzy natomiast w sposób przedawniony, przed-kantowski, bronią przedmiotowego *dogmatyzmu* w duchu bądź naturalistycznego *empiryzmu*, bądź spiritualistycznego *racyonalizmu*, opierając się na gotowych poglądach metafizycznych, zamiast usprawiedliwić wszelką metafizykę na podstawie *krytyki* poznania. Inni znowu zwolennicy wspomnianych kierunków, wśród czynników podmiotowych oddają bezwzględne pierwszeństwo *myśleniu* i stają na stanowisku tak zwanego *intelektualizmu*. Jeszcze inni wykazują natomiast zasadniczą doniosłość bądź uczucia, bądź woli, w ogóle bezpośrednich, życiowych czynników, dowodząc przy tem, że myślenie teoretyczne nie doprowadza do zadawalającego rozwiązania najgłówniejszych zagadnień poznawczych. Należą tu przedstawiciele *pragmatyzmu* i *woluntaryzmu*, oraz różnych poglądów poznawczych o charakterze *mistycznym*. Każdy z tych kierunków wykazuje istotną doniosłość swego czynnika zasadniczego, ale zaniedbując pozostałe, doprowadza zazwyczaj do poglądów, zamykających przed sobą dalszy postęp badania. Poznanie bowiem, jako objaw *życia*, polega na organicznem zespoleniu wielu, wzajemnie się dopełniających czynności. Tylko

należyte uwzględnienie wszystkich tych czynności i wykazanie ich zasad rozszerza stopniowo nasz widnokrąg umysłowy i odsłania coraz nowe zagadnienia, których rozwiązanie zbliża nas do ostatecznego wyjaśnienia całej sprawy poznania. Świadomość niezbędnej potrzeby takiego *syntetycznego*, możliwie wszechstronnego i równomiernego objęcia zasadniczych współczynników poznania, wytworzyła już w ostatnim okresie rozwoju filozofii szereg usiłowań, które umożliwiły współczesne *syntetyczne* badania nad czynnością poznawczą. O tych pracach przygotowawczych w ostatnim okresie mówiliśmy już powyżej (§ 11, 4); obecnie zaznaczymy tu współczesne dążności w zakresie tego syntetycznego kierunku. Obejmujemy je pod ogólną nazwą *idealnego*, lub też *krytycznego realizmu*, chociaż nazwa ta nie jest dotąd powszechnie przyjęta, a myśliciele, należący do tego kierunku, posiłkują się często innemi nazwami, dla oznaczenia swej filozofii np. takiemi nazwami, jak: *objektywny idealizm*, *idealizm realistyczny*, *idealizm konstrukcyjny*, *idealizm naukowy*, *transcendentalny realizm*, *objektywny fenomenalizm*, *nowy spiritualizm* i t. p.

Rysem znamiennym tych kierunków syntetycznych na polu teoryi poznania jest przedewszystkiem dążność do wyjaśnienia wzajemnego do siebie stosunku *podmiotu* i *przedmiotu*, jako bezpośrednio danych współczynników wszelkiego poznania. Nie idzie tu o wyprowadzenie przedmiotu z podmiotu, ani odwrotnie podmiotu z przedmiotu, lecz o wykazanie ich faktycznego związku i wzajemnego na siebie oddziaływania w samej czynności poznawczej. Fakt bowiem istnienia obydwóch tych czynników i ich pierwotnej przeciwstawności narzuca się nam wraz z naszem własnem istnieniem w sposób niedopuszczający wątpliwości i usuwający wszelkie naciągane kalkulacye zarówno bezwzględnych subjektywistów, jak bezwzględnych objektywistów, t. j. idealistów i realistów.

Dalszem charakterystycznem znamieniem syntetycznych dążności na polu współczesnej teoryi poznania jest wszechstronne uwzględnienie rozlicznych czynności umysłowych w poznaniu,—a więc zarówno *myślenia*, jak *uczucia* i *woli*. Każda z tych czynności przyjmuje udział w procesie poznania, więc idzie o to, aby oznaczyć ściśle doniosłość i charakter tego udziału. Wprawdzie dotąd zwolennicy syntetycznej teoryi poznania nie doszli do ostatecznego i zgodnego rozwiązania tej sprawy. W ogóle jednak okazuje się, że *myślenie* stanowi powszechną

formę czynności poznawczej; gdy tymczasem *uczucie* i *wola* łączą się bardziej z jej treścią, dotykając celów poznania i wywierając bezpośredni wpływ na ujęcie jego rozlicznych przedmiotów. W każdym razie bliższe oznaczenie właściwej funkcyi poznawczej myślenia, uczucia i woli na podstawie krytycznego rozbioru odnośnych danych, bez oparcia poznania wyłącznie na jednej z tych czynności, jest niezbędnym warunkiem postępu teoryi poznania na przyszłość. To też praca w tym kierunku nadaje dążnościom syntetycznym znaczenie pierwszorzędne.

Do głównych przedstawicieli zaznaczonych dążności *syntetycznych*, począwszy od drugiej połowy 19-go wieku aż po nasze czasy, należą: W literaturze niemieckiej: A. Trendelenburg, H. Ulrici, H. Lotze, Fr. Ueberweg, W. Wundt [1]), dalej G. Teichmüller, Ch. Sigwart, J. Bergmann, Ed. Hartmann, R. Eucken, W. Windelband [2]), wreszcie B. Erdmann, J. Baumann, J. Volkelt, L. Busse, V. Sommer, R Eisler i inni [3]). W literaturze francuzkiej: G. Tiberghien, E. Vacherot, J. Simon, Paul Janet, Ch. Secrétan, Durand de Gros, E. Charles, E. Rabier, H. Berr, H. Bergson [4]). W angielskiej literaturze: S. Hodgson, B. P. Bowne, G. T. Ladd, N. Holmes, E. Caird, F. H. Bradley, B. Bosanquet, S. S. Laurie, J. Royce, T. H. Case i inni [5]).

Co do bliższej charakterystyki wymienionych tu autorów zob. mój *Wstęp kryt. do filozofii*, 3-e wyd. 1903, str. 628 i nast. rozdział: *Idealny realizm*, oraz R. Eislera, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907, str. 246 i nast. Nadto zaznaczyć należy, że wymienieni tu autorzy zgadzają się zasadniczo w swych poglądach na samą czynność poznawczą; z drugiej atoli strony rozchodzą się często co do ostatecznych swych wywodów metafizycznych, więc co do swych poglądów na świat.

[1]) A. Trendelenburg, prócz wspomnianych prac o logice Arystotelesa (zob. § 3), ogłosił wielce doniosłe dzieło: *Logische Untersuchungen*, 1840, 3-e wyd. 1870.—H. Ulrici, *Grundprinzip der Philosophie*, T. II. *Lehre vom Wissen*, 1846. *Glauben u. Wissen, Speculation u. exacte Wissenschaft*, 1858. Dzieła Ulricego, noszące tytuł *Logiki* (*System d. Logik*, 1852, *Compendium d. Logik*, 1860) dotyczą przeważnie tylko *formalnej* strony poznania.—H. Lotze, *Logik* (formalna), 1843. *Mikrokosmos*, 3 tomy, 1856 i nast. 5-e wyd. 1896 i nast. *System d. Philosophie*, T. I. *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen u. vom Erkennen*, 2-e wyd. 1880. T. II. *Metaphysik*, 3-e wyd. 1902. Streszczenie tego dzieła wydano p. t. *Grundzüge d. Logik u. Encyklopädie d. Philos.* 4-e wyd. 1902.—Fr. Ueberweg, *System d. Logik u. Geschichte der logischen Lehren*, 1857, 5-e wyd. 1882. Zbiór jego rozpraw filozoficzno-kry-

tycznych wydał M. Brasch p. t. *Die Welt- u. Lebensanschauung Fr. Ueberwegs*, 1889.—W. Wundt, *Logik. Eine Untersuchung d. Principien d. Erkenntnis u. d. Methoden wissenschaftl. Forschung*, 3-e wyd. T. I. *Erkenntnislehre*, 1906. Przekład wyjątków z tego tomu ogłosił Z. Heryng, p. t. *W. Wundt, Teorya poznania*, 1889. T. II. *Methodenlehre*, 1-a część Metodologia ogólna oraz logika matematyki i przyrodoznawstwa, 1907, 2-a cześć Logika nauk o duchu (Geisteswissenschaften), 1908. *System der Philos.* 2-e wyd. 1897. Zob. też E. König, *W. Wundt, jako psycholog i filozof.* Przekład St. Brzozowskiego i A. Krasnowolskiego, 1905.

[2]) G. Teichmüller, *Die wirkliche u. die scheinbare Welt*, 1882. *Neue Grundlegung d. Psychologie u. Logik*, 1889.—Ch. Sigwart, *Logik*, T. I. Nauka o sądzie, pojęciu i wniosku, T. II. Metodologia, 3-e wyd. 1904. *Kleine Schriften*, 3-wyd. 1904.—J. Bergmann, *Reine Logik*, 1879. *Sein u. Erkennen*, 1880. *Grundprobleme d. Logik*, 2-e wyd. 1895. *System des objektiven Idealismus*, 1903.—E. Hartmann *Philos. des Unbewusten*, 11-e wyd. 1904. *Das Ding an sich*, 1871. *Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus*, 2-e wyd. 1886. *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1889. *Kategorienlehre*, 1896.—R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 4-e wyd. 1909. *Die Einheit des Geisteslebens*, 1888. *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896. *Wissenschaft u. Religion*, 1905. *Hauptprobleme der Religionsphilos.* 1907. *Einführung in d. Philos. des Geisteslebens*, 1908.—W. Windelband, *Ueber die Gewisheit der Erkenntnis*, 1873. *Präludien.* Zbiór rozpraw i mów 2-e wyd. 1903. *Vom System der Kategorien*, 1900. *Geschichte u. Naturwissenschaft*, 3-e wyd. 1904.

[3]) B. Erdmann, *Die Axiome d. Geometrie*, 1877. *Logik*, T. I. *Logische Elementarlehre*, 2-e wyd. 1907. *Umrisse einer Psychologie des Denkens*, 1908.—J. Baumann, *Philosophie als Orientirung über die Welt*, 1872. *Elemente der Philos. Logik, Erkenntnistheorie u. Metaphysik*, 1891. *Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftl. Welt- u. Lebensansicht*, 2-e wyd. 1902.—J. Volkelt, *Ueber d. Möglichkeit einer Metaphysik*, 1884. *Erfahrung u. Denken*, 1886. *Die Quellen d. Gewissheit*, 1906.—L. Busse, *Philosophie u. Erkenntnistheorie.* T. I. Metafizyka i krytyka poznania. T. II. Systemat filozofii, 1894. *Geist u. Körper, Seele u. Leib*, 1903.—V. Sommer, *Idealismus u. Realismus in ihrer Versöhnung*, 1889.—R. Eisler, wymieniony już wśród *woluntarystów* (§ 12, 2, d), autor wielce pożytecznego słownika filozoficznego (2-e wyd. 1904), następnem zdaniem zamyka przedmowę do swego *Wstępu do teoryi poznania*, 1907: „W Niemczech, Francyi, Anglii i w innych krajach mnożą się oznaki powstania na krytycznych zasadach żywego, życie zachowującego poglądu na świat, syntezy realizmu i idealizmu, w prawdziwie organicznej formie."

[4]) G. Tiberghien, *Essai théorique et histor. sur la génération des connaissances humaines*, 1844. *Logique, la science de la connaissance*, 1865.—E. Vacherot, *La métaphysique et la science*, 3 tomy, 2-e wyd. 1863. *Essais de philos. critique*, 1864. *La science et la conscience*, 1870. *Le nouveau spiritualisme*, 1884.—J. Simon, *Logique* w *Manuel de philosophie*, 4-e wyd. 1864. Przekład E. Ziemięckiej, 1863.—Paul Janet, *Le problème du 19-e siècle*, 1873. *Les causes finales*, 1877. *Principes de métaphysique et de psychologie*, 2-e wyd. 1897. *Traité élémentaire de philos.* nowe wyd. 1899; po *Wstępie* i *Psychologii* zawiera *Logikę*.—Ch. Secrétan, *Recherches de la méthode*, 1857. *La philosophie de la liberté*, 3-e wyd. 1879. *La civilisation et la croyance*, 1887. *Essais de philosophie*, 1896.—Durand de Gros, *Physiologie philosophique*, 1866. *Ontologie et psychologie physiol.*

1871. Nowe wyd. p. t. *Varietés philosophique*, 1900.—Ed. Charles, *Elements de philosophie*, T. I. Psychologia, T. II. Logika, Etyka i Metafizyka, 1885.—E. Rabier, *Leçons de philosophie*, 6-e wyd. 1899. T. I. Wstęp i psychologia. T. II. Logika, T. III. Etyka i metafizyka. Dzieło nagrodzone przez Akademią francuską.—H. Berr, *L'avenir de la philos. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, 1899.—H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 4-e wyd. 1904. *Matière et Mémoire*, 2-e wyd. 1900. *L'évolution créatrice*, 1908.

[5]) S. Hodgson, *Time and space*, 1865. *The philosophy of reflection*, 2 tomy, 1878. *The metaphysic of experience*, 4 tomy, 1898.—B. P. Bowne, *Metaphysics*, 1882. *Philosophy of theism*, 1887.—G. T. Ladd, *Introduction in philosophy. An inquiry after a rational system of scientific principles in their relation to ultimate reality*, 1891. *The philosophy of mind*, 1895. *Philosophy of knowledge*, 1897. *A theory of reality*, 1899.—N. Holmes, *Realistic idealism in philosophy*, 2 tomy, 1888.—Ed. Caird, *The critical philos. of I. Kant*, 2 tomy, 1889. *Essays on philosophy*, 3 tomy 1892, tom drugi obejmuje rozprawy z zakresu teoryi poznania i metafizyki, *The evolution of religion*, 2 tomy, 1893. *Lay Sermons* 1907.—F. H. Bradley, *Principles of logic*, 1883. *Appearance and reality*, 2-e wyd. 1897.—B. Bosanquet, *Knowledge and reality*, 1885. *Logic, or the morphology of knowledge*, 2 tomy, 1888. *Essays and adresses*, 1889. *Essentials of logic*, 1895.—S. S. Laurie, *Metaphysica, nova et vetusta*, 2-e wyd. 1889. *Synthetica, being meditations epistemological and ontological*, 2 tomy, 1906.—J. Royce, *Spirit of modern philosophy*, 1892. *The conception of God*, 1897. *The world and the individual*, 2 tomy. 1901.—T. H. Case, *Physical realism*, 1888. Artykuły *Logic* oraz *Metaphysics* w Encykl. Brytańskiej, T. XXX, 1902.

Zamykając niniejsze sprawozdanie ze współczesnego stanu logiki, jako teoryi poznania (§ 12), nadmieniam, że nie chcąc zbytnio rozszerzyć ram tego sprawozdania, nie podawałem szczegółowej charakterystyki wymienionych dzieł rozlicznych kierunków. Czytelnik atoli co do wielu tych dzieł może znaleźć taką charakterystykę w mym *Wstępie kryt. do filozofii*, odszukując autorów według podanego tam spisu alfabetycznego.

CZĘŚĆ DRUGA.

Historya logiki jako teoryi poznania w Polsce.

I. Pogląd ogólny.

§ 13. Pomimo że historya filozofii, a tem samem i historya logiki w Polsce, rozwijała się prawie zawsze pod obcym wpływem (§ 2), to jednak, niestety, powiedzieć nie można, aby stopniowe postępy filozofii na Zachodzie znalazły zawsze należyty odgłos w Kraju naszym. Przeciwnie, historyk filozofii i specyalnie logiki w Polsce z przykrością wyznać musi, że zawiązki filozofii polskiej, szczególniej w 15-ym i 16-ym stuleciu, stojące na równi z ówczesnym stanem tych nauk u obcych i obiecujące wielką przyszłość, nie tylko, że się dalej nie rozwinęły, lecz zupełnie zatracone zostały przez formalistyczny scholastycyzm Jezuitów. Wiek 17-ty filozofii i logiki w Polsce do środka 18-go nie przyswaja sobie w niczem wielkich postępów, dokonanych przez Bakona, Kartezyusza, Locke'a, Leibniza i innych myślicieli, lecz w niesłychanym anachronizmie cofa się o 4 wieki nazad i wznawia dawno już na Zachodzie zapomniane czasy Piotrów Hiszpanów, Albertów, Tomistów, Skotistów. Dopiero około środka 18-go wieku, szczególniej zaś od czasów reformy szkół Konarskiego, autorzy polscy na polu filozofii przyswajają sobie znowu wyniki myśli postępowej, korzystają z prac Locke'a, Kondyllaka, Chr. Wolffa, Kanta i innych i przyczyniają się przez to do stopniowego *odrodzenia* filozofii w Polsce.

Dzięki temu odrodzeniu ujawnia się następnie najświetniejszy rozwój *idealizmu* polskiego w osobach Hoene-Wrońskiego, Gołuchowskiego, Kremera, Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego i innych. Po ich zaś zejściu z widowni, filozofia polska, wraz z logiką, jako teoryą poznania, przejmuje się zasadami *krytycznemi*, wznowionemi na Zachodzie od środka zeszłego wieku, i ma na oku wytworzenie *syntetycznego* poglądu na wiedzę ludzką i na świat; poglądu, czyniącego zadość zarówno wszechstronnym wymaganiom nauki współczesnej, jak i innym zasadniczym potrzebom umysłu ludzkiego. W ten sposób myśl polska, przy zachowaniu cech samodzielnych, sobie właściwych, zaczyna znowu dorównywać nowoczesnemu rozwojowi filozofii powszechnej.

1. Historya filozofii w Polsce nie znalazła dotąd należytego opracowania. Nie mamy dzieła, któreby objęło całość rozwoju myśli filozoficznej w Polsce i wykazało jakim kolejom rozwój ten podlegał z postępem czasu. Posiadamy wprawdzie bogate materyały pomocnicze do takiego opracowania *Historyi filozofii w Polsce* [1]), szczególniej w pracach *bibliograficznych*, Starowolskiego, Janockiego, Jochera, Estreichera, Wierzbowskiego [2]); w opracowaniach *historyi literatury polskiej* bądź w całości, bądź w pojedynczych okresach przez Bentkowskiego, Wiszniewskiego, Ł. Łukaszewicza, Tyszyńskiego, Sowińskiego, Chmielowskiego, Tarnowskiego, Biegeleisena, Brücknera, Chrzanowskiego i wielu innych [3]); wreszcie w licznych, pracach dotyczących historyi oświaty i nauk w Polsce (Kołłątaj, Lelewel, Mecherzyński, Krzyżanowski, Smoleński) [4]), szkolnictwa, szczególniej wyższych zakładów naukowych (Sołtykowicz, Łukaszewicz, Baliński, Finkel i Starzyński, Karbowiak, Wadowski, Bieliński, Jabłonowski, Kochanowski, A. Kraushaar, K. Morawski) [5]); Kościoła, kaznodziejstwa i t. p. (W. Krasiński, Ostrowski, Buliński, Bukowski, Pelczar) [6]). Pomimo atoli tak licznych prac z zakresu umysłowej kultury narodu, żadna z nich nie zawiera choćby dodatkowo szerszego poglądu na rozwój i stopniowy postęp filozofii w Polce. Z tem wszystkiem istnieją jednak pewne *zawiązki* opracowania historyi

filozofii, oraz specyalnie logiki w Polsce, a z zawiązków tych winienem obecnie zdać bliższą sprawę.

[1]) Przegląd materyałów do Historyi filozofii w Polsce, oraz rozbiór jej metody, charakteru narodowego i podziału na okresy podałem w pracy p. t. *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900. Czytelnik znajdzie tam dopełnienie szczegółowe wielu danych, które tutaj tylko w ogólnych zarysach zaznaczone być mogły. Z drugiej atoli strony przedmioty tu uwzględnione dopełniam niekiedy nowemi danemi, szczególniej w przypiskach. Nadto nadmieniam, że rozdziały niniejsze o materyałach do historyi filozofii w Polsce oraz o zawiązkach jej opracowania są rozwinięciem mej pracy, ogłoszonej w r. 1895 w *Archiv für Geschichte der Philosophie* i wydanej w oddzielnych odbitkach p. t. *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*. Część I-a: *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie in Polen.*

[2]) S. Starowolski, *Scriptorum polonicorum hekatontas, seu centum illustrium Poloniae scriptorum elogia et vita*, 1625. Nowe wyd. 1733.—J. D. Janocki, *Nachricht von denen in der hochgräflichen Zaluskischen Bibliothek sich befindenden raren polnischen Büchern*, 1747. *Lexicon derer itztlebender Gelehrten in Polen.* 1755.—Janociana, *sive clarorum atque illustrium poloniae auctorum maecenatumque memoriae miscellae*, 1776.—A. B. Jocher, *Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce*, 3 tomy, 1840–1857. Spis abecadłowy do tego dzieła sporządził K. Estreicher, 1873.—K. Estreicher, *Bibliografia polska*, od r. 1870 do 1908 wyszło tomów 22. T. I. do VII-go bibliografia alfab. od r. 1800 do 1882. T. VIII i IX spis chronologiczny druków wieku 15-go do 18-go. T. X-ty spis chronol. do tomów I do VII. T. XI-ty dopełnienia do tomów VIII i IX. Od tomu XII-go opis w porządku abecadłowym druków 15-go do 18-go wieku, doprowadzony dotąd do lit. M. Nadto *Bibliografia 19-go wieku*, 1907, 2 tomy do lit. K.—T. Wierzbowski, *Bibliographia polonica* XV ac XVI ss. 3 tomy, 1889, 1891, 1894.

[3]) F. Bentkowski, *Historya literatury polskiej wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych*, 2 tomy, 1814. Zob. szczególniej T. II-i, część 3-a rozdz. 1, str. 1 do 67: *Filozofia teoretyczna i praktyczna.*—M. Wiszniewski, *Historya literatury polskiej*, 10 tomów, 1840 do 1866. Zob. głównie T. III, 141—271 i T. IX, 452—476.—Lesław Łukaszewicz, *Rys dziejów piśmiennictwa polskiego*, 1836. 10-e wyd. 1866.—Al. Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, 3 tomy, 1854. *Pierwsze zasady krytyki powszechnej*, 1870. *Wizerunki polskie*, 1875. *Pisma krytyczne*, 1904.—L. Sowiński, *Rys dziejów literatury polskiej* podług notat Al. Zdanowicza, 5 tomów, 1874—1878.—P. Chmielowski, *Obraz literatury polskiej w streszczeniach i celniejszych wyjątkach*, 3 tomy, 1898. *Historya literatury polskiej*, 6 tomów, 1899—1900.—St. Tarnowski, *Historya literatury polskiej*, 6 tomów, 1900-1907.—H. Biegeleisen, *Ilustrowane dzieje literatury polskiej*, dotąd 5 tomów 1899—1908.—Al. Brückner, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, 2 tomy, 1903.—Ign. Chrzanowski, *Historya literatury niepodległej Polski* (z wypisami), wyd. 2-e 1908.—Tu należą i nasze znane *Encyklopedye*,—*wielka ilustrowana*, oraz *wychowawcza.*

[4]) H. Kołłątaj, *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III od roku 1750 do 1764.* Rzecz wydana z rękopisu przez Edw. Raczyńskiego, 2 tomy, 1841.—J. Lelewel, *Polska, dzieje i rzeczy jej rozpatry-*

wane, 20 tomów, 1851—1864.—K. Mecherzyński, *Świadectwa uczonych krajowych i postronnych o kwitnącym stanie nauk w Polsce w wiekach dawniejszych, w Roczniku Tow. nauk. krak.* 1829, T. XIII, 217—295. Tegoż *Historya wymowy w Polsce*, 3 tomy, 1856—1859.—A. Krzyżanowski, *Dawna Polska ze stanowiska jej udziału w dziejach postępującej ludzkości*, 1844. Wyd. 2-e sporządził H. Skimborowicz, 1857. — Wł. Smoleński, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku 18-go*, 1891.

[5]) J. Sołtykowicz, *O stanie Akademii krakowskiej i o publicznych, a mianowicie uczonych pracach akademików*, 1810.—J. Łukaszewicz, *Historya szkół w Koronie i w W. ks. Litewskim od najdawniejszych czasów do r. 1794*, 4 tomy, 1849—1851.—M. Baliński, *Dawna Akademia wileńska. Próba jej historyi*, 1862.—L. Finkel i St. Starzyński, *Historya Uniwersytetu lwowskiego*, 1894.—A. Karbowiak, *Dzieje wychowania i szkół w Polsce*, dotąd 2 tomy, 1898—1904.—J. A. Wadowski, *Wiadomość o profesorach Akademii Zamojskiej*, T. I-y *Materyałów i opracowań, dotyczących historyi wyższych zakładów naukowych w Polsce*, 1900.—J. Bieliński, *Uniwersytet wileński*, 3 tomy, 1900.—Al. Jabłonowski, *Akademia Kijowsko-mohilańska*, 1900.—J. K. Kochanowski, Dzieje *Akademii Zamojskiej*, 1900.—I. G. *Materyały do dziejów Akademii połockiej*, 1905.—Szkoła *Główna warszawska, wydział historyczno-filologiczny*. Te ostatnie dzieła stanowią dalsze tomy wspomnianych *Materyałów*. Nadto Al. Kraushaar opracował *Wydział prawny Szkoły Głównej warszawskiej*, 1900.—K. Morawski, *Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 2 tomy, 1900.—Wspomnieć tu też należy o cennych materyałach ogłaszanych w *Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce*, wydawanem przez Akademią Umiejętności w Krakowie począwszy od r. 1878.

[6]) W. Krasiński, *Historical sketch of the rice, progress and decline of the reformation in Poland*, 2 tomy, 1838, 1840. Przekład polski wydał J. Bursche, w 3 tomach, 1903—1905.—T. Ostrowski, *Dzieje kościoła polskiego*, 3 tomy, wydał J. Łukaszewicz, 1846, 1847. — M. Buliński. *Historya kościoła polskiego*, 3 tomy, 1873, 1874.—J. Bukowski, *Dzieje reformacyi w Polsce*, 2 tomy, 1883, 1886.—J. Pelczar, *Zarys dziejów kaznodziejstwa*. Część II-ga, *kaznodzieje polscy*, 1896.

2. Zawiązki opracowania historyi filozofii w Polsce zawierają zarówno prace nad ogólnym stanem nauk u nas, jak i pierwsze próby objęcia dziejów filozofii w Polsce jako całości. Tu należą też studya dotyczące życia, prac i poglądów filozoficznych poszczególnych myślicieli, które atoli zaznaczone będą dopiero później przy dalszym postępie naszych badań.

a. Myśl opracowania historyi nauk w Polsce powziął pierwszy, jak się zdaje, Hugon Kołłątaj. *W żywocie jego* Jan Śniadecki zaznacza, że zasłużony ten mąż zgromadził w jedno miejsce Archiwum Akademii Krakowskiej, a oddzieliwszy przywileje, prawa i nadania Uniwersytetu, zaczął je porządkiem chronologicznym drukować. „W przedmowie do tego dzieła zamyślał opisać *Historyą nauk w Polszcze* i Akademii Krako-

wskiej od jej założenia przez Kazimierza W. aż do czasów naszych.“ Byłby zapewne Kołłątaj w tej historyi nauk uwzględnił i rozwój filozofii u nas, jak to uczynił we wspomnianem dziele: *Stan oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III.* (§ 13, 1 przyp. 4). Dzieło to jest cenną monografią z zakresu dziejów polskiej umysłowości i wykazuje wymownie, jakąby była historya nauk w Polsce, gdyby była w całości wyszła z pod pióra Kołłątaja. „Nieszczęście, mówi Śniadecki, że mu nie przyszło tak ważnego przedsięwzięcia dokończyć [1]).“

Później, w r. 1810, Jarośski wydał rozprawę, w której rozważa pytanie: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Ale praca ta ma tylko na celu przygotowanie Polaków do zrozumienia filozofii Kanta. Następnie w książce *O filozofii*, 1812, zaznacza Jaroński, że dla upowszechnienia filozofii u nas potrzeba między innemi, aby wydano w osobnem dziele *Historyą filozofii w Polsce*. Sam się atoli nie podjął opracowania tego dzieła; ograniczył się jedynie do uzupełnienia bibliograficznych danych w artykule p. t. *Wiadomości o Logice w Polsce* [2]).

Wskutek zapału do filozofii, obudzonego w żywszych umysłach polskich przez idealizm Hegla, Helcel w r. 1836, jako wydawca jednego z najlepszych owoczesnych czasopism naukowych polskich, zastanawiał się w osobnej rozprawie nad *zawiązaniem się filozofii w kraju naszym*. Zalecał on wprawdzie w tym celu studyum *historyi filozofii*, ale miał przy tem na myśli tylko historyą filozofii powszechnej, o historyi zaś filozofii w Polsce nie wspomina wcale [3]). Zresztą miano wtedy tyle do czynienia z przewalczeniem różnych trudności, krzewieniu się filozofii u nas na zawadzie stojących, oraz z zachęcaniem szerszej publiczności do głębszych dociekań, że o krytycznym przeglądzie filozofii w Polsce nie pomyślano. Nadto wybitne umysły filozoficzne rozpoczynały wówczas dopiero swą twórczą działalność na tem polu, więc tylko ubocznie dotykały przeszłości naszej filozofii. Dla tych też zapewne powodów zamiar Rzesińskiego dopełnienia przekładu *Rysu historyi filozofii* Tennemanna opracowaniem historyi polskiej filozofii nie przyszedł do skutku [4]).

W kilka lat później (1843) Majorkiewicz wypowiedział *Słówko o uprawie filozofii w Polsce*, napisał nadto artykuł pod bardziej obiecującym tytułem: *Rzut oka na filozofią Polaków*, w którym zaznacza, że myślał nad badaniem filozofii schola-

stycznej w Polsce. Ale to wszystko nie miało szerszego znaczenia dla opracowania historyi filozofii w Polsce, gdyż *Słówko* powyższe było zbyt pobieżne, aby mogło w sposób zadawalający rozwiązać potrącone zagadnienie, *w Rzucie zaś oka na filozofią Polaków* Majorkiewicz ograniczył się prawie zupełnie do kilku uwag o Szaniawskim i Bochowicu i do polemiki z Edwardem Dembowskim; zamiar wreszcie opracowania historyi filozofii scholastycznej w Polsce pozostał zamiarem [5]).

Odczuwając głęboko potrzebę oparcia swej filozofii na tradycyach narodowych i nawiązania duchowego związku pomiędzy własnym poglądem na świat a poglądami poprzedzających go myślicieli polskich, Libelt w r. 1845 wyłożył swój znakomity *dekalog filozofii słowiańskiej*, a w szczególności *polskiej*. Pierwszych zawiązków tej filozofii dopatruje się on w mesyanizmie Hoene Wrońskiego, Towiańskiego i Mickiewicza; dalszy natomiast rozwój pierwiastku słowiańskiego ujawniają, według niego, poglądy filozoficzne Cieszkowskiego, Trentowskiego, Bochwica, Królikowskiego i Kremera. W nich widzi bezpośrednie przygotowanie do swej własnej filozofii, która abstrakcyjne „ja myślę“ zastępuje *jądrowem* „ja wyobrażam.“ To też zdaje sprawę mniej lub więcej dokładnie z nauk tych myślicieli i podaje przez to pożądany przyczynek do historyi filozofii polskiej w tym idealistycznym okresie. Ale dalej, poza powyższy szczupły zakres myślicieli, opierających się z nim na wspólnej zasadzie, nie występował, więc też nie wnikał w pracę myśli poprzednich pokoleń [6]).

Z przeciwległego stanowiska ogłosił D. Szulc, pierwszy pozytywista polski, w r. 1846 rozprawę p. t. *Rozwój zasad umysłu polskiego w piśmiennictwie*. Zaznacza on tu głównie doniosłość Komisyi Edukacyjnej i wywołanego przez nią ruchu na polu filozofii. Przedstawiciele tego ruchu, mówi, zrzekają się poznania istoty rzeczy, w celu badania samych zjawisk świata i umysłu. Z uznaniem wspomina tedy o tłumaczu Lokka Cyankiewiczu, o pracach Staszica i Strojnowskiego, wreszcie o działalności braci Śniadeckich, Jana, jako przeciwnika Kanta, i Jędrzeja, jako autora *Teoryi jestestw organicznych*, która wywarła wpływ potężny na postęp wiedzy przyrodniczej. Jest to tedy także tylko pobieżny przyczynek do ruchu umysłowego w owym okresie odrodzenia filozofii u nas [7]).

Większą doniosłość mają *Początki filozofii krajowej* Al. Tyszyńskiego, 1854. Ponieważ atoli *początków* tych dopatruje

się dopiero w pracach filozoficznych z okresu idealistycznego, ujawniających, jak mówi, *myśl oryginalną* i stanowiących osobny okres *nie tylko dla swej gałęzi w kraju, ale w ogóle w rozwijaniu się filozofii*, przeto zwraca uwagę głównie na przedstawicieli tej idealistycznej filozofii u nas, zdając sprawę z ich prac w oddzielnych recenzyach. Więc roztrząsa prace Wrońskiego, Trentowskiego, Kremera, Libelta, Bochwica i innych [8]). I tutaj tedy niema mowy o objęciu całkowitego rozwoju naszej filozofii i wykazaniu jej stopniowego postępu w rozlicznych okresach. Pierwsze próby takiego objęcia całości historyi filozofii w Polsce i podziału jej na okresy napotykamy dopiero w nowszych czasach.

[1]) Jan Śniadecki, *Dzieła*, wyd. M. Balińskiego, T. II, 1837. *Żywot literacki Hugona Kołłątaja*, str. 61 i nast.

[2]) Feliks Jarośki, *O filozofii*, 1812, Część I-a, *Wiadomości o filozofii w powszechności*. Na samym wstępie, str. III-a, mówi: „Jestem w mniemaniu, że dla upowszechnienia filozofii w naszym Narodzie potrzeba, aby wyszło w mowie polskiej dzieło, któreby zawierało w sobie części następujące: I. Wiadomość o filozofii w powszechności, II. Logikę, III. Metafizykę, IV. Filozofią moralną, V. Historyą filozofii powszechną dawną. VI. Historyą filozofii powszechną nową, VII. *Historyą filozofii szczególną w Polszcze*.“ Na str. zaś CXXV tejże pierwszej części dodaje: „Rzecz ta (filozofia w Polsce) nie krótko, ale obszernie w osobnem dziele dla naszych współrodaków wyłożoną być winna.“ O jego przedstawieniu *Logiki w Polsce* mowa jest poniżej (uw. 3).

[3]) A. Z. Helcel, *Kwartalnik naukowy krakowski*, T. III. 1836, str. 1 i nast.: *O zawodzie filozofii jako przyczynek do zawiązania się jej w kraju naszym*.

[3]) W. B. Tennemanna *Rys historyi filozofii, według przerobienia A. Wendta* przełożył J. H. S. Rzesiński, 2 tomy, 1836, 1837. W przedmowie tłumacz zaznacza, że dziełu temu „zbywa na tem, co nas najbliżej obchodzi, t. j. na wskazaniu i ocenieniu zasług przodków naszych w zawodzie filozofii.“ „Jednakże, dodaje, zaradzając niedostatkowi temu, zamierzyłem wydać wkrótce rzecz: *O filozofii w Polszcze wraz z jej historyą*.“ Praca ta atoli na widok publiczny nie wyszła.

[5]) Jan Majorkiewicz (Mazur z Płockiego) ogłosił wymienione prace w *Przeglądzie naukowym* Hip. Skimborowicza T. IV, 1843. Prace te przedrukowano w *Pismach pomniejszych* Majorkiewicza, 2 tomy, 1852. Zob. T. II, 136 do 143 i T. I, 173 do 189.

[6]) Karol Libelt, *Filozofia i krytyka*, 5 tomów, 1845, wyd. 2-e 1874. T. I. *Samowładstwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. *Dekalog*, czyli *znamiona filozofii słowiańskiej* mieszczą się tutaj na str. 87 i nast.

[7]) Dominik Szulc ogłosił swą rozprawę o *Rozwoju zasad umysłu polskiego w Przeglądzie naukowym* Hip. Skimborowicza, r. 1846, T. I, 1—15, 79—109. Nadto w piśmie *O źródle wiedzy tegoczesnej*, 1851, podaje pobieżną wzmiankę o filozofii w Polsce.

[8]) Al. Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, 1854, T. I. *Początki filozofii krajowej*. Zob. też jego rozbiory prac filozoficznych polskich w jego *Pismach krytycznych*, wydanych przez P. Chmielowskiego, 1904.

b. Bardziej pouczające i zajmujące, aniżeli powyższe pobieżne *zawiązki* historyi filozofii w Polsce, są próby *objęcia jej całości i podziału na okresy*. Pierwsze miejsce należy się w tym względzie Krupińskiemu, który do swego przekładu *Historyi filozofii* A. Schweglera, 1863, dodał rozdział p. t. *Filozofia w Polsce*. W przedmowie autor sam zaznacza, że praca jego jest tylko *króciutkim szkicem i przeglądem aforystycznym*. W samej rzeczy, praca ta nie daje należytego pojęcia o rozwoju filozofii w Polsce. Głównemi tego przyczynami są: po 1-e zupełnie odosobnione traktowanie filozofii teoretycznej i praktycznej; po 2-e prawie zupełne zaniedbanie pierwszej aż do bieżącego stulecia, i w końcu po 3-e wyłączność hegloskiego stanowiska autora, skutkiem której nie jest w stanie zrozumieć i ocenić dążności, wychodzące poza filozofią Hegla i zmierzające do jej dopełnienia lub sprostowania, co właśnie jest charakterem nowszego okresu filozofii w Polsce.

Na wstępie swej pracy Krupiński zaznacza, że u nas „filozofia przed wystąpieniem Trentowskiego, Kremera i innych była tylko bawidełkiem szkolnym, w teoretycznej stronie scholastyką, a w praktycznej dopiero macaniem po omacku, bo bez doskonałej teoryi.“ Wobec takiego poglądu na dawną u nas filozofię dzieli on rzecz swoją na trzy główne części: 1) *Scholastyka*, w której traktuje naprzód pobieżnie o Janie z Głogowa, Grzegorzu z Sanoka i Jakóbie Górskim, następnie nagle przechodzi od 16-go do 18-go wieku, wspominając o *Logikach* Cyankiewicza i Znoski, a w końcu mówi o Jarońskim, Szaniawskim i Janie Śniadeckim. To wszystko *scholastyka!* 2) *Filozofia praktyczna*, w której mówi o Reju, Górnickim, Modrzewskim, Petrycym, Antonim Wiśniewskim, Kołłątaju i Staszicu. 3) *Nowsza filozofia*, w której roztrząsa poglądy głównych przedstawicieli idealizmu u nas.

Treść ta oraz podział pracy Krupińskiego wykazują, że pomimo bogatego materyału, nie doszedł jednak do należytego objęcia całości rozwoju filozofii w Polsce. Jako gorący naówczas heglista, w *nowszej filozofii* pominął milczeniem myślicieli nie należących do tej szkoły. Poprzednie zaś okresy przedstawił w chaotycznem powikłaniu, odnosząc do *scholastyki* pisa-

rzów 18-go i 19-go wieku, a mówiąc o filozofach *praktycznych*, nie pytał nawet o chronologią, gdyż po Szaniawskim i Śniadeckim cofa się znowu do Reja. Z tem wszystkiem praca Krupińskiego posiada niezaprzeczenie doniosłe znaczenie w literaturze historyi filozofii w Polsce jako pierwsza próba jej źródłowego opracowania i objęcia całości [1]).

W tymże czasie co Krupiński, KS. WOJCIECH Z MEDYKI dodał do pisma: *Pogląd na rozwój wiedzy* rzecz o *Filozofii polskiej*. Jestto bardzo pobieżny artykulik, o którym tu wspominam tylko dla bibliograficznej dokładności. Autor dotyka w kiku słowach 15-go i 16-go wieku, mówi o *dwóch konarach filozofii w Polsce*, do których zalicza *Scholastykę* i *Husytyzm*. Co do ostatniego przyznaje, że dał Polsce *więcej dobrego* niż pierwsza. Następnie wzmiankuje o Jarońskim i Szaniawskim, mówi nieco obszerniej o Trentowskim, chwaląc jego *styl złocisty i promienisty*, dalej zbywa w kilku wierszach *dziecinną filozofią umową* Libelta, oraz Cieszkowskiego *mieszaninę protestantyzmu filozoficznego i praw Kościoła*, a w końcu ostatnią stronnicę poświęca Kremerowi. Jestto tedy bardzo dorywczy pogląd na filozofią polską, pozbawiony wszelkiej wartości [2]).

Większą bez porównania wartość, choć nie jest wiele obszerniejszą, posiada niemiecka praca KL. HANKIEWICZA *Filozofia u Polaków*, stanowiąca część jego *Zarysów filozofii słowiańskiej*, 1869. Opiera się on wprawdzie głównie na Krupińskim, ale podaje bardziej ścisły i logiczny podział rzeczy. Rozdziały *Scholastyka i Filozofia praktyczna* Krupińskiego łączy jako pierwszą część całości pod napisem *starsza filozofia*, po której następuje *nowsza*, jak u Krupińskiego z Trentowskim na czele [3]).

Krupińskiego trzyma się też głównie NIEMIRYCZ w swym króciutkim *Rysie historyi filozofii w Polsce* z r. 1869. Praca ta zawiera właściwie tylko pobieżny pogląd na nowszą filozofią w Polsce, począwszy od Trentowskiego [4]).

Pierwszy podział historyi filozofii w Polsce na okresy podałem w części wstępnej do mego *Wykładu systematycznego logiki*, wydawanego zeszytami od r. 1868 do 1870. Główną treść tej części wstępnej stanowi *historya logiki*. Przedewszystkiem podaję przegląd *powszechnego* rozwoju logiki od czasów najdawniejszych aż po chwilę obecną. Pragnąc jednak mój wykład logiki, jako nauki dochodzenia i poznania prawdy, oprzeć nietylko na jej rozwoju ogólnym, lecz i w szczególności na tradycyach swojskich, począwszy od pierwszych prac polskich

myślicieli na tem polu aż do chwili ostatniej, dodałem do tego *Rysu* osobny rozdział p. t. *Logika w Polsce*. Obie te prace stanowią pierwsze wydanie niniejszej *Historyi logiki jako teoryi poznania w Polsce poprzedzonej zarysem jej rozwoju u obcych*.

Ponieważ atoli historya logiki w Polsce jest częścią składową *historyi filozofii* w Polsce, przeto w opracowaniu pierwszej nie mogłem pominąć głównych danych, dotyczących ogólnego rozwoju myśli filozoficznej u nas. To też za punkt wyjścia przyjąłem ten rozwój ogólny filozofii w Polsce i starałem się przedewszystkiem objąć jego całość i rozdzielić na wybitne okresy. Wskutek tego pierwszy podałem podział całego pochodu dziejów filozofii w Polsce na pięć głównych okresów. Podziału tego trzymam się też poniżej z pewnemi tylko zmianami, wywołanemi dalszym przebiegiem filozofii u nas. Na tle zaś owych okresów starałem się zbadać źródłowo specyalnie historyą *logiki w Polsce* i przedstawić odnośne objawy w ich związku z ogólnym pochodem myśli filozoficznej u nas [5]).

Do wymienionych dotąd prac z zakresu historyi filozofii w Polsce bardzo nie wiele mogę dodać za ostatnie czasy. Najważniejszą wśród nich ogłosił St. Tomkiewicz p. t. *Filozofia w Polsce w 15-ym i 16-ym wieku z wstępem obejmującym uwagi ogólne i podział historyi filozofii*. 1894. Co do zaznaczonych wieków autor w końcu swej pracy dochodzi do wniosku, że w tym okresie czasu, pomimo postępów humanizmu, właściwej filozofii w Polsce nie było, bo ta nie odpowiadała duchowi narodu. W swych zaś *uwagach ogólnych*, poprzedzających ten pogląd na wiek 15-y i 16-y, wypowiada zdanie o dalszym rozwoju filozofii u nas. Zdanie to również nie jest pochlebne dla tego rozwoju, ale też nie jest należycie uzasadnione. Według autora w okresie od połowy 18-go wieku do r. 1830 cała ówczesna filozofia wraz z jej profesorami, wyjąwszy Śniadeckich, niegodna nawet wspomnienia. Wreszcie o przedstawicielach idealizmu u nas mówi, że ich dzieła, jako objawy dialektyczno-apriorycznych konstrukcyj, pozostały martwą kartą zarówno dla ogółu i narodu, jak i dla uczonych i ludzkości. Jest to sąd świadczący o zupełnym braku poczucia dla odrębnego charakteru różnych epok i okresów rozwoju dziejowego. Nie może być historykiem ten, kto nie umie się przenieść na stanowisko i sposób myślenia poprzednich pokoleń, potępiając je jedynie dlatego, że nie stają na wysokości jego własnego poglądu na rzeczy [6]).

Toż samo powiedzieć należy i o przedstawieniu historyi filozofii w Polsce przez M. Massoniusa w dodatku do przekładu rosyjskiego *historyi filozofii* Ueberwega, 1890. Autor ten lekceważy całkowity rozwój filozofii w Polsce dla tego tylko, że nie odpowiada jego pozytywistycznym poglądom na filozofią. Polacy, mówi, uczyli się, ale do 19-go wieku nie pracowali samodzielnie nad nauką. Nadto wogóle sądzi, że filozofia polska miała charakter pewnej praktycznej tendencyjności, pozbawionej znaczenia naukowego. Nawet o Janie Śniadeckim, którego obdarza pewnem uznaniem, jako przeciwnika tego, co autor nazywa *metafizyką*, mówi, że „jego własne prace filozoficzne nie były czysto *naukowemi*," że „filozofował dosyć powierzchownie." Wreszcie, o przedstawicielach idealizmu u nas dowodzi, że „budzą bardzo nie wielkie zajęcie filozoficzne, chociaż wydali rozległe systemata filozoficzne." Przy takim poglądzie na rzeczy, chyba w ogóle nie warto było pisać o filozofii w Polsce [7]).

W przeciwstawności do powyższych dwóch prac odznaczają się prawdziwie przedmiotowem traktowaniem filozofii w Polsce dwie najnowsze prace z tego zakresu: W. Lutosławskiego i M. Straszewskiego w dodatkach do 9-go i 10-go wydania niemieckiego *Historyi filozofii* Ueberwega, 1902 i 1906. Lutosławski ogranicza się do bardzo skróconego przedstawienia filozofii polskiej 19-go wieku. Straszewski natomiast traktuje naprzód w osobnym paragrafie o filozofii polskiej do końca 18-go wieku, a następnie o jej rozwoju w wieku 19-ym. Podaje on w tych dwóch paragrafach w ścisłem streszczeniu wszystko, co w rozwoju filozofii w Polsce zasługuje na bliższą uwagę. Jest to tedy bardzo pożądane przedstawienie naszego dorobku filozoficznego dla obcych i z tego stanowiska godne uznania [8]).

Ze wszystkiego, co się powyżej powiedziało okazuje się, że historya filozofii w Polsce dotąd ciągle jeszcze czeka na sumienne i krytyczne opracowanie. Niniejsze przedstawienie historyi *logiki* w Polsce pragnie być przyczynkiem do takiego opracowania.

[7]) Fr. Krupiński (F. K.) *Historya filozofii w zarysie A. Schweglera przełożona i pomnożona dodatkiem O filozofii w Polsce*, 1863, str. 381—479. Niestosowność traktowania pod napisem *Scholastyki* o myślicielach nowoczesnych autor usiłuje usprawiedliwić tą okolicznością, że chciał „pomieścić w jednym paragrafie wszystkich zdrowiej i lepiej pojmujących i filozofią i jej

dla narodu znaczenie.“ Że zresztą Krupiński nie zapatruje się na filozofią w Polsce okiem *historyka*, wierzącego w rozwój i postęp rozumu ludzkiego, lecz okiem jednostronnego wielbiciela Hegla, nie znającego nic nadeń wyższego, o tem świadczą nie tylko jego krytyka naszych nowszych filozofów, ale i stanowcze zdania jego, wypowiedziane na str. 476 i 479, że *teorya filozoficzna poza Hegla dalej posuniętą być nie może*, że *ona dawno już skończona* i że *nie wiele dziś jej dodać można*. Prawda, że Krupiński w tę doskonałość teoryi filozoficznej Hegla sam nie długo wierzył, gdyż wkrótce potem przerzucił się na wprost przeciwne stanowisko i z równą stanowczością bronił pozytywizmu i sensualizmu. Zob. H. Struve, *ks. Franciszek Krupiński jako filozof*, 1898.

[2]) Ks. Wojciech z Medyki, *Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej*, 1864. Artykuł *Filozofia polska* mieści się tu na str. 98—111.

[3]) Klemens Hankiewicz, *Grundzüge der slavischen Philosophie*, 1869, 2-e wyd. 1873. Tu na str. 25—44 mieści się rozdział wspomniany: *Die Philosophie bei den Polen*. Co do tego przedstawienia filozofii w Polsce przez Hankiewicza, jak w ogóle co do jego pracy powyższej zob. mój rozbiór krytyczny p. t. *O filozofii słowiańskiej*, w *Dodatku* do *Wieku*, 1874, № 58 i nast.

[4]) Julian Niemirycz, *Badania filozoficzne tajemnic życia*, 1869. Część I-a str. 227—249: *Rys historyi filozofii w Polsce*.

[5]) H. Struve, *Wykład systematyczny logiki czyli Nauka dochodzenia i poznania prawdy*, T. I. *Część wstępna*, 1870. Str. 27—132: *Rys historyi i literatury logiki*. Str. 132—282: *Logika w Polsce*. Dodaję tutaj zarazem, że w kilka lat później przedstawiłem już nie tylko rozwój logiki w Polsce, lecz całkowity dobytek myśli filozoficznej polskiej, w ogólnych zarysach, w rozprawie, która miała na celu zaznajomić obcych z naszą filozofią p. t. *Die philosophische Literatur der Polen* w czasopiśmie *Philosophische Monatshefte*, T. X, 1874, str. 202—231, 298—325. Wybitne współczynniki pierwszego okresu filozofii w Polsce zaznaczyłem w osobnej rozprawie, zamieszczonej w *Atenæum*, 1877, T. II, 308—332 p. t. *Rzut oka na pierwszy okres historyi filozofii w Polsce*. Do stanu filozofii u nas po roku 1830 odnoszą się me prace: *J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu* (książka Jubileuszowa, 1880, str. 277—326) oraz *Życie i prace Józefa Kremera*, 1881, jako wstępny tom do wydania jego dzieł. Nadto, szczegółowy pogląd na *Literaturę polską dotyczącą historyi filozofii* tak polskiej, jak obcej, podałem w pracy: *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, 1895, w oddzielnych odbitkach z *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Zarysy historyi *Estetyki* i *Etyki* u nas dołączyłem do odnośnych artykułów *Encyklopedyi Wielkiej ilustrowanej*, T. XX-y, 1898. W tejże *Encyklopedyi* w r. 1903 dodałem do artykułu o *Kancie* rozdział p. t. *Kant w Polsce*. Zob też moje *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900. Wreszcie w odbitkach z powyższego *Archiwum* ogłosiłem pracę: *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre* (1894—1904), 1905, którą Każ. Król przełożył na nasz język p. t. *Filozofia polska w ostatniem dziesięcioleciu* (1894—1904), 1907.

[6]) Stan. Tomkiewicz wygłosił swój pogląd na historyą filozofii w Polsce już w r. 1882 na jednem z posiedzeń wydziału historyczno-literackiego Tow. przyjaciół nauk w Poznaniu. Praca jego ma jednak bardziej charakter polemiczny, niż samodzielny, oparty na studyach źródłowych. Najbardziej znamienne dla poglądu autora są zdania, które pod koniec swej

pracy (str. 62) wypowiada: „Wracając się więc do naszego tu w końcu założenia, mówi, że tak w tej epoce, jak i nigdy później nie było żadnej silnej walki przeciwko wierze chrześcijańskiej, że nie tylko panteizm, monizm lub ateizm nie były nam znane, ale, że nawet filozofia *czystego rozumu* we wszystkich sprawach wiary nie miała u nas pola, dochodzimy powtórnie do przekonania, że nawet w wieku 15-ym i 16-ym właściwej filozofii w Polsce, nie było, bo ta nie odpowiadała duchowi narodu.“ O późniejszym okresie autor mówi (str. 14): „Wprawdzie, odnosząc uwagi nasze do filozofii, znajdujemy w Wilnie i w Krakowie uniwersytety, są na nich i katedry filozofii, są więc i profesorowie, uczeni filozofowie, ale wszystko to t. j. cała ówczesna filozofia, wraz z jej profesorami, wyjąwszy Śniadeckich, przy innych stosunkach i przy właściwym stanie nauk, jaki by mógł być w Polsce, gdyby była wolną,—nie może nawet znaleźć miejsca i wspomnienia w historyi filozofii.“ Wreszcie co do przedstawicieli idealizmu u nas, autor, wyliczając jedynie ujemne strony ich dialektyki, aprioryzmu i polityczno-religijnego mistycyzmu, tak się o nich wyraża (str. 8): „Nie trudno ocenić, że przy takich przymiotach prace uczonych naszych zostały martwą kartą, tak dla ogółu, jak dla uczonych, tak dla narodu, jak tem więcej dla ludzkości lub rozwoju filozofii powszechnej.“ Nie uwzględnia autor przytem wcale, że przy danych warunkach życia umysłowego, właśnie tego rodzaju kierunki odpowiadały bardziej duchowi czasu aniżeli najpozytywniejsza wiedza, i to nie tylko u nas, ale i wśród innych narodów. Więc zrozumieć należy tego rodzaju kierunki ze stanowiska historycznego. O podziale filozofii w Polsce na okresy przez Tomkiewicza wspominam poniżej.

[7]) Maryan Massonius w dodatku do rosyjskiego przekładu *Historyi nowej filozofii* Ueberwega 1890, str. 504—528: *Fiłosofija u Poljakow*. Kilka cytat charakteryzuje w sposób wystarczający poglądy autora: Str. 504: „Umysłowo-naukowe życie narodu polskiego było bardziej biernem. Polacy, szczególniej w epoce odrodzenia nauk i sztuk, ochoczo i skutecznie przyswajali sobie wyniki filozoficznego i naukowego życia zachodu europejskiego. Pod względem wysokości i rozległości wykształcenia humanitarnego, które przenikało do wyższych i średnich warstw społeczeństwa, Polacy, szczególniej w wieku 16-ym, stanęli na równi ze wszystkimi innymi narodami europejskimi. Ale nie tak było na polu samodzielnej działalności naukowej. Polacy uczyli się, ale do 19-go wieku nie pracowali samodzielnie nad nauką i nie usiłowali rozwiązać zagadnień, zajmujących świat naukowy zachodnio europejski. Kopernik,—to zjawisko nietylko jednostkowe, ale i zupełnie odosobnione (izolirowannoje), tak, że *nie zajmuje on miejsca w historyi nauki polskiej*.“ To ostatnie zdanie podkreśliłem dla zaznaczenia jakich argumentów autor używa, aby wykazać, że w Polsce nie pracowano samodzielnie nad naukami. „Brak nawyknienia do myślenia naukowego, ciągnie autor dalej (str. 505), wywarł silny i szkodliwy wpływ na charakter filozofii polskiej i wtedy, gdy wśród społeczeństwa polskiego pojawili się ludzie, poświęcający się mniej lub więcej samodzielnym badaniom filozoficznym. Ten brak nawyknienia, w związku z niezależnemi od narodu okolicznościami politycznemi, nadał filozofii polskiej charakter pewnej tendencyjności. Wspólnie z jedynie uprawnioną dążnością badania filozoficznego, z dążnością do poznania prawdy, występowała i niekiedy góro-

wała inna, przeważnie praktyczna dążność, niewątpliwie bardzo szlachetna i piękna pod względem moralnym, ale nie *naukowa*.“ O idealistach naszych mówi autor, str. 515: „Z naszego punktu widzenia myśliciele, należący do tego okresu, budzą bardzo nie wielkie zajęcie filozoficzne, chociaż wydali rozległe systemata filozoficzne.“ Bardziej szczegółowy pogląd na tę pracę, jako też na poprzednią Tomkiewicza zob. w mych *Wiadomościach przygotowawczych do historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 34 i nast.

[8]) W. Lutosławski w 9-em wyd. Fr. Ueberwega *Grundriss der Gesch. d. Phil. des 19. Jahrhunderts*, 1902, str. 573—578, § 73 *Philosophie in Polen*.— M. Straszewski, w temże dziele, 10-e wyd. 1906, str. 639—650: *Phil. in Polen* § 82: *Bis Ende des 18. Jahrhunderts*, § 83: *Des 19. Jahrhunderts*.

3. Jak historya filozofii w ogóle, tak też i specyalnie historya *Logiki w Polsce* nie znalazła dotąd należytego opracowania. Pierwszą pracą w tym względzie, w r. 1812 ogłoszoną, jest Jarońskiego *Przypis* do *Logiki* p. t. *Wiadomość o logice w Polsce*. Jest to jednak tylko zebranie, bardzo nie wystarczające, niektórych bibliograficznych danych—więc tylko uchodzić może za surowy materyał do *historyi logiki w Polsce* [1]). Toż samo dotyczy pracy Jankowskiego p. t. *Usiłowania polskich filozofów względem poprawy logiki*, dodanej do jego *Rysu logiki*, 1822. Sam autor zaznacza, że podawał wzmianki głównie o pisarzach polskich, których *nie mógł wynaleźć* Bentkowski, i o których *mówić nie było zamiarem* Sołtykowicza [2]). O szerszym poglądzie na historyą logiki w Polsce i tutaj tedy mowy jeszcze nie ma. Takież dopełnienia bibliograficzne zawiera króciutki dodatek do *Początków logiki* Waszkiewicza 1830, p. t. *Stan logiki w Polsce* [3]). Pierwszem i dotąd jedynem obszerniejszem opracowaniem historyi logiki w Polsce było w r. 1870 pierwsze wydanie niniejszej pracy, która znacznie pomnożona i doprowadzona do ostatnich czasów obecnie w drugim wydaniu wychodzi [4]). Z pośród późniejszych opracowań logiki w naszej literaturze, jedynie Wł. Biegański w swym *Podręczniku* dodał do wykładu ogólnej historyi logiki kilka słów o rozwoju logiki w Polsce [5]).

[1]) Feliks Jaroński, *O filozofii*. Część III-a *Przypisy do logiki*, 1812. Przypis 7-y, str. 56—85: *Wiadomość o logice w Polszcze*. Autor właściwie przebiega powszechną historyą logiki, począwszy od scholastyków, i przyczepia do niej pobieżne wiadomości o pracach logicznych w Polsce.

[2]) Józef Em. Jankowski, *Krótki rys logiki wraz z jej historyą*, 1822. Str. 172—217: *Usiłowania polskich filozofów względem poprawy logiki*.

[3]) Jan Waszkiewicz, *Początki logiki*, 1830, str. 111—124: *Stan logiki w Polsce*.

[4]) H. Struve, *Wykład systematyczny logiki*, T. I. *Część wstępna*, 1870. Str. 132—282: *Logika w Polsce.*

[5]) Wł. Biegański, *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej*, 1907, str. 211—214.

II. Podział historyi filozofii i logiki w Polsce na okresy.

§ 14. Rozwój zarówno filozofii w ogóle, jak i w szczególności logiki, jako teoryi poznania, w Polsce daje się najlepiej objąć przy jego podziale na następujące pięć, jasno wyróżniające się okresy,—a mianowicie:

I-y Okres, akademicki, od rozkwitu Akademii krakowskiej do panowania Jezuitów, więc od drugiej połowy 14-go wieku aż pod koniec wieku 16-go. Jestto okres stawiający filozofią w Polsce na równi z jej ówczesnym stanem u obcych; okres scholastyki i dążności antyscholastycznych, wznowionych studyów klasycznych, humanizmu i eklektyzmu, przygotowujących upadek scholastyki; od Grzegorza z Sanoka i Jana z Głogowa do Adama Burskiego.

II-gi Okres, jezuicki, obejmuje panowanie Jezuitów, od drugiej połowy 16-go wieku aż do drugiej połowy 18-go wieku; zwrot do dogmatycznego formalizmu średniowiecznej scholastyki, podkopującej zarodki samodzielnie rozwijającej się myśli, zaszczepiając nauki 13-go wieku w formie czczej i beztreściowej; od Marcina Śmigleckiego do Aleksandra Podlesieckiego i Bendykta Dobszewicza.

III-ci Okres, odrodzenia; zaszczepienie nowoczesnych dążności filozoficznych na gruncie polskim, od drugiej połowy 18-go wieku do roku mniej więcej 1830. Reforma szkół Konarskiego, zniesienie zakonu Jezuitów, zaszczepienie sensualizmu oraz nauk Wolffa i Kanta; od Stanisława Konarskiego i Kazimierza Narbutta, do Anioła Dowgirda.

IV-y Okres, idealistyczny; najwyższy rozkwit filozofii w Polsce; aspiracye narodowe na polu filozofii; od

czwartego do siódmego dziesiątka zeszłego wieku. Tu należą znani przedstawiciele idealizmu w Polsce.

V-ty Okres, krytyczno-syntetyczny; wzajemna krytyka rozlicznych kierunków filozofii w celu wytworzenia poglądu na świat, czyniącego zadość wszechstronnym danym wiedzy współczesnej i życia, począwszy mniej więcej od r. 1860 aż po chwilę obecną.

1. W swej pracy o *Logice w Polsce* z r. 1870, czas od upadku panowania Jezuitów aż do pierwszych u nas objawów idealizmu, obejmujący powyższy okres III-ci, rozdzieliłem na dwa osobne okresy: *sensualistyczny* i *kantoski*, mając na uwadze naprzód kierunek filozoficzny, zaprowadzony w szkołach krajowych przez komisyą Edukacyjną, a następnie działalność zwolenników filozofii Kanta u nas [1]). Przy bliższem atoli rozpatrzeniu się w całym obszarze dążności filozoficznych, obejmujących przeciąg czasu mniej więcej od roku 1750 do 1830, okazuje się, że zaznaczone kierunki filozoficzne *sensualizmu* i *kantyzmu* występują u nas dość równolegle, a nadto, że obok przedstawicieli tych kierunków napotykamy prawie jednocześnie i zwolenników innych szkół, szczególniej Wolffa. A że wszystkie te objawy uwydatniają w gruncie rzeczy wspólne usiłowanie zaszczepienia na naszej niwie dobytków nowoczesnej myśli, wznowienia samodzielnych badań filozoficznych po ich zupełnem przytłumieniu przez scholastycyzm Jezuitów, przeto sądzę, że najwłaściwszem jest złączenie owych dwóch okresów w jeden, trzeci z rzędu, pod nazwą *odrodzenia filozofii w Polsce*. Nazwa ta jest tem odpowiedniejszą, że łączy się z odnowionym ruchem we wszystkich dziedzinach życia narodowego, z dążnością wszystkich wydatniejszych umysłów do podniesienia narodu z upadku, spowodowanego zarówno wskutek ciemnoty umysłowej, jak i wskutek rozstroju wewnętrznego. Okres ten odrodzenia obejmuje tedy pierwsze objawy wznowionej u nas samodzielnej pracy myśli w różnych kierunkach i staje się podstawą najpełniejszego dotąd rozkwitu filozofii polskiej pod ożywczym wpływem idealizmu [2]).

[1]) *Wykład systematyczny Logiki*, Część historyczna, 1870, str. 140, 174, 193 i nast.

[2]) Zob. moje *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 88 i nast.

2. Gdym przed czterdziestu laty (1868—1870) ogłosił pierwsze wydanie niniejszej *Historyi logiki w Polsce* i przy tej sposobności rozwinął pierwszy ogólny podział dziejów naszej filozofii na pięć okresów, Trentowski ledwo był zeszedł do grobu († 1869), a inni znakomici przedstawiciele idealizmu u nas, Kremer, Libelt i Cieszkowski jeszcze żyli i jeszcze byli czynni. W tym właśnie czasie Cieszkowski ogłosił 2-gie wyd. swego *Ojcze nasz*, 1870. Nieco później wydano pośmiertne dzieło Trentowskiego: *Panteon wiedzy ludzkiej* w trzech tomach, 1873, 1874, 1881. Libelt równocześnie sam jeszcze sporządził 2-gie wyd. swego pięciotomowego dzieła: *Filozofia i krytyka*, 1874, 1875,—a dzieła Kremera wydano po śmierci jego w 12-u tomach, 1877—1881. Nowe i najnowsze prądy naszego życia umysłowego, a więc i filozofii u nas, wówczas bardzo jeszcze były skromne, nie dały jeszcze dowodów swej żywotności. Prądy te biorą wprawdzie swój początek od siódmego dziesiątka 19-go wieku, a mianowicie od zaprowadzenia rządów autonomicznych i reorganizacyi szkolnictwa średniego i wyższego z wykładem nauk w języku ojczystym w Galicyi 1860 r. oraz od założenia Szkoły Głównej Warszawskiej 1862 r. Ale wyraźne objawy tych nowych prądów występują w naszej literaturze filozoficznej dopiero nieco później. W owym bowiem jeszcze czasie, właśnie z otwarciem Szkoły Głównej, wystąpił u nas z gorącą obroną wygasłego już gdzieindziej heglizmu młody, energiczny myśliciel, ks. Fr. Krupiński, zarówno we wspomnianym (§ 13, 2. b.) dodatku do przekładu *Historyi filozofii* Schweglera, 1863, jak i w osobnej rozprawie pod znaczącym napisem: *Przyszłość filozofii*, zamieszczonej w *Bibliotece Warszawskiej* 1864 r.

Takiemu anachronizmowi przeciwdziałał wprawdzie przedstawiciel krytycznego idealnego realizmu na katedrze filozofii w Warszawie, począwszy od r. 1863, zarówno wykładami swemi, jak i ogłoszeniem niektórych rozpraw pomniejszych. Zajęty jednak początkowo opracowaniem wykładów akademickich, a następnie przygotowaniem do druku *Wykładu systematycznego logiki*, wraz z jej historyą u obcych i u nas, nie mógł z pierwszym historycznym tomem tego dzieła wystąpić publicznie przed r. 1868. Pozytywizm zaś, który wkrótce potem miał zawładnąć, jeżeli nie naszą filozofią, to przynajmniej naszą „młodą prasą“ i jej popularyzacyą „nauk,“ w owym czasie ledwo zaznaczył swe istnienie rozprawą tegoż ks. Krupińskiego

p. t. *Szkoła pozytywna*, 1868. Sama jednak obrona filozofii pozytywnej od zarzutu ateizmu, stanowiąca główną treść tej rozprawy, dowodziła jasno, że nie był to jeszcze objaw charakterystyczny owego pozytywizmu, który później miał u nas wystąpić pod daną mu przez Kaz. Kaszewskiego nazwą *warszawskiego*, a którego najgłówniejszym wyrazem stał się, dopiero w r. 1872, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofią pozytywną* J. Ochorowicza [1]).

Wobec wszystkich tych danych zmuszony byłem w latach 1868—1870 zamknąć ogólny pogląd na historyą filozofii w Polsce okresem *idealistycznym* i uznać w nim wówczas ostatni objaw jej rozwoju u nas. W każdym razie nie miałem żadnych zgoła podstaw do mówienia o jakimkolwiek dalszym najnowszym okresie, czy to pozytywizmu, czy to krytycyzmu, gdyż okres ten należał jeszcze zupełnie do przyszłości i nie zaznaczył nawet należycie swego nadejścia w naszej ówczesnej literaturze filozoficznej. Nie zasłużyłem tedy bynajmniej na zarzut, wypowiedziany przez St. Tomkiewicza, że w owym czasie niedokładnie objąłem objawy filozofii polskiej, że nie uwzględniłem jej ostatniego, najnowszego okresu. Zarzut podobny można było wygłosić jedynie przy zupełnem zaniedbaniu zaznaczonych powyżej danych [2]).

[1]) Zob. *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 75 i nast.

[2]) St. Tomkiewicz, *Filozofia w Polsce w 15-ym i 16-ym wieku*, 1894, str. 20 i nast. Szczegółowe przedstawienie podziału historyi filozofii w Polsce przez St. Tomkiewicza, oraz rozbiór tego podziału i odparcie zawartych w nim zarzutów zob. we wspomnianych *Wiadomościach przygotowawczych*, str 34 i nast. oraz 77 i nast.

3. Co do rysów charakterystycznych ostatniego obecnie okresu filozofii w Polsce, po ustąpieniu z widowni idealizmu, nazwałem go powyżej (§ 14) okresem *krytycznym z tendencyą syntetyczną*. Według zdania zaś St. Tomkiewicza do znamiennych rysów tego okresu należą *kosmopolityzm* i *pozytywizm* [1]). Co do pierwszej z tych cech,—nie będę się tutaj sprzeczał, gdyż najprzód nie ma znaczenia ściśle filozoficznego, a następnie nie godzi się z dążnościami narodowemi tego okresu na polu życia umysłowego aż po ostatnią chwilę [2]). Idzie tedy tylko o *pozytywizm* tego ostatniego okresu,—a w tym względzie uzasadnione jest zapewne pytanie: gdzie też jest u nas w tym okresie najnowszym *filozofia* pozytywna poza hałaśliwą publi-

cystyką „młodej prasy,“ — przycichłej zresztą także od dość dawnego czasu? W istocie nie można odnaleźć u nas poważniejszych objawów filozofii pozytywnej za cały ten okres, obejmujący obecnie już lat 40. Przecież młodocianych rozpraw, w rodzaju *Wstępu* Ochorowicza, lub odczytu jego: *O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie*, albo *Zasad pozytywizmu* A. A. Egera nikt na seryo do poważnych objawów na polu filozofii u nas nie zaliczy. Do nich nie należą również rozprawy psychologiczne Ochorowicza, dojrzalsze wprawdzie, lecz pomimo to nie mające charakteru samodzielnych prac *filozoficznych*. Specyalne zaś badania Ochorowicza nad hypnotyzmem i suggestyą leżą już zupełnie za obrębem filozofii. Ks. Krupiński znowu do właściwych pozytywistów także nie należy, gdyż pozytywizm był w jego rozwoju umysłowym tylko przejściem od heglizmu do filozofii zdrowego rozsądku. Nadto i on pisywał także tylko drobniejsze rozprawy. Obszerniejsza zaś praca naukowa: *O powstawaniu praw moralnych*, napisana w tym okresie w r. 1877 przez jednego z najznakomitszych przedstawicieli kierunku pozytywistycznego u nas, Al. Świętochowskiego, jest raczej ciekawem studyum etnograficznem, wykazującem rozmaitość i nawet sprzeczność prawideł etycznych w różnych narodach, aniżeli pracą filozoficzną. Takiego charakteru filozoficznego nie mają również prace Wł. Dawida, dotyczące specyalnych dziedzin psychologii i pedagogiki. Odcień bardziej filozoficzny ma wprawdzie rozprawa Ad. Mahrburga: *Teorya celowości ze stanowiska naukowego*, 1888. Ale i ona jest tylko rozbiorem polemicznym obcych poglądów, szczególniej P. Janeta i M. Morawskiego, a nie pozytywnem rozwiązaniem poruszonego zagadnienia na podstawie samodzielnych badań bądź historyczno-krytycznych, bądź psychologicznych lub przyrodniczych. Nadto Mahrburg w późniejszych pracach, a mianowicie w artykułach o filozofii w *Poradniku dla Samouków* zmienia dość często swe stanowisko zasadnicze na polu filozofii i przejmuje się ostatnio zasadami *nowokantyzmu* w duchu Langego, więc do pozytywistów zaliczonym być nie może. Wład. Kozłowski we Lwowie szeregiem rozpraw sprawozdawczych przyczynił się wielce do zaznajomienia czytającej publiczności z nowszymi kierunkami pozytywizmu, mianowicie z poglądami Herberta Spencera, napisał też *Logikę elementarną*, 1891, o której poniżej mowa będzie, lecz również nie ogłaszał prac o szerszej filozo-

ficznej doniosłości. O takiem szerszem rozwinięciu filozofii pozytywnej, lub nawet o pełniejszym, bardziej naukowym i krytycznym wykładzie jej zasad, choćby w duchu *Wstępu* Ochorowicza, nikt zgoła nie pomyślał wśród przedstawicieli tego kierunku u nas [3]). W ostatnich czasach wystąpili wprawdzie u nas tacy zwolennicy *empirio-krytycyzmu* Avenariusa, jak J. Kodisowa, Wł. Heinrich i E. T. Erdmann; nadto w kierunku *empirycznym* ogłaszali też prace Wł. Biegański, A. Złotnicki i inni,—ale kierunki te wyzwoliły się już w znacznej części z dogmatycznego pozytywizmu Comte'a i jego zwolenników, i mają wskutek tego bardziej charakter *krytyczny*, niż pozytywistyczny.

W przeciwstawności do powyższych objawów, właściwy ruch filozoficzny u nas w ostatnim okresie ujawnił się nie wśród pozytywistów, lecz wśród przeciwników pozytywizmu, a więc wśród przedstawicieli innych kierunków filozoficznych. Nie szukali oni rozgłosu w prasie, nie zdobywali laurów herostratowem burzeniem posągów przeszłości, ściąganiem „powag" z piedestałów, lekceważeniem Platonów, Arystotelesów, Kartezyuszów i Kantów. Ale ich praca spokojna, organiczna wydała pod względem ilościowym i jakościowym bez porównania bogatszy plon na polu filozofii. Należą tu autorzy już nie tylko rozpraw pobieżnych po pismach peryodycznych, ale i dzieł obszerniejszych, jak: Al. Tyszyński, Stefan Pawlicki, H. Struve, J. Niemirycz, M. Straszewski, A. Z Molicki, M. Morawski, Ig. Skrochowski, Al. Raciborski, W. Dzieduszycki, Al. Skórski, Wł. M. Kozłowski, Każ. Twardowski, W. Lutosławski, Br. Bandrowski, Wł. Grabski, Stan. Garski, J. L. Łukasiewicz, J. Lewkowicz i inni. Autorzy ci wystąpili w tym ostatnim okresie z głębszem uzasadnieniem i szerszem rozwinięciem swych poglądów filozoficznych. A chociaż istotna wartość ich dzieł bardzo jest rozmaita, to jednak wszystkie mają pewną doniosłość historyczną, jako objawy samodzielnych usiłowań nad rozwiązaniem zadań filozofii na naszym gruncie. To też nie ulega wątpliwości, że prace tych autorów uwydatniają daleko wierniej naszą dojrzałą pracę myśli, nasze dążności filozoficzne ostatnich czasów, aniżeli publicystyczne występy „młodej prasy" na korzyść pozytywizmu.

Jeżeli tedy idzie o ścisłe oznaczenie ogólnego charakteru naszych dążności filozoficznych ostatniej doby, to nie możemy się opierać na nielicznych i drugorzędnych, ze stanowiska

filozoficznego, pracach pozytywistów, lecz przedewszystkiem uwzględnić winniśmy prace owych myślicieli, którzy wnikają bardziej samodzielnie w zasady filozofii i obejmują szersze jej dziedziny. U nich zatem szukać należy rysów charakteryzujących naszą najnowszą filozofią.

Pierwszym z takich rysów, właściwym prawie wszystkim pracom filozoficznym tego najnowszego okresu, bez względu na kierunek ich autorów, na szkołę, do której należą,—a zatem nie wyłączając i prac pozytywistów,—jest *krytyka* poglądów przeciwnych w celu położenia fundamentów pod nową syntezę filozoficzną. Wykazanie tego czynnika krytycznego, jako cechy, charakteryzującej najnowszy okres filozofii, nie przedstawia trudności, gdyż łączy się ściśle z powszechnym rozwojem filozofii i u innych narodów. Nigdzie w naszym czasie nie panuje bezwzględnie jeden wyłącznie kierunek myśli. Przeciwnie, od czasu upadku idealizmu, a w szczególności filozofii Hegla, rozwijają się wszędzie równolegle najrozliczniejsze kierunki i szkoły filozoficzne. Wszystkie, tak u obcych, jak i u nas, zajmują się głównie rozwiązaniem zasadniczego zagadnienia o wzajemnym do siebie stosunku podmiotu i przedmiotu wiedzy, myśli i bytu, ducha i materyi, szukając odpowiedzi na pytanie: czy podmiot, umysł ludzki, zdolnym jest odtworzyć w swych formach myślowych niezależną od niego przedmiotowość; czy w ogóle przedmiotowość taka istnieje,—i jak, w razie twierdzącej odpowiedzi na oba te pytania, ma dokonać owego odtworzenia? Przy tem atoli każda ze współczesnych szkół, filozoficznych, a nawet każdy myśliciel, badą to zagadnienie ze swego punktu widzenia, a chcąc usprawiedliwić zarówno ten swój punkt widzenia, jak i wyniki swego badania, poddaje rozbiorowi krytycznemu zasady i poglądy przeciwne.

I tak, pozytywiści, ograniczając wiedzę przedmiotową wynikami nauk specyalnych, mianowicie *przyrodniczych*, powstają przeciwko wszelkim, tak zwanym przez nich poglądom *metafizycznym*. Przedstawiciele znowu krytycznej filozofii, bądź idealnego realizmu, bądź nowo-kantyzmu, bądź empirio-krytycyzmu, uznają *krytykę poznania*, rozbiór czynności poznawczych, za punkt wyjścia filozofii i z tego stanowiska rozpatrują wszystkie inne szkoły. Indywidualiści krytykują uniwersalistów, pesymiści optymistów, ci zaś tamtych. Zwolennicy znowu filozofii, opartej na wierze religijnej, starają się wykazać niesłuszność czynionych im zarzutów i bronią swych poglądów

przy pomocy rozbioru krytycznego zasad innych szkół. Świadczy o tem cała literatura filozoficzna nowszych czasów, przedstawiona powyżej w zakresie zagadnień poznawczych (§ 13). Jednem słowem, w tym bieżącym okresie, tak u obcych, jak i u nas, wszyscy krytykują wszystkich; *krytycyzm* stał się najwybitniejszym, powszechnym rysem współczesnej myśli filozoficznej.

Ale krytyka jest dla większości myślicieli, tak obcych, jak naszych, tylko *środkiem* do osiągnięcia pewnych dodatnich wyników. Takim środkiem była ona też już u twórcy krytycyzmu, Kanta. Jedynie umysły zupełnie negacyjne zadawalają się krytyką dla krytyki. Inne zaś, mające na oku *poznanie* prawdy, zrozumienie dostępnej dla nas rzeczywistości, posiłkują się krytyką jako środkiem pomocniczym dla osiągnięcia głównego celu swych badań. Cel zaś ten osiągniętym być może tylko przez skupienie czynników prawdy, zdobytych na różnych polach wiedzy, w jedną, możliwie zaokrągloną całość, a więc tylko przy dążności *syntetycznej*. Ona to jednoczy, zcala rozdrobione wyniki krytyki i przy udziale samodzielnej pracy myśli doprowadza badacza do ogólnego na świat poglądu, czyniącego zadość danym wiedzy współczesnej. W ten sposób łączą się z krytycyzmem u wszystkich głębszych myślicieli naszych czasów pewne dążności syntetyczne, mające na oku dojście do wyników dodatnich, do możliwie pełnego i wszechstronnego poznania prawdy rzeczywistej. Rzecz naturalna, że i u nas wybitniejsze umysły ostatnich czasów nie ograniczały się samym tylko krytycyzmem, lecz przejawiały swą energią myśli zarazem i w owych dążnościach *syntetycznych*. Tak tedy i u nas współczesny okres rozwoju filozofii zasługuje na miano nie kosmopolitycznego, ani pozytywistycznego, lecz jedynie *krytyczno-syntetycznego*. Krytyka ogólnych zasad filozofii, oraz wzajemna krytyka rozlicznych szkół filozoficznych, w celu wytworzenia nowych syntetycznych poglądów, — oto rysy charakteryzujące ostatni, bieżący okres naszej filozofii [4]).

[1]) St. Tomkiewicz, *Filozofia w Polsce*, 1894, str. 7—23.

[2]) Zob. odparcie tego poglądu w mych *Wiadomościach przygotowawczych do historyi filozofii w Polsce*, 1900 str. 78 i nast.

[3]) Zob. *Wiadomości przygotowawcze*, str. 89 i nast.

[4]) Bardziej szczegółową charakterystykę zarówno tego ostatniego okresu, jak w ogóle filozofii polskiej, zob. we wspomnianych *Wiadomościach przygotowawczych*, str. 40 i nast. oraz str. 75 i nast.

III. Okres pierwszy, akademicki.

§ 15. W pierwszym okresie filozofii w Polsce logikę opracowano, jak i w innych krajach, wyłącznie w języku łacińskim, ale pomimo to odznaczała się duchem postępu, przyswajając sobie dążności humanistów i eklektyków, powstających przeciwko scholastycyzmowi. Głównymi przedstawicielami tych dążności w Polsce w 15-ym i 16-ym wieku byli: Grzegorz z Sanoka, gorliwy wskrzesiciel klasycyzmu, wymagający, aby dzieła starożytnych czytano w oryginale i bez pomocy scholastycznych komentarzy; nadto był on pogromcą wszelkich sporów scholastycznych, które nazywał *vigilantium somnia*. Dalej Jan z Głogowa i Michał z Wrocławia, którzy, chociaż się w logice trzymali przedewszystkiem Piotra Hiszpana, jednak samodzielnie badali logikę Arystotelesa i pisywali dzieła w swoim czasie powszechnie cenione i zagranicą kilkakrotnie wydawane. Następnie: Michał z Bystrzykowa (Parisiensis), uczeń jego Jan ze Stobnicy, zwolennicy poglądów Duns-Skota. Wreszcie tu należą: Jakób Górski i Adam Burski, eklektycy, autorzy znakomitych opracowań logiki, w których obok prac starożytnych, mianowicie Arystotelesa, Stoików i Cycerona, uwzględniają i najnowsze dążności swego czasu, reprezentowane przez Rudolfa Agrikolę, Piotra Rama, Filipa Melanchtona i innych. Okres ten trwa od drugiej połowy 14-go aż pod koniec 16-go wieku.

1. Jeszcze przed Grzegorzem z Sanoka lub współcześnie z nim zasługują w filozofii w Polsce na wzmiankę: Mateusz z Krakowa, nominalista [1]); dalej Mikołaj z Gorszkowa, profesor filozofii, trzeci rektor Akademii Krakowskiej po jej przeniesieniu z Kaźmierza (r. 1400); po nim pozostał rękopis p. t. *In philosophiam universam commentarii*, który przez dłuższy czas znajdował się w Bibliotece Akad. Krak. ale obecnie podobno zaginął [2]). Następnie Jan z Elgot Wieniawita, profesor

filozofii i prawa kościelnego w Akademii Krakowskiej, obrońca sławnej reformatorskiej zasady wyższości soboru nad papieżem. (*Consilium supra papam*) [3]). Sędziwój Czechel Korabita, zwany także Sandek, w pierwszej połowie 15-go wieku profesor Akad. krak., komentator dzieł Arystotelesa, szczególniej jego etyki [4]). W końcu Szymon z Lieszniewa, który jako Skotysta zapatrywał się już krytycznie na filozofią tego scholastyka; pozostał po nim rękopis p. t. *Parvulus philosophiae naturalis* [5]).

[1]) Mateusz z Krakowa. Był on uczniem uniwersytetu w Pradze. W r. 1355 został bakałarzem nauk wyzwolonych, a w r. 1381 magistrem teologii. Około roku 1394 jest profesorem, a następnie w r. 1396 rektorem uniwersytetu w Heidelbergu. W r. 1400 przybył do Krakowa i przyjmował czynny udział w odnowieniu Wszechnicy Kaźmierzowskiej. Od r. 1405 był biskupem Wormacyi. Umarł 1410 r. Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, T. II, str. 1032 zalicza go do znanych nominalistów, lecz dzieł jego nie przytacza. Monografią o nim ogłosił T. Sommerland *Matthäus von Krakau*, 1891. Autor ten wykazuje dowodnie, że Mateusz był polakiem, rodem z Krakowa, a nie niemcem, jak poprzednio nawet u nas (np. Wiszniewski), z wyjątkiem Sołtykowicza sądzono. A. Rembowski zdaje dokładną sprawę z pracy Sommerlanda w *Niwie* № 1 r. 1892. Zob. też K. Morawskiego *Hist. Uniw. Jagiellońskiego*, 1900, T. I, 60 i nast. J. Fijałek w dziele *Mistrz Jakób z Paradyża*, 1900, T. I, 4, zaznacza, że godną jest druku teodycea Mateusza p. t. *Rationale operum divinorum sive Quod Deus omnia bene fecit*, napisana w formie dyalogu. Jankowski, *Logika*, str. 173 mówi o nominaliście Macieju z Krakowa.

[2]) Mikołaj z Gorzkowa. Nauki pobierał w Pradze, gdzie w r. 1370 uzyskał stopień bakałarza nauk wyzwolonych; w r. 1382 jest magistrem tych nauk, następnie zostaje doktorem dekretów a w r. 1402 rektorem uniwersytetu Jagielońskiego. Później od r. 1407 był biskupem wileńskim. Umarł 1414 r. Zob. Sołtykowicz, *O stanie Akad. Krak.* str. 115. Wiszniewski, *Hist. Lit.* T. III, 212. Morawski, *Hist. uniw. Jagiel.* T. I, 64 i nast.

[3]) Jan z Elgot Weniawita (*Elgocki*). Uczeń Akademii krak. Został bakałarzem 1417, magistrem nauk wyzwolonych 1420 r. a doktorem dekretów 1427 r. Był przez dłuższy czas profesorem Akad. krak.; jej rektorem w latach 1427 i 1438; oficyałem biskupa Zbigniewa Oleśnickiego od r. 1433, następnie wikaryuszem generalnym. Bronił gorąco wyższości soborów. Umarł 1452 r. Zob. Sołtykowicz str. 30 i 122 i nast. Wiszniewski T. IV, 80 i 112 i nast. A. Małecki, *Karta z dziejów uniw. krak.* w *Rozprawach* Wydziału histor.-filoz. Akademii Umiejętności 1874, T. II, 63 i nast. Morawski, *Hist. uniw. Jagiel.* T. I, 245 i nast. Fijałek, *Jakób z Paradyża*, T. I, 274 i nast.

[4]) Sędziwój Czechel Korabita. Został magistrem Akad. krak. 1428 r. i wykładał następnie w tej Akademii. Od r. 1432 do 1441 był kanonikiem gnieznieńskim. W r. 1442 jest w Paryżu w celu dalszych studyów i otrzymał tytuł bakałarza teologii; objaśniał też w kolegjum nawarskiem sentencye ucznia Abelarda, Piotra Lombarda, biskupa paryzkiego, zmarłego 1164 r. (Co do tego ostatniego zob. Ueberweg-Heinze, *Gesch. d. Phil.* T. II.

wyd. 9-e, 1905, str. 210 i nast.). Powróciwszy do kraju około 1445 r. Sędziwój występował również z obroną praw soboru oraz wolności wyborów kanonicznych, szczególniej na stanowisku wikaryusza arcybiskupa gnieźnieńskiego, które od r. 1450 zajmował. Bronił jednak równie usilnie i z serdecznem przekonaniem niezależności kościoła od władzy świeckiej. W r. 1458 wstąpił do klasztoru Augustynów w Kłodawie, w Łęczyckiem. Liczne jego pisma w znacznej części zaginęły; doszedł do nas tylko zbiór zapisek wyjętych z różnych kronikarzy i dopełnionych po części przez samego Sędziwoja. Umarł 1476 r. Zob. Sołtykowicz, str. 33 i 126 i nast. obszerniej pisze o nim Morawski, *Hist. uniw. Jag.* T. II, 31—45.

[5]) Szymon z Lieszniewa. Podaje o nim wiadomość Wiszniewski, *Hist. Lit.* T. III, 187 i nast.

2. Grzegorz z Sanoka, Jan z Głogowa i Michał z Wrocławia, wraz z innymi uczonymi w zakresie różnych nauk specyalnych, przyczynili się wielce do rozszerzenia oświaty w kraju, jakoteż do nadzwyczajnego wzięcia Akademii Krakowskiej pod koniec 15-go i na początku 16-go wieku [1]).

a. Pierwszy z nich t. j. Grzegorz z Sanoka, wykładał tylko przez krótki czas w Krakowie i nie pozostawił żadnych pism po sobie, ale poglądy jego, pełne doniosłości, a dotyczące po części zagadnień poznawczych, zachował nam jego biograf Filip Kalimach Buonacorsi [2]). Widząc, mówi Kalimach, jak gramatycy mnóstwem reguł zaciemniali umysły młodych, Grzegorz przedsięwziął powrócić do natury i oddać językom starożytnym należytą piękność, co w Krakowie przyjęto z wielkim zapałem. Czcze nauki dialektyków potępiał, jako nieużyteczne do poznania prawdy. Nie widział w nich nic innego tylko marzenia na jawie. O nikiem, mawiał, świat prędzej nie zapomnie, jak o tych, co nic własnego wydać nie zdolni, tylko obcych zdań się trzymają. W obronie np. zdań Arystotelesa pisano całe wolumina, ale kto go w oryginale nie zrozumie, ten niczego się nie nauczy z owych komentarzy. Prawda sama przez się jest jasna, wynika ona z natury rzeczy, zdania zaś urojone nie staną się prawdą, przy najliczniejszych argumentach. W tym duchu zalecał pracę nad naukami specyalnemi, mianowicie też przyrodniczemi, w ogóle nad naukami przynoszącemi pożytek społeczeństwu. Wyśmiewał się zaś z astrologii i wykazywał względność poglądów ludzkich, szczególniej w kwestyach etycznych [3]).

[1]) O stanie Akad. Krak. pod koniec 15-go wieku pisze Sołtykowicz, str. 166: „Za rektoryi Jana Latoszyńskiego i Macieja z Kobylina, którzy rządzili Akademią roku 1483 i nast. podług Centuryi Radymińskiego sława

jej tak napełniała świat chrześcijański i uczony, że Inocenty VII, papież, przez posłane umyślnie breve modlitwom się jej polecał i mnóstwo cudzoziemców, Szwedów, Duńczyków, Węgrzynów, Niemców i innych gromadziło się na nauki do Krakowa.“ Zob. także co w tym względzie podaje Jaroński, *O filozofii*, 1812, T. III, 62 i nast. oraz wielce pouczającą rozprawę K. Mecherzyńskiego, *Świadectwa uczonych krajowych i postronnych o kwitnącym stanie nauk w Polsce w wiekach dawniejszych*. Rocznik Tow. nauk. krak. 1829, str. 217—295.

[2]) Biografią Grzegorza z Sanoka przez Kalimacha wydał z rękopisu M. Wiszniewski, T. IV-y *Pomników historyi i literatury polskiej*, 1836, str. 35 i nast. Przywiedzione powyżej poglądy Grzegorza zob. na str. 38, 42, 75 i nast. Przed tem wydaniem Wiszniewskiego przełożył to pismo Kalimacha na język polski L. E. Janiszowski i umieścił w *Gazecie krakowskiej* za Lipiec i Sierpień 1802 r. Nowe krytyczne wydania oryginału sporządzili L. Finkel w *Monumenta Poloniae*, T. VI, 1893, str. 163 i nast. oraz A. S. Miodoński, oddzielnie w Krakowie, 1900. W ostatnich czasach ogłoszono nowy przekład staraniem Kółka filologicznego we Lwowie ze wstępem prof. T. Sinki, 1909.

[3]) Grzegorz z Sanoka. Wśród piszących o życiu i znaczeniu Grzegorza zasługują na uwagę prócz Kalimacha i wydawców jego pisma: Stan. Potocki, *Pochwała na Józefa Szymanowskiego* w Tow. przyjaciół nauk warsz. 1801, str. 40. Sołtykowicz, *Akad. krak.* str. 214 i nast. Wiszniewski, *Hist. lit.* T. III, 236 i nast. oraz *Rocznik* Tow. nauk. krak. 1841, T. I, 33 i nast. L. Borowski, *Wizerunki i roztrząsania naukowe* (bezimiennie) 1841. F. Krupiński, *Filozofia w Polsce*, przekład *Hist. fil.* Schweglera, 1863, str. 387. W. Seredyński *Przegląd polski*, T. III, 1867, H. Struve, *Wykład system. Logiki*, 1870, str. 142 i nast. Al. Tyszyński, 1871, *Pisma krytyczne*, 1904, str. 609 i nast. A. G. Bem, 1899, *Studya i Szkice*, 1904, str. 17 i nast. J. Fijałek, *Jakób z Paradyża*, 1900, T. I, 232 i nast. K. Morawski, *Hist. uniw. Jag.* 1900, T. I, 311 i nast. P. Chmielowski, *Hist. lit.* T. I, 1899, str. 93 i nast. oraz *Encyklopedya wielka il.* 1900. T. XXVI; wreszcie T. Sinko w czasopiśmie *Eos*, T. VI, 1900, str. 241 i nast. po łacinie. Według danych źródłowych, do których należy i Muczkowskiego *Liber promotionum*, główne momenta z życia Grzegorza są następujące. Urodził się w Sanockiem około r. 1406. Jako 12-letni chłopiec opuszcza srogi dom rodzicielski i idzie w świat. Naukom poświęcał się w Krakowie. W r. 1428 zapisuje się na ucznia Akademii; bakałarzem został 1433 r. Potem, zważywszy, jak mówi Kalimach, że prywatne i publiczne sprawy toczyły się w języku *niemieckim*, udał się do Niemiec za Elbę dla nauczenia się tego języka. Po pięciu latach wraca i zostaje magistrem nauk wyzwolonych 1439 r. Następnie wykładał Wirgiliusza i innych autorów w Akad. Krak. W r. 1440 idzie z królem Władysławem do Węgier. W r. 1451 otrzymał arcybiskupstwo lwowskie. Umarł 29 stycznia, 1477 r.

Przeciwko przyznaniu Grzegorzowi wybitnego stanowiska w rozwoju naszej umysłowości wystąpił pierwszy nie Bem, jak niektórzy twierdzą, lecz najprzód wspomniany Borowski, a następnie Tyszyński. Pierwszy nazywa Grzegorza *siwobrodym darmochwałem*, a Kalimacha *bezczelnym pędziwiatrem*. Według Tyszyńskiego zaś Grzegorzowi wydźwignięto „zupełnie niewłaświe kolos filozoficzny.“ Kilka zdań dowcipniejszych, które

mu przypisał Kalimach, nie okazują, według tego krytyka, żadnej nad wiek wyższości i nie usprawiedliwiają zaliczenia go do liczby filozofów. Według Bema owe zdania „nie stanowią nic osobliwego;“ to też według niego, Grzegorz „nie tylko najmniejszej próby pióra, któraby treścią lub kształtem zwracała na siebie uwagę, ale nawet żadnego punktu duchowego po sobie nie zostawił.“ Z tego wszystkiego wyprowadza Fijałek ostateczny wniosek, że „musi zgasnąć promienna i epokowa postać Sanoczanina.“

Że sąd Stan. Potockiego, powtórzony przez Wiszniewskiego, o Grzegorzu z Sanoka jako „geniuszu nadzwyczajnym“ i „polskim Bakonie,“ który „uprzedził“ angielskiego wiekiem i więcej, trąci przesadą, to nie ulega wątpliwości; ale z tego nie wynika, abyśmy mieli wpadać w drugą ostateczność i lekceważyć świadectwo Kalimacha oraz poglądy Grzegorza, podane przez niego. Są to poglądy oparte na sądzie zdrowym, trzeźwym, występującym ze stanowczą opozycyą przeciwko panującemu naówczas scholastycznemu formalizmowi. A to wystarcza, aby Grzegorzowi zapewnić stanowisko wśród naszych myślicieli 15-go wieku.

b. Jan z Głogowa [1]) uczył przez dłuższy czas filozofii w Akademii Krakowskiej i pozostawił, po sobie następujące dzieła, dotyczące logiki: *Exercitium novae logicae seu librorum priorum et elenchorum pro junioribus recollectum. Crac.* 1499 [2]). *Liber posteriorum analeticorum* drukowano w Lipsku nakładem Hallera. 1499. Są to exercycya nad wzmiankowanemi księgami *Organonu* Arystotelesa, wraz z objaśnieniami dla użytku uczącej się młodzieży w przystępny sposób wyłożone [3]). Następnie: *Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani. Lipsiae.* 1500 [4]). Są to nieraz bardzo trafne i krytyczne uwagi głównie nad siódmą księgą *Summuli* Piotra Hiszpana, traktującą *de terminis proprietatibus.* W *Prohemium* autor mówi o pojęciu i znaczeniu logiki w ogólności; w rozdziale zaś *de subiecto* zastanawia się bliżej nad przedmiotem i doniosłością ksiąg *parvorum logicalium.* Przedmiot ten polega głównie na rozwiązaniu kwestyi: kiedy i gdzie można zamienić pojęcie nieoznaczone na rzeczownik. Kwestyę tę rozbiera autor w rozdziałach *de terminis, de significatione,* a szczególniej *de suppositione* i jej najróżnorodniejszych rodzajach. Mnóstwo uwag krytycznych i polemicznych, wymierzonych przeciwko Hiszpanowi, wykazuje, że Głogowczyk nie trzymał się ślepo jego zdań, lecz znając nowe naówczas prace Arystotelesa, doszedł do pewnych samodzielnych poglądów, lubo naturalnie główne tło jego pracy stanowią scholastyczne nauki Hiszpana (Co do niego zob. co powiedziano powyżej str. 39 i nast.) Ostatnią pracą Jana z Głogowa w przedmiocie logiki jest *Exercitium veteris artis super predicabilia Porphirii, kathegorias*

et pariarmenias Aristotelis, *Crac.* 1504 [5]), Autor zastanawia się tu na pierwszych kilkunastu kartach (nie liczbowanych) nad pojęciem logiki i dzieli ją na *naturalną* i *sztuczną*. Następnie rozpatruje *quinque voces* PORFIRYUSZA oraz dziesięć kategoryj czyli *praedicamenta* ARYSTOTELESA; w końcu zaś zajmuje się drugą księgą *Organonu* (περὶ ἑρμηνείας), wykładając w przystępny sposób ówczesne w tym względzie nauki. Jestto ścisły wykład tej części logiki, którą w owym czasie nazwano *ars vetus* lub też *logica vetus*. Dopełnia ją *logica nova*, mająca za przedmiot,—jak się to okazało powyżej,—objaśnienie *Analityki* Arystotelesa oraz ostatniej księgi *Organonu* o błędach sofistycznych (περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων). Do tego dzieła dodane są *Six principia* GILBERTI PORRITANI (um 1154 r.), rozbierające ostatnią część kategoryj Arystotelesa. W ten sposób opracował Głogowczyk ze swego stanowiska całkowity *Organon* Arystotelesa [6]).

Zauważmy tutaj, że prócz wspomnianych prac logicznych JAN Z GŁOGOWA pozostawił po sobie też prace z zakresu gramatyki, retoryki, psychologii, fizyognomiki, fizyki i astronomii, wykazując, że go zajmowały żywo rozliczne zagadnienia nauk specyalnych. Dla tej swojej rozległej wiedzy zjednał sobie wielkie uznanie ówczesnego świata uczonego. Jego stanowisko filozoficzne jest ogółem wziąwszy eklektyczne; stara się on o pogodzenie nowszych prądów czasu oraz dobytków humanizmu i nauk specyalnych ze starą tradycyą scholastyczną.

[1]) JAN Z GŁOGOWA. Urodził się zapewne w r. 1430, gdyż ten rok znajduje się na marginesie u STAROWOLSKIEGO, *Hecat. ed. nova. Vratis.* 1734, str. 55, a JANOCKI, *Nachricht*, T. IV, 111 błędnie ten rok odniósł do czasu magistrowania się Głogowczyka. Nauki pobierał w Krakowie; tam też został bakałarzem, którego zaś roku dokładnie oznaczyć nie podobna, bo w *Liber promotionum* znajduje się wielu Janów z Głogowa, prawdopodobnie w latach 1456 albo 1459. Magistrował się r. 1468 i zapewne też od tego czasu wykładał filozofię w Akademii. Od r. 1478 do 1490 był kilkakrotnie dziekanem. Następnie został kanonikiem kolegiaty Ś-go Floryana. Umarł w Krakowie d. 3 lutego 1507 r. Jeden z kronikarzy współczesnych nazywa go *maximus sagax vir in omni scientia*, a Anglik LEONARD COXE w piśmie o Akad. Krak. z r. 1518 oddaje mu największe pochwały. Zob. MORAWSKI, *Hist. uniw. Jag.* T. II, 156. Większe lub mniejsze wzmianki o nim podają prawie wszystkie *Historye literatury polskiej*. PRANTL w swej *Historyi logiki* T. IV, 1870, str. 291 podnosi jego *spokojny* i *rozważny* sposób wykładu (ruhig u. verständig). Skłonny też jest PRANTL do przyznania GŁOGOWCZYKOWI autorstwa bezimiennego dzieła: *Commentarium secundum modernam doctrinam in tractatus logices Petri Hispani. Hagenau.* 1503. Ale to autorstwo, według samego Prantla, świadczyłoby, że Głogowczyk z obozu eklektyków prze-

szedł stanowczo do modernistów,—a to wydaje się jednak z drugiej strony dość wątpliwem.

[2]) Janocki, *Nachricht*, T. IV, 139 wzmiankuje i o lipskim oddruku tego dzieła. 2-e wyd. *Crac.* 1504. 3-e *Crac.* 1511. Zob. Wiszniewski, T. III, 191 i nast. Prantl T. IV, 290 miał w ręku wydanie z r. 1511, a znajdując na przedostatniej stronnicy wyrazy: Tobie Mily Boze Chwala," sądzi, że wyrazy te oznaczają nazwisko drukarza (!).

[3]) Jocher, *Obraz*, T. I. № 91 i nota str. 123. Wiszniewski, T. III, 190.

[4]) 2-e wyd. *Crac.* 1504. Pod ręką mam wyd. Otomara Nachtigal vel Luscinius, drukowane w Strasburgu (*Argentina*, *Argentoratum*), 1517.

[5]) 2-e wyd. *Crac.* 1516. 3-e Nachtigala, *Argent.* 1517. 4-e *Crac.* 1519. Mam w ręku wyd. 1-e.

[6]) Do powyższych dzieł logicznych Głogowczyka dodaje Jocher, *Obraz*, T. I. № 110, jeszcze *Questiones veteris ac nove logice*, *Crac.* 1511, ale jest to zapewne tylko łączne wydanie *starej* i *nowej* logiki.

c. Michał z Wrocławia [1]) wydał dzieło niezwykłej w swoim czasie wziętości p. t. *Introductorium dyalecticae quod congestum logicum appellatur. Crac.* 1504 [2]). Jest to jasny i przystępny wykład ówczesnej logiki formalnej, w którym autor usiłuje, o ile może najwięcej, pominąć wszelkie scholastyczne szermierki i sprzeczności. Na wstępie autor wyjaśnia przedmiot logiki, którym jest rozbiór zasad wnioskowania t. j. *argumentów*. Następie dzieło rozpada się na sześć części. 1-a *de divisione logicae et de propositione* traktuje o *podziale logiki*, następnie *o sądzie* i jego gatunkach, przyczem rozpatruje sądy kategoryczne i hipotetyczne. 2-a część *de syllogismo* dotycze wniosku i podaje jasny obraz jego wewnętrznego składu tudzież różnych jego figur i postaci. 3-a część pod napisem *de locis dialecticis* przedstawia w sposób przystępny główne reguły *rozumowania*, a to na podstawie *topiki* Piotra Hiszpana, stanowiącej piątą część jego *Sumuli*. Część 4-a *de locis sophisticis elencis* wyjaśnia najgłówniejsze błędy logiczne według Piotra Hiszpana i Arystotelesa. Część 5-a *de suppositione* zajmuje się tym samym przedmiotem, co Głogowczyka *Tractatus parvorum logicalium* (zob. wyżej). Część 6-a i ostatnia podaje zbiór praktycznych reguł, zaczerpanych z różnych autorów a dotyczących logicznej dysputacyi. Nie ulega wątpliwości, że jasność i przystępność wykładu, ścisłość orzeczeń i podziału były główną przyczyną, że to dzieło Michała z Wrocławia tak często i w różnych krajach wydawanem było. Co do swego stanowiska filozoficznego skłania się on przeważnie do *terminizmu* i *nominalizmu* Okkama, a więc broni nauk tak zwanych

modernistów w przeciwstawności do zwolenników *realizmu*, uznających metafizyczne znaczenie *uniwersaliów*, t. j. pojęć ogólnych [3]).

[1]) Michał z Wrocławia. Urodził się w połowie 15-go wieku. Stopień bakałarza uzyskał w Krakowie 1481 r. Magistrował się 1488 r. W latach 1499 i 1505 był dziekanem wydziału filozoficznego Akademii Krak. w r. 1512 został profesorem teologii. Umarł 8 listopada, 1533 r. Zob. Starowolski, *Hekat. edit. Vrat.* str. 50. Prantl pisze o nim w *Historyi logiki* T. IV, 264 i nast.

[2]) Dzieło to w przeciągu 18 lat miało 6 wydań. Wyd. 2-e *Crac.* 1509. 3-e *Norimberg*, 1511. 4-e *Crac.* 1515. 5-e *Argent.* nakładem Kayma księgarza w Budzie w Węgrzech 1515. 6-e *Crac.* 1522. Zob. Jankowski, *Logika*, str. 175. Mam w ręku wyd. 3-e nakładem krakowskiego księgarza Scharpffenberga w Norymberdze drukowane.

[3]) W rękopisie zostawił po sobie Michał z Wrocławia wykład z r. 1494 p. t. *Explanatio super Aristotelis libros priorum.* Zob. Morawski, *Hist. uniw. Jag.* T. II, 160. Nadto ogłaszał też prace z zakresu fizyki, matematyki i astronomii.

3. Michał z Bystrzykowa (Parisiensis) i Jan ze Stobnicy byli gorącymi propagatorami Duns Skota w Akademii Krakowskiej i przyczynili się przez to do umocnienia jego nauk na tej wszechnicy, w przeciwstawności do *eklektyków*, o których mowa była powyżej. W ciągu dłuższego czasu po działalności tych dwóch profesorów powtarzają się w Akademii wykłady filozoficzne *ad mentem Scoti* lub też *secundum viam Scoti*. Tym duchem przejęli się w znacznej części i późniejsi scholastycy polscy z okresu jezuickiego.

a. Pierwszy z nich, Michał z Bystrzykowa [1]), profesor Akademii Krakowskiej, zostawił po sobie następujące dzieła z zakresu logiki: *Questiones in tractatus parvorum logicalium Petri Hispani infra scriptos in studio Cracoviensi ex diversis logicorum scriptis collecte plurium opiniones declarantes, probabiliores acceptando, alias refellendo. Crac.* 1507 (2-e wyd. *Crac.* 1512). Następnie uczeń jego Jan ze Stobnicy wydał trzy dzieła Michała z Bystrzykowa: *Questiones in libros analyticorum priorum et elenchorum Aristotelis. Cum resolutione textus clarrissima ad intentionem doctoris Scoti. Crac.* 1504. *Questiones in libros analyticorum posteriorum et topicorum Aristotelis. Cum resolutione textus* etc. Crac. 1505 [2]); w końcu: *Questiones veteris ac novae logicae. Cum resolutione textus* etc. 1507 [3]). We wszystkich tych pracach Michał z Bystrzykowa powołuje się ciągle na Skota i prawie nigdzie od niego nie odstępuje, ani też jego zdań

nie poddaje rozbiorowi krytycznemu. Idzie mu widocznie tylko o to, aby uprzystępnić i usprawiedliwić nauki swego pierwowzoru. To też uczeń jego, Jan ze Stobnicy, największą jego zasługę upatruje w tem, że pierwszy krzewił nauki Duns Skota w Akademii Krakowskiej.

[1]) Michał z Bystrzykowa. Urodził się w połowie 15-go wieku; znany też jest pod nazwą Parisiensis, gdyż kształcił się w Akademii paryskiej, gdzie uzyskał stopień magistra. Roku 1485 przyjętym został do grona wykładających filozofią w Akademii krakowskiej. W latach 1495 i 1501 był dziekanem wydziału filozoficznego. Następnie po r. 1504 powtórnie udał się do Paryża i otrzymał tam doktorat teologii. Powróciwszy do Krakowa wykładał na faktultecie teologicznym. W r. 1513 był rektorem Akad. krak. Umarł 1520 r. Zob. Wiszniewski, *Hist lit.* T. III, 198 i nast. Morawski, *Hist. uniw. Jag.* T. II, 85 i nast. Prantl mówi o nim *Historya logiki*, T. IV, 271.

[2]) Wyd. 2-e *Crac.* 1511. Wiszniewski T. III, 200 mylnie wylicza te dwa wydania drugiej części analityki jako 2-e i 3-e wydanie poprzedniego dzieła t. j. pierwszej części analityki.

[3]) Janociana T. I, 253 i nast. wyd. 2-e *Crac.* 1508. Wydanie to mam w ręku w Bibliotece Brytańskiego Muzeum. 3-e wyd. *Crac.* 1511.

b. Jan ze Stobnicy [1]), następca Jana z Głogowa, prócz wydawnictwa dzieł swego nauczyciela Michała z Bystrzykowa, sam własnych większych prac z zakresu logiki nie ogłosił [2]). Natomiast wpływał przez swoje wykłady i stosunki osobiste na rozszerzenie się w kraju poglądów Skota, a poczęści i Okkama. Za dowód służyć może liczny zastęp wdzięcznych i uwielbiających go uczniów. Wśród nich w zakresie logiki zasługują tu na wzmiankę szczególniej Mikołaj z Gielczewa i Mateusz Holnstein. Pierwszy za radą Jana ze Stobnicy wyłożył logikę Marsylego, ucznia Okkama, w dziele: *Expositio in passiones terminorum Marsilii. Crac.* 1507 [3]). Drugi zaś, t. j. Mateusz Holnstein wydał przystępnie napisaną logikę szkolną p. t. *Enchiridion logicae ac dialecticae. In communem et vulgarem usum scholasticae juventutis. Crac.* 1521 [4]).

Tu zaznaczyć należy, że Murner ze Strasburga [5]), wykształciwszy się w Krakowie, wydał tamże *Chartiludium logicae sive logica poetica vel memorativa cum jucundo pietasmatis exercitamento pro communi omnium studentium utilitate. Crac.* 1507 [6]). W przedmowie Murner wykazuje wprawdzie wady Piotra Hiszpana; zarzuca mu język barbarzyński, błędny text oraz wykład nieprzystępny; pomimo to przyjmuje za podstawę jego *Parva logicalia* jako podręcznik powszechnie w owym czasie

używany. Jest to gra w karty w celu nauczenia się na pamięć głównej treści owego podręcznika. Każda karta przedstawia obrazek, odpowiadający obrazkom umieszczonym przy każdym rodziale podręcznika. Liczby na kartach oznaczają różne jego paragrafy. Otrzymując tę lub ową kartę, grający powinien wypowiedzieć odnośne ustępy podręcznika. W dołączonem do tej gry świadectwie Jan z Głogowa wychwala pomysł Murnera i stwierdza, że za pośrednictwem tej gry ludzie twardego pojęcia i nieuki w przeciągu miesiąca dochodzili do niezwykłej znajomości logiki. Nie dziw tedy, że ta mnemonika logiczna zjednała sobie wielu przyjaciół i była w użyciu przez przeszło sto dwadzieścia lat, gdyż, jak się okazało, wyszła jeszcze w nowem wydaniu w Paryżu w r. 1629.

[1]) Jan ze Stobnicy. Urodził się w drugiej połowie 15-go wieku. Kształcił się w Krakowie, gdzie uzyskał stopień bakałarza r. 1494, magistra zaś r. 1498. Po śmierci Jana z Głogowa, 1507 r. został głównym profesorem filozofii, oraz w tymże roku dziekanem swego fakultetu, tożsamo w r. 1513. Następnie, zapewne w r. 1519 przyjął obowiązki przewodnika Gimnazyum akademickiego w Poznaniu, założonego przez biskupa Jana Lubrańskiego. Powróciwszy po niedługim czasie do Krakowa, wstąpił do tamecznego klasztoru Bernardynów, gdzie pozostawał przez długie lata aż do końca życia. Zob. Starowolski, *Hekat. ed. Vrat.* str. 50 i nast. Janociana, T. I, 253 i nast. Wiszniewski, *Hist. lit.* T. III, 200. Morawski, *Hist. univ. Jag.* T. II, 88 i nast.

[2]) Wiszniewski, T. III, 202 przytacza króciutkie, z siedmiu stronnic złożone pismo Jana ze Stobnicy p. t. *De predicationibus abstractorum ex sententia Scoti tam in creatis quam in divinis ac transcendentibus.* Nadto sądzi, że obszerniejsze bezimienne dzieło p. t. *Introductio in doctrinam doctoris subtilis. In gymnasio cracoviensi congesta. Crac.* 1515, wyd. 2-e 1519, jest prawdopodobnie utworem Jana ze Stobnicy, gdyż o innych Skotystach w owym czasie w Krakowie nie mamy wiadomości. Porównaj też co Jankowski, *Logika*, str. 181 i nast. przytacza. Wreszcie nadmieniam, że bibliografowie wymieniają prace jego z zakresu filozofii przyrody i etyki.

[3]) O Mikołaju z Gielczewa nie mamy bliższych wiadomości; zob. o nim Jankowski, *Logika*, str. 178 i Wiszniewski, *Hist. lit.* T. III, 206 i nast. Marsilius de Inghen, rodem z Niemiec, był profesorem Uniwersytetów w Paryżu i Heidelbergu; wydał dzieła odznaczające się na owe czasy wielką jasnością i przystępnością wykładu. Umarł 1396 r. Obszerniejszy rozbiór jego poglądów podaje Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, T. II, 1049 i nast. Prantl, *Gesch. d. Logik*, T. IV, 94 i nast.

[4]) O logice Holnsteina zob. Janociana T. I, 124.

[5]) Tomasz Murner, Franciszkanin, ur. się 1475 r. w Strasburgu. Zapisał się na ucznia Akad. krak. 1499 r. Tu został bakałarzem teologii 1506 r. Następnie wykładał też logikę w Krakowie. W literaturze niemieckiej znany jest ze swoich pism komiczno-satyrycznych przeciwko niepraktycznej

uczoności, chciwości i ciemnocie ówczesnego duchowieństwa. Umarł w Lipsku 1536 r. Zob. też Janociana, T. I, 186. Wiszniewski, T. III, 213 i nast. Jarośki, *O filozofii*, T. III, 59 i 63. Morawski, *Hist. uniw. Jag.* T. III, 163 i nast. Prantl, T. IV, 294 i nast.

[6]) Murnera *Chartiludium logicae* bardzo często wydawano. W bibliografiach prócz pierwszego krakowskiego wydania znalazłem 2-e *Strasburg*, 1509, 3-e *Bruxella*, 1609, 4-e *Paryż*, 1629. Znam zarówno krakowskie jak i strasburgskie wydanie.

4. Prócz powyższych prac oryginalnych wydawano w Krakowie w pierwszej połowie 16-go wieku najlepsze naówczas dzieła logiczne obce. I tak Grzegórz ze Stawiszyna, gorący zwolennik francuzkiego filozofa Jakóba Fabra Stapulensis [1]), sporządził wydanie jego prac nad Arystotelesem i wydał też następujące dzieła z zakresu logiki: *Priorum analeticorum Aristotelis, philosophorum princips, libri duo castigate. Impressi secundum exemplar Jacobi Stapulensis. Crac.* 1510 i 1518; oraz *Textus veteris artis scilicet Isagogarum Pprphyrii, predicamentorum Aristotelis simul cum duobus libris perihermenias ejusdem emendate, impressum ad exemplar Jacobi Stapulensis. Crac.* 1510, 1516 i 1522. Prócz tego wydano w Krakowie pismo Fabra p. t. *Introductio in artium divisionem. Crac.* 1521 i 1524 [2]). Przedrukowano też w Krakowie dzieło Gammara p. t. *Legalis Dialectica Petri Andree Gammari Bononien. Crac.* 1526 [3]). Glaber z Kobylina, (Cobilinus), ten sam co wydał po polsku *Gadki Arystotelesa o składności człowieczych członków*, ogłosił kompendyum dialektyki z Pawła Pergalensis w dziele p. t. *Compendiosa totius logicae alias sermotionalis philosophiae, quam alii trivium vocant, enciclopedia. Crac.* 1539 [4]). Podobnież wydano H. Wildenberga, Szlązaka, dzieło: *Totius rationalis philosophiae, in dialecticam Aristotelis epitome. In usum juventutis gymnasii Culmensis conscripta. Crac.* 1547 [5]). Dalej Jan Kasparowicz, profesor krakowski, ogłosił treściwe dziełko szkolne Mikana (Mikańskiego), nauczyciela w Prusiech, p. t. *Dialecticae et Rhetoricae praecepta a Stephano Micano Juvene ad modum in usum discipulorum suorum collecta, nunc vero opera venerab. Dom. Mag. Joannis Casparis, Leopoliensis, in lucem edita. Crac.* 1561 [6]). W końcu wydano też znakomitą w swoim czasie dialektykę Jana Cezariusza w skróconem i jasnem opracowaniu Kaspra Rodolfiego p. t. *Dialectica Joannis Caesarii per quaestiones in compendium redacta, autore Chasparo Rodolphi. Crac.* 1569 [7]). Co zaś do innych wydań ówczesnych klasyków w zakresie logiki a mia-

nowicie dawniejszych, jak Arystotelesa, Porfiryusza, Piotra Hiszpana, Alberta W. i innych, to takowe podaje Wiszniewski w swej *Historyi literatury polskiej* [8]).

[1]) Grzegorz ze Stawiszyna, magister i profesor Akad. Krak. wydał też kilkakrotnie (1510, 1518, 1522), wstęp Fabra do fizyki Arystotelesa. Żyje jeszcze w 1538 r. gdyż w czerwcu tego roku datuje przedmowę do wydanej przez siebie książki teologicznej. Co do Fabra zaś zauważyć należy, że właściwa jego nazwa była Jaques Lefèvre d'Etaples; urodził się 1455 r, wykładał w uniwersytecie paryzkim; został doktorem Sorbony 1505 r.; był jednym z pierwszych krzewicieli reformacyi we Francyi i tłomaczem biblii na język francuzki. Za dążności kacerskie Sorbona odebrała mu godność doktorską, a sobór trydencki zapisał jego dzieła na *Index prohibitorum*. Umarł 1537 r. Rozliczne dzieła jego kilkakrotnie wydawano w Krakowie; w Akademii miały one wielką powagę; jest to dowodem postępowych naówczas dążności w Polsce. Zob. Jankowski, *Logika*. str. 182. Wiszniewski, T. III, 217. Prantl, T. IV, 278, oraz Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philos.* 2-e wyd. 1875, str. 925 i nast.

[2]) Zob. Estreicher, *Bibliografia polska 15-go i 16-go w.* str. 142.

[3]) Jankowski, *Logika*, str. 182.

[4]) Andrzej Glaber z Kobylina. Urodził się w Poznańskiem; nauki wyższe pobierał w Krakowie; gdzie został bakałarzem 1520 r. magistrem zaś r. 1531, a następnie wykładał w Akademii. Umarł około r. 1548, O jego życiu i pismach zob. P. Chmielowski, *Bluszcz* 1877, № 9 do 15. S. Kośmiński, *Słownik lekarzów polskich*, str. 220 i nast., oraz artykuł *Glaber* J. Peszkego w *Encykl. wiel. ilust.* W. Hahna w *Encykl. wychowawczej*. O wydanej przez niego *Dialektyce* Pawła z Pergoli, profesora weneckiego, która już od r. 1480 cieszyła się wielkiem wzięciem, podaje wiadomość Jankowski, *Logika*, str. 182, 184. Zob. też Prantl, T. IV, 180 i nast. Glabera *Gadki z* Arystotelesa wydał J. Rostafiński, 1893.

[5]) O dziele Hieronima Wildenberga zob. Janociana, T. I, 301.

[6]) O logice szkolnej Stefana Mikańskiego zob. Jankowski, *Logika*, str. 185. Estreicher, *Bibliografia polska 15-go i 16-go stulecia* podaje następujące krakowskie wydania *Dialektyki* Mikańskiego: 1561, 1564, 1566, 1568, 1581, 1585.

[7]) Joannes Caesarius ur. się w Julich 1460 r., kształcił się w Paryżu; następnie był profesorem w Münster i Kolonii; tutaj posądzono go o protestantyzm. Umarł 1551. *Dialektyka* jego wyszła po raz pierwszy w Kolonii 1532. Zob. Gumposch, *Die philos. Lit. d. Deutschen*, 1851, str. 28. Jankowski, *Logika*, str. 186 i nast. Estreicher, l. c. podaje następujące wydania krakowskie *Dialektyki* Caesariusza: 1538, 1541, 1542, 1543, 1544, 1545, 1546, 1550, 1558, 1569.

[8]) Wiszniewski, T. III, 217 i nast. Tu znajduje się też spis ważniejszych rękopisów, dotyczących filozofii i logiki, a zachowanych z owej epoki w Bibliotece Jagiellońskiej.

5. W drugiej połowie 16-go wieku rozkrzewił się w Polsce coraz bardziej panujący naówczas w filozofii na Zachodzie,

a wspomniany już powyżej eklektycyzm. Przyczyniło się do tego szczególniej wznowienie różnych nauk starożytnych myślicieli. Najgłówniejszymi przedstawicielami tego kierunku na polu logiki i w związku z odrodzeniem świata klasycznego byli w Polsce Jakób Górski i Adam Burski.

a. J. Górski [1]) położył wielką zasługę dla filozofii w Polsce przez swoje obszerne a przytem jasne i piękną łaciną napisane dzieło p. t. *Commentariorum Artis dialecticae libri decem. Lipsiae.* 1563. Główna treść tego dzieła jest następująca. W pierwszej przedmowie dedykacyjnej do Andrzeja Przecławskiego, Górski wykazuje znaczenie i potrzebę dialektyki zarówno dla każdego myślącego człowieka, jak w szczególności dla mówcy i uczonego. W drugiej przedmowie do młodzieży uczącej się daje pogląd na ówczesny stan dialektyki i na źródła, z których głównie swoje opracowanie zaczerpał. Prócz Arystotelesa i Cycerona wylicza w tym względzie: Rudolfa Agrikolę, Joachima Peroniusza, Jana Sturma, Grzegorza Trapezunckiego, Piotra Ramus, Bartłomieja Viotus, Jodaka Vilichius, Jana Cesariusza, Celia Curiona i Filipa Melanchtona. Okazuje się tedy, że zapoznał się z pracami licznego grona znakomitych przedstawicieli ówczesnego humanizmu i szedł w kierunku odradzającej się nauki w przeciwstawności do skostniałego scholastycyzmu. Samo dzieło dzieli się, jak już tytuł wskazuje, na 10 ksiąg. *Księga 1-a* ma za przedmiot pojęcie i podział dialektyki. Odróżnia tu autor dialektykę od logiki. *Logika*, mówi, jest pojęciem ogólniejszem niż dialektyka; ona obejmuje całość sztuki rozumowania; w jej zakres wpadają gramatyka i retoryka, jako nauki traktujące o wyrażeniu myśli. Tymczasem *dialektyka* jest właściwie tylko nauką odróżniania prawdy od fałszu, a więc nauką o samem działaniu rozumu. Dialektyka dzieli się na dwie główne części: na *Topikę*, czyli sztukę wynajdywania argumentów na poparcie prawdy pewnych zdań (*ars inveniendi*) i na *Analitykę* czyli sztukę sądzenia (*ars judicandi*). Ta ostatnia część dialektyki rozpada się znowu na trzy części, jakiemi są: *Apodyktyka*, t. j. nauka o wnioskowaniu; *Dialektyka* w ścisłem znaczeniu, czyli właściwa, jako nauka o prawdopodobieństwie, i w końcu *Sofistyka* nauka o błędach rozumowania. O wszystkich tych częściach traktuje Górski w 10-ciu księgach swego dzieła, ale tego podziału nie uwydatnia w samym wykładzie. I tak powyższa *Topika* znajduje odpowiednie opracowanie w 5-ciu pierwszych księgach.

Księga 1-a prócz pojęcia i podziału dialektyki ma też za przedmiot *kategorye* w ogólności, jednostki i rodzaje; *księga 2-a* traktuje o *dziesięciu kategoryach* Arystotelesa, *3-a* o *definicyi*, *4 a* o *podziale*, jako czynności logicznej, wreszcie *5-a*, najobszerniejsza ze wszystkich, o *argumentach*. Ostatnie pięć ksiąg zawierają wykład powyższej *Analityki*, w ten sposób rozdzielonej, że *księga 7-a i 8-a*, zawierające jasne przedstawienie *sylogistyki*, stanowią *Apodyktykę; księga 9-a*, mówiąc o rozumowaniu doprowadzającem do prawdopodobieństwa, zawiera *Dialektykę* w ścisłem znaczeniu; *10-a zaś księga*, zbierająca błędy rozumowania, stanowi *Sofistykę*. Pominięta powyżej *księga 6-a* traktuje o rozlicznych *zagadnieniach* wiedzy ludzkiej i należy cześcią do *Apodyktyki*, częścią do właściwej *Dialektyki*.

Zarówno w powyższym podziale dialektyki, jak i w wykładzie pojedynczych jej części, widoczną jest dążność autora do połączenia nauk logicznych Arystotelesa z poglądami poznawczymi Cycerona, zaczerpanymi po większej części od Stoików. *Topikę* Górski oparł przeważnie na Cyceronie, *Analitykę* zaś na Arystotelesie. Nie wykazuje wprawdzie przytem jeszcze wielkiej krytycznej samodzielności, ale wyznać należy, że zręcznie i roztropnie korzysta z zaznaczonych źródeł i wytwarza z nich jedną jasną i systematyczną całość. Dialektyka jego zaznacza w każdym razie znakomity postęp w porównaniu z poprzedniemi pracami na polu logiki u nas [2]).

[1]) Jakób Górski. Urodził się około 1525 r. Kształcił się w Krakowie. Bakałarzem został 1541 r. magistrem kilka lat później. Od r. 1554 wykłada w Akad. krak. i wstąpił do stanu duchownego. W r. 1560 wezwany został na profesora wymowy w kolegium większem. W następnym roku był dziekanem fakultetu filozoficznego. Roku 1563 podróżuje do Włoch i pozostaje tam w przeciągu czterech lat. Po powrocie do Krakowa uzyskał 1569 r. godność doktora praw i wykłada prawo. Około 1570 r. na zaproszenie biskupa udał się do Płocka i uczył tam przez kilka lat teologii. W r. 1574 znowu jest w Krakowie i w przeciągu jedynastu lat następnych był ośm razy rektorem Akad. krak. W r. 1581 został kanonikiem katedralnym. Umarł 17 czerwca 1585 r. Prócz *Dialektyki* ogłosił liczne prace z zakresu gramatyki, retoryki i teologii. Nadto pozostała po nim praca pośmiertna dotycząca spraw społecznych, p. t. *Rada pańska*, wydana 1597 r. Nowe wyd. sporządził W. Czermak 1892. Sławny humanista lipski Joachim Camerarius pochwalnym wierszem greckim zaleca *Dialektykę* Górskiego. Zob. co do niego i jego dzieł: Starowolski, Hekat. *ed. Vrat.* str. 34 i nast. Sołtykowicz, *Akad. krak.* str. 300 i nast. Wiszniewski, *Hist. lit.* T. VI, 144. K. Morawski artykuł *Encykl. wychowawczej* T. V, 1901, str. 8 i nast.

[2]) Liczne wyjątki z *Dialektyki* Górskiego oddrukował Jarośski w 3-ciej części swego dzieła *O filozofii*, 1812. Tak np. prawie całą księgę 1-ą podaje na str. 1 do 15 i 182 do 205 i dalej znaczną część księgi 7-ej na str. 206 do 217.

b. Adam Burski [1]) wydał w Zamościu dzieło p. t. *Dialectica Ciceronis, quae dispersae in scriptis reliquit, maxime ex Stoicorum sententia, cum commentariis quibus ea partim supplentur, partim illustrantur.... composuit. Samoscii* 1604. Jestto dzieło podobnej co Górskiego wartości tak pod względem jasności w rozwoju myśli, jako też pod względem piękności języka łacińskiego. Dla tych powodów było też zawsze i powszechnie wysoko cenione. Całość rozpada się na 7 ksiąg i w ten sposób jest ułożona, że na czele każdego rozdziału stoją zdania Cycerona, po których następuje uczony komentarz, wyjaśniający owe zdania w formie dyalogu, toczonego między Stoikiem, Akademikiem i Perypatetykiem. Ci ostatni wypowiadają swoje poglądy prawie wyłącznie za pośrednictwem trafnie dobranych i w jedną zaokrągloną całość misternie złożonych cytat z odnośnych dzieł starożytnych autorów. Te komentarze Burskiego stanowią nader ważny i rzadki w innych literaturach przyczynek do historyi dialektyki u starożytnych. Przytem jednak myśl autora znajduje jasne i dobitne rozwinięcie przez usta Stoika. *Księga 1-a* traktuje w 6-u rozdziałach o *dialektyce w ogólności.* Jest tu mowa o początku, rozwoju i autorach dialektyki w starożytności; o jej znaczeniu i korzyściach, o jej różnicy od logiki, o jej stanowisku wśród innych nauk filozoficznych, w końcu o jej definicyi i podziale na *Logikę* i *Analitykę.* Z bardziej szczegółowego wykładu każdej części okazuje się, że *Logika* u Burskiego ma za przedmiot zagadnienia, które dzisiaj obejmujemy pod nazwą *krytyki poznania* (zob. wyżej § 1, uw. 5); gdy tymczasem jego *Analityka* stanowi właściwie *logikę formalną.* Świadczy o tem dalsza treść dzieła. *Księga 2-a* rozbiera w 8 rozdziałach *poznanie w ogólności,* traktując o *kryteryach prawdy,* o *znaczeniu zmysłów* przy jej poznaniu, o *pojęciu, nauce, mądrości* i t. d. *Księga 3-a* i *4-a* stanowią część *retoryczną* dialektyki, rozpatrują bowiem *sposób wyrażania myśli* i mówią, ks. 3-a w 6-u rozdziałach o *dźwięku* i *słowach,* o *definicyi* i *podziale rzeczy,* oraz o *rodzajach i ideach*; 4-a zaś księga traktuje w 5-u rozdziałach o *substancyach* i *przymiotach. Księga 5-a* zawiera w 13 rozdziałach naukę o *sądzie,* i zwraca uwagę w duchu Stoików najprzód na sądy

jednostkowe, wynikające z działania zmysłów, a następnie dopiero na *złożone*; w końcu rozbiera różne *stosunki*, zachodzące między sądami. *Księga 6-a*, składająca się z 11 rozdziałów, poświęcona jest *sylogistyce* i *demonstracyi*, z dodaniem obszernego wywodu prawideł *dysputacyi*. Ostatnia *księga 7-a* traktuje w czterech rozdziałach o *błędach* rozumowania. Na szczególną uwagę, jako dowód postępowych dążności Burskiego, zasługuje ta okoliczność, że średniowiecznej scholastyce, pogrążonej w beztreściowych uniwersaliach, przeciwstawia ciągle sensualizm i empiryzm Stoików, wymagających, aby wiedza ludzka postępowała od szczegółów do ogółu. Napotykamy nawet u Burskiego już zupełnie jasne pojęcie *indukcyi*, gdy ją np. na str. 409 określa jako postępowanie, dochodzące do pojęć ogólnych przez zebranie w jedną całość znamion podobnych i wspólnych wielkiej liczbie jednostek. Widzimy z tego, że Burski znajdował się pod wpływem czasu, który wkrótce miał wydać Bakona, i z chlubą dla niego powiedzieć możemy, że w zupełności pojął ducha tego czasu. To też słusznie należy się jego dziełu najszczersze uznanie [2]).

[1]) Adam Burski. Urodził się około r. 1560 w Brzezinach na Mazowszu. Pierwsze nauki pobierał we Lwowie. Bakałarzem został w Krakowie 1580 r. magistrem tamże 1593 r. później doktorem filozofii. Przez czas jakiś był rektorem Liceum lwowskiego i profesorem Akad. krak. Gdy Jan Zamoyski, dla ograniczenia wpływu jezuickiej Akademii w Wilnie, założył nową w Zamościu, tedy w r. 1596 powołał Burskiego do niej na profesora filozofii moralnej, któren to urząd do końca życia piastował. Był też kilkakrotnie rektorem tej Akademii. Umarł d. 15 lutego, 1611. Co do niego zob. Starowolski, *Hekat ed. Vrat.* str. 87 i nast. Janocki, *Nachricht*, T. I, 49. Janociana, T. I, 27 i nast. Sołtykowicz, *Akad. Krak.* str. 429 i nast. Jarośnski, *O filozofii*, część III, 65 i nast. T. Świderski, *Encykl. wychow.* T. II, 1882, str. 378 i nast. *Listy Burskiego* ogłosił J. Przyborowski, *Bibl. Warsz.* T. II, 1884. J. A. Wadowski, *Wiadomość o profesorach Akademii Zamoyskiej*, 1900, str. 96. J. K. Kochanowski, *Dzieje Akademii Zamoyskiej*, 1900, str. 29, 59 i inne. Tu nadmieniam, według tych ostatnich źródeł, że w r. 1597 powołano do Zamościa na profesora *logiki* doktora praw Macieja Jaworowskiego i przyznano mu zarazem stopień doktora filozofii. Wszelako nic więcej o nim nie wiemy; milczą też o nim bibliografowie nasi.

[2]) Co do uznania dla *dialektyki* Ad. Burskiego, to tradycyonalna w tym względzie jest pochwała, jaką temu dziełu oddał Justus Lipsiusz (ur. 1547, um. 1606), pierwszy i najgłówniejszy wskrzesiciel filozofii stoickiej w 16-ym wieku; wydał on w tymże roku co Burski dzieło p. t. *Manuductio ad philosophiam stoicam. Antwerp.* 1604. Chwali Lipsiusz w Burskim gruntowną znajomość stoicyzmu oraz wielką uczoność, z jaką przedstawił

i popierał logikę stoicką. Pochwałę tę, wypowiedzianą w liście do Simonidesa (Szymonowicza), przytacza w oryginale Wiszniewski, T. IX, 460 i nast. Co do Lipsiusza zob. A. Franck, *Dictionnaire des sciences philos.* 2-e wyd. 1875, str. 956 i nast. Na zaznaczenie zasługuje tu też wiersz pochwalny Szymona Szymonowicza, kolegi i przyjaciela Burskiego, zamieszczony na czele *Dialektyki.*

c. Prócz Górskiego i Burskiego do tegoż samego okresu humanistów i eklektyków zaliczyć jeszcze należy J. Niedźwiedzkiego (Ursinus), M. Mościckiego i A. Tobolskiego. Pierwszy z nich „nieoddzielny towarzysz Burskiego w zawodzie akademickim," wydał podobno na końcu 16-go wieku w języku greckim dialektykę z dzieł Arystotelesa zebraną. Nadto doszła do nas praca jego: *Grammticae methodicae libri quatuor: 1. de orthographia, 2. de prosodia, 3. de analogia cum appendice, 4. de syntaxi. Editio secunda locupletior. Leopoli.* 1592 r. Autor uwzględnia dość skrzętnie starożytnych pisarzów i przezwycięża wedle możności scholastyczne traktowanie zaznaczonych przedmiotów, blizko z logiką złączonych [1]). M. Mościcki, pozostawił po sobie dzieło p. t. *Rudimenta logices seu institutiones logicae libri septem, Crac.* 1606. Jestto treściwy wykład owoczesnej logiki szkolnej, który dla swej prostoty i jasności zjednał sobie czytelników i często był wydawany [2]). Tobolski wreszcie zaznaczył swój kierunek humanistyczny i eklektyczny w rozprawach: *De philosophandi more apud Graecos. De philosophiae origine*; w końcu *Comparatio Ciceronis librorum cum Aristotelis libris philosophicis.* Ta ostatnia rozprawa mieści się w dziele Tobolskiego: *Ciceronis trium de officiis librorum trilinguis eaque brevis epitome. Thorunii.* 1611 [3]).

[1]) Jan Niedźwiedzki (Ursinus). Urodził się 1563 r. Nauki początkowe pobierał we Lwowie; wyższe wykształcenie otrzymał w Akad. krak. gdzie też wykładał matematykę i astronomią. W r. 1595 powołano go na profesora fizyki do Akademii Zamoyskiej. Jan Zamoyski wysłał go w r. 1599 na studya do Padwy, gdzie uzyskał stopień doktora medycyny. Był też doktorem filozofii i znał dobrze język grecki. Po powrocie do Zamościa wykładał znowu fizykę; pełnił też urząd dziekana i rektora Akad. Zamoyskiej. Wstąpił do stanu duchownego; kiedy? niewiadomo, ale około r. 1610 został kanonikiem kolegiaty Zamoyskiej. Umarł 1 stycznia 1613 r. O jego greckiej dialektyce wspominają Sołtykowicz *Akad. Krak.* str. 298, 430, oraz Wiszniewski T. VI, 185 i nast. Jego praca gramatyczna wyszła też w 2-m wyd. 1612, w 3-m *Samoscii.* 1619. Wydano ją jeszcze w r. 1758. Znany też jest Ursinus ze swej pracy: *De ossibus humanis tractatus tres. Samoscii.* 1610. O nim zob. Kośmiński, *Słownik lekarzów polskich,* 1883, str. 527 i nast. Wadowski, *Wiadomość o profesorach Akad. Zam.* 1900, str. 90 i nast.

Kochanowski, *Dzieje Akad. Zam.* 1900, str. 24 i inne. Od tego Ursinusa ze Lwowa odróżnić należy Ursinusa z Krakowa, także lekarza, oraz licencyata prawa, autora pisma *Modus epistolandi*, *Crac.* 1495 i 1522, zmarłego 1525 r. Zob. Kośmiński *Słownik lekarzów polskich*, str. 527.

[2]) Mikołaja Mościckiego *Logika* wyszła według Wiszniewskiego, T. IX, 461 w następujących dalszych wydaniach: 2-e *Colon.* 1614. 3-e *Crac.* 1625 i 4-e *Colon.* 1625. Estreicher podaje nadto wyd. 5-e *Crac.* 1650 i 6-e *Colon.* 1671.

[3]) Adam Tobolski był nauczycielem w Toruniu. Pisywał też wiersze łacińskie. Umarł 1620 r. Niektóre pisma jego dostały się na *Index librorum prohibitorum*, wydany w Zamościu 1604 r.,—jakie to jednak pisma były niewiadomo. Zob. Wiszniewski, T. IX, 461. Kochanowski, *Dzieje Akad. Zam.* str. 45.

IV. Okres drugi, jezuicki.

§ 16. Drugi okres rozwoju filozofii i logiki w Polsce jest okresem *jezuickim*, gdyż w nim autorzy należący do tego zakonu wpłynęli głównie na charakter i ukształtowanie się dążności filozoficznych. Znamiennym rysem tych dążności jest *zacofanie*, *wsteczność* oraz *kazuistyczny formalizm*. W okresie tym nie tylko nie rozwinięto dalej samodzielnych czynników myśli filozoficznej w kraju i nie przyswajano sobie w niczem nowych postępów, dokonanych przez Bakona, Kartezyusza i ich następców, ale nadto gwałtownie wskrzeszano i w naród wszczepiano bezmyślne szermierki średniowiecznego scholastycyzmu, z jasnym celem zdeptania samodzielnych zarodków oświaty narodowej. *Ciemnota* i *demoralizacya* były głównem hasłem owoczesnych Jezuitów, głównym środkiem, przy pomocy którego dążyli do bezwzględnego panowania nad światem. Niestety w 200 letnim prawie okresie ich panowania w Polsce udało im się zepchnąć naród na długie czasy z drogi nowoczesnego postępu i wyrobić z niego uległego służebnika ich celów. Głównymi przedstawicielami filozofii i logiki jezuickiej w Polsce byli: w 17-ym wieku Marcin Śmiglecki, Wojciech Tylkowski, Tomasz Młodzianowski, Jan Morawski, Adam Krasnodębski, Stefan Sczaniecki, w 18-ym zaś Jerzy Gengell,

Adryan Miaskowski, Aleksander Podlesiecki, Andrzej Rudzki, Benedykt Dobszewicz i inni. Oni wszyscy, z jednym wyjątkiem pierwszego i ostatniego, którzy stanowią przejście od 1-go do 2-go i od 2-go do 3-go okresu, używali dialektyki i dysput sofistycznych jako środka dla wpojenia w naród, a szczególniej w uczącą się młodzież, ciemnych przesądów średnich wieków, i dla tamowania wszelkiego samodzielnego rozwoju filozofii na nowoczesnych, krytycznych zasadach. W tymże duchu średniowiecznego scholastycyzmu pisali w tym okresie i inni teolodzy, mianowicie: Bartłomiej Keckermann, Samuel z Lublina, Marek Korona, Szymon Stanisław Makowski, Ferdynand Ohm Januszowski, Wawrzyniec Bodocki, Kazimierz Stęplowski, Jakób Paweł Radliński, i inni. Okres ten obejmuje czas od drugiej połowy 16-go aż do drugiej połowy 18-go wieku.

1. *a.* Chcąc dać jasne pojęcie o wpływie Jezuitów na rozwój oświaty a szczególniej filozofii w Polsce, muszę w krótkich przynajmniej rysach scharakteryzować ich ogólne dążności. Oto najgłówniejsze dane w tym względzie. W celu despotyzmu hierarchicznego Jezuici wprowadzili do szkół jako język wykładowy łacinę, zabraniając pod surowemi karami użycia języka ojczystego, przez co ani nauki ani filozofia w duchu nowszych czasów rozwijać się nie mogły. Nadto ograniczali wszelką *samodzielność* tak w uczniach jako też w profesorach nawet najwyższych zakładów t. j. akademij. Uczniom z największą stanowczością wzbroniono wypowiadać pismem lub mową zdania, których wesprzeć nie mogą powagą autora aprobowanego przez zakon. Dla profesorów zaś wydano instrukcyę, która nietylko, że ogranicza wszelką samodzielność ich zdania, ale nadto wymaga, aby bez względu na własne przekonanie uczyli tego, co zakon nakazuje. Oto np. instrukcya dla profesora filozofii. W głównych rzeczach trzymać się ma Arystotelesa, o ile ten nie sprzeciwia się nauce kościoła. Awerroesa zaś nigdy chwalić nie powinien; a jeżeli coś dobrego z niego przytacza, to udowodnić winien, że to dobre Awerroes nie z siebie, lecz zkąd inąd zaczerpał. Nato-

miast św. Tomasza wspominać należy zawsze z szacunkiem i chętnie przystawać na jego zdania. Trzechletni kurs filozofii w Akademii jezuickiej rozłożono w ten sposób, że rok pierwszy poświęcono logice, w drugim czytano księgi Arystotelesa, dotyczące fizyki, w trzecim psychologią i metafizykę. Jako środek praktyczny wprowadzono dysputy. Profesorowi zaś kazuistyki zalecano dyskusyą nad wątpliwemi kwestyami, dotyczącemi szczególniej sumienia, ale zarazem nakazano mu, aby żadnego zdania stanowczo nie bronił, lecz wykazywał prawdopodobieństwo (probabilitas) i zdań przeciwnych. Obok takiego uciemiężenia wszelkiego samodzielnego badania prawdy, jezuityzm wywierał i pod względem moralnym wpływ jak najgorszy. Nauka a tem samem i filozofia mogą się rozwijać tylko na podstawie bezinteresownej miłości prawdy, czystej sumienności i moralności. Tymczasem jezuityzm te cnoty nietylko lekceważył, ale nawet systematycznie wytępiał, bo ich rozwinięcie narażało go na zdemaskowanie przed światem. Dla tego już w szkołach pod formą tak zwanej *emulacyi* pielęgnowano skrytość i denuncyacyę, oraz wzajemne niedowierzanie uczni pomiędzy sobą; serwilizm zaś, wyrzekający się wszelkiej osobistej godności, stał się główną podstawą w stosunku młodzieży i podwładnych do przełożonych. Jezuita, według ustaw zakonu, powinien być w ręku swego przełożonego „jak kij w ręku starca, lub jak trup, któremu ktoś inny daje ruch“ [1]). Nadto przy pomocy książek, dotyczących etyki, wpajano w narody zasady, gwałcące często najprostsze wymagania moralności. To wszystko zaś czyniono z jasnym celem bezwzględnego panowania nad narodami i wyrobienia z nich uległych narzędzi dla urzeczywistnienia dążności zakonu [2]). Jasną jest rzeczą, że wobec takich warunków panowanie Jezuitów w tym okresie podkopało dalszy, postępowy rozwój filozofii w Polsce na długi szereg lat, na całe dwa nawet wieki [3]). Zgadza się niestety na to zdanie większość bezstronnych badaczów tego okresu naszej literatury [4]).

[1]) Zasady pedagogiczne Jezuitów wyłożył Karol Raumer w swej *Historyi pedagogiki* (*Geschichte der Pädagogik*, wyd. 3-e 1857. T. I, 322—350). Podane powyżej szczegóły zaczerpane tu są z planu nauk, aprobowanego przez generała Jezuitów w r. 1599 a wydanego p. t. *Ratio et institutio studiorum societatis Jesu. Moguntiae.* 1600. J. Bieliński, *Uniwersytet wileński*, 1900, T. II, 391, nie ufa powyższej relacyi Raumera, powołując się na wydanie owej *Racyi* z r. 1757, sporządzone w Pradze. Nie wiem, czy to

ostatnie wydanie zawiera jakieś radykalne zmiany, ale zaznaczam, że Raumer opiera się ściśle na cytowanem przez siebie wydaniu.

[2]) Że to nie jest żadna przesada o tem wiedzą wszyscy, którzy znają historyą Jezuitów i słyszeli o zasadach moralnych pierwszych autorytetów jezuickich, jak Bellarmin, Aragon, Sanchez, Escobar i inni. Ostatni np. w dziele *Theol. moral. Tract. V. Exempl. V.* № 120 mówi dosłownie: „Jeżeli spotykasz złodzieja, który ma zamiar zrabować biednego, to powinieneś go wstrzymać od tego i wskazać mu inną bogatą osobę do zrabowania zamiast biednego.“ X. Benedykt Stattler wydał dzieło dla szkół bawarskich p. t. *Allgem. Katholischchristliche Sittenlehre*, 1790, przez właściwe władze duchowne aprobowane, gdzie na str. 427 znajdują się następujące zdania: „Jeżeli biedny dla słabości lub braku zarobku nie może pracą swoją zaspokoić swych potrzeb życia, to służy mu prawo przyswojenia sobie zbytku bogatego skrycie lub otwartą przemocą.“ Ojciec zaś Gobat przekracza wszelkie granice w lekceważaniu etyki, gdy w swoich *Oeuvres morales*, T. II, 228 mówi: „Syn, który się upił i w tym stanie swego ojca zabił, nietylko, że nie jest zbrodniarzem, lecz w danych okolicznościach może się nawet cieszyć z popełnionego morderstwa, a to szczególniej wtedy, gdy bierze w spadku wielki majątek.“ Oto wzór jaką bronią walczył w imię religii zakon, który przyswoił sobie nazwę Towarzystwa Jezusowego. Jeżeli to nie są zasady, zdolne zdemoralizować doszczętnie młodzież i całe społeczeństwa, to trudno powiedzieć jakich innych dowodów w tym względzie obrońcy Jezuitów wymagają. Tu należą i inne demoralizujące nauki Jezuitów, np. ich *restrictiones seu reservationes mentales*, według których nikt nie jest zobowiązany dotrzymać danego słowa, nawet przysięgi, jeżeli tylko w myśli swojej, t. j. przed samym sobą, przedsięwziął postąpić inaczej. Albo znana zasada, że cel uświęca środki. Powyższe dane zaczerpane są z gruntownej historyi Jezuitów przez T. Griesingera p. t. *Die Jesuiten. Vollständige Geschichte ihrer offenen und geheimen Wirksamkeit.* 1866, zob. szczególniej T. II, 154 i nast. Zob. też Fr. Huber, *Jesuitenmoral*, 1870. Autor opiera się głównie na zasadach wygłoszonych przez Sanchеza.

[3]) Niektórzy krytycy pierwszego wydania niniejszej *Historyi Logiki w Polsce*, pomimo ogółem szczerego uznania dla tej pracy, zarzucają mi jednak *jednostronność* w zaznaczeniu złowrogiego wpływu Jezuitów na rozwój filozofii u nas (Tyszyński, Straszewski, Bieliński). Powiedziano między innemi poprostu: „Do czego prowadzą podobne narzekania! Przecież Jezuici, stojąc na straży Kościoła, musieliby chyba przestać być Jezuitami, ażeby dogodzić wymaganiom dzisiejszych historyków.“ Otóż, w samej rzeczy wymaganie, aby Jezuici przestali być Jezuitami, byłoby jak najbardziej nierozsądne. Ale charakterystyka i ocena ich wpływu na rozwój filozofii polskiej nie ma nic wspólnego z takiem wymaganiem, lecz zaznacza tylko *fakt dziejowy*, bardzo wielkiej, a niestety ujemnej dla narodu doniosłości. Faktu tego nie zmieni żadna obrona Jezuitów, ani przyznanie ich wielkiej przebiegłości w urzeczywistnieniu swych celów. Co zaś do samego tego faktu, to podane przeze mnie źródłowe dowody nie dopuszczają, według mego przekonania, żadnej w tym względzie wątpliwości. Wprawdzie powiedziano też, że moje dowody nie usprawiedliwiają zbyt surowego o Jezuitach sądu. Ale jak już wyżej (przypis 2-i) zaznaczyłem,

nie wiem o jakich innych dowodach może być tu mowa. Przewrotne zasady pedagogiczne Jezuitów, odpowiadające wprawdzie ich celom, ale lekceważące w zupełności godność osobistą człowieka, zaznaczyłem powyżej. Ich etykę ogólną scharakteryzowałem w poprzednim przypisie. Co się zaś specyalnie tyczy ich złego wpływu na rozwój umysłowy młodzieży, więc i na rozwój filozofii u nas, to poniżej czytelnik znajdzie i na to źródłowe dowody, które zresztą bez zmiany przedstawiłem już i w pierwszem wydaniu. Jak np. scharakteryzować ze stanowiska rozwoju umysłowego oraz filozofii fakt, że taki Tylkowski, nazywany „chlubą zakonu“ traktuje „poważnie“ kwestye: *Czy może być pies kozą? Czy może kto być swoim ojcem?* i to z dodaniem odpowiedzi: że *przyrodzonym sposobem* to być nie może, ale *przez cud* mogłoby to być. Czy potrzeba jeszcze innych tego rodzaju dowodów, aby się przekonać, że człowiek rozumny, zajmujący młodzież takiemi kwestyami, może mieć jedynie na celu zupełne przytłumienie wszelkiej żywszej, samodzielnej myśli odnośnie do iście *poważnych* spraw religii, nauki, filozofii? Komu powyższy dowód nie wystarcza, ten niech wyda sąd zarówno pedagogiczny jak i filozoficzny o takich np. kwestyach, traktowanych w wileńskiem kolegium nobilium Jezuitów (zob. niżej), również już w pierwszem wydaniu zaznaczonych: *Którego czasu, czy na wiosnę, czy w jesieni Bóg stworzył świat? Czy prawdziwy wąż był w raju? Jaką Pan Bóg miał na niebie położyć tęczę na znak niekarania już więcej ludzi potopem, ponieważ ta i przed potopem była? Czy w mannie podanej Izraelitom na pokarm równie smak czuli źli i dobrzy? Czy zgrzeszył Samson, że się nad nieprzyjaciółmi zemścił? Nabuchodonozor czy prawdziwie w wołu przemieniony?* Albo niech kto wyjaśni należycie kwestye rozpatrywane „poważnie“ w dziele Al. Podlesieckiego, prefekta kolegium jezuickiego w Lublinie: *Czy całość jest większa od części?* z odpowiedzią: *nie zawsze*, bo np. Trójca św. nie jest większą od Boga Ojca; lub też kwestyą: *Czy Chrystus, siedzący na ośle, jest częścią osła, lub też osieł częścią Chrystusa?* (zob. poniżej § 16, uw. 3. a). Czy to nie dosyć dla charakterystyki całej *przewrotności* i *bezmyślności* owoczesnych jezuickich przewodników młodzieży?

[4]) Żeby przekonać mych krytyków, broniących Jezuitów, że nie sami protestanci ale i dobrzy katolicy ośmielili się wykazać ujemne strony Jezuitów, przytaczam w tej sprawie wypisy z pism szeregu znakomitych pisarzów, których o protestancką stronniczość podjerzywać nie można. Proszę przedewszystkiem przeczytać, co pisze Jan Śniadecki w *Żywocie Kołłątaja* o *podstępnej* walce Jezuitów przeciw Akademii krakowskiej, przyczem zaleca czytanie znakomitych antijezuickich *Lettres* Pascala, demaskujących etykę Jezuitów, a w szczególności ich *probabilizm*. Zresztą sam Śniadecki mówi: „Nie było nieszczęścia tylu wielkich talentów od tego zakonu prześladowanych, nie było klęski dla nauk, sprowadzonej przywłaszczeniami tego zakonu, od czasów największej wziętości aż do jego upadku, którychby Akad. krak. nie przepowiedziała w swojej obronie.“ W innem miejscu powiada: „Ktokolwiek zna gruntownie dzieje polskie, nie może zaprzeczyć tego osobliwszego *fenomenu*, że nauki, tak kwitnące w Polszcze za Jagiełłów, zaczęły się psuć i upadać w kilkadziesiąt lat po wprowadzeniu Jezuitów, i znowu po zniesieniu tego zakonu dźwigać się i podnosić.“ (*Dzieła* wyd. M. Balińskiego. T. II, 1837, str. 26 i nast. 61 i nast. 78 i nast.).—Taki kompetentny sędzia w tej sprawie jak Adam

Mickiewicz, mówiąc o literaturze naszej 17-go wieku, tak się w tej sprawie wyraża: „Sama tylko Polska przedłużała jeszcze swój zawód literacki. Pisano w niej i drukowano wiele, ale na wszystkiem już coraz wyraźniej odbijała się cecha upadku. Zniżanie się to pochodząc z góry, objawiło się najprzód w dziedzinie teologii i strach opanował i znieruchomił umysł duchowieństwa. Jezuici, pokonawszy protestantów, chcieli umorzyć popęd do rozpraw teologicznych; mając w pamięci świeży przykład zgorszeń i gwałtów sektarskich, lękali się wpaść na ton podobny; rozumowanie przerażało ich równie jak natchnienie; przedsięwzięli więc ująć filozofią w kluby scholastyki. Tak ściśnięta literatura poczęła nędznieć. Kaznodzieje stawali się oratorami, drżąc przed cenzurą, szli za Cyceronem i Pliniuszem. Po *zabiciu myśli* rozdymano tylko czcze formy, naciągając okresy, starano się zakryć próżność sensu. Ztąd ten styl napuszony, te dziwolągi tytułów i wyrażeń. Brak istotnego namaszczenia i szczerości wkrótce dał się widzieć i w polityce“ i t. d. (*Rzecz o literaturze słowiańskiej*, 2-e polskie wyd. 1851. Rok 2-gi 1842, lekcya 2-a).—August Cieszkowski, który, pisząc *Ojcze nasz*, dał dowód swej szczerej katolickiej wiary i pobożności, wypowiedział takie zdanie (T. II, 253): „Wszelkie złe natchnienia nie pochodzą od Tego, który jest Prawdą bez niegodziwości, ale są to raczej sprośne wyziewy onego ducha ciemnoty i fałszu, który podżegał stosy *świętej* Inkwizycyi, zanim jął się machać ostrzem *świętej* giliotyny, który kierował rzezią Ś-go Bartłomieja, zanim wywołał hajdamactwa Galicyjskie, który nareszcie ogłupiał narody, bądź duchownym, bądź świeckim Jezuityzmem, zanim począł rozbestwiać ludy bądź demagogicznym, bądź biurokratycznym radykalizmem.“ W innem miejscu (str. 305) mówi: „Owi wrzekomi Towarzysze Jezusa użyli i nadużyli najświętszego imiena na ziemi, aby anti-jezusowe przeprowadzać zamysły, nie troszcząc się bynajmniej o świętość środków, byle niby-świętych dostępować celów, a niepomni przykazania Mistrza, nie wahali się schować światło pod korzec, i pychą natchnieni, zamyślili świat opętać, sami duchowi niewoli opętać się dawszy.—A. Krzyżanowski tak pisze: „Nie fanatyzm, nie szał prześladowania i tępiania heretyków, jak to stało się w zachodniej Europie, ale błogie chęci biskupów, panów i szlachty rozpędzenia reszty ciemnoty i za pomocą rozpowszechnionego światła nauk przywrócenia jedności w zwaśnionym świecie chrześcijańskim, otworzyły wstęp Jezuitom do Polski. Tu rozległa niwa, ich uprawie poruczona, byłaby wydała najpiękniejsze plony, gdyby na niej zasiewali ziarno gorczyczne prawdy i nauki zgodnie z wolą Zbawiciela, nie zaś kąkol fałszu, kuglarstwa i oćmienia, jak to czynili służąc książęciu ciemności i mamonie pod maską imienia Jezus. Pod takim wpływem wyradzają się i giną narody, pod takim wpływem straciła Polska dwieście lat życia swego.“ (*Dawna Polska*, wyd. H. Skimborowicza, 1857, T. II, 5 i nast.).—J. Szujski, nie tylko poeta, lecz i sumienny historyk mówi: „Polska padła ofiarą zwycięstwa katolicyzmu w życiu, oświacie, polityce, uspołecznieniu. Upadła Akad. krakowska i Zamoyska, a Jezuici rozgościli się w Polsce ze swą *doktryną martwą, nietolerancką, krępującą ducha*. Jezuici odebrali Polsce to zdrowe i święte poczucie prawdziwej religii, miłości, względności, zepsuli nam krew nietolerancyą religijną, odebrali nam śmiałość spojrzenia rycerskiego, które świat cały obejmowało... Szlachta, w przeciwieństwie z Europą zachodnią, powróciła do wiary,

ciemnoty i zabobonności średniowiecznej (*Rzut oka na stanowisko Polski w historyi powszechnej*. 1860. *Dzieła, Serya* II, T. V, 28).“—W najnowszej *Historyi literatury polskiej*, opartej na samodzielnych źródłowych studyach, Ign. Chrzanowski, dotykając sprawy Jezuitów, tak się o nich wyraża: „Czegóż uczyli Jezuici? Głównie troszczyli się o to, aby uczniowie byli prawowiernymi katolikami: osiągali ten cel w zupełności, ale jednocześnie zatruwali serca duchem fanatyzmu, nietolerancyi, nienawiści względem wszystkiego, co niekatolickie; a i umysłów nie rozwijali, owszem, ogłupiali je raczej, bo, poza religią i dewocyą uczyli wyłącznie prawie łaciny (*Historya literatury niepodległej Polski*, wyd. 2-e, 1908, str. 241 i nast.).“ Takich zdań możnaby przytoczyć znacznie więcej, gdyby zaznaczone powyżej *fakta* same przez się nie wykazywały zupełnej sprzeczności wychowania jezuickiego z zasadami zdrowej pedagogiki i uczciwej etyki.

W końcu nie mogę pominąć milczeniem rażącej niekonsekwencyi, w którą popadają obrońcy Jezuitów. Chcą oni być zazwyczaj dobrymi katolikami, tymczasem na to miano nie może zasługiwać ten, kto nie uznaje postanowień Głowy Kościoła. Skoro Ojciec święty, Papież Klemens XIV w r. 1773 zniósł zakon Jezuitów na cały świat chrześcijański, to dobry katolik nie ma prawa bronić działalności tego zakonu i dowodzić tem samem niesłuszności lub nawet niesprawiedliwości owego postanowienia Głowy Kościoła. Nadto wiadomo, że już papieże Aleksander VII w r. 1665 i Inocenty XI w r. 1679 potępili cały szereg zasad jezuickiej etyki, t. j. etyki, wygłaszanej przez różnych autorów Jezuitów (zob. wyżej przypis 2-i). Obrońcy Jezuitów z przed roku 1773 nie mają też prawa powołać się na postanowienie Piusa VII z r. 1814, zezwalające na wznowienie zakonu Jezuitów, gdyż postanowienie to nie miało na myśli wznowić te zasady Jezuitów, które potępione zostały poprzednio, lecz oczekiwało odrodzenia zakonu w nowym zupełnie duchu. Z tego wynika, że obrońcy Jezuitów, wyrzekający się własnego samodzielnego sądu w tej sprawie, a idący wyłącznie za głosem powag kościelnych, mogą mieć na oku tylko Jezuitów po roku 1814, a nie z przed roku 1773. O tych ostatnich właśnie tu mówię.

b. W Polsce jezuityzm szerzył się tylko stopniowo, bo miał wielkie przeszkody do przewalczenia. W połowie 16-go wieku większa część przedstawicieli narodu znajdowała się pod wpływem protestantyzmu i sprzeciwiała się stanowczo despotyzmowi ze strony hierarchii kościelnej [1]). Sejm warszawski z r. 1573 przyjął zasadę bezwzględnej tolerancyi a w r. 1579 przestawano płacić duchowieństwu dziesięcinę. W odpowiedzi na to kardynał Hozyusz, który, według słów Czackiego, przez *nietolarancyą ohydzał religią* [2]), wprowadził do kraju Jezuitów i założył dla nich w Brunsbergu kolegium w r. 1565, Ztamtąd Jezuici, przy użyciu właściwych sobie intryg i gwałtów, mimo silnej opozycyi Akademii krakowskiej oraz mieszczan i szlachty, rozszerzyli się niedługo po całym kraju

otwierając kolegia w Pułtusku (1566), Wilnie (1570), Poznaniu (1572), Połocku (1580), Rydze (1582), Lublinie (1582), Dorpacie (1583), Kaliszu (1583), Lwowie (1584), Gdańsku (1585), Toruniu (1593), Warszawie (1597) i w wielu innych miejscach. Głównym zaś punktem oparcia dla ich działalności w Polsce była założona przez nich za Stefana Batorego w r. 1578 Akademia wileńska [3]). Niezależni od żadnej kontroli ze strony państwa i zarządu kraju, przyznając jedyną władzę nad sobą generałowi zakonu, Jezuici za pośrednictwem Akad. wileńskiej wywierali coraz większy wpływ na kraj cały, i wyznać należy, że w dość krótkim czasie pod panowaniem Zygmunta III, a szczególniej Jana Kazimierza, udało im się nawrócić młode pokolenie do siebie i zaszczepić w niego swoje zasady. Jeżeli Polska poprzednio chlubić się mogła niezależnością umysłową i tolerancyą, to teraz w 17-ym i 18-ym wieku nietylko duchowieństwo ale sam naród w swej reprezentacyi sejmowej, poduszczony przez Jezuitów, przyjmuje na siebie dobrowolnie rolę średniowiecznej inkwizycyi, pozbawiając dysydentów prawa obywatelstwa i skazując ich przy lada sposobności na ścięcie lub spalenie [4]).

Stan nauk i oświaty w Polsce pod wpływem Jezuitów był zgodny z ich ogólnemi dążnościami. Przytłumienie wszelkiej swobody myśli i samodzielności, podkopanie miłości prawdy dla prawdy, wszelkiej badawczości umysłu tak w uczącej się młodzieży, jak i w nauczycielach połączono z wytępieniem i paleniem dzieł w czemkolwiek Jezuitom nieprzychylnych [5]). Szkoły pielęgnowały pod względem teoretycznym przeraźliwą płytkość, powierzchowność i sofistyczną kazuistykę; pod względem zaś praktycznym zachęcały do bezpraw wszelkiego rodzaju przeciwko wszystkiemu, co nie było w interesie zakonu i przeciwko wszystkim, którzy nie należeli do bezwzględnych przyjaciół jezuityzmu. Jedno zaś i drugie pociągało za sobą zupełny upadek zarówno nauk jak i zdrowych zasad moralności [6]).

[1]) Autentyczne dowody rozwoju *protestantyzmu* w Polsce oparte na relacyach nuncyuszów papieskich, podaje znakomity historyk Leopold Ranke w dziele: *Die römischen Päpste des 16. und 17. Jahrhunderts.* 5-e wyd. 1867. W T. II, 7 mieści się z takiej relacyi wiadomość, że protestanci zajmowali w Polsce posady biskupów i mieli jeszcze za Zygmunta Augusta większość w senacie. W T. III. zaś na str. 117 i nast. ogłoszone są relacye nuncyusza Bolognetto, który za Stefana Batorego donosi Papieżowi, że niema w Polsce najmniejszego miasteczka wolnego od protestan-

tyzmu; że już samo imię papieskie jest wszędzie znienawidzone, a duchowieństwo stoi po stronie kraju przeciwko Rzymowi, dla tego też nuncyusz odradza wprowadzenia inkwizycyi i surowych praw co do małżeństw mieszanych, gdyż to mogłoby wywołać jeszcze silniejszą opozycyą. Jedyną nadzieję nuncyusz pokłada w królu.

[2]) T. Czacki, *Obraz panowania Zygmunta Augusta* w Wiszniewskiego *Pomnikach historyi literatury*, T. III, 11.

[3]) Co do szkół Jezuitów i w ogóle co do ich działalności w Polsce prócz wymienionych już powyżej autorów (Uw. 1. a. przyp. 4), zob. Sołtykowicz, *Akad. krak.*, str. 566 i nast. Józef Łukaszewicz, *Zakłady naukowe w Koronie i w W. K. Litewskiem*, 1851, T. II, 1—195. Artykuły *Jezuici w Polsce* H. Gallego i W. Sobieskiego w *Encyklopedyach wychowawczej i wielkiej ilust.* Najbogatsze zaś źródłowe dane zebrał w tym przedmiocie J. Bieliński w swem dziele: *Uniwersytet wileński*, 3 tomy, 1900.

[4]) Niestety, nie brak dowodów na wykazanie faktu, że naród, przejęty w 15-ym i 16-ym wieku ideą swobody i tolerancyi, w wieku 17-ym i 18-ym prześladował najlepszych nieraz obywateli kraju jedynie dla tego, że nie wyznawali panującej naówczas wiary. Znane są np. w tym względzie głośne sprawy gdańska z r. 1678, Kazimierza Łyszczyńskiego z r. 1689, oraz toruńska z r. 1724. W tej ostatniej sprawie, wszczętej przez uczni jezuickich, zgromadzony w Warszawie sejm skazał 66 obywateli toruńskich. Prezydenta i wice-prezydenta miasta oraz siedmiu mieszczan na śmierć przez ścięcie, czterech innych na ucięcie ręki, potem głowy i spalenie, jednego z nich nawet na rozszarpanie końmi przed spaleniem, resztę zaś bez wyjątku na karę więzienną. Obszerny opis tej sprawy podają Sołtykowicz *Akad. krak.* str. 555 i nast. oraz A. Krzyżanowski, *Dawna Polska* wyd. H. Skimborowicza, 1857, T. II, 148 i nast. Krzyżanowski podaje też T. II, 256 i nast. dokładną, na źródłach współczesnych opartą wiadomość o sprawie Łyszczyńskiego. Dalej zaznaczyć wypada, że sejmy z lat 1717, 1733 i 1736 pozbawiają dysydentów prawa obywatelstwa oraz posłowania na sejm, jako też zajmowania jakiegokolwiek urzędu publicznego.

[5]) Na wzór Rzymu wydawano i w Polsce *Index librorum prohibitorum*. Janocki wymienia w *Nachricht*, T. I, 8 i nast. taki *Index* biskupa krakowskiego z r. 1617, gdzie znajduje się spis 65 autorów, których dzieła zniszczone być winny pod groźbą exkomunikaty, kary pieniężnej 100 dukatów i publicznego spalenia znalezionych egzemplarzy. O innym *Indexie*, wydanym w Zamościu 1604 r. była mowa powyżej (§ 15, uw. 5. c. przyp. 3).

[6]) W jaki systematyczny sposób Jezuici marnotrawili władze umysłowe młodzieży, temu służyć mogą za przykład między innymi owe, tak zwane *Experymenta*, t. j. popisy szkolne w różnych zakładach. Tak np. J. Łukaszewicz w *Historyi Szkół*, 1850, T. II, 128 podaje wzór takiego experymentu w Kolegium nobilium Akad. wileńskiej z r. 1756, gdzie podawano jako przedmiot uczonej dyskusyi uczniów kwestye zaznaczone już powyżej (Uw. 1. a. przyp. 3). Tam też, jak i poniżej podane są różne kwestye przedłożone młodzieży przez Tylkowskiego. Uczone dyskusye nad tego rodzaju *ciekawościami* przerywano popisami w tańcach, jak *Menuets rigaudons*, *la Bavaroise* i inne. Szczególnie zgubny wpływ wywierali Jezuici na obyczaje w Polsce przez samowolę i gwałty w stosunku do innych szkół, oraz nierząd, jaki spowodowali w całem szkolnictwie krajowem.

Starowolski mówi: „Dla tego tak wiele złych ludzi w Rzeczypospolitej bywa, którzy się nierządem, rozbojem, kradzieżą, łupieztwem, pijaństwem i zabójstwem bawią, że i ćwiczenie z młodych lat złe mieli, i że prawa żadnego do ćwiczenia młodzi w Polszcze nie mamy.“

2. *a.* Wszystkie dzieła logiki okresu *jezuickiego* wyróżniają się tak formą jak i treścią swoją od prac tego rodzaju w poprzednim i następnych okresach. One bowiem nie zawierają systematycznego i pozytywnego wykładu logiki według tej lub owej filozofii, lecz rozpadają się na *dysputacye*, *kwestye* i *argumenta* pro i contra, używając treści logiki perypatetycznej i scholastycznej tylko za środek do rozbioru najrozliczniejszych zagadnień ubocznych, teologicznych i nieteologicznych, nie mających żadnego związku z logiką, a odwlekających tylko uwagę od jej właściwego przedmiotu. Jeżeli przy tem zauważymy, że pisarze jezuiccy wiernie się trzymali zasady wsparcia każdego zdania powagą autora aprobowanego, to możemy sobie wystawić jak mało treści, dotyczącej ściśle logiki, znajduje się w owych grubych księgach jezuickich, noszących miano *Logiki* lub *Dialektyki*.

Pierwszem i najobszerniejszem w tym względzie dziełem w Polsce jest logika M. Śmigleckiego [1]) p. t. *Logica selectis disputationibus et quaestionibus illustrata et in duos tomos distributa. Ingolstadii*, 1618. Cało dzieło, obejmujące w dwóch tomach przeszło 1500 stronnic, rozpada się na 18 dysputacyj. Dwie pierwsze zawierają *prolegomena* do logiki. Wychodząc z dogmatycznej przeciwstawności bytu rzeczywistego i umysłowego (*ens reale et ens rationis*), autor w 1-ej dysputacyi na pierwszych stu stronach rozbiera *byt umysłowy* jako główny przedmiot logiki. Wśród najrozliczniejszych *kwestyj*, *argumentów*, *racyj*, *dubiów*, *objekcyj*, *solucyj* i w końcu *egzemplów* nie napotykamy tutaj nic innego, tylko wieczne powtarzanie tej samej zwrotki, że byt umysłowy nie jest rzeczywistym i nie ma z nim nic wspólnego. Druga dysputacya poświęcona jest rozbiorowi *logiki w ogólności*. Jest tutaj mowa o znaczeniu *bytu umysłowego* t. j. pojęć i idei dla logiki, o różnych sposobach jej traktowania, o logice spekulatywnej i praktycznej, o jej znaczeniu dla innych nauk, w końcu o podziale logiki. Podstawą do takiego podziału według Śmigleckiego, idącego za scholastykami, są trzy następujące czynności umysłu (*operationes intellectus*). Pierwsza czynność, gdy umysł po prostu

przejmuje przedmiot bez użycia twierdzenia i przeczenia (*apprehensio*). Pod tym tytułem rozbierali scholastycy *kategorye* Arystotelesa i *quinque voces* Porfiryusza dodając swoje dysputy nad *uniwersaliami*. Następnie druga czynność dokonywa się gdy umysł łączy i rozdziela rzeczy, czyli gdy wydaje o rzeczach zdania twierdzące lub przeczące, t. j. po prostu gdy tworzy *sądy* (*propositio sive enunciatio*). Napotykamy tutaj obszerne rozprawy o wyrazach, jako znakach myśli, dalej o subiekcie i predykacie, o ich zamienności, o supozycyi i t. d. W końcu trzecia czynność, gdy umysł z danych zdań inne zdania wyprowadza, czyli gdy rozumuje i wnioskuje (*discursus*). Tutaj scholastycy podawali swoją sylogistykę, zatopioną zupełnie w formalnościach. Otóż trzy te czynności scholastycznej myśli są też dalszym przedmiotem logiki Śmigleckiego. Pierwszej z powyższych czynności poświęca następne 9 dysputacyj 1-go tomu; drugiej dysputacyą 12-tą; w końcu o trzeciej czynności traktuje 6 ostatnich dysputacyj. Ogrom tego dzieła z jednej strony a z drugiej szczupłość ram mej pracy, nie pozwalają mi na rozbiór szczegółowy różnych *kwestyj*, traktowanych w powyższych *dysputacyach*. Streszczam tylko swoje zdanie o tem dziele w następny sposób. Pomimo formy jezuickiej i treści prawie zupełnie scholastycznej, dzieło to zdradza jeszcze tu i owdzie tradycye poprzedniego okresu. Śmiglecki opiera się przeważnie na Arystotelesie, i daje też w niejednem miejscu dowody, że go lepiej zrozumiał aniżeli scholastycy lub późniejsi pisarze naszego okresu. Za wzór w tym względzie może służyć np. dysputacya 16-ta *o nauce*, szczególniej kwestya 2-ga i 3-ia (T. II, 364 do 383), rozbierające na podstawie Arystotelesa możność poznania rzeczy i znaczenie zmysłów [2]).

Po Śmigleckim wymienić jeszcze wypada w 17-ym wieku Jezuitów: W. Tylkowskiego, T. Młodzianowskiego, J. Morawskiego, A. Krasnodębskiego i S. Sczanieckiego.

Tylkowski [3]) wydał obszerne, kilkotomowe dzieło p. t. *Philosophia curiosa seu quaestiones et conclusiones curiosae ex universa Aristotelis Philosophia, ad genium et ingenium hujus saeculi formatae et propositae. Cracoviae*, 1669, gdzie *Logica curiosa* stanowi 1-szą część, obejmującą 41 stronnic [4]). Nadto streścił całą swoją mądrość filozoficzną w polskiem dziele: *Uczone rozmowy wszystkę w sobie prawie zawierające filozofią. Warszawa*, 1692, gdzie na pierwszych czterech stronnicach mieści się treść *logiki*. Jedno i drugie dzieło Tylkowskiego

może służyć za wzór jezuickiej kazuistyki, mającej na celu zupełne pomieszanie myśli czytelnika. Rzecz naturalna, że przy takim stanie rzeczy nie można sprowadzić treści tych dzieł do żadnych zasad logicznych. Oto kilka przykładów. Rozdział 1-szy pierwszego z tych dzieł pod napisem: *De objecto materiali, formali et attributionis* służy do rozbioru kwestyi *an quis logicae studere possit ut diu vivat?* Rozdział 3-ci *De scientia speculativa et practica* traktuje między innemi o kwestyi *an Faber mutilatus manibus sit bonus artifex?* Rozdział 9-ty *De objecto attributionis logicae* opiera się na kwestyi *an quis possit ad duas collinare simul metas?* Rozdział 20-ty *De Relatione* mówi o Aryanach i rozbiera kwestyą: *an Abel vere fuerit filius Adami?* Największe pomięszanie przedmiotów i pojęć znajduje się już w Rozdz. 30 *De scientia et ejus speciebus*, gdzie więcej jest mowa o hebrajskiej *kabalistyce*, perskiej *magice*, egipskich *hieroglifach* i t. d. niż o właściwym przedmiocie rozdziału.

Podobny zbiór po większej części bezmyślnych kwestyj, nie mających żadnej styczności z przedmiotem traktowanym, zawiera w sobie i praca polska Tylkowskiego. Logika dzieli się tutaj na trzy znane części: *definicya*, *diwizya* i *dyskurs*. Do pierwszej odnoszą się 3 następujące pytania: *Jeżeli słowa z natury to mają, iż tę rzecz znaczą? Jako rozum nasz może myślić o Piotrze iż jest człowiek, nie myśląc że jest Piotrem albo tym człowiekiem? Jeśli człowiek, ile człowiek jest na świecie?* Druga część rozbiera między innemi kwestye: *Jeżeli co raz jest prawdą drugi raz może być fałszem? Czy może być jedna prawda większa niż druga? Gdy kto sobie myśli, zgrzeszy Piotr, czy jest to teraz prawdziwa albo fałszywa myśl?* Trzecia w końcu część *o rozumowaniu* traktuje między innemi o kwestyach: *Czy może kto rozumieć i wierzyć? Czemu Bogu nie przypisują dyskursu?* Podobne uczone pytania mieszczą się w całej pozostałej filozofii Tylkowskiego. Tak np. w *fizyce* albo *filozofii naturalnej*, stanowiącej drugą część jego *Uczonych rozmów*, napotykam takie kwestye (str. 6): *Czy może być pies kozą?* gdzie odpowiedź brzmi, że *przyrodzonym sposobem* to być nie może, ale *przez cud* mogłoby to być; albo (str. 9): *Czy może kto być swoim ojcem?* odpowiedź: *Mocą Boską to być może* i t. d. W *Metafizyce* zaś podnosi cały szereg równie niedorzecznych kwestyj. Np. (str. 323): *Co Bóg robił przez tak wiele lat niżeli świat stworzył? Kochał się w sobie.* Albo (str. 329): *Jeżeli może kogo po wodzie nosić Anioł?* z odpowiedzią: *rzuca go zlekka i tak impet mu dając unosi go*, i t. d.

T. Młodzianowski [5]) wydał obszerne dzieło p. t. *Praelectiones philosophicae*, gdzie traktat pierwszy zawiera metafizykę, drugi i trzeci zaś *logikę* [6]). Ta ostatnia dzieli się na 9 *dysputacyj*, obejmujących znaną treść jezuicko-scholastycznych książek tego rodzaju, a mianowicie: *dwie* pierwsze dysputacye traktują o logice w ogólności, *cztery* następne *de prima operatione* t. j. o uniwersaliach, predykamentach i t. d. *trzy* ostatnie *de secunda et tertia operatione* t. j. o sądzie i wniosku. *Dysputacye* te dzielą się znowu na *kwestye*, zawierające w sobie następnie najrozliczniejsze *difficultates*, gdzie wśród sztucznie wyszukiwanych argumentów *pro* i *contra* i przy wprowadzeniu zawikłanej kazuistyki, każda rzecz rozwiązuje się tylko pozornie, a w istocie swej pozostaje dla czytelnika ciemną i chwiejną. W miejsce przykładów i wyjątków, zabierających napróżno czas i miejsce, dosyć będzie powiedzieć, że *Logika* Młodzianowskiego nie jest bynajmniej logiczniejszą od powyższej *Logiki* Tylkowskiego.

Tu należą jeszcze: J. Morawski [7]), autor dzieła p. t. *Totius philosophiae principia per quaestiones de ente in communi. Posnaniae.* 1660, gdzie dysputacya 3-a *De attributis entis* rozbiera różne kwestye scholastycznej logiki. Dalej A. Krasnodębski [8]), autor dzieła: *Philosophia Aristotelis explicata. Varsaviae.* 1678, które zajmuje się bardziej opowiadaniem i uzasadnieniem rozlicznych legend, aniżeli filozofią. Wreszcie S. Sczaniecki [9]), który wydał wyjątki ze swych wykładów p. t. *Fragmenta philosophiae universae, Calisii*, 1694. Obejmują one w pierwszej części *Fragmenta ex logica.* Są to kwestye przeznaczone do dysputy, gdzie autor wypowiedziawszy swoje zdanie, przytacza najrozliczniejsze zdania przeciwne, które zbija przy pomocy naciąganej sofistyki [10]).

[1]) Marcin Śmiglecki. Według Lesława Łukaszewicza, *Piśmiennictwo polskie*, wyd. 3-e większe, 1866, str. 137, urodził się we Lwowie r. 1572. Toż miejsce oraz rok urodzenia przyjmuje J. Bieliński, *Uniw. wileński*, T. III, 323 i nast. Ja zaś już w pierwszem wyd. niniejszej *Historyi logiki* podniosłem wątpliwość co do tych danych na zasadzie listu Ruara, ogłoszonego przez Józefa Łukaszewicza, *Zakłady naukowe*, T. II, 82 i nast. Z tego listu okazuje się, że Śmiglecki urodził się w *Szmiglu*, posiadłości Brzeźnickich, a nie we Lwowie, i nie w r. 1572, lecz znacznie wcześniej, bo Ruar, który go widział w Kaliszu, mówi o nim, jako o starcu (aetate senili). Śmiglecki zaś umarł 26 lipca 1618 r. więc według powyższego roku urodzenia żyłby tylko lat 46. Zresztą z samych danych, które Bieliński przytacza, okazuje się, że Śmiglecki musiał się urodzić o wiele lat przed r. 1572.

Już bowiem w roku 1594 jest znanym szermierzem w dysputach z dysydentami, a w r. 1596 był już profesorem teologii w Wilnie i wydał w drugiem wydaniu swą pracę *O lichwie*. Skoro tedy doczekał się starości, należy przypuścić, że się urodził przynajmniej około 1550 roku. Wyższe wykształcenie odebrał w Akad. wileńskiej i w Rzymie, gdzie wstąpił do zakonu Jezuitów i został doktorem teologii. Powróciwszy do kraju nauczał w Wilnie przez cztery lata filozofii, a przez dziesięć lat teologii. Nadto przez szereg lat zarządzał kolegiami w Pułtusku, Poznaniu i Kaliszu. W tem ostatniem miejscu umarł.

[2]) „Lesław Łukaszewicz wspomina w powyżej (przyp. 1-y) przytoczonem miejscu, że Francuzi i Anglicy *uwielbiali* tę logikę Śmigleckiego, lecz nie przytacza źródła, z którego tę ciekawą wiadomość zaczerpał.“ Taki przypis dodałem w 1-m wydaniu, mówiąc o *Logice* Śmigleckiego. Z przypisu tego J. Bieliński, *Uniw. wileński*, T. II, 393 i nast. wyprowadził wniosek, jakobym *powątpiewał* o wziętości naszego ziomka za granicą i przypuszcza nadto, że powątpiewam „dla tego, że ów ziomek był Jezuitą.“ Jest to zarzut bardzo niesłuszny i uszczypliwy bez wszelkiej racyi, bo jeżeli w ogóle podaję ową wiadomość, to właśnie dla tego, że fakt ów uznaję za godny zaznaczenia, nazywam też tę wiadomość *ciekawą*. Zarzucam zaś Łukaszewiczowi brak podania źródeł nie dla tego, abym wątpił o jego prawdomówności, lecz dla tego, że mnie to uznanie dla pracy Śmigleckiego u obcych żywo zajęło. To też sprawę tę dalej śledziłem, co zresztą Bieliński sam zaznacza. Poszedłem w tym względzie za wskazówkami podanemi w *Bibl. Warsz.* z r. 1876, w notatce bezimiennej T. I, 156, oraz ks. Krzyżanowskiego, T. IV, 170. W swej pracy *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, 1895, str. 15, mówię, że Śmigleckiego Nowoscholastycy przez dłuższy czas daleko po za granicami Polski, szczególniej w Anglii, wysoko cenili, jak o tem świadczy Hallam w swem dziele: *Introduction to the literature of Europe in the 15-th, 16-th and 17-th centuries*. Nowe wyd. w jednym tomie, 1881, str. 460, gdzie tak się wyraża: „Żadne z dzieł logicznych 16-go wieku nie cieszyło się taką reputacyą, jak dzieła Smiglecyusza, Burgersdicyusza i naszego ziomka Crakantropa.“ Zob. też str. 706. Nadto w owej pracy niemieckiej podałem też wiadomość, że Taine w dziele *Histoire de la litterature anglaise*, T. III, 1863, str. 176, wspomina, że Swiftowi przy egzaminie w uniwersytecie dublińskim r. 1685, przedłożono do wyjaśnienia *Logikę* Śmigleckiego. Uzupełniając te wiadomości, dodaję obecnie, według Bielińskiego (tamże), że Rapin, *Reflexions sur la logique* taką wypowiedział pochwałę: „Śmiglecki, Jezuita, Polak, był jednym z ostatnich dialektyków, który w logice Arystotelesa sądził z przenikliwością i mocą, który go zgłębił i pojął.“ Dopełniam jednak tę wiadomość dokładnem oznaczeniem miejsca, gdzie O. Rapin, także Jezuita (ur. 1621, um. 1687), broniący logiki scholastycznej przeciw nowym dialektykom (dialecticiens nouveaux), szczególniej przeciw Bakonowi i Kartezyuszowi, wypowiada przywiedzioną pochwałę. Otóż zob. *Les Oeuvres du P. Rapin, Amsterdam*, 1709, T. II, gdzie od str. 285 znajdują się jego *Reflexions sur la philosophie*, a od str. 348, jako druga część tej pracy: *Reflexions sur la logique*. Tu na str. 361 Rapin mówi: „Smiglecius, Jesuit Polonais, fut un des derniers dialecticiens, qui écrivit sur la logique d'Aristote le plus subtilement et le plus solidement tout en semble. Il a pénétré par la sagacité de

son esprit, ce qu'il y avait à aprofondir en cette science, avec une clarté et une justesse qu'on ne trouve presque point ailleurs. Sa *Logique* est un bel ouvrage." Przytoczyłem to miejsce w oryginale, gdyż tu pochwała jest pokaźniejszą, aniżeli w przytoczonych powyżej zdaniach polskich. W końcu nadmieniam, że Biblioteka Brytańskiego Muzeum posiada prócz wymienionego 1-go wyd. *Logiki* Śmigleckiego z r. 1618, dwa inne wydania oxfordskie z r. 1634 i 1658. Estreicher z tych dwóch wydań wie tylko o ostatniem.

[3]) Wojciech (Adalbertus) Tylkowski. Urodził się na Mazowszu r. 1629. Nauki pobierał u Jezuitów w Pułtusku, gdzie też wstąpił do tego zakonu. Był profesorem retoryki, matematyki, greckiego oraz filozofii i teologii w różnych kolegiach. Pełnił obowiązki penitencyarza w Watykanie przez cztery lata. Od r. 1677 do 1681 wykładał filozofią w Akad. wileńskiej. Zarządzał seminaryum papieskiem w Wilnie. Tu umarł 14 stycznia 1695 r. J. Łukaszewicz, *Zakłady naukowe*, T. II, 183, ogłosił wyciąg z kroniki kolegium warszawskiego, dotyczący Tylkowskiego. Według tego poprawić należy błędną wiadomość Bentkowskiego, *Hist. l t.* T. II, 374 i nast. jakoby Tylkowski urodził się r. 1634, co Lesław Łukaszewicz, *Piśm. pols.* 3 wyd. str. 305 i 308, oraz niektórzy inni historycy literatury powtarzają. J. Bieliński, *Uniw. wil.* T. II, 394 i T. III, 352 podaje niektóre szczegóły tu zaznaczone z życia Tylkowskiego.

[4]) Drugie wydanie *Logiki* Tylkowskiego drukowano w klasztorze Oliwskim, 1680 r. p. t. *Philosophia curiosa seu universa Aristotelis philosophia, juxta communes sententias exposita.* Wydanie to zawiera na 136 stronnicach 1-ej części nieco obszerniejsze i zmienione, niby poprawne wydanie *Logiki.*

[5]) Tomasz Młodzianowski. Urodził się 21 grudnia 1622 r. Był znakomitym kaznodzieją jezuickim oraz autorem pism z zakresu teologii, fizyki i filozofii. Udał się na misyę do Persyi, zwiedził Jerozolimę, skąd powróciwszy nauczał teologii w Poznaniu, Lublinie i Krakowie. Umarł w Olbromie 3-go października 1686 r. Zob. Lesław Łukaszewicz, *Piśmien. polskie*, 3-e wyd. str. 250. A. Zdanowicz, *Rys dziejów lit pols.* opracowany przez L. Sowińskiego, T. I, 1874, str. 625 i nast. podaje niektóre piękne wyjątki z kazań polskich Młodzianowskiego, ale dla charakterystyki załącza też wiadomość, że kaznodzieja ten między innemi w jednem ze swych kazań „rozbiera pytanie, jak matka Rebeka przezywała Jakóba: czy Kubusiem czy Kubkiem?"

[6]) Mam w ręku wydanie in folio, bez kartki tytułowej, w miejsce której umieszczono napis ręczny: *Thomae Młodzianowski Praelectiones metaphysices et logices. Gedani*, 1671. Na pierwszej zaś drukowanej kartce znajduje się napis opatrzony cyframi Młodzianowskiego. Dziwaczny ten napis, jako również charakterystyczny, tu zamieszczam: *Scientiae scientiarum de metaphysica concipienti duo extrema deum et hominem. De Prima Matri cujus praedicatum virgo. De secunda for. Dei. De tertia operatione dei logicae verbum tractanti. De Logica. Spiritus Sancti organo Deum edenti in organum Aristotelis. Praelectiones pihilosophicas dictavit mancipium suum* T. M. S. J.— Jankowski, *Logika*, str. 195 podaje tytuł innego poprawnego wydania *Moguncya i Gdańsk*, 1682.

[7]) Jan Morawski, S. J. żył od r. 1631 do 1700. Zob. Bentkowski, *Lit. Pol.* T. II, 25. Estreicher podaje kilka dalszych wydań jego dzieła: *Poznań* 1666, 1682 i 1687. *Lugdun* 1688.

[8]) Adam Krasnodębski był profesorem Akad. wileńskiej oraz kolegium jezuickiego w Warszawie; umarł 1701 r. Zob. Bentkowski, T. II, 25.

[9]) Stefan Szaniecki, wykładał filozofią prawdopodobnie w kolegium jezuickiem w Kaliszu, gdzie też wydał przywiedzione dzieło. Umarł 1737 r. w 81-ym roku życia. Zob. Bentkowski, T. II, 58.

[10]) W przedmowie Szaniecki obiecuje wkrótce wydać i *Fragmenta* z fizyki i metafizyki *si tamen Superis placet et Superioribus*. Zdaje się jednak, że ten warunek nie został dopełniony, bo prócz fragmentów, obejmujących *Logikę*, o wyjściu innych nigdzie wzmianki nieznajduję.

b. Wśród innych autorów, którzy obok Jezuitów pracowali w 17-ym wieku nad rozszerzeniem średniowiecznej scholastyki w Polsce, wymienić należy następujących.

B. Keckermann [1]) wydał: *Praecognitorum logicorum tractatus* III. Heidelb. 1598, wyd. 2-e *Hanoviae*, 1606, oraz *Systema logicae*, *Hanoviae*, 1600; ostatnie wyd. *Francoforti*, 1628. Pierwsze z tych dzieł jest rodzajem *wstępu* do logiki, traktującym o jej istocie, następnie o jej historyi „od początku świata," wreszcie o systemacie logiki w ogólności i jego podziale. Drugie dzieło zawiera szczegółowy wykład tego systematu logiki autora. Rozpada się ona na znane trzy części: o *terminach*, *propozycyach* i o *dyskursie*. W szczegółach autor opiera się na poglądach Filipa Melanchtona i usiłuje pośredniczyć między nim i naukami Piotra Ramusa, którego zresztą często krytykuje surowo ze stanowiska Perypatetyków. Formalistyka autora uwydatnia się w ogromnym szeregu poddziałów w każdej z powyższych części. Przykłady zaczerpane są prawie wyłącznie z zakresu teologii.

Samuel z Lublina [2]) opracował wszystkie części filozofii Arystotelesa i między innemi wydał dwa dzieła, dotyczące logiki; jedno obszerniejsze p. t. *In universam Aristotelis Logicam quaestiones scholasticae*, *Coloniae*, 1620; drugie mniejsze, będące streszczeniem tamtego p. t. *Tractatus summularum*, *Colon.* 1627. Pierwsza księga tego ostatniego dzieła traktuje *de terminis*, druga *de propositionibus*, trzecia *de syllogismis*. Księgi te rozdzielają się znowu na *lekcye* i *dubia*, które znanym scholastycznym sposobem rozpatrują szczupłą treść logiki formalnej.

Dalej zasługuje na uwagę pierwsze, lubo bardzo nieudolne, lecz też jeszcze na 50 lat przed Tylkowskiego *Uczonemi rozmowami* wydane opracowanie logiki w języku polskim przez Marka Koronę [3]) w dziełku, którego tytuł dla oryginalności i charakterystyki całkowicie tu podaję: *Directorium abo raczey*

wprowadzenie do poięcia terminow elementow logicznych y philozophicznych, z których przechodzimy do formowania syllogismow y wszelakich demonstracyi. Hac methodo abo jako mówi Quintil. Lib. 1 institut. via arte et ratione seu brevi dicendo compendio gdyż to jedno według Cyc. iest, qua quam cellirrime in dicendo ad finem accurate przetłomaczonych. Authore Fr. Marco Corona, Doctore Theologo Min. Convent. Provinciarum Russiae et Lithvaniae patre. In gratiam iuventutis ad logicam et philosophiam śmiele przystępujących. Pierwszy we Lwowie u Typ. J. M. X. Arcybiskupa Lw. teraz w Krakowie, u Waleryana Piątkowskiego. 1644. Jak już z tego tytułu widać, cała książka jest zbiorem najśmieszniejszych makaronizmów. Za wzór podaję następującą definicyę *uniwersaliów*, wykazującą nadto, że autor jest realistą, mówi o nich (str. 3): „Zowią się *universale* eo quod in multis existit, y lubo to in suis individuis, to jest w szczególnych osobach zawiera się, jako humana natura in Petro, in Francisco ect. distingvitur tamen ex natura rei ab illis, niechaj kto chce co mówi.“ Albo gdy o terminach mówi (str. 5): „Termin in quid ostendit quiditatem rei, to jest istność samej rzeczy. Quale ostendit qualitatem rei, y kiedy genus praedicatur in quid de aliqua specie tedy opowiada i obwieszcza, co jest homo.“ Co do treści „ordo tego directorium in septem capita divisus est.“ *1. De quinque praedicabilibus sive universalibus. 2. De decem praedicamentis. 3. De definitione, divisione et compositione. 4. De subjecto et praedicato. 5. De praepositionibus. 6. De syllogismo in genere et specie. 7. De figuris, modis et regulis syllogismi.* Do tego dodane są jeszcze dwa rozdziały, *8. De regulis. 9. De praecognitionibus et quaestionibus.* Pod względem językowym książka ta ważną jest jako pierwsze staranie spolszczenia różnych terminów filozoficznych. Oto najważniejsze termina, które autor bądź sam spolszczył, bądź od mowy potocznej przejął. Casus=*przypadek*, accidens=*przymiot*, subjectum=*podmiot* albo *podłoga*, propositio=*przełożenie*, substancya=*podstałość*, quantitas=*wielkość*, qualitas=*jakość* albo *jakowość*, quiditas=*istota* albo *istność*, abstractum=*oderwane* albo *odłączone*, individuum=*niepodzielność*, persona=*osobistość* i t. p.

Tu też należy dzieło S. St. Makowskiego [5]) p. t. *Cursus Philosophicus juxta veram Aristotelis philosophorum principis doctrinam. Crac.* 1679, gdzie tom 1-szy obejmuje logikę, rozbierającą organon Arystotelesa w różnych dysputacyach i kwestyach na sposób scholastyczny. Następnie F. Ohm, alias

Januszowski [6]) wydał dzieło p. t. *Summa philosophica in tres partes divisa, Logicam, Physicam, Metaphysicam. In gratiam et commodum studentium. Crac.* 1692. Część 1-sza, poświęcona logice, zawiera najprzód wstęp, podzielony na dwie *dystynkcye*: *de natura logicae* i *de divisionibus entis rationis*, a następnie samą logikę rozbierającą w 15 *dystynkcyach*, znaną treść logiki scholastycznej, szczególniej według św. Tomasza.

Do pisarzów filozoficznych 17-go wieku w Polsce zaliczyć też należy W. Bodockiego [7]), autora pisma *Disputatio de natura, objecto et fine logicae. Rostock*, 1640. Wreszcie wymieniam tu S. Schelgvigiusza [8]) autora dzieła p. t. *Idea logicae, Thorunii.* 1673. Dzieło to stanowi pewien wyjątek wśród wymienionych pism scholastycznych, autor bowiem zaznacza, że nie przysięga bynajmniej na słowa Arystotelesa i wykłada logikę formalną dość ściśle i jasno sposobem eklektycznym bez kazuistycznych zawikłań.

[1]) Bartłomiej Keckermann ur. się w Gdańsku 1571 r. Kształcił się na uniwersytetach w Wittenbergu, Lipsku i Heidelbergu. Po powrocie do kraju został w r. 1601 profesorem filozofii w gimnazyum gdańskiem. Po kilku jednak latach umarł w młodym wieku 1609 r. Był szczerym Polakiem, pomimo pochodzenia niemieckiego. Polskę nazywa *dulcissima patria mea*. Jego *Opera omnia* wydano w dwóch tomach w Genewie 1614. Wspominają o nim Piotr Bayle, A. Franck i L. Noack w swych *Słownikach filozoficznych*, opierając się na Melchiora Adama *Vitae germanorum philosophorum*, 1615. O jego stosuku do Platona i Arystotelesa pisze W. Lutosławski, *O logice Platona, Część druga*, 1892, str. 5 i 39 i nast. oraz *Plato's Logic*, 1897, str. 10 i nast.

[2]) Samuel z Lublina był profesorem filozofii i teologii konwentu Dominikanów w Krakowie. Wydał też prace o fizyce i psychologii Arystotelesa. Umarł 1635 r. Rok ten podaje Rabus w bibliografii logiki, umieszczonej w dziele *Logik u. Metaphysik*. T. I. 1868, str. 482. Zob. też Jankowski, *Logika*, str. 193.

[3]) Marek Korona był kaznodzieją, doktorem teologii oraz prowincyałem zgromadzenia Franciszkanów w pierwszej połowie 17-go wieku. Ogłosił też prace teologiczne i społeczne.

[4]) Pierwsze wyd. *Directorium* Marka Korony wyszło we Lwowie 1639 r.

[5]) Szymon Stanisław Makowski, doktór i profesor teologii w Akad. krakowskiej, pisał też o fizyce Arystotelesa; umarł 1683 r. Zob. Jaroński *O filozofii*, T. III, 70 i nast.

[6]) Ferdynand Ohn Januszowski, Dominikanin, magister teologii.

[7]) Wawrzyniec Bodocki. Urodził się w Poznaniu 1608 r. Wstąpił do zakonu Franciszkanów. W r. zaś 1635, przyjąwszy protestantyzm, opuścił kraj i został profesorem w Rydze i Rosztoku. Umarł 1663 r. Pisma jego o logice odnaleźć nie mogłem; wspomina o niem Bentkowski, *Hist. lit.* T.

II, 23 i nast. Prócz zaznaczonych, ogłosił Bodocki prace dotyczące metafizyki, etyki i teologii.

[3]) Samuel Schelgvigius, Szlązak, wykładał logikę naprzód w Akad. wittenbergskiej następnie w Gimnazyum toruńskiem. Wydał nadto dzieła: *Idea Metaphisicae, Wittenbergae*, 1670 i *Idea Pneumaticae, Thorunii*, 1672.

c. Z prac obcych, dotyczących logiki, wydano w Polsce w 17-ym wieku, o ile wiem, tylko następujące, które bez wyjątku propagują kierunek scholastyczny i jezuicki. I tak w *Kaliszu* w r. 1603 wydano dziełko F. Toleta [1]) p. t. *Introductio in dialecticam Aristotelis. W Krakowie* 1608 r. ogłoszono A. Ruviusa [2]) *Commentariorum in universam Aristotelis dialecticam.* Dalej w *Wilnie* r. 1618 oddrukowano F. Dutrieu [3]) *Monuduct o ad Logicam.* W końcu w *Warszawie* r. 1648 wydano logikę Magnusa Valeriana [4]) p. t. *Logica Virgini Deiparae dedicata.*

[1]) Franciscus Toletus, prof. filozofii w kolegium jezuickiem w Rzymie, następnie kardynał; umarł 1596 r. Zob. o nim Stöckl, *Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, T. III, 1866, str. 630.

[2]) Antonius Ruvius, S. J. był rodem z Rodos, umarł 1615 r. Zob. Stöckl l. c. T. III, 631. Jankowski, *Logika*, str. 189.

[3]) Filip Dutrieu (du Trieu), S. J. prof. kolegium akwicińskiego Zob. Jankowski, *Logika*, str. 192.

[4]) Magnus Valerianus, ur. 1586, um. 1661 r. Kapucyn. Zob. Jankowski, str. 197 i nast.

3. *a.* W 18-ym wieku reprezentują filozofią i logikę jezuicką w Polsce przedewszystkiem następujący autorzy. Jerzy Gengell [1]), autor dzieła *Gradus ad atheizmum, Brunsbergae* 1717. Zasługuje on na uwagę szczególniej pod tym względem, że jest, o ile wiem, pierwszym autorem w literaturze polskiej, który rozbiera obszerniej filozofią Kartezyusza, znaną na zachodzie od lat ośmdziesięciu. Jakiego zaś rodzaju jest ten rozbiór wnosić można z tego, że autor filozofią Kartezyusza, jako opierającą się na wątpieniu, poczytuje za *dziesiąty stopień ateizmu.* A. Miaskowski [2]) wydał dzieło p. t. *Introductio in universam Aristotelis philosophiam seu dialectica. Sandomiriae.* 1720. Całość podzielona na trzy dysputacye rozbiera kolejno owe powyżej wzmiankowane trzy czynności czyli *operacye* umysłu według scholastyków, i to również przy pomocy zawikłanej bardzo kazuistyki. Dalej A. Podlesiecki [3]) napisał *Connotata antonomastica ab aliquibus consumatissimis provinciae nostrae philosophis, privatis ad calamum lucubrationibus assertive proposita, Sandom.* 1731. Są to pełne niedorzeczności i sprzeczno-

ści kwestye nad możnością zastąpienia imienia własnego przez rodzajowe (*antonomasia*). Autor, jak mówi, uwzględnia szczególniej zdania współczesnych polskich filozofów, to jest właściwie jezuicko-scholastycznych pisarzy [4]), i przeplatuje swoje scholastyczne wywody rozbiorem ciekawych bardzo kwestyj, na wzór powyżej przytoczonych Tylkowskiego. Tak np. (str. 71 i nast.) *Czy całość jest większa od części?* gdzie daje odpowiedź, że nie zawsze, bo np. Trójca św. nie jest większą od Boga Ojca, jak uczy św. Augustyn, lub kwestya (str. 218 i nast). *Czy Chrystus, siedzący na ośle, jest częścią osła, lub też osioł częścią Chrystusa?* i t. d. W jakim stanie znajdowały się w owym czasie studya filozoficzne w Polsce, wykazuje już ta okoliczność, że tegoż samego Podlesieckiego *Compendium philosophiae Arsitotelicae, Sandom.* 1731, wprowadzonem zostało przez Jezuitów jako książka podręczna do użytku szkolnego [5]). A. Rudzki [6]) wydał pracę p. t. *Aristotelica philosophia quaestionibus eruditis ac notis sententiarum illustrata, Lublini.* 1750. W miejsce rozbioru rzeczy tytułem oznaczonej, autor wychwala filozofią scholastyczną, uznaną przez kościół za prawdziwą, i napada w namiętny sposób na inowierców i heretyków, którzy zaprzeczają nieomylności tej filozofii. Najwyższemi powagami autora są ojcowie jezuiccy, jak Bellarmin, Ulloa i inni. W osobnej części swego dzieła p. t. *Quaestiones oppositae* traktuje w § 1-ym *De philosophia Cartesiana.* Gani on tu Kartezyusza, że się odznacza bardziej nowością, niż prawdą, a nadto, idąc za Gengellem (zob. wyżej), zarzuca Kartezyuszowi, że popada w ateizm, doprowadza do zaprzeczenia nieśmiertelności duszy, sakramentu eucharystyi i w ogóle podkopuje religią. Na końcu dzieła znajduje się następujące charakterystyczne wyznanie: „In his nihil dixi secundum opinionem meam, sed juxta rationes Peripateticorum [7]).“

W końcu wymienić jeszcze należy pracę B. Dobszewicza [8]) p. t. *Praelectiones logicae, Vilnae.* 1761. Dzieło to stoi już na przejściu do nowego okresu; autor już się nie trzyma wyłącznie filozofii scholastycznej, lecz jest eklektykiem, uwzględniającym prace nowszych, jak np. Bakona, Kartezyusza, Gasendego, Lokka i innych. To już wykazuje się z samego podziału dzieła. Na początku znajdujemy wstęp psychologiczny, w którym autor rozbiera działanie rozlicznych władz umysłu ludzkiego. Na tym psychologicznym rozbiorze, przypominającym tu i owdzie ówczesny sensualizm francuski, opiera się główna

treść dzieła, rozpadająca się na cztery części; 1-sza traktuje o *wyobrażeniach* i *pojęciach*, 2-ga *o sądach*, 3-ia *o wnioskach*, w końcu 4-ta *o metodach*, syntetycznej i analitycznej, przy czem autor podaje zasady *doświadczenia*, *świadectwa*, *dowodzenia* i t. d. Jestto widocznie programat nieco rozszerzony i udoskonalony, wykazujący, że się autor obeznał z najgłówniejszymi postępami swego czasu. Ale pomimo to przy rozbiorze i traktowaniu szczegółowych kwestyj przebija się w tem dziele jeszcze zbyt wiele jezuickiej sofistyki oraz scholastycznego dogmatyzmu i formalizmu, żeby je można było tak bezwzględnie pochwalić, jak to czyni Jankowski, który mówi, że ono ubiegać się może o pierwszeństwo z każdem z pism, wydanych przez uczniów Dekarta, Lokka i Wolffa. Tylko w porównaniu ze swymi bezmyślnymi i przewrotnymi poprzednikami, Dobszewicz zajmuje stanowisko godne uznania, bo w istocie znacznie wyższe, odpowiadające bardziej wymaganiom czasu i nauki [9]).

[1]) Na tytule swej książki mianuje się autor wyraźnie Georgius Gengell, *Polonus*, *Soc. Jesu*. Był rektorem kolegiów w Gdańsku, Lwowie, Jarosławiu, Krakowie i Kaliszu. Tu umarł 1730 r. Wspomniane dzieło jego wyszło w 2-m wyd. we Lwowie 1724. Ogłaszał też nadto wiele innych pism polemicznych. Zob. Janocki, *Lexicon*, T. II, 184, oraz Smoleński, *Przewrót umysłowy*, str. 33 i nast.

[2]) Adryan Miaskowski. Urodził się 1657 r. w Wielkopolsce. Był profesorem filozofii, matematyki i teologii w różnych kolegiach, wreszcie prowincyałem Jezuitów polskich. Umarł 1737 r.

[3]) Aleksander Podlesiecki. Urodził się na Rusi 1682 r. był prefektem kolegium jezuickiego w Lublinie, następnie profesorem w Akad. krakowskiej. Umarł 1762 r. w Jarosławiu.

[4]) Podlesiecki wzmiankuje o różnych dziełach, dotyczących logiki, które czytał w rękopisach, a mianowicie o *Logikach* Gzowskiego, Radomińskiego, Domaradzkiego, Tuchołki, Popiela, o *Dialektyce* Kobielskiego i t. d.

[5]) O wprowadzeniu *Compendium* Podlesieckiego do szkół jezuickich wspomina J. Łukaszewicz, *Historya Szkół*, T. II, 139.

[6]) Andrzej Rudzki. Urodził się 1714 r. Wstąpił do zakonu Jezuitów; był profesorem w kilku kolegiach, między innemi w lubelskiem. Umarł w Krośnie 1766 r.

[7]) A. Rudzki wydał już w r. 1743 w Poznaniu pod nazwiskiem Wojciecha Obrębskiego pismo p. t. *Philosophia orthodoxa omnium ferme saeculorum consensu, doctissimorum virorum existimatione, ecclesiae authoritate cum suo principe Aristotele celebratissima in logicis thesibus propugnata*. Już w tem piśmie, opierając się tym razem na dziele Jana Panecyusza, Rzymianina, podaje *krótkie opisanie* filozofii Kartezyusza i na nią napada. Zob. Janocki *Lexicon*, T. I, 143. Jankowski, *Logika*, str. 198 i nast.

[8]) Benedykt Dobszewicz. Urodził się 1722 r. W siedmnastym roku życia wstąpił do zakonu Jezuitów. Został doktorem filozofii i teologii. Wykładał matematykę, filozofią i teologią najprzód w Nowogródku, następnie w Akad. wileńskiej. Ogłosił też pracę z zakresu fizyki i matematyki. Rok śmierci jego nieznany.

[9]) Zaznaczoną pochwałę dzieła Dobszewicza wygłosił Jankowski w *Logice* str. 203 i nast. Za tą pochwałą idzie Bieliński, *Uniw. wil.* T. II, 391, 397, T. III, 157, 507. W tem ostatniem miejscu nazywa Bieliński Dobszewicza nawet poprostu „pierwszym reformatorem filozofii według nowszych wymagań.“ Mnie zaś zarzuca niesprawiedliwość, że oddaję pierwszeństwo Konarskiego pracy *De arte bene cogitandi* z r. 1767, przed Dobszewicza *Logiką*, z r. 1761. Odwołuję się w tym względzie do sądu każdego, kto zna dzieje filozofii drugiej połowy 18-go wieku i z niemi porówna dzieła Dobszewicza i Konarskiego. Porównanie takie przekonywa, że Dobszewicz co do swych *zasad* filozoficznych, pomimo uwzględnienia nowszych filozofów, należy w zupełności do okresu scholastycznego i nie przyswaja sobie nabytków krytycznych owoczesnej filozofii. O jakimś reformatorstwie jego w tym kierunku ani śladu nie ma. Świadczą o tem bezpośrednio zarówno prelekcye jego, jak sam wyznaje, ex probatis veterum recentiorumque placitis *conscriptae*, jak i dodatkowe od str. 455-ej *Exercitationes scholasticae in logicam*. Konarski natomiast, idąc za tradycyą Pijarów, nietylko zna zdobycze nowoczesnej nauki i filozofii, lecz zarazem przyswaja je sobie, przejmuje się ich duchem i pracuje w ich kierunku (zob. niżej). To też uznanie dla *Logiki* Dobszewicza, zawsze jeszcze scholastycznej, wypowiedzieć można tylko w porównaniu z jego poprzednikami, jak to właśnie uczyniłem. Nie widać już u niego owej bezmyślności i przewrotności, którą zaznaczyłem w różnych kwestyach jezuickiej filozofii (zob. wyżej uw. 1. a. przyp. 3). Jest to postęp godny uznania, ale postęp ten nie zmienia jednak zasadniczego charakteru dzieła Dobszewicza, t. j. jego scholastycznego formalizmu oraz zupełnego braku samodzielnej krytyczności odnośnie do zagadnień poznania. A taka krytyczność znamienuje właśnie Bakona, Kartezyusza, Lokka oraz innych przewodników nowej filozofii, wówczas na zachodzie powszechnie znanych.

b. Z pomiędzy teologów, nienależących do zakonu Jezuitów, którzy w 18-ym wieku wydawali prace, dotyczące logiki scholastycznej, wymieniam następujących: K. Stęplowski[1]) opracował logikę dla szkoły Nowodworskiej p. t. *Logica incipientium, regulas definiendi, dividendi et argumentandi in ordine ad faciliorem philosophiae Peripateticae captum continens ect. Crac.* 1753. Po obszernej przemowie dedykacyjnej do Adama Jordana, autor napisał na 8-u stronicach apologią *pro arte disputandi Peripateticorum*, w której licznymi cytatami broni filozofii scholastycznej przeciwko napadom nowszych, podkopujących wiarę. Potem w 7 *preambulach* mówi *o naturze i przedmiocie* dialektyki, o *predikabiliach* w ogólności i w szcze-

gólności, o *antepredikamentach*, *predikamentach* i *postpredikamentach*. Samo zaś dzieło rozpada się na trzy części, poświęconych trzem czynnościom umysłu: 1-a *de vocibus seu terminis*, 2-a *de definitione*, *divisione et propositione* i w końcu 3-a *de argumentatione*. Całość zawiera w sobie dość jasny, bo elementarny i krótki wykład formalnej logiki scholastyków, ale dla tego też sam Stęplowski swoje dzieło poczytuje tylko za wstęp do logiki wyższej, rozbierającej *kwestye trudniejsze* t. j. bardziej zawikłane, sofistyczne [2]). Następnie J P. Radliński [3]) wydał dzieło p. t. *Fundamenta scientiarum seu principia et axiomata, partim philosophica, partim theologica. Crac.* 1753. Jestto rodzaj słownika filozoficznego, w którym autor rozbiera różne kwestye w porządku alfabetycznym; tylko że i ten porządek w niektórych miejscach przerwany jest samodzielnemi rozprawami. Tak np. na samym wstępie artykuł 1-szy rozbiera kwestyą teologiczną *de imaculata conceptione*, następnie od artykułu 25 do 29 jest przerwa między literami J. i L, poświęcona rozlicznym kwestyom o *Trójcy św.*; w końcu ośm ostatnich artykułów zawiera obszerną rozprawę *de distinctione Bacconica*. Nie jest tu jednak bynajmniej mowa o znanym filozofie Franciszku Bakonie, jakby się zdawać mogło z pierwszego wejrzenia, lecz o jakimś Janie Bakonie z zakonu Karmelitów, który według podania autora *dividit distinctionem entium positivorum in distinctionem rationis, in distinctionem realem physicam et in distinctionem realem intentionalem*. Nad temi to subtelnemi dystynkcyami, których tutaj bliżej wyjaśniać nie myślę, zastanawia się owa rozprawa o Bakonie [4]). Powyższy zaś rażący nieład w układzie dzieła, autor usprawiedliwia w przedmowie tą okolicznością, że systematycznie opracowane dzieło jego *de principiis et axiomatibus* spaliło się w manuskrypcie przy pożarze kościoła i klasztoru w Miechowie, dnia 19 kwietnia 1745, i że w pracy obecnej zestawił tylko części, które mu w pamięci pozostały. Pod właściwemi literami tego słownika znajduje się rozbiór najgłówniejszych kwestyj logiki scholastycznej.

[1]) Kazimierz Stęplowski był profesorem teologii w Akad. Krakowskiej.

[2]) O pracy Stęplowskiego wspomina już Jarośki, *O filozofii* T. III, 73 i nast. Z *Pamiętników o Janie Śniadeckim*, wyd. M. Balińskiego, 1865, T. I, 5, okazuje się, że Śniadecki uczył się w szkołach poznańskich dialektyki Stęplowskiego.

[3]) Jakób Paweł Radliński był doktorem i profesorem teologii w Krakowie; zajmował się też historyą; umarł w Miechowie 1762 r.

[4]) Prantl, *Gesch. d. Logik*, T. III, 318 i nast. wspomina o owym Janie Bakonie. Nazywa on się właściwie Baconthorp, żył w pierwszej połowie 14-go wieku, umarł 1346 r. Zapewne nie marzył o tem, że scholastycy w 400 lat po jego śmierci pisać będą w Polsce uczone rozprawy nad jego dystynkcyami.

c. Z dzieł obcych, wydanych w Polsce w pierwszej połowie 18-go wieku t. j. jeszcze w okresie jezuickim, wypada przytoczyć tylko dwa, mające za autora Piotra Barbay [1]); p. t. *Introductio in philosophiam Aristotelis, Crac.* 1706, oraz *Commentarius in Aristotelis logicam, Crac.* 1709. W *praeludium* pierwszego z tych dzieł, autor dzieli całą filozofią na dwie znane części: *praktyczną i spekulatywną*; do pierwszej zalicza *logikę* i *etykę*, a skutkiem tego podaje najprzód (str. 2 do 132) *Compendium logicum*, zawierające w sobie wykład formalnej logiki według Arystotelesa i scholastyków.

[1]) P. Barbay był profesorem filozofii w Akademii paryskiej; umarł 1664. Zob. Jankowski, *Logika*, str. 197.

4. Prócz powyżej wymienionych autorów logiki 17-go i 18-go wieku z okresu jezuickiego, wyliczam tu dla bibliograficznej zupełności jeszcze następujących, których prace jednak nie zawierają w sobie nic nowego ani ciekawego. Ł. Załuski [1]) wydał *Compendium totius philosophiae. Vilnae.* 1640. K. Ostrowski [2]) ogłosił *Singulares universae rationalis scientiae controversiae in tractatibus philosophicis. Sandom.* 1719. M. Kozaczyński [3]) wydał po polsku i łacinie pracę p. t. *Filozofia Arystotelesa podług mniemania Perypatetyków na świat podana. Kijów.* 1745. J. Kowalski [4]) napisał *Rozmowę o filozofii, Lwów*, 1747, w której występuje przeciw Kartezyuszowi i jego zwolennikom; nadto ogłosił *Philosophia peripathetica, Lwów*, 1749, 2-e wyd. *Kalisz*, 1750. W tem piśmie polemizuje przeciw Pijarowi Ant. Wiśniewskiemu broniąc filozofii scholastycznej (zob. niżej). A. Skorulski [5]) wydał *Commentariolum philosophiae, Logicae scilicet, Metaphysicae, Physicae generalis et particularis, Vilnae.* 1755. Cała logika i metafizyka mieszczą się tu na 18-tu stronnicach. J. Iwanicki [6]) wydał *Institutiones logicae in usum discipulorum conscriptae. Calisii.* 1769. J. Benisławski [7]) *Institutiones logicae seu brevis tractatus de cultura ingenii. Vilnae.* 1774. i t. d. Nadto tu należy kilkadziesiąt dysertacyj i dysputacyj magistrowskich i doktorskich, ogłoszonych drukiem, a dotyczących logiki. Niektóre z tych dysputacyj przytacza Jankowski,

tytuły zaś reszty zebrał pilnie Karol Estreicher w swych dziełach bibliograficznych. Nikt mi zapewne za złe nie weźmie, iż pomimo tych bibliograficznych wskazówek nie śledzę dalej za treścią tych dysputacyj i ćwiczeń uczniowskich, i ich czytelnikom nie przedstawiam. Poznaliśmy dostatecznie, w całym dotychczasowym przebiegu dzieł jezuicko-scholastycznych, jakich ciemnych przewodników miał naród w 17-ym i 18-ym wieku na polu filozofii; a z tego już a priori wynika, czego się spodziewać można po uczniach i wychowańcach *takich* mistrzów. Dla tych samych powodów nie uznałem za warte trudu i czasu zbadanie rękopisów prac z zakresu logiki scholastycznej, których tutuły podaje Wł. Wisłocki w swem znanem dziele bibliograficznem [8]).

[1]) Łukasz Załuski, S. J., wykładał filozofią w Akad. wileńskiej od r. 1636 do 1640. Umarł 1673 r. Zob. Bentkowski *Hist. lit.* T. II, 23. Bieliński, *Uniw. wil.* T. II, 394.

[2]) Kazimierz Ostrowski, S. J., umarł 1731 r. Zob. Bentkowski T. II, 28.

[3]) Michał Kozaczyński. Urodził się 1699 r. Był profesorem Akad. mohilańskiej, następnie wysłano go do Serbii dla zakładania tam szkół. Po powrocie 1739 r. został prefektem Akad. kijowskiej. Potem wstąpił do monasteru wydubickiego i był jego archimandrytą. Zob. Estreicher *Bibliogr. 16 do 18 w.* Al. Jabłonowski, *Akad. kijowsko-mohilańska*, 1900, str. 224.

[4]) Jan Kowalski. Urodził się 1711 r. Kształcił się w Krakowie; wstąpił do zakonu Jezuitów i uczył w ich kolegium lwowskiem. Po ich zniesieniu został kanonikiem kolegiaty we Lwowie, gdzie też umarł 1789 r. Zob. Janocki, *Lexicon.* T. II, 184. Smoleński, *Przewrót umysłowy*, str. 34.

[5]) Antoni Skorulski. Urodził się na Żmudzi 1715 r. Wstąpił do zakonu Jezuitów. Był doktorem filozofii i teologii. Wykładał filozofią w Akad. wileńskiej w latach 1752 do 1755. Był ostatnim rektorem tej Akad. za czasów Jezuitów 1772—1773. Po ich zniesieniu został kanonikiem wileńskim. Umarł w Wilnie 1780 r. Zob. Bentkowski T. II, 377. Bieliński, *Uniw. wil.* T. II, 396. T. III, 39.

[6]) Jan Iwanicki, S. J., Zob. Estreicher, l. c.

[7]) Jan Benisławski. Urodził się 1735 r. Wstąpił do Jezuitów mając lat 16. W r. 1768 został doktorem teologii. Był ostatnim profesorem filozofii Akad. wileńskiej za Jezuitów 1771—1774 r. W r. 1801 został prezesem kolegium katolickiego i otaczał się Jezuitami. W r. 1807 złożył ten urząd. Zob. Bieliński *Uniw. wil.* T. III, 122. *Encykl. wiel. il.*

[8]) Dysertacye i dysputacye scholastyczne z owego czasu przywodzi Jankowski, *Logika*, str. 188, 189 i nast. 198 i nast. 209 i nast. Dzieła bibliograficzne Estreichera wymieniłem powyżej (§ 13, uw. 1, przyp. 2). Wisłocki, *Katalog rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej.* 1876 i nast.

V. Okres trzeci, odrodzenia filozofii w Polsce.

§ 17. Odrodzenie filozofii w Polsce dokonywa się w tym trzecim okresie przez zaczerpanie z zachodu wszystkich tych czynników postępu myśli ludzkiej, które wpłynęły na jej samodzielny, krytyczny rozwój w drugiej połowie 18-go wieku. Do tych czynników należą głównie: racyonalizm Wolffa, ucznia Leibniza, sensualizm i empiryzm Lokka i Kondyllaka, wreszcie krytycyzm Kanta. Każdy z tych czynników znajduje odpowiedni odgłos w polskich myślicielach tego okresu i przyczynia się skutecznie do ożywienia ruchu piśmienniczego na polu filozofii. Dzięki bowiem zaznaczonym czynnikom obudzony został w szerszych warstwach społeczeństwa żywy udział w samodzielnych badaniach filozoficznych, biorących sobie za wzór pierwszorzędnych myślicieli innych narodów. To też temu wznowionemu ruchowi, czerpiącemu swój pokarm duchowy z dzieł owych myślicieli, zawdzięcza filozofia polska cały swój nowszy rozwój aż po nasze czasy. Rozwój ten zaznacza się również i w zakresie logiki jako teoryi poznania.

Okres odrodzenia filozofii w Polsce rozpoczyna się ograniczeniem wpływu Jezuitów przez reformę szkół Stanisława Konarskiego. Obejmuje następnie usiłowanie zaszczepienia na polskim gruncie filozofii Wolffa przy pomocy przekładu Gottscheda, pod opieką Wawrzyńca Mitzlera, oraz logiki Kazimierza Narbutta; zaznacza się też dodatnio w dziele Ign. Włodka *O naukach wyzwolonych*. Dalej w tym okresie Komisya Edukacyjna wprowadza do szkół *Logikę* Kondyllaka, którą przełożył Jan Znosko. Nadto Andrzej Cyankiewicz tłumaczy wyjątki z Lokka, a Patrycy Przeczytański i Jan Śniadecki rozwijają zasady poznania empirycznego. Wreszcie do tego okresu należą pierwsze

zawiązki krytycyzmu KANTA, zaszczepiane najprzód przez przekłady JÓZEFA BYCHOWCA i SZYM. BIELSKIEGO, a następnie przez oryginalne pisma JĘDRZEJA ŚNIADECKIEGO, JÓZEFA HOENE-WROŃSKIEGO i JÓZEFA KALASANTEGO SZANIAWSKIEGO. W tymże kierunku czynni byli pierwsi profesorowie kantyści na wszechnicach polskich FELIKS JARONSKI w Krakowie, ADAM IGNACY ZABELLEWICZ w Warszawie i JAN HENRYK ABICHT, powołany z Niemiec na katedrę filozofii do Wilna. Specyalnie w logice ujawnia się wpływ Kanta w tym okresie najprzód w jej formalnem opracowaniu według SNELLA, ucznia Kanta, przez WOJCIECHA IZYDORA CHOJNACKIEGO, następnie bardziej samodzielnie w pracach z zakresu logiki JÓZEFA EMANUELA JANKOWSKIEGO i ANIOŁA DOWGIRDA, wreszcie w opracowaniu logiki według KIESEWETTERA przez TEODOZEGO SIEROCIŃSKIEGO. Okres ten obejmuje przeciąg czasu od połowy 18-go wieku do mniej więcej roku 1830, t. j. od chwili czynnej opozycyi przeciw Jezuitom aż do objawów filozofii idealistycznej u nas.

1. Pierwszym mężem, który u nas jasno poznał ciemnotę i demoralizacyę, pielęgnowaną w szkołach jezuickich, i nad zupełną reformą szkół w Polsce myślał, był STANISŁAW KONARSKI [1]). Zapoznawszy się we Włoszech i Francyi z postępowemi ideami swego czasu, Konarski pragnął oswobodzić i wykład *filozofii* i *logiki* w szkołach polskich od więzów średniowiecznego scholastycyzmu i nadać mu kierunek zgodniejszy z wymaganiami nowszych czasów. W miejce przewrotnych i ciemnych książek jezuickiej scholastyki wprowadzał do szkół lepsze i krytyczniejsze dzieła, jak np. logikę ANTONIEGO GENUEŃSKIEGO, o której niżej mowa będzie. Nadto wymagał aby studjujący filozofią sami czytali BAKONA, KARTEZYUSZA, LOKKA, MALEBRANSZA i innych myślicieli, wśród współczesnych zaś zalecał szczególniej WOLFFA [2]). Wreszcie i własnemi pracami, dotyczącemi szczególniej retoryki, a pośrednio i logiki, przyczynił się z jednej strony do upadku scholastyki w Polsce a z drugiej do wzrostu i polepszenia jak ogólnego stanu oświaty, tak i pojedynczych nauk. Do tych prac należą: znakomite

dzieło: *De emendandis vitiis eloquentiae. Vars.* 1741, którem ściągnął na siebie nienawiść Jezuitów i scholastyków, a następnie dla nas jeszcze ważniejsze dzieło p. t. *De arte bene cogitandi ad artem dicendi bene necessaria. Vars.* 1767. To ostatnie dzieło, składające się z trzech części, rozbiera niejedną kwestyą *logiczną*, gdyż, jak to autor w przedmowie sam wyznaje, dobre i właściwe t. j. *logiczne* myślenie jest podstawą wszelkiej wymowy. Znajdujemy tutaj w 1-ej części *de inventione* obszerny rozbiór *argumentacyi*, zarówno jej wewnętrznych, w samej rzeczy danych, jakoteż jej zewnętrznych, zkądinąd, np. z obcej powagi i przykładu, zaczerpanych podstaw. W 2-ej części *de dispositione* jest między innemi mowa o podziale rzeczy, o składowych częściach sądu, sylogizmu i t. d. w końcu część 3-a *de elocutione*, pomimo że się już zajmuje przedmiotem, należącym prawie wyłącznie do retoryki, zawiera jednak wiele ważnych dla *logiki* uwag, jak np. ostatnie dwa paragrafy, traktujące o jasności i wadach stylu. Głównym pomocnikiem Konarskiego w reformie studyów filozoficznych po szkołach, szczególniej pijarskich, był uczeń jego A. Wiśniewski [3]). Wysłany przez swego mistrza do zagranicznych akademij, nabrał wielkiego zamiłowania do nauk przyrodniczych i matematyki, w ogóle do kierunku bardziej praktycznego i empirycznego i takowego bronił w filozofii, pomimo jadowitych napadów ze strony Jezuitów i scholastyków, którzy go o kacerstwo posądzali. Wiśniewski nie pozostawił wprawdzie żadnego pisma, dotyczącego *logiki*, lecz przez swoją działalność literacką i pedagogiczną utorował drogę do Polski zdrowszym poglądom na filozofią.

[1]) Stan. Konarski. Urodził się 30 września 1700 r. W r. 1715 wstąpił do zakonu Pijarów. Już w dwa lata później zaczął nauczać w Podolińcu. Od r. 1722 był czynnym w kolegium warszawskiem Pijarów. Kształcił się następnie od r. 1725 w naukach w Rzymie i Paryżu. W kraju jest znowu w r. 1731 i przyjmuje czynny udział w wydawnictwie *Voluminów Legum*, w sporze Pijarów z Jezuitami, oraz w sprawach Rzeczypospolitej, mając na oku jej umocnienie przeciw sąsiadom. W r. 1736 podjął na nowo działalność pedagogiczną, najprzód w Krakowie, potem w Warszawie, gdzie go w r. 1741 obrano prowincyałem zakonu. To dało mu sposobność do działalności reformatorskiej na polu pedagogicznem. Otworzył najprzód konwikt, a następnie *Collegium nobilium* w Warszawie i przeprowadził reformę szkół pijarskich w duchu nowoczesnym, stosując w nauczaniu szczególniej metodę rozumową w miejsce pamięciowej i rozszerzając zakres wykładanych dotąd przedmiotów przy należytem uwzględnieniu matematyki,

nauk przyrodniczych, historyi powszechnej i ojczystej, języka polskiego i innych nowożytnych. Podobnież i co do filozofii żądał, aby uczniowie *rozumieli* treść wykładu, a nie powtarzali tylko bezmyślnie zdań nauczyciela. Całe dalsze życie jego poświęcone było tym reformom wśród bardzo trudnych i przykrych osobiście warunków; przytem zajmował się zawsze jak najżywiej i innemi sprawami publicznemi w duchu postępowym i patryotycznym. Umarł 3-go sierpnia 1773 r. w Warszawie. Zob. Stan. Biegański, *Konarsciana. Zbiór dokumentów odnoszących się do życia i działalności ks. Stan. Konarskiego*, 1897. Stan. Krzemiński obszerny artykuł o Konarskim w *Wielkiej Encykl. ilust.* 1904. Wł. Konopczyński artykuł o nim w *Przeglądzie narodowym*, 1908 r. str. 14 i nast. H. Wernic, *Stan. Konarski* (Życiorysy sławnych Polaków).

[2]) Wiadomość o pedagogicznej reformie Konarskiego, z pobieżnem przynajmniej uwzględnieniem i studyów filozoficznych, podają już S. Bielski, *Vita et scripta quorundam e congregatione Cler. Reg. Scholarum Piarum in provincia Polona professorum. Varsaviae*, 1812, str. 51 i nast. oraz J. Łukaszewicz, *Hist. szkół.* T. II, 3 i nast. Wśród nowszych prac zob. szczególniej Fl. Łagowski, *Konarski jako reformator szkół publicznych*, 1884; tenże *Collegium nobilium St. Konarskiego*, 1888; wreszcie tegoż autora artykuł *Stan. Konarski* w *Encykl. wychow.* T. VI-y. 1902; tu na str. 294 i nast. jest mowa o *kursie filozofii* według programatu Konarskiego. Smoleński, *Przewrót umysł.* str. 36 i nast.

[3]) Antoni Wiśniewski. Urodził się w Łęczyckiem 1718 r. W r. 1736 wstąpił do zakonu Pijarów; następnie wykładał matematykę w konwikcie Konarskiego na Żoliborzu. Później kształcił się w filozofii i w fizyce w Niemczech (słuchał Wolffa) i Włoszech, mianowicie w Turynie. W r. 1750 zwiedził Holandyą, Anglią i Francyą w celach naukowych i przywiózł do kraju wiele zakupionych tam narzędzi fizycznych, z których korzystał w swych nowopodjętych wykładach w szkołach pijarskich. Okrzyczany z tego powodu przez Jezuitów za heretyka, musiał się bronić przeciwko ich napaściom. W swej działalności pedagogicznej oraz w pismach idzie wszędzie w kierunku nowoczesnej filozofii i żąda jej oparcia na doświadczeniu. Umarł 1774 r. Zob. Bielski, l. c. str. 56 i nast. 101 i nast. Krupiński w dodatku o *Filozofii w Polsce*, do przekładu *Hist. fil.* Schweglera, 1863, str. 414 i nast. wspomina o jego pracach z zakresu filozofii praktycznej. Smoleński, *Przewrót umysłowy*, str. 38 i nast.

2. W miejsce upadającego scholastycyzmu okresu jezuickiego, starano się w połowie 18-go wieku przenieść do Polski przedewszystkiem filozofią Wolffa, opierającego się na Leibnizu. Przedstawicielami tej krótkotrwałej i przez empiryzm szybko prześcignietej dążności byli W. Mitzler de Kolof i K. Narbutt.

a. Mitzler de Kolof [1]) wydał polski przekład dzieła filozoficznego J. K. Gottscheda, zwolennika Wolffa [2]) i napisał do niego przedmowę. Przekład ten, dokonany, jak Mitzler donosi, przez *pewnego młodego kawalera*, wyszedł na świat p. t.

Pierwsze prawdy całej filozofii, w których wszystkie filozofskie nauki przyzwoitym porządkiem wyłożone i na dwie części podzielone są, kwoli tym, którzy publiczne w akademiach lekcye biorą. Część theoryczna albo uważająca. Warszawa. 1760. Po przedmowach i ogólnym wstępie mieści się tutaj tylko *część pierwsza teoretycznej filozofii* t. j. *nauka rozsądkowa* czyli *logika* [3]). W *przedmowie* Mitzler narzeka, że dotychczas nowa filozofia tylko niektórym wyższego stanu osobom znajoma była, że jej wynalazki mało poważano w Polsce i że najmniej o nie dbali ci, którzy najbardziej mieć staranie winni byli; w końcu, mówiąc słów kilka o doniosłości zdrowej filozofii dla ogólnej oświaty narodu, wypowiada zdanie, że dopiero wprowadzenie tej nowej filozofii (Wolffa i Gottscheda) mogłoby podać nadzieję, że Polska co do umiejętności nie ustąpi na przyszłość innym postronnym narodom. Co do samego dzieła, to ono we wstępie podaje *przygotowanie do filozofii w powszechności*, gdzie jest mowa o jej pojęciu, zadaniu, znaczeniu i podziale. Filozofią Gottsched dzieli na dwie główne części na *teoretyczną* i *praktyczną*; do pierwszej zalicza: *logikę, metafizykę, fizykę, psychologią i teologią naturalną. Logika* czyli *nauka rozsądkowa* jest według niego *umiejętność ku przyzwoitemu używaniu rozumu naszego na szukanie i rozsądzenie prawdy* (str. 11). Dzieli się ona na *dwie* części: 1-a, która traktuje *o trzech siłach ludzkiego rozumu*, i 2-a, mówiąca *o pożytkach logiki*. Część pierwsza składa się z 6-u rozdziałów; dwa pierwsze dotyczą *pierwszej siły* rozumu t. j. tworzenia *pojęć* o rzeczach i ich *określeń* [4]). Napotykamy tutaj znaną w logice od czasów Leibniza i Wolffa naukę o *pojęciu*, jego znamionach i rodzajach, oraz naukę o *definicyi*, którą tłumacz nazywa *wykładem*. Rozdziały 3-ci i 4-ty rozbierają *drugą siłę* rozumu t. j. władzę *sądzenia* czyli *rozsądek*, dają zwykłą w logikach formalnych naukę o *sądzie*, wyłożoną sposobem treściwym i jasnym. Dwa rozdziały ostatnie traktują o *trzeciej sile* rozumu czyli o *dyskursach wywodowych* t. j właściwie o *wnioskach*, i rozwijają naukę o *sylogizmach* i *dowodach*. Część druga logiki Gottscheda jest bardzo ważnym *praktycznym* dodatkiem i składa się z 5-u rozdziałów, rozbierających pięcioraki *pożytek logiki*, po 1-e *w wynajdywaniu prawd niewiadomych*, po 2-e *w dobrym wyłożeniu nowo znalezionych prawd*, po 3-e *w rozsądzeniu prawd wynalezionych i ksiąg, w których są podane*, po 4-e *w czytaniu ksiąg i w obieraniu dobrych nauczycielów do sztuk i umiejętności*, w końcu po 5-e *w prze-*

kładaniu dowodzenia, zbijaniu i dysputowaniu się. Cały wykład tego dzieła jest jasny, przystępny i dla użytku uczącej się młodzieży bardzo dogodny. Co zaś do przekładu, to tłumacz starał się spolszczyć najzawilsze termina łacińskie, ale nie można powiedzieć, że mu się to zawsze z równem szczęściem udawało [5]).

[1]) Wawrzyniec Mitzler de Kolof (ur. 1705, um. 1770) był lekarzem nadwornym króla Augusta III i gorliwym miłośnikiem nauk. Wspierał czynnie reformę szkół Konarskiego, udzielając na jego prośbę sześciu młodym Pijarom warszawskim naukę greckiego języka. Sam o sobie mówi Mitzler, że był pierwszym apostołem filozofii Wolffa w Polsce. Nadto znany jest w literaturze ze swoich pism lekarskich i historycznych. Zob. Bentkowski, *Hist. lit.* T. II, 455 i 700 i nast. J. Łukaszewicz *Hist. szkół* T. II, 6. Kośmiński, *Słownik lekarzów polskich*. Smoleński, *Przewrót umysł.* str. 35, 69 i nast.

[2]) Jan Krzysztof Gottsched, ur. 1700, um. 1766 r. Był profesorem filozofii i poetyki w Lipsku i przyczynił się znacznie do rozpowszechnienia i popularyzowania filozofii Wolffa. Głównem jego dziełem, przełożonem na język polski, jest *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, 1-wyd. 1733. Zob. o nim T. W. Danzel, *Gottsched u. seine Zeit.* 1848. O stosunku jego filozofii do Wolffa pisze E. Zeller, *Gesch. d. deutschen Phil.* 1873, str. 291 i nast.

[3]) Pomimo, że Mitzler w przedmowie wzmiankuje, że tłumacz *większą już część filozofii Gottscheda* przełożył, to jednak, o ile wiem, na świat wydano tylko *Logikę*; ale i o niej nie wzmiankują ani Jaroński, ani Jankowski, ani Waszkiewicz w swoich rysach logiki w Polsce, chociaż ją przytacza Bentkowski, T. II, 29 i nast. Estreicher wspomina też tylko o tej pierwszej części.

[4]) Tłumacz błędnie używa w całem dziele słowa polskiego *wyraz* dla oznaczenia niemieckiego *Begriff*, łacińskiego *notio*, *perceptio*, greckiego γνῶσις, ἰδέα; zamiast użycia znanego mu słowa *wyobrażenie*, a jeszcze właściwszego, lecz naówczas, jak się zdaje, mało lub wcale nie znanego *pojęcie*.

[5]) Oto przekład najgłówniejszych, godnych uwagi terminów. Część teoretyczna *uważająca*, praktyczna *sprawna*, intellectus *rozum*, ratio *rozsądek*, notio *wyraz*, judicium *zdanie*, propositio *wyrok*, definitio *wykład*, subjectum *słowo podpadające*, praedicatum *słowo przypadające*, individuatio *tojestwo*, determinatio *takość*, abstractio *odłączanie*, contradictio *sporność* i t. d.

b. Drugim objawem dążności wprowadzenia do Polski filozofii Wolffa jest dziełko Narbutta [1]), wydane p. t. *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka, według której każdy ma we wszystkiem prawdy dochodzić i strzedz się fałszu. Wilno.* 1769 [2]). Pominąwszy makaroniczną logikę Marka Korony, dziełko to Narbutta jest pierwszą oryginalną, w czystym języku polskim napisaną logiką. Na samym wstępie znajduje się *poprzedzająca wiadomość*, składająca się z trzech paragrafów;

§ 1-y traktuje *o filozofii w ogólności i jej częściach*, 2-i podaje *historyi filozoficznej zebranie*, 3-i w końcu mówi o *logice w ogólności*. Filozofią określa Narbutt, według Wolffa, jako naukę *o wszystkim tym, co jest i być może*, i dzieli ją według tegoż filozofa, na dwie główne części: na *Metafizykę* i *Filozofią obyczajów*; do pierwszej należą: *Ontologia*, *Psychologia* i *Teologia naturalna*. *Logika*, ucząca *poznawać prawdę i strzedz się błędu*, jest w gruncie rzeczy częścią psychologii, bo ma za przedmiot rozbiór myślenia, lecz ze względów pedagogicznych i metodologicznych powinna stanowić pierwszą część całego systematu filozofii. *Logikę* dzieli Narbutt, podobnież jak Gottsched, według Wolffa, na dwie główne części: *1-a teoretyczna*, rozbierająca trzy *siły poznania*, t. j. *pojęcie rozumem* czyli *wyobrażenie rzeczy na myśli* (*idea*), po drugie *zdanie* (*judicium*) i w końcu *wnoszenie jedno z drugiego* (*ratiocinium*); 2-ga część logiki jest *praktyczna* i traktuje *o dochodzeniu prawdy i prawidłach do tego potrzebnych*. Część 1-a rozpada się u Narbutta na 8 rozdziałów; pięć pierwszych zawiera w sobie naukę o *wyobrażeniach* (właściwie o *pojęciach*), i mówi o różnych rodzajach wyobrażeń, o wyobrażeniach *wyraźnych* i *niewyraźnych*, *zupełnych* i *niezupełnych*, *szczególnych* i *powszechnych*, *prawdziwych* i *fałszywych*, a w końcu o *opisaniu rzeczy* (*definicyi*), jako *wyobrażeniu zupełnem słowami opowiedzianem*. Rozdziały 6-y i 7-y poświęcone są nauce *o zdaniach* (właściwie o *sądach*) i dają treściwy pogląd na różne rodzaje zdań. Rozdział zaś ostatni części pierwszej zawiera krótką ale jasno rozwiniętą naukę o *dowodzie* (właściwie o *wniosku*). Część *praktyczna* składa się z 9-u rozdziałów. Dwa pierwsze mówią o *prawdzie* i jej kryteryach i o *różnych duszy ludzkiej stanach względem prawdy* (*o pewności*, *niepewności*, *wątpliwości* i *mniemaniu*). Rodziały 3-i 4-y traktują o *przyczynach błędów*, wynikających bądź z naszej myśli, bądź z ciała. Rozdział 5-y mówi o *doświadczeniu wewnętrznem i zewnętrznem*; 6-y o *świadectwie czyli powadze zdania czyjego*; 7-y zawiera *reguły szczególne*, *według których prawdy dochodzić mamy i onej drugich nauczać*; 8-y traktuje *o sposobie zrozumienia mowy czyli zdania drugiego*; 9-y i ostatni rozdział daje króciutką naukę o *dowodach*. Na końcu dziełka znajduje się *przydatek o wolności filozoficznej*, broniący tezy, że *wolność filozoficzna prawdziwej religii przeciwna być nie może*. Zarówno powyższe bogactwo przedmiotów jak i wykład czysty, jasny, treściwy, przystępny i pełen praktycznych uwag, są nie-

pośledniemi zaletami logiki Narbutta i uprawniają do zdania, że logika ta jest jednem z najlepszych, jeżeli nie najlepszem, elementarnem opracowaniem naszej nauki, jakie w ogóle literatura polska posiada. Naturalnie, że przytem należy mieć na uwadze owoczesny stan naszej nauki, a nie współczesny. Gdyby Komisya Edukacyjna w miejsce szukania mistrzów logiki w płytkiej naówczas Francyi, wprowadziła do użytku szkolnego logikę Narbutta, toby zapewne bardziej się była przyczyniła do podniesienia oświaty krajowej i wszczepienia w naród żywszego interesu do gruntownej nauki.

[1]) Kazimierz Narbutt. Urodził się 1738 r. Nauki pobierał u Pijarów w Szczuczynie a w r. 1755 wstąpił do tego zakonu. Wyższe wykształcenie do r. 1761 odebrał w Rzymie. Po powrocie na Litwę nauczał w kolegiach pijarskich a następnie został profesorem filozofii *Collegium nobilium* w Wilnie. Później znowu podróżował po Niemczech i Francyi; po powrocie został w Warszawie członkiem Komisyi Edukacyjnej. Następnie był proboszczem i opatem, a pod koniec życia przeniósł się na Litwę do brata, gdzie też umarł 1807 r. Jego charakterystykę napisał A. Moszyński w *Athenaeum* Kraszewskiego, 1842, T. IV, 180 i nast. Zob. też *Wielką Encykl. ilust.* 1903.

[2]) Drugie wyd. *Logiki* Narbutta wyszło r. 1775, 3-e 1782, 4-e 1791, wszystkie w Wilnie. Bentkowski, T. II, 30 zaznacza mylnie jakoby 1-sze wyd. wyszło już w r. 1766. Słusznie zauważył Smoleński, *Przewrót umysł.* str. 70, że aprobata tej książki jest z r. 1768, więc wcześniej drukowaną nie była. J. Łukaszewicz, *Hist. szkół*, T. II, 476 donosi, że logiki Narbutta używano po szkołach pijarskich; ale zapewne tylko w Wilnie, bo Pijarzy warszawscy używali logiki łacińskiej Genueńczyka (zob. niżej).

c. Tu przywodzę jako objaw postępowy w owoczesnym rozwoju teoryi poznania u nas dzieło Ign. Włodka [1]): *O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności księgi dwie*, 1780. Dzieło to, wydane w Rzymie przez *jednego* z przyjaciół autora, pomimo powyższego napisu obejmuje tylko księgę pierwszą, gdyż przy drugiej autora śmierć zaskoczyła. Z niej wydawca dołączył tu tylko napisane przez autora *kawałki* o języku ojczystym, oraz o dwóch uczonych językach, greckim i łacińskim. *Wyjątki* z tego dzieła wydał bezimiennie „jeden przyjaciel nauk gruntownych“ w Wrocławiu 1814 r. Praca ta jest rodzajem filozofii nauk wyzwolonych, które autor określa jako „nauki do obyczajów chwalebnych i przyjemnego z ludźmi obcowania służące (str. 8).“ W czterech rozdziałach traktuje autor: o istocie i podziale nauk, o początku nauk pięknych, o ich przyczynach, ich nieomylności i prawdziwości. Za pod-

stawę służą mu dzieje nauk, psychologia władz umysłowych oraz charakterystyka etnograficzna narodów, przy czem broni jednak niezależności rozwoju umysłowego od warunków zewnętrznych. Powołując się na dzieło angielskie Efraima Chambersa *Cyclopaedia*, 1728, Włodek dzieli *poznanie* czyli *nauki* na *przyrodzone* i *sztuczne* czyli *wymyślone*. Przyrodzone są znowu: *zmyślne*, t. j. na zmysłach oparte (meteorologia, geologia, hydrologia, botanika, zoologia i t. p.) i *myślne*, t. j. zawisłe od myśli i władzy duszy. Do tych ostatnich należą: 1) nauka przyrodzenia (fizyka i filozofia), 2) nauka prócz przyrodzona (metafizyka), 3) nauka liczby, miary, wagi i porządku rzeczy (arytmetyka czyli liczbiarstwo, geometrya t. j. ziemiomierstwo, barometrya czyli wagumiejętność i t. p.), 4) nauka obyczajów i wiary, o Bogu i boskich rzeczach (teologia, liturgia, etyka, polityka i t. p.). Nauki zaś *sztuczne* dzielą się na *wewnętrzne* (logika) i *zewnętrzne*. Te znowu są albo rzecznemi, odnoszącemi się do rzeczy (chemia, optyka, fonika, kosmografia, astronomia i t. p.), albo słownemi, które się koło mowy bawią (gramatyka, dialektyka, retoryka, poetyka). Podział ten jest bardzo ociężały, pomimo to godzien uwagi, jako pierwszy objaw w naszej literaturze dotyczący rozumowej refleksyi nad nauką w ogóle i jej całokształtem [2]).

[1]) Ignacy Włodek urodził się w Małogoszczy w Kieleckiem 1723 r. Nauki pobierał w Krakowie i w r. 1741 wstąpił do zakonu Jezuitów. Następnie wykładał filozofią w różnych kolegiach. Od r. 1766 był w Rzymie, gdzie też umarł 1780 r.

[2]) O dziele Włodka zob. też mój *Wstęp kryt. do filozofii*, 1903, str. 20, 44, 62, 125.

d. Prócz powyższych objawów, przyczyniły się w naszym okresie do odrodzenia filozofii zarazem i dążności poprawienia *łacińskiego* wykładu logiki przez wprowadzenie lepszych i nowszych opracowań tej nauki. I tak, księża Misyonarze wprowadzili do użytku w swoich seminaryach dzieło A. Werneja p. t. *De re logica libri sex*, oddrukowane w Wilnie 1766 r. [1]). Dzieło to na eklektycznych zasadach oparte, rozwija nowsze nauki w 6-u księgach, mówiąc o *historyi logiki*, o jej *naturze* i *potrzebie*, o *wyobrażeniach* i ich *znakach*, *o sądzeniu i rozumowaniu*, o *poznaniu prawdy* i *dowodzie*, w końcu o *wynajdywaniu* i *wykładaniu prawdy*. Pijarzy zaś, zapewne z porady Stanisława Konarskiego, wprowadzili do swoich szkół

i w Warszawie r. 1771 przedrukowali dzieło Antoniego Genueńskiego p. t. *Elementorum artis logico-criticae libri V.* [2]) Dzieło to na historyczno-krytycznych podstawach oparte traktuje w *prolegomenach* o *naturze*, *początku* i *rozwoju logiki*, a w 5-u księgach rozkłada cały przedmiot logiki w następujący sposób. Księga 1-a mówi o *naturze i czynnościach umysłu ludzkiego*, o *przyczynach błędów i środkach zaradzenia im.* Księga 2-a *o ideach*, ich *naturze* i *początku*, ich *przedmiotach* i *znakach.* 3-a o *prawdzie* i *fałszu* i o *kryteryach prawdy.* 4-a o *powadze i krytyce*, w końcu księga 5-a o *rozumowaniu* t. j. o metodzie i sylogistyce. Całe dzieło opiera się przeważnie na empiryzmie Lokka; ale pomimo to uwzględnia przy każdej ważniejszej kwestyi i zdania innych, dawniejszych i nowszych filozofów, i odróżnia się korzystnie od wielu innych opracowań logiki naukowością i krytycznością swoich wywodów. Szkoda tylko, że nie postarano się o przekład polski tego dzieła [3]).

[1]) Antoni Wernej, albo Verneus, był rodem z Portugalii i dedykował też swoją pracę młodzieży portugalskiej. Według Bielińskiego, T. II, 397, był profesorem filozofii w Akad. wileńskiej od 1764 do 1767 r. O jego logice pisze Jaroński, *O filozofii*, T. III, 31 i 81; według niego podaję też treść dzieła Werneja, gdyż książki tej w ręku nie miałem. Pierwsze wydanie wyszło w Rzymie 1748 r.

[2]) Antonius Genuensis albo Genovesi. Urodził się r. 1712 w blizkości Salerno. Zajmując się filozofią w duchu nowoczesnym, stał się przedmiotem prześladowań ze strony scholastyków. Pomimo to czynny był przez szereg lat jako profesor filozofii w Neapolu. Umarł 1769 r. Pierwsze wydanie jego *Początków sztuki logicznej* wyszło w Neapolu, 1745. Zob. o nim A. Franck, *Dictionnaire des sciences philos.*, oraz Jaroński, *O filozofii*, T. III, 80.

[3]) Obok powyższych obcych dzieł łacińskich, mających na celu poprawę logiki, zasługuje na pobieżną wzmiankę i oryginalna praca Stanisława Kleczewskiego, Reformata (um. 1799 r.) p. t. *Prima elementa philosophiae rationalis et experimentalis syntetice disposita*, *Leopoli*, 1772, w której autor stara się pogodzić filozofią racyonalną z doświadczalną; ale logika jest tu dotknięta ubocznie tylko i to więcej w duchu scholastycznych aniżeli nowszych filozofów. Zob. Jankowski, *Logika*, str. 207 i nast.

3. *a.* Roku 1773 papież Klemens XIV zniósł zakon Jezuitów, a skutkiem tego kierownictwo edukacyą młodzieży w Polsce przejść musiało w inne ręce. Jakoż sejm, odprawiany w ową porę, ustanowił na wniosek Joachima Chreptowicza, podkanclerza litewskiego, *Komisyą, nad edukacyą młodzi narodowej szlacheckiej dozór mającą*, która przecie raz miała wprowadzić porządek, prawo i jedność do wychowania publicznego

i rozciągnąć nad niem kontrolę rządową. Lecz niestety Komisya ta, pomimo wielkich zasług, jakie położyła dla ogólnej oświaty kraju, nie przyczyniła się należycie do poprawy i podniesienia *studyów filozoficznych* w Polsce; owszem, przeciwnie, ograniczała takowe bez zasady. Z wyższych zakładów naukowych t. j. z uniwersytetów, wyrugowano prawie zupełnie wykłady filozoficzne, a w ostatniej klasie tak zwanych szkół *wydziałowych* czyli gimnazyów poruczono nauczycielowi matematyki wykład *logiki* według opracowania KONDYLLAKA [1]). Przytem jednak zaznaczyć należy, że o przekład polski logiki Kondyllaka nie postarała się ani Komisya Edukacyjna, ani ustanowione przez nią *Towarzystwo elementarne*, którego obowiązkiem było mieć staranie o książki szkolne. Nauczyciele matematyki, wykładający *logikę*, posiłkować się musieli francuskiemi dziełami Kondyllaka i według nich opracowali swój kurs, co naturalnie nie mogło przynieść wielkiej korzyści dla samego przedmiotu. Dopiero później, gdy już Komisyi Edukacyjnej nie było, a w szkołach wileńskich zawsze się jeszcze logiki Kondyllaka trzymano, przełożył ją J. ZNOSKO [2]) na język polski p. t. *Loika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia. Dzieło elementarne dla szkół publicznych przez Stefana Bonnot de Condillac w języku francuzkim na żądanie przeszłej Kom. Edukacyi narodowej napisane i od niej aprobowane. Wilno*, 1802, wyd. 2-e 1808, 3-e 1819.

Ogólne poglądy poznawcze KONDYLLAKA znane nam są z poprzedniego rysu powszechnej historyi logiki (zob. wyżej str. 75). Tu zaś dodam kilka szczegółów, charakteryzujących specyalnie tę *Logikę*. Uwzględniam przy tem 3-e wyd. Znoski. Logika Kondyllaka rozpada się na dwie części: 1-a traktuje o tem: *Jak sama natura uczy nas rozbioru i jak za pomocą tego sposobu wykłada się początek i rodzenie się tak wyobrażeń, jako też władz duszy.* Część 2-a zaś ma za treść: *Sposób rozbiorowy w swoich środkach i skutkach uważany, czyli wywód, że sztuka rozumowania jest właściwie dobrze zrobionym językiem.* W części 1-ej, składającej się z 9 rozdziałów, napotykamy następujące najgłówniejsze zdania: Myślenie jest wynikiem działania zmysłów; jak zaś używać zmysłów, uczy nas sama natura, a zatem *natura daje nam najpierwszą naukę sztuki myślenia* (str. 5 i nast.). *Rozbiór czyli analiza jest jedynym sposobem do nabycia wszelkich wiadomości*, a polega on wyłącznie na rozróżnianiu wrażeń zmysłowych (str. 15 i nast. 23 i nast.). *W naturze nie ma ani rodzajów ani gatunków*, one istnieją tylko w *wyrazach*,

uogólniających rzeczy (str. 37 i nast.). *Wszystkie nasze wiadomości od zmysłów pochodzą*; *uwaga jest tylko czucie, które przedmiot w duszy sprawuje*; *w rozwadze czyli reflexyi są tylko czucia*; *w rozumowaniu jak w sądzeniu są także tylko czucia* (str. 53, 56, 58, 59). W końcu w ostatnim rozdziale autor rozprawia bardzo obszernie o *przyczynach czułości i pamięci*, powtarzając w najrozliczniejszy sposób jedno i to samo zdanie (str. 66 i nast.), że *ruch* w zmysłach i w mózgu jest ostateczną przyczyną wszelkiej czułości i pamięci. Część 2-a jest wyłącznie poświęcona rozwinięciu owego założenia, że *sztuka rozumowania jest właściwie dobrze zrobionym językiem* (str. 100 i nast.), i przepełniona jest zdaniami, mającemi wykazać bezpośrednią łączność myśli i wyrazu, jak np. *że cała sztuka rozumowania jest właściwie sztuką dobrego mówienia*, lub *że mówić, rozumować, tworzyć sobie wyobrażenia powszechne lub oderwane jest w gruncie jedną i tąż samą rzeczą*, lub też, *że uczyć się umiejętności dobrze wyłożonej, nie co innego jest, jak uczyć się dobrze utworzonego języka* (str. 123, 171). Pomimo tego wszystkiego autor rozprawia wiele o zbyteczności wszelkich *definicyj* (str. 137 i nast. 182), które przecie nie są niczem innem, tylko jasnem i dobitnem oznaczeniem treści naszej myśli za pomocą mowy.

Z wykazanej treści logiki Kondyllaka przekonywamy się o prawdzie zdania, które Jaroński już dawno z własnego szkolnego doświadczenia w zaznaczonem miejscu wypowiedział, że logika ta nie zawiera w sobie żadnej istotnej części logiki, że się z niej nikt nie nauczy sposobu wyrabiania *pojęć* o rzeczach, łączenia takowych w *sądy*, wyprowadzenia z nich *wniosków*, w ogóle rozumowania, dowodzenia, rozpoznawania prawdy od fałszu i prawideł *metodycznego* w naukach postępowania [4]). Z tem wszystkiem logika Kondyllaka, jak w ogóle poglądy sensualizmu i empiryzmu, przeniesione na nasz grunt, działały jako bardzo ważny ferment, pobudzający do samodzielnego rozbioru rozlicznych zagadnień teoryi poznania. Pod tym względem i logikę Kondyllaka należy zaliczyć do czynników, które przyczyniły się do odrodzenia filozofii w Polsce [3]).

[1]) Co do Komisyi Edukacyjnej zob. szczególniej: J. Łukaszewicz, *Historya szkół*, T. II, 166 i nast. Henryk Galle w *Encykl. wychow.* Stan. Krzemiński w *Wielkiej Encykl. ilust.* oraz osobna rozprawa, 1908. A. Karbowiak, *System dydaktyczno-pedagogiczny Kom. Eduk.* 1905. Odnośnie do *studyów filozoficznych* mówi wprawdzie Łukaszewicz, T. II, 260, że Hugon Kołłątaj, reformując w r. 1778 z upoważnienia Komisyi Edukacyjnej Akademią kra-

kowską, pozostawił w niej wykład *logiki*, *metafizyki* i *filozofii moralnej*, lecz plan nauk, wprowadzony w dwa lata później przez Kom. Eduk. do Uniwersytetów krakowskiego i wileńskiego, a przywiedziony przez Łukaszewicza (tamże str. 266 i nast.), redukuje całe studya filozoficzne do jednej na tydzień godziny wykładu *filozofii chrześcijańskiej dla kandydatów stanu nauczycielskiego*. Zresztą już Jaroński, będąc w młodości swojej naocznym świadkiem tej *reformy* studyów filozoficznych narzeka (*O filozofii* T. III. 82) na to, że w owym czasie filozofią zupełnie z Akademii *wypędzono*. Przytem jednak Kom. Eduk. w *przepisach dla nauczycieli* wymagała od nich, aby byli *filozofami*, aby *jaśnie widzieli rzeczy, znali grunt człowieka, skłonności, namiętności i pojętność każdemu wiekowi właściwą*, aby rozumieli *związek* zachodzący między umiejętnościami ludzkiemi i t. d. Specyalnie zaś od nauczyciela matematyki, wykładającego zarazem *logikę*, Kom. Eduk. wymaga między innemi, aby *założył za grunt, że wszelkich obrazów myślnych początkiem są zmysły* i aby *zalecał sposób analityczny do wszelkiego w obcowaniu ludzkiem używania*. Uczyć zaś miał według *logiki* Kondyllaka, napisanej na żądanie Kom. Eduk. i aprobowanej przez nią, a wydanej w Paryżu r. 1780 p. t. *La Logique ou les premiers dé veloppements de l'art de penser*. Zob. J. Łukaszewicz, T. II, 335, 342 i nast. 476.

[2]) Jan Znosko. Urodził się 1772 r. Kształcił się w uniw. wileńskim i tamże uzyskał stopień doktora filozofii. Później od r. 1803 wykładał w tymże uniwersytecie najprzód logikę, a następnie przez dłuższy szereg lat ekonomią polityczną. Umarł w Wilnie 1833 r. Zob. Bieliński, *Uniw. wil.* T. III, 361 i nast. Lesław Łukaszewicz donosi w *Piśmiennictwie Polskiem* wyd. 3-e str. 461, jakoby przekład Kondyllaka uskuteczniony został przez Tomasza Hussarzewskiego, a Jan Znosko go tylko wydał. Jestto jednak błąd, gdyż najprzód Znosko na wszystkich wydaniach podaje tylko wyłącznie siebie za tłumacza, a nadto z dołączonej do tego przekładu aprobaty *Kolegium Moralnego Uniw. wileńskiego*, z d. 3-o kwietnia 1802 r. okazuje się, że sam Hussarzewski, wspólnie z dwoma innymi profesorami, rozbierał *tłumaczenie Znoski* i złożył o niem swoje zdanie owemu Kolegium Moralnemu.

[3]) O przekładzie traktatu Kondyllaka *O wrażeniach zmysłowych* wspomniano już powyżej (zob. str. 75).

b. Prócz logiki Kondyllaka wymienić jeszcze należy w 18-ym wieku drugie dzieło sensualistyczne, które w skróceniu przyswojone zostało literaturze polskiej; są to wyjątki z dzieła Lokka *O rozumie ludzkim*, ułożone i przetłumaczone przez A. Cyankiewicza [1]) p. t. *Logika czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte. Kraków.* 1784 [2]). Treść i rozkład oryginału dotknięte zostały na swojem miejscu w ogólnej historyi logiki (zob. wyżej str. 72). Zgodnie z oryginałem i tłumacz dzieli swoje wyjątki na cztery księgi; najmniej uwzględnił księgę 1-ą *o wyobrażeniach wrodzonych* i 3-ą o *słowach*, a zwrócił główną uwagę na księgę 2-ą *o wyobrażeniach* i 4-ą

o poznaniu, które też zawierają najważniejszą treść dzieła Lokka. W ogóle wyznać należy, że dzieło Lokka jest daleko gruntowniejsze i bardziej naukowe i ścisłe, niż logika Kondyllaka, ale pomimo to nie zawiera ono w sobie całkowitego wykładu logiki, a tem samem nie nadaje się do użytku szkolnego [3]).

[1]) Andrzej Cyankiewicz był kanonikiem przy kościele Ś-tej Anny i profesorem Akad. w Krakowie w drugiej połowie 18-go wieku. Przełożył też niektóre prace z francuzkiego w celu obrony religii.

[2]) Chociaż Cyankiewicz wydał przekład Lokka znaczenie wcześniej niż Znosko przekład Kondyllaka, mówię o nim później, gdyż wpływ Kondyllaka przez zaprowadzenie jego filozofii do szkół rozpoczynał się przed wyjściem przekładu Cyankiewicza, bo od czasu pierwszych rozporządzeń Komisyi Edukacyjnej.

[3]) Do powyższych prac zaliczyć jeszcze można: Andrzeja Trzcińskiego, doktora med. kanonika i profesora krakowskiego (um. 1823) *Dyssertacyą o wzroście świateł przez ducha obserwacyi i doświadczenia*, *Kraków*, 1791, gdzie autor przyznaje się do owej sensualistycznej zasady, że *nic nie jest w rozumie, coby wprzód nie było w zmyśle*, i nadto wypowiada zdanie, że *fizyka jest filozofii zasadą*. Główna zaś treść tej pracy poświęcona jest opisowi nowej machiny, służącej do rozlicznych doświadczeń nad powietrzem. Następnie Marcina Nikuty, profesora korpusu kadetów w Warszawie, znanego filantropa (ur. 1741 um. 1812), dziełko p. t. *Sciagraphie de l'art de penser*, *Varsovie*, 1798, o którem Bentkowski, *Hist. lit.* T. II, 53 słusznie mówi: „Jestto logika, ale nie owa ściśle scyentyficzna, lecz tylko przez objaśnienia zdań i prawd logicznych rozwikłanie władz duszy za cel mająca.“

4. Pomimo dość długiego panowania *sensualizmu* po szkołach polskich, tylko dwóch autorów wymienić możemy, którzy w oryginalnych dziełach opracowali logikę z tego stanowiska; są to P. Przeczytański i Jan Śniadecki.

a. Przeczytański [1]), po długoletnim zawodzie nauczyciela filozofii, wydał dzieło p. t. *Logika czyli sztuka rozumowania. Warszawa.* 1815 [2]). Dzieło to składa się z 3 części; 1-a traktuje *o władzach i działaniach duszy*; jest tu mowa *o władzy czułości* (*sensibilitas*), *o wyobraźni* (*imaginatio*), dalej *o wyrazach*, w końcu *o działaniach władzy zwanej wola*. Ogólne stanowisko tej pracy, w tej pierwszej części rozwinięte, jest *sensualistyczne*, lecz wyróżnia się bardzo korzystnie od płytkich wywodów kondylacyzmu, zarówno gruntownością swych rozbiorów, jak i systematycznością swego układu. Nadto Przeczytański utrzymuje wprawdzie, że początkiem wszelkich wiadomości ludzkich i podstawą wszelkiego poznania jest *czucie zmysłowe*; ale opierając się bardziej na Lokku niż Kondyllaku, dowodzi jednak,

że *wola i pojętność nie są samem czuciem lub przerobieniem czucia*, lecz przez czucie tylko pobudzane bywają do działania (zob. str. 10, 66 i 70 i nast.). Część 2-a mówi *o kształtach rozumowania* (*argumentationes*); zawiera jasny wykład zarówno *sylogistyki* jak i nauki o *metodach*, mianowicie *rozbiorowej i zbiorowej* (*analisis et synthesis*), i rozbiera w ostatnim rozdziale *różne zbliżenia do prawdy*, mianowicie: *domniewanie* (*conjectura*), *właściwe zbliżenie do prawdy* (*probabilitas*), *założenie* (*hypothesis*). Część 3-a zawiera w sobie *przystosowanie do różnych nauk*; stanowi zatem część praktyczną; jest tu mowa najprzód o *podziale nauk*, a następnie o przystosowaniu logiki do różnych rodzai wiadomości, jako to: do *wiadomości zmysłowych*, *domysłowych* (*suppositiones*), *umysłowych* (*abstractae*) *i mieszanych*. Koniec dzieła obejmuje rozbiór *błędów* logicznych, oraz uwagi nad *korzystaniem z wiadomości drugich ludzi*. Z powyższej treści logiki Przeczytańskiego widzimy, że ona nie ograniczała się, na wzór Kondyllaka, do samych rozpraw o zmysłowym początku naszych wiadomości, lecz wcieliła do swego zakresu niezbędną treść z logiki formalnej; a jeżeli przytem zauważymy, że wykład w ogóle jest przystępny i jasny, to śmiało damy tej logice pierwszeństwo przed dziełami sensualistycznemi powyżej przytoczonemi.

[1]) Patrycy Przeczytański. Urodził się r. 1750. Roku 1775 wstąpił do zgromadzenia Pijarów i u nich w Łukowie ukończył kurs nauk filozoficznych. Następnie od r. 1780 był profesorem filozofii i matematyki w szkołach pijarskich w Warszawie, Międzyrzycu i Łomży. Od r. 1798 zarządzał seminaryum warszawskiem, a wkrótce potem został rektorem kolegium piotrkowskiego. Od r. 1810 był przez 6 lat prowincyałem swego zgromadzenia. Umarł 1817 r. Zob. przytoczone już dzieło Bielskiego *Vita Schol. Piar. prof.* str. 192 i nast. i Lesława Łukaszewicza, *Piśm. Pol.* 3 wyd. str. 379 i nast.

[2]) Jarośki donosi w rozprawie: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* 1810, str. 9, że Przeczytański „Kondyllaka *na łaciński język wyłożył, wyjaśnił i pomnożył*,“ lecz o wyjściu drukiem podobnej pracy nigdzie zresztą wzmianki nie napotykam; wiadomość ta odnosi się zatem prawdopodobnie tylko do pedagogicznej działalności Przeczytańskiego.

b. Jan Śniadecki [1]), oprócz dwóch rozpraw *O filozofii*, nastawających głównie na Kanta (o nich zob. poniżej uw. 5. b. przyp. 2), napisał jeszcze dwie inne rozprawy, dotyczące filozofii, mianowicie: *O Metafizyce* [2]), *O Logice i Retoryce* [3]), i w końcu obszerniejsze dzieło p. t. *Filozofia umysłu ludzkiego czyli rozważny wywód sił i działań umysłowych* [4]). Pierwsza z tych rozpraw jest rozwinięciem zdania, że *Metafizyka w pewnem*

znaczeniu jest nauką ważną dla małej liczby głów już gruntownie uczonych i obdarzonych siłą rozległego rzeczy ogarnienia; ale najniebezpieczniejszą dla kraju, zaczynającego się porządnie uczyć [5]). Druga rozprawa poświęcona jest głównie krytyce logiki Kondyllaka, której Śniadecki między innemi zarzuca, że *jest rozprawianiem krytycznem o logice ale nie logiką*, że zamiast *traktatu jasnego logiki zawiera traktat fizyologiczny ciemny i niedokładny o władzach duszy* i t. d. Prócz tego napotykamy w tej rozprawie rozbiór kwestyi: o czem traktować winna *dobra logika?* na co odpowiedź Śniadeckiego brzmi: *Dobra logika powinna zamykać naukę o początku wyobrażeń i ich podziale, o siłach umysłowych, o drogach i trybach, któremi się te siły objawiają, o znamionach prawdy, o podobieństwie do prawdy i o źródłach błędów.* Taką *dobrą logikę* stara się Śniadecki rozwinąć w powyższej *filozofii umysłu ludzkiego.* Oto główna treść tego dzieła. *Wstęp* mówi o *fundamentalnych początkach poznawań ludzkich.* Zasadnicze poglądy Śniadeckiego w tym względzie streszczone są w następujących zdaniach (str. 124 i nast.): *Tak w świecie materyalnym, jak i w świecie umysłowym, jedynem zatrudnieniem i nauką człowieka są fenomena. Wszystkie usiłowania nasze w poznawaniu siebie i rzeczy, dążyć do tego powinny, aby od dobrze pojętych i pewnych faktów czyli fenomenów szczególnych, przyjść do poznania fenomenów ogólnych, z których tamte wypadają.* Dalej: *Wrażenia zmysłowe, odebrane od rzeczy świata materyalnego, budzą najpierwej w człowieku uśpione władze duszy i wprawiają je w czynność, a będąc początkiem wszystkich działań umysłu, są razem początkiem wszystkich naszych pojęć i myśli.* W końcu: *Pierwsze i najodleglejsze przyczyny rzeczy są dla nas do dociecznia niepodobne.*

Widzimy z tego ogólnego wstępu, że Śniadecki pod względem *metody* poznania jest *empirykiem*, a pod względem poglądu na początek naszej wiedzy *sensualistą.* Ale *empiryzm i sensualizm* Śniadeckiego zawierają w sobie wielkie sprzeczności, które tem mniej pominięte być nie mogą, im znakomitsze stanowisko Śniadecki w oświacie narodowej zajmuje. Cały *empiryzm* Śniadeckiego opiera się na *sofizmatycznem pojęciu fenomenu ogólnego. Fenomen* jest zawsze czemś *szczegółowem, jednostkowem;* jest objawem jakiejś treści ogólnej w *pojedynczem* zjawisku, w pewnej dotykalnej i oznaczonej formie; a zatem *fenomenów ogólnych* niema. *Fenomena ogólne*, o których Śniadecki mówi, i przy pomocy których wypowiada zdanie, że *jedyną*

nauką człowieka są *fenomena*, spostrzegane przez zmysły, nie są w gruncie rzeczy niczem innem, tylko *pojęciami ogólnemi*, wytworzonemi przez *rozum*. A jeżeli takie *pojęcia ogólne*, pod nazwą *fenomenów ogólnych*, wprowadzimy w zakres *fenomenów*, to naturalnie łatwo być *empirykiem* i całą wiedzę ludzką opierać niby na samem zmysłowem doświadczeniu, na owych fenomenach. Podobnież *sensualizm* Śniadeckiego nie jest wolny od *sofizmatów*. Powyżej powiedział, że *początkiem* wszystkich działań umysłu są *wrażenia zmysłowe*, i ten sensualizm nawet następnie jeszcze dobitniej streszcza w zdaniu (str. 146): *bez rzeczy zewnętrznych nie ma wrażeń zmysłowych, a bez wrażeń zmysłowych nie masz pojęć i myśli*. Takie zdania uprawniają do wymagania, aby wszelkie bez wyjątku *pojęcia i myśli* rozumu wyprowadzono ze *zmysłowego* źródła. Tymczasem w ustępie o *wierze filozoficznej* (str. 136 i nast.), pomimo teoretycznego trzymania się *sensualizmu*, Śniadecki sam w praktyce wykazuje drugie źródło naszej wiedzy i tego źródła, pomimo wszelkich starań, zatkać nie może; wyznaje bowiem, że *w krainie myślenia i czynienia* często *przyjmujemy zdania i twierdzenia, których nie jesteśmy zdolni ściśle dowieść, a na których przecie zasadzamy i nasze dociekania i nasze sprawy*. Któż np. dowiedzie, dodaje jeszcze sam Śniadecki, że natura nic nie robi na próżno, że we wszystkich działaniach swoich trzyma się drogi najprostszej, lub, że prawa dostrzeżone w dziełach przyrodzenia, bez odmiany trwać będą na przyszłość? A mógłby jeszcze dodać, któż dowiedzie, szczególniej na zasadach *sensualistycznych*, że twierdzenie i przeczenie, odnoszące się do jednej i tej samej rzeczy, zawsze i wszędzie, bezwzględnie wyłączać się muszą i t. d. Są to wszystko zdania i twierdzenia, które zapewne nie w *zmysłach* mają swój *początek*. Śniadecki opiera się tu widocznie na zasadach *szkoły szkockiej*, na którą się też wprost powołuje (str. 117) i nadto sam wyznaje, że *przykłady szczególne nie stanowią dostatecznego dowodu* owych zdań powszechnych (str. 136). Pomimo to probuje wykazać źródło *zmysłowe* takich prawd, których, jak sam mówi, dowieść nie możemy i na których już z samego początku *zasadzamy* i nasze dociekania i nasze sprawy. Czyni to jednak w sprzeczności z tem, co powyżej powiedział, dowodząc, że wszystkie takie prawdy są wynikiem *mocnego zaufania wrażonego i utwierdzonego przypadkami szczególnemi, uznanemi od wszystkich*, gdzie zatem *wielkie do prawdy podobieństwo wzięte jest ledwo nie za*

pewność. Lecz pominąwszy, że powyższe prawdy, jak wszystkie prawdy rozumowe, matematyczne i logiczne, mają dla nas siłę obowiązującą *bezwzględnie* i różnią się od wszelkiego *prawdopodobieństwa* tą swoją rozumową bezwzględnością; to jednakowoż sam Śniadecki, chcąc wykazać *prawdopodobieństwo* powyższych zdań, wyprowadzonych niby z *przypadków szczegółowych*, opiera się znowu po prostu na owych prawdach ogólnych, wyrażonych tylko w innej formie. Mówi bowiem, że *prawdopodobieństwo* owych prawd *oparte jest na następujących początkach*: 1° *że co się działo i dzieje, to się na potem dziać może*, 2° *że co dotąd potwierdziły znane nam fenomena, to potwierdzić mogą i inne w przyszłości pokazać się mogące*, 3° *że w tem nic nie przyznajemy konstytucyi ludzkiej, coby było danym początkom poznawania przeciwne*. Każdy myślący łatwo postrzeże, że te zdania, które mają służyć za podstawę dla wykazania *prawdopodobieństwa* powyższych praw ogólnych, opartych niby na *przypadkach szczegółowych*, nie są niczem innem tylko prostem powtórzeniem owychże prawd w innej tylko formie. A zatem Śniadecki dowodzi *empirycznego i zmysłowego* początku pewnych prawd ogólnych na podstawie treści samych tych prawd; to się w logice nazywa *sofizmatycznem kołem dowodzenia*.

Filozofią umysłu Śniadecki dzieli na dwie główne części. Część 1-a mówi o *początkowych i prostych władzach umysłu*, 2-a o *wyższych i zawilszych*. W pierwszej części traktuje w 6-u rozdziałach, *o czuciu, o uwadze, o odrywaniu, czyli abstrakcyi, o pamięci, o słowach jako wyrazach pojęć i o języku jako instrumencie myślenia*, w końcu, *o nawijaniu się i kojarzeniu pojęć*. Są to wszystko traktaty z empirycznej psychologii, przedstawiające nam co najwięcej samo działanie powyższych władz umysłowych, z wieloma trafnemi praktycznemi uwagami, bez wszelkiego jednak wyjaśnienia i naukowego rozbioru. A gdzie Śniadecki się wdaje w rozwiązanie trudniejszych zadań swego przedmiotu, tam zwykle ułatwia sobie rzeczy przez wyjaśnienia tautologiczne, oraz koła dowodzenia, na wzór powyższego [6]). Część 2-ga rozbiera w 3-ch rozdziałach trzy wyższe władze umysłu ludzkiego: *rozum, imaginacyą i wolę*. Pierwszy z tych rozdziałów dotyczy głównie *logiki*, jest tu mowa o *rozumowaniu a priori i a posteriori, o prawdzie i rozmaitym stanie umysłu co do prawdy*, t. j. o *pewności, wątpliwości i prawdopodobieństwie*, dalej o tych stanach rozumu w ważniejszych wiadomościach i naukach, mianowicie w naukach *matematycznych i przyrodzo-*

nych, następnie o obserwacyi, doświadczeniu i rachunku, o indukcyi, analogii, hipotezie, o *szyku zdań w rozumowaniu* (formae argumentationis czyli króciutki wykład sylogistyki), o *trybie postępowania w dochodzeniu prawdy* czyli o metodzie (wykład prawideł metodologicznych Kartezyusza i rozbiór syntezy i analizy), w końcu jest mowa o *smaku*, czyli o sądzie estetycznym. Prócz tego dodana jest do dzieła *Nota*, dotycząca *logiki*, bo zawiera *treść nauki Arystotelesa i dawnych Dialektyków o Sylogizmie*. Z całego powyższego bogactwa rozebranych przez Śniadeckiego zagadnień logicznych, przekonywamy się dostatecznie o doniosłości jego dzieła, i wyznać należy, że gdyby nie powyższe usterki, powtarzające się i w tej części a wynikające z braku głębszego pojęcia filozofii i jej zadań, toby *Filozofia umysłu ludzkiego* Śniadeckiego, dla wielu uwag praktycznych i dla jasności i wyrazistości języka, należała do najlepszych prac filozoficznych polskich [7]).

[1]) Jan Śniadecki. Urodził się w gnieźnieńskiem 29 sierpnia 1756 r. Pierwsze nauki pobierał w Poznaniu w szkołach lubrańskich, gdzie się uczył dialektyki według Stęplowskiego. W r. 1772 opuścił Poznań, i wyswobodziwszy się szczęśliwie z sideł, nastawionych na niego przez Jezuitów, wstąpił do Akademii krakowskiej. Tegoż jeszcze roku otrzymał stopień *bakałarza filozofii*, pod profesorem filozofii eklektycznej Podzyńskim, a r. 1775 został *doktorem filozofii*. Następnie poświęcał się w Krakowie i zagranicą głównie naukom matematycznym. Roku 1780 objął katedrę matematyki i astronomii w Krakowie; w 1802 r. zaś powołano go do Wilna na profesora astronomii. Obowiązki te pełnił z powszechnem uznaniem świata uczonego do r. 1825. Ostatnie lata życia przepędził w wiejskiem ustroniu pod Wilnem. Umarł 21 listopada 1830 r. Zob. obszerny życiorys jego przez Michała Balińskiego w wydaniu nowem *Dzieł* Śniadeckiego. T. I. Warszawa, 1839. S. Dickstein w *Albumie biograficznym* M. Chełmońskiej. T. I, 122 i nast.

[2]) Rozprawa *O Metafizyce* mieści się w wyd. *Dzieł* Śniadeckiego przez Balińskiego. T. III, 1837, 211 do 229.

[3]) *O Logice i Retoryce*, tamże Tom IV, 1837, 115 do 127.

[4]) *Filozofia umysłu ludzkiego*, tamże. T. V, 1837, 113 do 324. Według tego wydania cytuję. Pierwsze wydanie *Filozofii umysłu* sporządził sam Śniadecki r. 1818 w T. IV-ym swych pism.

[5]) Odpowiedź na rozprawę Śniadeckiego *O Metafizyce* oraz obronę metafizyki zawiera bezimiennie wydany traktat p. t. *Rozprawa o potrzebie Metafizyki. Warszawa*, 1821.

[6]) Że Śniadecki w samej rzeczy wpada dość często w koła dowodzenia, na to możnaby przytoczyć i inne przykłady. Oto jeden z najbardziej rażących. Pojęcie *czasu* Śniadecki wyjaśnia i tłomaczy w następujący sposób na str. 180: „Między tem, co było i tem, co jest, znajduje się przeciąg dłuższy lub krótszy, który się nazywa *trwałością* (duratio). Wy-

mierzanie tego przeciągu, czyli porównanie jednej trwałości z drugą, daje nam pojęcie *czasu*.“ Więc, według tego, *czas* jest *wymierzaniem trwałości*, czyli porównaniem jednej trwałości z drugą. A *trwałość* czem jest? Czy nie *czasem*? Czy mamy jaśniejsze pojęcie o *trwałości* niż o *czasie*? Zdaje się, że nie. Trwałość jest treścią czasu, jest tylko innym wyrazem dla oznaczenia tej samej rzeczy, t. j. świadomości naszej o dokonywującym się zarówno w nas jak i poza nami *ruchu*. Dwa takie wyrazy, oznaczające jedną i tęż samą rzecz, bynajmniej rzeczy nie tłumaczą. Śniadecki mógł był poprostu powiedzieć: *czas* jest *czasem*, *czas* jest *wymierzaniem czasu*, porównaniem *czasu* z *czasem*, a czytelnik miałby wtedy takie same *pojęcie o czasie* jak z powyższego określenia.

[7]) Specyalne prace o filozofii Jana Śniadeckiego ogłosili: Al. Skórski, *Filozofia Jana Śniadeckiego*, dysertacya doktorska, 1873, oraz tegoż obszerniejsza praca *Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych*, 1890. M. Straszewski, *Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*. 1875. Obaj ci autorzy nie podzielają mej charakterystyki stanowiska filozoficznego Jana Śniadeckiego, podanej zarówno powyżej, jak i w pierwszem wydaniu niniejszej pracy z r. 1870, i uzupełnionej w dalszych mych pracach: *O filozofii Jana Śniadeckiego*, *Wiek*, 1873 № 113 i nast. oraz *Die Philosophische Literatur der Polen*, w *Philosophische Monatshefte*, T. X. 1874, str. 229 i nast. W obronie tej mojej charakterystyki wystąpiłem już we *Wstępie kryt. do filozofii*, wyd. 3-e, 1903, str. 22 i nast. oraz 134 i nast. Tu przypominam tylko, że Śniadecki sam dokładnie charakteryzuje to swoje stanowisko w *Przydatku do pisma o filozofii*, str. 52, mówiąc: „Wyznaję naprzód, że jestem *realistą*, t. j., że w słowach nie szukam brzmienia i wiatru, lecz rzeczy... Wyznaję, powtóre, że chociaż wierzę w istoty niemateryalne, jestem przecie w znaczeniu Kanta *materyalistą*, bo trzymam, że nie masz w człowieku najogólniejszej nawet myśli, któraby nie wzięła swego początku od zmysłów... I znowu, chociaż wrażeń zmysłowych, obserwacyi i doświadczeń nie mam za naukę, ale za materyał do niej, z którego rozum wywodzi i tworzy pasmo prawd ogólnych, fenomena zmysłowe wiążących i stanowiących naukę, jestem wszelako *empirykiem*, bo żadnych myśli, pojęć, ani prawd wrodzonych umysłowi ludzkiemu nie znam i dostrzedz nie mogę.“ W tymże duchu mówi w swej *Filozofii umysłu ludzkiego* (str. 125), że „bez wrażeń zmysłowych nie byłoby myślenia, i poznawanie świata materyalnego prowadzi nas do poznawania władz duszy.“ Zob. też podane powyżej wyjątki z pism Śniadeckiego, wykazujące jego *sensualizm*. A że przytem, z drugiej strony, mówi, jak widzieliśmy, o *wierze filozoficznej* i wyrzeka we wszystkich swych pismach filozoficznych na głębsze badania krytyczne i metafizyczne w imię zasady *zdrowego rozsądku*, a więc szkoły szkockiej (str. 117, 136 i nast. i t. d.), przeto miałem prawo powiedzieć, że jest sensualistą i zwolennikiem szkoły szkockiej, chociaż zasad swych nie rozwijał konsekwentnie, lecz wpadał w sprzeczności, o których również wspomniałem O stosunku Jana Śniadeckiego do krytycyzmu Kanta mówię poniżej (uw. 5. b. przypis 2-i).

c. Tutaj podaję wzmiankę o logice *elementarnej praktycznej*, uwzględniającej także przeważnie stronę empiryczną

poznania, wydanej przez J. Waszkiewicza [1]) p. t. *Początki logiki. Przekład z angielskiego w wielu miejscach pomnożony dodatkami i rzutem oka na historyą logiki. Wilno.* 1830. Jestto przekład dzieła: W. Pinnocka [2]): *A catechism of logic, written in an easy and familiar style. London.* 1821. Jak tytuł oryginału, tak i rzut oka na dziełko pokazuje, że mamy przed sobą najpopularniejsze opracowanie pierwszych początków logiki. W formie pytań i odpowiedzi dany tu jest króciutki wykład nauk: o pojęciu i wyobrażeniach zmysłowych i umysłowych, o wyrazach i ich użytku, o definicyi i jej gatunkach, dalej o sądach, wnioskach i metodach. Również krótkim i pobieżnym jest rozdział dodatkowy, zawierający *Rzut oka na historyą logiki*, jako też i pogląd na *Stan logiki w Polsce.*

[1]) Jan Waszkiewicz. Urodził się w Wilnie 1797 r. Ukończywszy uniw. wileński w r. 1820, został nauczycielem historyi i prawa w gimnazyum wileńskiem. Poświęcił się głównie ekonomii politycznej i takową też od r. 1824 wykładał w uniw. wileńskim. Ostatecznie był dyrektorem szkoły rabinów w Wilnie. Umarł tamże 1859 r. Zob. Bieliński, *Uniw wil.* T. III, 354.

[2]) William Pinnock (ur. 1782, um. 1843) był znanym popularyzatorem wiedzy i wydawcą przeszło 80 katechizmów różnych nauk i sztuk. Jego katechizm logiki miał liczne wydania.

5. Dalszym nader ważnym, jeżeli nie najważniejszym, współczynnikiem odrodzenia filozofii w Polsce był *krytycyzm* Kanta [1]). Pierwsze jego zawiązki ujawniają się w przekładach kilku pomniejszych pism Kanta przez J. Bychowca i Szym. Bielskiego. Pierwszymi zaś Polakami, którzy pisali o Kancie i przyczynili się do zaznajomienia szerszych warstw wykształconego społeczeństwa z jego filozofią krytyczną, byli Jędrzej Śniadecki, J. Hoëne-Wroński i J. K. Szaniawski. Pierwszymi wreszcie profesorami, którzy wykładali filozofią w duchu Kanta, byli F. Jaroński, A. I. Zabellewicz i J. H. Abicht.

a. J. Bychowiec [2]) i Szym. Bielski [3]) prawie jednocześnie zajęli się przełożeniem pisma Kanta *Zum ewigen Frieden*, 1795. Pierwszy dokonał swego przekładu z oryginału p. t. *Projekt wiecznego pokoju. Królewiec.* 1796. Bielski zaś posiłkował się tłumaczeniem francuzkiem i na jego osnowie wydał swój przekład w Warszawie p. t. *Projekt do pokoju wieczystego.* 1797. Wkrótce potem, w r. 1799, Bychowiec wydał również w Królewcu przekład Kanta: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, p. t. *Wyobrażenie do historyi po-*

wszechnej we względzie kosmopolitycznym (2-e wyd. Wrocław 1832) [4]). Rzecz naturalna, że te pisma okolicznościowe nie wywierały szerszego wpływu na zaznajomienie polskiej publiczności z krytycyzmem Kanta; świadczą jednak dobitnie o nowym kierunku myśli, jaki i u nas zawładnął samodzielniejszymi umysłami. Oryginalna praca Bychowca: *Słówko o filozofii* wyszła znacznie później, bo dopiero r. 1816. W pracy tej autor domaga się (str. 22), aby filozofia własnemi siłami, niezawiśle od mniemań przyjętych, oddzieliła pewnie i dobitnie pozór od prawdy i rozwiązała zagadnienie bytu rzeczy i przeznaczenia człowieka tyle, ile się to rozwiązać daje. Z Kantem łączy się ta praca o tyle, że w niej uwydatnia się wpływ kantysty Fr. Bouterweka, który z krytycyzmem łączył filozofią uczuciową Jacobiego. O dziele Bouterweka: *Lehrbuch der philos. Wissenschaften*, 1813, mówi Bychowiec, że „wytrzymuje aż dotąd próbę głów najlepszych."

[1]) Specyalne prace nad rozwojem filozofii Kanta w Polsce ogłosili: H. Struve w artykule *Kant* w *Wielkiej Encykl. ilust.* 1903 r. rozdział IV-ty p. t. *Kant w Polsce.* Następnie P. Chmielowski, w *Przeglądzie filozoficznym*, 1904, zeszyt IV-ty: *Kant w Polsce.* W tymże *Przeglądzie*, a mianowicie też w tymże zeszycie, mieści się szereg innych prac o Kancie, świadczących o jego znaczeniu dla rozwoju filozofii w Polsce aż po chwilę obecną. O przekładach różnych dzieł Kanta, a w szczególności o przekładzie *Krytyki czystego rozumu* przez P. Chmielowskiego, podano już wzmiankę powyżej (zob. str. 89 i nast.).

[2]) Józef Bychowiec. Urodził się 1778 r. w słonimskiem. Wyższe wykształcenie odebrał w Akad. wileńskiej, którą ukończył 1794 r. Następnie był na uniwersytetach w Frankfurcie nad Odrą, Getyndze i Królewcu. Tu uczęszczał na wykłady Kanta i przełożył wspomniane powyżej pisma jego. Od r. 1806 służył kilka lat w wojsku francuzkiem. Za księstwa warszawskiego był urzędnikiem w ministeryum sprawiedliwości. Później przeniósł się do Wilna, zajmując się filozofią i pedagogiką oraz przekładem obcych dzieł, między innemi Herdera *Pomysłów do filozofii dziejów*, 1838. Umarł 1845 r. O jego ogólnem stanowisku filozoficznem zob. mój *Wstęp kryt. do filozofii*, wyd. 3-e str. 22.

[3]) Szymon Bielski. Urodził się w krakowskiem 1745 r. Uczył się u Pijarów w Podolińcu i w r. 1766 wstąpił do ich zakonu. Od r. 1792 był prefektem w Warszawie; później od r. 1817 był czynnym w kolegium Konarskiego na Żoliborzu. W r. 1825 powrócił do kolegium głównego do Warszawy. Był bardzo czynny w wydawnictwie i przekładzie pożytecznych dzieł, szczególniej dla użytku szkolnego. On to wydał wspomniane powyżej (str. 201) życiorysy znakomitych polskich Pijarów. Umarł 1826 roku.

[4]) Prócz wzmiankowanych pierwszych przekładów Kanta zaznaczyć jeszcze można, że Fr. K. Dmochowski zamieścił w wydawanym przez

siebie *Nowym Pamiętniku warszawskim*, 1801 r. streszczenie *Antropologii* Kanta. Takież streszczenie wydał Jan Max w r. 1802 w swym *Kalendarzyku kieszonkowym* wraz ze wstępem p. t. *Wyobrażenie o filozofii przesławnego Kanta*. Zob. pod tym względem wspomnianą powyżej (przypis 1-y) pracę Chmielowskiego, str. 381.

b. Pierwszą samodzielną pracę w duchu filozofii krytycznej Kanta ogłosił u nas Jędrzej Śniadecki, młodszy brat Jana [1]). Był on wprawdzie przedewszystkiem znakomitym chemikiem i fizyologiem, ale, jak każdy umysł żywszy i głębszy, zajmował się zarazem filozofią i wypowiedział swoje poglądy na sprawę poznania w krótkiem wprawdzie, lecz dla tego nie mniej filozoficznem piśmie: *O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych*. Jest to mowa czytana przy otwarciu nauk w uniwersytecie wileńskim z r. 1799 na 1800, oddrukowana w T. III-m *Dzieł Jędrzeja Śniadeckiego*, wydanych przez M Balińskiego, str. 251 do 269. Godne uwagi poglądy znakomitego empiryka i naturalisty, autora *Teoryi jestestw organicznych*, o znaczeniu *doświadczenia* w porównaniu z *rozumem*, ujawniają się w następujących zdaniach. „Nie pojmuję, mówi Jędrzej Śniadecki (str. 252, 253), dla czego ciż sami, którzy władzę *myślenia* tak surowemi obostrzyli prawidłami, przypisywali zupełną nieomylność doświadczeniu i jego się nieodstępnie trzymać kazali.“ W przeciwieństwie do tego autor streszcza swe założenie w tych słowach: „że doświadczenie jest nieomylne, że pewność przez nie nabyta większa jest od tej, którą nam czysty rozum odkrywa, a zatem, że wszędzie rozum przed doświadczeniem milczeć powinien, jest mniemanie błędne, które starać się będę wywrócić.“ „Nieśmiałbym, mówi dalej, przeciw tak powszechnemu powstawać mniemaniu (że rozum przed doświadczeniem milczeć powinien), gdybym nie mówił do światłych i na złamanie każdego szkodliwego przesądu gotowych mężów, i gdybym nie był zupełnie w sobie przeświadczonym i o błędzie takowego zdania i o ciężkim uszczerbku jaki ztąd nauki odnoszą.“ Kantyanizm Śniadeckiego wynika jasno z dalszych zdań jego, jako to (str. 255, 256, 260, 261). „Czucie jest to wypadek akcyi objektu, czucie sprawującego, na zmysły czyli czułość naszą. Takowy tedy wypadek, będąc złożonym, nie może nigdy być w stosunku prostym okjektu, ale w stosunku złożonym objektu i czułości. Ztąd wypada, że nigdy nie będziemy czuć i pojmować rzeczy, *tak, jak w istocie swojej egzystują*, ale tak, jak nam egzystencyą

ich czułość nasza wystawia. A że władza czucia, jak wszystkim wiadomo, nieograniczonemi sposobami odmienioną i modyfikowaną być może, więc i pewność tym sposobem nabyta wątła i najniestalsza być musi.“ „Osądzić, rozróżnić, zastosować i użyć wypadków doświadczenia i obserwacyi, postrzeżenia takowe w jedno ciało złączyć i do jednej wspólnej odnieść przyczyny, jest dziełem samego rozumu.“ „Doświadczenie i obserwacya, ciągnie dalej, zgromadzać tylko i rzucać materyały mogą, z których sam zdrowy rozum budować naukę potrafi. Cała tedy budowla nauk, jej jedność, piękność i przystósowanie do użytku, są dziełem umysłu ludzkiego i jeżeli w niej pewność i gruntowność jaka być może, jego podobnie dziełem być musi; a doświadczenie takie dalekie jest od dania lub powiększenia pewności w naukach, że gdzie się tylko jego potrzeba nieuchronna przyłączy, tam pewność objektów umysłowych zmniejsza się statecznie. I w samej rzeczy, rzućmy tylko okiem na znajome nam dzisiaj nauki fizyczne i porównajmy pomyślność i wzrost tych, które są dziełem *czystego rozumu*, z owemi, które albo samo *doświadczenie*, albo przynajmniej po większej części, budowało, a postrzeżemy natychmiast, że kiedy pierwsze od dawnego już czasu do wielkiej posunęły się doskonałości, drugie albo nie wyszły jeszcze z pierwiastkowej niedołężności, albo bardzo mało postąpiły, i to tyle tylko ile im *czysty rozum* dopomógł.“ Zgodnie z tem autor zaznacza, że „w naukach, które sam umysł ludzki tworzył, jedna prawda wiąże się jak najściślej z drugą, jedna z drugiej wypływa i wszystkie razem służą sobie nawzajem za źródła i dowód.“ Nauki zaś na samem doświadczeniu oparte, jak np. meteorologia, magnetyzm, elektryczność, fizyologia, patologia, chemia i t. p. „do dziś dnia bardziej są zbiorami i składami różnych mniemań i przywidzeń, aniżeli *prawdziwemi naukami*.“ „Nauki doświadczenia nie sposobne są przyjąć stopnia pewności, który można dać naukom czystego rozumu.“ „W naukach tylko czystego rozumu może mieć miejsce zupełna pewność; w naukach doświadczenia tylko podobieństwo do prawdy.“ „Wszystkie prawdy matematyczne o liniach i płaszczyznach nie mogły być brane z doświadczenia.“ „Toż samo, nieograniczona podzielność i wszystkie tak nazwane ogólne ciał własności, mówią natychmiast do przekonania każdego, lubo nigdy, ściśle mówiąc, objektem doświadczenia nie były.“ Kto zna filozofię Kanta, wie dobrze, że wszystkie powyższe zdania

wypływają z udowodnionej przez niego różnicy między zdaniami opartemi na *doświadczeniu* a zdaniami *rozumowemi*. *Rozum* doprowadza do zdań *ogólnych*, *koniecznych*, *niezmiennych*, jakiemi są np. zdania matematyki, logiki i t. d. Wyniki zaś *doświadczenia* noszą na sobie zawsze charakter *jednostkowości* i nie mogą być same przez się uogólniane; one są zawsze *przypadkowymi*, bo nigdy nie możemy powiedzieć, że one koniecznie *muszą* być takimi, jakimi przypadkowo są; w końcu, zdania na doświadczeniu oparte są zmienne; postęp czasu i nauki może je uzupełnić lub nawet na zawsze usunąć, czego o zdaniach *rozumowych* powiedzieć nie można.

Przytoczyłem powyżej umyślnie nieco obszerniej poglądy Jędrzeja Śniadeckiego, żeby wykazać, jak ten znakomity naturalista, mając ciągle do czynienia z doświadczeniem, jasno pojmował jego niższość od rozumu, gdy tymczasem przeciwnie brat jego, matematyk i astronom, posiłkując się przeważnie rozumem, bez wszelkiej krytyki stawiał zmysłowe doświadczenie wyżej nad rozum. Kończę zaś tę pouczającą wiązankę zdań Jędrzeja Śniadeckiego jego własnemi słowami o Kancie (str. 269): „W wieku naszym, szybkim wzrostem nauk i kunsztów na zawsze pamiętnym, jeden z najpierwszych filozofów głęboką krytyką czystego rozumu na nieśmiertelną u uczonych zasłużył sławę. Mojem zdaniem, byłaby rzecz warta równie uczonego pióra, a może użyteczniejsza, zatrudnić się doskonałą *krytyką doświadczenia*, któremu jak najściślejsze w naukach reguły przepisać należy; inaczej przewiduję, iż wkrótce cała budowla nauk fizycznych na samej niemal polegać będzie *powadze*; albo że porzuciwszy romanse imaginacyi i zapalonego umysłu, budować będziemy *romanse doświadczenia*.“ Czyż te smutne przewidywania głębokiego uczonego nie ziściły się w koryfeuszach nowszego empiryzmu i materyalizmu (w rodzaju Büchnera, Haeckla i innych), których *romanse doświadczenia* służą za nieomylną *powagę* dla tylu niekrytycznych i antifilozoficznych umysłów naszego czasu [2]).

[1]) Jędrzej Śniadecki urodził się w W. Księstwie Poznańskiem we wsi ojcowskiej, pod miastem Źniczem położonej, 30 listopada 1768 r. Pierwsze nauki pobierał w Trzemesznie. Następnie uczęszczał do gimnazyum Nowodworskiego w Krakowie, które chlubnie ukończył r. 1787. Do roku 1791 uczył się medycyny w akademii krakowskiej, Następnie 6 lat bawił w Niemczech, Włoszech, Holandyi i Anglii, poświęcając ten czas zarówno udoskonaleniu się w swoim specyalnym zawodzie jak i ogólnemu

naukowemu i filozoficznemu wykształceniu. Roku 1793 został doktorem medycyny i filozofii w Pawii. W r. 1797 powołany został na profesora chemii i farmacyi do uniwersytetu wileńskiego. Obowiązki te pełnił przez lat 25. Wysłużywszy emeryturę udał się na spoczynek. Powołany jednak po dwóch latach znowu do uniwersytetu, pełnił do końca życia, z powszechnem uznaniem, obowiązki profesora kliniki. Umarł 11 maja 1838 r. Zob. obszerny życiorys Jędrzeja Śniadeckiego przez Michała Balińskiego w wydaniu dzieł Śniadeckiego, Warszawa. 1840 T. I. O jego poglądach przyrodniczych ogłosili specyalne prace: Zygmunt Kramsztyk, *Jędrzej Śniadecki. Teorya jestestw organicznych wobec dzisiejszych pojęć o życiu.* 1875. Tenże w Albumie biograficznym M. Chełmońskiej T. I, 10 i nast. Bron. Reichmann, *Jędrzej Śniadecki Darwin.* 1874. T. Żuliński, *Zasady teoryi jestestw organicznych.* 1874. H. Struve, *O teoryi jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego*, *Wiek.* 1873, № 142—144 oraz *Wstęp kryt. do fil.* 3-e wyd. 1903, str. 354 i nast. L. Świeżawski, *Jędrzej Śniadecki*, 1900. Zob. też Bieliński, *Uniw. wil.* T. III, 327 i nast.

[2]) Klasycznym przeciwnikiem *krytycyzmu* Kanta jest u nas Jan Śniadecki, o którym była mowa powyżej (uw. 4. b.). Ogłosił on w r. 1819 w *Dzienniku Wileńskim* rozprawę *O filozofii*, zamieszczoną również w tym roku w *Pamiętniku Lwowskim* (*Dzieła* wyd. Balińskiego T. V, 25 — 49. 1837). W rozprawie tej występuje z surową krytyką filozofii Kanta, zarzucając mu cztery główne *występki* i *wady*, jako to: 1-o przesadzoną nieufność ku świadectwu zmysłów; 2-o wystawienie sobie duszy myślącej bez zmysłów t. j. w stanie człowieka urojonym i niepodobnym; 3-o brak dowodów na poparcie pierwszych zasad swojej nauki, mianowicie na to, że całe piętno umysłowe, wyciskane na materyałach, przez czucie zgromadzonych, zależy na formie; w końcu 4-o nomenklaturę zawiłą i ciemną. Na zasadzie tych zarzutów mianuje naukę Kanta *mistycyzmem* i *romansem metafizycznym*, któremu „się nie godzi nadawać poważnego nazwiska filozofii (str. 29, 30 i nast.).“ Z obroną przeciwko temu lekceważeniu głębokiego myśliciela wystąpił również w *Pamiętniku Lwowskim* Philopolski (Tytus Dzieduszycki), wykazując, z pewną wszakże względnością, że Śniadecki nie zapoznał się należycie z nauką Kanta i że zmieni swój sąd o nim, gdy mu „więcej chwil poświęcić raczy.“ Replikę na tę obronę Kanta ogłosił Śniadecki w następnym roku w *Przydatku do pisma o filozofii* (*Dzieła* T. V, 49—112). Motywem tej repliki była ochrona młodzieży od *zarazy metafizycznej*. Nadto widoczną jest rzeczą, że Śniadecki pragnął postawić na swojem i wykazać, że jego zarzuty przeciw Kantowi są słuszne, że zatem filozofia Kanta jest szkodliwą jak dla oświaty narodowej w ogóle, tak i w szczególności dla postępu nauk u nas. Pomimo tej repliki, opartej już na pewnej znajomości dzieł Kanta, wyznać należy, że Śniadecki nie zrozumiał należycie zasad krytycyzmu. Jeżeli bowiem sam zaznacza, że „prawdziwa filozofia zna granice ludzkiego pojęcia i za nie nie wykracza,“ to powinien był spostrzedz, że krytycyzm Kanta pracuje właśnie nad oznaczeniem tych granic i dla tego np. zmysłom nie ufa bezwzględnie. Tymczasem Śniadecki pozostaje i w swej replice na stanowisku sensualistycznego dogmatyzmu i ufa bezpośrednio zmysłom bez krytycznego rozbioru doniosłości ich świadectwa oraz warunków ich działania na nasz umysł. Pouczającą rozprawę o źródłach,

przy których pomocy Jan Śniadecki zapoznał się z filozofią Kanta, ogłosił A. Woroniecki p. t. *Zależność Jana Śniadeckiego od I. M. Degeranda. Przyczynek do poznania stosunku Jana Śniadeckiego do Kanta. Przegląd filozoficzny*, T. VII, 1904, str. 407 i nast.

Że niechęć do krytycyzmu Kanta, zaszczepiona przez Jana Śniadeckiego, przez długi szereg lat oddziaływała u nas, świadczy o tem fakt następujący, który tu przywodzę jako charakteryzujący lekceważenie u nas Kanta jeszcze w r. 1871, gdy gdzieindziej już od lat dziesięciu powrócono do niego i uznano jego krytycyzm za niezbędny punkt wyjścia nie tylko dla filozofii, lecz i dla wszelkiej w ogóle nauki. Już w 1-m wydaniu niniejszej *Historyi Logiki w Polsce* zaliczyłem Jędrzeja Śniadeckiego, znakomitego autora *Teoryi jestestw organicznych*, do pierwszych zwolenników Kanta u nas, powołując się na zaznaczone powyżej, jasne w tym względzie poglądy jego. Pomimo przedstawionych dowodów, sąd mój o Jędrzeju Śniadeckim wywołał w swoim czasie w naszych pismach różne zjadliwe przycinki, co prawda bezimienne, ale właśnie dla tego tem boleśniejsze. Przycinki te wyszły z inicyatywy naszych *warszawskich pozytywistów*, którzy żadną miarą pojąć nie mogli, aby taki znakomity przyrodnik, jak Jędrzej Śniadecki, był zarazem kantystą, bo nie wiedzieli wówczas wcale, że Śniadecki wyprzedził w tym względzie znakomitych owoczesnych przyrodników Helmholtza, Virchowa, Du-Bois-Reymonda, Rokitańskiego i wielu innych, którzy także otwarcie przyznawali się do kantyzmu. Najgłośniejszym wyrazem owych przycinków przeciwko memu poglądowi na stanowisko filozoficzne Jędrzeja Śniadeckiego był także bezimienny, ale wstępny, redakcyjny artykuł *Gazety Warszawskiej* z r. 1871, № 87, p. t. *Kto też był Jędrzej Śniadecki?* Autor twierdzi tu, że prof. Struvemu „podobało“ się zaliczyć Jędrzeja Śniadeckiego do kantystów i że za „fundament do tego twierdzenia“ posłużyło mu „nawiasowe, sposobem porównania przytoczone przez Śniadeckiego zdanie“ o zasługach Kanta w owej rozprawie. Wogóle dowodzi autor, że taki pierwszorzędny badacz nie myślał wcale stawiać „marzeń filozofów niemieckich“ nad „przeświadczenie zmysłów i rozumu,“ lecz zajmował stanowisko empiryczne. „Chciało się Śniadeckiemu jakiegoś poprawnego *Novum Organum* Bakona, i nic więcej.“

Trzymając się, wobec wszechwładnego panowania koteryi w naszej prasie, zasady niewdawania się, o ile tylko można, w polemikę z autorami, kierującymi się w swych sądach nie przedmiotowym rozbiorem rzeczy, lecz względami osobistymi, nie uznałem w swoim czasie za właściwe odpowiadać na zjadliwe uwagi autora owego artykułu. Uczyniłem to dopiero w trzydzieści lat później w swym *Wstępie kryt. do fil.* wyd. 3-e, str. 354 i nast. i to tylko w celu ścisłego wyjaśnienia poruszonej sprawy. Powołałem się też w tym względzie na różne ustępy z samej *Teoryi jestestw organicznych*. Dziś zdaje się Kant o tyle jest znany u nas, że nikt zapewne już nie zakwestyonuje mego zdania o kantyzmie Jędrzeja Śniadeckiego.

c. Szersze opracowanie filozofii w duchu Kanta miał na myśli J. Hoëne-Wroński [1]). Przyjmował on krytycyzm

Kanta za punkt wyjścia dla swoich własnych poglądów na „ostateczną zasadę wiedzy (le dernier principe du savoir).“ W tym celu zamierzał początkowo wydać czterotomowe dzieło p. t. *Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir, exposée en français par J. Hoehne.* Ale już pierwsza sekcya tego dzieła, wydana 1803 r. (stronic XXII i 24), nie zadowoliła autora. Więc od drugiej sekcyi zmienia pierwotny plan, a pragnąc rozpocząć rzecz swoją od wykładu samej nauki Kanta, chce wydać około ośm tomów, które wychodzić miały w sekcyach po dwie na miesiąc. Lecz po ogłoszeniu w tymże roku dwóch dalszych sekcyj tomu pierwszego (str. 25 do 125), wydawnictwo to przerwane zostało. Wroński zajął się swoją zasadniczą reformą wiedzy, przedewszystkiem matematyki i sformułowaniem swego *prawa tworzenia*, opartego na *odkryciu absolutu*. To zaś przeniosło go na pole idealizmu, w imię którego rozwinął swój charakterystyczny systemat *mesyanizmu*. Systemat ten, wychodząc już daleko po za Kanta, należy w zupełności do późniejszego okresu filozofii polskiej. Więc też o nim jest mowa poniżej. Tu zaś zaznaczam jednak w ogólnych zarysach treść wspomnianej pracy Wrońskiego o Kancie.

W sekcyi pierwszej (do str. 24) podnosi autor najprzód wysoko twórcę filozofii krytycznej, nazywa go „génie sans égal (str. I);“ ale zarzuca mu już tutaj brak zjednoczenia systematycznego i należytego uzasadnienia samego krytycyzmu. Z uznaniem wspomina o usiłowaniach Fichtego i Schellinga w celu odszukania dla odkryć Kanta „głębszej zasady (une base plus profonde).“ Wspomina też o ostatecznej zasadzie Fichtego, ale twierdzi, że pochód myśli, który go doprowadza do tej zasady, nie jest uprawniony. Żąda on innej zasady, którąby czyniła zadość następującym wymogom t. j. którąby miała: 1^0 możliwie największą pewność, 2^0 największą wartość objektywną, 3^0 nieskończoną ogólność (généralité), 4^0 godność wewnętrzną. Zasada taka nie może być tylko formułą *logiczną*, subjektywną, jak np. absolutna tożsamość A=A, lecz ma być podstawą *wiedzy nieskończonej, boskiej;* więc musi zawierać zgodność nie tylko z prawami logicznemi, lecz i z *materyalnemi* czyli *transcendentalnemi* zasadami poznania (str. 20). Kant, Fichte, Schelling mieli na oku tylko logiczną stronę owej zasady. Wrońskiego zaś wielkie odkrycie, jak on twierdzi, dotyczy materyalnego, objektywnego, transcendentalnego czynnika

owej zasady. Tu przechodzi na pole matematyki, która obejmuje formalną stronę *bytu*, więc dopełnia stronę *logiczną*. Obietnicą przedstawienia w przyszłości najpełniejszej *nomotetyki* wszystkich nauk i sztuk, zamyka 1-szą sekcyę tej pracy. Sekcya 2-a i 3-a zajmują się Kantem o tyle, że wykazują potrzebę dopełnienia jego krytycyzmu zwrotem do *bytu* (l'existence), który się sprowadza do *działania* (l'activité, str. 31 i nast.). Ma ono podwójny charakter, jest subjektywnem i objektywnem. Subjektywne ujawnia się w działaniu 1^0 *zmysłów*, 2^0 *rozumu;* objektywne w działaniu *przyrody* (str. 33). Następuje zatem charakterystyka działania *empirycznego*, opartego na zmysłach, oraz *racyonalnego*, opartego na rozumie. Idąc za Kantem, przyznaje Wroński rozumowi władzę *architektoniczną*, t. j. władzę tworzenia systematu a priori. Ma on znaczenie *regulacyjne* i *konstytucyjne*, wytwarzając *jedność* dobytej wiedzy o charakterze *apodyktycznym*. Empirya zaś wytwarza tylko *agregaty* i ma znaczenie tylko *asertoryczne* (str. 35). W duchu Kanta rozróżnia też Wroński świat *zmysłowy* i *umysłowy* (monde sensible et intelligible) i zajmuje się dalej ich charakterystyką (str. 39 i nast.), poczynając od analizy przedmiotów świata zmysłowego. Więc mówi o sile odpychania i przyciągania, o działaniu mechanicznem i chemicznem, o cieple i świetle i t. p. Przerywa zaś swój wykład w 3-ej sekcyi, traktując o prawach mechanicznych ruchu płynów, których odkrycie sobie przypisuje.

Z powyższej treści pracy o Kancie okazuje się, że Wroński opierał się na jego krytycyzmie dla swoich dalszych badań i miał przy tem jak i Kant na oku racyonalny, twórczy apriorvzm rozumu, z tendencyą wszakże przezwyciężenia subjektywizmu Kanta przy pomocy czynników metafizycznych bytu w ogóle. Ponieważ atoli, te czynniki określał ze stanowiska apriorycznego, przeto z natury rzeczy przeszedł na pole bezwzględnego idealizmu, pomimo wszelkich usiłowań w kierunku syntetycznego złączenia go z empiryzmem i realizmem [2]).

[1]) Józef Hoëne-Wroński. Urodził się w Poznańskiem 24 sierpnia 1778 r. Wykształcenie odebrał w korpusie kadetów w Warszawie. Od r. 1794 służył w artyleryi narodowej. Odznaczał się w bitwach pod Wolą, Czystem i pod Maciejowicami. Wzięty do niewoli w r. 1795 służył dwa lata w wojsku rosyjskiem. Następnie opuścił kraj na zawsze. Początkowo bawił przez dalsze dwa lata w Niemczech, zajmując się filozofią, szczególniej filozofią Kanta i jego ówczesnych następców. Sam mówi (*Sphinx* I, 40), że w Niemczech studyował „la haute philosophie." W ro-

ku 1800 udał się do Paryża w nadziei otrzymania stanowiska w służbie dyplomatycznej. Gdy starania jego pozostały bez skutku, przeniósł się do Marsylii i wstąpił do stojącego tam załogą legionu polskiego. Bezczynność wojska dała mu czas do zajęć naukowych, szczególniej w zakresie matematyki, astronomii i filozofii. W Marsylii napisał wspomnianą rozprawę o Kancie. W r. 1810 powraca do Paryża, pracując dalej bez wytchnienia naukowo w zaznaczonych kierunkach. W celu zużytkowania swych wynalazków i propagandy dla swych poglądów przedsięwziął od r. 1819 podróże najprzód do Anglii, gdzie przez dłuższy czas zabawił; następnie w r. 1826 do Belgii i w końcu w r. 1850 do Niemiec. Ostatnie dziesiątki lat życia poświęcił głównie rozwinięciu swego systematu mesyanizmu. Umarł w Paryżu 9 sierpnia, 1853.

[2]) O Wrońskim i jego filozofii dużo pisano. Tutaj zasługują na uwagę następujące dane. Adam Mickiewicz mówi o jego historyozofii w swych *Lekcyach literatury słowiańskiej*, 1842, Lekcya 29. Ant. Bukaty, *Hoëne-Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznem wiedzy ludzkiej*. Wydawca L. Niedźwiecki. 1844. Trentowski rozbiera jego mesyanizm w *Przeglądzie poznańskim* z r. 1844. Obszernie zaś traktuje o jego filozofii w *Panteonie wiedzy ludzkiej*, T. II, 1874, str. 142-182, 393-429. Tutaj od str. 394 do 424 podaje Trentowski sprawozdanie Bukatego *O filozofii matematyki i o zasługach matematycznych Wrońskiego*. K. Libelt, *Filozofia i krytyka*. 1845. Wyd. 2-e, 1874. T. I, 164-193. J. B. Ostrowski, *Hoëne-Wroński*. Przedruk z *Przeglądu Poznańskiego*. 1852. N. Landur, *Exposition abrégée de la Philosophie absolue de Hoëne-Wroński*. 1857. L. Augé. *Thèses d'après Hoëné-Wroński*. 1860. Tenże *Notice sur Hoëné-Wroński*. 1865. Rzecz Cz. Pieniążka, *Mesyanizm i Towiańszczyzna*, 1877, traktuje bardziej o Mickiewiczu i Towiańskim niż o samym ojcu mesyanizmu. Najgruntowniejszą pracę o Wrońskim ogłosił znany matematyk S. Dickstein, *Hoëne-Wroński. Jego życie i prace*, z dodaniem katalogu dzieł i rękopismów Wrońskiego oraz prac o nim. 1896. Zob. też H. Struve, *Wstęp kryt. do fil.* 3-e wyd. 1903, str. 11 i nast. 28. Otton Bryka, *Die Geschichtsphilosophie Hoëne-Wroński's*, w czasopiśmie wiedeńskiem *Die Gnosis*, № 11 i 12. 1903. Jest to streszczenie poglądów Wrońskiego, wykazujące ich związek z filozofią Fichtego, Schellinga i Hegla. Wład. M. Kozłowski, *Hoene-Wroński jako filozof.* 1907 r.

d. Drogą bardziej systematycznego wykładu pracował nad przyjęciem się w Polsce filozofii Kanta J. K. Szaniawski [1]). Zajmował się on wprawdzie przeważnie filozofią *praktyczną*, t. j. *etyką* w duchu Kanta i też tej części filozofii poświęcił najgłówniejsze swoje prace, wydane na początku 19-go wieku [2]). Filozofia zaś *teoretyczna*, mianowicie *logika*, nie znalazła w jego pracach ani obszerniejszego, ani ściśle naukowego obrobienia. W tym względzie przytoczyć można tylko dwie prace Szaniawskiego t. j. najprzód rzecz, którą zapewne czytał w Towarzystwie warszawskiem przyjaciół nauk p. t. *Co jest filozofia? Niektóre myśli służyć mogące do porozumienia się względem od-*

powiedzi na to pytanie. Warszawa, 1802, i następnie znane popularne dzieło p. t. *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii, pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia. Warszawa.* 1805 (2-e wyd. Lwów 1823). Pierwsze z tych pism jest krótkiem wprawdzie, ale zato jasnem przedstawieniem *celów, źródła, formy, części i użytków filozofii* ze stanowiska filozofii Kanta. Dla nas, w historyi *logiki*, najciekawszy jest rozdział o *źródle* filozofii. *Źródło* filozofii, według Szaniawskiego (str. 9, 11, 13 i nast.) nie znajduje się ani w *zmyślności* (zmysłowości), która nam *powierzchnią tylko przedmiotów, ale nie istotę ich właściwą przedstawia;* ani w władzy *rozsądku* i *rozeznania*, przy pomocy których *związujemy tylko przesyłaną od przedmiotu rozmaitość w jedno objęcie* (conceptio). Źródłem filozofii, a tem samem i wszelkiego poznania, jest *rozum, nad którym nic nie masz w człowieku znakomitszego, nic coby więcej objawiało siły.* Rozum, w różnicy od prawideł szczegółowych *rozsądku*, dostarcza nam *zasad ogólnych*, noszących cechę *koniecznej, powszechnej i bezwzględowej* (bezwzględnej) *niezawodności.* Co do samej *logiki*, znajdujemy w tem piśmie tylko uwagę (str. 22), że *logika* jako *umiejętność prawideł myślenia, obejmowania rzeczy i rozumowania*, ma do czynienia z *formą* filozofii. Drugie z powyżej przytoczonych pism Szaniawskiego, jego *Rady przyjacielskie*, jest rodzajem popularnego wstępu do filozofii i encyklopedyi nauk filozoficznych. Chcąc zachęcić publiczność do zajęcia się bardziej gruntownemi studyami nad prawdziwą *rozumową* filozofią, Szaniawski trafnie pojął, że nie może rozpocząć od wykładu jednej specjalnej nauki filozoficznej, np. logiki, lecz że przedewszystkiem należało obudzić interes dla filozofii w ogólności, dla głębszych poszukiwań rozumowych i wykazać pomoce i środki ku temu potrzebne. Otóż co sam w tym względzie mówi w przedmowie do czytelnika (wyd. 2-e str. III): „Zamiast *Logiki*, do której wykładu wezwany zostałem przez chlubny rozkaz Towarzystwa Warszawskiego, oddaję tymczasem pod zdanie światłych czytelników skrócony *wstęp* do wszystkich niejako nauk, dla wyższego udoskonalenia człowieka pomocnych. Chciałem przez takową pracy zamianę wykonać rzecz naglejszej potrzeby, a zamiast przedstawienia jednej części, zwrócić uwagę rodaków na ogół przedmiotów i środków prawdziwego oświecenia.“ O *logice*, Szaniawski traktuje w tem dziele tylko na kilku kartkach (str. 87 do 95). Rozróżnia on przedewszystkiem

(str. 89) poznanie *bezpośrednie*, które z *naocznych* czyli *zmysłowych postrzeżeń* odbieramy i które podaje nam pierwsze *materyały* wszelkiej działalności umysłowej, od poznania *pośredniego*, do którego osiągnienia pomagają nam rozmaite działania umysłowe, *pojętności, rozsądku i rozumu*, wykonywane na materyałach przez zmysłowość dostarczonych. „Ale na tym niezmierzonym oceanie *poznań pośrednich*, mówi dalej Szaniawski (str. 91 i nast.), liczne niebezpieczeństwa otaczają żeglarza: można tam np. zagrzęznąć na miałkim brodzie;—można obłąkać się na zawsze we wszechstronnych bezdrożach; można za przewodem fałszywej oświaty chybić zamiaru podróży i dobić do pustego lądu;—można być zapędzonym na niebezpieczne skały. Trzeba tu więc dobroczynnej *bussoli;* a tą jest *Logika*. Jeżeli *sztuka dostrzegań i doświadczeń* potrzebną jest koniecznie do zbogacenia nas w materyały dla myśli, tedy *Logika* potrzebną jest dla nas równie, aby przewodnicząc nam w ciągu *obrabiania* tych materyałów, pomagała do największego użytkowania z nich i chroniła od główniejszych błędów.“ Już z tych kilku zdań wynika *ciasny* formalny pogląd na *logikę*, który Szaniawski z Kantem podziela, a według którego *sztuka dostrzegania i doświadczenia*, stanowiąca przecie nieodzowną *część teoryi poznania*, wyłącza się jednak z zakresu *logiki*. Formalizm ten, Szaniawski zresztą wypowiada jasno nieco niżej, mówiąc: „*Logika* stanowi *formalną* część filozofii i odosabiając uwagę *od wszelkich przedmiotów poznania*, rozbiera tylko wszystkie działania umysłu i wykazuje prawidła myślenia.“ Jako taka *formalna* nauka, ona podług Szaniawskiego nie może służyć ani do *wynajdywania materyałów*, ani do *strzeżenia się od realnych błędów*. Dla *przyzwoitego poznania* logiki Szaniawski zaleca głównie studyum trzech następujących, dzieł: po pierwsze *Organonu* Arystotelesa, który pokazuje *jaką ta umiejętność wyszła z rąk pierwszego swego budowniczego;* następnie dzieła łacińskiego Wolffa *Philosophia rationalis*, które pokazuje *jaką logika była w stanie największego rozszerzenia swego przed epoką krytycyzmu* Kanta i w końcu logiki Kiesewettera, dzieła niemieckiego w dwóch tomach, przedstawiającego *udoskonalony i oczyszczony stan logiki, który skutkiem jest dobroczynnej rewolucyi krytycyzmu*. Oto główniejsze myśli Szaniawskiego co do logiki. Jego wykłady *Historyi pragmatycznej logiki*, które w przeciągu 3-ch lat (od 1802 r.) czytał rozmaitym osobom (str. IV), nie zostały ogłoszone drukiem; a zamiar jego (str. 87)

wydania *osobnego dzieła poświęconego na wykład osnowy logiki*, nie przyszedł do skutku.

[1]) Józef Kalasanty Szaniawski, urodził się w Galicyi r. 1764. Nauki pobierał w Kaliszu. Następnie uczył się prawa w uniwersytecie królewieckim, gdzie zarazem i słuchał wykładów filozofii Kanta. Powróciwszy do kraju został komisarzem sądowym w Województwie kaliskiem. Następnie służył wojskowo i wskutek politycznych wypadków 1792 r. wyemigrował z kraju. Pod rządem pruskim wrócił do Warszawy, poświęcając się wyłącznie literaturze. Roku 1806 został członkiem izby najwyższej administracyjnej, a w rok później prokuratorem królewskim przy sądzie kasacyjnym. Od r. 1816 do 1821 był prokuratorem generalnym. Następnie przeszedł do Komisyi Oświecenia, w której był dyrektorem generalnym wychowania. Roku 1832 został członkiem Rady Stanu, a w r. 1839 wystąpił ze służby. Umarł 16 maja 1843 we Lwowie, w drodze z zagranicy do Warszawy. Zobacz o nim artykuł F. M. Sobieszczańskiego w *Encyklopedyi Powszechnej* Orgelbranda.

[2]) O filozofii *praktycznej* Szaniawskiego pisał głównie Fr. Krupiński w swym *Dodatku o filozofii w Polsce* do przekładu *Historyi filozofii* Schweglera, 1863, str. 395 i nast.

e. Jako profesorowie filozofii, kantyści, zasługują tu na uwagę F. Jaroński w Krakowie, A. I. Zabellewicz w Warszawie i J. H. Abicht w Wilnie. Jaroński [1]) poświęcił się głównie *teoretycznej* filozofii w duchu Kanta. Po zajęciu Krakowa, Rząd Austryacki rozpoczął dzieło zreformowania Akademji krakowskiej w r. 1801. Jedną z najpierwszych i bardzo pożytecznych odmian było ustanowienie w Akademii nanowo wykładu *logiki i filozofii spekulacyjnej*, usuniętego, jak widzieliśmy wyżej (str. 210) przez Kommissyę Edukacyjną. Uzyskawszy posadę profesora filozofii, Jaroński przyłożył wszelkich starań, żeby przygotować Polaków do zrozumienia filozofii Kanta. Świadczy o tem szczególniej jego rozprawa: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* 1810. W duchu też Kanta rozwinął swoje poglądy filozoficzne w dziele: *O filozofii. Kraków.* 1812. Tu między innemi podnosi pytanie: *Co zrobił Kant?* i nazywa go reformatorem poznań ludzkich. W przeglądzie zaś dziejów logiki mówi, że Kant „nowe światło w swej nauce zapalił.“ Samo zaś dzieło składa się z trzech części: 1-a zawiera *Wiadomość o filozofii w powszechności*, 2-a *Logikę*, a 3-a *Przypisy i objaśnienia do Logiki.* Według zeznania samego Jarońskiego (Część I-a str. VI-a i nast.), większą połowę paragrafów tego dzieła wziął on z książki zwolennika Kanta Godfryda Emmanuela Wentzla, wydanej w r. 1807 p. t. *Elementa philosophiae methodo*

critica adornata. Mało jest w tej książce takich paragrafów, które opuścił Jaroński w swojem dziele; więcej jest takich które przydał, a najwięcej takich, które objaśnił. My zwracamy tutaj główną uwagę na opracowanie *logiki*. Ogólny charakter tego opracowania wynika już z filozoficznego kierunku Jarońskiego i Wentzla, opartego, jak wzmiankowano, na poglądach Kanta. Należy tylko zwrócić uwagę na tę okoliczność, że w tem opracowaniu logika, bez względu na jej określenie w duchu *formalizmu*, nie jest ograniczoną do rozbioru samej formy myślenia, lecz zawiera wykład głównych zasad krytycyzmu Kanta t. j. jednoczy krytykę rozumu z formalną logiką w jedną naukową całość, co bez wątpienia jest bardzo ważnym postępem. O pełności i bogactwie tego opracowania logiki da nam jasne pojęcie przegląd jego treści. W dwóch oddziałach wstępnych jest mowa o *oznaczeniu* logiki, o jej *podziale*, o *sposobie* jej uczenia, o *pożytkach* z niej i o jej *historyi*. Zupełnie zbytecznie oba te oddziały wstępne rozdzielone zostały obszernym *dodatkiem* (Część II, str. 18 do 55) zawierającym *wiadomości o władzach człowieka*, gdzie jest mowa o tem, *co jest antropologia*, dalej o siłach wspólnych człowiekowi to z *roślinami*, to ze *zwierzętami* i o siłach *jemu samemu* właściwych, nakoniec dany jest obszerny wykład nauki o władzach duszy Sebastyana Petrycego, wzięty z jego *Etyki Arystotelesowej* wydanej r. 1618. Sam wykład logiki rozdzielony na dwie główne części, odpowiadające dwom częściom krytyki rozumu Kanta, t. j. naukę o pierwiastkach poznania, czyli, jak ją Jaroński nazywa, *naukę elementarną powszechną* i na *metodologię*. W elementarnej wykłada *powszechne użycie umysłu*, w metodologii zaś *sposoby* przedniejsze dostatecznego w uczeniu się postępowania, czyli metody (str. 57 i nast.). Pierwsza część logiki rozpada się na 6 rozdziałów następujących: 1. *O poznaniu w ogólności i jego doskonałości, tak logicznej, jako i estetycznej*. Jest tu mowa o *wiedzeniu* (świadomości, perceptio, *Bewusstsein*) jako zasadzie wszelkiego poznania; dalej o różnicy między materyą i formą naszych wyobrażeń, o różnych rodzajach wyobrażeń, nakoniec o doskonałości *rozumowej*, czyli *logicznej* naszego poznania (perfectio logica), wymagającej „żeby nam na żadnem potrzebnem pojęciu nie zbywało,“ i o doskonałości *zmysłowej*, czyli *estetycznej* poznania (perfectio esthetica), wymagającej „aby na żadnem potrzebnem czuciu nie zbywało.“ „Doskonałość poznania logiczna rodzi *przekonanie;*

estetyczna zaś nie rodzi jak tylko *zabawkę* lub *perswazyą*. Pierwsza *przekonywająca*, druga *bawiąca* mogą być zwane.“ *Przekonanie* zaś jest *prawdomienie*, zasadzone na powodach, razem przedmiotowych i podmiotowych; *perswazya* zaś jest *prawdomienie*, mające same tylko racye podmiotowe (str. 99 i nast. zob. też 200 i nast.). W przypisku 9-m mówi autor z tego powodu o *oddaleniu estetyki od logiki*. Rozdział 2-i traktuje o *doskonałościach poznania logicznych, uważanych podług szczegółowych kategoryj;* jest tu obszernie mowa o *ogólności*, jako doskonałości poznania podług kategoryi *ilości* (quantitas, str. 113), gdzie rozbiera zagadnienie rozległości i granic poznania, czyli jego *horyzontu;* dalej o *jasności*, jako doskonałości poznania co do kategoryi *jakości* (qualitas, str. 142); następnie o *prawdzie*, jako doskonałości poznania podług *względności* (relatio, str. 161), przyczem traktuje o *rozsądzicielu* (criterium) prawdy, a mianowicie o świadectwie powszechnem, choć uznaje i inne kryterya prawdy, zarówno *formalnej*, jak i *materyalnej;* i nakoniec o *pewności*, jako doskonałości poznania co do *sposobności* (modalitas, str. 189). Napotykamy tu obszerny wykład różnych stopni i gatunków *pewności*, oraz rozbiór różnych *uprzedzeń* i *przesądów*. Rozdział 3-i nosi tytuł *teorya dowodliwości*. Przez dowodliwość zaś (probabilitas, *Wahrscheinlichkeit*) Jaroński rozumie „zaprawdomienie z powodów niedostatecznych, które jednakże bardziej do dostatecznych są zbliżone, niż powody przeciwu,“ to znaczy, że jest tu właściwie mowa o *prawdopodobieństwie*, które jednak Jaroński odróżnia od swojej *dowodliwości*, utrzymując, że w prawdopodobieństwie (podług niego: verisimilitudo, *Scheinbarkeit*) nie ma przewagi powodów *dostatecznych* i dla tego mówi: „prawdopodobieństwo do perswazyi, dowodliwość zaś do pewności doprowadza (str. 227).“ Rozdziały 4, 5 i 6 pierwszej części logiki zawierają w sobie jasny i bardzo obszerny wykład nauki formalnej logiki o *pojęciach, sądach i wnioskach*. Część 2-a logiki Jarońskiego poświęcona, jak wzmiankowano, *Metodologii* i składa się z trzech rozdziałów. Rozdział 1-y wstępny, określa *metodologią* jako *porządny sposób postępowania w umiejętnościach* i rozbiera jej zadanie, wynikające z takiego określenia. Rozdział 2-i nosi tytuł: *Wyłożenie środków, dopomagających do nadawania doskonałości logicznej naszym pojęciom co do natężności*. Środkami temi są *definicya*, *wyłożenie* (expositio) i *opisanie* (descriptio); o nich zatem traktuje ten drugi rozdział. Rozdział ostatni całego dzieła roz-

biera *środki pomagające do doskonałości logicznej poznań, względnie do rozciągłości pojęć.* Do tych środków zaliczają się następujące: 1. Podział logiczny konceptów. 2. Ich rozróżnienie. 3. Metoda wykładania poznań. 4. Rozmyślanie. 5. Zagadnień rozwiązywanie. 6. Sztuka czytania książek. 7. Sztuka uczenia innych i przekonywania. 8. Sztuka zbijania fałszywych propozycyj. 9. Sztuka bronienia prawdziwych, i nakoniec 10. Stuka dysputowania. Wszystkie te środki rozbierane są w tym rozdziale w sposób jasny, przystępny i dokładny [2]).

W Warszawie szerzył A. I. Zabellewicz [3]) filozofią Kanta w duchu jego zwolennika Kruga (zob. wyżej str. 106). *W rozprawie o filozofii*, 1819, dowodzi (str. 14), że „właściwie biorąc, sam człowiek ze swemi zdolnościami, siłami, skłonnościami, potrzebami i zamiarami jest głównym filozofii przedmiotem.“ Logikę zalicza (str. 16) wraz z metafizyką i estetyką do *teoretycznej* czyli *umysłowej* filozofii, w przeciwstawieniu do *praktycznej* czyli *moralnej* oraz do *antropologii wyższej*, jako trzeciej części filozofii, wykazującej „nie co przyrodzenie robi z człowieka, lecz co człowiek, jako rozumna i moralna istota, sam robi z siebie.“ Najbardziej charakterystyczna zasada poglądów poznawczych Zabellewicza ujawnia się w jego *syntetyzmie*, rozwiniętym według Kruga. „Przeświadczeniu się naszemu, mówi (str. 24), służy za zasadę pierwotne połączenie się (synthesis) bytu i wiedzy o tym bycie, które musi się zasadzać na pierwotnem urządzeniu umysłu naszego, lubo go żadna filozofia wytłumaczyć nie potrafi.“ Filozofowie zwykle oddawali pierwszeństwo bądź bytowi, bądź wiedzy o nim i wytworzyli w skutek tego dwa przeciwległe systemata *realizmu i idealizmu.* „Niedostateczność obu tych systematów, lubo usiłowania ich twórców ze względu na ogół filozofii nie były bezskuteczne, przekonała, iż nie należy dzielić tego, co w najściślejszym z sobą zostaje związku. Połączono więc znowu realność i idealność, z czego bardzo naturalnie powstał trzeci filozofii systemat, *Syntetyzmem* zwany (str. 25).“ Ale ten syntetyzm, ciągnie dalej autor, musi się oprzeć o *krytycyzm*, gdyż tylko w nim znaleźć może swe uzasadnienie. Szerszego wykładu logiki Zabellewicz nie ogłosił.

Na Uniwersytecie wileńskim wykładał filozofią w kierunku Kanta J. H. Abicht [4]), już od r. 1804, w którym do tego wykładu powołany został z Erlangen. Nie znając języka polskiego musiał się posiłkować łaciną. W Niemczech wsławił

się głównie nagrodą, jaką otrzymał w r. 1796 od berlińskiej Akad. nauk za rozprawę konkursową: *O postępach metafizyki od czasów Leibniza i Wolffa*. Nadto ogłosił: *Philosophie der Erkenntnisse*, 2 tomy, 1791, *System der Elementarphilosophie*, 1795, *Revidirende Kritik der speculativen Vernunft*, 2 tomy, 1799, *Verbesserte Logik*, 1802, oraz inne dzieła z zakresu filozofii praktycznej, szczególniej prawa. Rozprawę jego, odczytaną w r. 1805 na publicznem posiedzeniu uniw. wil. *O granicach doświadczenia*, streścił z rękopisu Bieliński *Uniw. wil.* T. II, 399 i nast. Kurs zaś, według którego wykładał, ogłosił sam w Wilnie 1814 r. p. t. *Initia philosophiae*. Wykładał logikę, metafizykę, psychologią i filozofią moralną. Co do swego stanowiska filozoficznego, Abicht początkowo uwzględniał wyłącznie Kanta, później zaś, a mianowicie od r. 1795, usiłował dopełnić zasady krytycyzmu pewnymi ogólnymi poglądami metafizycznymi w duchu Fichtego. Uzasadnienie dla tych poglądów wyłożył w swej *Ulepszonej logice*, w której stara się wykazać, że już Kant opiera się na związku umysłu ludzkiego z bytem powszechnym, logiki z metafizyką, więc też w tym kierunku należy rozwinąć jego krytycyzm. Czynił to już Fichte, uznając *świadomość* za ostateczną zasadę jak poznania tak i bytu.

[1]) Feliks Jaroński. Urodził się 1777 r. Wykształcenie otrzymał w akad. krakowskiej, gdzie uzyskał doktorat najprzód filozofii, później i teologii. Poświęcił się zawodowi duchownemu i został proboszczem przy kościele Wszystkich Świętych w Krakowie. Od r. 1809 do 1818 był profesorem filozofii i prawa w uniw. krak. W końcu zajął stanowisko profesora teologii w seminaryum w Kielcach. Tam też umarł 1827 roku. O jego dziele *O filozofii* napisał pouczającą ocenę już A. Dowgird, *Dziennik wileński*, 1817, T. VI, 67 i nast.

[2]) Cały *podział logiki* Jarońskiego odpowiada wzmiankowanej książce Wentzla. W przypisach do logiki Część III, *O filozofii*, str. 34 i nast. Jaroński proponuje inną, jak mówi *najkrótszą i najłatwiejszą drogę postępowania w układzie logiki*, szkoda tylko, że nie trzymał się tego *własnego* układu, który bezwątpienia nadałby jego dziełu większą *samodzielność*. Dla dokładności podaję tu wkrótce układ samego Jarońskiego. Według niego logika rozdzieloną być winna na 6 części. Część pierwsza byłaby *wstępem do logiki*, traktującym o *władzach umysłowych* człowieka. Część druga powinna się zająć rozbiorem *poznań* i *ich znaków* t. j. traktować o początku wyobrażeń i ich gatunkach, o pojęciach, a nakoniec o naturze, pożyteczności i użyciu mowy. Część trzecia o *sądach* i *rozumowaniach*. Część czwarta o *poznaniu prawdy* t. j. o dochodzeniu i stopniach prawdy, o sposobach dowodzenia pewności, o dowodliwości i t. d. Część piąta o *wyszukiwaniu i objaśnieniu prawdy* t. j. o rozmyślaniu, czytaniu, dysputowaniu,

nauczaniu i t. d. Nakoniec szósta część miała by zawierać *historyą logiki*. O materyałach do opracowania tych sześciu części, Jarośski *O filozofii*, Część III, 38 mówi tak: „Kalasanty Szaniawski już wypracował *historyą logiki* (zobacz tutaj str. 229) mającą składać podług Degerando pierwszą, podług mnie 6-tą część logiki całej, w polskim języku ułożoną być mającej.—Moja ta logika zawiera dosyć materyału do części 1, 2 i 3. Część 4 całą trzeba zrobić zupełnie na nowo, na wzór wykładu, który zrobił Sartes, profesor filozofii w akademii pizańskiej, którego dzieła nieszczęściem nie mam pod ręką.—Część 5-a mogła by być 2-im tomem logiki, zawierającym prawidła metodologii, pedagogiki i hermeneutyki, do których tyle mamy wybornych materyałów w pisarzach nowszych, przedmioty te obszernie traktujących, które dla większej wygody naszych współziomków wypadałoby krótko zebrać i w logice umieścić."

[3]) Adam Ignacy Zabellewicz, czasem go też nazywają Zubellewiczem. Urodził się w Grodzieńskiem 1784 r. Po ukończeniu szkoły średniej bawił siedm lat zagranicą, poświęcając się filozofii i naukom lekarskim w Halli, Jenie i Gettyndzie. Po powrocie został profesorem liceum w Warszawie, a od r. 1818 wykładał filozofią w nowozałożonym Uniwersytecie warszawskim. Prócz wzmiankowanej pracy *O filozofii* ogłosił rozprawy *O zasługach Sokratesa w filozofii*, 1819, oraz *O zasługach Platona w filozofii*, 1821. Nadto według autentycznego świadectwa z r. 1816 „ukończył rękopis logiki i metafizyki empirycznej" — ale rzecz ta, o ile wiem, nie była ogłoszona drukiem. Umarł 1831 r. Zob. Al. Kraushaar *Tow. królewskie przyjaciół nauk*. Księga III. 1902, str. 71, 91, 318. P. Chmielowski wspomniana praca *Kant w Polsce*, str. 382.

[4]) Jan Henryk Abicht. Urodził się w Turyngii 1762 r. Od r. 1790 był profesorem filozofii w Erlangen. Ztąd w r. 1804 powołany został na katedrę filozofii do Wilna. Czynny był na tem stanowisku aż do śmierci w r. 1816. Zob. o nim Bieliński, *Uniw. wil.* T. III, 109 i nast. — Tutaj wspominam o Salomonie Maimonie, który się łączy z naszym krajem o tyle, że się w nim urodził i dzieciune lata w nim przepędził. Mowa była o nim już powyżej (§ 11, 1. c. przypis 2, str. 95).

6. Dalszy rozwój kantyzmu, jako czynnika świadczącego o odrodzeniu filozofii w Polsce, ujawnia się na polu logiki w jej opracowaniu według kantysty Snella przez W. I. Chojnackiego, następnie w bardziej samodzielnych wykładach jej treści przez J. E. Jankowskiego i A. Dowgirda, wreszcie w logice T. Sierocińskiego podług Kiesewettera.

a. W. I. Chojnacki [1]) wydał logikę w książce p. t. *Psychologia empiryczna i loika z dzieła o filozofii professora Snell* [2]) *wyjęte i na polski język przełożone. Warszawa*, 1818. Elementarny wykład logiki mieści się na str. 99 do 184. Logika w duchu Kanta określa się tutaj jako *nauka o powszechnych i koniecznych prawidłach myślenia i o dobrem ich użyciu*, a dzieli się na dwie części: *czystą* i *zastosowaną;* pierwsza traktuje

o *pojęciach*, *sądach* i *wnioskach*, wydanych przez trzy główne władze myślenia: *pojętność*, *rozsądek* i *rozum*, druga zaś traktuje o *błędach* i *przesądach*, o poznaniu, opartem na *doświadczeniu* i *świadectwach*, wreszcie o *sztuce wykładania*, czyli *hermeneutyce*.

Bardziej samodzielny wykład logiki napotykamy w dziele J. E. Jankowskiego [3]) p. t. *Krótki rys logiki wraz z jej historyą. Kraków*, 1822. Ogólną dążność przy ułożeniu tego *kompendium logiki* wypowiada autor w przedmowie w następnych słowach: „Dwojaki logiki rodzaj, t. j. Arystotelesa i Stoików połączyć z sobą i dodać do tego uwagi nowszych filozofów było staraniem mojem.“ W rozwinięciu zaś swoich poglądów trzyma się przeważnie filozofii Kanta, mianowicie opracowania logiki Wentzla, przełożonego przez Jarońskiego, jako też i logiki Kiesewettera. Okazuje to treść tej książki. Wykład samej logiki poprzedza *wstęp*, traktujący o *filozofii w ogólności i jej częściach* i o *władzach, któremi człowiek jest obdarzony*. Filozofią Jankowski określa (str. 7), jako *umiejętność rozumową z czystych pojęć, zastosowaną do ostatnich granic i celów rozumu ludzkiego*. Dzieli się według niego (str. 8) na filozofią *czystą*, czerpiącą swe zasady z *rozumu* t. j. *a priori*, i filozofią *zastosowaną*, oznaczającą swoje poznawania *przynajmniej pośrednio a posteriori*. Ostatnia zowie się także *doświadczalną filozofią*. „Filozofia *czysta* znowu trudni się albo pewnymi *przedmiotami* rozumu, albo czyni *odosobnienie* od tego wszystkiego, co poznajemy i wykłada tylko *ogólne* prawidła myślenia. Ta nazywa się *formalną*, a pierwsza *materyalną*. Filozofią pierwszą jest *logika*, drugą *metafizyka*.“ Logikę Jankowski określa (str. 28) zupełnie w duchu Kanta jako *umiejętność koniecznych i powszechnych prawideł myślenia, bez względu na przedmioty jako materyą myślenia*. I logika dzieli się (str. 28) na *czystą* i *zastosowaną;* pierwsza *zamyka w sobie tylko bezwarunkowo konieczne prawidła myślenia*, druga zaś *rozprawia o myśleniu pod szczególnemi ograniczeniami natury ludzkiej*. Na uwagę zasługuje ta okoliczność, że Jankowski do logiki czystej zalicza i *metodologię powszechną*, dzieląc logikę czystą (podług Kiesewettera) na *naukę o pojętności w ogólności i jej prawidłach*, i na *metodologią*. W pierwszej zastanawia się najprzód nad *kryteryami* prawdy i wypowiada w tym względzie następujące zdania (str. 31 i nast.): „Żadnego powszechnego *materyalnego* znamienia prawdy nie mamy i mieć nie możemy, bo takowe samo sobie jest przeciwne. Gdyż prawda materyalna zależy na zgodności wyobrażenia z pewnym przed-

miotem. Znamie przeto takowe powinnoby z oznaczonego przedmiotu być wziętem i byłoby tylko znamieniem tego *szczególnego* przedmiotu, a przecie miało być *powszechnem* znamieniem dla każdego przedmiotu, co w sobie sprzeczność zamyka.“ Logika, odosobniając myśl od wszelkiej *materyi* i trudniąc się samą tylko *formą* myślenia, może nam według Jankowskiego, wskazać jedynie *formalne znamiona prawdy*, oparte na *zgodności poznania z sobą samem*. Do tych znamion zalicza Jankowski trzy zasadnicze prawidła myślenia, mianowicie: *zasadę sprzeczności* (principium contradictionis), będące odwrotnem wyrażeniem przyjętego w większej części logikach czwartego prawidła *tożsamości* (t. j. principium identitatis), dalej, *zasadę powodu dostatecznego* (principium rationis sufficientis) i nakoniec *zasadę wyłączającą środek* (principium exclusi medii inter duo cotradictoria). Wyjaśniwszy treść i znaczenie tych zasad, Jankowski rozwija sposobem jasnym i dokładnym zwyczajne nauki formalnej logiki o pojęciach, sądach i wnioskach, i na tem kończy pierwszą część logiki czystej. Druga część jest stosunkowo bardzo krótką (str. 95 do 105) i zajmuje się, jak wzmiankowano, *metodologią powszechną*, traktując w dwóch rozdziałach *o logicznej doskonałości naszych poznawań* (jest tu mowa o definicyi i podziale) i o różnych metodach, gdzie na dwóch stronnicach określa metody *umiejętną* i *pospolitą*, *systematyczną i ułomkową*, *analityczną* i *syntetyczną*, *syllogistyczną* i *tabellaryczną*, *akroamatyczą* i *erotematyczną* (str. 103 i nast.) [4]). Cz: II wykładu logiki stanowi *logikę zastosowaną*, gdzie w 5-iu rozdziałach autor traktuje *o prawdzie i jej poznawaniu*, *o powodach prawdy*, *o dowodliwości*, *prawdopodobieństwie* i *wątpliwości*, *o przyczynach błędów i o środkach przeciwko tymże*, a nakoniec o *sposobach nabywania i rozprzestrzeniania prawdziwych poznawań* (jest tu mowa *o doświadczeniu*, *rozmyślaniu*, *czytaniu*, *rozmowie uczonej* i *nauczaniu*). Ostatnią część dzieła stanowi *Historya logiki* w Polsce. O tej części mówiliśmy już nieraz w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy (Zob. szczególniej wyżej str. 147).

[1]) Wojciech Izydor Chojnacki. Był w początkach zeszłego wieku profesorem i zastępcą rektora seminaryum nauczycielskiego w Łowiczu. Szczegóły jego życia, jako też rok śmierci nie są znane; wiadomo tylko, że jeszcze w r. 1818 zajmował wspomniane stanowisko. Pisał też pożyteczne książki z zakresu pedagogiki. Zob. o nim *Encykl. wychowawczą*.

[2]) Fryderyk Snell. Urodził się 1761 r. Od r. 1790 był profesorem filozofii w Giessen. Ogłosił różne prace filozoficzne w duchu Kanta, mię-

dzy innemi i książkę p. t. *Erste Grundlinien der Logik.* 1-e wyd. 1804. 3-e wyd. 1818. Zob. L. Noack, *Philosophicgeschichtliches Lexikon.* 1879, str. 826.

[3]) Józef Emmanuel Jankowski. W młodości służył w wojsku. Następnie został doktorem praw i filozofii. Był tej ostatniej profesorem w Uniw. krak. po Jarońskim, więc od r. 1818. Umarł 6-go maja 1847 r.

[4]) Jankowski tu i owdzie idzie za Jarońskim. Świadczy o tem porównanie jego wykładu rzeczy o *kryteryach* prawdy i o *metodach* z dziełem Jarońskiego *O filozofii*, Część II-ga, str. 173 i nast. oraz 375 i nast.

b. Jednem z najważniejszych i najbardziej zajmujących dzieł literatury logicznej w Polsce jest logika A. Dowgirda [1]), p. t. *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna, w Połocku 1828.* Szkoda tylko, że drukiem ogłoszoną została jedynie część I-sza. Uzupełnienie tego dzieła stanowi obszerna *rozprawa* tegoż autora: *O loice, metafizyce i filozofii moralnej*, wydana 7 lat przed tem w skutek konkursu ogłoszonego przez Uniwersytet wileński r. 1820 dla obsadzenia katedry rzeczonych przedmiotów [2]). Główne poglądy autora na logikę, wypowiedziane w obydwóch tych pracach przedstawiam poniżej. Powołuję się przeważnie na powyższy *Wykład logiki.* Gdzie dla uzupełnienia takowego uwzględniam przywiedzioną *Rozprawę*, tam oznaczam ją przez *R.*

Za punkt wyjścia dla Dowgirda służy *krytyka rozumu* Kanta. „Logika porządna, mowi Dowgird (str. IV), powinna gruntownie wyjaśnić *granice* zakreślone władzom poznawczym człowieka, rozróżnić oczywistość pozorną od prawdziwej, mniemanie od pewności, jako też wyłuszczyć rozmaite stopnie i gatunki prawdopodobieństwa.“ Zgodnie z tem przyznaje (str. VIII), że wszelkie badania nad naszym przedmiotem rozpocząć się winny rozwiązaniem pytań postawionych przez Kanta, a mianowicie: „Czy można cokolwiek poznać rzeczywiście i jakim sposobem być to może? Jakim sposobem w wiadomościach naszych rozróżnić możemy to, co nam daje własny nasz umysł, od tego, co nam jest dane od przedmiotów zewnętrznych?“ Skutkiem tego Dowgird łączy logikę jak najściślej z psychologicznym rozbiorem władz umysłowych (str. 11 i nast.). W owej *Rozprawie* na str. 37 i nast. rozbiera szczegółowo stosunek *logiki* do psychologii i dochodzi w tym względzie (*R.* str. 43 i nast.) do wniosku, że ponieważ *sposobność* do myślenia jest przymiotem duszy ludzkiej, a myśl człowieka składa się z wielu rozmaitych gatunków działań, którym tyleż odpowiada władz różnych w jego duszy, i ponieważ wyłuszczenie

gruntowne tych władz i praw stanowi logikę zupełną, przeto *logika jest częścią największą, oraz najważniejszą nauki o duszy ludzkiej, zwanej psychologią.* To też przy pomocy psychologicznego rozbioru władz umysłowych usiłuje przedewszystkiem odróżnić *subjektywne* pierwiastki poznania od pierwiastków *objektywnych.* Przyznając takim sposobem znaczenie *reformy* Kanta, opartej na krytyce rozumu, Dowgird z drugiej strony powstaje (str. IX i nast.) przeciwko *formalnej* logice Kanta t. j. przeciwko ograniczeniu logiki do rozbioru samych *form* myślenia. O filozofach tego formalnego kierunku mówi tak (str. X): „Zamiast tego, coby mieli uważać logikę, jako naukę myślenia najogólniejszego t. j. myślenia o *czemkolwiek*, tak ją sobie wyobrazili i tak się względem niej tłómaczyli, jak gdyby się im zdawało, że można myśleć o *niczem.* Cóż bowiem znaczą te lub tym podobne wyrazy: *Logika jest to umiejętność pierwotnej prawości samego myślenia, bez wszelkiego względu na jakikolwiek przedmiot*, jeśli nie to, że logika jest nauką myślenia o *niczem?*“ Dowgird wymaga w logice jasnego uwzględnienia materyi, przedmiotu myślenia. „Logika, powiada, (str. XV), wtenczas tylko być może prawdziwa i pożyteczna, kiedy wyłuszczać będzie razem, nie tylko formę, lecz i materyą myślenia, czyli, co jedno znaczy, kiedy w niej wykład prawdy *rzeczywistej* pójdzie obok z wykładem prawdy *formalnej.*“ Stosownie do tego postawił za zadanie całego swego wykładu dwie rzeczy, mianowicie (str. XLVIII. *R.* 26 i nast.): „udowodnienie rzeczywistości poznań ludzkich i wyłuszczenie wszystkich tych prawideł, którychby układ mógł dawać ludziom dostateczne przewodnictwo do śledzenia prawdy we wszystkich gałęziach wiadomości ludzkich.“

Po takiem jasnem i trafnem wyłożeniu swego ogólnego poglądu na logikę w przedmowie, Dowgird przystępuje do samego jej wykładu. Rozkład tego wykładu nie uwydatnia się jednak w pierwszej części, wydanej na widok publiczny, i dla tego dopełnić go należy ze wskazówek, danych przez autora we wspomnianej rozprawie gdzie od str. 186 do 202 napotykamy całkowity *Plan wykładania logiki.* Według tego planu początek *wykładu logiki* stanowi *Wstęp*, rozbierający znaczenie wyrazu *logika*, dalej początek i nieodmienność prawideł myślenia, a nakoniec definicyą samej logiki następującej osnowy (str. 7. *R.* 46 i nast.): *Logika jest nauka, wykładająca przyrodzone człowiekowi prawidła myślenia, które nim kierować*

powinny w dochodzeniu prawdy, rozeznaniu jej od błędu i porządnego wyłuszczania drugim prawd rozmaitych.“ Całą logikę Dowgird dzielił na 6 działów, z których dwa pierwsze stanowią treść pierwszej drukowanej części jego obszernego *Wykładu logiki*, a 4 ostatnie w krótkich rysach przedstawione są w jego przytoczonej rozprawie (*R.* 195 i nast.).

Pierwszy dział nosi tytuł: *O władzach umysłu ludzkiego niezłożonych, czyli takich, które się objawiają przez najprostsze jego działania.* W 9-ciu rozdziałach napotykamy tu gruntowny rozbiór najprzód *ogólnego wyobrażenia władz duszy*, następnie trzech zasadniczych władz umysłu *niezłożonych*, mianowicie: *czułości, czyli władzy czucia, pojętności, czyli władzy pojmowania, i władzy wyobrażeń względnych.* Dalej dany jest *wykład wiedzenia* (*Bewustsein*) *i początku wiadomości ludzkich oraz wyobrażeń logicznie uważanych.* Ostatni rozdział zajmuje się podziałem *wyobrażeń na zmysłowe i umysłowe jako też władz poznawczych na niższe i wyższe.* Chcąc powziąść jasne pojęcie o doniosłości logiki Dowgirda, musimy tu zwrócić uwagę szczególnie na rozbiór powyższych trzech władz, którego śmiało można nazwać *krytyką czułości, pojętności i wyobrażeń względnych. Czucie* tak *rzeczywiste* jako też *wyobrażone*, Dowgird określa (str. 21. *R.* 57) *jako pewien stan człowieka, pewien sposób jego bytu* (*modificatio*), *albowiem człowiek raz takie, drugi raz inne ma czucia.* Następnie bardzo jasno rozróżnia (str. 23 i nast.) władzę porównania i łączenia czuć od samych czuć. Każde czucie zasadza się zawsze na jednym ze znanych pięciu zmysłów, gdy tym czasem władza porównania i łączenia wrażeń różnych zmysłów nie ma już swego siedliska w żadnym z tych zmysłów. Po wyjaśnieniu tej kwestyi i ze stanowiska fizyologicznego, Dowgird przystępuje (str. 33 i nast. *R.* 69 i nast.) do rozbioru tego faktu, *że my nasze czucia przyznajemy przedmiotom czyli jestestwom materyalnym, zewnątrz nas będącym a pierwsze mamy za przymioty, czyli własności drugich.* Gruntowny, na fizyologicznych danych oparty rozbiór wszystkich zmysłów z tego stanowiska doprowadza do wyniku, że wyobrażenie zewnętrzności opiera się wyłącznie na zmyśle *dotykania*, a odniesienie wrażeń pozostałych zmysłów do przedmiotów zewnętrznych jest wynikiem stopniowego rozwoju tych zmysłów wspartego i dopełnianego przez dotykanie. Lecz teraz pozostaje do rozwiązania kwestya: o ile wyobrażenie zewnętrzności, oparte na zmyśle dotykania, odpowiada rzeczywistości, i czy jest prawdziwem?

Tego naturalnie już samo czucie zmysłowe ocenić nie może, bo to opiera się już na porównaniu i osądzeniu wrażeń zmysłowych, a tem samem prowadzi do rozbioru władzy *pojmowania* czyli *pojętności*, która wydaje *pojęcie*, jako *wiadomość o przedmiocie zewnętrznym, rozróżnioną od czuć wszelkich* (str. 41 i nast. *R.* 77 i nast.) Najgłówniejszą myślą tego rozbioru pojętności pod względem *teoryi poznania* jest to, że *pojęcia nasze, czyli wiadomości o jestestwach zewnętrznych, sprawujących w nas czucia, nie mogą pochodzić z żadnych sądów lub rozumowań mylnych, lecz są wypadkiem sądów, wynikających z natury umysłu naszego.* Myśl tę Dowgird wyjaśnia w ten sposób (str. 54 *R.* 85): „Sama natura, która daje człowiekowi wiadomość o przyczynie czucia, w nim sprawującej, każe mu sądzić, że ta przyczyna ma bytność zewnątrz jego jestestwa. Jeżeli zatem przypuścimy, że te pojęcia są wypadkiem sądów fałszywych, przypuścić też należy, że to jest błąd, którego nas uczy sama natura umysłu naszego. Ale takie twierdzenie samo w sobie zawierałoby niedorzeczność. Wszakże to właśnie jest *prawdą*, co się zgadza z przyrodzonemi prawidłami myślenia, a to błędem, co od nich odstępuje. Jeśli kto pomyślił trafnie, mówimy o nim pospolicie, że pomyślił *naturalnie*. Jeśli zaś kto uczyni fałszywy wniosek, zwykliśmy mówić, że taki wniosek jest *nienaturalnym*. Widoczna zatem, że w myśleniu prawda i naturalność biorą się za wyrazy jednoznaczne.“ Następnie Dowgird wyraża tę myśl w tych słowach (str. 57 i nast. *R.* 87 i nast.): „Jest to *prawo* przyrodzone umysłowi naszemu, ażeby do czuć łączył pojęcia pewnych przyczyn zewnętrznych, od których te czucia są sprawione, oraz pojęcie pewnej istoty, w której się one znajdują czyli duszy naszej.“ Pogląd taki Dowgird stara się bliżej rozwinąć i uzasadnić na podstawie krytyki poglądów Kanta, jako też i poglądów *idealizmu* i *sceptycyzmu*. Jednak wyznać należy, że powyższe jego słowa, jak najjawniej pokazują, że i jego logika doprowadza tylko do *prawdy formalnej*, a nie *materyalnej*, jak zamierza, gdyż zgodność naszych myśli i pojęć z *naturą naszego umysłu*, na którą się Dowgird powołuje, nie jest właśnie niczem innem, jak prawdą *formalną*. Żeby dobić się do zasad *prawdy materyalnej* należało pokazać, że zgodność ta z *naturą naszego umysłu*, daje zarazem rękojmią zgodności naszych myśli z *rzeczywistością*. co właśnie stanowi najgłówniejsze ale zarazem i najtrudniejsze zadanie naukowej i krytycznej teoryi poznania. Po

rozbiorze *pojętności* Dowgird przystępuje (str. 77 i nast. *R.* 97 i nast.) do rozróżnienia wyobrażeń *przedniejszych* od *względnych*. Pierwszemi nazywa takie wyobrażenia, które *uważać się mogą wyłącznie same w sobie, nie mające koniecznej potrzeby odnoszenia się do wyobrażeń innych;* tak np. dusza, istota zewnętrzna i t. d. Przez wyobrażenia *względne* zaś rozumie takie, *które same w sobie uważać się nie mogą, lecz muszą koniecznie odnosić się do innych wyobrażeń*, tak np. wszystkie wyobrażenia *przymiotu, sposobności, stanu* i t. d. W skutek bliższego rozbioru wyobrażeń względnych autor dochodzi do wniosku (str. 99), że te wyobrażenia powstają z *porównania czuć i pojęć przedniejszych, łączenia ich z sobą i stosowania*. To wszystko doprowadza do rozwiązania najgłówniejszego zagadnienia tego pierwszego działu logiki, mianowicie zagadnienia o *początku wiadomości ludzkich*. Na podstawie jasnego rozbioru różnych w tym względzie poglądów, mianowicie Kanta, Dowgird wypowiada trafną myśl (str. 104, 107. *R.* 111 i nast.), że początkiem naszych wiadomości nie są ani same *czucia zmysłowe*, ani jakieś *idee wrodzone*. Idej wrodzonych nie masz, a wrodzone są człowiekowi tylko *władze umysłu i prawa, podług których te władze się rozwijają*. Co zaś do *czuć zmysłowych*, to już one same są skutkiem połączonego działania i istot materyalnych na *zmysły* i *natury* umysłu naszego. Prócz tego zaś na uczuciach zmysłowych opierają się *pojęcia* i inne działania umysłowe, które już *przyznać winniśmy samej naturze istoty myślącej*.

Drugi *dział* logiki Dowgirda traktuje o *władzach umysłu złożonych, o sposobie doskonalenia ich lub zachowania w przyzwoitej rzeźwości i o ich nadużyciu*. W 17-u rozdziałach jest tu mowa o istocie wzmiankowanych władz umysłu, o władzy poznawania przedmiotów zewnętrznych, co prowadzi do obszernego rozbioru wyobrażeń *rozciągłości* i *czasu;* dalej o władzy sądzenia, gdzie nauka o sądach połączona jest z rozbiorem pojęcia *bytności;* nakoniec o imaginacyi, o uwadze, pamięci i o ich wpływie na władzę poznawania rzeczy. Główne myśli Dowgirda co do wzmiankowanej materyi są następujące: „Poznanie nasze przedmiotów zewnętrznych, jako się od czuć zaczyna, tak też nie innym *rozszerza* się sposobem tylko przez czucia (str. 116 *R.* 125)." *Treść* czyli *istność* (*essentia*) jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego jest dla nas nieznajoma i człowiek nigdy nie przyjdzie do wiadomości, zgłębiającej na-

turę jestestw nas otaczających, a to dla tego, że „przedmioty zewnętrzne nic w sobie samych nie mają podobnego do czuć naszych (str. 118, 122 i nast. *R.* 132 i nast.).“ Możemy tylko powiedzieć, że „prawo umysłu naszego sądzić każe, iż pojęciom, mogącym się uważać odłącznie od czuć wszelkich, odpowiada zewnątrz nas pewna rzeczywistość (tamże).“ Na zasadzie tego *prawa* Dowgird w obszernym wywodzie pokazuje, że wyobrażeniom *rozciągłości* (przestrzeni) i *czasu* odpowiada *pewna* rzeczywistość, i pod tym względem różni się zasadniczo od Kanta, który, jak wiadomo, wyobrażenia te nazywa tylko *czystemi formami* naszego umysłu przy zapatrywaniu się na *zmysłowość* (rozdz. 2 i 7 drugiego Działu *Wykładu*, oraz *R.* 137 i nast.). Naukę o sądzie Dowgird łączy jak najściślej z pojęciem *bytności*, określając *sąd jako działanie myśli, przez które bytność jednej rzeczy przyznaje się lub zaprzecza drugiej* (str. 266 i nast.). *Bytność* zaś według niego nie jest wyobrażeniem *przedniejszem*, które samo w sobie uważać się może, lecz jest wyobrażeniem *względnem*, gdyż *musi koniecznie w myśli odnosić się do jakiegokolwiek szczegółowego wyobrażenia bytności* (str. 270 i nast.). Uważając zaś rzecz pod względem *bytności*, szukamy odpowiedzi na następujące stosunki: po 1-sze *bytność* lub *niebytność*, po 2-gie *bytność przeszła*, *teraźniejsza* lub *przyszła*, i nakoniec, po 3-cie *możność* lub *niemożność* bytu. Sądy są różne, stosownie do tego, który z tych stosunków mamy na uwadze przy rozbiorze danego przedmiotu. Szczegółowy zaś rozwój tych różnych rodzajów sądów, jako też w ogóle całej nauki *sądzenia*, Dowgird odsyła (str. 281) do jednego z późniejszych działów logiki: „gdzie będzie rzecz o wpływie mowy ludzkiej na rozwinienie i wydoskonalenie władz naszych umysłowych.“ Tego działu jednak już nie znajdujemy w wydanej pierwszej części logiki Dowgirda. O nim, jak w ogóle o czterech ostatnich działach tej logiki, możemy powziąść tylko bardzo pobieżne wyobrażenie ze wzmiankowanego powyżej *planu* wykładu logiki. Według tego planu, jak się zdaje, *trzeci* dział logiki Dowgirda traktuje właśnie o owym wpływie *mowy* ludzkiej na rozwinięcie i wydoskonalenie władz umysłowych człowieka, przy rozbiorze którego obiecuje rozwinąć obszerniej naukę o *sądzie*. Dalej dział *czwarty* traktuje o *znamionach i dowodach prawdy tak w zdaniach pojedynczo uważanych, jako też w rozumowaniu*; jest to zapewne szczegółowy rozwój nauki o *wnioskach*. Dział *piąty* mówi o *wiadomo-*

ściach domysłowych czyli takich, które nie będąc zupełnie pewnemi, zasadzają się na większem lub mniejszem podobieństwie do prawdy, gdzie jest mowa o *hipotezach* i prawidłach ich używania. Nakoniec dział *szósty* całej logiki stanowi według planu Dowgirda (str. 198 i nast.) *metodologią, naukę o trybach, jakie mogą być najlepsze do wykładania drugim prawd rozmaitych.*

Z bogactwa i obszerności dwóch pierwszych działów logiki Dowgirda, zawartych w pierwszej ogłoszonej części, można wnosić o wartości i doniosłości reszty działów, stanowiących treść 2-giej i 3-ciej niewydanych części tego dzieła. W końcu musimy jednak zwrócić uwagę na bardzo wielki *niedostatek* całego sposobu traktowania logiki przez Dowgirda. Takowy polega na zupełnem pomieszaniu logiki z *psychologią*. Logika, jak wyżej wykazano, jest dla Dowgirda niczem innem, tylko *częścią* psychologii, a to częścią *największą* i *najważniejszą*. Autor nie odróżnia *teoryi poznania* od *psychologicznego* rozbioru różnych władz duszy, mianowicie władzy myślenia; taki *psychologiczny* rozbiór wymaga naturalnie rozbioru istoty i własności samej duszy, poglądu zarówno na jej metafizyczne stosunki, jak i na jej empiryczne, przemijające objawy, co wszystko nie wpada w zakres jasno określonej *teoryi poznania*, rozbierającej te czynności nie jako wynik *działania duszy*, lecz jako *środek* przyswojenia sobie treści przedmiotowej. Prawda, że *teoryą poznania* nie można bezwzględnie oderwać od *psychologii*; lecz z drugiej strony nie należy zapominać, że potrzeba pewnych wiadomości pomocniczych z psychologii nie uprawnia logiki do przerywania swoich właściwych badań obszernymi traktatami o *duszy*, jej istocie, własnościach, o różnych jej władzach i t. d. Ten błąd właśnie Dowgird popełnia. *Logika* jego nie jest samą *logiką*, lecz zawiera w sobie zarazem bardzo znaczną część *psychologii*, pomieszczoną wreszcie nie tylko jako *wstęp psychologiczny* do logiki, lecz traktowaną wspólnie z logiką, tak, że badania *logiczne* przeplatane są różnemi, zupełnie specyalnemi badaniami *psychologicznemi* i na odwrót. Skutkiem zaś tego wykład staje się bardzo rozwlekłym, a przytem brak często ścisłości i jasności. Rzecz naturalna, że w powyższym krótkim przeglądzie pracy Dowgirda zwróciłem uwagę wyłącznie na pytania, odnoszące się do *logiki*, pozostawiając bez uwzględnienia obszerne rozumowania i wywody, dotyczące *psychologii*.

[1]) Anioł Dowgird. Urodził się 1776 r. w powiecie mścisławskim gub. mohilewskiej. Uczył się najprzód u Jezuitów w Mohilewie, potem u Pijarów w Dąbrowicy. W r. 1791 wstąpił w Lubieszowie, gub. mińskiej, do zgromadzenia Pijarów. Od r. 1793 do 1807 wykładał w ich szkołach matematykę, fizykę i wymowę. Od r. 1809 był kapelanem seminaryum duchownego przy uniw. wileńskim. W tym uniwersytecie po śmierci Abichta (r. 1816) wykładał zastępczo logikę i filozofią moralną. Gdy zaś na zasadzie konkursu (zob. niżej przypis 2-gi) wybrano na katedrę filozofii Gołuchowskiego opuścił uniwersytet. Po usunięciu zaś Gołuchowskiego został na jego miejscu profesorem filozofii aż do zamknięcia uniwersytetu, a następnie w akademii duchownej. Nadto od r. 1833 aż do śmierci w r. 1835, był kanonikiem wileńskim. Pozostawił po sobie w rękopismach 2-gą i 3-ią część logiki, następnie rozprawę, mającą za przedmiot *Rzeczywistość poznań ludzkich* i obalenie mniemań *skeptycyzmu* i *idealizmu*; nakoniec pismo p. t. *Filozofia Kanta czyli badanie bezstronne nad jego układem*. Zob. *Encyklop. powsz. Orgelbranda*. L. Łukaszewicz, *Pism. Polskie*, 3-e wyd. str. 624 i nast. J. Bieliński, *Uniw. wil.* T. III, 157 i nast. W T. II, 403 i nast. Bieliński podaje Dowgirda programat wykładów filozofii w Wilnie.

[2]) Pomimo, że Dowgird już od r. 1816 wykładał zastępczo filozofią w Uniwersytecie wileńskim, nie powołano go na stałego profesora, lecz ogłoszono konkurs z żądaniem od kandydatów zgłaszających się, aby złożyli rozprawę: *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*. Początkowo nikt się na ten konkurs nie zgłosił. W roku atoli 1820, gdy Uniwersytet ponowił swe ogłoszenia, wystąpiło do konkursu trzech kandydatów, mianowicie: ks. Anioł Dowgird, wykładający już te przedmioty w Uniw. wileńskim, następnie Michał Wiszniewski, nauczyciel Liceum krzemienieckiego, wreszcie Józef Gołuchowski, profesor prawa natury w Uniw. warszawskim. Dnia 1 maja 1821 rozstrzygnięto konkurs na korzyść Gołuchowskiego. Z powodu jednak biurokratycznej podejrzliwości zatwierdzenie jego na tem stanowisku zwlekano przez dłuższy czas. Nominacyą ministeryalną wydano dopiero 30 grudnia 1822 r. Lecz nie długo Gołuchowski zajmował tę katedrę. Nowe intrygi i podejrzenia miały za skutek jego dymisyę w r. 1824 i wysłanie do Warszawy. Po nim znowu wyznaczono Dowgirda do wykładu filozofii. Był on ostatnim jej profesorem w Uniw. wileńskim, aż do jego zamknięcia w r. 1831. Bieliński, *Uniw. wil.* T. II, 405 i nast. podaje szczegóły tej sprawy.

c. Jednym z ostatnich objawów niniejszego okresu odrodzenia filozofii w Polsce na polu logiki jest jej opracowanie przez T. Sierocińskiego [1]) p. t. *Logika podług Kiesewettera* [2]). *Warszawa*. 1842. Jak podział, tak i treść tego wykładu logiki podobne zupełnie do wspomnianych wykładów Jarońskiego i Jankowskiego. Cała logika podzielona jest na *czystą i stosowaną*. *Czysta* zawiera w sobie po 1-e *logikę elementarną*, traktującą o trzech zasadniczych *prawidłach myślenia*; o *pojęciach*, *sądach* i *wnioskach*, i po 2-ie *metodologią* czyli naukę o *definicyi*,

podziale i *dowodach*. Logika zaś *stosowana* traktuje w 4-ch działach o *środkach pomnożenia swoich poznań i nadania im ważności, o środkach nadania jasności nabytym przez siebie poznaniom, o środkach usunięcia, lub przynajmniej zmniejszenia ułudy, błędu* i nakoniec *o środkach nadania pewności swoim poznaniom.*

[1]) Teodozy Sierociński. Urodził się r. 1789 w mieście Lachowcach gub. wołyńskiej. Od r. 1809 uczęszczał do gimnazyum krzemienieckiego, które ukończył w r. 1816. Początkowo był nauczycielem języka polskiego w Szczebrzeszynie, następnie od r. 1833 profesorem języka polskiego, literatury i pedagogiki w gimnazyum warszawskiem i na kursach dodatkowych. Umarł 13 grudnia 1857 r. Zob. o nim *Encykl. powszechną Orgelbranda.*

[2]) Jan Kiesewetter (ur. 1766, um. 1819) był profesorem logiki w medyko-chirurgicznem kolegium w Berlinie. Znany jest jako zwolennik i popularyzator filozofii Kanta. W jego duchu pisał wiele dzieł, między innemi: *Grundriss einer allgemeinen Logik*, 1791. *Logik zum Gebrauch für Schulen*, 1797, 4-e wyd. 1832. Zob. Noack, *Lexikon*, str. 501 i nast.

VI. Okres czwarty, idealistyczny.

§ 18. Jak w Niemczech, tak i w Polsce z filozofii Kanta wywiązał się *idealizm*, jako *metafizyczne* dopełnienie *krytyki* poznania. Sam Kant uznawał krytykę, którą się głównie zajmował, tylko za przygotowanie (propedeutykę) do właściwego systematu czystego rozumu, czyli do metafizyki [1]). Nie dziw tedy, że jego następcy usiłowali dotrzeć do tej ziemi obiecanej każdego głębszego myśliciela i dojść do ogólnego na świat poglądu, jako zasadniczej treści wszelkiej metafizyki. A że Kant dowodził, że cel ten osiągnięty być może tylko przy pomocy apriorycznej działalności czystego rozumu, —więc następcy jego wznosili wspaniałe budowle czystej myśli, systemata metafizyczne, nie pytając o dane doświadczenia, lecz przeciwnie przeistaczając te dane mniej lub więcej dowolnie. W ten sposób powstała czysto rozumowa metafizyka *idealizmu*, najprzód Fichtego z odcieniem przeważnie podmiotowym, następnie Schellinga, obejmująca głównie przedmiotowe czynniki przy-

rody i dziejów, wreszcie Hegla o charakterze bezwzględnym, utożsamiającym myśl i byt, ideę i rzeczywistość (zob. wyżej § 11 uw. 1. c.).

Idealizm wypełnia też osobny, czwarty z rzędu, dotąd najświetniejszy okres rozwoju filozofii i logiki w Polsce. Na czele tego okresu stoi Józef Hoëne-Wroński, polski myśliciel, choć pisał tylko po francuzku. Wychodził on, jak widzieliśmy (§ 17), z Kanta i w duchu jego aprioryzmu miał na oku reformę wiedzy ludzkiej, począwszy od nauk matematycznych. Następnie zaś przejął się zagadnieniami historyozofii i z jej stanowiska rozwinął swój systemat *mesyanizmu*, mający na oku bezwzględne połączenie filozofii i religii. Pośród innych myślicieli tego okresu Józef Gołuchowski, pomimo samodzielnych rzutów myśli, pozostawał w blizkim związku z idealizmem Schellinga, szczególniej w jego ostatniej, także religijnej fazie rozwoju. Podobnież na czynnikach uczucia religijnego oparli swój idealizm Floryan Bochwic i Józef Żochowski, gdy tymczasem Andrzej Towiański hołdował skrajnemu mistycyzmowi. W dalszym ciągu Józef Kremer, Bronisław Trentowski, Karol Libelt i August Cieszkowski rozwinęli swe oryginalne systemata filozofii przeważnie pod wpływem bezwzględnego idealizmu Hegla. Z pomiędzy nich Kremer i Trentowski obdarzyli naszą literaturę filozoficzną samodzielnemi opracowaniami *logiki*. Ale i wszyscy inni przedstawiciele idealizmu w Polsce dotykali zagadnień poznawczych i dochodzili w tym względzie do pewnych charakterystycznych wyników, które zasługują na uwzględnienie.

Z drugiej strony zaznaczyć wypada, że rozszerzenie idealizmu o charakterze racyonalnym, w szczególności heglizmu, obudziło u nas zaraz w początkach mocną opozycyę ze strony autorów, którzy nie uznawali zasad tego systematu i usiłowali ograniczyć jego wpływ na

umysły współczesnych. Opozycya ta jednak nie miała ani naukowego, ani ściśle filozoficznego charakteru, choć występowała pod nazwą i w imię filozofii. Jej zasadniczą podstawą nie były ani dowody zaczerpane z rozumu i ogólnych praw ducha ludzkiego, ani dane doświadczenia, powołujące się na wyniki nauk empirycznych; lecz przeciwnie, podstawą owej opozycyi była tylko powaga dogmatów kościoła i wiara w ich nieomylność. Dla historycznej ścisłości wspominam o głównych przedstawicielach owej opozycyi w tym okresie. Do nich należą: Eleonora Ziemięcka, Stan. Chołoniewski, Ign. Hołowiński, Feliks Kozłowski, Józef Chwalibóg, Waleryan Serwatowski i Maksymilian Jakubowicz. Pomimo ich polemiki idealizm rozwinął się u nas na szeroką skalę i daje pod niejednym względem dowód świetnego polotu ducha narodowego. Okres ten idealistyczny obejmuje czas mniej więcej od czwartego do początków siódmego dziesiątka zeszłego wieku.

[1]) Dla ścisłej charakterystyki punktu wyjścia *idealizmu* z filozofii Kanta podaję tu szerszy wypis z jego *Krytyki czystego rozumu*, według przekładu Piotra Chmielowskiego. Na str. 670 i nast. tego przekładu w *Architektonice czystego rozumu* mówi Kant:

„Prawodawstwo rozumu ludzkiego (filozofia) ma dwa tylko przedmioty: przyrodę i wolność; mieści w sobie zatem zarówno prawo przyrodzone, jak i prawo moralne, początkowo w dwu osobnych, ale ostatecznie w jednym-jedynym systemacie filozoficznym. Filozofia przyrody rozciąga się na wszystko, co *istnieje*; filozofia moralności — na to, co istnieć *powinno*.“

„Wszelka atoli filozofia jest albo poznaniem z czystego rozumu, albo też poznaniem rozumowem z zasad empirycznych. Pierwsza zowie się czystą, druga empiryczną filozofią.“

„Filozofia czystego rozumu jest tedy albo *propedeutyką* (przygotowaniem), która bada uzdolnienie rozumu wobec wszelkiego czystego poznania a priori, i nazywa się *krytyką*, albo powtóre systematem czystego rozumu (umiejętnością), całkowitem (zarówno prawdziwem, jak pozornem) filozoficznem poznaniem z czystego rozumu w związku systematycznym, i zowie się *metafizyką*, lubo nazwę tą nadawać można także całej czystej filozofii wraz z zawartością krytyki, aby ogarnąć zarówno badanie tego wszystkiego, co zdołamy kiedykolwiek poznać a priori, jak i przedstawienie tego, co stanowi systemat czystych filozoficznych poznań tego rodzaju, a różni się od wszelkiego empirycznego, oraz od matematycznego użytkowania rozumu.“

„Metafizyka dzieli się na metafizykę *spekulatywnego* i *praktycznego* zastosowania rozumu czystego; jest więc albo metafizyką *przyrody*, albo metafizyką *obyczajów*. Tamta zawiera wszystkie czyste zasady rozumowe z samych jeno pojęć (a zatem z wykluczeniem matematyki) o *teoretycznem* poznaniu wszechrzeczy; ta zaś, – zasady, określające a priori i czyniące koniecznem *działanie* i *zaniechanie działania*. Otóż moralność jest jedyną prawidłowością działań, którą można całkiem a priori wywieść z zasad. Stąd metafizyka obyczajów jest właściwą czystą nauką moralną, w której nie bierze się wcale antropologii (empirycznego uwarunkowania) za podstawę. Metafizyka rozumu spekulatywnego zaś jest tem, co w *ściślejszem znaczeniu* zwykło się nazywać *metafizyką*; ponieważ atoli czysta nauka obyczajowa należy przecie bądź co bądź do osobnego pnia poznania ludzkiego i to filozoficznego, więc utrzymamy dla niej ową nazwę, chociaż jako nie należącą obecnie do naszego celu, odkładamy ją tu na bok."

W powyższych zdaniach Kanta zawarty jest w zawiązku całkowity *idealizm* spekulacyjny tak w Niemczech, jak w Polsce, z tą tylko różnicą, że u nas na jego ukształtowanie wpłynęły w znacznej części odrębny indywidualizm naszych myślicieli, oraz owoczesne tradycye i aspiracye narodowe.

1. Na czele okresu idealistycznego filozofii polskiej stawiam J. Hoëne-Wrońskiego [1]). Jest to słusznem o tyle, że Wroński jest najstarszym wśród myślicieli tego okresu i pierwszy wystąpił ze swemi dziełami filozoficznemi. Z drugiej atoli strony z powodu, że pisał wyłącznie po francuzku i żył wśród obcych, związek jego z ruchem filozoficznym polskim był dość luźny, a wpływ jego na ten ruch bardzo słaby. Tymczasem pozostali nasi idealiści tworzą pewien łańcuch wzajemnie dopełniających się systematów, i przedstawiają wewnętrzną ciągłość owej pracy myśli, która usiłowała rozwiązać najgłębsze zagadnienia wiedzy oraz dziejów ludzkich przy pomocy wspólnej idealistycznej zasady. Ztąd wynika stanowisko bardziej odosobnione, jakie Wroński zajmuje wśród przedstawicieli polskiego idealizmu. Łączy go z nimi głównie tylko historyozofia polska.

Co do *teoryi poznania* Wrońskiego, która nas tutaj zajmuje, należy przedewszystkiem zaznaczyć, że on, podobnie jak w ogóle większość zwolenników bezwzględnego idealizmu, nie zajmuje się szczegółowym wykładem tej teoryi, lecz przystępuje bezpośrednio do badania i poznania przedmiotów wiedzy ludzkiej. Wskutek tego jego poglądy poznawcze, lub logiczne, ujawniają się nie w tem lub owem specyalnem dziele logicznem, lecz w samym pochodzie jego badań i dociekań filozoficznych. Nawet prace, mające za przedmiot tak zwaną

przez niego *reformę wiedzy ludzkiej*, nie zajmują się teoretycznym wykładem zasad poznania, lecz usiłują bezpośrednio dokonać owej reformy praktycznie. Więc też tylko ze sposobu urzeczywistnienia tej reformy, z jej metod, można nabrać pojęcia o teoryi poznania i logice Wrońskiego. Do pism, które w tym celu tutaj uwzględniam, prócz omówionej już pracy o Kancie (zob. wyżej str. 224 i nast.), należą: *Programme du cours de philosophie transcendentale*, 1811. *Introduction à la philosophie des mathematiques*, 1811. *Philosophie de la technie algorithmique*, 1817. *Le Sphinx ou la nomothétique séhélienne*. 1818. 1819. *Cours de philosophie. Prospectus*, 1819. *Prodrome du Messianisme*, 1831. *Métapolitique messianique*, 1839. *Prolégomènes du Messianisme*, 1842. *Reforme absolue du savoir humain*, 1847. *Conférences européennes pour populariser l'actuelle réforme absolue du savoir humain*, 1851. *Philosophie absolue de l'histoire*, 1852. Oraz pisma pośmiertne: *Propédeutique messianique*, 1855. *Développement progressive et but final de l'humanité*, z r. 1818, wyd. 1861. *Apodictique messianique*, 1876. *Prospectus de la philosophie absolue et son développement*, 1878. *Philosophie absolue. Sept manuscrits écrits* 1803—1806, wyd. w r. 1879. *Nomothétique messianique ou lois suprêmes du monde*, 1881. W naszym języku wydano następujące pisma Wrońskiego: *Odezwa do narodów słowiańskich względem przeznaczeń świata*. Przekład prawdopodobnie A. Bukatego przy udziale autora, 1848. *Wstęp do wykładu matematyki*. Wydawca L. Niedźwiecki, 1880. *Reforma absolutna, przeto ostateczna wiedzy ludzkiej* (*wyjątek*). Wydawca L. Niedźwiecki, 1891.

Jak większość przedstawicieli idealizmu, tak i Wroński miał na myśli *filozofią absolutną*, więc poznanie bezwzględne, nie dopuszczające żadnej wątpliwości, obejmujące zgoła wszystko, co tylko zasługuje na uwagę myśliciela. To też ostatecznym celem jego dociekań jest poznanie *istoty absolutu* (l'essence de l'absolu) i dotarcie tem samem do *rzeczywistości* naszego istnienia (a la réalité dans notre existence) oraz do ostatecznego zbawienia ludzkości (*Développement*, str. 381). *Absolutem* zaś nazywa (tamże, str. 384) podobnie jak Spinoza substancyą, „to, co istnieje samo przez się, lub inaczej, to, co posiada w sobie samym warunek swego istnienia.“ „Oto, mówi dalej, ideał, który ma być urzeczywistniony.“ Cała też filozofia Wrońskiego jest usiłowaniem urzeczywistnienia tego ideału [2]). Zagadnienie granic ludzkiego poznania; kwestya, dla Kanta

zasadnicza: czy jest możliwa nauka a priori? nie istnieje wcale dla Wrońskiego. Zarzuca on innym myślicielom, że nie doszli do pełnego, bezwzględnego poznania prawdy, ale widzi w tem tylko wynik nieuprawnionego skeptycyzmu względem jego nauki. W *Odezwie do narodów słowiańskich* (po polsku str. 2) skarży się, że narody niby oświecone nie przyjmują jego prawd i wyraża się o przyczynie tego faktu w następujący, charakterystyczny sposób: „Nie zatrzymując się tutaj nad poszukiwaniem i oznaczeniem w sposób metodyczny tej tajemniczej przyczyny, wymieniam ją bezpośrednio. Jest ci to pewność owa, do której, przebujałością oświaty, doszły ludy, mianujące się oświeconymi, pewność mianowicie tego, że człowiek nie może odkryć prawdy, ani poznać warunków samoistnych swojego bytu, to jest, owych właśnie siedmiu rzeczowości posadnych, któreśmy odsłonili tym oświeconym ludom. Pewność zaś ta, albo raczej *przeświadczenie* się własnotliwe jest tak potężne u tych narodów, nibyto oświeconych, że ani przewidoczność, ani żadna siła ludzka, ani nawet siły nadprzyrodzone nie zdołają jej zachwiać.“ Tymczasem można dojść do ujęcia owych prawd posiłkując się w sposób właściwy środkami poznania.

Za środki poznania przyjmuje Wroński głównie *zmysły* i *rozum*, jak to już zaznaczono w jego pracy o Kancie (wyżej str 226). Obok tych zwykłych środków poznania przypisuje także pewną doniosłość i *przeczuciu absolutu* (préssentiment de l'absolu). Same idee nieskończoności, absolutu, Boga, mówi (*Sphinx I, 6*), świadczą w sposób konieczny co najmniej o zdolności naszego *umysłu* (savoir) do przyswojenia sobie tego rodzaju idej (de recevoir de pareilles idées). A chociaż zarazem przyznaje, że samo przeczucie nie wystarcza do poznania absolutu, to jednak z drugiej strony mówi, że bezpośrednia świadomość naszego *rozumu* w naszym bycie fizycznym i *przeczucie* absolutu w bycie powszechnym, są to dwie zasady przeciwne (principes opposés), ale równie ugruntowane (également fondés). Jestto wprawdzie *antynomia*, która wywołuje wiele sprzeczności wśród ludzi, ale służy za naturalny punkt wyjścia dla rozwoju ludzkiego (tamże str. 7). Na takiem *przeczuciu* opiera się też zapewne *odkrycie* absolutu, dokonane przez Wrońskiego pewnego, ściśle określonego dnia [2]). Ten czynnik przeczucia, w ogóle bezpośredniego, intuicyjnego przejęcia się prawdą, odgrywa jeszcze większą rolę w *mesyanizmie* Wrońskiego. Jeżeli w *Prodromie do mesyanizmu* powiada (str. VI), że się podobało

Opatrzności dać mu przeniknąć do świątnicy tworzenia (pénétrer dans le sanctuaire de la création); jeżeli w tymże dziele (str. XVIII) powołuje się na *objawienie wewnętrzne człowieka* (la révélation intérieur de l'homme), stwierdzające owe prawdy, które on w swym mesyanizmie objawia ludzkości jako wynik (résultats) swojej filozofii absolutnej,—to w tem wszystkiem można widzieć jedynie objawy bezpośredniej *intuicyi*, uznanej za doniosłe źródło poznania prawdy. W tymże duchu w swej *Metapolityce mesyanicznej* zaznacza (str. 16), że opiera się na dwóch zasadach: na doświadczeniu zewnętrznem i na objawieniu wewnętrznem (révélation intime) w celu przekonania czytelników o prawdzie swej nauki. Przytem daje trafne określenie tego objawienia, mówiąc: „Przez wyraz *objawienie* oznaczamy manifestacyą rozumu w *uczuciu* człowieka, t. j. w jego jaźni (dans son moi), tworząc przedmiot tej drugiej władzy pierwotnej (format l'object de cette deuxième faculté primordiale)." Pomimo to przyznaje w tem samem miejscu, że posiłkuje się temi dwiema zasadami tylko z powodu niedojrzałości dzisiejszego pokolenia, bo właściwie prawda mesyanizmu powinna być wyprowadzona wyłącznie z jednej bezwarunkowej zasady (d'un seul principe inconditionell). To też obiecuje przedstawić w przyszłości wywód mesyanizmu z zasady absolutnej, gdyż powyższe zasady są tylko względne (conditionels).

Tu zasługuje na zaznaczenie, że taki wywód *mesyanizmu* z zasad rozumowych, w odróżnieniu od bezpośredniej wiary *mistycznej*, Wroński poczytuje za swoją specyalną misyę wśród ludzkości. Potępia też pod koniec pierwszej części *Metapolityki* mistyków w rodzaju St. Martina (zob. wyżej str. 84) dowodząc, że jego mesyanizm nie ma nic wspólnego z ich poglądami. W *Prodromie* (str. 73) mówi wprost o *naukowej rękojmi* swego mesyanizmu (garantie scientifique de messianisme), o której mistycyzm nie ma naturalnie pojęcia. Z tego punktu widzenia w swej *Filozofii historyi* (str. 90), nazywa poetycki mistycyzm Ad. Mickiewicza, z *ukradzioną* świętą nazwą mesyanizmu, profanacyą dyskredytującą jego naukę. Z tem wszystkiem to, co mówi o odkryciu absolutu, o swojej misyi opatrznościowej i o wewnętrznem objawieniu ma w zupełności charakter *mistyczny*. Dowodzi tego również określenie mesyanizmu, jakie sam w *Odezwie* (po polsku str. 1) podaje; utrzymuje tu bowiem, że jego mesyanizm jest „zjednoczeniem się ostatecznem filozofii z religią," i stanowi „z jednej strony

filozofią samoistną, a z drugiej religią samoistną, t. j. *paraklety zm*, zapowiedziany przez Jezusa Chrystusa."

Zestawiając *zmysły* z *rozumem* jako środki poznania, Wroński oddaje naturalnie pierwszeństwo rozumowi, jako władzy poznania absolutnego. „Absolut, mówi (*Propédeutique*, str. 23), jako warunek względnego (du relatif), jest *postulatem* rozumu." Ztąd też pochodzi „tendencya rozumu w kierunku bezwarunkowości (vers l'inconditionel)." Filozofia jest wyrazem tej tendencyi i wynika z absolutu. Na tem polega jej niezawisłość (l'indépendance). Nie może się ona oprzeć ani na zdrowym zmyśle (le bon sens), ani na naukach szczegółowych, gdyż musi wyjaśnić zarówno ów zmysł, jak i te nauki. A czyni to przy pomocy rozumu. W innem miejscu (*Réforme*, I, 25 i nast.) dowodzi, że ani zmysły, ani nawet najdelikatniejsze i najgenialniejsze doświadczenie nie mogą doprowadzić do poznania *praw*, rządzących rzeczami, a tem mniej do poznania ich istoty wewnętrznej (l'essence intime). Zarzuca on Akademii paryzkiej (tamże), że przy pomocy doświadczenia chce dojść do poznania twórczych sił (forces créatrices) materyi i świata fizycznego. Tymczasem doświadczenie może w najlepszym razie tylko konstatować samo *istnienie* owych sił, ale nie doprowadzić do ich *poznania*. Przecież to już w pracy o Kancie wykazał (zob. wyżej str. 226), że empirya wytwarza same *agregaty* i ma jedynie znaczenie *asertoryczne*. Tylko rozum daje rękojmię prawdy absolutnej, to też nie ma czynów zbawczych dla ludzkości w zakresie wiedzy i życia, jak tylko te, które są uzasadnione przez rozum (actions salutaires fondées par la raison. *Cours*, str. 2).

To zasadnicze znaczenie posiada rozum w oczach Wrońskiego dla tego, że nie jest tylko abstrakcyjną zdolnością umysłu ludzkiego, lecz, że jest zarazem najwyższą realnością wszechświata (la plus haute réalité de l'Univers est celle de la raison. *Sphinx* I, 3). Od czasów reformacyi Lutra ludzkość posiada tę wszechmoc (toutepuissance) rozumu. Rewolucya francuzka jest tylko jej konsekwencyą i to bardzo ekscentryczną (tamże). To też nie dziw, że zarówno w reformie wiedzy, jak i w mesyanizmie Wrońskiego rozum odgrywa rolę najwyższą, jako zdolność odkrycia absolutu i wiedzy bezwzględnej. Rozum jest władzą *twórczą* (faculté créatrice), a że cała reforma wiedzy oraz urzeczywistnienie mesyaniczne przeznaczenia ludzkości polega zarówno na poznawaniu *prawa two-*

rzenia, jak i na urzeczywistnieniu tego prawa,—przeto rozum jest tu czynnikiem zasadniczym. „Posiłkując się rozumem, tą władzą twórczą, mówi (*Philos. de l'histoire*, I, 139), człowiek powinien brać udział w tworzeniu ziemi, oznaczyć i urzeczywistnić ostateczny cel tego globu, co jest też celem istnienia bytu rozumnego, dla którego jedynie ziemia może posiadać realność (en fixant et en réalisant le dernier but de l'existance de ce globe, qui est le but même de l'existance de l'être raisonnable, pour laquelle seule la terre peut avoir de la réalité).“ Wreszcie w swej idei *parakletyzmu* (παράκλητος = duch święty, pocieszyciel), ściśle związanej z mesyanizmem, nadaje rozumowi znaczenie pierwszorzędne. W tejże Części *Filozofii historyi* (str. 4) tak się w tym względzie wyraża: „Na szczęście, mówi, pismo św. przepowiadając nowy porządek intelektualny, obiecało formalnie jego urzeczywistnienie przez przyjście *Parakleta*, tego Ducha prawdy, który ma nas wszystkiego nauczyć, a tym Duchem prawdy nie może być nic innego, jak rozum absolutny człowieka.“ W związku z tem pozostaje myśl Wrońskiego, wypowiedziana znacznie wcześniej, bo w *Sfinksie* (I, 2), że należy rozwinąć w duszy ludzkiej jasną świadomość i absolutną pewność jej wielkości oraz jej wszechmocy boskiej. Już też wtedy marzył (str. 71) o wywodzie t. j. dedukcyi a priori wielkiego systematu wiedzy ludzkiej, wznosząc się aż do tworzenia wszelkiej *realności*, więc i do tworzenia absolutnego ludzkości (la création absolue de l'humanité).

Z powyższego okazuje się, że według Wrońskiego *wiedza* i *byt* łączą się jak najściślej ze sobą w rozumie absolutnym [3]). „Wiedza objektywna, mówi (*Réforme*, I, 70), dana nam jest ogółem przez samą realność absolutu.“ Wiedzy i bytu nie można rozrywać. „Jedno bez drugiego istnieć nie może. Byt bez wiedzy byłby bez wszelkiej określoności (détermination), a więc nic by nie oznaczał. Wiedza bez bytu była by bez zastosowania (application), więc pozostała by próżną, nie była by wcale wiedzą. Czyli raczej: byt nie mógł by istnieć bez wiedzy, gdyż jest możliwy tylko jako przedmiot wiedzy; i wzajemnie, wiedza nie mogła by istnieć bez bytu, gdyż jest możliwą tylko w stosunku do bytu (*Propédeutique*, str. 25).“

Z tym wzajemnym do siebie stosunkiem wiedzy i bytu łączy się ściśle *prawo tworzenia* Wrońskiego. Ma ono taką zasadniczą, bezwzględną doniosłość dla niego ponieważ się odnosi jak do wiedzy, tak i do wszelkiej rzeczywistości i zazna-

cza ich jednolity wspólny postęp. Ono ujawnia też wysoką żywotność twórczą rozumu ludzkiego (la haute virtualité créatrice de la raison humaine. *Conférences*, str. 25). Przy jego pomocy dochodzimy do zrozumienia jak się wytwarza wszystko, co istnieje, nie wyłączając absolutu, Boga. Bo i absolut, Bóg podlega prawu tworzenia. Po wyliczeniu różnych *względnych* okresów rozwoju, Wroński zaznacza, że należy uczynić ostatni krok, *urzeczywistnić absolut* (nous qui, convaincus aujourd'hui de la suprématie de l'absolu, ne devons plus et ne pouvons raisonnablement avoir d'autre but que celui fixé par nous-mêmes en vue de l'absolu... nous nous déterminons déja nous-mêmes à faire le dernier pas de l'humanité, à *réalises l'absolu*. *Développement*, str. 383). W tym duchu w *Reformie wiedzy* (T. II, 523) pod napisem *Prototype de la création de l'Univers* wylicza jako pierwszy *porządek* (Ordre I): *Création propre de Dieu* i mówi tu o danych w istocie wewnętrznej Arcy-absolutu dla tworzenia Boskości (ce qu'il y a de donné dans l'essence intime de l'Archi-Absolu pour établir la création de la Divinité). Ale to wszystko stanowi już przedmiot *metafizyki* nie teoryi poznania. O *prawie tworzenia* powiem tylko jeszcze, że w gruncie rzeczy sprowadza się ono do rozległej *klasyfikacyi* wszelkich przedmiotów wiedzy i bytu oraz do wywodu tych przedmiotów z najogólniejszych pojęć, pojmowanych jako metafizyczne rzeczywistości. Reforma absolutna wiedzy, którą Wroński sobie przypisuje, polega na zastosowaniu tej klasyfikacyi do nauk, najprzód do matematyki, następnie do filozofii a wreszcie do nauk specyalnych. I mesyanizm Wrońskiego łączy się zasadniczo z tą klasyfikacyą, jest wynikiem jej zastosowania do historyozofii, w ogóle do rozwoju ludzkości.

Co do samej *czynności* oraz *metody* poznania, Wroński dowodzi, że rozum pierwiastkowo nie może się kierować żadną *metodą*, bo ta ma być dopiero oznaczoną. W związku z tem, co powiedział o *przeczuciu* absolutu, zaznacza, że rozum pierwiastkowo wyłączyć musi wszelką metodę a trzymać się postępowania *naturalnego*, kierując się swą *tendencyą* ku absolutowi (*Propédeutique*, str. 8: Exclusion de toute méthode et par consequent procédé naturel de la raison dans sa tendance vers l'absolu. Str. 24: en prenant pour guide dans l'emploi de la raison sa tendance vers l'absolu). Rzecz jasna, że w tem postępowaniu naturalnem rozum opiera się w zupełności na

wspomnianem przeczuciu absolutu. Doszedłszy zaś do *odkrycia* absolutu, rozum powinien przy pomocy *dedukcyi* wywieść z niego wszelką wiedzę i wszelką rzeczywistość. Tę metodę *dedukcyjną* oznacza Wroński często mianem *progresywnej* lub też *achrematycznej* (*nie rzeczowej*), przeciwstawiając ją metodzie *regresywnej* i *chrematycznej* (*rzeczowej*, od χρῆμα = rzecz). Uzasadnienie zaś dedukcyi wynika dla Wrońskiego już z tego, że właściwa wiedza absolutna, którą miał na oku, nie może być wytworem uogólniania szczegółowych danych (faktów, rzeczy), lecz przeciwnie musi doprowadzić do wyjaśnienia wszystkich tych danych z punktu widzenia absolutu. Nawet do idei rzeczywistości powszechnej nie dochodzimy na podstawie bezpośredniej świadomości, lecz ją wywieść musimy z naszego rozumu (*Sphinx*, *I*, 7: Nous pouvons donc pas avoir une conscience immédiate de la réalité universelle... nous ne pouvons que *déduire* de notre raison cette réalité universelle). To też cały wielki systemat wiedzy ludzkiej, obejmujący tworzenie wszelkiej rzeczywistości, powinien być wyjaśniony przy pomocy *dedukcyi a priori*. Tylko ona zawiera rękojmię nieomylności (tamże, str. 71). *Dedukcya* doprowadza do *konieczności* i nadaje przez to swoim wywodom charakter prawdziwych praw (véritables lois), takich, jakie człowiek w swym ideale nauk pragnie poznać. Przeciwnie *indukcya*, której się dotąd trzymano, opiera się na przypadkowem uogólnieniu faktów (généralisation contingente des faits), więc doprowadza tylko do praw domyślnych (présomptives), które nie mogą zadowolić tendencyi nieskończonej naszego rozumu (*Réforme*, T. I. 43). Heglowi zarzuca Wroński (tamże, T. II, 514), że postępuje drogą *regresywną* filozofii względnej, od pojedynczych rzeczy do ich zasad. Tymczasem należy iść drogą *progresywną*, która po odkryciu istoty absolutu, opierając się na tej istocie, zstępuje (decend) od tej zasady niezmiennej do wszystkich przedmiotów wszechbytu i w ten sposób odsłania całkowite tworzenie (déroule ainsi la création entière). Zgodnie z tem prawo tworzenia wyprowadza Wroński drogą rozumowania spekulacyjnego z pojęć absolutu, wiedzy i bytu (tamże I, 41 i nast. Zob. też *Nomothétique*, str. 30).

Powyższe przedstawienie głównych zasad *poznawczych* Wrońskiego uzupełnić należy w końcu uwagą, że w swym systemacie klasyfikacyjnym dotknął i *filozofii nauk* w ogóle, dowodząc, że każda nauka obejmuje trzy główne współczyn-

niki: *architektonikę*, *metodologią* i *metafizykę*. (Réforme T. I, 45). Pierwsza ma na celu wywód *praw wiedzy* (lois du savoir) odnośnie do różnych przedmiotów i gałęzi danej nauki. Druga zajmuje się oznaczeniem *metod*, któremi koniecznie posiłkować się należy w różnych gałęziach wiedzy. Wreszcie *metafizyka* każdej nauki dąży do dedukcyi praw zasadniczych (lois fondamentales), które kierują jej przedmiotem. Prawa te nazywa też Wroński (tamże) *pierwszemi* czyli *filozoficznemi* zasadami danej nauki. Z tych współczynników nauki w ogóle Wroński opracował ze swego stanowiska głównie *architektonikę*, stanowiącą właściwie treść jego rozległej klasyfikacyi w *prawie tworzenia*. Ponieważ jednak w skład tego prawa wchodzą też i owe prawa zasadnicze, stanowiące *metafizykę* nauk, przeto Wroński uwzględnił i tę stronę nauk, bez szczegółowego atoli jej obrobienia. Najmniej opracował *metodologią*, bo co do niej ograniczył się prawie wyłącznie do rozbioru metod matematycznych w swej reformie matematyki. Nawet w *Propedeutyce* która ma za drugi tytuł: *Pierwiastki filozofii bezwzględnej* (Eléments de la philosophie absolue), traktuje wprawdzie o *metafizyce filozofii*, ale sprowadza ją znowu do klasyfikacyi. W sprawie zaś metody wypowiada tylko przytoczone zdania o postępowaniu naturalnem, kierującem się swą tendencyą ku absolutowi. Jak tutaj, tak i w innych zakresach wiedzy teoretycznej i życiowej dotyka kwestyi metodologicznych tylko ubocznie. Najwięcej mówi o metodzie odnośnie do filozofii w piśmie: *Philosophie spéculative, transcendantale et transcendante d'après Kant (Sept manuscrits*, str. 10 i nast). Ale i tu wszystko sprowadza się tylko do bardzo zawiłej klasyfikacyi. We wstępie do swej filozofii mowy (*Philosophie du langage*, tamże str. 14 i nast.) powtarza ściśle i jasno zdania o *doświadczeniu i rozumie*. Ważniejsze zarysy jego odnośnych poglądów streściłem powyżej. Jedyną i powszechną metodą Wrońskiego jest zastosowanie dedukcyjne *prawa tworzenia*, t. j. zasadniczej klasyfikacyi, do wszelkich innych przedmiotów wiedzy.

Kwestyj z zakresu logiki formalnej, dotyczących *pojęcia*, *sądu*, *wniosku* i t. p. Wroński nie rozbiera wcale, chociaż można było się tego spodziewać po jego formalizmie matematycznym [1]).

[1]) Główne momenta z życia Wrońskiego, oraz ważniejsze prace o nim, podano już powyżej (str. 226 i nast.) przy rozbiorze jego pisma o Kancie.

[2]) Wroński oznacza dzień 15-go sierpnia 1803 r. jako dzień, w którym doszedł do *odkrycia absolutu* (Zob. Dickstein, *Wroński*, str. 15). Okazuje się z tej daty, że jego odrębna idea absolutu powstała w nim właśnie w owym czasie, gdy się zajmował Kantem i rozpatrywał najwyższe zasady Fichtego i Schellinga, jako metafizyczne dopełnienia subjektywnego krytycyzmu (zob. wyżej str. 225). Co się zaś tyczy samej tej idei *absolutu* Wrońskiego w porównaniu z naukami innych idealistów, to polega ona głównie na uznaniu jego *samotwórczej* potęgi, wyrażającej się w *prawie tworzenia*, a dopełniającej jako czynnik realny (transcendentalny) czysto abstrakcyjne zasady innych idealistów. Zob. w tym względzie szczególniej jego *Reformę absolutną wiedzy ludzkiej*, T. II. O ścisłym zaś związku filozofii Wrońskiego z niemieckim idealizmem świadczą mianowicie jego pisma pośmiertne z lat 1815 i 1818: *Développement progressif* (*Oeuvres posthume*), 1861, gdzie na str. 381 i nast. mówi o Jacobim, Reinholdzie, Fichtem, Schellingu, Heglu i innych owoczesnych myślicielach niemieckich. Pomimo to utrzymuje Wroński, że jest uprawniony do uznania za nie istniejące tego wszystkiego, co przed nim dla filozofii zrobiono, nawet na polu filozofii absolutnej począwszy od Kanta (*Nomothétique*, str. 28).

[3]) Wyraz *savoir*, który, bez szczegółowej interpretacyi, trudno spolszczyć inaczej jak przez wyraz *wiedza*, Wroński używa w różnem znaczeniu. Raz jest *wiedza*, nic więcej, np. wszędzie, gdzie mówi o *réforme du savoir*. Ale w innych miejscach nadaje temu *savoir* znaczenie *metafizyczne* i oznacza przy jego pomocy pewien czynnik wszechświatowy, a nie tylko czynność poznawczą człowieka. Wtedy sam niekiedy (jak np. *Propédeutique*, str. 9) tłomaczy *savoir* przez *mens* lub λογος (tamże, str. 11), a w takich razach należałoby zapewne ten wyraz przełożyć na nasz język przez *duch* lub *umysł* lub *myśl*. Idzie tu bowiem o przeciwstawność i łączność *myśli* i *bytu*, jak u Hegla *Denken* i *Sein*. Ta strona *metafizyczna* tego *savoir* ujawnia się najwyraźniej w następujących zdaniach (tamże, str. 9): „Le *savoir* (mens) et son objet, *l'être* (ens) sont dans l'univers deux éléments essentiellement différents ou hétérogènes," oraz: „Le produit général du savoir est une unité de liaison dans l'être, qui par sa nature est essentielement sans liaison dans son individualité." Jasną jest rzeczą, że taki czynnik wszechświatowy *myśli*, czy *ducha*, wprowadzający łączność i jedność w rozstrzelone czynniki pozostałego bytu, sam musi być *bytem*, tylko bytem o innych własnościach. To też ta przeciwstawność *savoir* i *être* sprowadza się w gruncie rzeczy do przeciwstawności metafizycznej między *duchem* i *materyą*. Tak też zrozumieć należy przywiedzione (str. 254) zdania Wrońskiego o łączności *wiedzy i bytu*. W uzupełnieniu zaś tej metafizycznej wycieczki zaznaczam tu zarazem, że w duchu Fichtego Wroński określa też *savoir* jako *moi*, a *l'être* jako *non-moi* (tamże str. 10). Odróżnia też *realność* od *bytu*, mówiąc (tamże): „La *réalité* elle même du l'univers constitue la *neutralisation* de l'être avec le savoir dans les *choses* (res)." Jesteśmy tu w zupełności na polu idealistycznej metafizyki, nie pytającej o uzasadnienie tego rodzaju wywodów na podstawie krytycznej teoryi poznania. Idea jedności *przedmiotowej* myśli i bytu zbliża się tutaj do nauki Schellinga.

[4]) Dodaję tu słów kilka o zwolennikach filozofii Wrońskiego. Dickstein (*Wroński*, str. 225) mówi: „Szczupła garstka wiernych i fanatycz-

nych wielbicieli nauki zmarłego postanowiła nie ustawać w jej szerzeniu. Do najwierniejszych należeli: żona Wrońskiego, przybrana jego córka Batylda Conseillant, Montferrier, Augé, Durutte; z Polaków: Antoni Bukaty i Leonard Niedźwiecki ...“ „Pani Wrońska pisała książkę popularną o mesyanizmie i czuwała nad drukiem rękopisów, przeznaczonych do ogłoszenia. Durutte zajmował się porządkowaniem spuścizny naukowej; Montferrier układał obszerną Encyklopedyą matematyki według zasad Wrońskiego; Bukaty komentował niektóre prace matematyczne. Panna Conseillant była, zdaje się, duszą usiłowań wspólnie podejmowanych. Gorliwością i poświęceniem dla sprawy Wrońskiego nie ustępował nikomu Leonard Niedźwiecki.“ Nas tu zajmują głównie zwolennicy Polacy. Antoni Bukaty był inżynierem w Paryżu, zmarłym 1876 r. Ogłosił kilka prac politycznych i historyozoficznych; najważniejszą jest: *Polska w Apostacyi i Apoteozie*. 1842. Pracę tą uwzględnił z uznaniem Ad. Mickiewicz (*Lit. słowiańska*, rok drugi, lekcya 31). Dalej napisał kilka prac o Wrońskim już wymienionych wyżej (str. 227, 250). Wreszcie pośmiertną pracę jego: *Trzy grzechy śmiertelne Polski*, wydał L. Niedźwiecki, 1887, i dodał str. 56 i nast. *Biografią Bukatego*. Niedźwiecki urodził się w Grodnie 1811, umarł w Paryżu, 1892. Nie pisał sam nic o Wrońskim, ale był wydawcą wszystkich polskich prac jego oraz prac Bukatego o Wrońskim (zob. wyżej). Dickstein (*Wroński*, str. 236) podaje charakterystykę Niedźwieckiego na zasadzie osobistej znajomości.

2. *a.* Pod wpływem idealizmu Schellinga rozwinął J. Gołuchowski [1]) swoje poglądy na poznanie prawdy. Pierwsze swoje prace pisał po niemiecku. Należą do nich: *Ansicht des Einflusses der Mathematik auf die Bildung des Menschen*, 1816 (*Wpływ matematyki na wykształcenie człowieka*. Przekład polski sporządził M. Mochnacki i wydał w *Dzienniku warszawskim*, 1828. Przedruk w *Kalendarzu Ungra* z r. 1853); następnie, piękna przedmowa o filozoficznem znaczeniu podróży i znajomości innych narodów, dodana do wydanych przez Gołuchowskiego: *Skizzen einer Reise nach Konstantinopel* L. Stürmera, 1817; dalej dysertacya doktorska *Ueber Plato's Republik;* wreszcie praca, dedykowana Schellingowi, p. t. *Die Philosophie im Verhältniss zum Leben ganzer Völker u. einzelner Menschen*, 1822 (Przekład polski Piotra Chmielowskiego w *Bibliotece filozoficznej* p. t. *Filozofia i życie*, 1903). Jego polskie prace filozoficzne są: Rozprawa konkursowa dla uzyskania katedry filozofii w Uniw. wileńskim (zob. wyżej str. 245), p. t. *Zasady logiki, metafizyki i filozofii moralnej*. Z tej rozprawy wyszły w druku jednak tylko wyjątki, mianowicie: *Idea życia*, *Refleksya i wiara* w *Noworoczniku literackim*, z r. 1843. Następnie: *Otwarcie kursu filozofii. Lekcya wstępna*, czytana w Uniw. wileńskim 1823 r., a ogłoszona w *Bibl. Warsz.* 1842 r. T. II,

25 i nast. Zob. też *Dwie prelekcye J. Gołuchowskiego* w *Kronice Rodzinnej*, 1890. № 13 i nast. Do późniejszych prac należy rozprawa p. t. *Światowość w stosunku do obyczajów uważana*, 1856. Najważniejszą atoli pracą Gołuchowskiego jest dzieło pośmiertne, dwutomowe, wydane przez Eleonorę Ziemięcką p. t. *Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka*, Wilno, 1861. Tom pierwszy tego dzieła zawiera historyczno-krytyczny przegląd filozofii, począwszy od Kanta. Za przewodnika w tym względzie posłużyło Gołuchowskiemu, według jego własnych słów (T. I, str. XX i nast.), znane dzieło M. Chalybaeusa *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, 1848. Tom drugi natomiast ma głównie za przedmiot wykład własnych poglądów autora. Tu uwzględnić też należy *Korespondencyą filozoficzną między J. Morawskim a J. Gołuchowskim*, wydaną przez Fr. Chłapowskiego, 1906. Moje sprawozdanie z niej, zob. *Przegląd filoz.* 1907, str. 238 i nast. *Teorya poznania* Gołuchowskiego, zawarta w powyższych pismach, sprowadza się zasadniczo do następujących poglądów.

We wstępie do swej pracy: *Filozofia i życie* zaznacza, że w badaniach filozoficznych nie należy się kierować zamiłowaniem do pewnej szkoły, ani wstrętem do innych szkół, lecz należy przejąć się *ideą* filozofii w jej czystości i żywotności, zachwycać się jej ponętnym widokiem i umiłować *mądrość*. Przy rozbiorze stosunku filozofii do innych nauk wykazuje (oryginał niem. str. 39 i nast.), że jest ona również nauką, ale nauką *ogólną*, przenikającą wszystkie inne nauki; jej zasadnicza dążność jest stworzyć *wzniosły* na świat pogląd. Nauki specyalne są bardzo pożyteczne i sprawiają wiele zadowolenia umysłom, które im się poświęcają. Ale żadna nie jest zdolna wypełnić naszej duszy i towarzyszyć nam wszędzie i zawsze, żadna nie przyjmuje udziału w naszym losie, nie uzdrawia zranionego serca, nie obdarza go spokojem i świeżemi siłami; żadna nie odsłania przed wzrokiem człowieka owego ideału, który opromienia całe życie, pokrzepia w nieszczęściu, podnosi w szczęściu i do nędzoty ziemskich dążności zaszczepia czynnik nieskończoności. To wszystko zdziałać zdolna tylko *filozofia*. Kto ją na sercu nosi, ten postępuje pewnym krokiem naprzód zarówno w burzy, jak i w promiennem słońcu, zarówno przed Bogiem, jak i przed ludźmi! Mówiąc następnie (str. 54 i nast.) o stosunku filozofii do *religii* dowodzi, że filozofia skończyć się musi na religii; religia bowiem w istocie swojej

jest odpocznieniem serca w Bogu (ein Ruhen des Gemüthes in Gott), a filozofia jest szukaniem Boga wszędzie, gdzie się tylko znajdzie. W tym duchu dowodzi w *Lekcyi wstępnej*, że uczucie i wiara są koniecznemi zasadami filozofii, że „do filozofii trzeba namaszczenia religijnego," że ona doprowadza inne nauki do religii, do Boga. Pomimo to, za przykładem Schellinga, dla wiary i religii nie wyrzeka się rozumu i spekulacyi, jak to czynili przedstawiciele filozofii katolickiej u nas, lecz przekonany był, że „religia i spekulacya w rezultatach swych połączyć się muszą."

Już z tych ogólnych poglądów na filozofią wnosić można o charakterze szczegółowego rozwinięcia *teoryi poznania* Gołuchowskiego. Główne jej zarysy podał w drugim tomie swych *Dumań*.

Za punkt wyjścia wszelkich badań, mających na celu poznanie prawdy, uznaje Gołuchowski dążność do rozwiązania licznych *sprzeczności*, którym podlega duch podmiotowy w swych poglądach na świat przedmiotowy. „Ogólne dążenie filozofii, mówi (T. II, 53), jest znieść te sprzeczności, jakich się mnóstwo nasuwa. Człowiek wstawiony jest między nie, jakby między dwa wielkie koła zębate, machiny dwóch przeciwnych sobie światów poruszające. Że te światy zdają się być sobie przeciwne, więc te koła wprawdzie zupełnie jeszcze do siebie nie docierają i w pewnym odstępie od siebie zostają. W ten ciasny odstęp człowiek jest wstawiony. Jest to fatalne położenie, bo z jednej i drugiej strony czuje się być już raz wraz draśniętym, i ciągle go obawa dręczy, by nie był zupełnie zmielonym. Trzeba mu się z tego niespokojącego położenia wydobyć." Chcąc to uczynić, musi przedewszystkiem zapytać: *zkąd* się te sprzeczności wzięły? Na to pytanie Gołuchowski odpowiada (str. 54): „*Myśl* je na świat wniosła, z tej puszki Pandory się rozsypały. Trzeba się więc do myśli udać, aby je nazad pozgartywała i pochowała. Nikt inny temu nie podoła. Gdyby myśli nie było, żadnej by też sprzeczności nie było. Sprzeczności tylko dla niej i przez nią istnieją. Sprzątnijcie tylko myśl ze świata, a o żadnej sprzeczności mowy nie będzie. Trzeba nam się zatem z nią w zapasy wdać i w samem źródle złemu zaradzić. A że myśl z człowiekiem tylko na świat się dostała, bo odrębnego bytu nie ma, dla człowieka tylko te sprzeczności zrodziła, więc jego zadaniem jest owładnąć ją, rozwikłać te sprzeczności i wywieść je ze świata. To jest usiłowaniem

filozofii, i pomimo, że usiłowanie jest nader trudne, uniknąć go niepodobna, bo najważniejsze sprawy do niego się łączą.“

W dalszym rozwoju swoich poglądów, Gołuchowski wykazuje jak nadaremne były wszystkie dotychczasowe starania zniesienia owych sprzeczności między duchem a naturą, ideą a rzeczywistością, człowiekiem a światem. Ani substancya Spinozy, ani monadologia Leibniza i Herbarta, ani idea Hegla nie zdołały rozwiązać tej wielkiej zagadki i ustalić harmonią między podmiotem, dążącym do poznania przedmiotu, a samym, od podmiotu niezależnym przedmiotem. Ztąd staranie ponownego rozwiązania tych zagadnień.

Jak już powiedziano, sprzeczności, o których mowa, wyradzają się tylko w podmiocie poznania, a zatem w nim też należy szukać rozwiązania tej sprzeczności. W podmiocie zaś przedewszystkiem czynną jest *myśl*, która pierwsza ciśnie się do wskazanej pracy. Ztąd należy przedewszystkiem zwrócić uwagę na nią (str. 133 i nast.). Rezultat jej rozbioru nie jest pomyślny. Myśl doprowadza do *abstrakcyi*; utwory zaś abstrakcyi przeciwstawiają się jak najpotężniej światu rzeczywistemu; nie godzą go z myślą. „Abstrakcye, mówi Gołuchowski (str. 144), mogą mieć wielkie swoje znaczenie, ale tylko w abstrakcyjnym świecie. *W rzeczywistym* świecie one nie są zdolne nas zaspokoić; bo w oderwaniu od niego się trzymają i to oderwanie za rzeczywistość chcą mieć uważane, na co mało kto się zgodzi, komu o *życie* idzie.“ Ztąd też wszystkie teorye, na abstrakcyjnej myśli oparte, nie rozwiązują najwyższych zagadnień poznania. Trzeba się tedy oprzeć na innym pierwiastku duchowym i przy jego pomocy próbować szczęścia. Tym pierwiastkiem jest *wola* (str. 290 i nast). *Wola* jest główną zasadą, jednoczącą *myśl* i *byt*, głównym pierwiastkiem bytu osobowego. „Kto wolę ma, mówi Gołuchowski (str. 292), ten i myślenie i byt w swojej mocy ma.“ Myślenie samo co najwyżej skończyłoby się na teoretycznem poznaniu tego, co jest, czyli na przeniesieniu wszystkiego w świat idealny. Bez *woli* samo z siebieby nic nie stworzyło, a nawet w swoim własnym zakresie, przez wolę nie popychane, małoby postąpiło. W woli zatem, z której płynie wolność, koncentruje się cała istota, cała potęga osobowego ducha. Tu jest dopiero twórcze źródło wszystkiego, i skoro dochodząc przyczyny czegokolwiek, doszliśmy, że źródłem tego jest *wola*, urywa się wszelkie dalsze dochodzenie. W miejsce Kartezyańskiego *Cogito ergo sum*,

Gołuchowski mówi (str. 355): *Volo, ergo cogito, ergo sum.* Na podstawie tej *woli* ducha osobowego, dochodzi do pojęcia Boga, jako ostatecznej zasady wszelkiej wolności, jako najwyższego ducha osobowego, ducha absolutnego.

Pozostaje zatem teraz tylko jeszcze pogodzenie i zjednanie tych dwóch objawów ducha, ducha ludzkiego i ducha absolutnego, żeby rozwiązać wszelkie sprzeczności, będące bodźcem do poznania. To pogodzenie i zjednoczenie widzi Gołuchowski w *miłości*, będącej jedyną *absolutną prawdą*. O znaczeniu tej *miłości* dla myśli, dla poznania, Gołuchowski mówi (str. 362): „Miłość nie tylko serce zaspakaja. I *myśl badawcza*, kusząca się o zgłębienie tajemnic stworzenia, tu dopiero znajduje zadawalające rozwiązanie wszystkich zagadnień, którego gdzieindziej znaleźć *nie mogła;* a jeżeliby jej jeszcze jakie trudności pozostały, to złączywszy się przez *miłość* z Bogiem, wszedłszy tym sposobem w *bezpośredni* z nim stosunek, zdaje rozwiązanie reszty na Opatrzność, bo *miłość* nie jest kłótliwa, nie robi Bogu zarzutów, nie żąda usprawiedliwień, tylko zamienia się w *wiarę;* nie żąda dalszych dowodów, bo poprzestaje na *nadziei*, która dla miłości innym tylko wyrazem jest *pewności*. *Myśl* uznaje, że gdy po długiem błąkaniu się po oceanie *rozumowań*, dostała się szczęśliwie do portu *miłości*, łączącej człowieka z bliźnim i z Bogiem, że, mówię, tem samem dotarła do *absolutnego* celu, po za który nie ma już nawet po co sięgać, tak on zupełne pod wszelkim względem przedstawia zaspokojenie.“ Widzimy z tego wszystkiego, że *miłość* Gołuchowskiego jest dalszem rozwinięciem Schellinga *intelektualnego oglądania* (zob. wyżej str. 93), na zasadzie którego przejmujemy *bezpośrednio* treść najwyższej prawdy, bez pomocy *dowodów* i *wniosków*. Różnica polega tylko na tem, że Gołuchowski z czysto filozoficznem i teoretycznem pojęciem *intelektualnego oglądania* Schellinga łączy znamiona moralne i religijne, więc *uczuciowe*, przez co ono staje się właśnie *miłością*. Nie ulega kwestyi, że w takiem uwzględnieniu pierwiastku *moralnego* intuicyi, leży bardzo ważny postęp, gdyż *intuicya*, czyli *bezpośrednie* oglądanie, bez tego pierwiastku wpada łatwo w dowolność i fantazyjność, której, jak wiadomo, u Schellinga nie brak. Lecz z drugiej strony, nie można powiedzieć, że Gołuchowski w *Dumaniach* uzupełnił poglądy Schellinga drogą naukowego i filozoficznego badania. Ważne nader myśli Gołuchowskiego rzucone są w *Dumaniach* bez ścisłego obrobienia, i dla tego,

chociaż mogą sentymentalnością swoją wzruszać i pocieszać uczucie, niezaspakajają jednak należycie badawczego umysłu. Pod tym względem zbliża się Gołuchowski do pierwotnych mistyków, ale nie korzysta z tych krytycznych danych, które uwzględnili Kant, a po nim Jacobi, Baader i Schleiermacher, w sprawie *bezpośredniego* poznania, *wiary*, *intuicyi* (zob. wyżej str. 101 i nast.). Zgoda rozumu i wiary jest u niego postulatem zasadniczym, zamiast wynikiem odpowiednich dowodów [2]).

[1]) Józef Gołuchowski urodził się w Łączkach pod Tarnowem w Galicyi 11 kwietnia 1797 r. Wykształcenie odebrał w Akademii Terezyańskiej w Wiedniu, gdzie się odznaczał niezwykłemi zdolnościami. Po ukończeniu tych studyów uzyskał w Heidelbergu stopień doktora filozofii. Od r. 1817 był na Uniw. warszawskim. W r. 1820 otrzymał stopień magistra praw, a za rozprawę polską z zakresu prawa i łacińską teologiczną nagrodzony został medalami złotymi. Zaraz potem rozpoczął zawód pedagogiczny jako profesor Liceum warszawskiego. Pozostał jednak krótko na tem stanowisku, udając się ponownie na studya filozoficzne do Niemiec. W Erlangen w latach 1821 i 1822 słuchał Schellinga, z którym zawiązał serdeczny stosunek osobisty. Po powrocie do kraju został profesorem prawa natury w Uniw. warszawskim; następnie zwyciężył na konkursie o katedrę filozofii w Uniw. wileńskim swych współzawodników, A. Dowgirda i M. Wiszniewskiego, i 1823 r. otrzymał nominacyą na profesora filozofii w tym Uniwersytecie (zob. wyżej str. 245). Wskutek atoli biurokratycznej podejrzliwości dano mu w r. 1824 uwolnienie i odesłano do Warszawy. Tutaj pozostał do r. 1830. Miewał tu też odczyty publiczne. Później przeniósł się do Garbacza, wsi dziedzicznej w Sandomierskiem, zajmując się do końca życia nie tylko filozofią, ale i gospodarstwem w sposób wzorowy, a głównie też kwestyą włościańską, o której ogłosił kilka cennych prac. W Garbaczu umarł 22 listopada 1858 r.

[2]) Tutaj zasługują na uwagę następujące prace o Gołuchowskim: Paweł Popiel, *Życiorys* jego w *Roczniku Tow. nauk. krak.* T. XXVII, 1860, str. 43 i nast. oraz oddzielne odbitki. Eleonora Ziemięcka *Wspomnienie* o nim jako wstęp do wydania *Dumań*, 1861. Następnie Stan. Krzemiński, *Złota przędza poetów i prozaików polskich. Charakterystyka Gołuchowskiego* i wyjątki z jego *Dumań*, 1885. S. Dickstein w *Encyklop. wychowawczej*, T. IV, 1890. Lucyan Uziębło w *Albumie biograficznym* M. Chełmońskiej, 1899. J. Bieliński, *Uniw. wileński*, 1900, T. II, 406 i nast. T. III, 108 i nast. Tenże, *Jeszcze jeden przyczynek do życiorysu J. Gołuchowskiego*, w *Przeglądzie filozoficznym*, 1903, str. 304 i nast. P. Chmielowski, *Przyczynek do życiorysu i działalności J. Gołuchowskiego*, *Przegląd filoz.*, 1903, w pierwszych trzech zeszytach. H. Struve daje charakterystykę i streszczenie pracy Gołuchowskiego: *Filozofia i życie* we *Wstępie kryt. do filozofii*, 3-e wyd. 1903, str. 23, 504 i nast. Tenże ogłosił wspomniane już *Sprawozdanie z korespondencyi Morawskiego z Gołuchowskim*, w *Przeglądzie filoz.* 1907.

b. Idealizm uczuciowo-religijny, szukający jednak pewnego związku z filozofią, reprezentują u nas F. Bochwic i J. Zochowski.

Bochwic [1]), wyłożył swoje poglądy w szeregu następujących prac. *Obraz myśli na pamiątkę egzystencyi mojej żonie i dzieciom*, Część I, 1838, Część II, 1839. *Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka*, 1841. *Zasady myśli i uczuć moich*, 1842. Najważniejszą jest ta ostatnia praca, gdyż jest wydaniem drugiem powyższej Części I-ej, znacznie rozszerzonem, z uwzględnieniem przeciwnych zdań krytyków autora. W tej pracy dochodzi Bochwic do ostatecznego sformułowania swych poglądów, rozszerzając takowe przy pomocy dziejów ludzkości oraz filozofii. Tutaj wygłasza między innemi następujące zdania, charakteryzujące jego zasady poznawcze. „Lud, mówi (str. 26), ograniczony zmysłami nie zdoła na tym świecie wziąść wszystkiego pod obserwacyę, *co jest* i wytłumaczyć rozumem wszystko, *co jest*. Bóg więc przez najdobroczynniejszą opiekę wlał w sumienie ludu przeczucie o egzystencyi Boga, nadzieję nieśmiertelności i przyszłej sprawiedliwości.“... „Rozum wybadał przez obserwacyę i ścisłą naukę o czem przed wiekami tradycya św. opowiadała bez nauki, – oto jest natchnienie,—oto jest potęga myśli,—oto jest objawienie w samym gruncie przeczuć i rozumu natchnione (str. 33).“ „Człowiek, jako istota pośrednicząca między dwoma światy, z machiny materyalnej zostaje w związku z ziemią, słońcem, powietrzem, z własnościami, prawami świata i z całą naturą; z istoty zaś ducha zostaje w związku za pośrednictwem myśli i nadziei z nieśmiertelnością, z przyszłem szczęściem, z przyszłą sprawiedliwością słowem: z całym duchowym światem i z Bogiem (str. 49).“ „Przekonany jestem, że w duchu człowieka jest objawienie Boże, zgadzając się na wszelkie nazwanie takowego objawienia: czy zarodami wiadomości *a priori*, czy ideami wrodzonemi, czyli też Bóstwem (str. 116).“ Co do filozofii tak się wyraża (str. 119): „Filozofia tegoczesna zgodnie uznaje, iż człowiek w ciągu życia swego winien urzeczywistniać idee i wypełniać wedle nich obowiązki. Ta zasada zgadza się z nauką św. Ewangelii; próżne bowiem są okrzyki, iż *filozofia* i *wiara* nigdy z sobą zgodzić się nie potrafią,— owszem dążą one ku jednemu celowi — czcić prawdę, która jest jedną; kierunki więc ku niej muszą koniecznie coraz z sobą się zbliżać, a nakoniec być jedne i też same.“ Albo (str. 145): „Filozofia wprawdzie

w obawie dawnej podległości jeszcze nie garnie się do wiary, jeszcze wmawia, że jej inną jest misya; lecz w którąkolwiek uda się stronę, zawsze logika rozumu naprowadza ją na tęż samą drogę dla *wiary* i *filozofii* spólną: na drogę przez samego Boga wytkniętą, *wiary* i *prawdy*. I tak z rozumowań filozofii mamy już pewniki zgodne z artykułami wiary.“ „Przyjdzie czas, iż filozofia stanie się teologią wiary (str. 148).“ Specyalnie o filozofii przyrody Schellinga mówi Bochwic (str. 107): „Takie uczone teorye są istotną mądrością, są chwałą rozumu ludzkiego; prędzej lub później doprowadzą one umysł do prawdy szukanej. Powaga ich autorów i powszechna wziętość powinnyby złagodzić dąsanie się na podobne wyobrażenia.“ Nawet dla Hegla ma szczere uznanie, mówiąc (str. 116 i nast.): „Należy się sprawiedliwa wdzięczność Heglowi, iż podniósł wyobrażenia o logice do właściwej godności, iż ukazał i dowiódł zgodność logiki rozumu ludzkiego z logiką twórczą, w kreacyi świata urzeczywistnioną.“

Zdania powyższe wykazują, że Bochwic pomimo swych tendencyj religijno-dogmatycznych, przejął się zarazem i pewnemi zasadami filozoficznemi, choć ich nie zastosował szczegółowo do wiary i nie usiłował nawet dowieść jej istotnej zgodności z wymaganiami rozumu, ujawnionemi w rozwoju filozofii [2]).

W tymże kierunku wydał J. Żochowski [3]) dwutomowe dzieło p. t. *Filozofia serca czyli mądrość praktyczna*, 1846. Za zasadę swych poglądów uznaje on zdanie (T. I, 1): „Ze skarbca serca wszystko idzie i do niego wraca.“ Następnie dodaje: „Filozofią serca nie będziemy traktowali teoretycznie ale praktycznie. Od czci serdecznej dla Najwyższego zaczniemy, a na miłości bliźniego skończymy.“ To też celem jego dzieła jest dać filozofią „która wiedzie do pokoju i pociechy wewnętrznej (str. 4).“ Najdobitniej charakteryzuje stanowisko autora następujące zdanie (str. 157): „Istotna mądrość powinna mieć za początek niebo nie ziemię; filozofia myśli, czyli racyonalna, ma za początek rozum i za cel rozum; w filozofii *serca*, czyli chrześcijańskiej, *mądrość* ma być alfą, a *miłość* omegą.“ Co do mądrości atoli Żochowski nie rozpatruje bliżej jej zasad, lecz sprowadza ją bezpośrednio do treści wiary chrześcijańskiej. Ztąd pochodzi, że dzieło jego niema właściwie filozoficznego charakteru. Zawiera ono liczne, często bardzo trafne poglądy życiowe i moralne; ale wykład nawet tych poglądów jest chao-

tyczny, bez ścisłości i związku wewnętrznego. Uzasadnieniem tej filozofii serca ze stanowiska teoryi poznania autor nie zajmuje się wcale.

[1]) Floryan Bochwic urodził się 1799 r. w m. Mirze, gub. Mińskiej. Nauki pobierał najprzód u Dominikanów w Nieświeżu, następnie studyował prawo w Kijowie i Wilnie. Później gospodarował przez długi czas na wsi Waszkowcach, gdzie zjednał sobie powszechne uznanie jako dobroczyńca ludu i jeden z pierwszych obrońców uwłaszczenia włościan. Tamże umarł 1856 r.

[2]) O Bochwicu pisali: K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, wyd. 2-e 1874, str. 148 i nast. Nieco przesadnie mówi Libelt (str. 149): „Stanowisko Bochwica w filozofii polskiej jest niemal to samo, jakie było Anselma Kanterbury w średnich wiekach, jest pierwszem ruszaniem się myśli w powiciu wiary objawionej.“ Trafniejszem jest zdanie (str. 150): „Bochwic nie ujął pism swoich filozoficznych w system, ani w metodę. Są to więcej aforyzmy o Bogu, świecie i człowieku, w jego duchowych i społecznych stosunkach.“ — Trentowski powiedział w *Panteonie*, T. II, 1874, str. 631: „Bochwic dał nam filozofią obywatela na wsi.“ — J. Majorkiewicz, *Historya serca i rozumu*, 1851, traktuje o nim na str. 408 i nast. Pięknie i ogółem słusznie mówi on (str. 409): „Kocham Bochwica nawet tam, gdzie się z nim w żaden sposób zgodzić nie mogę; bo jeśli nie zawsze widzę w nim filozofa, zawsze człowieka pełnego rozsądku, myślącego, z piękną duszą, wiarą żywą, płynącą z bezpośredniego poglądu na siebie i dla tego zdaje się, że wprost z serca wyjętą.“—H. Struve daje jego charakterystykę i przytacza wyjątki z listów J. I. Kraszewskiego o nim w swej pracy: *J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu. Książka Jubileuszowa*, 1880, str. 282 i nast. — P. Chmielowski w *Encykl. Wielkiej ilust.* 1892.

[3]) Józef Żochowski urodził się 1801 roku w powiecie Węgrowskim. Nauki pobierał u Pijarów i wstąpił też do ich zgromadzenia. Pisywał głównie artykuły i ogłaszał prace z zakresu fizyki. Umarł w Omsku 1851 r.

c. W związku z Gołuchowskim, Bochwicem i Żochowskim wspominam tu choć w krótkości o *mistycyzmie* A. Towiańskiego [1]). Mistycyzm ten wyraża się w sposób autentyczny w *Pismach* Towiańskiego, wydanych w Turynie 1882 r. przez St. Falkowskiego i Karola Baykowskiego. Zasadą tego mistycyzmu jest wiara (*Pisma* T. I, 1 i 2), że „człowiek jest narzędziem widzialnem, przez które czyni niewidzialna kraina ducha, zamieszkała przez niezliczone gromady różnej natury duchów.“ „Wedle dobrej lub złej woli człowieka... łączą się z człowiekiem i czynią przez niego duchy dobre lub złe, wyższe lub niższe, spełniając w tym względzie powszechne, całym ogromem Bożym rządzące prawo harmonii i spółki....“ „Wszelka przeto myśl, mowa i uczynek człowieka nie jest owocem sa-

mego tylko człowieka, ale jest w wielkiej części owocem duchów, działających przez niego....“ „A nie sam tylko człowiek, ale i wszelkie stworzenie na ziemi jest pod wpływem i kierunkiem niewidzialnej krainy ducha.“ Str. 4: „Chrystus Pan zbawił świat, bo przyniósł na świat ogień niebieski miłości i ofiary, ogień, który, sprowadzając Łaskę Bożą, sprowadzając niebo na ziemię, rozpędza ciemności i zwycięża złe, panujące na ziemi.“ Ludzkość atoli przez dwa tysiące lat zmarnowała ofiarę bożą. Niezbędny jest wyższy szczebel chrześcijański, przyszły kościół *Objawienia* Ś-go Jana (str. 12), w którym „dzieło zbawienia świata, spełnione przez Chrystusa, spełnione będzie przez człowieka pod przewodnictwem Chrystusa, rządzącego światem do skończenia jego.“ Potem jednak nastanie niebo nowe i ziemia nowa. Str. 13: „Polska nie będzie wolną dopóki nie przyjmie ducha Chrystusowego i nie okaże go w czynach swoich, a naprzód w czynie pokuty i wyzwolenia się wewnątrz od jarzma.“ Sobie przypisuje Towiański szczególną misyą Bożą zbawienia świata, oraz narodu, jak to oznajmił rodakom przy rozpoczęciu swej publicznej działalności w Paryżu 27 września 1841 r. To też sprawę swojej nauki i działalności nazywa zawsze i wszędzie *Sprawą* lub *Rzeczą Bożą.*

Powyższe dane wystarczają, aby się przekonać, że mistycyzm Towiańskiego nie ma podkładu filozoficznego i nie wiąże się bliżej z krytycznemi zagadnieniami teoryi poznania. Jedyne zawiązki, mające jakiś odcień poznawczego uzasadnienia owego mistycyzmu, napotykam w *Pismach* w następujących zdaniach, T. I, 71: „Czucie jest to przymiot chrześcijański, niebieski, a rozum jest to przymiot ziemski tylko.“ Str. 422: „Zapał, egzaltacya, to wyzwolenie i podnoszenie ducha do czegoś wyższego, wzniosłego, szlachetnego do nieba lub do ziemi czystej; jest koniecznym szczeblem postępu człowieka i jedynem życiem.“ T. III, 473: „Chrześcijanin nie zaprzecza stanowczo temu, czego nie rozumie, ale odnosi się we wszystkiem do Boga i mówi sobie wszystko to być może; u Boga nie ma nic niepodobnego.“ „Być głupim dla Chrystusa, jest to wielka wysokość chrześcijańska.“ W liście do ks. Rożańskiego (zob przyp. 1-y) pisze Towiański (str. 227): „Kto, niepoznawszy Rzeczy Bożej tym organem, który Chrystus Pan otworzył w duszy człowieka dla poznania nim Rzeczy chrześcijańskich, niebieskich, sądzi, mówi i pisze o Rzeczach tych wedle samego ziemskiego pojęcia swego, ten ciężko zawinia przed Bogiem i przed bliźnim.“

Wynika z tego wszystkiego naturalnie, że należy pójść za głosem uczucia i bezpośredniej wiary bez względu na wymagania rozumu [2]).

[1]) Andrzej Towiański urodził się w Wilkomierskiem, d. 1 stycznia 1800 r. Podają też inny rok urodzin jego — 1790 (Rożański), 1795 (Sowiński), 1799 (Mazurkiewicz, Tretiak). Nauki pobierał w Gimnazyum i w Uniwersytecie wileńskim. Następnie pracował przez lat 12 (1818—1830) w sądzie wileńskim, jako rejent i sędzia. W dzieciństwie zaniewidział przez kilka lat zupełnie i przywykł wskutek tego do życia kontemplacyjnego, do oddania się fantazyjnym przywidzeniom; rozmawiał w duchu ze świętymi etc. Gdy odzyskał szczęśliwie wzrok przypisywał to szczególnemu zrządzeniu Opatrzności w związku z wielką misyą, jaką ma spełnić dla ludzkości i narodu. Tu tkwi psychologiczne wyjaśnienie jego mistycyzmu. Zajmował się też już wcześnie magnetyzmem. Około r. 1837 w celu szerzenia swej nauki udał się do Poznania i Drezna, następnie do Brukselli i Anglii. Od lipca 1841 r. był w Paryżu i uwydatnił swój wpływ szczególniej na emigrantach rodakach. Łącząc ze swą historyozofią politykę, musiał opuścić Francyę 1842 r. i bawił czas jakiś w Rzymie. W końcu od r. 1849 osiedlił się w Zurychu, gdzie też umarł d. 13 maja 1878 roku. O Towiańskim dość dużo pisano. Na uwagę zasługują szczególniej, obok *Pism* już wspomnianych samego Towiańskiego, następujące prace: S. Witwicki, *Towiańszczyzna wystawiona i aneksami objaśniona*, 1844. Niechęć autora do sprawy Towiańskiego jest tu zbyt widoczną. Cz. Pieniążek, *Mesyanizm i Towiańszczyzna*, 1877. Feliks Rożański, *Andrzej Towiański. jego cele polityczne i socyalna religia*, 1882. Jest to surowa krytyka nie tylko nauki, ale i osobistego charakteru Towiańskiego z punktu widzenia kościelnego. Szczególnie ciekawa jest tu korespondencya autora z Towiańskim i jego zwolennikami K. Różyckim i F. Rutkowskim w r. 1865 i 1866 (str. 189 do 228). Jan Mazurkiewicz, *Andrzej Towiański. Studyum psychologiczne*, 1902. J. Tretiak, *Sto lat myśli polskiej*. T. IV, 1908, str. 463 i nast. A. Baumfeld, *Towiański i towianizm*, 1908, tegoż *Polska myśl mesyaniczna*, 1910. Cztery ostatnie prace mają charakter przedmiotowy i pod tym względem są pouczające.

[2]) Wiadomo, że najznakomitszymi zwolennikami Towiańskiego byli wieszcze nasi Mickiewicz i Słowacki. Przejęli się oni głównie jego historyozofią, a szczególniej jego poglądami na misyą Polski w nowej epoce rozwoju ludzkości, w epoce św. Jana. Zob. pod tym względem moje *Wiadomości przygotowawcze do Historyi filozofii w Polsce*, str. 40 do 75. Szczegółową charakterystyką oraz rozbiorem ich mistycyzmu tutaj zająć się nie mogę. Odsyłam ciekawych co do Mickiewicza do pism: Wład. Mickiewicz, *Współudział Adama Mickiewicza w sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i Przemówienia*, 1877. P. Chmielowski, *Poglądy filozoficzne Mickiewicza*, w *Przegl. filoz.* 1898, IV, 14, oraz tegoż *Estetyka Mickiewicza*, 1898. Sam Ad. Mickiewicz, wygłasza swą wiarę w posłannictwo Towiańskiego w swych *Lekcyach o Literaturze Słowiańskiej*, Rok 4-y lekcya 2-a i nast., oraz we wspomnianych powyżej *Listach*. Tak np. w liście do Skrzyneckiego między innemi pisze: „Moja wiara w słowa Andrzeja jest skutkiem całego mojego życia, wszystkich moich usposobień i prac duchowych. Ktoby

czytał pisma moje, przekonałby się o tem. Nie wspomnę o drobnych, w młodości rzuconych w świat pieśniach (Romantyczność, Oda do młodości); późniejsze dzieła, a mianowicie księgi Pielgrzymstwa i Dziadów Część III, świadczą, żem to, co się dzieje, przeczuwał." Zob. też wyżej (str. 69), co mówi Mickiewicz o Böhmem. Co do Słowackiego zasługują tu na uwagę głównie *Listy* jego, mianowicie do matki i do Krasińskiego począwszy od r. 1842. W listopadzie tego roku pisze do matki: „Drgnięciu wewnętrznemu ducha Bożego uwierzyłem i słowom prostym a Bożym dałem się przekonać." Do Zygm. Krasińskiego pisze w styczniu 1843: „Uczuciem, ogniem miłości, ściągnięciem woli Bożej na ziemię możemy odbudować świat i postawić go w kształcie zupełnie nowym. Praca więc powinna się zacząć od nas samych, t. j. powinniśmy w sobie wyrabiać doskonałą moc czucia, zlewać je, spiorunować w sercu: a to wszystko z cichością i prostotą ludzi mocnych i mających wielkie rzeczy do wypełnienia." Zob. A. Mazanowski, *Wzajemne stosunki Słowackiego i Krasińskiego* w *Tygodniku ilustr. warsz.* 1899. Do wiersza: „Góry się ozłociły, szafiry mórz czernieją" dodał Słowacki taką dedykacyą: „Temu, który nie słowy, ani nauką, ale przyjściem swojem i zapowiedzeniem Sprawy Bożej ducha mojego z więzów uwolnił i przejściu w krainę wiedzy dopomógł, Andrzejowi Towiańskiemu, niniejszy wyraz, jako wywołaną z ducha mego odpowiedź i miarę wyrozumienia Sprawy Bożej, ofiaruję i poświęcam, narodu mego prosząc o uwagę dla człowieka, który słowa te, że wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, wyrzekłszy, podobnie jak Kopernik, a więcej jeszcze, bo nie świat fizyczny, ale świat wiedzy, na syntetyzmie zatrzymał i postawił." Zob. też A. Małeckiego dzieło o Słowackim wyd 3-e, 1901, T. III, 33 i nast. Podobnież mówią obszerniej o towianizmie Słowackiego w swych dziełach o nim F. Hösick, 1896 i Tad. Grabowski, 1909. Wielce pouczające są również w tym względzie uwagi M. Zdziechowskiego o Mickiewiczu i Słowackim pod wpływem Towiańskiego w dziele *Mesyanizm i Słowianofilstwo*. 1888, str. 115 i nast. Pogląd swój wypowiada ten autor w zdaniu (str. 118): „Przenikniony apostolską gorliwością dla nowej nauki, Mickiewicz zginął na zawsze dla literatury; z pod pióra zaś Słowackiego wytrysły utwory niepośledniej wprawdzie wartości, ale spaczone pod względem myśli i formy. Smutny to okres w dziejach ich twórczości." Zob. też gruntowne dzieło J. G. Pawlikowskiego. *Mistyka Słowackiego*, 1909.

3. *a*. Równolegle zarówno z filozofią absolutną Wrońskiego, jak i z uczuciowo-religijnemi dążnościami Gołuchowskiego, Bochwica, Żochowskiego i Towiańskiego pojawiły się u nas pierwsze zawiązki heglizmu. Romantyzm filozoficzny, jakim był idealizm bezwzględny Hegla, szedł często w parze z romantyzmem poetyckim. To też pierwszym u nas heglistą był poeta S. Garczyński [1]), który jednak nie pozostawił po sobie żadnej rozprawy filozoficznej. Wiemy tylko z *Lekcyj o literaturze słowiańskiej* Ad. Mickiewicza, że już od r. 1825 słuchał Hegla, przejął się jego filozofią i pragnął na nim oprzeć

filozofią polską. Później jednak, jako autor poematu *Wacława dzieje*, zaprzecza Garczyński wartości wszelkiej w ogóle filozofii, a szczególniej tej, która utożsamia rzeczywistość z rozumem, która dowodzi, że wszystko, co jest, jest rozumnem, a wszystko, co rozumne, jest rzeczywistem. Fałsz tej zasady ujawnił się dla niego w faktycznej niedoli własnej oraz narodu; więc też powraca ostatecznie do wiary ludu i uznaje w niej bezpośrednią prawdę życiową [2]).

[1]) Stefan Garczyński urodził się w Kosmowie pod Kaliszem 13 października 1805 r. Od r. 1814 kształcił się w Gimnazyum w Bydgoszczy, potem w Trzemesznie. Otrzymując maturę 1823 r. oświadczył, że zamierza studyować filozofią. Jakoż od r. 1825 słuchał Hegla w Berlinie. Tu zapoznał się z Mickiewiczem 1829 r. W następnym roku był z nim w Rzymie, ale już w początkach 1831 r. zjawił się w Warszawie i przyjmował udział w powstaniu. Potem w r. 1832 jest znowu z Mickiewiczem w Dreznie. Umarł młodo w Awignionie 20 września 1833 r.

[2]) Mickiewicz tak mówi o Garczyńskim (*Lekcye o lit. słow.* Rok 2-i, lekcya 30-a): „Wielki ten poeta nie przeczuwał swego powołania, oddał się filozofii, słuchał wszystkich sławnych filozofów niemieckich i szczególniej przywiązał się do Hegla. Po kilku leciech pilnej nauki, zgłębiwszy wszystkie teorye filozoficzne, powziął zamiar ufundowania *filozofii polskiej*. Był on wtenczas bardzo nieszczęśliwy. Przybywszy do Niemiec z resztkami zabytków religijnych, stracił je wkrótce, stał się niedowiarkiem, w filozofii Hegla upatrywał najwyższy i najpiękniejszy wykład chrystyanizmu, bo, jak wiadomo, Hegel i zwolennicy jego szkoły ciągle występują z formułami chrześcijańskiemi, prawiąc o *Słowie*, które było na początku, i o *grzechu pierworodnym*, chociaż to u nich wcale co innego znaczy niż u chrześcijan prawowiernych. Ale zbadawszy myśl główną filozofii heglowskiej, Garczyński poznał, że była nieprzyjazną Polsce.“ Przekonał się bowiem, że filozofia Hegla oddawała tylko hołd powodzeniu. Odgadnął on tę myśl przewodnią Hegla, a sławny Gans (prof. fil. prawa w Berlinie, um. 1839) oddał mu tę sprawiedliwość, że wniknął w filozofią Hegla najgłębiej. Nawrót do wiary ludu zaznacza jego poemat *Wacława dzieje*, który jest według Mickiewicza „najfilozoficzniejszym utworem w językach słowiańskich.“ Zdanie to pragnie Mickiewicz usprawiedliwić na podstawie bardziej szczegółowej analizy tego poematu. Ale to leży już za obrębem naszych obecnych dociekań. Wśród nowszych autorów ogłosili prace o Garczyńskim Tadeusz Pini w *Przewodniku naukowym i literackim* z r. 1898, w *Pamiętniku Tow. liter. im. Mickiewicza* z tegoż roku, oraz w *Bibl. Warsz.*, 1900. T. III. J. Nitowski w *Albumie* M. Chełmońskiej, T. I, 219 i nast.

b. Pierwsze prace filozoficzne w duchu Hegla pojawiają się u nas w różnych czasopismach począwszy od r. 1830. Są to jednak po większej części artykuły dorywcze, bez systematycznego obrobienia.

Wymieniam tu przedewszystkiem prace ogłoszone w r. 1830 w *Haliczaninie* zarówno przez wydawcę tego czasopisma W. Chłędowskiego, jak i przez J. N. Kamińskiego. Chłędowski [1]) napisał artykuł p. t. *Obraz filozofii Niemców od Kanta aż do najnowszych czasów.* Wykazuje on na wstępie najprzód potrzebę filozofii a następnie przeszkody tamujące u nas jej rozwój. Tu też broni Kanta i filozofii po nim od zarzutów Jana Śniadeckiego i nazywa ów najnowszy okres filozofii niemieckiej „najszczytniejszą epoką w dziejach umysłu ludzkiego.“ Jest to jednak praca niedokończona, gdyż ówczesny ruch rewolucyjny przerwał działalność literacką Chłędowskiego.

Dokończone wprawdzie, ale bardzo dziwaczne są rozprawy J. N. Kamińskiego [2]), w tymże roczniku *Haliczanina* (T. I, 71—108 T. II, 108—164) pod napisem: *Czy język nasz jest filozoficznym?* oraz *Wywód filozoficzności naszego języka.* Rozprawy te w obozie naszych heglistów miano kiedyś za bardzo filozoficzne i chwalono autora za nie. Nie ma też wątpliwości, że z niej korzystał nawet Trentowski w swem słownictwie filozoficznem. To też słusznie Krupiński w *Dodatku* do przekładu Schweglera (str. 445) nazywa tę rozprawę „kopalnią nowo-ukutych wyrazów“ dla naszych filozofów. Uznając szczególniej pierwszą z tych rozpraw za charakterystyczną dla romantycznych zawiązków heglizmu u nas, zatrzymuję się na niej nieco dłużej, choć z góry wyznać muszę, że jest ona zbiorem niesłychanych bredni, wypowiedzianych jako głębokie mądrości filozoficzne.

Poczynając od natury, nazywanej *ślepoumną* (artificiosa), której przymiotem jest *się* a nie *ja*, autor tak dalej mówi o niej (str. 78): „Przypuśćmy o sobie, jakby do nas to *się*, o którem rozprawiamy w ten sposób, po sobie mówiło. *Ja: Się*, jestem: jambro (*jądro*), jestem *troje* w jednostce; mam w sobie, w mojem *się* i moje *nadro*, swoje drugie *troje*, które we mnie *jest*, i może ze mnie iść: *na*, przez *dro*, przez *dr* (przez trzy). Gdy idę przez trzy, trę się i drżę! Moje *jamdro* jest drżące, jest dryadą! Moje iście jest *kon*, idzie: *ku*, aby osiągło *skon*, i objawiło się w *skut*, *skutkiem*. Ja się objawiam siłą, bo we mnie jest *siła*, bo we mnie *trzy*, siłą moją jest *trzy;* kiedy się objawiam, nazywam się *cztery*, czyli miejscem; i wtenczas mam już postać *po* której i *pod* którą stoję i t. d. i t. d.“ Tyle o naturze; otóż objaśnienie człowieka ze stanowiska *filozofii języka:* „Człowiek, mówi Kamiński (str. 79), nim

się poznał, był *je;* gdy w siebie wszedł, poznał, że jego *Je* było *ju* (było już); gdy się rozróżnił, i od ciała odsadził duchem w duchu, czyli umie swoim, nazwał swoje *je: Ja.* Gdy się osądził, powiedział, moje *ja, jest. Ju, je, ja,* najwyższa idea czyli *wid* i *wied umu. Je st reale* i *ideale.* Rzeczywistość stoi przez *s, t,* z jedli *je, ja, ju.* Słowo: *Jest,* złożone.“ Niżej (str. 87) spotykamy się z następującemi *wyrazami,* bo o zdaniach i myślach mowy nie ma: „Jestem to samo, i nie to samo. Przewracam się, jestem Lellum po Lellum. Lellum po Lellum znaczy: iść kulawą przed Lamdę; co kula, to się toczy; Lell po Lellum znaczy iść *palcami,* — Polex — Polux; palce znaczą *liczenie,* iście przez Lamdę, *liczbę,* rachunek—znaki święte—*runy,* bukwa, buksztab.“ Czyż potrzeba więcej jeszcze przykładów podobnych bredni? Podam jeden jeszcze przykład, odnoszący się do *idei* (str. 88): „Zero 0 jest symbol *idei,* jest wąż spokojny, spokojne *Się.* Gdy zero staje się dzielnem, staje się Q i X razem, i czyni tem samem dwa Q, to jest symbol 6, czyli ku z kłem w górę, i symbol 9, jako ku z kłem na dół. Te dwa symbola razem 69, trzymają się i robią ruch (giratio) z idei Q przez X i t. d.“ Dajmy pokój podobnym wyjątkom, które by można poczytywać prędzej za produkt zupełnego obłąkania, niż za naukową, *filologiczno-filozoficzną rozprawę;* powiem tylko, że z podobnych bredni składa się *cała* rozprawa Kamińskiego i że temi bredniami, według swego własnego zeznania (str. 84 i 108), chciał „objawić i okazać, że nasz język do filozofowania zdolny, bo jest ściśle *filozoficzny,*“ że w nim mamy „*środek* i *klucz* umiejętności.“

W dwadzieścia lat później ogłosił Kamiński książkę p. t. *Dusza uważana jako myśl, słowo i znak.* Lwów. 1851. Jest to rodzaj psychologii, napisanej według poglądów Hegla, nieco rozumniejszej, niż powyższa rozprawa, choć i tu niebrak nonsensów, nieustępujących przedstawionym. Tak np. str. 36: „Że *smysły* nie idą z myśli, lecz tylko dają myśl, dają przedmiot myśli, więc nie piszemy: *zmysły,* lecz *smysły,* jako syntezę, jako piątkę nitek, w jeden węzeł wziętych.“ Str. 47: „Już nam język nasz powiada, że kto *ma co,* ten już to, co ma, *maca,* i nie może w żaden sposób fizycznie coś mieć, czegoby już się bezpośrednio nie dotknął. Kto co ma, ten już to *trzy—ma.* Nie można coś mieć, bez trzymania. Wszystko w naturze siłą natury *trzy—ma—się* i musi w objawę *trz—mieć, trzy—mieć,* być dryadą.“ Str. 50: „Mieć *Smak,* jest to mieć *sok,* mieć siłę

soczystego przedmiotu na języku i podniebieniu zarazem.“ Str. 86: *M* daje się pisać jednym ciągiem z dołu, bo oznacza *myśl* mającą się jeszcze rozsnuć. *W* zaś jednym ciągiem z góry się pisze, bo oznacza *wiedzę* z góry zstępującą. Albo jeszcze str. 131: „Co rozum *myślą* ziści, to objawia wolą, jako iściznę swoją. Jakoż to *M*, wymawiając, zamykamy usta, jakbyśmy to, cośmy smysłami zewnątrz wzięli, w sobie *rozmyślić* chcieli. Wygłaszając zaś znak *W*, wytrącamy już to *M* jako głos *W* w odwrót, jakbyśmy już uiszczoną wiedzę naszą głośno na widoku postawić i okazać chcieli.“ I to ma być głębokomyślna filozofia mowy [3])!

[1]) Walenty Chłędowski urodził się 1798 r. Wykształcenie odebrał we Lwowie. Od r. 1819 objął redakcyą najprzód *Pamiętnika Lwowskiego*, następnie *Pszczółki polskiej*, wreszcie *Haliczanina*. W tych pismach sam ogłaszał głównie artykuły krytyczne z zakresu literatury. Pisywał też do *Rozmaitości Lwowskich*. Umarł 1846 r.

[2]) Jan Nepomucen Kamiński urodził się 1777 r. Od r. 1800 poświęcił się sztuce dramatycznej i występywał początkowo jako amator na różnych scenach we Lwowie, Kamieńcu, Dubnie, Odesie. Ogłosił też około 1805 r. przekład Hamleta. Od r. 1809 znowu jest we Lwowie i dalej jest czynnym na scenie i dla sceny. Pisał, tłómaczył lub przerobił dla sceny około 80 sztuk. Nadto ogłaszał poezye liryczne. Od r. 1830 zajął się zaznaczonemi pracami z zakresu „psychologicznej etymologii.“ Umarł 1855 r.

[3]) Pomimo oczywistych nonsensów i bezmyślnych igraszek etymologicznych, stanowiących treść pism Kamińskiego, znalazł on w swoim czasie wielkie uznanie. Tak np. E. Dembowski podnosił pod niebiosa jego *filozofią języka polskiego*. W *Przeglądzie naukowym*, 1842, T. I, 3, nazywa go „pierwotwórczym, wielkim badaczem mowy naszej,“ a artykuły jego mianuje (T. II, 1414) „arcydziełami.“ L. Łukaszewicz, *Piśm. polskie*, 3-e wyd. str. 766 dowodzi, że „Kamiński ważne zajmuje miejsce w literaturze jako badacz językowy,“ że „władał dzielnie narodowym językiem,“ i że „wiele jego głębokich spostrzeżeń przeszło w życie praktyczne.“ Nawet Al. Tyszyński mówi o nim z wielką względnością. W swych *Rozbiorach i krytykach*, 1854, T. I, 404 i nast. tak się wyraża: „Jesteśmy jak najdalsi od potępienia celów i zasad autora, t. j. drogi, którą do czynienia dociekań psychologijnych obrał... lecz zaprzeczyć musimy, iżby p. Kamiński okazał się praktycznym w użyciu swojej metody. Zasłużony autor na polu *fantazyi* i *humoryzmu* zdaje się, iż duchem dwóch tych pierwiastków chciał z umysłu odznaczyć i swe obecne badanie psychologijne. I owszem, w ciągu tych badań nie miał nieraz jawnie pamięci na obraną metodę... Psychologia p. Kamińskiego, książeczka nie obszerna, odznaczona jednak jest pracą, oryginalną drogą, nie jedną głębszą i żywotną myślą; do myśli tych jednak, jak powiadamy, nie doszedł z rozwagi *znaków* i *słów*.“ Co do języka Kamińskiego, oraz wytwarzanych przez niego nowych wyrazów zob. moje uwagi we *Wstępie kryt. do filozofii*, wyd. 3-e str. 24. Przywodzę tam zarazem zdania Fr. Karpińskiego, Jana Śniadeckiego, K. Li-

BELTA i innych w sprawie języka naukowego. W ostatnich czasach pisał o Kamińskim G. KORBUT, w *Sto lat myśli polskiej*, T. VII, 1907, str. 387 i nast. Tutaj dodam jeszcze, że w ślady Kamińskiego poszedł FELIKS ŻOCHOWSKI (ur. 1802, um. 1868), stosując heglizm i nowotwórstwo językowe do filozofii mowy. W tym duchu napisał *Mównią języka polskiego*, 1852. Tymczasem poprzednio ogłosił pracę bez porównania lepszą, rzeczową z zakresu gramatyki: *Części mowy odmieniające się przez przypadki*, 1838.

c. Do pism czasowych, które u nas ogłaszały pierwsze prace w kierunku filozoficznym HEGLA, należą prócz *Haliczanina* w dalszym ciągu *Przegląd naukowy*, wydawany w Warszawie przez HIP. SKIMBOROWICZA; następnie wydawane tamże przez F. H. LEWESTAMA *Roczniki krytyki literackiej*, dalej *Athenaeum* J. I. KRASZEWSKIEGO w Wilnie, *Tygodnik literacki* A. WOJKOWSKIEGO oraz *Rok* i *Orędownik naukowy* w Poznaniu, wreszcie *Kwartalnik naukowy* A. Z. HELCLA w Krakowie. W ten sposób okazuje się, że ruch hegloski objął wszystkie główniejsze dzielnice polskie oraz jak najszersze koła inteligencyi.

W *Przeglądzie naukowym* zasługują na uwagę głównie prace E. DEMBOWSKIEGO, J. MAJORKIEWICZA i F. JEZIERSKIEGO.

E. DEMBOWSKI [1]) ogłosił w *Przeglądzie naukowym* szereg artykułów filozoficznych w latach 1842 i 1843. Najgłówniejsze są następujące. Z r. 1842: *Stanowisko wiedzowe teraźniejszości* (T. I, 4 i nast.). Stanowisko to wyraża się głównie w zdaniach: „Myśl jest szczytem władz umysłowych i uczuciowych człowieka, bo bez niej wszystkie inne są nikłemi jak pianka, co chwilę zaszumi na morza powierzchni; bo ona tylko widzowej (idealnej) równać się może czystości....“ „Prawidła myśli, czyli prawdy widzowej doskonałej, stanowią przyrodę każdego bytującego przedmiotu, tak duchowego, jak zmysłowego, gdyż z myślą w nim są, i są zastrzegami bytu jego, są dla niego koniecznością.“ Stosunek Dembowskiego do filozofii Hegla wyraża się najlepiej w artykule *Wiedza i Swiat* (tamże str. 81 i nast.), gdzie w tym względzie mówi: „My zwolennicy *nowej* filozofii, wiedzą słusznie zwanej, — wybaczcie, że i ja się do was, zasłużeni na polu umysłowości, przyłączyłem,—my twierdzimy, że wiedza udoskonaloną została przez nowoczesnego Arystotelesa, że jeżeli postąpi, to jako przejście wiedzy w życie i szczególnych umysłowości konarów wydoskonalenie.“ Idzie tedy autorowi głównie o ów dalszy postęp filozofii, więc o dopełnienie filozofii Hegla. Przygotowaniem do tego ma być ob-

szerna praca p. t. *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech* (T. II, 555 i nast. T. III, 752 i nast.). Tu między innemi wychwala *Logikę* K. Werdera, o której mowa była powyżej (str. 94). Pomimo rażących sprzeczności tej logiki powitał ją Dembowski jako ważny „postęp," rozwijający „śmiało i dzielnie miejsca mniej wykończone *Logiki* Hegla." Własne zaś stanowisko Dembowskiego, mające na oku owe dopełnienie Hegla, rozwija rozprawa z r. 1843 p. t. *Twórczość jako żywioł samorodnej polskiej filozofii* (T. I, 309 i nast.). Mówi on pod tym względem: „Dotychczasowa filozofia bezwzględna miała usterki. więc nie była zupełnie bezwzględną, miała jednak w sobie zupełny zaród bezwzględności, bo uznała myśl i byt za jednoznaczne i zbadała przyrodę myśli. Filozofia przyszłości nie tylko myśl za żywioł świata, za istotę świata uzna, lecz dołączy do niej dwa inne czynniki: *uczucie* i *twórczość*, które jednoznaczne z myślą i z sobą, są zarazem jednoznaczne z bytem i tworzą w swojej potrójności jedność, a są istotą wszystkiego. Wedle tego, zbadanie uczucia i twórczości oraz zbudowanie dziedzin wiedzy podług nowo uznanych żywiołów będzie głównem zadaniem filozofii przyszłości." Tych dalszych badań dotyka Dembowski jednak tylko bardzo pobieżnie. Stara się wprawdzie wykazać, że *twórczość* jest charakterem ludu naszego, sprowadza ją też do *dziarskości* i pyta: „Któryż lud ma dziarskość równą naszemu? któryż ma słowo toż samo wyrażające?" Podobnież podnosi czynnik *uczucia*, dowodząc, że myśl doskonała łączy się z uczuciem, bez niego myśl nie może być „czystą, prawdziwą, widzową, doskonałą." „Myśl zaś w jedności swej z uczuciem jest twórczością." Zdanie: *myślę, więc jestem* oznacza przeszłość filozofii; jej przyszłość zaś skupia się w zdaniu: *tworzę, więc jestem*. Pomimo to, bliższego uzasadnienia i wyjaśnienia tego nowego stanowiska w artykułach Dembowskiego trudno się dopatrzeć.

Równie pobieżne i doraźne były artykuły J. Majorkiewicza [2]) w *Przeglądzie naukowym*. O tego rodzaju artykułach jego z r. 1843, dotyczących filozofii polskiej, już wspomniałem powyżej (str. 138). Pośród innych zasługują tu na uwagę: *Widok świata. Zastanowienie się nad człowiekiem. Powaga w myśleniu i życiu* oraz *Rzuty filozoficzne*, zamieszczone w *Pismach pomniejszych*, 1852. Wszechstronne i bardziej systematyczne dopełnienie tych artykułów zawiera pośmiertne dzieło Majorkiewicza p. t. *Historya Serca i rozumu* (*uczucia i wiedzy*),

1851. Zajmując w ogóle stanowisko racyonalne filozofii Hegla, Majorkiewicz pragnął pogodzić takowe wedle możności z wymaganiami uczucia i wiary, zawsze jednak oddawał pierwszeństwo rozumowi, jako czynnikowi kierowniczemu. W pierwszym z powyższych artykułów mówi: „Dla człowieka nie dość wiary, bo wiara zawsze jest tylko uczuciem, a uczucie się zmienia; dla tego Opatrzność dała nam *rozum* i doświadczenie życia.“ W *Rzutach filozoficznych* broni racyonalizmu, szczególniej przeciw Żochowskiemu, mówiąc (*Pisma* T. I, 198): „Że *racyonalizm* jest potrzebą konieczną, niezbędną, nieodbitą jak wiara, dowodzić tego gdzieindziej było by śmiesznie, u nas potrzeba! A jednak na zbicie ślepej wiary nic więcej nie potrzeba, tylko wypowiedzieć bez ogródki, że się bez rozumu obejdzie, to jest bezrozumna jest. Wszelkie rozumowanie różniące rozum (myśl) i wiarę (uczucie), albo zabijające jedno z nich, jest tylko matactwem, odurzeniem chwilowem. Kto wierzy gorąco, żywo, ten nie prowadzi polemiki poniżającej myślenie, jak myślący głęboko, nie poniża uczucia wiary, ale je ugodnia.“ Tamże (str. 237) dodaje: „Mija czas wyłączności, powag uprzywilejowanych i wyłącznych, uprzywilejowanych myśli. Ów wieszcz, co kazał mieć serce, zapomniał o rozumie, gdy znowu nie jeden filozof zapomniał o uczuciu i wszedł na pole zimnej obojętności, jak tamten nierozumu. A na świecie ciężko żyć również bez serca, jak bez rozumu.“ We wspomnianem dziele uzasadnia Majorkiewicz to swoje stanowisko bardziej szczegółowo na podstawie rozbioru *natury ludzkiej*, a mianowicie *pojętności*, *rozumu*, *uczucia* i *woli*. Streszcza się w tych słowach (str. 43): „Uczucia, chęci, nie mają w sobie zasady, podstawy, opoki działania, ale są wyrażeniem jakiejś wyższej treści. Tą treścią ducha jest rozum, pod wpływem którego kształcą się uczucia. Uczucie jest zawsze mętne, nieoznaczone i nic o niem powiedzieć nie można, dopóki się umysł nie rozwinie. Uczucie jest bezpośredniem wyrażeniem się ducha w jego czystości niepokalanej, w syntezie wiary, sumienia. Rozum jest pośredniem rozwijaniem się ducha, analizą wątpliwości, umiejętności. Rozum więc bez uczucia nie ma zasady; uczucie bez rozumu biedne, ubogie, ciemne jest.“ Przytem wszystkiem Majorkiewicz jest w gruncie rzeczy zwolennikiem Hegla i Schellinga. Pod koniec swego dzieła (str. 485) tak się wyraża: „Hegel tylko rozwinął i wykończył całość; wolno się dziś nie zgadzać na zasady Mędrca berlińskiego, ale nie wolno go nie znać

(zajmując się filozofią), bo on dotąd jest wyobrazicielem nauki, przedostatniem jej słowem, jeżeli Schelling ostatniem być ma.“

Co się w końcu tyczy artykułów filozoficznych F. Jezierskiego [3]), w *Przeglądzie naukowym*, to do najważniejszych w zakresie teoryi poznania należą: *Nieznane dotąd uwagi Leibniza nad zasadami Deskarta* (1844, T. III), *O dwóch pierwiastkach myślenia* (1845, T. I, 229 i nast.), *Rzecz o pojęciach ludzkich, ich pochodzeniu i rozwijaniu się* (1845, T. IV, 955 i nast. w osobnych odbitkach, 1846), *Myśl i twórczość* (1846, T. IV, 897 i nast.). Nadto ogłosił w *Przeglądzie* i artykuły pozostające w związku z *filozofią mowy*, bez porównania bardziej naukowe, niż przywiedzione prace Kamińskiego (zob. wyżej str. 272). Wreszcie zasługuje tu na uwagę i pedagogiczne dzieło Jezierskiego: *Nauczyciel ze stanowiska moralnego i naukowego*, 1847. Działalność Jezierskiego na polu historyi literatury powszechnej oraz przekładów leży za obrębem niniejszych poszukiwań.

Wśród wymienionych prac filozoficznych Jezierskiego najobszerniejszą i zarazem najważniejszą jest *Rzecz o pojęciach*. Ta zaś uwzględnioną została przez autora dość szeroko w jego dziele o *Nauczycielu*; więc najodpowiedniej będzie przyjąć dzieło to za podstawę dla charakterystyki stanowiska Jezierskiego na polu filozofii, mianowicie zaś teoryi poznania.

Charakter metafizyczny jego poglądów poznawczych uwydatnia się już w *Przedmowie* do tego dzieła. Wychodzi on w niej z założenia, że indywidualność jest objawem przemijającym; tylko ogół ma byt stały, niezmienny. „W każdym najmniejszym nawet utworze swoim, mówi, w każdym pomyśle, człowiek buduje dwie strony: stronę należącą indywidualnie do niego samego, zmienną, jak i on znikomą, i stronę całej ludzkości, niezmienną i nieprzemijającą, jak sama ludzkość...“ „Ten niezmienny, nieprzemijający typ ludzkości, który żarzy się nieustannie w wielkiem łonie czasu, który musi przeżyć wszelkie pojedyncze dzieło ludów, i wszelkie oblicza postępu człowieczeństwa, nazywa się *teoryą* czyli *powszechnem uznaniem* ludzkości. On to wywołuje nas z poziomu faktów i drobiazgowej praktyczności, a wzywa do czegoś wyższego; to jest do błogiej krainy *pojęć*; do tych to normalnych pojęć o świecie, o życiu, o piękności, których ani czas, ani żadna potęga zniszczenia tknąć się nie waży.“ Tak tedy *pojęcie* rzeczy (idea) stanowi najwyższy wytwór umysłu ludzkiego, nauki. To też do *pojęcia* sprowadza Jezierski wszystko, co sta-

nowi przedmiot badania umysłu ludzkiego. Celem jego właściwej czynności, więc i wykształcenia, mówi (str. 149), jest „nie gromada wiadomości ponarzucanych bez ładu, ale *pojęcie* o rzeczach, ów typ filozoficzny, którym człowiek panuje nad empiryzmem.“ Pewne pojęcia, idee są wrodzone umysłowi i stanowią „normy ducha ludzkiego, którym żadnego początku faktycznego naznaczyć nie podobna (str. 179).“ Inne pojęcia wytwarzają się na zasadzie działającego na nas świata zjawisk; ale one mogą być doprowadzone do ładu tylko przy pomocy owych zasadniczych norm umysłu, owych pojęć wrodzonych, jak np. pojęcie o nieskończoności, o przyczynie i celu ostatecznym wszystkich zjawisk i t. d. Pojęcia wrodzone mają charakter *syntetyczny*, skupiają, jednoczą, łączą rozstrzelone jednostkowe zjawiska. Pojęcia z zewnątrz nabyte są *analityczne* i tylko przez rozbiór na tle owych pierwszych idej mogą być należycie wyjaśnione. *Myślennictwo* t. j. *logika* jest główną nauką, doprowadzającą do naszej świadomości owe czynniki wrodzone umysłu. Jej żywiołem, jak w ogóle nauk *rozumowanych*, nie są szczegóły; jej poznanie nie pociąga za sobą pomnożenia faktów lub przybierania nowych, lecz ona rozpoczyna się od powszechnie znanych (wrodzonych) zasad i wymaga tylko wywołania ich z umysłu, w którym są złożone od początku naszego życia (str. 197). Wszelkie kształcenie umysłu, a tem samem i uczenie, powinno być stopniowem prowadzeniem ducha przez jego momenta; jednak w taki sposób, iżby za cel najwyższy służyło zawsze *pojęcie*, rozwinięcie myśli i twórczej siły pojęcia. Pojęcie, jak było początkiem, ziarnem, tak być musi końcem i owocem wszelkiej wiedzy na świecie (str. 207)... „Same nawet faktyczne nauki (gdzie są daty zewnętrzne), jakkolwiek z formy swojej zdają się mieć cechę przedmiotową (dla nas zewnętrzną), w końcu jednak zamieniają się w żywioł ducha, wprowadzają go tylko w stan jaśniejszego pojmowania i podnoszą do wyższego momentu (str. 213)...“ „Więc tajemnica do osiągnięcia doskonałości umysłowej wśród nauk zależy na sprowadzeniu wszystkich nabytych przez nas lub nabywanych wiadomości, w dobitną formę *pojęcia*, na ogarnięciu ich pod jeden powszechny widok (str. 214).“ Tą drogą dochodzimy wreszcie do *bezwzględnego zrozumienia rzeczy*. Cały ten idealny dogmatyzm Jezierskiego streszcza się w zdaniu, które wypowiedział w swej *Rzeczy o pojęciach*, że „świat pojęć nie jest urojonym, ale *przedmiotowo* prawdziwym.“

[1]) Edward Dembowski. Roku jego urodzin nie podają ani historye literatury, ani encyklopedye. Z pamiętników atoli ojca jego, kasztelana Leona, wydanych p. t. *Moje wspomnienia*, 1898, okazuje się, że się urodził 1823 r. Ojciec pisze (T. II, 440): „Ja opuściłem Warszawę w końcu października (1831 r.). Straciwszy ojca, zostałem sam jeden z synem, mającym wówczas lat ośm.“ Wykształcenie odebrał staranne i od wczesnej młodości czynny był na polu literackiem w Warszawie. Tu w r. 1842 wraz z Hip. Skimborowiczem założył *Przegląd naukowy* i ogłaszał w nim swe prace. Pod koniec 1843 r. przeniósł się do Poznania i wydał tam dzieło p. t. *Piśmiennictwo polskie w zarysie*, 1845. Poległ w walce z Austryakami na Podgórzu 1846 r.

[2]) Jan Majorkiewicz. Urodził się w Płońsku 1820 r. Kształcił się najprzód w Gimnazyum w Płocku, następnie na Kursach pedagogicznych i prawnych w Warszawie, wreszcie na wydziale prawnym Uniwersytetu w Moskwie. Po powrocie do kraju urzędował w Komisyi Sprawiedliwości. Prócz wspomnianych prac rozpoczął druk dzieła p. t. *Literatura polska w rozwinięciu historycznem*, 1847. Umarł młodo w Warszawie, 1847 r.

[3]) Feliks Jezierski. Urodził się w Lubelskiem 18 maja 1817 r. Nauki początkowe pobierał najprzód w szkole wojewódzkiej, następnie w Gimnazyum w Lublinie. Od r. 1836 uczęszczał na wydział filologiczny Uniwersytetu w Moskwie, gdzie też uzyskał stopień naukowy. Później był na uniwersytetach niemieckich i powrócił jako doktór filozofii. Od r. 1840 do 1862 był nauczycielem w gimnazyum lubelskiem. W r. 1862 był kandydatem na katedrę filozofii w Szkole Głównej Warszawskiej; ale zrzekł się tej kandydatury na korzyść stanowiska inspektora 5-go gimnazyum warszawskiego. To stanowisko zajmował do r. 1873, w którym otrzymał emeryturę. Był jednak i nadal czynny w szkolnictwie prywatnem. Umarł w Warszawie, d. 15 grudnia, 1901 r. Zob. o nim P. Chmielowski, *Encykl. wielka*, 1903.

d. W *Rocznikach krytyki literackiej* wydawca, F. H. Lewestam [1]), nie zamieszczał wprawdzie osobnych artykułów filozoficznych, ale jego rozbiory niektórych ówczesnych dzieł zaznaczają wyraźnie jego stanowisko hegloskie. I tak, systemat Hegla uznaje on (1842, № 56) za „prawdziwą krytykę i prawdziwy dalszy ciąg filozofii Kanto-Fichtowskiej.“ Broni też heglizmu zarówno przeciw napaściom ze strony owoczesnych przedstawicieli filozofii katolickiej, mianowicie *Pielgrzyma*, jak i przeciw filozofii objawienia Schellinga. Co do logiki staje po stronie Hegla przeciw Kantowi, Kisewetterowi i innym, którzy w logice mieli na oku nie samo myślenie, lecz tylko *mechanikę* myślenia (1843, str. 118 i nast.). Przy tem wszystkiem gani jednak ówczesny *szał górnolotności*, który, jak twierdzi, *srogooką powszechność* zawsze odstręczać musi. Również sprawiedliwy robi zarzut (1842, № 8) naszym filozofom, iż „przenosząc idee filozoficzne z dziedziny ducha

niemieckiego i nie zastawszy na każde zawołanie gotowych wyrażeń, *tworzą* nowe częstokroć w sposób najdziwaczniejszy.“ Trafnie wskazuje przy tem na to, że i Niemcy używają wyrazów greckich i łacińskich. „Zkądże więc nam ta pycha, mówi, że się tam już zabieramy do stworzenia języka, gdzie jeszcze nie mamy rzeczy na niego podostatkiem.“

Głównym przedstawicielem heglizmu w *Athenaeum* J. I. Kraszewskiego był Tytus Szczeniowski [2]). Choć wydawca pierwiastkowo, w piśmie tem przy jego założeniu w r. 1841, miał, według programatu swego, na oku obronę religijnego dogmatyzmu przeciw *czczej* spekulacyi, doprowadzającej do ubóstwienia człowieka i negacyi Boga, — to jednak wkrótce potem przekonał się, że nie należy lekceważyć współczesnych dążności na polu filozofii i dla tego uwzględnił takowe w swem piśmie w sposób odpowiedni. Najprzód umieścił artykuły T. Szczeniowskiego, wielbiciela Hegla, wykazujące doniosłość jego filozofii, a następnie ogłosił we własnym przekładzie pracę A. Otta, *Hegel et la philosophie allemande* p. t. *Idea systemu Hegla* (osobne odbitki 1845), poddającą surowej krytyce filozofią bezwzględnego idealizmu [3]). Nas tutaj zajmują głównie prace Szczeniowskiego, wychodzące ze stanowiska heglizmu. Do nich należą: *O filozofii* (*Athenaeum*, 1841, T. IV, 19—54); *Parafrazy Hegla z jego wstępu do Historyi filozofii* (1842, T. I, 3—24. T. II, 5—24. T. V, 1—27); wreszcie *O prawach konieczności* (1842, T. VI, 3—15).

W pierwszym z tych artykułów, które Kraszewski w przypisku uwadze czytelników poleca, Szczeniowski broni współczesnego rozwoju spekulacyi niemieckiej zarówno przeciwko jezuickiej scholastyce, która swemi czczemi formułami przygłusza ducha człowieka i samodzielny pogląd na rzeczy, jak i przeciwko zarzutom Jana Śniadeckiego. „Nasz wielki Śniadecki, mówi Szczeniowski, przerażony tą dążnością (przesadnej spekulacyi w stylu barbarzyńskim), jak anioł stróż rozsądku i języka narodowego chce ostrą różdżką swojego dowcipu i rozumowania metafizykę zupełnie od oświecenia publicznego odegnać.“ Tymczasem bez niej nie byłoby filozofii, która jest „najdostojniejszą na ziemi nauką, umiejętnością nad umiejętnościami.“ Można spekulacyi niekiedy zarzucić „niedokładność co do formy zewnętrznej,“ — ale co do treści należy dzisiajszej filozofii przyznać doskonałość. To też bliższe zapoznanie się z nią jest niezbędnym warunkiem wyższego rozwo-

ju umysłu. W celu takiego zapoznania publiczności z owoczesną filozofią napisał Szczeniowski wspomniane *Parafrazy Hegla*. Zamiast darzyć czytelników „niedospiałemi pomysłami własnej głowy," autor sądzi, „iż najpotrzebniejszą jest rzeczą oswoić publiczność z wyobrażeniami, jakie o filozofii mają i naród, który najwięcej żywiołu filozoficznego w tym czasie posiada, i Mąż, co najpotężniej ten element uporządkować i przedstawić umiał." Do tego nadaje się najlepiej zapoznanie czytelników z poglądem Hegla na rozwój filozofii, więc na jej dzieje, zawierające w sobie zarazem rozwój umysłu ludzkiego w ogóle. W samej rzeczy, *Wstęp* Hegla do *Historyi filozofii* jest rodzajem *fenomenologii* umysłu ludzkiego, charakteryzującej najlepiej jego bezwzględny idealizm. To też Szczeniowski bardzo słusznie osnuł swe *Parafrazy Hegla* na tym wstępie. Sam w tej sprawie tak się wyraża: „Niewątpliwą jest rzeczą, przez samych nawet jego przeciwników przyznaną, iż Hegel odgadł cały tajemniczy porządek, który rozwinięciu się myśli ludzkiej przewodniczył i dał nam poznać filozofię, nie jako szereg urywkowie i przypadkowo zrodzonych systematów, ale jako logiczne następstwo działań ducha ludzkiego." ... „Dowiódł on tego w swojej nieśmiertelnej *Historyi filozofii*. Wykazuje on w niej *konieczny* rozwój myśli ludzkiej, więc też bez jej znajomości nie można się obejść na polu filozofii." Idzie tedy autor za Heglem i przedstawia jego naciągany szemat rozwoju poglądów filozoficznych według abstrakcyjnych kategoryj logicznej dialektyki. O tej dialektyce Hegla była mowa powyżej na właściwem miejscu (§ 11, 1. c). — Ostatnia praca Szczeniowskiego w *Athenaeum* Kraszewskiego ma za przedmiot *Prawa konieczności* i dotyczy bardziej metafizyki i etyki, niż teoryi poznania. Wiąże się jednak z nią o tyle, że traktuje zarazem o działaniu myśli ludzkiej według owych praw. Człowiek jest wolnym w swym duchu, mówi Szczeniowski, o ile samodzielnie ulega konieczności. „Myśl zaś, dodaje, jest tym cudownym szczeblem, na który wstąpić należy by przekroczyć granicę między dwoma odmiennymi stanami, by wcielić duch indywidualny człowieka w duch powszechny świata." Ujawnia się tedy i tutaj owe stanowisko bezwzględnego idealizmu, które Szczeniowski zajmował w pracach poprzednich.

W *Kwartalniku naukowym* krakowskim, oraz w czasopismach poznańskich: *Rok*, *Tygodnik literacki* i *Orędownik na-*

ukowy ogłaszali swe prace tacy pierwszorzędni przedstawiciele filozofii idealistycznej u nas, jak: Kremer, Trentowski, Libelt i Cieszkowski. Wyłożyli oni swoje poglądy nadto w szeregu samodzielnych dzieł filozoficznych. Więc też obecnie przystępujemy do przedstawienia tych ich poglądów, o ile one dotyczą logiki, jako teoryi poznania.

[1]) Fryderyk Henryk Lewestam. Urodził się w Hamburgu 1817 r. W dzieciństwie osiedlił się wraz z ojcem, dentystą, w Warszawie. Tu otrzymał średnie wykształcenie w Liceum, a następnie udał się na Uniwersytet w Berlinie, gdzie uzyskał stopień doktora filozofii 1839 r. Za granicą przebywał do r. 1842. Po powrocie do kraju rozpoczął zawód pedagogiczny jako inspektor Gimnazyum gubernialnego w Warszawie. Zarazem pracował na polu literackiem. Został też później w r. 1865 profesorem literatury powszechnej w Szkole Głównej oraz w Uniwersytecie w Warszawie. Umarł 1878 r.

[2]) Tytus Szczeniowski. Urodził się na Podolu 1808 r. Wykształcenie otrzymał w Liceum krzemienieckiem. Brał udział w powstaniu 1831 r. Później przebywał w Galicyi. Wreszcie osiedlił się w wiosce dziedzicznej Siedliszczu niedaleko Winnicy. Tu czynny też był na polu piśmienniczem. Umarł 1880 r.

[3]) O stosunku J. I. Kraszewskiego zarówno do filozofii dogmatycznej jak i do heglizmu zob. moją rozprawę: *Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu.* Książka jubileuszowa, 1880, str. 292 i nast.

4. Wspólnie ze zaznaczonym ruchem hegloskim w naszem piśmiennictwie czasowem (uw. 3.), pojawia się szereg większych prac naukowych, napisanych pod wpływem filozofii Hegla a wydanych jako dzieła osobne. Pierwsze miejsce pomiędzy niemi zajmują: Kremera *Fenomenologia ducha* z r. 1837, będąca przejrzanem odbiciem z *Kwartalnika naukowego*, oraz prace niemieckie: Trentowskiego *Grundlage der universellen Philosophie*, 1837 i Cieszkowskiego *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838. Wkrótce potem ogłasza Trentowski w dalszym ciągu po niemiecku swe *Vorstudien zur Wissenschaft der Natur*, 1840, oraz najważniejsze swe dzieła polskie: *Chowannę*, 1842 i *Myślini*, 1844; Cieszkowski wydaje pismo polemiczne przeciwko swemu profesorowi Micheletowi: *Gott und Palingenesie*, 1842, będące zwiastunem jego *Ojczenasz*, 1848; Kremer rozwija w swych *Listach z Krakowa* T. I, 1843, ogólne zasady estetyki i wydaje następnie swój *Wykład systematyczny filozofii*, 1849; Libelt zaś od roku 1845 rozpoczyna wykład swego *Systemu umnictwa*.

a. Z powyższego najogólniejszego rzutu oka na działalność piśmienniczą naszych koryfeuszów idealizmu okazuje się, że pierwszy, który w literaturze naszej zajął się systematycznem rozwinięciem filozofii Hegla był Józef Kremer [1]). Już w latach 1835 i 36 opracował Kremer główne części filozofii w duchu Hegla i ogłosił takowe w *Kwartalniku naukowym* krakowskim p. t. *Rys filozoficzny umiejętności. Logika* mieści się tutaj w T. I, 1835, str. 44 i nast. Sam Kremer nazwał te swoje prace w *Kwartalniku naukowym* „dzwonkiem porannym," wzywającym do badań filozoficznych. *Fenomenologią ducha* wydał osobno 1837 r. Później wydał wspomniane dzieło *Wykład systematyczny filozofii, obejmujący wszystkie jej części w zarysie. Dla miłośników tej umiejętności pragnących dokładniej się z nią obeznać.* T. I. *Fenomenologia i Logika. Kraków.* 1849. T. II. *Rzecz o naturze i o duchu ludzkim. Wilno.* 1852. Trzeciej części tego wykładu, która miała zawierać *Teozofią*, Kremer nie opracował. Natomiast pozostawił po sobie w rękopisie *Nowy wykład logiki* oraz *Początki logiki dla szkół średnich. Dzieła Józefa Kremera* wydał H. Struve *z dodaniem życiorysu i rozbioru prac Kremera oraz notatek uzupełniających.* 12 tomów. Warszawa 1877—1881. Ograniczony mym przedmiotem, logiką jako teoryą poznania, biorę tutaj pod uwagę głównie pierwszy tom *Dzieł* Kremera, zawierający *Fenomenologią* i *Logikę*, oraz wspomniane w tej chwili prace pośmiertne.

Ogólne stanowisko Kremera zgadza się z *idealizmem i dialektyką* Hegla. Jego systemat uważa Kremer za „podwalinę, na której się winny budować szkoły i systemata przyszłe. (*Dzieła*, T. I, str. I)." I dla Kremera filozofia jest wynikiem *czystego, oderwanego* myślenia, i dla niego *metodą* filozofii jest *dialektyka*, t. j. myśl rozwijająca sama siebie i wysnuwająca z siebie prawdę najwyższą, w końcu i dla niego *myśl* i *byt*, *logika* i *metafizyka* są identyczne. Filozofia, mówi Kremer (tamże, str. 3 i nast.), jest umiejętnością opierającą się na „czystem myśleniu;" jej zadaniem jest przedewszystkiem oswobodzić myślenie od wszelkich obcych pierwiastków, przymieszanych zwykle do niego, odgarnąć od myśli wpływy uczuć, wyobrażeń, doświadczenia i t. p. słowem, usamowolnić myśl od czarodziejskich potęg, które ciężą zewsząd uderzają na ducha naszego. Powołanie filozofii polega na tem „aby wyłącznie myślą czystą zwracała się do przedmiotów wszelkich, do treści zkądinąd uniesionej," skutkiem tego filozofia „całą

tę treść a osnowę zamienia na *myśl.*“ „Co było obrazem fantazyi, co się przebrało w postać serdeczną uczucia, co występowało w zwodniczych zmysłowości ułudach i t. p. teraz, wprowadzone do świata filozofii, przeistacza się na *myśl.*“ Jednem słowem: „filozofia nie tylko dobiera sobie wątku z innych a obcych dzielnic, lecz z własnych ducha głębin *wysnuwa* treść dla siebie, *duch sam na sobie zdobywa wiekuistą prawdę.*“ Pochód zaś myśli przy takiem zdobywaniu prawdy wiekuistej zawiera w sobie trzy następujące momenta (str. 15): po 1-sze twierdzenie, tezę czyli *świadomość i przedmiot pierwszego stopnia*, po 2-gie *zaprzeczenie* czyli antytezę, i po 3-cie syntezę czyli *nową świadomość i nowy przedmiot.* „Pochód takowy, w którym obie strony jako ograniczone i względne nawzajem się ścierają i znoszą, tworząc z siebie coraz nowe prawdy, aż nie dojdą do prawdy bezwzględnej, jest *dialektyką.*“ „Cały żywot nasz, i całe pasowanie się z sobą i ze światem jest tąką dialektyką, będącą z kolei dorabianiem się pewnej prawdy, zaprzeczeniem jej, bo poznaniem niedostateczności jej, i stąpieniem na wyższy szczebel.“ „Historya świata, losy państw i narodów, *są również jedynie grą tej dialektyki*, którą ród ludzki krwawym mytem dokopuje się prawdy.“ Zasadą zaś całego tego pochodu dialektycznego jest *świadomość*, która „parta bywa od zjawiska do zjawiska, aż nie dojdzie do celu swojego, którym jest prawda bezwzględna.“

„Umiejętność, okazująca tę drogę świadomości, a zatem roztaczająca to pasmo tych zjawisk kolejnych,“ jest *Fenomenologia*, która według Kremera słusznie może być uważana za *umiejętność wstępną filozofii* czyli *jej propedeutykę.* Stopniowy ten rozwój świadomości doprowadza do pojęcia *rozumu bezwzględnego* (str. 59 i nast.), do którego człowiek się wznosi gdy uwalnia swoją świadomość od treści osobistej i gdy ją tem samem *uogólnia.* Ogólna treść rozumu ludzkiego jest zatem owym szukanym *rozumem bezwzględnym.* Rozum zaś ten „jest prawdą i istotą myśli i przedmiotu, t. j. bytności wszelkiej,“ a ztąd wynika że „ten tylko przedmiot rzeczywiście ma byt, który ma rozum bezwzględny za istotę swoją,“ a z tego znowu wypływa, że „co jest rzeczywiste, to rozumne, a co rozumne jest rzeczywiste; co w myśleniu, to jest i w bytności, a co w istnieniu, to jest i w rozumie.“ Badając zaś ten *rozum bezwzględny*, będący jednią *myśli* i *bytu*, możemy rozpatrywać raz „czem on jest sam w sobie, potem odwrotnie jak on się

okazuje w przedmiotach, niemających świadomości siebie, zatem w jestestwach natury.“ „Wzgląd pierwszy, mający, za cel rozum bezwzględny wzięty sam przez się, a zatem jako nie wyrażający się jeszcze w żadnem jestestwie, lecz okazujący się wprost sam przez się, jako modła i forma wszelkich jestestw, jako myśl czysta, *bezwzględna*, wystawiająca się tak w myśli człowieka po uwolnieniu jej z wszelkiej treści osobistej, jak też jako myśl, tkwiąca we wszelkiej bytności; ten wzgląd stanowi pierwszą część filozofii, to jest *Logikę* (str. 65 i nast.).“ O tem określeniu logiki przez Kremera wspomniałem już na wstępie (str. 6 i nast.).

Powyższe wywody pokazują, że Kremer dotąd co do *treści* swych poglądów zgadza się w zupełności z Heglem; odróżnia się od niego atoli *formą* wykładu, gdyż rozwija swoje myśli mową jasną, piękną, nawet tu i owdzie kwiecistą, a Hegel był suchym, pedantycznym i nie zawsze jasnym. I pod względem zasadniczego podziału *logiki* na trzy części t. j. na naukę o *istnieniu*, *istocie i pojęciu* Kremer trzyma się Hegla.

Lecz pomimo takiej zgodności z Heglem w ogólnych zasadach, Kremer jednak w wielu bardzo ważnych szczegółach odstępuje od niego i idzie własną, samodzielną drogą, którą wykazać należy. Pomijam tu mniej ważne ale jasno uzasadnione różnice w nauce o *istnieniu*, gdzie Kremer rozbiera kategorye *ilości*, *jakości* i *nieskończoności*, gdy tymczasem Hegel mówi tutaj o *jakości*, *ilości* i *miarze*; dalej różnicę w pojmowaniu *istoty*, *zjawiskowości* i *rzeczywistości* bytu, nakoniec zupełnie różne rozwinięcie nauki o *pojęciu*, którą Kremer samodzielnie wykłada według swego poglądu na zasadnicze kategorye. Szczegółowe wyjaśnienie wszystkich tych odrębności jako też i ich rozbiór, wymagały by zbyt obszernego wykładu. Dla tego ograniczam się tutaj na przedstawieniu najgłówniejszej różnicy między filozofią Kremera a systematem Hegla. Różnica, którą mam na myśli, jest główną przyczyną wszystkich innych odstępstw Kremera od Hegla i podkopuje nawet, jeżeli ją tylko konsekwentnie rozwiniemy, samą *zasadę* heglizmu, przyznaną przez Kremera za prawdziwą. Ta *zasadnicza*, według mego zdania, różnica obydwóch systematów dotyczy poglądu na ostateczny wynik całego, wyżej przytoczonego procesu *dialektycznego*. Wynikiem tym dla Hegla, jak wiadomo, jest *idea bezwzględna*. Idea ta nie zadawala Kremera; według jego zdania (str. II i nast.) „idea ta nieosobowa

jak nie zaspakaja serca pełnego prawd wiary chrześcijańskiej, tak nie wystarcza również dla myśli filozoficznej, rozwijającej się z całą ścisłością logiczną.“ Dla Kremera idea ta „nie jest ostatnią kategoryą logiki, nie jest ostatniem słowem filozofii.“ Filozofie wszelkie i logiki, mówi (str. 308), zatrzymujące się już na idei bezwzględnej, nieosobowej, na bezosobowym rozumie bezwzględnym, nie są zadowalniające, nie są ukończone w sobie; a jak ściskają serce mrozem i głuchotą, tak dla rozumu i myśli nie są całością, są ułamkiem, nie są systematem zamkniętym w sobie, brakuje im ostatniego słowa, — filozofie takowe są przybytkiem mądrości ludzkiej niedobudowanym, brakuje im kopuły, promienia z góry. Kremer dochodzi do wyniku zadowalającego bardziej serce i rozum człowieka. „Szczytem, mówi, najwyższym mądrości ludzkiej nie jest *abstrakcya*, lecz *osoba bezwzględna — Bóg!*“ W takiem przyznaniu za najwyższą kategoryę rozumu i logiki nie *idei* lecz *osoby* bezwzględnej, i w *dialektycznym* wywodzie tej kategoryi, napotykamy właściwą istotę filozofii Kremera, jej niepoślednie znaczenie w rozwoju myśli filozoficznej po Heglu. Śledźmy zatem za *dowodami*, przytoczonymi przez Kremera na poparcie swego poglądu.

Jeżeli zdołałem uchwycić właściwą myśl naszego filozofa, to sądzę, że główną podstawą jego dowodu kategoryi *bezwzględnej osoby* jest samodzielne, różne od filozofii Hegla pojęcie *kategoryi*, wyłożone głównie w § 196 *Logiki*. Dla Kremera, *kategorya* nie jest tylko przejściowym momentem *dialektycznego* procesu, nie jest, że tak powiem, tylko *stacyą* w pochodzie roztaczającej się idei, jak dla Hegla. Dla Kremera kategorya prócz tego *abstrakcyjnego* znaczenia, ma jeszcze znaczenie *konkretne*, *rzeczowe*, w tem rozumieniu, że jej odpowiadać musi pewna *rzeczywistość*. „Co w logice jest *zarodem*, *abstrakcyą*, niby *teoryą*, mówi Kremer (str. 228), przybiera na się kształty *rzeczywiste*.“ Kategoryami zatem nie są same momenta rozwijającej się *abstrakcyjnej* myśli, lecz „*wypadki*, rodzące się z roztoczenia myśli bezwzględnej, będącej zarazem i *myśleniem i przedmiotem*.“ Według tego Kremer przyznawał mimo woli pewien *dualizm*, chociaż dualizm zawierający w sobie zgodność, więc *paralelizm* między kategoryami *logicznemi* a samą rzeczywistością czyli kategoryami *metafizycznemi*. One się różnią, ale w pierwszych mamy dany *zaród* ostatnich, z poznania tamtych możemy wnioskować o treści tych, a to

po prostu przez przemianę danej kategoryi logicznej, na odpowiednią kategoryą *metafizyczną*. Tej ostatniej myśli Kremer wprawdzie sam wyraźnie nie wypowiada, ale ona stanowi dotykalną osnowę całego jego dowodzenia *osoby bezwzględnej*. I tak mówi (str. 294 i nast.): „Duch *znajduje* ideę bezwzględną w sobie, znajduje ją jako *zaród* jemu *dany*, poznaje więc, że ta idea *nie jest myślą przez niego zrodzoną, że ma byt oddzielony od niego*, że ten jej *zaród* rozświecić, zbadać powinien.“ „Jest tedy powołaniem ducha, aby on jako *podmiot* myślący *uczynił* myślenie swoje bezwzględnem, ideą, i aby *również zbadał to myślenie bezwzględne we wszech rzeczach i obaczył je we wszystkiem*, aby myślenie i bytność, podmiot i przedmiot *uczynił* jednością.“ Na czem jednak polega to rozświecenie, to zbadanie tej idei, mającej *byt samodzielny* od ducha? Otóż według mego rozumienia właściwej myśli Kremera, rozświecenie i zbadanie to polega na wskazaniu dla *abstrakcyjnej idei bezwzględnej* odpowiedniego *konkretnego bytu*, odpowiedniej *metafizycznej* kategoryi. Dopiero odnalezienie takiego odpowiedniego *bytu*, takiej *metafizycznej* kategoryi, dopełnia niedostatek *abstrakcyi*, doprowadza do jedności *myśli* z *bytem*, do istotnej prawdy. Lecz jakiż *byt*, jaka *rzeczywistość* może odpowiadać *idei bezwzględnej*, która w abstrakcyjnym pierwiastku myśli, logiki, obejmuje wszystkość, wydając ją z siebie na zasadzie dialektycznego procesu? Otóż *bytem* takim może być tylko *osoba bezwzględna*, „pojedyncza, wiekuista, żyjąca, wiedząca siebie, zradzająca z siebie wszechbytność, będąca więc w *niezawisłości* od wszystkiego co jest, bo wszystko sama z siebie zradza i stwarza,“ jednem słowem „Bóg Osoba, wszechbytności Stwórca (str. 308).“ „Gdy na przedostatnim stopniu zachodziła *różnica* między duchem a ideą bezwzględną w całości jej, gdy więc zachodziła *różnica* między duchem, jako podmiotem, a ideą bezwzględną, jako przedmiotem jego, *tutaj* przeciwnie cała idea bezwzględna *jako myśl ducha*, jako podmiot, ma *odpowiednie* sobie całą ideę bezwzględną, *jako całą przedmiotowość;* tutaj wszelka ułomkowość znika; tu więc *następuje* spływanie zupełne obu stron; idea tutaj jest ukończona w sobie (str. 296).“

Że cała siła dowodu Kremera polegać może tylko na wzmiankowanem *odróżnieniu* logicznej kategoryi od rzeczywistego bytu i wyprowadzeniu ostatniego z pierwszej, o tem przekonać nas może proste porównanie jego ostatecznych wy-

ników z wynikami filozofii Hegla. Dla czego Hegel nie doszedł do przyjęcia nad ideą bezwzględną jeszcze *osoby* bezwzględnej? Otóż dla tej prostej przyczyny, że pozostał wyłącznie w sferze *abstrakcyi*, w sferze *czystej myśli*. Rzeczywistości, różnej od myśli, *bytu samodzielnego ducha* Hegel nie znał. Jedyną rzeczywistością, którą przyznawał, była *myśl* i różne jej sfery, przejawiające się w jej dialektycznym procesie, a zatem i w całym rozwoju swego systematu nigdy nie mógł wyjść poza zakres *myśli, idei*; bramy *rzeczywistości* niezależnej od *myśli* były dla niego zamknięte na wieki. I gdyby filozofia Kremera pozostała bezwarunkowo wierną pierwotnej zasadzie heglizmu, toby i ona, pomimo najsamodzielniejszego rozwoju w szczegółach, pozastałaby również na zawsze w zakresie jednej tylko *myśli;* i dla niej w takim razie wynikiem całego dialektycznego procesu nie mogłoby być nic innego, tylko *idea* bezwzględna. A zatem wynik filozofii Kremera, t. j. jego *osoba* bezwzględna, jako byt rzeczywisty, *niezależny od naszej myśli*, mógł się zjawić tylko w skutek odstępstwa od *zasady* hegloskiego bezwzględnego idealizmu, od zdania, że *myśl* i *byt* są identyczne, że dialektyczny proces myśli jest *zarazem* i procesem stopniowego rozwoju samego bytu; więc tylko w skutek przyznania zasady nowej, że myśl i byt są różne, że dialektyczny proces świadomości i myśli jest co najwięcej odblaskiem, obrazem, zwierciadłem rzeczywistego wyradzania się zjawisk bytu z jego odwiecznej istoty, ale nie identycznym z tym procesem *metafizycznym*.

Uważny czytelnik powyżej przytoczonych cytat spostrzeże, że dla Kremera *jedność* myśli i bytu nie jest *pierwotnie* daną, jak dla Hegla, lecz jest dopiero *skutkiem* rozwoju myśli; jedność ta myśli z bytem *od niej niezależnym* jest *czynem* ducha, jako *podmiotu* myślącego, *następuje* dopiero w skutek *wydania* myśli o bycie rzeczywistym, przedmiotowym, *odpowiadającym* abstrakcyjnej idei. Kremer wprawdzie sam tego odstępstwa od *zasady* hegloskiego idealizmu nie uwydatnia, jednak wymaganie zgodności wyników z zasadami skłania go do przyznania tej *zasadniczej* różnicy. W danym wypadku możliwą jest tylko następująca alternatywa: albo dialektyczny proces ludzkiej świadomości i myśli *wyradza* dopiero z siebie osobę bewzględną, daje dopiero *życie* Bogu, a według tego przypuszczenia my sami bylibyśmy Stwórcami Boga, Bóg byłby tylko naszą myślą, ideą—chociażby *absolutną* ale zawsze *naszą, ludzką*,—co

właśnie jest wynikiem heglizmu, od którego zatem wobec tego przypuszczenia niepotrzeba by odstąpić; albo też, i to w danym wypadku tylko jest jedynie możliwem, proces dialektyczny świadomości i myśli rodu ludzkiego *różny* jest od wiekuistej zasady samego bytu, od Boga i jego objawów w świecie rzeczywistym, i nie może *sam przez się* doprowadzić do przejęcia się *prawdą bezwzględną*, lecz powinien w tym celu *stosować* się do treści samego, od siebie niezależnego bytu, kontentując się, jeżeli mu się uda, w formach podmiotowego myślenia *odźwierciadlić* treść i prawidłowość przedmiotowego bytu. W ten sposób zasadnicza myśl systematu Kremera zawiera w sobie nader ważne zarodki do rozwiązania najgłówniejszych zadań ścisłej, umiejętnej teoryi poznania, mianowicie do rozbioru stosunku zachodzącego między *podmiotowemi* formami myśli, a *przedmiotową* treścią rzeczywistości [2]).

W związku z tem pojęciem *osoby* bezwzględnej, dopełniającem panteistyczną ideę Hegla, pozostają i dalsze współczynniki poglądów poznawczych Kremera, których tutaj pominąć nie można. Kremer z natury swojej nie był tylko umysłem abstrakcyjnym, poddającym wszystkie inne dążności i potrzeby swego ducha pod zimny schematyzm logiki. On był nadto estetykiem i poetą, człowiekiem serca, prawdziwego głębokiego uczucia. Ta strona jego ducha nie mogła pozostać bez wpływu na cały jego sposób myślenia, na charakter i treść jego filozofii. Poczucie estetyczne i serce człowieka nigdy nie mogą się zadowolić wytworami myśli abstrakcyjnej; one potrzebują koniecznie form plastycznych, żywych. Tylko stosunki *osobiste* zdolne są podniecić i uspokoić wymagania serca. Ztąd osobowość, indywidualność jest koniecznym żywiołem serca; wyrzeczenie się jej lub zaprzeczenie znaczy deptać uczucie nogami, znaczy wyrzec się zarówno miłości własnej, jak i miłości wszelkich innych istot rozumnych. Nie dziw tedy, że w dziejach rozwoju umysłowego ludzkości stwierdza się na każdym kroku prawda, że serce, uczucie jest głównem źródłem wiary w nieśmiertelność osobową duszy i w osobistość Boga. To też i Kremer w swym *Wykładzie filozofii*, wspólnie z syntezą logiczną *myśli* i *bytu*, *podmiotu* i *przedmiotu* poznania, ma ciągle na oku i syntezę *etyczną*, życiową między *myślą* i *uczuciem*, *rozumem* i *sercem*, między tendencyą logiczną *uogólniania* i potrzebą sercową *uosobiania*. Ztąd też pochodzi, że obok dialektycznych wywodów, mających na celu udowodnienie nie-

śmiertelności duszy i osobowości Boga, Kremer tak często powołuje się na serce i z niego czerpie argumenta przeciwko panteizmowi. Okazuje się to szczególniej w § 204 *Logiki*.

W miejsce dalszego, bardziej szczegółowego wykładu treści logiki Kremera, sądzę, że jest rzeczą odpowiedniejszą zaznaczyć tu jego stosunek do innych poglądów poznawczych, a mianowicie do *empiryzmu* i w ogóle do teoryj, uznających zasadniczą doniosłość *nauk specyalnych* dla poznania prawdy, więc i dla filozofii. Pod tym względem pouczający jest szczególniej stosunek Kremera do *pozytywizmu* Comte'a.

Już we wspomnianej powyżej (str. 284) pierwszej pracy swojej p. t. *Rys filozoficzny umiejętności*, Kremer miał widocznie na oku oświetlenie różnych *nauk specyalnych* ze stanowiska filozoficznego. Mówi on na wstępie, że idzie mu z jednej strony o zastosowanie filozofii Hegla „*do głównych zasad umiejętności* wedle ich najnowszego stanowiska," a z drugiej strony o zastosowanie „prawd w innych naukach objętych do pewników abstrakcyjnych," w celu doprowadzenia czytelnika od rzeczy znanych do nieznanych. Okazuje się z tego, że Kremer już w pierwszej swej pracy posiadał jasne pojęcie o *filozofii nauk specyalnych*, t. j. pojęcie o potrzebie uogólnienia wyników badań specyalnych i spożytkowania takowych dla filozofii.

Wiadomo, że pojęcie *filozofii nauk specyalnych* po raz pierwszy szerzej rozwinięte zostało przez Augusta Comte'a (zob. wyżej str. 97) a od jego czasów przybrało coraz większą doniosłość, szczególniej w obozie realistycznej filozofii. Według Comte'a i pozytywizmu cała nawet filozofia sprowadza się do filozoficznego uogólniania nauk specyalnych. Kremer, naturalnie, stojąc na stanowisku heglizmu, nie dochodził do tak jednostronnego poglądu; ale dla charakterystyki jego teoryi poznania uwydatnić należy samodzielność jego stanowiska, uznającego potrzebę złączenia filozofii z ostatecznymi wynikami współczesnej nauki. Czy taki zwrot do nauk specyalnych zawdzięczał Kremer znajomości Comte'a—trudno rozstrzygnąć; staje się to jednak bardzo prawdopodobnem, gdy się bierze pod uwagę odnośne dane. Comte już w r. 1826 ogłosił projekt do swoich *Cours de philosophie positive*, a pierwszy tom tego dzieła, obejmujący *Zasady ogólne* i *Filozofią matematyki*, wyszedł na widok publiczny w r. 1830. Właśnie w tym roku bawił Kremer w Paryżu. Nadto Comte w owym czasie miewał

w *Ateneum królewskiem* lekcye, głośne na cały Paryż, gdyż na nie prócz licznej publiczności uczęszczali znakomici uczeni, członkowie Akademii, profesorowie i inne znane osobistości. Staje się zatem bardzo prawdopodobnem, że Kremer, znajdując się wówczas w blizkich stosunkach ze światem uczonym Paryża, a szczególniej z Saint-Simonistami, do których i Comte się zbliżał, zasłyszał o nim i zaznajomił się z jego poglądami filozoficznymi bądź na owych wykładach, bądź też z innych źródeł. Wreszcie w owej pracy Kremera znajduje się zdanie, które, jak się zdaje, wprost jest wymierzone przeciwko lekceważeniu metafizyki przez Comte'a. „Nie mówmy, powiada Kremer (*Kwartalnik naukowy* T. IV, 200), jakoby chodzącemu około *zjawisk* przyrodzenia odrzucić należało wszelką, jak to mówią, *metafizykę*.“ W każdym razie, nie ulega wątpliwości, że owe samodzielne stanowisko, jakie Kremer względem Hegla w ocenie nauk specyalnych zajmuje, jest objawem wpływu francuzkiej uczoności na naszego myśliciela. W Niemczech, za czasów panowania filozofii idealizmu, w pierwszych trzech dziesiątkach zeszłego wieku, nauki specyalne nie rozwijały się samoistnie, lecz ulegały ślepo ogólnym poglądom Schellinga i Hegla. We Francyi natomiast, gdzie filozofia nie posiadała takiej hegemonii nad innemi naukami, kwitnęły studya specyalne na polu historyi, nauk politycznych i przyrodniczych. Badania te, ześrodkowane głównie w Akademii nauk, były Kremerowi dobrze znane i naprowadziły go na ową myśl wyłożenia filozoficznych zasad różnych umiejętności przy uwzględnieniu ich ówczesnego stanu. W tym duchu zasadniczą myśl Kremera w tej pracy wyraża zdanie, że powołaniem filozofii jest, aby stanąwszy na szczycie prac umysłowych „ogarnęła węzłem myśli zbiór wiadomości ludzkich.“ Takim zbiorem wiadomości ludzkich jest właśnie encyklopedya nauk specyalnych w duchu pozytywizmu.

Kremer uznawał doniosłość tego czynnika nauk specyalnych pomimo swego stanowiska hegloskiego. On pojmuje dobrze antagonizm istniejący między Comte'm i Heglem. Ale to nie wstrzymuje go od uznania czynników prawdy, napotykanych u każdego z nich. Filozofia obydwóch tych myślicieli jest w gruncie rzeczy *fenomenologią*, nauką o *zjawiskach* istnienia. Różnica między nimi polega głównie na tem, że Comte zwraca uwagę wyłącznie tylko na zjawiska świata *zewnętrznego*, a więc i co do człowieka tylko na zewnętrzne, dotykalne

i skrystalizowane objawy jego rozwoju umysłowego (teologia, metafizyka, pozytywizm). Hegel natomiast, ufny w bezwzględną jedność myśli i bytu, śledził tylko *wewnętrzny* ruch pierwszej i przenosił jej kategorye bezpośrednio do bytu przedmiotowego. Kremer zaś widzi doniosłość obydwóch tych dróg i przedmiotów poznania. Fenomenologia świata zewnętrznego, przyrody, doprowadza, według niego, tak samo do szczytów filozofii, jak i fenomenologia ducha. Jeżeli zaś w swoim wykładzie oddaje pierwszeństwo ostatniej, czyni to tylko dla tego, że prowadzi do celu drogą krótszą i mniej uciążliwą. „Miasto długiej i pełnej trudów podróży, mówi, przez cały ciąg dziejów rodu ludzkiego, obrać można krótszą, a nie mniej dowodną drogę, wpatrując się w stopniowe kształcenie się szczegółowego człowieka, zwłaszcza, gdy każdy człowiek myślący historyę tę we własnej duszy znajdzie [3])."

Obrawszy tę drugą drogę, drogę wewnętrznej fenomenologii myśli ludzkiej, Kremer stał się heglistą, ale pomimo to nie wyłącza badań, mających za przedmiot zewnętrzne dzieje myśli ludzkiej i jej poglądów na świat i życie. Comte tej drogi się trzymał i doszedł po tej drodze do nauk specyalnych, jako ostatecznych, przedmiotowych wytworów myśli ludzkiej. Ale zawsze i w tym zakresie nauk specyalnych czynną jest, według Kremera, *myśl*. Pięknie charakteryzuje on jej działalność, dowodząc, że potęga myśli nie zaginie nigdy w człowieku, „jak nie ginie atom, czy to się w woniach kwiatów ulatnia, czy to w skrzydle orła po nad obłok buja." „Myśl nigdy nie przestanie być panią i rządczynią zjawisk, które pełnym nurtem zmysłów do duszy płyną. Ona to, odrywając powłokę okrywającą przedmioty, odróżnia te, które do rzeczywistości należą od tych, które nikłem są widziadłem; ona odróżnia rzeczy różne i mimo pstrej barwy zewnętrznej łączy podobne i na wspólnych mieści zasadach; ona to tworzy *prawa ogólne* wśród mglistej powodzi wszechrzeczy."

Pomimo jednak uznania całej doniosłości *myśli* dla poznania, Kremer zdaje sobie jasną sprawę z braków czczej *abstrakcyi* i występuje przeciw niej w duchu owego uwzględnienia rzeczywistości i badań nauk specyalnych, którem usiłuje dopełnić syntetycznie jednostronność heglizmu. „Jedynym celem, mówi, wszelkiego myślenia rzeczywistość być winna." Ale wielu, ciągnie dalej, było takich którzy niepomni na to, „opuścili bogate jej niwy i rzucili się w dziedzinę owej czczej

abstrakcyi, kędy skaliste i zimne szczyty sterczą jak trupie czoła nad światem pełnym życia.“ „Nie mało poginęło tam systematów filozoficznych...“ „Kto się albowiem oderwał od wszystkiego, co istnieje, cóż mu pozostać mogło prócz czczości, prócz nicestwa, które żadnego owocu wydać nie zdoła?“ Należy tedy, posiłkując się myślą, natężyć całą uwagę, aby również nie zginąć w głuchych bezdrożach abstrakcyi. A od tego ocala tylko poznanie wielu szczegółowych przedmiotów, należących do badanego przez nas rodzaju, gdyż tylko *porównanie* tych szczegółów prowadzi do doskonałego pojęcia rzeczy. Więc wiedza empiryczna pod każdym względem dopełnić winna działalność myśli i zbogacić ją niezbędnym dla tej działalności materyałem.

Pomimo takiego dopełnienia heglizmu, zaznaczyć należy, że w dalszym rozwoju swej *Logiki* tak w tej pierwszej pracy, jak i w *Wykładzie filozofii*, Kremer sam posiłkuje się przeważnie abstrakcyą, bez należytego uwzględnienia faktycznych danych procesu poznania. Ale w zasadzie, jak widzimy, uznał niezbędną potrzebę empiryzmu i realizmu, jako dopełnienia idealizmu i to stanowi rys charakterystyczny jego stosunku do heglizmu. Nadto, w bardziej szczegółowych dziedzinach poznania, w filozofii przyrody, w dziejach ludzkości, w badaniach psychologii, wreszcie w estetyce — uwzględnia skrzętnie owoczesne dane nauk specyalnych, pomny własnej swej zasady, że „w dzielnicy faktów konstruowanie apriori prowadzi do marzeń.“ Powołuję się pod tym względem szczególniej na §§ 216, 453, 643, 644 jego *Wykładu filozofii*. W przedmowie do tomu II *Wykładu* mówi: „Filozofia natury, jeżeli nie ma być marzeniem, budującem naturę a priori, winna się opierać na doświadczeniu, na faktach podanych przez nauki przyrodnicze.“ Podobnież występuje w tejże przedmowie stanowczo przeciwko „konstruowaniu z pamięci historyi.“

Wobec faktu, że Kremer już w pierwszej swej pracy pojmował dobrze doniosłość empiryzmu i nauk specyalnych, jako środków poznania, dopełniających abstrakcyjną dialektykę myśli, dziwić się nie można, że z biegiem czasu wyzwolił się coraz bardziej z objęć bezwzględnego idealizmu i przyswoił sobie przynajmniej w zasadzie poglądy *idealnego realizmu*, który na polu teoryi poznania dążył do wszechstronnego zrównoważenia samodzielnej działalności umysłu, więc podmiotowej *myśli* z przedmiotowemi danemi doświadczenia i życia. Zwrot

ten ujawnia się już w r. 1859 w artykule o *Analizie* napisanym dla *Encyklopedyi powszechnej (Dzieła*, T. XII, 87 i nast.); występuje zupełnie wyraźnie i stanowczo w r. 1867 w rozprawie p. t. *Najcelniejsze nauki o duszy przed sądem krytycznym obecnej nam filozofii* (T. XII, 36 i nast. zob. też tu przypis 2-gi), i wreszcie pociąga za sobą nowe opracowanie *Logiki* w dziełach pośmiertnych: *Nowy wykład Logiki* (T. III), wraz z jego streszczeniem w *Początkach Logiki dla szkół średnich*, Kraków, 1876. Przypatrzmy się tedy nieco bliżej temu zwrotowi naszego myśliciela od heglizmu do nowej filozofii.

W rzeczy o *analizie* wykazuje Kremer niezbędną potrzebę i znaczenie *metody doświadczenia*, szczególniej dla nauk przyrodniczych, — więc już nie uznaje dialektycznych wywodów w zakresie filozofii natury. A chociaż jeszcze dowodzi, że metoda *dedukcyjna* znajduje swoje zastosowanie w umiejętnościach duchowych, rozwijających się mocą czystej myśli, — to jednak przeciwstawia już *spekulacyjnej* filozofii inną, uzupełniającą wywody dedukcyi danemi doświadczenia. Wogóle jednak rozprawa ta zawiera tylko pewne wskazówki co do dalszego rozwoju myśli Kremera, ale nie charakteryzuje jeszcze dodatnio jego nowych poglądów. Występują one stanowczo dopiero w rozprawie *o duszy*.

Rozprawę tę rozpoczyna Kremer reminiscencyą, gdy słuchał w Berlinie filozofii Hegla. Nas tu zajmuje przedewszystkiem ta okoliczność, że owa wstępna reminiscencya jest właściwie słowem pożegnalnem, z którem się rozstaje z nauką swego mistrza młodości. Naukę tę w tej pracy nazywa „oddawna przebrzmiałą i jedynie już do przeszłości należącą.“ Filozofią współczesną, obecną, z której stanowiska zabiera się do oceny różnych poglądów na duszę, nie jest już dla niego heglizm, lecz inny kierunek myśli, torujący sobie nowe drogi po przez gruzy wspaniałych niegdyś przybytków bezwzględnego idealizmu. Wobec wielkich błędów filozofii Hegla, mówi Kremer, wobec sprzeczności jej *spekulacyjnego kalkulu* z rzeczywistością, a mianowicie z faktami, wykrytemi wskutek ogromnych i nagłych postępów nauk przyrodniczych; wobec wreszcie wyniosłego tonu wyroczni, z jakim Hegel zgóry, hardo i dumnie wygłaszał swą filozofią jako najwyższą, nieomylną mądrość, głębsi uczeni i myśliciele zrozumieli, że filozofia powinna się ile możności zbliżyć do *metod nauk przyrodniczych*, które ciągłemi obserwacyami, mając oczy otwarte

na rzeczywistość, krok za krokiem, pracą wolną, ale pewną i rozumowaniem trzeźwem, opartem na faktach, dorabiają się świetnych rezultatów. W ten sposób, mówi dalej, na podstawie krytyki heglizmu urobiło się przekonanie, że filozofią należy rozpocząć od *nowych zawiązków*, *od nowych posad*, i powstał nowy kierunek myśli, mający na oku wyrównanie rozumu z rzeczywistością. Ten nowy kierunek, *idealny realizm*, zrodzony w Niemczech, stał się przedmiotem zajęcia głębszych myślicieli we Francyi i Anglii, i dlatego Kremer ma za rzecz pożyteczną oznajmić ziomków z jednym z najwybitniejszych objawów tego ruchu myśli t. j. z *Antropologią* Emanuela Hermana Fichtego młodszego, należącego do znakomitszych przedstawicieli tych nowych dążności w zakresie filozofii.

Nad dalszą treścią tej rozprawy *o duszy* nie mam powodu tutaj się zatrzymywać (zob. *Życie i prace Kremera* str. 158 i nast.); natomiast zdam bliższą sprawę z *Nowego wykładu logiki* i z *Początków logiki* (tamże, str. 162 i nast.).

Nowy wykład logiki rozpada się na *Wstęp* i dwie główne części: *Nauka o zawiązkach myślenia* i *metodologia*.

We *Wstępie* (§ 1 do 9) Kremer zastanawia się nad *określeniem* logiki, następnie nad *myśleniem* i jego sprawami, z włączeniem rozbioru *świadomości siebie* oraz *praw i prawideł myślenia*, dalej mówi o stosunku *logiki* do *psychologii* i o *korzyściach logiki*, wreszcie podaje *podział logiki* na zaznaczone dwie części zasadnicze. Charakterystyczną cechą tego wstępu, wyróżniającą ten *nowy* wykład logiki jak od dawniejszego wykładu samego Kremera, tak wogóle od wszelkiej logiki hegloskiej, jest to, że Kremer nie ma tu już wcale na oku dialektycznego rozwoju idei, lecz określa logikę jako *naukę o czynnościach i środkach poznania prawdy*. Nie idzie mu już tutaj, na tem nowem stanowisku, o tak zwane *czyste* myślenie, lecz o myślenie, będące zarazem czynnością i środkiem poznania. Nie ma tu już mowy o dialektyce, o wysnuwaniu myśli z samej siebie, lecz wszystko sprowadza się do wykazania warunków, od których zawisło zastosowanie się myśli do rzeczywistości. Do warunków tych należy zarówno zgodność myślenia z jego własnemi rzeczywistemi prawami (prawda formalna), jak i zgodność jego z prawami objektywnemi bytu (prawda materyalna). Najgłówniejszym zaś środkiem, którym się myślenie posiłkuje w poznaniu rzeczy—jest ich *porównywanie* i *rozróżnianie*. Przy pomocy tych czynności myślenia świadomość

nasza nabywa wiadomości co do cech i właściwości przedmiotów poznania i przekonywa się jakie cechy badany przedmiot posiada i jakich nie ma. Zadanie logiki polega na szczegółowem oznaczeniu i wyjaśnieniu tych czynności i środków poznawczych myślenia.

W imię powyższego określenia logiki i jej przedmiotu, Kremer odstępuje nie tylko od hegloskiej logiki, — jak się to zaznaczyło powyżej,—ale odstępuje zarazem, przynajmniej w zasadzie, i od logiki jednostronnego *formalizmu*, rozwiniętego po Kancie szczególniej przez Herbarta. „Nasza logika, mówi (Dzieła T. III, 14), jest pod tym względem formalna, iż uczy form myślenia i także żąda, by myślenie ściśle zachowywało prawidła swoje i nie było w sprzeczności ze sobą; ale oprócz tego żąda, by myślenie, zachowując te prawidła, stało się środkiem *poznania prawdy w przedmiotach*.“ Przez to ostatnie wymaganie Kremer zasadniczo zajął stanowisko nowszej *syntetycznej* logiki, która staje się *krytyczną teoryą poznania*, poddając rozbiorowi formy myślenia w celu oznaczenia ich doniosłości poznawczej, więc ich stosunku do przedmiotowej rzeczywistości. Sam Kremer w dalszym przebiegu swego wykładu powołuje się (str. 296) na prace Benekego, Trendelenburga, Ulricego, Ueberwega, Lotzego i innych nowszych myślicieli, opierających swe poglądy logiczne na zasadzie, że myślenie posiada nie tylko *formalne* znaczenie, ale ma zarazem i znaczenie przedmiotowe, znajdując w doświadczeniu swoje uzupełnienie i potwierdzenie.

Takie określenie logiki jako *teoryi poznania* pociąga za sobą zupełnie odmienne, daleko szersze traktowanie tej zasadniczej nauki filozoficznej, aniżeli to, jakie napotykamy w szkole Hegla oraz u różnych przedstawicieli formalizmu, począwszy od średniowiecznej scholastyki. Prawdziwa teorya poznania zajmuje się nie tylko wykładem prawideł i form myślenia, lecz rozbiera zarazem ich treść i genezę i ocenia krytycznie ich udział i znaczenie w procesie poznania prawdy. Ona z natury swego przedmiotu nie zadawala się ani wiarą w dogmat heglizmu o przedmiotowej tożsamości myśli i bytu, ani samowolnem ograniczeniem myślenia zakresem jego podmiotowej treści, lecz bada wszechstronnie zarówno myśl samą w sobie, jak i jej stosunek do przedmiotowej rzeczywistości, i to czyni nie tylko ze stanowiska ogólnego, lecz na podstawie szczegółowego rozbioru pojedynczych czynników myśli ludzkiej, jako

wytworów przedmiotowego bytu. Tak pojmuje *teoryą poznania* nowsza filozofia o charakterze krytycznym, tak też usiłują ją rozwinąć powyżsi myśliciele, przytoczeni przez Kremera.

Porównywając atoli *Nowy wykład logiki* Kremera z powyższemi dążnościami krytycznej *teoryi poznania*, wyznać należy, że nasz myśliciel, prócz ogólnego zaznaczenia swej zasadniczej zgodności z tym nowym kierunkiem i prócz kilku innych uwag ulotnych, nie przeprowadza szczegółowo w swem dziele owych wymagań nowszej teoryi poznania. *Nowa logika* Kremera, pomimo swej obszerności, w gruncie rzeczy nie jest wcale *teoryą poznania* w powyższym duchu, lecz jest wykładem tylko jednej części jej, t. j. logiki *formalnej*, i to wykładem nader subtelnym, bez rozbioru atoli form myślenia ze stanowiska krytycznego. Przekonywa o tem dalsza treść tego dzieła.

I tak, wspomniana powyżej pierwsza część *Nowego wykładu logiki* rozpada się na *dwa* działy, z których pierwszy (§ 11 do 15) zawiera w sobie treściwy wykład *praw zasadniczych myślenia* (prawo tożsamości, sprzeczności, uchylające środek i powodu), a drugi pod napisem: *Utwory myślenia* rozwija we wszystkich najdrobniejszych szczegółach *formalne* nauki o *pojęciu* (§ 16 do 46), o *sądzie* (§ 47 do 104) i o *wniosku* (§ 105 do 219). Autor wplata wprawdzie tu i owdzie w swój wykład uwagi, które przypominają stanowisko krytyczne teoryi poznania, tak np. gdy naukę o *pojęciu* rozpoczyna od wyjaśnienia jego psychologicznej genezy i gdy wskutek tego dochodzi do wniosku, że „pojęcie jest myślą naszą, która odpowiada prawdzie rzeczywistego przedmiotu (§ 17),“ lub gdy do nauki o *wniosku* dodaje ustęp o *znaczeniu sylogistyki* (§ 217 do 219), w którym ze stanowiska bardziej krytycznego zastanawia się nad istotą sylogizmu, biorąc pod uwagę poglądy Trendelenburga i John St. Milla. Ale te dodatkowe uwagi nie zmieniają głównego, czysto *formalnego* charakteru całego wykładu.

Co się powiedziało o pierwszej części, odnosi się i do drugiej t. j. do *metodologii* (§ 220 do 282). Właściwie stanowi ona w wykładzie Kremera tylko *dodatek* do części pierwszej. Świadczy o tem nadzwyczaj treściwe traktowanie tak ważnych, szczególniej pod względem praktycznym, przedmiotów tej części, jak nauka o *definicyi*, o *podziale*, o *dowodzie* i o *systemacie logicznym*. I tutaj widocznie wzgląd na stronę formalną był

decydującym dla autora. O krytycznym rozbiorze wszystkich tych wytworów logicznego rozwoju myśli ze stanowiska ich znaczenia dla istotnego poznania rzeczy, o ich zastosowaniu do szczegółowych potrzeb wiedzy—mowy nie ma. Nawet *metoda indukcyjna* (dowód z przywodu) wyłożona jest także tylko ze stanowiska dawnej formalnej logiki, bez względu na wszechstronne opracowanie właśnie tej części logiki przez Milla.

Nie wdając się w bardziej szczegółowy rozbiór tego dzieła, — powyższe uwagi charakteryzują dostatecznie jego treść,—zaznaczę tu w końcu choć w kilku słowach przyczyny, które prawdopodobnie spowodowały takie formalne, a nie inne obrobienie logiki przez Kremera. Gdyby śmierć nie była zaskoczyła myśliciela podczas pracy nad tem dziełem, natenczas byłby zapewne sam w przedmowie wyłuszczył bliżej owe przyczyny. Ale i tak mogą one być dość jasno wykazane na podstawie warunków i okoliczności, wśród których Kremer pracował. Przyczyny te czysto formalnego przedstawienia logiki dadzą się, jak sądzę, sprowadzić do trzech następujących. Najprzód Kremer, mając na myśli względy pedagogiczne, zapewne doszedł do słusznego przekonania, że w podręcznym wykładzie logiki należy szczególną uwagę zwrócić na ścisłość formalną myślenia, więc nie wdawać się w krytyczny rozbiór zawiłych i często spornych zagadnień krytycznej teoryi poznania, a przedstawić głównie te zasady logiki, które się dają niejako ściśle, matematycznie udowodnić i wyjaśnić, a to dotyczy właśnie formalnej logiki. Następnie, panowanie formalizmu Herbarta zarówno w podręcznikach szkolnych z zakresu propedeutyki filozoficznej (logiki i psychologii), jak i w wykładach uniwersyteckich w Austryi, nie mogło pozostać bez pewnego wpływu na ogólny charakter nowego opracowania logiki przez naszego autora. Wreszcie, własne usposobienie Kremera, urobione na naukach prawnych i na schematycznej dialektyce czyniło go skłonniejszym do traktowania tego przedmiotu ze stanowiska *formalnego*, niż ze stanowiska krytycznego. W ten sposób powstało dzieło, które pomimo wyraźnych sympatyj autora dla *teoryi poznania*, stało się jednak w naszej nowszej literaturze głównym wzorem wyczerpującego opracowania *logiki formalnej*.

O *Początkach logiki dla szkół średnich*, 1878, dość tu będzie powiedzieć, że są one streszczeniem, niekiedy nawet dosłownem, *wstępu* i *pierwszej* części *Nowego wykładu logiki* t. j. *nauki*

o zawiązkach myślenia. Treść ich sprowadza się tedy do wykładu formalnych nauk o *zasadniczych prawach myślenia*, oraz o *pojęciu*, *sądzie* i *wniosku*. *Metodologia* w *Początkach logiki* zupełnie pominiętą została.

Sprowadzając do wspólnego mianownika powyższe streszczenie poglądów poznawczych Kremera i zdając sprawę z historycznego znaczenia jego działalności piśmienniczej na polu logiki, dochodzi się do następujących wniosków. *Rys filozoficzny umiejętności* Kremera z r. 1835 stoi na czele nowego i zarazem dotąd najświetniejszego okresu filozofii polskiej, okresu idealistycznego, przed tą pracą Kremera nie miano u nas pojęcia o skończonym systemacie filozoficznym, o zaokrąglonym w sobie poglądzie na wiedzę ludzką, na świat i życie. Z reformą szkolnictwa Konarskiego, filozofia, jak widzieliśmy (§ 17, 1.), nabrała wprawdzie większego znaczenia w naszem życiu umysłowem. Zaczęto się zapoznawać z poglądami Bakona, Locka, Kondyllaka, filozofii szkockiej, nawet Kanta i Schellinga. Ale wszystkie prace w tym kierunku były albo tylko urywkami, albo miały charakter przeważnie pedagogiczny; w każdym razie żadna z nich nie wzniosła się na ogólniejsze stanowisko filozoficzne, nie miała na oku całokształtu nauk filozoficznych, nie łączyła wszystkich szczegółowych zagadnień wiedzy w jedną naukową całość. To wszystko występuje w naszej literaturze po raz pierwszy w *Rysie filozoficznym umiejętności* Kremera. W chwili, gdy praca ta na jaw wychodziła, Trentowski i Cieszkowski nie zabierali się jeszcze do napisania swych dzieł filozoficznych w języku niemieckim, a pierwsza praca filozoficzna polska Trentowskiego wyszła dopiero w siedm lat później, Cieszkowskiego zaś dopiero po upływie lat dwunastu. Libelt wprawdzie już na kilka lat przed tem uzyskał medal złoty w Uniwersytecie berlińskim za rozprawę o Spinozie i ogłosił następnie w r. 1830 łacińską dyssertacyę *O panteizmie w filozofii*, ale były to także tylko poszukiwania specyalne; pierwsze zaś dzieła filozoficzne polskie Libelta ujrzały światło dzienne dopiero w dziewięć lat po tej pracy Kremera. Tak tedy jego *Rys filozoficzny umiejętności* sprawiedliwie nazwać można jutrzenką idealistycznego okresu filozofii polskiej. W treści i formie tej pracy czynne są zawiązki wszystkich tych myśli, które później miały stanowić charakterystyczne znamię filozoficznych dążności jak samego Kremera, tak i Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego.

Ciepło serdeczne i poetyczny nastrój ducha w związku z głębokiem poczuciem religijnem już tutaj wyraźnie na jaw występują, łącząc syntetycznie wszystkie dążności ducha w jedną nierozdzielną całość. A to właśnie są rysy charakterystyczne polskiej myśli od pierwszych początków jej samodzielnego rozwoju (zob. *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900 str. 65 i nast.).

Nie mniej doniosłe znaczenie ma Kremera *Wykład systematyczny filozofii*. Jako podręcznik „dla miłośników filozofii. pragnących dokładniej się z nią obeznać“ dzieło to dotąd zajmuje pokaźne miejsce w naszej literaturze filozoficznej. Nic podobnego przedtem literatura nasza nie posiadała. Możnaby wprawdzie pod pewnymi względami obok tego dzieła postawić bądź *Rady przyjacielskie* Szaniawskiego, bądź *Filozofią umysłu* Jana Śniadeckiego. Ale obie te prace, bez względu zupełnie na stanowisko filozoficzne autorów, nie czynią zadość *naukowym* wymaganiom podręcznika filozofii. *Rady* Szaniawskiego zbyt są ogólnikowe, dotykają zbyt wielu przedmiotów, leżących za obrębem filozofii, aby mogły dać jasne pojęcie o jej zadaniach, metodzie i treści. *Filozofia umysłu* Śniadeckiego jest znowu traktatem wyłącznie psychologicznym, cennym wprawdzie pod niejednym względem, ale pozbawionym szerszego i głębszego poglądu na filozofią w ogóle, na jej zasady i części składowe. Tymczasem Kremera *Wykład filozofii* czyni zadość wszelkim wymaganiom dobrego podręcznika filozoficznego tak pod względem jasności i systematyczności rozumowania, jak i pod względem ścisłości i wszechstronności w opracowaniu kwestyj szczegółowych. Jest on niewątpliwie przestarzałym z powodu swego stanowiska hegloskiego, ale kto chce nabrać dokładnego pojęcia o jednolitości zasad w filozofii, o konsekwentnym i systematycznym ich rozwoju; kto pragnie objąć filozofią we wszystkich jej naukach, jednym rzutem oka jako całość zamkniętą w sobie, ten i dziś jeszcze z wielką korzyścią tak pod względem gimnastyki logicznej, jak i co do samej treści przestudyuje *Wykład filozofii* Kremera.

Co się tyczy Kremera *Nowego wykładu logiki*, to zaznaczam tu tylko, że dzieło to zajmuje dotąd pierwszorzędne miejsce w naszej literaturze jako ścisłe i jasne opracowanie zasadniczej treści logiki *formalnej*.

W końcu nie mogę tu pominąć znaczenia Kremera w ogólnym rozwoju filozofii, mianowicie w zakresie szkoły Hegla.

Wiadomo, że po śmierci Hegla szkoła jego rozpadła się wkrótce na dwa przeciwległe i nawet nieprzyjazne sobie obozy, na tak zwaną *lewicę* i *prawicę* Hegla. Głównym powodem tego rozbratu było wystąpienie Dawida Straussa ze swoim *Żywotem Jezusa* r. 1835. Stosując konsekwentnie zasady bezwzględnego panteizmu do historyi chrześcijaństwa, Strauss naturalnie jak w osobie, tak i w nauce Jezusa widział tylko jeden z przemijających momentów ogólnego rozwoju dziejów i przez to samo zaprzeczał racyi bytu poglądom religijnym na osobowość Boga i jego objawienie w historyi. Toż samo czynił Ludwik Feuerbach w swem dziele o *Istocie Chrześcijaństwa*, 1841, i inni. Oni to i ich zwolennicy stanowili tak zwaną lewicę Hegla. Do prawicy zaś należeli ci wszyscy, którzy, nie wyrzekając się ogólnych zasad heglizmu, bronili jednak religii i osobowości Boga przeciwko bezwzględnym wynikłościom panteizmu. Rozpatrując się atoli bliżej w pracach filozoficznych tej prawicy Hegla, okazuje się, że nie ma wśród nich żadnej, którąby na podstawie ogólnych zasad heglizmu zdołała przezwyciężyć panteizm i nawrócić do osobowości Boga. Większość przedstawicieli tego kierunku, jak Daub, Marheinecke, Günther i inni wymijali panteizm przy pomocy naciąganego dualizmu między filozofią i wiarą, między dialektycznym rozwojem przyrody aż do duszy człowieka a Bogiem-Stworzycielem świata, objawiającym się w duchu ludzkim i w jego dziejach. W każdym razie prawica Hegla nie wydała w Niemczech myśliciela, któryby osobowość Boga i wogóle główne prawdy religii uzasadnił i rozwinął z punktu widzenia filozofii Hegla. A właśnie pod tym względem śmiało powiedzieć można, że przedstawiony pogląd Kremera na paralelizm myśli i bytu i na wynikającą ztąd kategoryę osoby bezwzględnej, jako przedmiotowego uzupełnienia podmiotowego rozwoju idei bezwzględnej, — jest najważniejszym objawem filozoficznym w zakresie prawicy Hegla, podstawą daleko odpowiedniejszą dla pogodzenia heglizmu z pozytywnemi prawdami religii niż wszystkie prace tego rodzaju niemieckich przedstawicieli prawicy Hegla. Można się nie zgadzać na metodę i treść głównego dzieła Kremera, ale w każdym razie wyznać należy, że w historycznym rozwoju nauki Hegla zajmuje ono miejsce nader wydatne, że reprezentuje zaszczytnie w szkole Hegla kierunek myśli, któremu cały szereg uczniów jego, pomimo wszelkich starań, podołać nie umiał. Gdyby

Wykład filozofii Kremera był wyszedł nieco wcześniej w języku niemieckim, byłby niewątpliwie stał się punktem zbornym całej prawicy Hegla. Należy mu się tedy odpowiednie miejsce nie tylko w dziejach polskiej filozofii, lecz i w powszechnym rozwoju filozofii, mianowicie idealistycznej.

[1]) Józef Kremer urodził się w Krakowie 22 lutego 1806 r. Nauk pobierał najprzód w liceum Ś-tej Anny, a następnie od r. 1823 w Uniwersytecie Jagiellońskim. Po jego ukończeniu uzyskał stopień magistra prawa w r. 1828 i udał się na dalsze studya do Berlina, Heidelberga i Paryża. W Berlinie słuchał Hegla. W drodze do Heidelberga odwiedził Goethego w Weimarze. Z Paryża odbył wycieczkę do Londynu. Powróciwszy do Krakowa w listopadzie 1830 r. otrzymał w styczniu następnego roku stopień doktora obojga praw, a bezpośrednio potem wstąpił do wojska i jako kanonier w 6-ej bateryi artyleryjskiej przyjmował udział w bitwie pod Grochowem. Raniony w głowę i lewe ramię odkomenderowanym został do Warszawy i Modlina a następnie odesłany do Krakowa. Nie mogąc uzyskać posady urzędowej z powodu udziału w powstaniu, objął stanowisko pedagoga u dzieci p. Tad. Skrzyńskiego w Zagórzanach pod Gorlicami w Galicyi. Tu pozostał z małemi przerwami lat sześć, a osiadłszy następnie znowu w Krakowie otworzył zakład wychowawczy, który do r. 1850 z powszechnem uznaniem prowadził. Tymczasem w roku 1837 został członkiem Tow. nauk. krakowskiego, a w r. 1847 powołano go po śmierci Jankowskiego do objęcia katedry filozofii w Uniwersytecie, najprzód zastępczo, a gdy w r. 1849 fakultet filozoficzny przyznał mu jednozgodnie stopień doktora filozofii, został na tem stanowisku zatwierdzony. Nadto w r. 1850 mianowano go profesorem estetyki i historyi sztuki w krak. Szkole sztuk pięknych. Dla studyów w tym ostatnim zakresie odbył dwa razy podróż do Włoch; pierwszy raz w r. 1826, a następnie w r. 1852. W r. 1870 był rektorem Uniwersytetu. Gdy w r. 1872 przekształcono Tow. naukowe na Akademią umiejętności, Kremera wybrano do grona pierwszych dwunastu członków, a następnie został dyrektorem wydziału historyczno-filozoficznego i przyjmował czynny udział w Zarządzie Akademii. Wszystkie zaznaczone obowiązki pełnił aż do końca życia. Umarł dnia 2-o czerwca 1875 r. Biografią jego, opartą na notatkach autobiograficznych i listach Kremera, oraz rozbiór jego dzieł napisał H. Struve p. t. *Życie i prace Kremera*, 1881, jako *wstęp* do wspomnianego wydania jego dzieł. Tegoż życiorys Kremera w *Albumie biograficznym* M. Chełmońskiej. Trentowski pisze o Kremerze w *Panteonie* T. I, 527 i nast. Nadto zob. jego pośmiertną pracę *Hegel i Kremer*, w piśmie zbiorowem *Na dziś*, 1872. T. I, 126 i nast.

[2]) Bardziej szczegółowe uzasadnienie i rozwinięcie poglądu Kremera na *osobę bezwzględną* podałem w *Życiu i pracach Kremera*, str. 110 i nast. W celu zaś udowodnienia, że mój pogląd na odnośny pochód myśli filozofa odpowiada jego istotnej intencyi i nadto w celu bliższego wyjaśnienia tej sprawy, powtarzam tutaj słowa z listu Kremera, pisanego do mnie d. 23 listopada 1870 r. z powodu przedstawienia jego filozofii w pierwszem wydaniu niniejszej *Historyi logiki w Polsce*. Wzmiankując

o wyjściu mej książki, Kremer dodaje: „Ucieszony byłem sądem czcigodnego pana, umieszczonym na str. 234 i nast. (obecnie tu str. 286 i nast.), którym wskazujesz różnice między mojem stanowiskiem a poglądem Hegla. Dotychczas nikt jeszcze tej różnicy nie ujął z taką bystrością i nie wypowiedział tak jasno, i rzekłbym tak uczciwie. Owszem, dotychczas tak bywało, że ponieważ ktoś niegdyś napisał: Kremer ciągle trzyma się wiernie filozofii Hegla, więc też inni następcy, przepisując to zdanie, powtarzali takowe, nie wiele dbając czyli jest słusznem... Pocieszałem się atoli nadzieją, że kiedyś, gdy mnie już nie będzie, ktoś, rozbierając sumienniej naszą literaturę filozoficzną, odda mi sprawiedliwość. Tymczasem napisałem rozprawę *O duszy*, umieszczoną w *Bibl. Warsz.* w r. 1867 (zob. *Dzieła* T. XII, 36 i nast.), w której, rozbierając między innemi i system Hegla, wykazałem słabą jego stronę i nazwałem go przebrzmiałym. Ale i to nie pomogło wiele na przesąd, który na mnie ciążył. Tymczasem, panie kolego, byłeś dla mnie i t. d.... Jabym sam o sobie nie mógł wydać sądu trafniejszego, a więcej mnie usprawiedliwiającego. Pan mnie odgadłeś, odkryłeś skryte myśli moje,—te myśli, które, jak z żalem mniemałem, nie były dość jasno i jawnie przeze mnie wypowiedziane... Prawdą jest, że gdybym teraz miał taką książkę napisać, te myśli byłyby zupełnie jawne i swobodniejsze, bobym się nie trzymał tak ściśle ram hegelianizmu."

[3]) O stosunku Kremera do Comte'a i jego pozytywizmu mówię obszerniej w *Życiu i pracach Kremera*, str. 78 i nast. oraz 104 i nast.

b. Drugim przedstawicielem naszej idealistycznej filozofii, który wystąpił z własnym systematem, był Trentowski [1]). Opracował on logikę naprzód w dziele p. t. *Myślini czyli całokształt logiki narodowej*, 2 tomy, Poznań, 1844, a następnie w skróceniu encyklopedycznem wchodzi ona w skład pośmiertnego dzieła p. t. *Panteon wiedzy ludzkiej, pantologia, encyklopedya wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii*, 3 tomy, 1873, 1874, 1881. Zdaję sprawę naturalnie przedewszystkiem z *Myślini*.

Jeżeli Kremer skromnie wyznaje, że się trzyma przeważnie filozofii Hegla, a w rozwoju swoich samodzielnych poglądów dochodzi do rezultatów, które w swych konsekwencyach przeistaczają nawet samą *zasadę* heglizmu; to przeciwnie Trentowski wydaje całą swoję filozofią za coś zupełnie *nowego*, dotąd nieznanego, przewyższającego wszelkie dotychczasowe pomysły tak *romańskiego* jak i *germańskiego* ducha. Ta nowa ewangelia polega na wydaniu nowej *prawdziwej filozofii*, będącej przedstawieniem zupełnie nowego *świata, bożego, rzeczywistego*, opartego na *różnojedni* świata *realnego* i *idealnego, empirycznego* i *metafizycznego*. „Autor, mówi Trentowski o sobie (T. I, str. IV i nast.), był *pierwszy*, co okazał, że Empirya jest je-

dną, a Metafizyka, czyli spekulacya, drugą, równie konieczną i od prawdy przedwiecznej uprzywilejowaną umiejętności biegunową ostoją; że obie, przeniknąwszy się na wylot jak ciało i dusza, stanowią umiejętność całkowitą, organiczną, żywą, równikową, czyli *filozofią*.“ „Miejsce powszechnej dwójcy zajęła powszechna *Trójca*. Panowanie głupiego albo Bartka albo Maćka ustało. Roztworzył się widok *oryginalny*, wielki i *nader* spaniały.“ „Autor ujrzał okiem polskiem ten świat *trzeci*, świat *rzeczywisty*.“ O tym świecie *polskim*, *trzecim* tak *romańskie* jak *germańskie* plemie *nigdy* nie słyszało (str. V). „Występując zaś ze światem trzecim, *boskim*, transcendentalnym, wszystko wiecznością swą przenikającym, i wyprowadzając filozofią przez to z dzisiejszego przykrego położenia,“ Trentowski, według swego przekonania (str. XVI), „przywraca jej dawniejszą, ciężko pozyskaną dostojność, tudzież składa przy stopach jej napowrót berło panowania nad nowoczesnem człowieczeństwem.“ Na innem miejscu (str. 465 i nast.) Trentowski wypowiada zdanie, że jego nowej polskiej filozofii „Bóg przeznaczył *zupełną umiejętności reformę*, a przez nie *odrodzenie* człowieczeństwa.“ Nie mniejszą nadzieję pokłada Trentowski w swoją *Myślinię*. Według jego świadectwa występuje ona z rzeczami nowemi, o jakich nikt dotąd nie marzył; jest ona „istotnie *nowem* logiki ugruntowaniem,“ przedstawia zupełnie *oryginalną reformę* logiki (str. 56); jest ona „mimo innych swych zamiarów *także* krytyką poznania, a to *równie ścisłą* jak kantoska *Kritik der reinen Vernunft* (str. 366).“ „Logika Hegla postawiona obok *Myślini*, pokaże się *rzeczywistem ubóstwem* (str. 213).“ Jednem słowem, w *Myślini* „mumie odwieczne przeistaczają się w żywe umiejętności boginie, a dawna loika obchodzi święto swego *odrodzenia* (str. 428).“ Całe swe dzieło zakończa Trentowski następnemi słowami (T. II, 490 i nast.): „Przekonani jesteśmy, że wyłożyliśmy tu loikę należycie i w całkowitej pełni; że uczyniliśmy wszystko, co było w naszej mocy ku wyjaśnieniu i uporządkowaniu rzeczy; że podnieśliśmy przedmiot nasz na *znamienicie* wyższy stopień od tego, który niegdyś zajmował, i że Myślini nasza nawet w Niemczech niepoślednią rolę odegraćby dziś mogła. Wiemy naprzód, że dzieło to wiele murów przełamie, i zrobi pewne zdobycze i t. d.“

Pomimo tego wszystkiego *krytyka historyczna* nie może podzielać wszystkich zdań Trentowskiego o sobie samym. I tak, najprzód co się tyczy samej *zasady*, tej niby zupełnie

nowej filozofii, t. j. zasady pogodzenia czyli *różnojedni* świata realnego, empirycznego ze światem idealnym, metafizycznym, to historya nie może przyznać w tym względzie *pierwszeństwa* Trentowskiemu, czego się jednak, jak widzimy, domaga. Zasada ta wypowiedziana została przed wyjściem prac Trentowskiego już i przez innych, jak to widzieliśmy w powszechnej historyi logiki, mówiąc o filozofach, którzy utorowali *idealno-realny* kierunek w tej nauce (zob. wyżej str. 104 i nast. 131). Pod tym względem, jak i pod niektórymi innymi względami, miał Trentowski bardzo ważnego poprzednika szczególniej w Krausem, który już w dwudziestych latach zeszłego stulecia w swoim *Panenteizmie (All-in-Gott-Lehre)* mówi jak najwyraźniej o owym nowym *trzecim* bożym świecie Trentowskiego, będącym *różnojednią* (Krause mówi: *Vereinsetzen*, *Vereinwesen*, *Vereinwesenheit*, *Wesen-vereinheit* i t. d.) dwóch światów poprzednich [2]). Podobnież i szczegółowe rozwinięcie systematu Trentowskiego, mianowicie i *Myślini*, przy wszelkiej oryginalności jej autora, nie może uchodzić za coś niesłychanie nowego, za coś, o czem dotąd *nikt jeszcze nie marzył*, za jakąś *zupełnie oryginalną reformę*. Prócz poglądów Krausego zawiera ona w sobie tyle heglizmu, że się nie wahałem zaliczyć Trentowskiego do szkoły Hegla, szczególniej ze względu na jego logikę.

Już na wstępie do niniejszej pracy przedstawiłem pogląd Trentowskiego na ogólną treść i zadanie logiki (zob. str. 6). Co się tyczy tego ogólnego poglądu, to jak widzieliśmy, Trentowski w gruncie rzeczy, jak i Hegel, jest zwolennikiem *logiki metafizycznej*, t. j. dla niego logika, rozwijając zasady i prawa ludzkiego myślenia, przedstawia tem samem zasady i prawa rozwoju całego *istnienia*. Trentowski wyraża się w tym względzie tylko nieco inaczej niż Hegel t. j. łączy ten metafizyczny pogląd na logikę z *panenteizmem* Krausego.

„Duch, mówi Trentowski (T. I, 8), działa w całej naturze, i występuje tu jako potęga, góry z łona ziemi wyrzucająca, piorunami z chmur strzelająca i t. p. Ale siła ta ślepa ma swe przeświadczenie w Bogu, a przeświadczenie to jest *myśleniem*. Myślenie zatem jest jej jądrem i pierwiastkiem“ Logika zatem jako umiejętność myślenia „pokazuje nam naturę ogólnego, równie boskiego jak ludzkiego t. j. równie w księdze natury jak w księgach naszych objawiającego się myślenia.“ Na innem miejscu (str. 32) pyta się Trentowski „cóż jest loiki pierwia-

stkiem?“ i odpowiada: „wszechobecna całość stni (zasada istnienia), leżąca w wiecznej swej jedności, uchwycona jako myślenie, czyli całość myślenia bożego w swej świętej jedności,“ czyli „boża samego siebie świadomość w wiecznej jedności myślenia.“ Jednem słowem, dla Trentowskiego logika nie jest li tylko logiką *ludzką*, przy której pomocy człowiek może dojść do poznania prawdy, nie jest tylko *środkiem* dla takiego poznania; logika jest dla niego zarazem *boską*, to znaczy *metafizyczną*. Rozbiór zasad i praw ludzkiego myślenia daje nam *zarazem* poznać zasady i prawa myślenia *boskiego*, będącego duszą wszechbytu. Zgodnie z tem Trentowski przyswaja sobie i *metodę dialektyczną* Hegla, według której całą prawdę wydobyć należy z samego siebie za pomocą tezy, antitezy i syntezy. „W umiejętności, mówi Trentowski (str. 2), niedość wziąść się do roboty, ale pierwiej calc (t. j. *podstawę*) i materyał trzeba *stworzyć* samemu, bo umiejętność jest światem odmiennym od tego, w którym budujesz pałace. Umiejętność jest światem, który ma człowieka swym stwórcą. Zgoła tak zwana *nauka boża* nierobi tu wyjątku, bo i ją *utworzył* człowiek t. j. niebios wysłaniec. Mówią powszechnie, iż Bóg stworzył świat z niczego. Również z *niczego* stworzył człowiek umiejętność, która jest jego światem. Co to znaczy? Oto, nie mamy tu *nic gotowego*, *nic danego! Wszystko a wszystko* zrobić tu trzeba samemu.“

Podstawą czyli najpierwszą niewątpliwą prawdą, z której Trentowski wszystkie inne przy pomocy dialektyki wyprowadza, jest *wstępień: Jestem.* Podobnie jak Krause, Trentowski wyprowadza pojęcia Boga i świata, z tego słówka *jestem* i dochodzi do metafizycznego rozwinięcia tych pojęć, z tą tylko różnicą, że Krause opiera się bardziej na wewnętrznem doświadczeniu, Trentowski zaś na metodzie dialektycznej. „W słówku *Jestem*, mówi Trentowski (str. 66), leży niezmierzony prawd ocean.“ „Jako jaźń *zmysłowa*, mówiąc: *jestem*, wiem bezpośrednio, że jest *materya*. Jest to pewnik poznania: *Sentio, ergo res est, atque res sum.* Jako jaźń *umysłowa*, mówiąc: *jestem*, wiem bezpośrednio, że *duch* jest. Jest to pewnik poznania: *Cogito, ergo mens sum, atque mens est.* Jako jaźń *mysłowa*, mówiąc *jestem*, wiem, że jest *Bóg*. Jest to pewnik poznania: *Sum numen, ergo Deus est* [3]).“ Z tego słówka *jestem* wyprowadza Trentowski całą *Myślinią*, przy pomocy *twierdzenia, przeczenia i różnojedni* obydwóch. „*Twierdzenie*, mówi zgodnie

z Heglem (str. 124), wiedzie koniecznie do *przeczenia*, *bo* na tem jedynie polega *dalszy postęp*.“ Między twierdzeniem zaś i przeczeniem *potrzeba* szukać *kojarzni*, którą właśnie jest *różnojednia* (str. 146). Oto *zasada* i *metoda* całej filozofii Trentowskiego.

Logikę dzieli Trentowski na trzy główne części, które sam tak określa (str. 55): „I. *Analytyka*, jako *rozbierz* prawdy, wiedzy i poznania, jako umiejętność calcu loicznego, jako ugruntowanie loiki, jako loika *przedmiotowa*, jako objaw loicznej wszystkości, jako *ciało*, *empirya* i *twierdzenie* w istocie loiki. Tu gra rolę *ogólność* loicznego całokształtu. II. *Dialektyka*, jako *sacz* umiejętna pojęć, zdań i wyników, jako nauka właściwej, szkolnej loiki czyli prawdziwości lub nieprawdziwości myślenia, jako loika *podmiotowa*, jako objaw loicznej jedności, jako *dusza*, *metafizyka* i *przeczenie* w loiki istocie. Tu odsłania się *szczególność* loicznego całokształtu. III. *Systematyka*, jako nauka tworzenia całokształtów naukowych, czyli umiejętna *całokształć*, jako zastosowanie teoryi loicznej do praktyki, jako loika *miotowa*, jako objaw loicznej całości, jak *jaźń żywa*, *filozofia* i *kojarznia* w istocie loiki. Tu otrzymuje *pojedyńczość*, t. j. każda myśląca jednostka, pewne prawa dla swej wolności umiejętnej.“

Pierwsza część rozpada się na trzy rozbierze, rozbierz *prawdy*, *wiedzy* i *poznania*. Przez *prawdę* Trentowski nie rozumie, jak to się zwykle dzieje, zgodności naszych myśli z rzeczywistością, lecz samą *rzeczywistość* jako *przedmiot* naszego poznania. „*Prawda*, mówi (str. 59), jest *loiczną nazwą* Boga, natury, ducha, świata, wszechistnienia.“ *Wiedzą* przeciwnie nazywa (str. 60) „*świadomość* prawdy uchwyconą na loiki łonie, *formalnie*.“ *Poznanie* zaś jest *jednością prawdy* i *wiedzy*. Nie trudno spostrzedz, że te trzy pojęcia *prawdy*, *wiedzy* i *poznania* są bardzo blizkoznaczne. Wyznaje to sam Trentowski, gdy mówi (str. 185): „Prawda jest zarazem wiedzą; cała nasza rozbierz prawdy była także rozbierzą *wiedzy*.“ „Jeżeli prawda i wiedza stanowią *bezwzględną jednią*, to jednia ta rozściąga się przez *wszystkie szczegóły*.“ „Jeżeli chcesz poznać *wiedzę* w najkardynalniejszych jej zasadach i obszernie, spojrzyj raz jeszcze w rozbierz *prawdy*, et muta, quae mutanda sunt, t. j. czytaj np. zamiast *prawda wiedza*.“ Toż samo się ma i z *poznaniem*, będącem *różnojednią* bezwzględnej jedni prawdy i wiedzy (str. 319).

Cała Analityka Trentowskiego jest w gruncie rzeczy tylko obszerną nauką o *kategoryach*, rozwiniętą z jak największą drobiazgowością. Na czele analityki po *wstępniu: jestem*, stoją trzy *prawdoświeci* t. j. prawdy świecące same przez się, mianowicie (str. 74): *a. Stnienie, Urexistenz, Bóg, b. Istnienie, Existenz, świat, c. Istnostnienie, Urexi-existenz* (!), *człowiek*. Chcąc oznaczyć stosunki, zachodzące między temi prawdoświeciami, dochodzimy do *siestrzan* (str. 91 i nast.), których także jest trzy, jako to: *rozumowa, empiryczna, względna różnia przeciwieństw*, dalej *umysłowa, spekulacyjna, bezwzględna jednia przeciwieństw* i nakoniec *mysłowa, filozoficzna różnojednia przeciwieństw*. Pierwszy siestrzan jest *twierdzący*, drugi *przeczący*, trzeci jest *twierdzeniem* i *przeczeniem* razem wzięte. Na podstawie tych prawdoświeci i siestrzanów i przy pomocy wstępnia: *jestem* wyprowadza dalej cztery *prawdobłamy*, którymi są (str. 106 i nast.): *Byt, nicestwo, żywostan i bożostan*. Oto wyjaśnienie tych *prawdobłamów*. „*Jestem*, znaczy jestem *bytem* czyli jest byt. Byt przeto jest pierwszym prawdobłamem. Że w słówku *Jestem* leży byt, jest to rzecz tak oczywista, że objaśnienie dalsze byłoby zbyteczne.“ „Ponieważ ze słówka *jestem* występuje stnienie, istnienie i istnostnienie i ponieważ słówko to oznacza byt; zaczem stnienie, istnienie i istnostnienie jest *bytem*.“ A ponieważ te prawdoświeci ogarniają w sobie całkowitą prawdę t. j. wszystko, *bytem więc jest wszystko*. Prawda jest bytem. Następnie podany jest podział *bytu* na 9 prawdobłamków czyli prawdników, t. j. na byt cielesny, niecielesny i zasadniczy; przedświatowy, światowy i pozaświatowy, boski, nieboski i nieboskoboski. Dalej każdy z tych 9 prawdników rozpada się na coraz nowe poddziały aż do 117 *umiejętników bycia* [4]) i t. d.

Też same 117 umiejętników napotykamy i przy rozbiorze prawdobłamu *nicestwa*. Na zasadzie bowiem przytoczonego powyżej dogmatu dialektycznego, że „twierdzenie wiedzie koniecznie do przeczenia, bo na tem jedynie polega dalszy postęp,“ Trentowski przystępuje do rozbioru *nicestwa* (str. 124 i nast.). Oto znowu pochód jego dialektyki: „Przeczeniem bytu jest *nicestwo*. Nicestwo *zatem* jest drugim prawdobłamem. Że zaś wszystko a wszystko jest bytem; więc na tej logicznej ostoi wszystko stać się *musi niczem!* Jest to powiat Nihilizmu, który *równe ma prawa* i równie jest stary jak Ontologizm.“ „Nicość leży także w słówku *Jestem*. Wszakże urodziłem się i umrzeć muszę; żyję chwil kilka, jak jątka; noszę w mych kościach pierwiastki

śmierci.“ „Słówko *jestem* znaczy tyle, co jestem marą znikomą, czyli *nicestwem*.“ „*Prawda* jest *tedy* w drugim swym błamie, zaczem na wyższym stopniu swego rozwicia, niż w poprzedzającym paragrafie, *nicestwem*.“ Żeby ułatwić skłopotanemu czytelnikowi powzięcie myśli *nicestwa* a szczególniej zidentyfikowanie jej z *bytem*, Trentowski tak mówi (str. 127): „Tożsamość bytu i nicestwa daje się pojąć następnym sposobem. Jeżeli *byt* jest wszystkiem; wszystkiem a wszystkiem, czyli *bezwarunkowością* istnienia; to *nicestwa* niema i myśleć niepodobna. Ale byt, jako proste twierdzenie, *wiedzie do przeczenia*. Nicestwo jest *tedy* rzeczą konieczną. *Dość* zwątpić o bycie, a *ujrzemy natychmiast* nicość przed sobą.“ Dalej uczy Trentowski, że nicestwo nie jest tylko *oderwanem* pojęciem bez wszelkiej *rzeczywistości*, lecz że jest „*zupełnie tak istotne*, jak *byt* jest istotny,“ że „byt i nicestwo, są nie tylko w ogóle ale i w *szczegółach* bezwzględną jednią.“ Co więcej, słyszymy nawet, że „byt jest nicestwem przez wszystkie swe prawdniki“ więc napotykamy specyalny rozbiór nicestwa cielesnego, niecielesnego i zasadniczego, przedświatowego, światowego i pozaświatowego, dalej nicestwa boskiego, nieboskiego i nieboskoboskiego. Nawet swoją ukochaną jaźń Trentowski gwoli awożności (konsekwencyi) zatapia w nicestwo. „I czem jest jaźń ludzka, pyta się (str. 131), ten naczelny byt zasadniczy? Jestto *czysta chimera*, urodzona z filozofii nowszej; czczy, a nawet bez potrzeby zrobiony rzeczownik z zaimku Ja.“ Podobnież i sam Bóg nie mógł istnieść bez *nicestwa*. „W *istocie* Boga, mówi (str. 143), leżało ogólne nicestwo obok ogólnego bytu, tak jak w *Myślini* naszej. Dopóki byt ten i nicestwo to stanowiły bezwzględną jednią, niebyło świata. Skoro zaś *nicestwo* zaczęło się oddzielać od bytu i stanowić z nim względną różnią, nastąpiło *stworzenie* świata.“

Takiem, że tak powiem, pozytywnem pojęciem *nicestwa* w procesie dialektycznym odróżnia się Trentowski od logiki Hegla. Hegel bowiem usiłuje przezwyciężyć pojęcie nicestwa przez zaprzeczenie tego przeczenia bytu i w ten sposób powraca znowu na stały ląd istnienia. Ale Trentowski gani to w Heglu. „Jakim sposobem, pyta się (str. 145 i nast.), znaleźć ten środek, to coś trzeciego, w którem byt i nicestwo zamieniają się w organiczną harmonią? *Nie* przez *przeczenie przeczenia*, odpowiada, tę ucz hegloską, bo zaprzeczywszy nicestwa, wrócilibyśmy do *bytu, poszlibyśmy zatem w tył nie naprzód*.“ „Przeczenie

przeczenia jest przeto tu na nic nie przydatne.“ Tu trzeba różnojedni t. j. czegoś takiego, co jest *bytem i nicestwem w jedni*. Jestto *żywostan*, das *Werden*, *byto-nic*, będące filozoficzną różnojednią *bytu* i *nicestwa*.

Nie wdając się w szerszą krytykę tej nauki Trentowskiego o nicestwie, wyznać muszę, że jego *żywostan*, jako zjawiskowość bytu, jako objaw nieustającej zmienności istnienia i jego form przy zachowaniu jednej i tej samej treści, jest pojęciem naturalnem, zrozumiałem. Ale jako byt i niebyt zarazem i nie zarazem, t. j. jako różnojednia bytu i nicestwa, żywostan Trentowskiego podobnie jak Hegla *Werden* staje się znowu logiczną sprzecznością, trudną do zrozumienia, pojęciem paradoksalnem, a tem samem niejasnem, wiodącem z natury swojej do ogromnych nieporozumień. Jakże tu pojąć ten żywostan z jego dziewiątką prawdników, cielesny, niecielesny i t. d. i z nowymi umiejętnikami w liczbie znowu 117, kiedy do każdego z tych podziałów wchodzi *nicestwo* jako konieczna składowa część i jako identyczne z *bytem!* Jak zrozumieć np. *żywostan boski*, gdy słyszymy (str. 154 i nast.), że on jest „różnojednią czasową bytu i nicestwa boskiego“ i że tu „*bytem* jest ciałowość in aeterno, czyli znicz święty; *nicestwem myśl twórcza*.“ Albo, jak pojąć żywostan *nieboski*, gdy dowiadujemy się, że „bytem jest tu ogólna materya, nicestwem *ogólny duch stworzony*,“ lub żywostan niebosko-boski, gdzie „bytem jest ciało nasze, nicestwem *dusza*.“ Dla czego *myśl twórcza*, *duch ogólny*, *dusza* nasza, mają być *nicestwem?* One nawet nie są zmienną zjawiskowością, bo według samego Trentowskiego są wyrazem niezmiennego, stałego, odwiecznego *prawa* wszechistnienia. Jakież tu może być dane wyjaśnienie tych pojęć na zasadzie takich zawikłań? Toż samo należy powiedzieć nakoniec o *bożostanie*, będącym „apoteozą i beatyfikacyą żywostanu.“ Trentowski mówi tu wprawdzie na początku (str. 160 i nast.), że „bożostan jest rzeczywistością zupełną i prawdą samą; *jest zwycięstwem bytu nad nicestwem*, tryumfującym *bytem*, żywostanem spokojnym, w *zgodzie* z sobą będącym, żywostanowym *bytem*.“ To daje nadzieję, że przecie raz wypłyniemy z tego *nicestwa*. Ale i ta nadzieja obraca się bardzo prędko w niwecz. Już na następnej stronie nie ma mowy o *zwycięztwie* bytu nad nicestwem, o tryumfującym *bycie*, lecz owszem słyszymy znowu: „Bożostan jest ubóstwieniem żywostanu, a zatem *najwyższem urzeczywistnieniem bytu i nicestwa*.“ Więc

dochodzimy nawet do *urzeczywistnienia* nicestwa! I tutaj dziewiątka prawdników i 117 umiejętników bożostanu są wynikiem parodoksalnego i nic nie objaśniającego połączenia bytu i nicestwa. „Bożostan cielesny, mówi Trentowski (str. 162 i nast.), jest wiekuistą różnojednią bytu i *nicestwa* cielesnego, czyli ubóstwieniem cielesnego żywostanu. *Materya* jest tym bożostanem.“ Materyą tą spotkaliśmy już jako *byt cielesny*, dalej nicestwo cielesne było także *materyą*, a mianowicie *materyą* czystą, bez ducha, bezwarunkową, nakoniec i żywostan cielesny był już *materyą*, a mianowicie materyą *widoczną*, jako treść natury. Cóż tu może objaśnić materya jako *bożostan?* Zresztą nie podaje tu Trentowski rozbioru pojęcia materyi, jego genezy i składowych pierwiastków; nie ma ani wzmianki o atomistyce i dynamice, o tych różnych poglądach na istotę materyi; wszystko, co słyszymy o materyi, zawarte jest w zdaniu (str. 163 i nast.): „Materya jako *byt* i materya jako *nicestwo* są dwoma rozkładnikami rzeczywistej materyi i należą *koniecznie* do jej konstrukcyi; materya jako *żywostan* jest rzeczywistej materyi czasowym objawem, a materya jako *bożostan* jest rzeczywistą *materyą samą.*“ Podobne zdania powtarzają się i co do *ducha*, gdy jest mowa o *bożostanie niecielesnym* (str. 164). „Duch jako *byt* i *nicestwo* stanowi czynnik *rzeczywistego* ducha, materyały umiejętne, Dogmatyzm i Skeptycyzm, metafizyczną możebność. Duch jako *żywostan* jest objawem *rzeczywistego* ducha; a duch jako *bożostan* jest *rzeczywistym* duchem.“ Te same kombinacye powtarzają się przez wszystkie pozostałe *prawdniki bożostanu*, aż do bożostanu *boskiego*, który ma być wiekuistą różnojednią bytu i nicestwa boskiego, dalej do *bożostanu nieboskiego*, którym jest *wieczna* natura i nakoniec do bożostanu *nieboskoboskiego*, którym jest „*człowieczeństwo*, uważane w całej swej pełni t. j. nie tylko dzisiejsze ale przeszłe i przyszłe, czyli człowieczeństwo *wieczne*, człowieczeństwo nie tylko ziemskie, ale wszech słońc i planet.“

Drugą częścią analityki jest *rozbierz wiedzy;* ona przedstawia w ogólnem rozwoju analityki *przeczenie*, *nicestwo*. Słyszymy tu znowu (str. 180 i nast.), że „wszelkie twierdzenie wiedzie do przeczenia“ i że dla tego „znajdować się coś musi, co przeciw prawdzie występuje, jako analityczne secundum existens; co *różni* się od prawdy i stanowi jej *przeciwieństwo.*“ „Przeczenie to musi odpowiadać prawdobłamowi drugiemu i być *pewnego rodzaju* nicestwem.“ Skłopotany nieustającem

pojawieniem się *nicestwa* i niewiedząc jak tu mówić w drugiej części analityki o nicestwie prawdy, lub o nieprawdzie— Trentowski *przypomina sobie*, że wspomniał powyżej o *tryumfującym bycie*, o *zwycięztwie* bytu nad nicestwem, i teraz korzysta z tego, i przeciwstawia prawdzie już nie *nieprawdę*, ale bierze prawdę w znaczeniu prawdy *twierdzącej* i przeciwstawia jej *wiedzę* jako prawdę *przeczącą*. Oto pochód myśli jego w tym względzie. Pomimo, że wszystkie żywo- i bożostany mieściły w sobie, jak widzieliśmy, *nicestwo*, słyszymy teraz (str. 182), że „nicestwo *zniesione* raz na zawsze zostało w żywo- i bożostanie: wystąpić przeto na loicznym teatrze nigdy już nie może.“ „Przeczenie, którego szukamy, nie będzie tedy *nicestwem* ale czemściś *nakształt nicestwa*. Jak to rozumieć? Jeżeli niniejsze twierdzenie nasze jest *prawdą*, to przeczenie szukane nie będzie *nieprawdą*, ale prawdą innego rodzaju. Twierdzenie, jest tu prawdą *twierdzącą* a przeczenie prawdą *przeczącą*.“ Tą zaś prawdą przeczącą ma być *wiedza*. Zdanie to wyjaśnia Trentowski w następujący sposób. Przedewszystkiem pyta: Czem jest ta *prawda przecząca?* i odpowiada: „Jeżeli prawda, będąca w loice twierdzeniem, jest zewnętrznością, to szukane jej przeczenie musi być *wewnętrznością*. Cóż jest wewnętrznością prawdy? Nie wszechobecność, nie wszechistnienie, bo to, jako rzecz bytowi odpowiednia, jako twierdzenie, stanowi zewnętrzność. Cóż zatem? Oto *duch*, tej wszeobecności i tego wszechistnienia *świadomość* w prawdzie leżąca, *myślenie* w niej zawarte, krótko mówiąc, *ogólna wiedza czyli wiedza w ogóle*. Wiedza *przeto* jest *prawdy przeczeniem* i drugim analityki loicznej przedmiotem.“

Jak rozbierz prawdy, tak i *rozbierz wiedzy* prowadzi do ogromnej liczby kategoryj, które Trentowski tutaj nazywa *wiedzobłamami*, *podwiedzobłamami*, *wiedznikami* i *umiejętnikami* (str. 196 i nast.). Wiedzobłamów jest cztery: *ilość*, *jakość*, *stosunek* i *stan;* odpowiadają one *prawdobłamom: bytu*, *nicestwa*, *żywo-* i *bożostanu*. Każdy z tych wiedzobłamów dzieli się na trzy podwiedzobłamy: ilość na *rozpiętość*, *napiętość* i *spiętość*, jakość na *zewnętrzność*, *wewnętrzność* i *jądrowość*, stosunek na *jednoprzydrugość*, *jednopodrugość* i *jednowdrugość;* stan w końcu na *możność*, *rzeczywistość* i *konieczność*. Stosując do podwiedzobłamów prawdobłamy *byt*, *nicestwo* i razem wzięty *żywo-* i *bożostan*, dochodzimy do *wiedzników*, których zatem jest tyle ile było *prawdników* t. j. 36. Rachunek zaś umiejętni-

ków staje się tutaj już bardziej złożonym. Trentowski przywiązuje wielką wagę do tej rachuby *umiejętników* czyli *filozoficznych pierwiastków*, szuka w nich dowodu *wszechstronności* i *powszechności* swojej filozofii i w ogóle wypełnia całą swoją Myślinią tym schematyzmem kategoryj, dla tego muszę tutaj nań zwrócić uwagę czytelnika. Otóż rachunek samego Trentowskiego (str. 172 i 296) tak się przedstawia. Widzieliśmy wyżej, że każdy z czterech prawdobłamów, t. j. *byt*, *nicestwo*, *żywo-* i *bożostan* miał po 117 umiejętników, więc ich w samej rozbierzy prawdy 468. Lecz teraz rachunek ten staje się coraz zawilszym wskutek przeniesienia rezultatów rozbierzy prawdy do rozbierzy wiedzy. „Wiedzobłamów, mówi tu Trentowski, jest 4, a każdy z nich jest całkowitą prawdą i ma w sobie wszystkie jej umiejętniki. W wiedzobłamach znajduje się zatem 468×4 czyli 1,872 umiejętników. Podwiedzobłamów jest 12, a każdy z nich jest całkowitą prawdą. W nich leży przeto 468×12 czyli 5,616 umiejętników. Do podwiedzobłamowych umiejętników, dodawszy wyżej otrzymane wiedzobłamowe, mamy ich 1,872+5,616 czyli razem 7,488. Tak wielka liczba umiejętników, mówi dalej Trentowski, leży tylko w wiedzo- i podwiedzobłamach! Ale to jeszcze mało. Wiedzników jest 36, a każdy z nich jest prawdą. W nich przeto znajduje się 468×36 czyli 16,848 umiejętników. Dodawszy tę liczbę do wyżej otrzymanej, jest w ogóle 7,488+16,848, czyli razem 24,366 umiejętników.“ Lecz to są *tylko* umiejętniki *prawdy* i *wiedzy*. Różnojednią zaś obydwóch jest *poznanie*, a zatem i poznanie ma swoje umiejętniki. Dopełniam zaraz tutaj ten rachunek. Poznanie opiera się według Trentowskiego na 9 władzach, jakiemi są (str. 326): *zmysł*, *pamięć* i *rozum* (empiryczne władze), *um*, *rozsądek* i *umysł* (władze spekulacyjne) i nakoniec *uwaga*, *rozwaga* i *mysł* (władze filozoficzne). Wszystkie powyższe umiejętniki „*można w każdej władzy* inaczej sobie przedstawiać.“ „Umiejętniki te, mówi dalej (str. 342), we władzach poznania skąpane i tu, jak w nowym kalledoskopie, *jeszcze raz* urozmaicone, zamieniają się w liczbę 24,336×9 czyli 219,024.“ [5]) I cóż za korzyść, pytam, z takiej ogromnej liczby umiejętników czyli *pierwiastków* filozoficznych? Czyż one najprzód odpowiadają rzeczywistemu stanowi rzeczy? Za tem nie przemawia dowolność w ich wytwarzaniu. A następnie, czyż one w czemkolwiek przyczyniają się do ścisłości i jasności naszego poznania? Bynajmniej. Widzimy tylko, że

przeciwnie prowadzą do nieskończonych zawikłań i nieporozumień. To też nie ma na celu zastanawiać się szczegółowo nad rozwinięciem tego schematyzmu. Powiem tylko, że cała *rozbierz prawdy i wiedzy* obejmuje szeregi takich mniej lub więcej dowolnie wykombinowanych kategoryj. Wprawdzie przy wykładzie tych kategoryj napotyka czytelnik nie jedną pouczającą uwagę, nadto tu i owdzie panenteizm Trentowskiego budzi żywsze zajęcie i daje zapomnieć o przesadnym formalizmie głównej treści dzieła. Ale wszystkie te przebłyski głębokiego ducha filozoficznego nie stanowią składowych części samego całokształtu *logiki* Trentowskiego i dla tego leżą za obrębem niniejszego przedstawienia dziejów logiki.

Rozbierz poznania, jako ostatnia część analityki, również nie odpowiada swojemu nazwaniu. Przedewszystkiem nie ma tu mowy o *analitycznym rozbiorze* poznania, jego władz, środków, możności i t. d. lecz napotykamy tu znowu tylko schematyzm dialektycznie rozwijanych podziałów i poddziałów. Najprzód jest wzmianka o władzach poznania, których, jak wyżej zaznaczono, jest dziewięć. Nie *rozbierając* atoli żadnej z nich szczegółowo, nie zastanawiając się nawet nad działaniem naszych *zmysłów* i ich stosunkiem do świata przedmiotowego, nie mówię już o rozbiorze stosunku praw myślenia do praw rzeczywistości, Trentowski przedstawia (str. 379 i nast.) *poznaniobłamy*, których jest cztery, mianowicie *pełność*, *jasność*, *prawdziwość* i *pewność*, i rozwija takowe na podstawie *prawdo-* i *wiedzobłamów*, *prawdników* i *wiedzników* poprzednich t. j. znowu sposobem zawiłego *kategoryzowania*.

Druga część *Myślini* nosi nazwę *dialektyki*. Według danego powyżej określenia tej części, zajmuje się ona nauką o *pojęciach*, *zdaniach* i *wynikach*. Ale i tutaj wprowadza Trentowski cały swój systemat kategoryj i całą swą dialektykę i dla tego nie dziw, że prawie wszędzie, gdzie od utorowanej już drogi odstępuje, wpada w paradoksalność, niejasność a nawet nie rzadko w najprostszą sprzeczność z elementarną logiką. Paradoksalność i niejasność objawia się jak w określeniu samej *dialektyki*, tak i w określeniu *pojęcia*, *zdania* i *wyniku*. Najprzód pozostaje niezrozumiałem, dla czego *dialektyka* ma być (T. II, 3) *przeciwieństwem* analityki, dla czego ma się znajdować do analityki w tym samym stosunku jak *nicestwo* do bytu. Podobnież trudno pojąć dla czego *myślenie*, jako treść dialektyki, ma być *przeczeniem* w odróżnieniu od *twierdzenia*, za-

wartego w dotychczasowej rozbierzy prawdy, wiedzy i poznania. Tem trudniej to pojąć, ponieważ Trentowski sam dowodzi, że analityka, rozbierając *prawdę*, *wiedzę* i *poznanie*, „walczyła z ustawicznemi przeciwieństwami," i „saczyła *myśli* i *była dialektyką w swoim rodzaju.*" Tak samo ujawnia się i tutaj dialektyczna paradoksalność Trentowskiego, gdy mówi (str. 7), że trzy kształty myślenia logicznego t. j. *pojęcia*, *zdania* i *wyniki* przedstawiają w dialektyce *byt*, *nicestwo*, *żywo-* i *bożostan*, albo *twierdzenie*, *przeczenie* i *kojarzenie*. Są to wszystko kategorye, które Trentowski stosuje do danego przedmiotu bardzo dowolnie. Bo proszę powiedzieć dlaczego *sądy* czyli *zdania* mają być *koniecznie nicestwem* i *przeczeniem myślenia*, kiedy są również i zdania *twierdzące*, a naodwrót są i pojęcia zestawione z *przeczących* znamion. Albo dla czego tylko *wyniki* mają przedstawiać *kojarznią* i *różnojednią* myślenia, kiedy już i sądy są skojarzeniem *pojęć* i t. d. Pod wpływem takiego, ciągle powtarzającego się formalizmu, cierpieć naturalnie musi i przedstawienie najprostszych i najjaśniejszych w sobie szczegółów. I tak np. bynajmniej nie można powiedzieć, że nauka o *pojęciach* wygrała wiele przez ich podciągnięcie pod wszystkie prawdobłamy i prawdniki, wiedzobłamy i wiedzniki, dalej pod wszystkie umiejętniki. Zakrawa to na prostą igraszkę słów gdy powiada (str. 33), że pojęcie jest między innemi „*sobistością*," jako świecik udzielny, *przysobistością* jako świecik *sadowiący się* przy innych podobnych do siebie świecikach, i *przeświadczeniem*, jako rzecz stająca się ludzkiem słowem i *poznająca w niem sama siebie;* jest *osobistością*, jako każdemu innemu pojęciu zupełnie równe, *wsobistością*, jako z innemi pojęciami w *wewnętrzne społeczeństwo wchodzące*, i *świadomością*, jako w społeczeństwie tem przybierające własność czystej myśli i t. d. i t. d. Podobnież bardzo mało albo wcale nie przyczynia się do rozwinięcia *nauki o pojęciu*, podział pojęć według dziewięciu władz poznania i na wiele innych działów, lub dodanie do *treści* i *zakresu* pojęcia jeszcze *iścizny*, jako różnojedni *treści* i *zakresu*. Bo czemże jest np. ta *iścizna* pojęć? Trentowski mówi (str. 46 i nast.): „*Iścizna* jest słowem bożem za nami i w nas, będącem rzeczy *sobistością przechodzącą w pojęcie.*" Kilka wierszy niżej znajdujemy bardziej przystępne określenie: „Iścizną jest to, *co godzi* treść z zakresem w pojęciach, czyli *co wyświeca prawdziwe ich znaczenie.*" Te ostatnie słowa są jasne i zrozumiałe, ale za to

w nich nie ma nic *nowego*, bo zawarte jest tylko to, co od niepamiętnych czasów nazywa się właśnie *treścią* pojęcia; i sam Trentowski nazywa *treścią* pojęcia *rzecz* w pojęciu się znajdującą, czyli *twierdzeniem* i *oznaczonością* pojęcia. Zdaje się, że w *oznaczoności* pojęcia znajdować się winno i jego *prawdziwe znaczenie;* logika przynajmniej nie zna *treści* pojęcia bez jego *znaczenia*, ani na odwrót; a zatem *iścizna*, jako *znaczenie* pojęcia, nie jest niczem nowem, lecz *treścią* pojęcia według *starej* logiki. Więc *nowa iścizna* pojęcia czyni tylko zadosyć dialektycznej trichotomii. Najniezrozumialszem zaś w Trentowskiego nauce o pojęciu jest to, że *treść* ma znowu być *twierdzeniem* a zakres *przeczeniem* w pojęciu. Dla czego np. *dąb*, *świrk*, *brzoza* i t. d., stanowiące razem zakres pojęcia *drzewa*, mają być *zaprzeczeniem* tego pojęcia *drzewa*, obejmującego w sobie wszystkie te gatunki drzew i stanowiącego część ich treści?

Nie mogę się tutaj zapuszczać zbytecznie w szczegóły, ani przedstawiać wszystkich podobnych odstępstw Trentowskiego od tak nazwanej przez niego *starej* logiki; nie mogę również krytykować tutaj uprawnienia i doniosłości podziału sądów czyli zdań na nie mniej jak 729 gatunków (str. 156). To wszystko przekraczałoby ramy niniejszej pracy. I dla tego zwracam tutaj tylko jeszcze uwagę na następującą *nowość*, dającą pojęcie o pozostałych. Odnosi się ona do nauki o wnioskach, mianowicie do wyników, powstających przez *zamianę* czyli *odwrócenie* składowych części sądu t. j. zmianę *orzeczenia* na *podmiot* i naodwrót. Trentowski odwrócenie nazywa *odwrotem*. Otóż logika, w zakresie sądów *wielościowych* (*niektóre A są B*) pozwala dotąd tylko na odwrócenie *proste* t. j. na odwrócenie zachowujące jednę i też samą ilość sądu. I tak gdy mam sąd: *niektóre A są B*, to dotąd przez odwrócenie proste z tego można było tylko wyprowadzić wynik: *a zatem i niektóre B są A*. Trentowski nie uznaje takiego ograniczenia wolności samodzielnego wnioskowania. Według jego zdania (str. 237 i nast.) z takiego sądu, że *niektóre A są B* można więcej wywnioskować, a mianowicie nie tylko, że *niektóre*, lecz że *wszystkie B są A*. Dla objaśnienia rzeczy, przytacza też niektóre przykłady, które pozwalają na takie odwrócenie *złożone;* jeżeli, mówi, mam sąd: *niektóre* zwierzęta są lwami, to z tego mogę wyprowadzić wynik nie tylko, że *niektóre*, ale że *wszystkie* lwy są zwierzętami; albo gdy mówię: *wielu* ludzi są głupcami, to

z tego mogę wnioskować, że nie tylko wielu, ale że *wszyscy* głupcy są ludźmi. Na tej zasadzie wyprowadza *nowe* zupełnie prawidło logiczne, które brzmi: *Quaedam A sunt B, ergo omnia B sunt A.* Z wielkim tryumfem przytacza to nowe prawidło mówiąc: „Wszystkie loiki scholastyczne i nowsze aż po dni dzisiejszych nieznały tego odwrotu, o którym mowa, chociaż on wielu późniejszych zjawisk na polach tych *kardynalną jest podstawą.*“ Lecz Trentowski nie zastanowił się, *dla czego* podobnego prawidła logika dotychczasowa nie wydała, i przez ducha opozycyi był wprowadzony w gruby błąd. Przykłady Trentowskiego niczego nie dowodzą, bo w nich z góry już orzeczenia są pojęciami podrzędnemi względem podmiotów. Ale są przykłady, podpadające pod regułę Trentowskiego, gdzie jednak tego wypadku niema, gdzie orzeczenie nie jest pojęciem podrzędnem względem podmiotu, lecz oba są pojęciami, których zakresy nawzajem się przecinają. A w tych razach *nowa* reguła Trentowskiego okazuje się *nielogiczną* i dla tego jej dotąd w logice nieznano. Oto przykład wniosku wyprowadzonego na zasadzie powyższej reguły Trentowskiego. Mając zdanie: *wielu murzynów są ludźmi uczciwemi* (*quaedam A sunt B*), musiałbym według reguły Trentowskiego: *ergo omnia B sunt A*, wnioskować, że nie tylko *niektórzy ludzie uczciwi* są *murzynami*, jak tego wymaga logika *stara*, lecz że *wszyscy ludzie uczciwi* (*omnia B*) *są murzynami.* Na to zapewne logika wszystkich ludzi uczciwych, niebędących murzynami, nigdy się nie zgodzi! Albo gdy mam zdanie *niektórzy mieszkańcy Berlina są francuzami*, to z tego, według powyższej reguły *nowej*, *zreformowanej* logiki Trentowskiego, musiałbym wnioskować: *że wszyscy francuzi są mieszkańcami Berlina*, gdy tymczasem dotychczasowa *stara* logika w danym razie pozwalała tylko na wniosek, że *niektórzy*, lecz nie *wszyscy*, *francuzi są mieszkańcami Berlina.* Każdy widzi z tych przykładów, że reguła Trentowskiego: *quaedam A sunt B, ergo omnia B sunt A*, jest bardzo niebezpieczną dla prostej zdrowej logiki i z tego się okazuje jakie należy nadać znaczenie wszystkim *późniejszym zjawiskom*, opartym na tej niby *kardynalnej podstawie.* A takich *późniejszych zjawisk* niestety nie mało [6]).

Powyższa nielogiczność jest widocznie *błędem*, dla którego Trentowski sam wymyślił nazwę *Gniłka* (str. 397), t. j. zdania opartego na jakimś *leniwym*, *gniłym* powodzie. Zdaje się, że ten przykład dowodzi jasno, iż dla obrobienia logiki, nie

jest wystarczającem ani wysokie o sobie przekonanie, ani pewien genialny polot myśli, ani w końcu szczera chęć pracowania nad postępem logiki; tu najważniejszą jest rzeczą matematyczna ścisłość, prostota i jasność, bez których i najsamodzielniejszy filozof nie powinien dowolnie opuszczać ubitego gościńca *starej* logiki.

Trzecią, najmniejszą częścią logiki Trentowskiego jest *Systematyka*. Traktuje ona o *pierwiastku filozoficznym i umiejętnym całokształcie*, o *podziale* i *orzeczeniu*, o *roztoczy*, *opisie* i *wykładzie* rzeczy, dalej o *uczy* czyli metodzie, o *dowodzie* i w końcu o *umiejętności*. Autor tu widocznie spieszy do końca swego dzieła i dla tego mówi o tem wszystkiem bardzo pobieżnie, na 60 tylko stronnicach. I tutaj znalazłoby się wiele do nadmienienia, mianowicie przeciwko wszelkim *nowościom*, które i tutaj nie są szczęśliwe, jak np. identifikacya *podziału* z określeniem (definicyą), gdy Trentowski mówi (str. 450): „*Orzeczenie* jest wyrażonym w jednem krótkiem zdaniu *podziałem* przedmiotu [7])."

Specyalnego atoli rozbioru logiki Trentowskiego tutaj przeprowadzić nie mogę; i tak mówiłem o niej więcej, niż o którejkolwiek innej logice. Obszerność tę usprawiedliwia zarówno znaczenie *Myślini* w naszej literaturze filozoficznej, jak i założenie tego dzieła uskutecznienia zupełnej reformy logiki. Takiego dzieła samemi ogólnikami zbyć nie można, i dopiero na zasadzie powyższych szczegółów wypowiem tutaj wkrótce ogólne o niej zdanie. *Myślini* Trentowskiego daje dowód nadzwyczajnego dialektycznego uzdolnienia autora; dzieła innego, przeprowadzonego tak systematycznie i drobiazgowo według zasady dialektycznej trychotomii nie mamy wcale. Ale ta zaleta jest właśnie i wadą dzieła; bo zamiast trzymać się *przedmiotu* i uwzględnić jego *treść*, *Myślini*, na podstawie zupełnie dowolnie wymyślonego formalizmu, zadaje gwałt najprostszym zasadom *starej* logiki i stawia na ich miejsce zasady *nowe*, nie mające *logicznego* uprawnienia.

O streszczeniu logiki Trentowskiego w jego pośmiertnym *Panteonie wiedzy ludzkiej*, T. II, 1874, str. 430 do 459, powiem tylko, że jest ono właściwie powtórzeniem głównych tytułów *Myślini* z podaniem w skróceniu treści każdego rozdziału. Charakter zatem tego streszczenia pozostaje ten sam, jaki zaznaczono przy rozbiorze *Myslini*.

[1]) Bronisław Ferdynand Trentowski urodził się w Opolu, wsi podlaskiej w blizkości Włodawy d. 21 stycznia 1808 r. Uczył się w Łukowie i w liceum warszawskiem. Następnie ukończył Uniw. warszawski i w roku 1829 został prof. lit. polskiej w Szczuczynie. W r. 1831 z kilku uczniami udał się do Warszawy i wstąpił do wojska. Jako ułan wszedł do Prus z korpusem Rybińskiego. Ojciec jego był uczniem Kanta i zachęcał go do studyowania tego filozofa. Po rozwiązaniu wojska w r. 1832 pozostał w Niemczech, najprzód bawił w Królewcu, zkąd go wydalono. Daremnie starał się w Lipsku i Jenie o przyjęcie do uniwersytetu. W Heidelbergu natomiast nie znalazł trudności i uczęszczał na wykłady przez dwa półrocza. We Fryburgu badeńskim uzyskał doktorat, następnie indygenat oraz docenturę prywatną. Później został tamże profesorem filozofii. Umarł we Fryburgu d. 16 lipca 1869 r. O nim pisali głównie: Obszerną charakterystykę jego filozofii podaje K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, wyd. 2-e T. I, 125 i nast. K. Hankiewicz, *Życie, pisma i system filozoficzny Br. Trentowskiego*, 1871. P. Chmielowski, *Filozof w więzach reakcyi* w *Ateneum* z r. 1889, na podstawie listów Trentowskiego do Alek. Zdanowicza w latach 1856 — 1862. Każ. Wróblewski, *Bron. Trentowski. Szkic biograficzny.* 1899. Nadto listy Trentowskiego do N. Nurkowskiego ogłosił H. Biegeleisen w *Bibl. Warsz.* Sierpień, 1885. List Ad. Mickiewicza do Trentowskiego zamieszczono w *Kłosach*, 1885. Listy jego do Lelewela i L. Królikowskiego wydał St. Żeromski w *Przeglądzie filoz.* 1900. Dalej A. M. Kurpiel zamieścił w *Pamiętniku literackim*, zeszyt 4, 1902 r. List Trentowskiego do *Tow. liter. polskiego* w Paryżu z r. 1839 z podaniem notatek autobiograficznych, z których powyżej skorzystałem. Wreszcie J. Podbielski ogłosił w *Journal of speculative Philosophy* 1882 i 1883 artykuł: *Trentowski on the sources and faculties of cognition.* Są to wyjątki przełożone z T. I *Myślini.*

[2]) *Panenteizm*, przeciwstawający się zarówno ateizmowi jak i panteizmowi, a rozwinięty przez Krausego w całkowitym, zupełnie szczegółowym systemacie filozoficznym, był jak najwyraźniej wzorem dla całej filozofii Trentowskiego. Przecież już i Krause mówi: „Die Menschheit ist berufen jetzt ihr *drittes* Hauptlebenalter, das der Reife, anzutreten," i że *różnojednia* Empiryi i Spekulacyi, natury i ducha, t. j. jak on się wyraża: *Schauung* der Vernunft oder des Geistwesens, der Natur oder des Leibwesens und des Vereines Beider als des innersten Vereinwesens in und mit Gott, stanowi jutrzenkę dla *odrodzenia* się ludzkości, dla pojawienia się nowego *dnia życia.* Zob. w tym względzie choćby tylko przytoczone na swojem miejscu dzieło Krausego *Erneute Vernunftkritik*, 1-e wyd. 1829. Różnica między Trentowskim i Krausem polega na tem, że Trentowski łączy z poglądami Krausego metodę dialektyczną Hegla, co jednak nie przyczynia się do jasności tej *nowej rzeczywistej* filozofii.

[3]) W tym względzie zob. Krausego, *Erneute Vernunftkritik*, szczególniej ustępy IV i V p. t. *Von der Selbstschauung*: *Ich* i *Selbstbetrachtung des Ich in seinem Innern*, oraz rozdział IX, mówiący wiele o *Wesenschauung.* Cały pogląd Trentowskiego na *jaźń* wyłącznie *polską*, na *mysł*, będący „zwierciadłem, w którem Bóg się przegląda i do słowa swego przychodzi," a właściwy tylko *polskiej filozofii*, znajduje tutaj w Krausego *Selbstschauung* i *Wesenschauung* swój prototyp. W szczególności wyd. 2-e str. 103

i nast. Prócz tego dzieła zob. jeszcze Krausego *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828, oraz jego dzieło pośmiertne *Die Lehre vom Erkennen*, 1836.

[4]) Liczbę 117 otrzymuje Trentowski w następny sposób: T. I, str. 112, 118, 121. Stosując byt *cielesny*, *niecielesny* i *zasadniczy* do *stnienia*, *istnienia* i *istnostnienia*, powstają pierwsze 9 umiejętników. Dalej, stosując tenże byt *cielesny*, *niecielesny* i *zasadniczy* do bytu *przedświatowego*, *światowego* i *pozaświatowego* mamy nowe 9 umiejętników, a z nich wynika 27 przez zastosowanie do każdego z nich *stnienia*, *istnienia*, *istniostnienia* t. j. razem z pierwszą dziewiątką 36. Dalej, trzecia trójka prawdnikowa, t. j. byt *boski*, *nieboski* i *nieboskoboski*, doprowadza do 81 nowych umiejętników, gdyż każden z tych bytów jest *przedświatowym*, *światowym* i *pozaświatowym*, a każdy z tych nowych 9 bytów *cielesnym*, *niecielesnym* i *zasadniczym*, a każdy z tych 27 mieści się w *stnieniu*, *istnieniu* i *istnostnieniu*, co stanowi 3 razy 27 czyli 81, które razem z poprzedniemi 36, wydają owe 117 umiejętników.

[5]) Już Krause powziął myśl rozwinięcia nauki o kategoryach przez zastosowanie każdego szeregu kategoryj do każdej pojedyńczej. I on, jak i Trentowski, liczy te kategorye, chociaż naturalnie są pewne znaczne różnice między obydwoma filozofami co do tego schematyzmu pojęć. Dla porównania należy szczególniej uwzględnić Krausego *Erneute Vernunftkritik*, wyd. 2-e str. 231 i nast., gdzie wylicza 5,832 pojęć zasadniczych, dalej potrójnie podzielnych (dreigliedrige Grundbegriffe). Jasną jest rzeczą, że cały ten schematyzm przekracza prędko granicę pożytecznych dla poznania rozumowań. Dodam tedy tu tylko jeszcze wzmiankę, że według Prantla *Historyi logiki*, T. I, 704 już Boecyusz naliczył około 10,000 kategoryj sądów.

[6]) Co do *odwrócenia* sądów zob. H. Struvego *Logikę elementarną*, 1907, str. 63 i nast.

[7]) Identifikacyę podziału i określenia Trentowski sam nazywa *rzeczą niesłychaną*, nieznaną *starej* logice. Ale któżby też mógł w *starej* logice powziąść myśl *bezwzględnej jedni* dwóch zupełnie różnych rzeczy: podziału, odnoszącego się do *zakresu* pojęcia, i określenia, będącego wyrazem *treści* pojęcia! Według nauki *starej* logiki, i w tym względzie bardzo jasnej, określenie wymaga oznaczenia dwóch zasadniczych cech pojęcia, a mianowicie cechy *rodzajowej* t. j. bezpośredniego pojęcia wyższego, do którego się dane pojęcie odnosi, i cechy *różnicy gatunkowej*, na zasadzie której dane pojęcie odróżnia się od wszystkich współrzędnych (zob. *Logikę elementarną* str. 69 i nast.). Trentowski o takie określenie pojęcia się nie troszczy, dla niego *definicya jest podziałem* i dla tego określa logikę tak: „Logika jest Analityką, Dialektyką i Systematyką myślenia.“ Pytam się, czy kto chcący się dowiedzieć, czem jest *logika*, będzie zadowolony, gdy usłyszy odpowiedź, w której się mieszczą trzy nowe, jeszcze mniej znane pojęcia? lub gdy spostrzeże, że każdy logik, dzieląc tę naukę według swego upodobania, poda mu zupełnie różne *określenie*. Ten powie, że jest tylko analityką i metodologią, inny jeszcze, że logika jest logiką czystą i zastósowaną i t. d. Na takie odpowiedzi zawsze powtórzy się pytanie: ale czem *jest* logika? nie zaś z jakich *części* się składa? Jednem słowem, pomieszanie *podziału* z *określeniem* będzie zawsze nielogicznością.

c. Do dalszego rozwoju zasad *idealizmu* u nas przyczynił się wielce Karol Libelt [1]). Nie opracował on wprawdzie logiki specyalnie, ale w dziełach jego napotykamy pewne poglądy dotyczące *teoryi poznania*, które tutaj choć w skróceniu uwzględnione być winny.

Libelt wyłożył swoją filozofią głównie w dziele: *Filozofia i krytyka*, *Poznań*, 1845 do 1850. Wyd. 2-e 1874, 1875. Sześć tomów, Tom I-y stanowi *Część krytyczną*, poświęconą rozbiorowi *Samowładztwa rozumu i objawów filozofii słowiańskiej*. Tom II-i i III-i zawierają *System umnictwa czyli filozofii umysłowej*. Tom IV-y V-y i VI-y *Estetykę czyli umnictwo piękne*. Przywodzę wyjątki według 2-o wyd.

Stanowisko swoje oznacza Libelt dokładnie w przedmowie z r. 1874 do tomu pierwszego w tych słowach (str. XVII i nast.): „Pisma moje, mówi, nie tak daleko odbiegają od empirycznego, tegoczesnego kierunku. Stoją one niejako na rozdrożu między idealizmem a realizmem. Przejście do nich z realizmu nawet łatwiejsze, niż do czysto idealnej filozofii, jaką była niemiecka. Acz jestem uczniem Hegla i niewygasłą mam dla jego nauki cześć i poszanowanie, nie poszedłem jednak za nim na oślep w pracach moich. Sądziłem i sądzę dotąd, że on wypełnił we filozofii idealnej, co rozumem wypełnić było można; że odkrył i wykazał fazy ducha we wszystkich uzewnętrznieniach duchowych społeczeństwa ludzkiego; że je wykazał w religii, w dziejach, w samym rozwoju filozofii; że zamienił metafizykę na logikę, a wszelkie filozoficzne badania poddał pod fenomenologią ducha; że nareszcie dialektyczną formę wykładu zespolił ze samą metodą rozwijającej się idei. Samowładztwo rozumu doszło w nim do najwyższej potęgi...“ „I oto punkt, z którego wyjść trzeba było. Samowładztwo rozumu wszystko, co jest postacią, w nic rozwiać musi. Jego istota jest krytyczna, rozdzielająca. Ona nie może wypełniać sama jedna istoty ducha, bo nie buduje, ale niszczy. I nastały czasy upadku wszelkich potęg moralnych, upadku religii, wiary, poszanowania sprawiedliwości, miłości Boga i bliźniego....“ „Moje badania sięgały w inną sferę, dotąd, ile wiem, nie obrobioną. Z trójcy potęg, wypełniających jedność ducha wszelakiego: *rozumu*, *wyobraźni* i *woli*, podjąłem badanie wyobraźni, jako pierwiastku kształtującego. Jest to więc rzeczywiście *morfologia*, czyli umiejętność wnikająca w powstawanie i objawianie się wszelkich form: w świecie, w ludzkości i w Bogu.

Jako taka uznaje wszechwładność rozumu i jego pochodnią badania swoje rozświeca. Ale, że rozum sprowadza ze samowładztwa na współrzędne stanowisko z wyobraźnią i wolą; że wynajduje formy kształtujące, i w nie idee rozumowe, jakoby w szaty i postacie obleka,—mija się z czystą spekulacyą niemiecką, z hegloską w szczególności, a tym samym zbliża się do pojawów realnego świata. Jeżeli co zapełnić może przepaść, jaka się mianowicie teraz roztworzyła między duchem a materyą, między idealnością, a realnnością, to zaprawdę, nie jednostronne kierunki badawczej myśli ludzkiej w idealnym lub materyalnym zakroju,—bo się nimi przepaść tym więcej rozgłębia,—ale pomysły morfologiczne, które nie rozwiewają duchowości w abstrakcye rozumowe, lecz ją chwytają w formy, a ostatecznie dążą do osobowości, tak względnego, jak bezwzględnego ducha.“

W zastosowaniu tego stanowiska do zagadnień poznawczych, Libelt dowodzi niedostateczności samego rozumu, samego myślenia w procesie poznania prawdy. Podobnie, jak Kant, usiłuje przekonać rozum, za pomocą rozumu, o jego nieudolności, czyli jak sam się wyraża (str. 3) „rozum rozumem pokonać.“ Świadczą o tem szczególniej dwa pierwsze rozdziały jego dzieła p. t. *Krytyka rozumu* i *Ostateczne wypadki filozofii samego rozumu*. Rozum doprowadza zawsze tylko do abstrakcyi, a nie do rzeczywistości, „dał nam złudzenie optyczne, w miejsce rzetelnego pojawu (str. 3).“ Szczególniej zaś rozum nie jest zdolnym rozwiązać zadawalająco zasadniczych, żywotnych dla człowieka kwestyj *o osobowości ducha* i *nieśmiertelności duszy*. Niekompetencyą rozumu w tym względzie można, według Libelta (str. 5), dowieść a priori i a posteriori. I tak rozum dochodzi wprawdzie do idej *duszy*, *świata* i *Boga;* ale są to tylko idee martwe w sobie bez istotnej rzeczywistości. „Kant sam powiada, że idee te są tylko płodem umysłowego rozumu, ale czem one są, czy nawet rzeczywiście istnieją,—nie leży w zakresie poznania ludzkiego przez rozum (str. 9).“ Rozum we wszystkich swych przedmiotach, jako sądzący i wnioskujący, dociekający i pojmujący, dochodzi ostatecznie tylko do wiedzenia siebie, ale jest bezmocen stać się stworzycielem. On nie jest i nie może być *budującym*, *organicznym;* on jest negacyą i obraca się w sferze samej bezwładnej myśli, wszędzie się znajdującej i wszędzie się wiedzącej, ale nic nie tworzącej (str. 17). Z tego wynika, że idee samego rozumu pozbawione są *wyobrażalności*, nie mogą się stać *wyobrażeniami*. „Filozofia

odrzuciła tę wyobrażalność idej swoich dla tego, że na drodze samego rozumu do nich przyszła, a rozum sam nie ma żadnego w sobie pierwiastku kształtującego (str. 23).“

Przy rozbiorze wyników filozofii Kanta (str. 46 i nast.) Libelt wykazuje, że jego krytycyzm jest obosiecznym mieczem, który niszczy wszystko, co filozofia poprzednio na drodze samego rozumu uzasadnić chciała. Ale Kant sam przekonywa się, że rozum wymaga dopełnienia i zaznacza takowe, uznając rozum *praktyczny* jako osobną władzę umysłu ludzkiego. Przy jego pomocy dochodzi do *wolności woli*, *nieśmiertelności duszy* i *bytności Boga*, ale tylko jako *postulatów* rozumu praktycznego. Dalszy rozwój filozofii przy pomocy samego tylko rozumu i tych postulatów już nie uznawał, lecz popadł w zupełną negacyę; nieograniczona bowiem władza rozumu zanegowała wszystkie inne pierwiastki ducha (str. 77).

W przeciwstawności do takiej negacyjnej filozofii rozumu oderwanego, Libelt ma na oku filozofią *wyobraźni*. Wyobraźnię nazywa *umem*, a naukę o niej *umnictwem*. Wyobraźnia przejmuje się rzeczywistością, a nie abstrakcyami, świata, ludzkości i Boga. Więc fundamentem i pewnikiem filozofii wyobraźni nie jest już samo abstrakcyjne: „ja myślę,“ lecz *jądrowe* „ja wyobrażam (T. II, 17).“ Wprawdzie *wyobraźnia* jest tylko obłoczą rozumu, kształtowaniem myślenia, więc teorya myślenia musi być podstawą teoryi wyobrażania. „Umnictwo ogólne niczem innem nie jest, jak tylko obleczeniem w szaty nagiej logiki myślenia (str. 21).“ W innem miejscu (str. 47) zaznacza: „Umnictwo w swej ogólnej części jest taką częścią filozofii we względzie form, jaką jest logika we względzie myśli. Nasze porządki umnicze trafiać się zatem muszą z porządkami logicznymi.“ Dla tego też Libelt uznaje *Myślini* Trentowskiego za punkt wyjścia dla swojej filozofii. „Kładziemy ją, mówi (str. 22), w głównych działach jako podwał naszej filozofii wyobraźni. *Umnictwo* nasze oprze się na *Myślini*, jako na węgielnym swoim kamieniu, i na odwrót, Myślini znajdzie w Umnictwie próbę dziełania swego.“ Pomimo to jednak filozofia wyobraźni ma swoją treść zupełnie samodzielną i dopełnia na każdym kroku treść abstrakcyjną logiki.

Za przejście do tej nowej filozofii służy Libeltowi *mistycyzm*. Jego rozbiorem zajmuje się też w ostatnim rozdziale tomu pierwszego (str. 195 i nast.), mówiąc szczegółowo o mesyanizmie i Towiańskim. Ale zaznaczyć wypada, że Libelt nie ma

tu na myśli mistycyzmu *ogólnego*, *filozoficznego*, lecz mistycyzm bardzo ściśle ograniczony, bo oparty na dogmatyzmie kościoła rzymskiego. Według jego zdania (T. I, 88), religia katolicka „zniżająca samowładztwo rozumu, przypuszczająca obok niego wewnętrzny, bezpośredni pogląd ducha,“ jest religią *słowiańską*, na której się opierać powinna filozofia, mająca jedynie jakąkolwiek przyszłość, t. j. filozofia słowiańska. Trudno w samej rzeczy zrozumieć, dla czego Libelt przypisuje wyłącznie religii katolickiej to, co jest właściwością, co stanowi naturę *wszelkiej w ogóle* religii, mianowicie zniżenie samowładztwa rozumu i przypuszczenie wewnętrznego, bezpośredniego poglądu ducha. Podobnież trudno zrozumieć, dla czego religia katolicka, zrodzona i najbardziej rozszerzona wśród szczepu *romańskiego*, licząca miljony wyznawców w szczepie *germańskim*, ma być par excellence religią *słowiańską*. Czyż w ogóle prawdy religijne i ich uznanie łączą się bezpośrednio z pewnemi właściwościami szczepowemi? Zresztą zaznaczam tu tylko powyższy pogląd Libelta, nie wdając się w jego bliższy rozbiór krytyczny. Tem bardziej tego nie czynię, że Libelt sam widzi w owym mistycyzmie nie cel i wypadek swojej nowej filozofii, w różnicy od dotychczasowej, lecz tylko *przejście* do niej.

Tak tedy ma Libelt na oku filozofią nową, któraby się wyparła jednostronności rozumu, któraby uznała, że duch nie jest samą tylko potęgą rozumu, że samo myślenie nie wypełnia jego istoty, lecz że wyobraźnia i wola są równorodnemi i równowładnemi potęgami duchowemi, i że jak dotąd była filozofia rozumu, tak być powinna także filozofia wyobraźni i filozofia woli (T. II, 2).

Nie ulega wątpliwości, że ta dążność Libelta do uzupełnienia abstrakcyjnego rozumu czynnikami wyobraźni i woli jest nie tylko w zupełności uprawnioną, lecz zaznacza w swem urzeczywistnieniu znakomity postęp w poglądzie na zasadnicze czynności umysłu ludzkiego. W zakresie atoli teoryi poznania owo dopełnienie abstrakcyjnego rozumu może mieć istotne, naukowe znaczenie tylko na podstawie krytycznego wykazania udziału owych innych władz, wyobraźni i woli, obok myślenia, przy poznaniu prawdy. Póki tego się nie dokona, póki się nie okaże, jaką rolę owe inne władze duszy odgrywają w procesach poznawczych, dopóty teorya poznania nie może w należyty sposób skorzystać z owego rozszerzonego poglądu filozofii

wyobraźni i woli. Pytanie tedy: czy i o ile przyczynił się Libelt do wykazania doniosłości najprzód wyobraźni w procesie poznania?

Pod tym względem przedewszystkiem przyznać należy Libeltowi wielką zasługę, że zwrócił uwagę na tę okoliczność, iż myślenie *same* bez wyobraźni ograniczone jest do szczupłego zakresu subjektywizmu, nie mogąc się objawić na zewnątrz. „Myśl, mówi Libelt (T. II, 7), w tem właśnie pokazuje niemoc swoję, że się jako myśl objawić nie może, że czysto duchowa, oderwana jej istota, jako taka, okazać się nie potrafi, ale aby wyjść z siebie, wyjść na pojaw, ukazać byt swój, potrzebuje wyrazu, znaku, coby jej dał ciało, a z ciałem byt rzeczywisty, mieszkanie doczesne i nieśmiertelność. *Co czego potrzebuje, tego sobie stworzyć nie może ale musi wziąść zkąd inąd.*“ „Musi zatem być inna potęga ducha, pośrednicząca między temi obiema naturami, która buduje ciało dla duszy, wyraz dla myśli.“ Tą potęgą jest właśnie *wyobraźnia*. Wyobraźnia ta, przeniesiona od człowieka do absolutu, do pierwotnej zasady wszechbytu, pod nazwą *obraźni* boskiej, daje Libeltowi podstawę do rozwinięcia wspaniałej filozofii *kształtów*, w której wszechświat nie przedstawia się już jako wynik rozwijającej się abstrakcyjnej idei, pozostającej na wieki we mgle oderwanych pojęć, lecz jako wynik najwyższej potęgi kształtującej wszechświat, jako wynik boskiej *imaginacyi*, nazwanej *obraźnią*, objawiającej swoją potęgę, nie jak człowiek w formie oderwanego idealizmu, lecz w formie rzeczywistych dotykalnych kształtów świata [2]). Jest to bez wątpienia wielki postęp, który mógłby przynieść znakomite owoce dla dalszego rozwoju myśli filozoficznej w Kraju naszym, gdyby czasy sprzyjały ugruntowaniu się i rozwijaniu samodzielnych poglądów filozoficznych.

Z drugiej strony wyznać należy, że to znaczenie filozofii wyobraźni Libelta odnosi się więcej do ogólnego na świat poglądu, a mianowicie do rozszerzenia *estetyki* i jej ugruntowania na *metafizycznych* podstawach, niż do *teoryi poznania*, która nas tutaj obchodzi. Pod tym względem nie można zaznaczyć wielkich zdobyczy w filozofii Libelta. Prócz bowiem powyżej przytoczonej uwagi, że wyobraźnia jest niezbędnym środkiem uzewnętrznienia się myśli, nie napotykamy u Libelta żadnego głębszego, ani psychologicznego ani logicznego rozbioru, dotyczącego udziału wyobraźni w *poznaniu* rzeczy. Wyobraźnia jak się okazało, jest dla Libelta tylko estetycznem dopełnie-

niem myślenia, ale nie jednym z niezbędnych *środków* poznania; jej utwory są *szatą* myślenia, ale nie stanowią samodzielnej dźwigni przy dobywaniu prawdy z głębin istnienia. Dla tego też Libelt nie zajmuje się wcale rozbiorem znaczenia *wyobraźni* dla poznania, lecz pod tym względem zadawala się zasadami logiki hegloskiej, a w szczególności logiki Trentowskiego. Dowodzą tego powyżej zdania o stosunku filozofii wyobraźni do logiki. Stosownie do tego Libelt rozwija też całą swoją filozofią *kształtów* na zasadzie logiki Trentowskiego z tą tylko różnicą, że w miejsce oderwanych pojęć *bytu*, mówi o *formach i kształtach bytu*, w miejsce *nicestwa* mówi o *formach przeczących*, w miejsce prawdoświeci kładzie *kształtoświecie*[3]) i t. d. i t. d. Cóż na tem jednak wygrywa logika, jako teorya poznania? Zgoła nic, bo ona pozostaje ta sama, nietknięta, jaką była za czasów Hegla i Trentowskiego. Okazuje się też, że Libelt wcale nie zamierzał się zająć rozbiorem wyobraźni ze stanowiska poznawczego. Cała jego filozofia wyobraźni jest właściwie tylko zastosowaniem gotowego *logicznego* formalizmu do formalizmu *estetycznego* i *imaginacyjnego*. W gruncie rzeczy zastosowanie to rozszerza samowładztwo abstrakcyjnej myśli, zamiast je ograniczyć, gdyż przyznaje jego uprawnienie i na polu innych władz ducha ludzkiego, mianowicie i *wyobraźni*.

Ze stanowiska powszechnego rozwoju filozofii nie można tu pominąć faktu wielce doniosłego, że Libelt był pierwszym myślicielem, który czynnik *wyobraźni* wprowadził do ogólnego na świat poglądu i nadał mu znaczenie *metafizyczne*. Po nim, choć zapewne niezależnie od niego, rozwinął J. Frohschammer filozofią wyobraźni w dziele: *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprocesses*, 1877.

[1]) Karol Libelt urodził się w Poznaniu d. 8 kwietnia 1807 r. Nauki pobierał najprzód w mieście rodzinnem w gimnazyum Ś-tej Maryi Magdaleny, a następnie w uniw. berlińskim. Studyował matematykę, nauki przyrodnicze i filozofią. Za rozprawę konkursową o filozofii Spinozy otrzymał medal złoty. W r. 1830 doktoryzował się na podstawie rozprawy *De pantheismo*. Następnie udał się do Paryża na dalsze studya matematyczne. Wskutek powstania powrócił do kraju i wstąpił do wojska, służąc w jednej bateryi z Józefem Kremerem. Za odznaczenie się otrzymał krzyż złoty *Virtuti militari* i rangę porucznika. Po powrocie do Księstwa poznańskiego posadzono go na czas pewien do więzienia. Po wyjściu z niego, nie mogąc skorzystać ze swego wykształcenia w zawodzie nauczycielskim, zajął się pracą w gospodarstwie wiejskiem. W r. 1840 osiadł w Poznaniu i założył pensionat wychowawczy dla chłopców. Sam dawał

lekcye matematyki. Od r. 1841 był czynnym szczególniej w piśmiennictwie czasowem poznańskiem. Za udział w sprzysiężeniu politycznem skazany został w r. 1847 na śmierć ale ułaskawiony na 20 lat fortecy. Przesiedział jednak w więzieniu nie wiele więcej nad rok, gdyż wskutek wypadków w Berlinie 1848 r. wypuszczono go na wolność. Przyjąwszy przez kilka lat żywy udział w piśmiennictwie czasowem, zajął się następnie znowu gospodarstwem wiejskiem, nadto był posłem do sejmu pruskiego i zajmował się przez długi czas energicznie sprawami politycznemi. Straciwszy syna, który zginął pod Brdowem 1863 r. nazwał swój folwark tem imieniem i oddał się z większym spokojem swej działalności na polu filozofii. Umarł w Brdowie dnia 9 czerwca 1875 r. O Libelcie pisali głównie: Henryk Szuman, *Rys życia i działalności K. Libelta*, 1876. Jozef Tokarzewicz (Hodi). *Dwie syntezy filozoficzne: K. Libelta i H. Struvego. Kwartalnik Kłosów.* 1877. T. II, 124 i nast. Wiktor Hahn, *Karol Libelt w setną rocznicę urodzin*, 1907. Nadto S. Dickstein i St. Karwowski w *Encyklopedyach, wychowawczej* T. VI, 1903 i *Wielkiej ilust.* T. 43. 1909. Wł. Witwicki, *Karol Libelt*, odczyt. *Przegl. fil.* 1908.

[2]) *Obraźnia* Libelta, jako najwyższa potęga umnicza, wyprowadzająca zarazem świat ducha i świat materyi do bytu, odpowiada *mysłowi* Trentowskiego. *Rozum* zaś Trentowskiego Libelt nazywa *przeobraźnią*, jako władzę umniczą przyrody; wreszcie *umysł* Trentowskiego przyjmuje u Libelta znaczenie *wyobraźni*, kształtującej, formującej i uzewnętrzniającej idee. Zob. T. II, 32 i nast.

[3]) Trzymając się ogółem *Myślini*, Libelt popada w te same sprzeczności co Trentowski, a poprzednio Hegel. Tak np. podaje następujące określenie *form przeczących*. T. II, 226: „Myśmy naprzeciw *nicestwu* logicznemu musieli postawić formy, będące nie oderwaniami, ale wypełnieniami, a zatem *rzeczywistemi* formami, a jednak dającemi wyraz na *nicestwo*, czyli jego obłocz. Innemi słowy, w umnictwie nicestwo, jako forma, musiała nie być przeczeniem logicznem, ale formą przeczenia, czyli *formą przeczącą*. Taką formą przeczącą jest *przedstawialność* form, samych przez się *nieprzedstawialnych*. Nieprzedstawialność jest przeczeniem przedstawialności, a zatem na odwrót formy przedstawione, a przedstawiające formy nieprzedstawialne, są samego przeczenia wyrazem.“ Tu trudno zrozumieć co ma znaczyć *przedstawialność* treści samej przez się *nieprzedstawialnej*, lub *nieprzedstawialność* rzeczy *przedstawionej?*

d. Jeżeli Libelt miał na oku filozofią *wyobraźni*, to Cieszkowski [1]) postawił sobie za zadanie rozwinąć nową filozofią *woli* i *czynu*. Tym czynnikiem usiłuje dopełnić Libelta, jak Libelt wyobraźnią dopełnił filozofią abstrakcyjnej myśli Trentowskiego. Ztąd to pochodzi, że główną osnową poglądów filozoficznych Cieszkowskiego nie była już ani *logika*, ani *estetyka*, lecz *historyozofia, dzieje*, w których się *wola, czyn* ludzkości objawiają. Poglądy swe wyłożył Cieszkowski najprzód w pracach niemieckich: *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838 (przekład polski wydał syn autora 1908 r.) oraz *Gott u. Palingenesie*, 1842,

następnie w pracach polskich: *Ojcze nasz*, T. I, 1848, 3-e wyd. 1905, T. II, wyd. pośmiertne 1899, T. III, 1903, T. IV, 1906, T. V, 1909, oraz w piśmie *O drogach ducha*, zamieszczonem w *Rocznikach Tow. przyjaciół nauk poznańskiego*, T. II, 735 i nast. 1863, oraz w osobnej broszurze, 1869, 3-e wyd. 1905.

Cieszkowski, podobnie jak Trentowski i Libelt, usiłował nadać swej filozofii charakter *narodowy*. Więc też dowodził, że postęp dziejów ludzkości w ogóle, a wraz z nim i postęp filozofii, w przyszłości już nie będzie po stronie szczepów, które dotąd były głównymi przedstawicielami oświaty, t. j. germańskiego i romańskiego, lecz ześrodkuje się w szczepie słowiańskim, a mianowicie w narodzie polskim, dochodzącym w nowszych czasach do świadomości swej wielkiej misyi dziejowej. Misya ta wyraża się w szczególności w tak zwanym *mesyanizmie* (zob. *Ojcze nasz*, T. I, 241 i nast.) [2]). Dla teoryi poznania, która nas tutaj głównie zajmuje, taki lub inny pogląd na przyszły rozwój umysłowy ludzkości może mieć pewne znaczenie tylko na podstawie wykazania współczynników poznawczych szczepu, który ma objąć kierownictwo w owym przyszłym rozwoju. Zobaczmy tedy do jakich poglądów w tym względzie dochodzi Cieszkowski w swych dziełach.

W *Prolegomenach*, rozpadających się na trzy rozdziały, o *organizmie*, *kategoryach* i *teleologii* dziejów świata, Cieszkowski trzyma się ogółem metody Hegla; przyznaje też (str. 101 oryginału), że dzięki Heglowi *myślenie* doszło do zasadniczego rozwiązania swego zadania. Pomimo to odstępuje tu i owdzie w sposób samodzielny od dziejowego pochodu Hegla. Dotyczy to szczególniej ogólnego podziału dziejów. W miejsce czterech epok Hegla: wschodniej, greckiej, rzymskiej i germańskiej, przyjmuje trzy tylko: starożytną, chrześcijańską i wreszcie epokę przyszłości. Nadto ogranicza jednostronną dialektykę Hegla, wykazując, że myślenie i oparta na niem filozofia domaga się dopełnienia ze strony działalności *woli*, *czynu*, podobnie jak filozofia, kierująca się myśleniem, była dopełnieniem *uczucia* (str. 15). Wola zaś, czyn mają na oku praktyczne urzeczywistnienie *dobra*. Urzeczywistnienie to należy jednak do przyszłości i obejmuje właśnie ostatnią, trzecią epokę powszechnego rozwoju ludzkości. To też, według Cieszkowskiego (str. 133), byłoby wielkim błędem, gdyby dla filozofii myśli chciano zaniedbać współrzędnych normalnych dążności czasu, t. j. praktycznej tendencyi w rozwoju świata (Welttendenz).

Ale tu nasz myśliciel sam rozumie, że przechodzi na inne, nowe pole, gdzie dążności teoretyczne, poznawcze odgrywają drugorzędną rolę.

Pismo *Bóg i Palingeneza* ma charakter polemiczny. W niem Cieszkowski występuje przeciwko nauce o Bogu i nieśmiertelności duszy, wygłoszonej w osobnem dziele przez K. L. Micheleta, ucznia Hegla, profesora berlińskiego uniwersytetu. Broni Cieszkowski w obydwóch tych kwestyach zasady osobowości, i powołuje się w tym względzie na bliższe wyjaśnienie kategoryj *ogółu*, *szczegółu* i *jednostkowości*. Tę ostatnią właśnie pojmuje on jako indywidualną osobowość, skupiającą w sobie zarówno ogół w formie myśli, jak i szczegół w formie jednostkowego bytu. Co do zasad poznawczych trzyma się Cieszkowski i w tem piśmie dialektyki Hegla i z jej stanowiska zbija wywody Micheleta [3]).

Najgłówniejszą pracą Cieszkowskiego jest *Ojcze nasz*. Dzieło to zawiera w sobie wykład *historyozofii* autora w związku z jego *teozofią*, ale przytem dotyka wielu zagadnień z zakresu teoryi poznania, więc daje możność do bliższej charakterystyki stanowiska głębokiego myśliciela w tym zakresie filozofii.

Jak Libelt tak i Cieszkowski, w swych poglądach poznawczych łączy dialektykę hegloską z wiarą religijną, a wiarę tę opiera z jednej strony na *objawieniu*, z drugiej na *tradycyi* nauki chrześcijańskiej. I tak *Ojcze nasz* zaznacza przedewszystkiem w różnych miejscach (np. T. II, 369), że *prawo dialektyczne* (teza, antiteza i synteza), objawiające się w operacyach myśli, działa w każdej rzeczywistości, a więc i w rozwoju życia ludzkiego. Z tego stanowiska chrześcijaństwo jest antytezą pogaństwa. To ostatnie grzeszyło oddaniem się cielesności (przyrodzie) i ograniczonością w pojęciu Bóstwa. Chrzecijaństwo, jako nauka zbawienia, musiało wybawić ród ludzki od tak nizkich i fałszywych wyobrażeń, a uczyniło to, przerzucając Ducha ludzkości na wręcz przeciwny kierunek, t. j. potępiając ciało i wszelkie jego stosunki, oraz stwierdzając idealność i nieograniczoność Bożą. Synteza między temi ostatecznościami należy do przyszłości; stanowi ona zasadniczą treść modlitwy pańskiej, wyjaśnionej przez Cieszkowskiego i ujawnia się w przyjściu Królestwa Bożego na świat.

Z tem wszystkiem, owo przyjście Królestwa Bożego nie daje się, według naszego myśliciela, uzasadnić przy pomocy

samego prawa dialektycznego. Wiara w owo przyjście jest zarazem wynikiem *objawienia*, złożonego w Piśmie św. Przyjęcie tego objawienia i zrozumienie jego treści jest niezbędnym warunkiem istotnego zaspokojenia tęsknoty rodu ludzkiego. Wskutek tego przejmuje się Cieszkowski bezpośrednią wiarą w treść Pisma św. i wiarą tą dopełnia wszelkie wywody dialektyczne swej historyozofii. W tym duchu mówi (T. I, 1-e wyd. str. 9): „Są pomniki bożej myśli, zawierające we własnej istocie rękojmię wiekuistej prawdy, przynoszące z sobą niezachwiane świadectwo boskiego poczęcia. Ani uczucie ludów, ani myśl prawdziwych mędrców omylić się na nich nie może. Są to wyrazy nieskończonej Miłości, Mądrości i Wolności, wiekuiste jak one, lecz objawiające się w czasie i w danych okolicznościach, zależne przeto w kształtach swoich od tegoż czasu i okoliczności. Znaczenie ich jest *wieczne*, a przeznaczenie *czasowe*, bo wyrażając wiekuistą prawdę w pewnym stopniu rozwinięcia tejże, noszą zarazem takie pomniki piętno pewnej epoki dziejów.“

Tu Cieszkowski nie zapomina o istnieniu *krytyki* pisma św. Uznaje też jej doniosłość, ale twierdzi (str. 10), że krytyka nigdy nie zdoła osłabić owych objawów Opatrzności. Ludzkość bowiem ani dbać nie zechce o nagromadzone wnioski krytyków, o ich mniemania i domniemania, „lecz wewnętrznym blaskiem samej istoty olśniona, uzna Opatrzności piętno i uwielbi Objawienie.“ Zresztą, zaciekłe krytyczne rozprawy zbijają się same (str. 13): „Ludzkość nie żyje urojeniami, ale czynami; skoro więc przyjęła *dobrą nowinę* (Ewangelią), to snać jej takową przyniesiono...“ „Jeżeli sądzicie, że ją zmyślono, to sami przyznajecie owemu zmyśleniu cudowniejszą, a więc bardziej boską niż samej rzeczywistości potęgę; boć więcej potrzebaby cudu do utrwalenia baśni, aniżeli go potrzeba do ustalenia prawdy...“ „Dziękujmy przeto historycznej Opatrzności, iż pomimo zagmatwania wypadków i zdarzeń (którego rozwiązaniem zajmuje się właśnie krytyka), raczyła nam zaopatrzyć całą drogę dziejów takimi pomnikami, których krytyka nigdy nie obali, ani podkopie; pomnikami, które nam żyjący organizm całości w zamęcie szczegółów objąć i zrozumieć dozwalają (str. 15).“ W innem miejscu (str. 48) charakteryzuje bliżej owe pomniki, mówiąc: „Świadczemy, że w Chrystusowej Ewangelii znajduje się wszystko, cokolwiek ludzkości było i jest potrzebą, a to w najprzedziwniejszej harmonii, i że sprzeczności lub

niedostatki, jakie w niej upatrzono, pochodzą tylko z nierozróżnienia czasów. Distingue tempora et concordabit scriptura.“

Takim to górującym między pomnikami pomnikiem, taką gwiazdą pierwszego rzędu, oświecającą pochód ludzkości, a osobnym, sobie tylko właściwym błyszczącą blaskiem, jest Modlitwa Chrześcijańska, ów od pokoleń do pokoleń przekazany *Ojcze nasz* (str. 15)... „Każda z próśb tego pacierza jest jedną z potrzeb ludzkości, mającą w ostatnich wiekach świata zadość uczynienia dostąpić (str. 35).“ I to właśnie objaśnia, dla czego nasz myśliciel, wśród szeregu pomników świętych, właśnie tym jednym szczegółowo się zajmuje, dla czego w nim uznaje streszczenie całego Objawienia boskiego danego ludzkości; co więcej „najważniejsze, bo ostateczne objawienie i nadzwyczajne proroctwo (str. 17).“

Należyte zrozumienie i wytłomaczenie Modlitwy pańskiej, nie było, według Cieszkowskiego, dotąd udziałem ludzkości. „Do tej chwili, mówi (str. 18), powszechna modlitwa Chrześcian była dla nas słowem zakrytem (verbum absconditum);“ dotąd nie pojęto jej teologicznego, historycznego i filozoficznego znaczenia. Dopiero *dziś* (to ma znaczyć od chwili wyjścia dzieła Cieszkowskiego) owa modlitwa staje się zrozumiałą dla ludzkości. Cieszkowski w tym względzie tak się wyraża (str. 18 i nast.): „Otóż, owa Myśl Ducha, utajona dotychczas w Modlitwie Pańskiej, a wiadoma tylko Temu, który serca bada,— *dziś* objawia się całej modlącej się ludzkości...“ „*Dziś* nadeszła chwila odkrycia owej utajonej Myśli Ducha, która wielki Czyn Ducha poprzedza. *Dziś* nam potrzeba wiedzieć o tej myśli, abyśmy ją spełnili.“

Główna, zasadnicza treść, jaką *Ojcze nasz* Cieszkowskiego w wydanych dotąd tomach zawiera, sprowadza się do zapowiedzi *trzeciej*, ostatniej epoki dziejowego postępu, urzeczywistniającej wszechstronnie przeznaczenie ludzkości. „Świat stary umiera, mówi (str. 4), a nowy się rodzi; świat *trzeci* nastaje...“ „Ustał czas *łaski*, nastał czas *zasługi*. Dokonało się *miłosierdzie*, powstaje *zadosyćuczynienie*. Minęła chwila daremnych *darów*, nadeszła chwila *obliczenia się* (str. 7).“ W tej trzeciej epoce wstępujemy do Ziemi obiecanej (str. 35); bo jest to epoka Czynu, a więc spełnienia i dostąpienia *celu* wszego ducha, ustalenia pożądanej, świadomej i własnotwórczej *harmonii*, czyli *syntezy* wszelkich sprzeczności (str. 112, 188 i nast.). „Raj jest za nami, to prawda; ale raj tylko zwierzęcy, roślin-

ny, rzeczowy, przyrodzony. Chwała Bogu, żeśmy z niego wyszli, żeśmy go utracili! Raj jest też *przed nami*. Raj ludzkości, raj ducha, raj odrodzony. Chwała Bogu, że się do niego zbliżamy, że go zdobędziemy! (str. 221).“ W epoce trzeciej urzeczywistnimy ten raj własnym czynem. Nastał bowiem wiek męzki ludzkości, a z nim dojrzałość i równowaga ducha. Jest to nowy okres żywota ludzkiego, okres woli i wolności. Ludzkość porzuci już dotychczasowe próby, wejdzie nareszcie do właściwego przybytku, do świątyni prawdziwego Ducha, do Ziemi obiecanej (str. 227 i nast.)... „Raj stanie się ziemskim, skoro sami ziemię naszą ustroim, uprawim, uharmonizujem. Ale też nie inaczej; innego raju ziemskiego krom tego, który sami sprawiamy, być nie może. On się przez nas *stać ma*, ale *zastać* go nigdzie nie podobna (str. 231).“

Z ogólnego punktu widzenia, obejmującego całość rozwoju ludzkości, Cieszkowski charakteryzuje tę trzecią epokę w różnych miejscach swego dzieła w ten sposób, że po objawieniu się Boga Ojca i Boga Syna objawia się wreszcie ludzkości Duch Święty; po Adamie i Chrystusie zjawia się Pocieszyciel, Paraklet; po kościele Ś-go Piotra i Ś-go Pawła otwiera swe podwoje kościół Ś-go Jana; po panowaniu *wiary* i *nadziei*, nastaje panowanie *miłości*. Modlitwa pańska wciela się w czyn, wola Boża staje się prawdą jak w niebie tak i na ziemi, a z nią urzeczywistnia się Królestwo Boże wśród ludzi. Przewodniczyć zaś będzie tej ostatniej epoce dziejów *lud pobożny*, który zasłużył sobie u Boga na to, aby przyniósł ludzkości całej spełnienie jej odwiecznych pragnień!

Nie wdając się tutaj w rozbiór tego poglądu na trzecią epokę rozwoju ludzkości, gdyż to uczyniłem już na innem, stosowniejszem miejscu [4]), zatrzymuję się obecnie głównie na poglądach Cieszkowskiego, dotyczących teoryi poznania. W tym celu, dopełniając przywiedzione już powyżej zdania jego, powołuję się na następujące charakterystyczne wyjątki z jego głównego dzieła. „Nie przychodzimy do was, mówi między innemi (str. 336), z żadnem nowem Objawieniem, i nie mówimy wam: Wierzcie w coś nowego, ale owszem mówimy: Pojmujcie tylko stare Objawienie, *wiedzcie* o tem, w co dotąd *wierzyliście* dopiero, a będziecie mieli dosyć do *czynienia* na całą erę świata!...“ „Uznajemy więc, że w Objawieniu Chrystusowem znajduje się już wszystko, cokolwiek ludzkości jako ludzkości, dotąd *wierzyć*, a odtąd *wiedzieć* i *spełniać* potrzeba. Ale że

dotąd ludzkość, wedle słów Zbawiciela, nie byłaby zniosła świadomości tego wszystkiego, przeto też opatrzny Zbawiciel wprowadzenie jej we *wszelką prawdę* Pocieszycielowi pozostawił, lecz zarazem ostrzegł, iż tenże z Niego weźmie i objawi, nic więc z siebie nie przyda, tylko tajemne jawnem uczyni i *przypomni* wszystko, co Chrystus powiedział i zapowiedział (Ś-ty Jan XIV i XVI).“ „Z tego, za co nam się Bóg dał i podał, co nam słowem swojem zaręczył, ani joty, ani kropki nie urońmy, to istna, niezachwialna, nietykalna prawda. Co większa, to musi być nader obfita i zbawienna prawda,— inaczej pocóżby nam wyraźnie objawioną została (T. II, 15).“ „Nie uciekaj się do żadnej sztuki ani nauki, by zabaczonego Ojca odszukać, Bracie osierociały własnem zaniedbaniem! Bo żadnym mozołem, choćby pobożnym, nie wyśledzisz go tak łatwo, ani kunsztem, choćby nabożnym, nie dobierzesz się doń tak bezpiecznie, jak własnego serca *żywem doświadczeniem* (str. 24).“

Prócz takiego intuicyjnego świadectwa własnego serca, Cieszkowski powołuje się również na *życie społeczne*, które, według jego słów (tamże), „stanowi już samo przez się nietylko najwyższą sztukę i naukę, ale coś więcej jeszcze, ponad wszelkie sztuki i nauki: stanowi szkołę nad szkołami, metodę nad metodami, objawienie nad objawieniami.“ Więc odświeża w pamięci wiarę dziecięcą, modlitwę matczyną i błogosławieństwo ojcowskie. Wobec tych wspomnień, dodaje, „zrosi ci się oko, a rozmięknie serce i zdolniejszym się poczujesz maleńką zrobić próbę i podnieść poprostu i bez ogródki znane ci i dane ziemskie ojcostwo do wyższej potęgi i padłszy na kolana z uniesieniem zawołać do Boga: *Ojcze nasz, któryś jest w Niebiesiech!*“ Nie mniejszą doniosłość przypisuje nasz myśliciel wierze nanarodu. „Akt wiary, mówi (str. 51), nadziei i miłości całego narodu, w prostej pieśni zawarty, bodaj czy nie więcej dowodzi nad wszelkie rozumowania.“ Zresztą ostatecznie dochodzi do wniosku (str. 81): „Wierzącego nie ma co przekonywać, a niedowiarka jakże nakłonić? Jakże go przywieść do uznania, iż on przez to samo, że się na łonie Kościoła zrodził i wyhodował, i pod jego bezustannym, choćby niedomyślanym wpływem żywot rozwinął, istnym jest jego synem, choćby marnotrawnym?...“

Przywiedzione wyjątki dają wystarczające pojęcie o zasadach poznawczych Cieszkowskiego. Okazuje się, że wraz

z racyonalizmem hegloskim, z którego zaczerpał metodę dialektyczną, jako podstawę swych poglądów historyozoficznych, uznawał bezpośrednie poczucie religijne, w danej przez Chrześcijaństwo i Kościół tradycyjnej formie, za najgłówniejsze źródło poznania prawdy. Uzasadnienia atoli tego źródła prawdy szuka Cieszkowski, nie w rozumowaniu, nie w krytyce różnych współczynników poznania, więc i poczucia religijnego, lecz w bezpośrednim intuicyjnem przejęciu się tem poczuciem oraz jego wytworami w wierze chrześcijańskich narodów, i Kościoła. Rzecz oczywista, że źródło to nie jest dość ścisłe z powodu wielorakich i często sprzecznych ze sobą nauk teologicznych, powołujących się na to źródło. Zawsze tedy indywidualna samodzielność wierzącego z konieczności przyjąć musi czynny udział w poznaniu prawdy, pomimo powołania się na tradycye nauki chrześcijańskiej. Przecież tradycye te pojmowane są bardzo rozmaicie,—a sama przynależność od urodzenia do tego lub owego wyznania, kościoła, nie jest wystarczającą rękojmią prawdy właśnie tego wyznania lub kościoła. Nawet uznanie pisma św. za kryteryum, probierz prawdy przy ocenie rozlicznych tradycyjnych nauk chrześcijaństwa nie nadaje czynnikowi bezpośredniej wiary większej określoności. Wiadomo bowiem, że bez względu na historyczną krytykę pism, uznanych za święte, stanowiących obecnie obowiązujący kanon,—rozbiór ich treści przez samych wierzących doprowadza do najsprzeczniejszych poglądów, które zarazem prawdą być nie mogą, a więc domagają się znowu oceny według jakiegoś bardziej określonego i ścisłego kryteryum. Wszystkich tych trudności Cieszkowski nie dotyka wcale, lecz zapewnia tylko czytelnika, że ewangelja, jak *on* ją pojmuje, jest bezwzględną prawdą, i też sam przekonany jest niewątpliwie o tej prawdzie. To przekonanie jest jednak tylko *jego* przekonaniem, intuicyjnie uznanem za nieomylne, ale nie uzasadnione na żadnym innym probierzu, dostępnym dla czytelnika wątpiącego, szukającego dopiero prawdy. Rozumiem dobrze, że teolog, w ogóle człowiek religijny, przejmuje się tą lub ową wiarą dla zaspokojenia swego serca, swego uczucia. Pomimo to sądzę, że filozof wierzyć może tylko na zasadzie *rozumowego*, więc *krytycznego* uzasadnienia i usprawiedliwienia treści wiary. W tym duchu Kant, na podstawie poczucia moralnego, dochodzi w *krytyce praktycznego rozumu* do rozumowej wiary w *wolność woli*, *nieśmiertelność duszy* i *istnienie*

Boga, jako niezbędnych postulatów czystego praktycznego rozumu człowieka. Cieszkowski dalekim był od takiego krytycyzmu. Zarówno dialektyka Hegla, jak i bezpośrednia tradycyjna wiara nadawały jego myśleniu charakter dogmatyczny. Szczerym, serdecznym sentymentem, ujawniającym się w sposób tak ujmujący w jego szerokich poglądach na dzieje ludzkości i jej najwyższe cele, usiłował uśmierzyć głos rozumu krytycznego. Kto ulega temu samemu nastrojowi uczuciowemu, ten odczuje jego wiarę i zgodzi się na jej wywody. Ale krytyczna teorya poznania nie odstąpi od zasady, że i najwznioślejszy nastrój uczucia może być spożytkowany jako czynnik poznawczy jedynie na podstawie wszechstronnego rozbioru znaczenia poznawczego uczucia w ogóle. Jest to zagadnienie, dotąd ostatecznie jeszcze nie rozwiązane. Zaznaczyć to należy dla usprawiedliwienia bezpośredniej intuicyjnej wiary Cieszkowskiego.

Pismo *O drogach ducha* zawiera bardzo zajmujące wywody o wzajemnym do siebie stosunku *myśli* i *słowa*, *uczucia i tonu*, oraz o znaczeniu społecznem *sztuki* i *nauki*, *woli* i *wolności*.

[1]) August hr. Cieszkowski urodził się 12 września 1814 r. w Suchej na Podlasiu w Siedleckiem. Wykształcenie średnie otrzymał w Warszawie w gimnazyum na Lesznie pod kierunkiem T. Dziekońskiego. W r. 1830, niezdolny do służby wojskowej z powodu słabości zdrowia, pracował około fortyfikacyi miasta. Przed wzięciem Warszawy wyjechał w r. 1831 do Krakowa, a w następnym roku udał się do Berlina na studya filozoficzne słuchając głównie wykładów prof. K. L. Micheleta, heglisty. Przenosząc się następnie na dalsze studya do Heidelberga uzyskał tu w r. 1838 stopień doktora filozofii na podstawie rozprawy: *De philosophiae jonicae ingenio, vi, loco.* Opracowanie polskie p. t. *Rzecz o filozofii jońskiej* ogłosił w *Bibliotece Warsz.* 1841 r. W r. 1838 wydał też swoje wspomniane *Prolegomena.* W r. 1839 jest w Paryżu i wydaje znakomite dzieło z zakresu ekonomji politycznej p. t. *Du crédit et de la circulation.* Następnie bawi czas jakiś w Anglii, później we Włoszech. Po powrocie do kraju bierze żywy udział w założeniu i organizacyi *Biblioteki Warsz.* i ogłasza w niej, oprócz wspomnianej i kilku innych drobnych rozpraw filozoficznych, szereg cennych prac z zakresu ekonomii i życia społecznego. W tym przedmiocie ogłosił też kilka innych, bardzo doniosłych prac w języku francuzkim. W r. 1847 przeniósł się na stałe do Poznańskiego i wydał tam wstępny tom swego *Ojcze nasz.* Krótko potem w r. 1849 wybrany został na posła do izby pruskiej i bronił na tem stanowisku energicznie interesów i praw rodaków przez długi szereg lat do 1862 r. W r. 1857 należał do założycieli Tow. przyjaciół nauk w Poznaniu i był jego pierwszym prezesem aż do r. 1867. Następnie w r. 1870 założył w Żabikowie szkołę agronomiczną, którą rząd pruski zamknął w r. 1878. Aż do późnego

wieku zajmował się czynnie w różnych kierunkach sprawami dobra publicznego i nauką. Umarł w Poznaniu 12 marca 1894 r. O Cieszkowskim i jego filozofii pisali głównie: K. Libelt, *Pisma pomniejsze* T. V, 1851, str. 3 i nast. *Filozofia i krytyka* T. I, wyd. 2-e. 1874, str. 117 i nast. Al. Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, T. I, 1854, str. 103 i nast.—F. Jezierski, *O drogach ducha*, *Bibl. Warsz.* 1876, T. III, 520 i nast.—L. Caro, *August Cieszkowski.* Odbitka z *Czasu*, 1893.—P. Chmielowski *Encykl. wielka ilust.* T. XII, 1893. Oraz *Ateneum*, 1894.—Wł. M. Kozłowski *Album biograficzne* M. Chełmońskiej T. I, 305 i nast.—T. Gapczyński wykazuje liczne odstępstwa Cieszkowskiego od nauki kościoła w pracy krytycznej: *Cieszkowskiego Ojcze nasz wobec nauki kościoła katolickiego.* 1903. Najgruntowniejszą pracę, dającą jasne pojęcie o całkowitym poglądzie na świat Cieszkowskiego, ogłosił Adam Żółtowski, *Graf August Cieszkowskis Philosophie der Tat. Die Grundzüge seiner Lehre u. der Aufbau seines Systems.* Dysertacya doktorska, przedstawiona uniwersytetowi w Monachium. 1904. Tenże w wydawnictwie *Sto lat myśli polskiej.* T. V, 1909, str. 421 i nast.

[2]) O charakterze *narodowym* filozofii polskiej piszę obszerniej w swych *Wiadomościach przygotowawczych do historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 40—75. Mówię tam też o *genezie* tej idei w naszej literaturze, począwszy od wieku 18-go. *O mesyanizmie* zaś zob. powyżej str. 251 i nast. oraz str. 267 i nast.

[3]) Pomimo całej stanowczości i energii, z jaką Cieszkowski wystąpił przeciwko panteistycznym poglądom prof. K. L. Micheleta, swego b. przewodnika, czynił to jednak z takim taktem i z takim szacunkiem dla swego przeciwnika, że jego krytyka nie nadwerężyła przyjacielskiego stosunku między tymi myślicielami aż do ich późnej starości. Świadczy o tem w sposób wielce zajmujący sprawozdanie z 50-letniego jubileuszu prof. Micheleta w r. 1879, w którym Cieszkowski przyjmował czynny udział. Zob. *Verhandlungen der philos. Gesellschaft zu Berlin*, 16 u. 17 Heft, 1880. *Zur Feier des 50-jährigen Jubiläums des Prof. Michelet.*

[4]) Zapowiedź *trzeciej*, ostatecznej epoki żywota ludzkości wygłosił już w połowie 18-go wieku znany mistyk szwedzki Emanuel Swedenborg (ur. 1688, um. 1772), założyciel *Nowej Jerozolimy*, t. j. *Nowego kościoła*, który ma być kościołem Ś-go Jana, apostoła *miłości*, po kościołach Ś-go Piotra i Pawła, apostołów *wiary* i *nadziei*. I tutaj rozwój, ewolucya wszechświata, a w szczególności ludzkości, nie przedstawia się jako postęp bez końca, progressus in infinitum, lecz ma określony cel przed sobą: urzeczywistnienie boskiego przeznaczenia świata i ludzkości, ich doskonałość. Zob. co do tego moje *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 52 i nast.

5. Do okresu idealistycznego u nas zaliczyć też należy tak zwaną *filozofią katolicką*, której przedstawiciele, chociaż występowali z energiczną opozycyą przeciwko panteistycznym wywodom heglizmu, jednak według swego przekonania bronili najwyższych, idealnych dóbr ludzkości, a wśród nich szczególniej wiary w nieomylność Kościoła i jego nauki. Wpraw-

dzie już poprzednio mieliśmy autorów, którzy szukali zgody z treścią wiary; okazało się to z powodu różnych poglądów takich myślicieli jak Wroński, Gołuchowski, Bochwic, Zochowski, Towiański, a wśród heglistów Kremer, Libelt, Cieszkowski. Ale wszyscy oni usiłowali w ten lub inny sposób usprawiedliwić swą wiarę racyonalnie, lub przynajmniej wykazać jej związek z zasadniczemi wymaganiami poznania rozumowego. Tymczasem zwolennicy filozofii katolickiej potępiali zgóry wszelki racyonalizm i powoływali się wyłącznie na dogmata i naukę kościoła. Odstępstwo od tej nauki uznawali a priori za fałsz, z którym się nie liczyli. Jasną jest rzeczą, że przy takiem stanowisku mowy być nie mogło o filozoficznej t. j. krytycznej teoryi poznania; więc też ograniczam się tutaj do ogólnej charakterystyki tego stanowiska, nie wdając się w bardziej szczegółowy wykład poglądów przedstawicieli tego kierunku ani w ich krytykę.

a. Jedno z najbardziej wydatnych miejsc wśród przedstawicieli *filozofii katolickiej* zajmuje u nas Eleonora Ziemięcka [1]). Pomimo, że początkowo sama była olśnioną bezwzględnym idealizmem Hegla, wystąpiła wkrótce po tem pierwsza u nas z krytyką jego systematu ze stanowiska wiary. W artykule *Myśli o filozofii*, zamieszczonym w *Bibliotece Warsz.* 1841, T. II, 407 i nast. dowodzi, że panteizm Hegla wyrósł „z obłąkań rozumu, pychy i namiętności," i że nie zgadza się z nauką Kościoła. Nadto w celu położenia tamy szerzącemu się szczególniej wśród młodszej generacyi heglizmowi, wydawała od r. 1842 i redagowała przez 5 lat miesięcznik p. t. *Pielgrzym.* Miała ona wprawdzie, jako kobieta, początkowo do przezwyciężenia pewne uprzedzenia duchowieństwa, lecz z czasem zjednała sobie uznanie i pochlubić się mogła poparciem takich powag jak ks. Stan. Chołoniewski i ks. Arcybiskup Metropolita mohilewski Ign. Hołowiński [2]). Pierwszy zamieścił w *Pielgrzymie* rzecz *O wpływie racyonalizmu na tegoczesną literaturę i kunszta*; drugi zaś ogłosił w temże piśmie dyalog: *Wieczór na wsi*, dotykający między innemi kwestyi stosunku wiary do wiedzy, naturalnie w obronie pierwszej. Wśród innych rozpraw tego pisma, mających do pewnego stopnia charakter filozoficzny, zaznaczam następujące: *Rzut oka na filozofią nauk*, napisany jako wstęp przez redaktorkę; *Niektóre pomysły o nauce filozofii chrześcijańskiej* przez J. K. S. (jest to Szaniawski); *O zasadach filozofii czyli o racyonalizmie i wierze* przez Gabryela

Ersewilla, przekład z francuzkiego; *O Janie Śniadeckim* przez J. Paszkowskiego; O dziele *A. Cieszkowskiego Gott u. Palingenesie* przez redaktorkę i t. p. Zasady tego wydawnictwa wypowiada sama Ziemięcka w następujących słowach wstępu (T. I, 17): „Jak Bóg jest początkiem wiedzy, tak On tylko sam mógł podać człowiekowi światło, któreby przyrodzoną ciemność rozumu jego rozproszyć zdołało. *Objawienie jest więc najpierwszą i nafilozoficzniejszą zasadą filozofii prawdziwej.* Nie będziemy się tu zatrzymywać nad *dowodzeniem* tej zasady; dowody ludzkie małoby tu miały wagi, trzebaby się odwołać do prawd religijnych, a to dla niewiernych nie byłoby żadną rękojmią.“ Jeszcze dobitniej wygłasza redaktorka swoje zasady w wyżej wspomnianym rozbiorze filozofii Cieszkowskiego, mówiąc (1842, T. IV, 283): „Droga nasza jest pewna, przyświeca jej prawda niezmienna, prawda przez samego Boga objawiona, a chociaż zachowaliśmy *nazwę* filozofii dla oznaczenia ogólnych rozumowań na podstawie *wiary* opartych, *filozofia nasza w istocie niczem innem nie jest jak ludzkim, do zrozumienia wieku zastosowanym wykładem teologii katolickiej.*“ Jestto tedy raczej teologia, a nie filozofia.

W r. 1844 ogłosiła Ziemięcka w *Athenaeum* Kraszewskiego (T. I) *Kilka słów o Schellingu.* Artykuł ten napisała z powodu zwrotu Schellinga do filozofii objawienia. Jak wiadomo, zwrot ten rozpoczyna się jego wykładami w Berlinie, mianemi od r. 1841. Myślą zasadniczą Schellinga w tych wykładach było zastąpić, jak mówił, negacyjną abstrakcyjność Hegla filozofą *pozytywną*, zaczerpaną z dziejów religii. Same wykłady berlińskie Schellinga wydano w całości dopiero po śmierci jego w roku 1856. Przed tem, nowe stanowisko znakomitego filozofa znane było szerszej publiczności, więc i u nas, głównie z ogłoszonej drukiem *Lekcyi wstępnej* z roku 1841. Lekcyę tę w swoim czasie przełożono na nasz język i zamieszczono w *Bibliotece Warszawskiej.* Ale nadto J. Frauenstädt wyłożył treść wykładów berlińskich Schellinga i poddał je krytycznemu rozbiorowi w piśmie: *Schellings Vorlesungen in Berlin*, 1842. Otóż to pismo Frauenstädta służy Ziemięckiej za punkt wyjścia do szeregu uwag nad filozofią objawienia Schellinga. Uwagi te charakteryzują dobitnie zajmowane przez autorkę i tutaj stanowisko. Wynosi ona wprawdzie wysoko ów zwrot znakomitego myśliciela do wiary i religii, lecz zarzuca mu, że pomimo to nie przejął się jedynie prawdziwą nauką *katolicyzmu.*

„Kto chce, jak Schelling, mówi Ziemięcka, dowieść istoty religii, ten musi się oprzeć na jej najwyższem uosobieniu t. j. na Kościele. Wtedy dopiero wyznanie chrześcijańskiego mędrca przemieni się w religią, stanie się powszechną siłą...“ „Dopóki nie oprze się na nieruchomej powadze Kościoła, pozostanie zawsze w indywidualizmie, a co najwięcej w pewnej kategoryi rozbioru, jak dawni reformatorowie, ale żadnych żywotnych posad wiary nie położy.“ Kończy zaś zdaniem, że filozofia objawienia Schellinga, chociaż „zbliżyła się o włos prawie do prawowiernej nauki Kościoła... w stosunku jednak z mądrością katolicką jest zaledwie wątłą próbą, jakby cieniem prawdy.“ [3]).

Po upływie szeregu lat, Ziemięcka wydała osobne dzieło, w którem usiłuje uzasadnić i rozwinąć swe poglądy wszechstronniej. Są to jej *Zarysy filozofii katolickiej*, Warszawa, 1857. Powtarza tu jednak bez zmiany zaznaczone powyżej zasady i dopełnia je tylko wykładem nauki Kościoła co do *przyrody*, *rozumu* i *woli*, dalej *objawienia* i *życia społecznego*. Poglądy *poznawcze* autorki sprowadzają się i tutaj do ograniczenia wszelkich badań naukowych treścią *religii*, t. j. nauki uznanego przez nią wyznania religijnego. „Jeden tylko warunek, mówi między innemi (str. 148), kładzie religia zapędom nauki, warunek *oględności na prawdy objawione*, *warunek stosowania do nich*, *jako do pewników boskich*, *wszelkich ludzkich teoryj*.“ Pomimo to autorka dowodzi często zgodności *wiary* i *wiedzy*. W nieco późniejszym zbiorze swych *Studyów*, 1860 (str. 319) broni nawet zdania, że „prawda racyonalna nie jest przeciwną prawdzie objawionej,“ że zatem wiara i wiedza nie stanowią sprzeczności. Przy bliższem atoli rozpatrzeniu się w odnośnych poglądach, okazuje się, że owa zgodność staje się możliwą dla autorki jedynie wskutek zupełnego pomieszania pojęć wiary i wiedzy. Świadczą o tem dowodnie następujące zdania (*Zarysy*, str. 139 i nast.): „Kiedy badacz chrześcijański *kornie* rozmyśla nad prawdami *wiary*, wtedy, tworzy się w umyśle jego taka pełność *wiedzy*, taka obfitość dowodów, taka rozległość poglądów, że *on sam już nie wie, co jest wiarą a co wiedzą w jego myśli, bo wszystko spłynęło się w jedność wspaniałą*.“

Po wyjściu w r. 1863 przekładu *Historyi filozofii Schweglera*, dokonanego przez F. K. (ks. Krupińskiego, zob. wyżej str. 141), Ziemięcka w *Liście otwartym do Al. Tyszyńskiego*, ogłoszonym w *Przeglądzie Europejskim* (styczeń 1863), wystąpiła energicznie przeciwko wyłączności hegloskiego stanowiska,

jakie tłumacz zajął w swej dodatkowej pracy o *Filozofii w Polsce*, wyszydzając naszych myślicieli za to, że wychodzili po za Hegla i bronili osobowości Boga i nieśmiertelności duszy. W wystąpieniu tem Ziemięcka jednak już nie zbija heglizmu powołaniem się na naukę Kościoła, lecz posiłkuje się bardziej racyonalną argumentacyą; co więcej, wprost mówi: „nigdy nie postało w myśli mojej zastąpienie samodzielnych badań wyłącznie powagą.“ Nie zgadza się to wprawdzie z wyraźnemi oświadczeniami, przywiedzionemi powyżej, ale zaznaczą pewien zwrot ku racyonalizmowi. Nie jest to atoli zwrot zbyt stanowczy, gdyż i tutaj autorka powtarza, że nie ma rozbratu między wiarą i wiedzą, że rozbrat taki byłby sprzeczny z *przeświadczeniem całej ludzkości*.

Zaznaczam tu jeszcze, że Ziemięcka przełożyła na nasz język *Przewodnik filozofii* Amedeusza Jacques'a, Juliusza Simona i Emila Saisseta w 3 tomach, 1862, T. II zawiera *Logikę* J. Simona. Jest to wykład logiki jako teoryi poznania, ale brak jej ścisłości w określeniach i krytyczności w rozbiorze zasad. Rozpada się ona na dwie części: I. *Logika umiejętna*, traktująca o *prawności*, *cechach i warunkach bezwzględnych poznania*. II. *Logika stósowana*. Ma ona za przedmiot najprzód kwestyą *metody* (1. Obserwacya i indukcya. 2. Określenie, podział i szeregowanie. 3. Dedukcya i hypoteza. 4. Świadectwo. 5. Mowa). W końcu autor rozbiera przyczyny *błędów* i sposoby zapobieżenia im.

[1]) Eleonora z Gagatkiewiczów Ziemięcka urodziła się r. 1814 (według innych 1819 r.) we wsi Jasieńcach pod Czerskiem na Mazowszu. Straciwszy w dzieciństwie rodziców, otrzymała staranne wychowanie w domu babki Eleonory Łuszczewskiej. Zawód piśmienniczy rozpoczęła nadzwyczaj wcześnie. W r. 1834 wyszła za mąż za artystę malarza Antoniego Ziemięckiego. Następnie wraz z mężem bawiła w Krakowie, gdzie słuchała wykładów Kremera, i w Dreznie, gdzie dalej prowadziła studya filozoficzne i dopełniała je estetycznemi. Po powrocie do kraju Ziemięccy mieszkali przez szereg lat na wsi w swoim majątku, co jednak nie wstrzymywało naszej autorki od pracy literackiej nie tylko na polu filozofii, lecz i w zakresie wychowawczym. Później czynną była Ziemięcka w Warszawie aż do końca życia. Umarła 23 września 1869 r. Zob. co do niej głównie: Piotr Chmielowski, *Autorki polskie 19-go wieku*, 1885. M. Chełmońska w swojem *Albumie biograficznem znakomitych Polaków i Polek 19-go wieku*, T. II. 1902.

[2]) Popierając *Pielgrzym* Ziemięckiej, J. I. Kraszewski w listach do Chołoniewskiego wychwala jej *zdumiewające zdolności* i *naukę* i prosi duchownego dostojnika, aby pracami swemi zechciał się przyczynić do urze-

czywistnienia pięknego celu, jaki sobie założyła redaktorka. Chołoniewski w odpisach początkowo nie wyraża zbyt wielkiego współczucia dla podobnego wystąpienia niewiasty *blue stocking* w obronie filozofii katolickiej. Lecz na skutek ponownych, serdecznych przedstawień Kraszewskiego, który dowodzi, że „ta kobieta lepszą ma głowę i więcej energii, niż wszyscy mężowie, pisarze warszawscy, którzy przy niej wyglądają jak młode panienki."—Chołoniewski dał się w końcu przekonać i nadesłał do *Pielgrzyma* zaznaczony powyżej artykuł. Zob. rozprawę D-ra Antoniego J. (Rolle): *J. I. Kraszewski i ks. Stan. Chołoniewski* w *Przewodniku naukowym i literackim lwowskim*, czerwiec, lipiec i sierpień 1878. Podane tu są wyjątki z korespondencyi obydwóch pisarzy. Całą ich korespondencyą ogłosił A. Rolle w *Niwie*, 1888 r. Zob. też H. Struve, *J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu*, książka Jubileuszowa, 1880, str. 286 i nast.—Co do ks. Hołowińskiego, to krytykował on mocno *Myśli o wychowaniu kobiet* Ziemięckiej, i wykazał ze swego stanowiska jej błędy, zaczerpane z filozofii niemieckiej; pomimo to nadesłał do *Pielgrzyma* ów dyalog, oraz kilka innych czysto teologicznych rozpraw.

[3]) W sprawie filozofii objawienia Schellinga, która Ziemięcką tak żywo zajmuje, zasługuje też na bliższą uwagę wspomniana wyżej (str. 260, i 264) korespondencya Gołuchowskiego z Morawskim. Zob. też moją wspomnianą pracę o filozoficznych poglądach J. I. Kraszewskiego, książka Jubileuszowa, str. 289 i nast. oraz sprawozdanie z owej korespondencyi w *Przeglądzie filoz.* 1907, str. 238 i nast.

b. Z pomiędzy dość licznego szeregu autorów, uprawiających u nas w tym okresie *filozofią katolicką*, wyliczam tutaj po Ziemięckiej następujących.

St. Chołoniewski [1]), prócz zaznaczonego już, w duchu religijnym napisanego artykułu w *Pielgrzymie*: *O wpływach racyonalizmu* (zob. wyżej str. 338), jest autorem pisma p. t. *Odpowiedzi* (wyd. pośm. 1847), w którem zajmuje nas głównie odpowiedź na pytanie: „Co znaczy postęp ludzkości w duchu nauki Chrystusowej?" Autor broni idei postępu; wprawdzie nie tego, który się łączy z nauką Hegla, ale postępu, wypływającego z treści nauki chrześcijańskiej i z dziejów religii.—Ign. Hołowiński [2]), wspomniany również powyżej (str. 338). Wśród pism jego zajmują nas głównie dwie rozprawy, zamieszczone w *Tygodniku Petersburskim*, 1842 i 1846. Pierwsza *O metodzie filozofii* ma na celu obronę metody scholastycznej, która w wiekach średnich doprowadzała do zgody między filozofią i religią. W drugiej zaś rozprawie *O stosunku bezpośredniej filozofii do religii i cywilizacyi naszej* występuje ostro przeciwko heglizmowi w ogóle, a w szczególności przeciwko Trentowskiemu, zarzucając mu bezbożność i pychę, brak po-

czucia religijnego i narodowego.—F. Kozłowski [3]) jest autorem obszernego dwu tomowego dzieła p. t. *Początki filozofii chrześcijańskiej*. Poznań 1845. T. I. *Filozofia ludzka*. T. II. *Filozofia boska i filozofia życia*. Jestto ogółem dzieło napisane jasno i z wielką erudycyą. Na uwagę zasługuje szczególniej rys *historyi filozofii* greckiej, średniowiecznej i nowszej, zawarty w tomie pierwszym i napisany samodzielnie, na podstawie znajomości wielu pierwszorzędnych źródeł. W kwestyach atoli, dotyczących teoryi poznania, stanowisko autora nie jest bynajmniej filozoficzne. Okazuje się to między innemi z następujących zdań: „Filozofia chrześcijańska, mówi (T. I, 23), oparta z jednej strony na przeświadczeniu, wierze i miłości człowieka, z drugiej strony na przeświadczeniu, wszechmocności i mądrości Boga, zna Boga według Boga, t. j. według *objawienia* boskiego, mającego wyrażoną swą historyę w *tradycyi*, w *piśmie św.* i w nauce *Kościoła apostolskiego*, i zna człowieka według idej, które się już to w boskiem objawieniu i onego trzech źródłach, już to w samej naturze ducha ludzkiego znajdują.“ W innem miejscu (str. 148) autor wychwala filozofią średniowieczną, nazywa ją *najwyższą filozofią*, i to mianowicie z tego powodu, że „scholastycy trzymali się ściśle dogmatów Kościoła...“ „Systemy ich były, ściśle mówiąc, systematami filozofii chrześcijańskiej (str. 255)...“ „W filozofii chrześcijańskiej *wiara* jest początkiem i końcem (str. 415)...“ „*Wiara* nadaje przeświadczeniu i poznaniu charakter, zasłania je od znikomości i niepewności, a przenosi je w trwałość i pewność czyli w niej one z prawdą jedno się stają i ztąd same są prawdziwe (tamże).“ — J. Chwalibóg [4]), o którym Trentowski powiedział, że dał nam „głęboką filozofią katolicyzmu,“ rozwinął swe poglądy w dziele pośmiertnem: *Zasady myślenia i wiary*, Poznań, 1846. Nie razi w tem dziele tak bardzo dogmatyczność autora, gdyż ją wedle możności zastępuje czynnikami szczerego uczucia, przemawiającego jednak za treścią wiary bez naukowego krytycyzmu. W ogóle zagadnienie poznawcze nie znalazło tutaj należytego uwzględnienia. — W. Serwatowski [5]) ogłosił *Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej*, 1852. Rozróżnia on zasadniczo filozofią *rozumową* i *chrześcijańską* i różnicę tę określa w ten sposób (str. 5): „Filozofia czysto rozumowa, czyli pogańska, ograniczona jest na przyrodzone siły rozumu własnego lub wreszcie zbiorowego rozumu ludzkości, przyswajając sobie

w części to, co inni ludzie zauważyli i potomności podali. Przeciwnie, filozofia chrześcijańska ma za sobą powagę słowa bożego i opiera się na nieskończonej i najdoskonalszej mądrości Boga, o ile się ta plemieniu ludzkiemu objawiła."—M. JAKUBOWICZ [5]) wreszcie wydał dzieło w trzech tomach p. t. *Filozofia chrześcijańskiego życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną*, 1853. Jest to dzieło chaotyczne w swym układzie. Przy ciągłych powtarzaniach, zajmuje się autor głównie krytyką filozofii Schellinga i Hegla oraz ich zwolenników u nas, szczególniej najgłośniejszego wówczas Trentowskiego, i czyni to ze stanowiska religijnego. Stanowisko swoje wypowiada jednak w ten sam dogmatyczny sposób, jak wymienieni powyżej przedstawiciele *filozofii katolickiej* u nas.

[1]) STANISŁAW CHOŁONIEWSKI urodził się 1791 r. w Janowie na Podolu. Wykształcenie średnie odebrał w domu, wyższe w uniwersytecie wileńskim na wydziale prawnym. Początkowo zamierzał poświęcić się służbie dyplomatycznej, gdy się to nie udało, bawił dłuższy czas zagranicą. W r. 1827 był w Rzymie i wstąpił do Akademii duchownej, poświęcając się następnie zawodowi duchownemu. Po powrocie do kraju w r. 1832 położył wielkie zasługi w swym zawodzie jako znakomity kaznodzieja i autor pism religijnych. Umarł 3 września 1846 r. Życiorys jego wydał JAN BADENI, 1889. Zob. też artykuł P. CHMIELOWSKIEGO w *Encykl. Wielkiej* T. XII, 1893 oraz *Encykl. kościelną*.

[2]) IGNACY HOŁOWIŃSKI urodził się 1807 r. (podają też r. 1810 nawet 1800) w Owruczu na Wołyniu. Wychował się po wczesnej śmierci ojca w bardzo ciężkich warunkach. W r. 1825 wstąpił do seminaryum w Łucku, ztąd do Akad. duchownej w Wilnie i ukończył takową 1830 r. ze stopniem magistra teologii. Był następnie kanonikiem w Żytomierzu oraz profesorem religii w Uniw. Kijowskim. Prócz teologii zajmował się filozofią i literaturą. Tłomaczył Petrarkę i Szekspira, wydał też 1845 r. w przekładzie *Doręcznik Epikteta* wraz *z Obrazem Cebesa*. Na różnych stanowiskach duchownych położył wielkie zasługi dla kościoła. Umarł jako Arcybiskup i Metropolita mohylański w Petersburgu 19 października 1855 r. O nim zob. BIELIŃSKI, *Uniw. Wileński*, 1900, T. I, 403, P. CHMIELOWSKI w *Encykl. Wielkiej*, T. XXIX, 1902, oraz *Encykl. kościelną*, T. XV. 1908.

[3]) FELIKS KOZŁOWSKI urodził się w Poznańskiem 1803 r. Średnie wykształcenie odebrał w Poznaniu i Kaliszu; wyższe w Uniwersytecie warszawskim na wydziale prawnym. W r. 1830 służył wojskowo. Od r. 1832 słuchał wykładów prawa w Heidelbergu i Fryburgu badeńskim, gdzie zapoznał się z Trentowskim. Uzyskawszy stopień doktora praw zajmował różne stanowiska w administracyi Uniwersytetu fryburskiego i został w końcu w r. 1850 bibliotekarzem tego uniw. W r. 1860 opuścił to stanowisko i wstąpił w Poznaniu do seminaryum duchownego następnie został księdzem. Już poprzednio ogłaszał prace w duchu religijnym, krytykując Trentowskiego. Prócz przywiedzionego powyżej dzieła, wydał osobno

Uwagi nad Chowanną, 1844. Umarł w Gnieznie 14 lipca 1872. Zob. o nim *Encyklopedyą kościelną* oraz *Wielką* T. XXXIX, 1905.

[4]) Józef Chwalibóg urodził się 1808 r. Wykształcenie odebrał w Uniwersytecie lwowskim na wydziale prawnym. Od r. 1829 zajmował różne posady w sądownictwie. W r. 1838 po śmierci żony odbył pielgrzymkę do Ziemi św. Nie długo po powrocie umarł młodo 1841 r. Pisma jego wraz z życiorysem wydał Prosper Chwalibóg, Lwów, 1840. Zob. artykuł o nim P. Chmielowskiego, *Encykl. Wielka* T. XII, 1893. Przywiedzione zdanie Trentowskiego o nim mieści się w *Panteonie*, T. II, 631.

[5]) Waleryan Serwatowski urodził się 1810 r. w Galicyi. Poświęciwszy się zawodowi duchownemu, był profesorem w Uniwersytecie krakowskim i wydał, prócz wzmiankowanego dzieła, szereg pism religijnych. Umarł 1891 r. Zob. *Encyklopedyą* Orgelbranda.

[6]) Maksymilian Jakubowicz urodził się na Wołyniu 1785 r. Wykształciwszy się na wydziale filologicznym Uniwersytetu wileńskiego, był najprzód nauczycielem łaciny i greckiego w różnych szkołach krajowych a następnie od r. 1834 profesorem literatury starożytnej w Kijowie i Moskwie. Wysłużywszy emeryturę osiadł w r. 1842 w Żytomierzu. Tam też umarł 1853 r. Zob. Bieliński, *Uniw. Wileński*, 1900, T. I, 406 i nast. oraz P. Chmielowski artykuł w *Encykl. Wielkiej* T. XXXI, 1903.

c. Zaznaczone powyżej usiłowania co do wznowienia u nas *filozofii katolickiej* łączą się ściśle z podobnemi dążnościami w innych krajach na Zachodzie. Zarówno we Francyi, jak we Włoszech i Niemczech po roku 1815, t. j. po ostatecznem uśmierzeniu zaburzeń, wywołanych przez wielką rewolucyą francuzką, nie tylko kościół ale i rządy, występowały z możliwie silną reakcyą przeciwko racyonalizmowi, uznawanemu za główną przyczynę opozycyi względem panujących wierzeń i istniejącego porządku rzeczy. Nawet pewne warstwy samodzielnej inteligencyi postawiły sobie za zadanie obronę wiary i porządku w szczerem przekonaniu, że działają w kierunku prawdziwego postępu i ocalają narody od upadku moralnego. Nie dziw, że i w zakresie filozofii pojawił się kierunek, mający na oku zgodę między religią i rozumem, wiarą i wiedzą. Występują tedy tu i owdzie myśliciele, którzy nad tą zgodą usilnie pracują, idąc zrazu ręka w rękę z przedstawicielami jak najbardziej wstecznych dążności. We Francyi obok skrajnego reakcyonisty De Maistre'a, domagającego się, aby rządy wymuszały na narodach bezwzględne posłuszeństwo dla wymagań kościoła, ogłaszają swe prace filozoficzno-religijne Bonald, Lamenais, Bautin i inni. We Włoszech czynni są w tym duchu A. Rosmini i V. Gioberti, w Niemczech J. Hermes, A. Günther i wielu innych.

Nasi przedstawiciele *filozofii katolickiej* bardzo często powołują się na powagę właśnie tych autorów. Tymczasem okazało się, że hierarchia kościelna nie znosi nawet cienia samodzielności ze strony najbardziej nawet uległych dla jej nauki umysłów. Encyklika papieska z r. 1832 potępia dzieła Lamenais'go i zmusza go do tego, że w następnym okresie swej działalności piśmienniczej już nie marzył o filozofii *katolickiej*, lecz mówił jedynie o filozofii *chrześcijańskiej*. Ten sam los spotkał ucznia jego Bautina. Pomimo to niektórzy z wymienionych powyżej autorów naszych powołują się na jego *Psychologią* z r. 1839 i *Filozofią moralności* 1842, naturalnie czynili to w przekonaniu, że są w zgodzie z nauką kościoła. Takiejże cenzurze podległy dzieła Rosminiego i Giobertiego. Hermes usiłował całkowitą treść nauki katolickiej uzasadnić filozoficznie. Ale przeciwnicy najminimalniejszej nawet samodzielności myśli zdołali jeszcze w kilka lat po jego śmierci, w r. 1835, wyjednać brewe papiezkie potępiające jego poglądy i wszystkich, którzy w ich obronie występują. Na dzieła Günthra, który ze stanowiska nauki kościoła krytykował Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla, powołuje się u nas nie jednokrotnie Ziemięcka. A jednak i jego dzieła potępiono bez litości i postawiono w r. 1857 na *Index librorum prohibitorum*. Siedmdziesięcioczteroletni starzec *laudabiliter se subjecit* temu wyrokowi, a w ten sposób i jego *filozofia katolicka* stała się marną iluzyą. Nie ulega wątpliwości, że znaczna większość dzieł, należących u nas do *filozofii katolickiej*, zasłużyła by na ten sam wyrok, o ile dzieła te zawierają tu i owdzie pewne przebłyski własnej myśli autorów. Zbyt małe jednak mają znaczenie, aby się niemi miała zajmować *Kongregacya Indeksu* [1]).

[1]) Co do wymienionych obcych przedstawicieli *filozofii katolickiej* zob. szczególniej odnośne miejsca *Historyi filozofii 19-go wieku* Ueberwega-Heinzego, 10-e wyd. 1906. Szersze przedstawienie tego kierunku podałem w rozprawie *J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu*, Książka Jubileuszowa, 1880, str. 281 i nast.

VII. Okres piąty, krytyczno-syntetyczny.

§ 19. Jeszcze za życia głównych naszych przedstawicieli bezwzględnego idealizmu, więc Kremera,

Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego, występuje u nas reakcya przeciw temu kierunkowi myśli. Przekonano się dość prędko, że abstrakcyjna dialektyka i dedukcye, mniej lub więcej dowolne, nie mogą doprowadzić do poznania świata i życia, a zatem i zadowolić nie mogą wymagań badawczego umysłu. Szukano tedy innego rozwiązania zasadniczych zagadnień filozofii. Opuszczono wyżyny idealizmu i rozejrzano się na ziemi, wnikano w człowieka i jego potrzeby umysłowe, w przyrodę i jej zjawiska, zastanawiano się nad faktami rozwoju wiedzy ludzkiej, i usiłowano tą drogą dojść do prawdy, niedostępnej dla jednostronnego idealizmu.

Reakcya ta na naszym gruncie z natury rzeczy nie była tak bogata w objawy i urozmaicona, jak w powszechnym rozwoju filozofii, mianowicie teoryi poznania, o którym mowa była powyżej (§ 12). Najgłówniejsze atoli typy tej reakcyi, więc rozbiór zasad bezwzględnego idealizmu i zastąpienie ich nowemi, ujawniają się i u nas. Zaczerpano je wprawdzie po większej części u obcych, ale indywidualność naszych myślicieli nadaje im pewne rysy samodzielne, swoiste. Wszystkie zaś te nowe kierunki, jak gdzie indziej, tak i u nas, mają charakter *krytyczny* i nadto dążą do *syntetycznego* objęcia możliwie szerokich dziedzin myśli, uwzględniając ze swego stanowiska zasadnicze współczynniki poznania, wiedzy. W ten sposób różnice pomiędzy tymi kierunkami uwydatniają się mniej w jednostronnym rozwoju jednego tylko współczynnika poznania, z zaniedbaniem reszty, jak się to działo w poprzednich okresach, lecz polegają raczej na oddaniu pierwszeństwa jednemu przy jego łączności z pozostałymi.

Ten krytyczno-syntetyczny charakter nowoczesnych dążności na polu teoryi poznania utrudnia niezmiernie klasyfikacyą zasadniczych poglądów, ich stanowcze rozróżnienie. Wobec bowiem wielostronności każdego z tych

poglądów, przeciwieństwa w pewnym stopniu się wyrównywają, zbliżają się do siebie, i uwydatniają pewną wspólność. Tak np. *empiryzm* i *racyonalizm*, które się dawniej wyłączali bezwzględnie wskutek jednostronnego rozwoju bądź *doświadczenia* zmysłowego, bądź samej abstrakcyjnej *myśli*, obecnie łączą się ze sobą w każdym nieomal poglądzie poznawczym, na podstawie uznania zasadniczej doniosłości każdego z tych czynników. *Subjektywizm* i *idealizm*, które się poprzednio wyłoniły z *racyonalizmu*, dzisiaj przybierają często odcień *empiryczny*, jako wyniki rozbioru *wrażeń zmysłowych*. Z drugiej zaś strony, *objektywizm* i *realizm* w wywodzie przedmiotowej rzeczywistości posiłkują się zazwyczaj argumentami, zaczerpanymi z działalności umysłu, więc o charakterze *racyonalnym*. Ztąd też klasyfikacya poglądów poznawczych, oparta na zaznaczonej przeciwstawności, nie ma już tej ścisłości, co dawniej. Zachodzi to szczególniej i u nas, gdzie wielostronność stała się jednym z naturalnych objawów naszego życia umysłowego wskutek konieczności posiłkowania się w jego rozwoju i uprawie nie tylko własnymi zasobami, lecz i wynikami pracy dziejowej narodów, przodujących dotąd postępom wszechludzkiej kultury.

Pomimo to sądzę, że w celu możliwie jasnego objęcia różnorodnych objawów, które i u nas wystąpiły na widownią teoryi poznania w tym ostatnim okresie, najwłaściwszem będzie pozostać przy owych trzech głównych typach poglądów poznawczych, jakie miałem na oku zdając sprawę z dotychczasowego ich rozwoju u obcych i u nas, t. j. typów *racyonalizmu*, *empiryzmu* i *mistycyzmu*, z tem atoli zastrzeżeniem, wynikającem z powyższych uwag, że każdy z tych typów już nie ma charakteru bezwzględnie jednostronnego, t. j. nie wyłącza uznania dla danych, zawartych w pozostałych poglądach, lecz zaznacza tylko stanowisko górujące jedne-

go ze współczynników poznawczych, przy jego syntetycznej łączności z pozostałymi.

Czynnik *racyonalny*, rozumowy nowoczesnej teoryi poznania wydatnia się u nas w szeregu różnych poglądów, biorących umysł poznawczy za punkt wyjścia dla badań na tem polu. Tu należą najprzód tacy myśliciele, którzy pozostają przeważnie w zakresie umysłowym i uwzględniają inne czynniki poznawcze tylko z tego zasadniczego punktu widzenia. Inni mają na oku krytyczne dopełnienie racyonalizmu czynnikami empirycznymi, w ogóle dążą do możliwego wyrównania przeciwstawności między umysłem i zmysłami, podmiotem i przedmiotem, między idealizmem i realizmem na polu poznawczem. Wreszcie jeszcze inni przyłączają się z większą lub mniejszą samodzielnością do tak zwanych nowokantystów.

Empiryzm opiera się w swych poglądach poznawczych nie na rozbiorze samego umysłu, jako podmiotu poznania, lecz rozpoczyna badanie od rozbioru faktycznych czynników doświadczenia i dopełnia te czynniki dopiero w następstwie pozostałymi czynnikami poznania i to tylko w miarę konieczności. Tu należą przedewszystkiem tak zwani *pozytywiści*, następnie szereg *przyrodników*, uwzględniających bądź filozofią w ogóle, bądź w szczególności teoryą poznania przyrodoznawstwa, wreszcie zwolennicy tak zwanego *empiryo-krytycyzmu*.

Co wreszcie dotyczy czynnika *mistycznego*, to i ten nie występuje w tym ostatnim okresie z taką wyłącznością, jak w poprzednich, a to z powodu rozwoju krytycyzmu, który bądź co bądź wywarł wpływ i na poglądy, uznające bezpośrednią wiarę w pewne prawdy dogmatyczne za niezbędną podstawę poznania. Obrona tych prawd, oparta na danych bądź rozumu, bądź doświadczenia zbliża ten pogląd poznawczy syntetycznie mniej lub więcej do poglądów racyonalnych i empirycznych,

ale nie zmienia zasadniczo jego dogmatyczno-mistycznego charakteru. Tu należą nowoscholastycy a w szczególności nowo-tomiści.

Cały ten *piąty okres* obejmuje u nas, jak już wzmiankowano, czas od mniej więcej 1860 roku do bieżącej chwili, więc ostatnie lat pięćdziesiąt.

1. Kierunki *racyonalne*, opierające się na przewadze czynnika umysłowego w poznaniu, obejmują w tym okresie u nas trzy główne grupy autorów: *a.* takich, którzy w samym umyśle ogólnie ludzkim odszukują podstaw poznania, jako to: Al. Tyszyński, Fr. Krupiński, Stefan Pawlicki i W. Dzieduszycki; *b.* którzy mają na oku zasadniczą łączność podmiotu i przedmiotu poznania, jego czynników umysłowych i zmysłowych, racyonalnych i empirycznych, jak H. Struve, M. Straszewski, A. Molicki, Al. Raciborski, Al. Skórski, Ign. Skrachowski, K. Twardowski, M. Wartenberg, J. Lewkowicz, St. Garski; *c.* wreszcie zwolenników nowokantyzmu u nas, jakiemi są: H. Goldberg, Wł. M. Kozłowski, A. Złotnicki, Ad. Mahrburg, M. Massonius.

a. Najbliższą łączność kierunku racyonalnego w tym ostatnim okresie z okresem poprzednim stanowią autorzy, biorący idealizm za punkt wyjścia i uznający, że umysł powszechnie ludzki sam w sobie posiada wystarczające dane do poznania prawdy. Należą tu głównie: Tyszyński, Krupiński, Pawlicki i Dzieduszycki.

Tyszyński [1]) wyłożył swe poglądy poznawcze w następujących pismach: *Rozbiory i krytyki*, 3 tomy, 1854; *Trzy Loiki czyli jaką powinna być Loika?* Odbitka z *Biblioteki Warszawskiej*, 1860, wreszcie w swem najgłówniejszem dziele: *Pierwsze zasady krytyki powszechnej*, 2 tomy, 1870. W pierwszem z tych dzieł Tyszyński wyraźnie mówi (T. I, 15): „Filozofia... nie jest to przejmowanie pojęciem prawd już gotowych, t. j. idących z przekazu czyli *tradycyi*, albo z bezpośredniego natchnienia czyli *objawienia* i t. p. ale ich *dociekanie*.“ Ponieważ zaś dociekamy *rozwagą*, przeto „filozofia jest kształceniem się i objawieniem się naszej *rozwagi*.“ Za główny zaś środek pomocniczy dociekania prawdy przez rozwagę uznaje Tyszyński (str. 18) *historyą filozofii*. Początki jej, mówi, łączą się jak

najściślej z pierwszem pojawieniem się *rozwagi* w duchu ludzkości, t. j. z wyjściem tego ducha z *okresu tradycyi*, wydanym przez *pamięć* ludzkości i opartym na *podaniu*. Wyjście to znamionuje się *dociekaniem*, które znowu, posiłkując się albo *doświadczeniem*, albo *zmysłami*, albo nakoniec *umysłem*, wydaje trzy główne *doby* rozwoju filozofii, które na skalę mniejszą powtarzają się w każdym jej okresie. Pogląd ten Tyszyńskiego na dzieje filozofii ma wyraźnie na oku jej krytyczną samodzielność, mianowicie jej niezależność od *teologii*. Już przy rozbiorze początków chrześcijaństwa przyznaje *poznaniu* wyższość nad *wiarą*, mówiąc (str. 48): „Ewangelia przyjmowaną była przez pierwszych chrześcijan pośród żywości pierwszej *tradycyi* przez *wiarę;* lecz oto miał dalej przyjść czas, w którym musiała osłabnąć żywość tradycyi, miał przyjść czas czyli doba, nie przebyta jeszcze przez ludzkość, pełnego i męzkiego jej wieku, wzrosłej rozwagi, a w czasach tych, wiarę w prawdę mogło tylko zastąpić, miało podtrzymać *poznanie* prawdy. Poznanie to, stać się mogło przez *kształcenie* jedynie poznania, t. j. kształcenie wszystkich gałęzi, odcieni gałęzi poznania (jako rozrodzonych nauk, umiejętności i t. p.), przez przeprowadzenie stopniowe każdej z gałęzi tych do stanu jej prawdy, iżby się w końcu, a w epoce swej, jako prawda jest jedną, zbiegły w jedno, t. j. tak w jedno *z sobą*, jako też *z ciałem* (dziejami), oraz *duchem* (religią) ludzkości.“

Domaga się tedy Tyszyński już wyraźnie postępu nauk poszczególnych, jako niezbędnych środków poznania powszechnego ludzkości w celu syntetycznego zjednoczenia ich wyników. Z tem łączy się też pogląd krytyczny na wieki średnie, o których mówi (str. 54): „Pozorne w nich nad czynnością *rozumu* zwycięstwo *wiary*, okazało się w końcu nieszczęściem głównem dla samej że wiary; *myśl i rozum* nie znikły były bowiem przez wieki te z istoty człowieka, lecz niekształcone, służyły tylko do co chwilowych zwichnień, usprawiedliwień przed wiarą, i wieki te wydały tylko fizycznie rząd bojów, ucisków, okrucieństw, oraz rozpusty wszelkiej.“ Co się w końcu tyczy najnowszych czasów, to Tyszyński, przy wszelkiej stanowczości *swego* poglądu, nie odsądza ich od właściwego im znaczenia, nawet systemat Hegla, tego okrzyczanego w zakresie filozofii dogmatycznej panteistę i ateusza, znajduje w nim sędziego, odpierającego wszelkie zbyt namiętne napady tak zwanych *prawowiernych* (str. 138 i nast.) [2]).

Główną zasadą krytyki Tyszyńskiego jest, jak on ją nazywa, *prostość* (str. 144 i nast.), polegająca na przyznaniu *ograniczoności* naszego poznania. Kapitalnego niedostatku systematu Hegla i jego uczni dopatruje się słusznie w braku takiej *prostości* i w nadmiarze *miłości siebie*, to jest „w przyznawaniu pojęciu swemu możności oglądania *prawdy bezwzględnej*.“ „Nasze pojęcie ludzkie, mówi (str. 145 i nast.), pojęcie to, którem musimy sądzić, dociekać, jest to pojęcie nikłe, porąbane, ułomne.“ „Są byty, przedmioty, które podchodzą wprawdzie pod nasze *pojęcie*, a jednak przechodzą jego *objęcie* (jak np. czas *bez początku*, przestrzeń *bez granic*, połączenie *woli i konieczności* i t. p.).“ „Nasze pojęcie ludzkie jest tylko *pośrednie*, umie ono zgadywać, jakiem najwyższe być *może* i tem samem wyznaje, iż niem nie jest. W tym losie, śród tego stanu, znać nie może żadnej prawdy *bezwzględnej;* co zna bowiem, to zawsze względnem być musi od jego skali, zna ono tylko *pośrednio*, przez *przybliżenie*.“ Lecz nie sądźmy, że Tyszyński podnosi ograniczoność ludzkiego *poznania* tylko, aby przydać tem większe znaczenie dogmatycznej wierze; przeciwnie: celem jego w tym względzie jest wykazać niezbędną potrzebę coraz dalszego rozwoju i kształcenia się *rozumu* ludzkiego, jak to jasno wypowiadają następujące piękne słowa, które zasługują na szczególną uwagę wszystkich filozofów dogmatycznych: „Czyli jest potrzebną, pyta (str. 136), lub nie, dla ludzkości droga dociekań? uprawa rozumu? Zapytanie to, odpowiąda, razby wykreślonem być winno z liczby zapytań. Rozum jest organiczną cząstką człowieka, ludzkości; chociażby jego uprawę przerwała i zaniechała połowa ludzkości, nie odrzuci i nie zaniecha jej druga połowa. Jeśli przeto ten rozum, jego nauka, jeszcze są ułomnymi, *zbawić tylko może ich ukształcenie nie odrzucenie*.“

Powyższe zasady poznawcze weszły w zupełności w skład dzieła Tyszyńskiego o *Zasadach krytyki powszechnej*, często w tych samych nawet słowach, więc ich powtarzać nie ma powodu. Zaznaczyć atoli wypada, że poglądy powyższe znajdują w tem dziele szersze i ściślejsze rozwinięcie i doprowadzają też do wyników, które nie były jeszcze należycie sformułowane w pierwszej pracy Tyszyńskiego. I tak, jako cel swych dociekań w tem dziele podaje (T. I, 1): „oznaczenie zasad *sądu powszechnego*, t. j. tych części ludzkiego sądu, które się odnosić mogą i muszą do wszelkich zarówno gałęzi rozwoju

ludzkiego: nauki, sztuki, praw, codziennego życia, dziejów, religii i t. p.“ Te zasady *sądu powszechnego* są właściwie zarazem zasadami *krytyki* powszechnej, gdyż sąd z natury rzeczy wiąże się jak najściślej z krytyką. Dotychczasowa filozofia tych zasad określić nie zdołała. Wszystkie dotąd systemata, czyli układy myślenia, miały charakter przeważnie teoretyczny, a przy tem jednostronny, bo się opierają tylko na dwóch dawnych i wyłączających się nawzajem zasadach (str. 7): „już że jedyną poręką prawdy jest to, o czem nam świadczą *zmysły*, już że dla ukształcenia poznania naszego dostatecznym jest pierwiastek *wiary*, chociażby bez pomocy nawet środków rozumujących.“ Ztąd to wnioski tych systematów są nader szczupłe, a przy tem jak najmniej praktyczne, bo nie uwzględniają zasad praktycznych i nie szły drogą praktyczną. Idzie tedy Tyszyńskiemu o dopełnienie tych braków, o objęcie w jedności poznania całej życiowej działalności człowieka. Działalność ta ma na oku *przyszłość*, która jest „rzetelnem naszem dziedzictwem.“ Albowiem: „każde słowo, krok, utwór ludzki, o tyle mają znaczenie, o tyle są pewnej wagi, o ile się mają dodatnio do dni przyszłości (str. 2).“ W ideale i celach przyszłości tkwi cała nasza działalność praktyczna, według tej przyszłości sądziny o każdym z utworów, które się ukazały lub ukazują w każdej gałęzi. Tego wszystkiego nie uwzględniały dotychczasowe systemata, dla tego ich metody nie dały skutków oczekiwanych. Chcąc tedy dojść do wyników bardziej zadawalających, należy posiłkować się *metodą nową*. Otóż takiej metody nowej trzyma się Tyszyński,—jest to metoda, wychodząca głównie ze względów praktycznych, to też nazywa ją *metodą myśli praktycznej* (str. 8).

Zasadniczą osnową tej nowej metody są dzieje ludzkości na wszystkich polach jej życiowego rozwoju. Rozbiór tych dziejów powinien się opierać na tak zwanej przez Tyszyńskiego *prostocie w sądzeniu*, która wyraża się w przyjęciu za prawdę szeregu wyobrażeń i pojęć, mających charakter *zgody powszechnej* lub *przyznania powszechnego* (str. 11 i nast.). W celu właśnie szczegółowego oznaczenia treści takiej *zgody powszechnej*, czyli *powszechnie ludzkiego sądu* o rzeczach, Tyszyński rozpatruje się, jak mówi (str. 18), *pojęciem praktycznem* w dziejach ludzkości i poświęca im głównie swoje dzieło, mówiąc o *przeszłości*, *przyszłości i obecności* życiowego rozwoju na wszystkich polach działalności człowieka. Na tej podstawie

wyprowadza też wnioski ogólne co do owej zgody powszechnej, obejmującej najwyższe prawdy ludzkości. Prawdy te sprowadzają się ostatecznie do pewnych zasad religijno-moralnych, jako to (T. II, 246 i nast.): *Duch* ludzki winien się ukazać wolnym od wszelkiej *złości*, a więc być *czystym*. *Myśl* ludzka znowu ma za obowiązek, iżby przymiotem jej stała się *mądrość czynna*, przyczyniającą się do urzeczywistnienia tu na ziemi Królestwa bożego. Wreszcie, co do uczynków *ciała*, t. j. kroków w biegu *zewnętrznym*, celem i wyrazem codziennych uczynków człowieka winna być *miłość*. Wywody te zamyka zdaniami (str. 250): „W tych ramach winienby kierować codziennie każdy duch swój, myśl, oraz uczynki. Takie prawo ma być regułą dzienną, a więc i regułą *sądu* dla każdego. Długą przebyliśmy drogę, aby mieć prawo ten krótki uczynić wniosek; lecz po tem, cośmy poznali, nie tylko (widzimy) prawo, lecz też powinność mamy powiedzieć: iż sąd nasz jeśli ma godnym być wieku, z którego wychodzi, jeśli mieścić ma cechy najwięcej poręki prawdy mające, jeśli ma być żywotnym, być winien (najjaśniej wyrazić to można) sądem *chrześcijańskim*."

Bez względu na ten ostateczny wynik dociekań dziejowych, Tyszyński co do swych poglądów poznawczych zbliża się zasadniczo do nauki Tomasza Reida o *zdrowym* czyli *powszechnym rozsądku* (common sense,—zob. wyżej str. 76). Tylko sposób oznaczenia treści tego sądu powszechnego, jest różny u obydwóch myślicieli. Reid opiera się głównie na *psychologii*, Tyszyński zaś na *historyi*, jako objawie praktycznej działalności człowieka. Nadto zaznaczyć należy, że względy praktyczne i oddanie im pierwszeństwa robią z Tyszyńskiego poprzednika dzisiejszego *pragmatyzmu* (zob. wyżej str. 122).

Jako dopełnienie powyższych poglądów poznawczych Tyszyńskiego, dodam tu słów kilka o jego rozprawie: *Trzy logiki*, zamieszczonej również w jego *Zasadach* (T. II, 275 i nast.). Praca ta ma także przeważnie charakter *historyczny* i *praktyczny;* idzie tu bowiem autorowi głównie o to, aby przy przeglądzie powszechnych dziejów logiki wykazać, że żadna z dotychczasowych logik,—ani *organon* Arystotelesa, ani *nowy organon* Bakona, ani wreszcie logika Hegla—nie czynią zadość niezbędnym życiowym wymaganiom. Pierwsza jest formalną i zawiera wykład raczej tego, *co jest*, nie zaś zasady myślenia, z którychby dojść można do jakichś następstw. Nowa zaś metoda Bakona opierała się na doświadczeniu, ale nie podała

żadnej nici przewodniej co do używania doświadczeń. Bakon zastrzegł to wprawdzie, iż fakta przez doświadczenie zbierane szykować powinna *indukcya*, nie oznaczył jednak ani natury, ani celu indukcyi tej. Logika Hegla wreszcie w swym dialektycznym rozwoju przedstawia raczej szereg gwałtem tworzonych momentów, pewnego rodzaju *zabawek myśli* (Gedankenspiele), ale mało ma wspólności z *logiką rzeczywistą*, która objąć powinna podstawy do rozwiązania zasadniczych zagadnień filozofii rzeczywistej: co jest ten świat? i jaka być winna reguła życia? Logika, mająca na oku te zagadnienia, złożyć się winna z trzech części: pierwsza obejmuje (w sposób właściwy sobie) *metodę* słowa i myśli; druga określi *prawa* czyli *bieg świata;* trzecia wreszcie poda *regułę życia.* Dwie pierwsze części będą prologiem czyli teoretyczną podstawą filozofii praktycznej, trzecia samą filozofią praktyczną. Część pierwsza poczerpnąć może pomoc z logik dotychczasowych; dwie drugie muszą być z gruntu nowe. W swych *Zasadach* Tyszyński uwzględnił głównie ową tak nazwaną przez siebie *logikę filozofii praktycznej*, która się wyraża w *dziejach* rodu ludzkiego.

Ze wszystkiego co się powiedziało, szczególniej zaś z powyższych wyników, okazuje się, że ta logika filozofii praktycznej Tyszyńskiego jest właściwie *etyką*, a nie logiką. Podobnież owa druga część logiki rzeczywistej, mająca określić prawa czyli bieg świata, nie jest logiką, lecz *metafizyką*. Pozostaje tedy tylko część pierwsza jako właściwa logika, której jednak Tyszyński nie opracował, uważając, że sprawę *metody* słowa i myśli, dotychczasowa logika uwzględniła w sposób wystarczający.

[1]) Aleksander Tyszyński urodził się w Petersburgu 21 maja 1811 r. Pierwsze nauki pobierał w domu, we wsi Miassocie na Litwie, u Stefana Zana, następnie w szkole Trynitarzy w Mołodecznie. Od r. 1825 uczęszczał na wydział prawny uniwersytetu wileńskiego. Tu słuchał też wykładów filozofa Anioła Dowgirda (zob. wyżej str. 238). Po skończeniu uniwersytetu ze stopniem kandydata praw w r. 1829 wrócił do Miassoty a od r. 1832 zajmował urzędy w sądownictwie w Wilejce i Mińsku, przy tem jednak pracował nad literaturą i filozofią i wydał w r. 1837 znane swe dzieło p. t. *Amerykanka w Polsce.* Od r. 1838 jest w Warszawie i pracuje tu przez dłuższy czas w Komisyi spraw wewnętrznych, biorąc jednak przy tem najżywszy udział w owoczesnem życiu literackim, w założeniu *Biblioteki Warszawskiej* i t. p. W r. 1855 opuścił służbę rządową i wraca w strony rodzinne, nie zaniedbuje jednak przy tem pracy piśmienniczej. W r. 1866 powołano go na katedrę literatury polskiej w Szkole Głównej War-

szawskiej, którą jednak dla znanych powodów tylko do r. 1870 zajmował. W r. 1873 został członkiem Akademii krakowskiej. W tymże roku opuścił Warszawę i powrócił do Miassoty. Tu też umarł 5 listopada 1880 r. O Tyszyńskim pisali głównie: Ad. Pług (Pietkiewicz), wspomnienie pośmiertne w *Kłosach*, 1880 r. Fr. Krupiński w *Bibl. Warsz.* 1881. T. I, 161 i nast. Charakterystyka jego jako profesora podana jest w dziele: *Szkoła Główna Warszawska*, T. I. *Wydział filologiczno-historyczny*, 1900, str. 210 i nast. Najobszerniejszym, opartym na listach i innych autentycznych danych, jest *Zarys biograficzno-literacki* przez Piotra Chmielowskiego na czele wydania *Pism krytycznych Tyszyńskiego*, 1904.

[2]) W *Rozbiorach i krytykach*, T. I, 411 i nast. występuje Tyszyński z usilną obroną Schellinga, Hegla i Trentowskiego przeciwko namiętnym napadom Jakubowicza (zob. wyżej str. 344), który zarzuca im pogaństwo i ateuszostwo.

Podobne, jak Tyszyński, względy *praktyczne*, czyli jak dziś się mówi, *pragmatyczne*, miał i Fr. Krupiński [3]) na oku w swoich poglądach poznawczych. I on zbliżał się do szkoły szkockiej i bronił ostatecznie *zdrowego rozsądku*, jako głównego współczynnika poznania prawdy, potrzebnej i dostępnej dla człowieka. Szczegółowego atoli i systematycznego wykładu tych poglądów poznawczych nie zawierają pisma Krupińskiego; wypowiada on je tylko zasadniczo i to w dość dorywczej formie, w szeregu rozpraw, poświęconych przeważnie innym przedmiotom. Do najważniejszych w tym względzie należą: najprzód uwagi, wygłoszone w związku z jego znaną pracą *O filozofii w Polsce* 1863, następnie rozprawy: *Przyszłość filozofii*, *Bibl. Warsz.* 1864, *Szkoła pozytywna*, tamże 1868, *Wczasy warszawskie*, *Wieniec*, 1872, *Romantyzm i jego skutki*, *Ateneum* 1876, *Nasza historyozofia*, tamże 1876, *Logika i metafizyka* tamże 1879. Nadto przełożył na nasz język *Logikę* Al. Baina (zob. wyżej str. 125).

Punktem wyjścia dla całej filozofii Krupińskiego był heglizm. W pierwszej z powyższych prac mówi: Hegel dowiódł, że „jak filozofia jest genetycznym rozwojem rozumu bezwzględnego, tak jej dzieje nie są igraszką ślepego przypadku, lecz właśnie sprawdzianem tego rozwoju, gdzie każdy system stanowi organicznie wiążące się z innymi ogniwo i służy do wyświecenia tego lub innego momentu idei, urzeczywistniającej się własną, samodzielną siłą.“ Po za Hegla „teorya dalej posuniętą być nie może.“ „Teorya filozoficzna dawno już skończona; nie wiele dziś jej dodać można.“ Pomimo to, już w tej pierwszej pracy zaznacza, że zwrotem do praktyki,

podniesieniem innych władz ducha, jak *wola* i *wyobraźnia*, wyklęciem czczych, zawiłych, do niczego nie użytecznych a tak polskiemu umysłowi wstrętnych oderwań spekulacyjnych, filozofia polska dobrze się zasłużyć może i umiejętności w ogóle i literaturze swojskiej. Ale w tym celu zrzec się winna „pajęczych abstrakcyj," „chimerycznych utopij" i t. p. a trzymać się tylko „prawd koniecznych, bądź czysto z *rozumu* wywiedzionych, bądź z *doświadczenia* czerpniętych." Widoczne tu jest tedy połączenie z heglizmem pewnych poglądów nowoczesnych.

Stanowisko hegloskie zajmuje Krupiński w zasadzie jeszcze i w drugiej swej pracy: p. t. *Przyszłość filozofii*. I tutaj twierdzi, że byt i myślenie „są bezwzględnie to same," że „rzeczywistością jest nie przemijająca szata bytu, ale tętniący w nim rozum." Tu też zbywa krytycyzm Kanta w duchu Hegla mówiąc: „Wszelkie gadanie o skończoności i ograniczności rozumu, a przeto niekompetencyi jego do sądzenia o wszystkiem, pochodzi albo ze złej wiary, albo z nieuctwa." Wreszcie co do metody dialektycznej Hegla wyznaje, że jej „należy się pierwszeństwo przed innemi," że stanowi ona „nieśmiertelną zasługę Hegla w filozofii." W tej też rozprawie zaznacza różnicę między filozofią i innemi naukami w duchu bezwzględnego idealizmu. Filozofia, mówi, bada objawy natury i ducha z ich strony wewnętrznej, zmysłami nieujętej, ona śledzi wszędzie przyczynę, istotę, wewnętrzność, siłę, ducha. Inne zaś nauki uprawiają tylko ciało, zewnętrzność wszech rzeczy.

W następnej rozprawie o *Szkole pozytywnej* ujawnia się Krupiński jako zwolennik Comte'a, z wieloma jednak zastrzeżeniami. I tak nie zgadza się na jego trzy fazy rozwoju umysłowego ludzkości i występuje surowo przeciw religii jego „własnego wyrobu," która go okryła śmiesznością. Nie uznawanie bowiem religii „prowadzi w końcu do najdzikszych urojeń." Nadto zaznacza wcale nie w duchu Comte'a, że „światem społecznym, oprócz fizycznych, rządzą niezmienne prawa intelektualne i moralne,—dalej, że nie tylko nasze postępowanie, lecz i nasz charakter jest wynikiem przynajmniej w części naszej *woli*, i że nie tylko możemy, ale moralnie *obowiązani* jesteśmy poprawić nasz charakter. „Na przeciw bowiem konieczności, wynikającej z naszej natury i otaczających nas okoliczności, winniśmy postawić *inną konieczność*, t. j. wytrwałą, energiczną wolę, i tak dobijać się zwycięstwa nad

sobą i światem.“ Są to wszystko poglądy, łączące się z idealistycznymi czynnikami bezpośredniego poczucia moralnego i obowiązku uwzględnienia jego wymagań. Pomimo to z lekceważeniem mówi tutaj o „konceptach filozoficznych“ Hegla, Schellinga i innych. Staje też otwarcie po stronie fenomenalizmu, dowodząc, że filozofia ma za przedmiot „zjawiska podpadające pod zmysły.“ Zjawiska te zaś muszą się same wytłomaczyć; nauka pozytywna nie pozwala podsuwać im zmyślonych przyczyn; więc wymaga doświadczalnej metody badania, jaką w duchu Comte'a wyłożył Mill. Z drugiej strony broni tu Krupiński swego pozytywizmu od zarzutu ateizmu i panteizmu, ale nie wykazuje, jaką drogą sam przy metodzie doświadczalnej dochodzi do pojęcia Boga osobowego i nieśmiertelności duszy, oraz do powyższych wymagań moralnych. Są to dla niego naturalnie postulaty rozumu praktycznego, sądu powszechnego lub zdrowego rozsądku, — ale tych czynników poznawczych nie zaznacza szczegółowo. Mówi tylko poprostu: „Jesteśmy przekonani, że można być pozytywistą, nie będąc ani ateistą, ani materyalistą, ani fatalistą.“ „Z pozytywizmem, nieuznającym Boga, nie mamy żadnej wspólności, lecz przeciwnie pragniemy, ażeby nauka nie wywracała religii, by uznała wielkie jej znaczenie w wychowaniu rodu ludzkiego.“ Tak przemawia bezpośrednie poczucie religijne, dążące do życiowego, praktycznego zaspokojenia swych wymagań. W każdym razie Krupiński nie wyrzekał się tego swego bezpośredniego poczucia dla doktrynerskich zasad pozytywizmu. Z czasem atoli szukał poznawczego usprawiedliwienia owych wymagań poczucia religijnego i znalazł je w *powszechnem przekonaniu ludzkości*, w jej *zdrowym*, *praktycznym zmyśle*. Świadczą o tem dalsze prace jego, a głównie artykuły objęte p. t. *Wczasy warszawskie*.

Wczasy warszawskie uwydatniają ów zwrot Krupińskiego od teoryi do praktyki życiowej, o którym wspomniałem powyżej. Artykuły te traktują o utylitaryzmie, materyalizmie, humanizmie, dalej o postępie, optymizmie i pesymizmie, o utopiach i hipotezach, o indywidualizmie, radykalizmie i wreszcie o stronnictwach. Ogólne stanowisko autora jest pozytywistyczne, ale z tym swoim pozytywizmem łączy on przy rozbiorze zaznaczonego szeregu zagadnień jak najwyraźniej zasady filozofii szkockiej zdrowego rozsądku. Tym zdrowym rozsądkiem posiłkuje się przy każdej trudniejszej kwestyi życiowej. Ale

i w kwestyach teoretycznych, poznawczych, zaznacza już w poprzedniej pracy o pozytywizmie, że głos *zdrowego rozsądku* wymierzył nieodwołalny dekret na wszelkie marzycielskie systemata filozofii. Z tem wszystkiem Krupiński nigdzie nie daje szerszego teoretycznego uzasadnienia zdrowego rozsądku, jako czynnika poznawczego. Posiłkuje się nim bezpośrednio, sądząc zapewne, że każdy czytelnik, posiadający zdrowy rozsądek, również bezpośrednio zgodzi się na jego wymagania.

Dopełnieniem powyższych artykułów są rozprawy Krupińskiego przeciw *romantyzmowi* i o naszej *historyozofii*, w których rozwija w sposób praktyczny powyższe zdanie o zdrowym rozsądku, jako przeciwniku wszelkiego marzycielstwa więc i filozoficznego. W ostatniej zaś z wymienionych rozpraw o *Logice i Metafizyce* w tymże duchu rozbiera szczególniej dzieło Liarda: *La science positive et la métaphysique.* O metafizyce Krupiński tutaj tak się wyraża: „Nie wdając się w definicyą metafizyki, zauważmy, że ta mniemana umiejętność pierwszych zasad wszelkiego bytu i myślenia, niegdyś uważana za filozofią fundamentalną, philosophia prima, dziś musi walczyć o zdobycie sobie równouprawnienia z dawnemi służebnicami. Są zaś tacy, co ją wprost odrzucają.“ Autor widocznie do tych ostatnich nie chce należeć, ale też nie popiera stanowczo walki o byt metafizyki. Przeciwnie, nie zgadza się na kantoskie pojęcie metafizyki obyczajów, rozwinięte przez Liarda, lecz dowodzi, że na tem polu metafizyka zastąpioną być winna przez doświadczenie życiowe. W końcu zaś rozprawy wypowiada zdania, które wykazują, że pomimo wszystkiego skłania się pod pewnymi względami do nowokantyzmu A. Langego (zob. tu wyżej str. 115), mówi bowiem: „Metafizyka jest pokrewną *poezyi* i ztąd czytanie jej utworów... może służyć za rozrywkę i wytchnienie, podobnie jak odczytanie jakiego utworu Schillera lub Mickiewicza.“

Z powyższego przeglądu najgłówniejszych prac filozoficznych Krupińskiego okazuje się, że przy braku szerszego opracowania zagadnień poznawczych, z trudnością przychodzi stanowczo określić jego właściwe stanowisko; powiedzieć tylko należy, że w jego rozwoju umysłowym aż do ostatka uwydatniały się reminiscencye idealizmu i bezpośredniego poczucia religijno-moralnego w związku z empiryzmem pozytywizmu i z praktycznemi wymaganiami zdrowego rozsądku oraz nowokantyzmu.

[3]) Franciszek Krupiński urodził się w Łukowie 1836 r. Pierwsze nauki pobierał w mieście rodzinnem. W r. 1852 wstąpił w Opolu do zgromadzenia Pijarów. Od r. 1853 do 1858 był w Akademii duchownej w Warszawie i słuchał jednocześnie wykładów nauk przyrodniczych w Akademii medyko-chirurgicznej. Później od r. 1862 uczęszczał na wykłady historyczne i filozoficzne w Szkole Głównej Warszawskiej. Po zniesieniu zakonu został rektorem kościoła po-pijarskiego w Warszawie. Od r. 1870 był prefektem i nauczycielem religii w gimnazym czwartem przez lat 20. Wywierał wpływ uszlachetniający na młodzież, która go czciła wysoko. Umarł w Warszawie 16-go sierpnia 1898 r. O nim pisali: J. Kenig, *Tygodnik ilustr.* 1898. H. Struve, *ks. Fr. Krupiński jako filozof.* 1898. A. Reybekiel, *Encyklop. wielka*, 1908.

Łączność z poprzednim, idealistycznym okresem, pomimo nowych krytyczno-syntetycznych tendencyj, uwydatnia się także w poglądach poznawczych S. Pawlickiego [4]). Główne jego znaczenie dla naszej literatury filozoficznej polega wprawdzie na jego pracach historycznych, w szczególności na jego znakomitej *Historyi filozofii greckiej*, 2 tomy, 1890 i 1903, oraz na pracach o *Cousinie*, 1867, o *Początkach chrześcijaństwa*, 1884, *o Pozytywizmie*, 1886, o *Renanie*, wyd. 2-e 1896, o *filozofii Fouilléego*, 1893 i innych, o *Materyalizmie* 1870, *Darwinizmie*, 2-e wyd. 1876, o *Mózgu i duszy*, 2-e wyd. 1874 i t. p. Do najważniejszych zaś pism jego w naszym przedmiocie należą *Lekcya wstępna do wykładu historyi filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej*, Gazeta Warszawska, 1866. № 269 i nast. oraz rozprawa p. t. *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii*, 1878.

Łączność Pawlickiego z okresem idealistycznym, o której wspomniałem, uwydatnia się wyraźnie w jego pierwszej pracy, jaką jest łacińska rozprawa doktorska o *Schopenhauerze*, 1865 r. Wraz z tą rozprawą ogłosił tezy, których zamierzał bronić na publicznej dyspucie. Szósta z tych tez brzmi: „Omnis philosophia nova ab Schellingio proficisci debet.“ Jak wówczas rozumiał młody doktorant oparcie nowej filozofii na Schellingu, trudno dziś powiedzieć. W każdym jednak razie teza ta wykazuje, że znajdował się jeszcze pod wpływem idealistycznej filozofii, skoro ją uznawał za punkt wyjścia dla nowych postępów na tem polu.

Bardziej wyraźnie ujawniają się poglądy poznawcze Pawlickiego we wspomnianej *Lekcyi wstępnej*, mianej w półtora roku po doktoryzacyi 1866 r. Rozpoczynając wykład szukaniem odpowiedzi na pytanie: czem jest filozofia? prelegent zaznacza, że dzieje filozofii oraz jej stosunku do nauk specy-

alnych zawierają tę odpowiedź. Pierwotnie nauka była jedną, *filozofią*. Z biegiem czasu wytworzyły się z niej nauki specyalne, a te rozrosły się tak bujnie i zużywały na swe badania zazwyczaj całe życie swych adeptów, wskutek czego związek tych nauk z filozofią zerwać się musiał. Pomimo to filozofia ma swoje odrębne zadania; ona uogólnia, co inne nauki specyalizują, i łączy, co one dla ułatwienia sobie roboty rozdzielają. Nadto, żadna z nauk specyalnych nie bada zagadnienia: czem jest człowiek i jaki cel jego? Każdy specyalista o człowieku coś powie, ale żaden na całą odpowiedź się nie zdobędzie. Jedna filozofia nie ociągała się nieść pomoc tym, którzy łaknęli odpowiedzi na to pytanie; daje ona przez dwadzieścia kilka wieków tę odpowiedź a usiłowania jej w tym względzie są jej historyą. Pomimo sprzeczności systematów i metod, zawsze miała na oku swe zadania zasadnicze i zbliżała się stopniowo do ich rozwiązania. Przytem Pawlicki zaznacza, w zgodności z najnowszym naówczas syntetycznym kierunkiem filozofii, że w licznych systematach filozofii ujawnia się zawsze „część prawdy.“ „Gdy staną obok siebie, mówi, dwa systemy, na pozór wręcz sobie przeciwne, nie powiemy, że prawda w nich sprzeczną jest, lecz że każdy z nich inny promień prawdy uchwycił.“ „Gdyby nam odsłoniono nagle prawdę całą, przekonalibyśmy się z wielkiem zdumieniem, że owe mniemane sprzeczności przez tysiące pośrednich pierścieni łączą się w całość zupełną...“ „To łamanie się w tysiączne, odmiennym blaskiem jaśniejące promienie jest niezbędnem, gdyż idea nigdy w jeden kształt zupełnie wcielić się nie może. Ona nieskończoną jest, potrzeba więc dla niej formy jednej nieskończonej, a takiej formy na tym tu świecie pomyśleć nie można.“ [5]).

Sprowadzając następnie wszelkie sprzeczności systematów do przeciwstawności *idealizmu i realizmu*, prelegent podnosi pytanie: „Cóż zrobim wobec tej walki? gdzież staniem wobec stronnictw zawziętych? Czy do idealizmu przystąpimy? czy połączym się z wyznawcami realizmu?“ Każdy z tych systematów zawiera w sobie pewne czynniki prawdy, ale i fałszu. Wyjście z tego dylematu może być dokonane tylko przy pomocy *nowego systematu* o *nowej metodzie*. Taką nową metodę, doprowadzającą do nowego systematu, prelegent uznaje w przyjęciu za punkt wyjścia *człowieka*. „O tem, że istnieje, że myśli i czuje, nikt na seryo nie wątpił. Zaczynamy więc od

niego, a metoda, która w ten sposób postępuje, nazywa się *psychologiczną*.“ Znali tę metodę już Kartezyusz i Kant, ale ich następcy jednostronnie ją rozwinęli w kierunku abstrakcyjnej myśli. Należy tedy nanowo podjąć tę metodę, wystrzegając się owych zboczeń, więc uwzględniając zarazem stronę *uczuciową* duszy ludzkiej, jej miłość i tęsknotę, oraz jej *wolę*. Przy tem metoda psychologiczna dopełniona być winna *antropologią*, która ma za przedmiot *człowieka społecznego*. Na tych tedy zasadach miał prelegent na myśli zbudować swój nowy systemat filozofii. Dalszym zaś ciągiem tych jego rozważań nad metodą filozofii są jego wspomniane *Uwagi o podstawach i granicach filozofii*, napisane w 12 lat później.

I w tej pracy roztrząsa Pawlicki zarówno przedmiot jak i punkt wyjścia filozofii w porównaniu z naukami specyalnemi. Uznaje on fakt „usamowolnienia“ ważniejszych części nauki, ale dowodzi, że pomimo tego faktu zostaje po stronie filozofii to, co Arystoteles nazwał *filozofią pierwszą*, zostaje *metafizyka*, jako „treść i jądro wszelkiej wiedzy filozoficznej (str. 4).“ Chcąc wykazać, że metafizyka jest *nauką*, autor przechodzi wprost na pole teoryi poznania, zastanawiając się nad istotą nauki. „Nauka każda, mówi (str. 6), jest prawd do siebie należących logicznem powiązaniem, według metody pewnej, która tłumaczy rzeczy nieznane przez znane, niepewne przez pewne, niedowiedzione przez udowodnione. Inaczej nic poznać, nic się nauczyć nie można.“ Filozofia zatem, jeśli ma być nauką, musi także tłumaczyć rzeczy niepewne przez pewne, nieznane przez znane, bacząc zawsze na to, aby między niemi był związek istotny, konieczny. Jest to warunek niezbędny *metody naukowej*. Tak tedy i filozofia musi zacząć od czegoś *pierwszego*, co wszystkim wywodom następnym daje poparcie i jasność, od jakiejś prawdy niewzruszonej, która sama nie potrzebując dowodów, wszystkim prawdom późniejszym użycza siły swej pewności. Bez takiego pewnika żadna nauka istnieć nie może, każda coś przypuszcza, czego nie dowodzi więcej, bo w przeciwnym razie skazaną by była na dowodzenie bez końca, na niepewność bez granic (str. 7). Tu powołuje się autor na Ś-go Tomasza z Akwinu, który powiedział: „Nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex eis.“

Wynika ztąd pytanie: jaki jest *pewnik* filozofii, z którego płyną wnioski następne? co stanowi jej *zasadę*, na której polega cały systemat jej dalszych rozumowań? Musi to być jakieś

twierdzenie, na które wszyscy się zgodzą od razu, tak jak przyjmują pierwsze zasady chemii lub matematyki. Musi to być prawda tak jasna, że nikt nie odważy się jej odrzucić. Pytanie zatem, czy filozofia jest nauką? zamienia się w to drugie: czy ma pewnik słuszny, pewny, uznany od wszystkich? Takich pewników podawano dotąd wiele, jak np. porządek matematyczny lub moralny, fizyczny lub logiczny. Każdy z tych porządków ma wprawdzie swoje prawa, które w jego granicach absolutną mają powagę, ale po za niemi znaczenie ich jest wątpliwe. Nie byłoby tedy właściwem zasadę jednego porządku myśli lub rzeczy przenosić do drugiego, lub nawet ogłosić za powszechną. Filozofia, chcąc być nauką, powinna obrać sobie zasadę z jednej strony tak *realną*, z drugiej tak *myśli* przystępną, aby wszystkie kategorye bytu i myślenia znalazły w niej swe ugruntowanie. Prócz tego powinna być tak jasna i prosta, aby każdy umysł ją przyjął bez dowodu (str. 8). Za taką zasadę Pawlicki, jak widzieliśmy, w swej *Lekcyi wstępnej* uznawał *człowieka*. W tej drugiej rozprawie określa ściślej tę zasadę, sprowadzając ją do „ja“ ludzkiego, do *ludzkiej osoby*, do *samowiedzy* (str. 9 i 12). Nie masz człowieka, który nie wie, że jest. Żadnej prawdy ani również głęboko nie czuje, ani również jasno nie obejmuje. Pojęcie *osoby*, wiedzącej o tem, że jest, wszyscy ludzie przyjmują, jakiejkolwiek są narodowości, religii lub oświaty, ztąd słusznie zwać się może *pewnikiem najpowszechniejszym*.

Przy tej sposobności dotyka Pawlicki (str. 12 i nast.) podziału *wiedzy* na *bezpośrednią* i *pośrednią*. *Pośrednia* opiera się albo na doświadczeniu zmysłów, albo na ludzkiem słowie. W obu razach ma prawdę swoją zewnątrz nas; za poręczenie swoje zaś uznaje bądź normalny stan zmysłów, bądź większą lub mniejszą pewność, że ludzie nie mylą się lub nie kłamią. Wiedza zaś *bezpośrednia* dotyczy faktów własnej naszej osoby. Żaden błąd, żadne kłamstwo nie może mieć miejsca w przejęciu się faktami naszej osoby. Zachodzi jednak pytanie: czy wiedza bezpośrednia może stać się *nauką?* czy może treść swoją ułożyć w systemat prawd logicznie powiązanych? Od odpowiedzi na to pytanie zależy *naukowość* filozofii, gdyż ona opiera się właśnie na owej wiedzy bezpośredniej. Odpowiedź twierdzącą Pawlicki uzasadnia szczegółowo, wykazując (str. 17 i nast.), że wiedza bezpośrednia naszej osoby posiada wszystko, czego potrzeba dla nauki, zarówno pierwszą zasadę, którą jest właśnie samowiedza, i materyał

w mnóstwie praw, które znane nam są bezpośrednio z doświadczenia wewnętrznego. Materyał zaś ten daje się ułożyć w systemat naukowy,—i to nie urojony, lub spekulacyjny, lecz rzeczywisty, bo ma za przedmiot coś, co jest *rzeczywiście*, nasz własny byt, naszą osobę, nasze jestestwo. A że wszystkie rzeczy, o ile są, podobne są do siebie i temiż rządzą się prawami, przeto, poznając dokładnie nasz byt i jego prawa, dochodzimy zarazem do poznania istoty wszystkich rzeczy oraz praw, rządzących wszelkiem istnieniem. Mamy tedy podstawę do poznania *bytu* w ogóle i to stanowi właściwy przedmiot filozofii, jako naukowej *metafizyki*.

Na zasadzie takich wywodów dochodzi Pawlicki do szczegółowego rozbioru *metody* filozofii (str. 19 i nast.), którą zgodnie z powyższemi uwagami nazywa *osobistą*. Metoda ta na podstawie rozbioru osobowości wykazuje owe powszechne i konieczne czynniki bytu, których oznaczenie i wyjaśnienie stanowi zadanie filozofii. Przy szczegółowym rozbiorze i uzasadnieniu tej metody, Pawlicki uwzględnia krytycznie poglądy najznakomitszych myślicieli, począwszy od Sokratesa aż do Kanta, Hegla, Herbarta, Fichtego młodszego, Avenariusa i innych. Zarazem przechodzi następnie sam na pole metafizyki, dowodząc istnienia *przyczyny niezależnej*, jako ostatecznej zasady, wyjaśnieniającej zarówno nas samych, jak i wszelkie nasze przedmioty poznania. „Każde bowiem jestestwo zależne, mówi (str. 57), ma swoją racyą bytu w Istocie niezależnej.“ Tu atoli teorya poznania już się kończy, a zaczyna się wykład wyników jej zastosowania do szczegółowych zagadnień filozofii. My zaś mamy na oku tylko tę pierwszą. Więc zamykam sprawozdanie z poglądów poznawczych Pawlickiego uwagą, że i u niego wszędzie uwydatnia się na tem polu dążność *krytyczno-syntetyczna*, zgodna z duchem tego ostatniego okresu współczesnej filozofii. Jego zasada bezpośredniej osobistej wiedzy człowieka o sobie, dopełnianej wiedzą pośrednią, wskazuje mu drogę do wyrównania bezwzględnej przeciwstawności między czynnikami rozumu i doświadczenia w poznaniu. Rozumu jednak nieogranicza działanianiem samej *myśli*, lecz domaga się zarazem uwzględnienia potrzeb i praw *uczucia* i *woli*. Doświadczenia zaś zewnętrznego nie lekceważy, jak to idealiści czynili, nie wyłączając Schellinga, z którego wyjść zamierzał. W dalszym atoli rozwoju swych poglądów poznawczych pozostawia go na uboczu i korzysta z realnych postępów nauk

specyalnych, uzupełniając nimi wyniki bezpośredniej wiedzy naszego umysłu.

Wobec faktu, że Pawlicki czynny był też na polu teologii, zaznaczyć należy jak pojmował stosunek *wiary* do *wiedzy*. Wypowiada on w tym względzie swój pogląd w powyższej pracy na str. 12 i 41 w następujących zdaniach: „Trzeci rodzaj wiedzy pośredniej polega na *objawieniu* boskiem, które dla ludzi prawdziwie wierzących ma tę samą, a niekiedy nawet większą pewność od samowiedzy bezpośredniej. Będąc atoli pochodzenia nadprzyrodzonego, filozofia zaś nauką tylko przyrodzoną, lumine naturali acquisita, wiara kościelna i teologia nie mają związku z przedmiotem naszej rozprawy. Wiedzę i wiarę biorę zawsze w znaczeniu ogólnem, przyrodzonem....“ „Teologia wymaga od uczniów swoich wiary i łask nadprzyrodzonych, filozofia jedynie *zdrowego rozsądku*. Pierwsza przeznaczona dla chrześcijan, druga dla wiernych i niewiernych. Pierwsza przeważnie wykłada prawdy, których rozum ludzki własnem światłem odkryć nie potrafi, druga wszystko, co rozum sam ze siebie wiedzieć może.“ Z tego stanowiska polemizuje też (str. 31 i 42) z M. Morawskim, który zaprzecza, aby filozofia różniła się od wiary i teologii tem, że jest wiedzą nabytą środkami naturalnymi. To przekonanie o niezależności filozofii od teologii, nadaje poglądom Pawlickiego charakter samodzielny i czyni go dostępnym dla wymagań krytycyzmu. To też zarzuca Janowi Śniadeckiemu i idącemu za nim Morawskiemu, że „afektują niezmierną pogardę“ dla Kanta i sam o nim wypowiada pamiętne słowa: „Kto chce być filozofem w prawdziwem słowa znaczeniu, koniecznie z Kantem i to na seryo policzyć się musi, bo cała tegoczesna filozofia jest jakoby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą.“ Za wiekopomną zaś zasługę Kanta poczytuje „rozdwojenie świata zmysłowego na *fenomenalność i rzeczy jakie są w sobie*, czem duchowi ludzkiemu nowe wytknął tory (tamże str. 31).“

[4]) Stefan Pawlicki urodził się 4 września 1839 r. w Gdańsku. Po przeniesieniu się rodziców w Poznańskie, otrzymał średnie wykształcenie w gimnazyum w Ostrowie a wyższe od r. 1858 na wydziale filozoficznym uniwersytetu Wrocławskiego. Następnie był wychowawcą jedynego syna hr. Rogera Raczyńskiego. Stopień doktora filozofii uzyskał w Wrocławiu 1865 r. W listopadzie 1866 r. powołano go na docenta do wykładu historyi filozofii w Szkole Głównej Warszawskiej na podstawie rozprawy habilitacyjnej o *Szkole Eleatów* (*Bibl. Warsz.* 1866, T. II). Już jednak

w r. 1869 opuścił znowu Warszawę, udając się do Rzymu w celu studyowania teologii. Został doktorem teologii i wstąpił do zgromadzenia Zmartwychwstańców; był też Prorektorem papieskiego kollegium polskiego w Rzymie. W r. 1878 zajął katedrę filozofii na wydziale teologicznym uniwersytetu Jagiellońskiego; od r. zaś 1889 zajmuje tęż samą katedrę na wydziale filozoficznym. Od r. 1891 jest członkiem czynnym Akademii umiejętności w Krakowie. O nim zob. *Szkoła Główna Warszawska*, T. I, *Wydział hist.-filol.* 1900, str. 133 i nast. oraz Stan. Tarnowski, *Historya literatury polskiej*, T. VI-y, część 2-a, 1907, str. 279 i nast. Zob. też *Vita auctoris* we wspomnianej dysertacyi doktorskiej.

[5]) Kwestya *metodologicznej* doniosłości *historyi filozofii*, jako środka pomocniczego przy rozwiązaniu zagadnień wiedzy ludzkiej, dotknięta w *Lekcyi wstępnej* przez Pawlickiego, była przedmiotem rozważań wielu myślicieli już od czasów Leibniza. Zob. w tym względzie odnośne rozdziały w moim *Wstępie kryt. do filozofii*, 3-e wyd. 1903, str. 596 i nast. *Krytyka historyczna filozofii jako czynnik metodologiczny*, oraz str. 621 i nast. *Synteza historyczna filozoficznego na świat poglądu.*

Pokrewne poglądy poznawcze, jak wspomnieni powyżej myśliciele, wygłosił też W. Dzieduszycki [6]) w pracach: *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*, 1892, i *O wiedzy ludzkiej*, 1895. Ale nie czyni tego ani na tak szerokiej dziejowej podstawie, jak Tyszyński, ani z ową ścisłością rozumowania, która charakteryzuje Pawlickiego.

W pierwszej pracy przedstwia Dzieduszycki swój ogólny pogląd na podstawy poznania. Za ostateczną zasadę poznania i wszelkiej jego pewności uznaje on *sumienie*, które, według jego wywodów, obejmuje zarówno fakt *samowiedzy*, jak i intuicyjne *poczucie moralne*, oraz energią *woli*, *czynu*. W tym duchu streszcza swój pogląd w następujących zdaniach (str. 58): „Wierzymy w pewność wszelką tak zmysłową, jak niezmysłową na to, abyśmy mogli posiąść rozum i cnotę.“ „Rozum teoretyczny jest tylko częścią i to nie najważniejszą cnoty, o ile się nie tyczy znajomości prawd metafizycznej czy też religijnej natury, a zatem celów cnoty, żądań sumienia i ich uzasadnienia...“ „Rozum zaś praktyczny, jeżeli jest prawdziwym, jest środkiem do osiągnięcia cnoty. Wierzymy zatem w wszelką, jaką bądź pewność jedynie wskutek tego, że się *sumienie* nasze domaga, abyśmy byli cnotliwymi, i dla tego, ponieważ intuicyjnie wiemy, że nie wolno nam się oprzeć żądaniom sumienia.“ Na tem przeświadczeniu obowiązku moralnego opiera Dzieduszycki, idąc w tym względzie za Kantem, pewność istnienia Boga, nieśmiertelność duszy i wolności woli. Ale pewności tej nie nazywa za przykładem Kanta *wiarą*

rozumową, lecz *wiedzą*. Tuszy też sobie na końcu swej pracy (str. 190), że „usunął raz na zawsze wymarzone przez Kanta przeciwieństwo pomiędzy wiedzą i wiarą.“ Nie spostrzegł atoli, że prosta zamiana wyrazu *wiara* na *wiedzę* nie rozstrzyga tego zagadnienia.

Doszedłszy tą drogą do pojęcia Boga, jako niewątpliwej prawdy, wciąga Boga w zakres teoryi poznania, jak to przedtem uczynił już Kartezyusz. Powtarzając tedy (str. 83), że „źródłem wszelkiej, choćby najpotoczniejszej pewności jest jedynie głos sumienia,“ dodaje, że „treścią tego głosu jest dążenie do urzeczywistnienia tego, co dobre.“ Na pytanie zaś, co jest dobrem, ma gotową odpowiedź: „Dobrem jest to, co Bóg chce.“ Więc jest naszym obowiązkiem urzeczywistnienie Jego zamiarów. „Można zaś tylko spełniać poznany obowiązek, a zatem Bóg musiał dać nam środki do poznania prawdy. Intuicye nasze sprawiaja, że pewne rzeczy uważamy za rzeczy prawdziwe; te intuicye pochodzą od Boga, i nie mogą przeto być mylnemi.“

Bardziej szczegółowo rozwija Dzieduszycki te zasadnicze poglądy w książce *O wiedzy ludzkiej*. Oto główna treść tej książki. W *przedmowie* autor określa filozofią jako „naukę o zjawiskach naszej najwewnętrzniejszej istoty, tego co ludzie zawsze nazywali naszym duchem, czyli naszą duszą.“ Stosownie zaś do trzech „własności“ ducha, jakiemi są: *rozum*, *uczucie i wola*, dzieli filozofią „w najściślejszem tego słowa znaczeniu,“ na trzy oddzielne nauki: „*naukę poznania*, tyczącą się zjawisk rozumu, *estetykę*, tyczącą się zjawisk uczucia, i *etykę*, tyczącą się zjawisk woli; do nich przyłącza się *metafizyka*, mająca za przedmiot ostatnie wyniki, do których uznania prowadzą wspólnie wszystkie, nie tylko filozoficzne nauki.“ W niniejszej książce autor ma na celu „rozpatrzenie natury naszego rozumu,“ co według powyższego jest zadaniem „nauki poznania.“ Ta w wykładzie autora rozpada się na trzy części, jakiemi są: *Noetyka*, *Logika i Ontologia*, do nich dodana jest część czwarta, obejmująca *Ostateczne wyniki*.

Noetyka traktuje o wiedzy w ogólności. Dzieduszycki przedstawia tutaj w wielkiem streszczeniu psychologiczne dane, dotyczące *wiedzy*, a więc mówi o *nabywaniu wyobrażeń*, zmysłowych i umysłowych, o świecie i o nas samych,—o *pamięci*, więc o zachowywaniu i odtwarzaniu wyobrażeń, o *kojarzeniu wyobrażeń*, wreszcie o *myśli i rozumie*. Wykład tych

przedmiotów nie odznacza się ani jasnością ani ścisłością, ale obejmuje najważniejsze współczynniki wszelkiej w ogóle wiedzy, czyli jak się wyraża (str. 48), jej *mechanizmu*.

W drugiej części, poświęconej *Logice* (str. 45 i nast.), napotykamy takie określenie jej przedmiotu, że jest ona „teoryą tego, jak należy się myśleć, aby się nie mylić, albo mylić się jak najrzadziej.“ Co do praw myślenia mówi (str. 46), że są one „takie, że się spodziewamy, iż to, co się działo zawsze, będzie się i nadal powtarzało, że to, co bywało częstem skojarzeniem zjawisk, będzie niem i nadal.“ Pomimo to „nie mamy właściwie nigdy prawa twierdzić, żeby się coś było zawsze dotychczas działo jednakowo (str. 52).“ Z tem wszystkiem doświadczenie czy to zmysłowe, czy umysłowe jest jedynem źródłem naszej wiedzy. „Szukanie tedy za pewnikami, niezawisłymi od doświadczenia, jest i musi po wiek wieków pozostać mrzonką niedorzeczną (str. 53).“ I wnioskowanie nasze opiera się jedynie na doświadczeniu. „Myśleniem i działaniem rozumnem bywa jedynie myślenie i działanie oparte na oczekiwaniu, że to, co się zawsze jednakowo działo, będzie się i nadal działo jednakowo (str. 57).“ A chociaż doświadczenie nie daje statecznego świadectwa o sobie,—to jednak jest tym „doradcą, który najczęściej dobrze radził, przeto pisząc naukową teoryą logiki, musimy ją oprzeć na doświadczeniu.“ „Nie możemy osiągnąć zupełnie pewnych prawideł myślenia, musimy się tedy zadowolić temi, które nam się wydają prawdopodobnie najmniej złudnemi (str. 58).“ Z tego punktu widzenia rozbiera w tej części *indukcyą i analogią*, oraz *klasyfikacyą i dedukcyą*. Widzimy z tego, że Dzieduszycki, pomimo wyłożonych w pierwszej pracy zasad *intuicyjnego* poznania, jest wielkim zwolennikiem *empiryzmu*, ale różni się od zwykłego empiryzmu tem właśnie, że *intuicyą*,—będącą jako źródło poznania w gruncie rzeczy czynnikiem rozumowym,—zalicza do doświadczenia i ufa jej świadectwu jak wszelkiemu w ogóle doświadczeniu.

Trzecią wreszcie część *nauki poznania* stanowi, według Dzieduszyckiego, *Ontologia*, która, jak mówi (str. 99) „orzeka o tem, co bywa własnością wszystkiego co istnieje, a co musi być po części własnością wszystkiego co istnieje lub istnieć może, o ile wypływa z analizy określenia bytu.“ Tak określona ontologia staje się zasadniczą *nauką o kategoryach* czyli najwyższych orzeczeniach bytu. Właściwie, według pierwotnej intencyi autora, należałoby kategorye wywieść na podstawie

analizy pojęcia bytu. Byłaby to metoda *dedukcyjna*, nie zgadzająca się z zasadą doświadczenia, o której była mowa powyżej. Wracając tedy do tej zasady, autor oświadcza (tamże): „Bliską jest pokusa wyliczenia koniecznych kategoryj na podstawie analizy określenia bytu; możnaby jednak łatwo opuścić jakąś kategoryę, o której doświadczenie uczy, że jest powszechną, chociaż nie konieczną. Wolę tedy na podstawie *powszechnego doświadczenia* przystąpić do omówienia poszczególnych kategoryj, wykazując przy tem, o ile ich ogólne znaczenie wypływa a priori z definicyi bytu.“ Takich kategoryj wylicza cztery: *Jakość*, *Stan*, *Rozmieszczenie i Stosunek*. Przy ich wyjaśnieniu podaje cały szereg dalszych poddziałów. Znaczenie poznawcze tych kategoryj polega na tem, że przy ich pomocy zdajemy sobie sprawę z rozlicznych własności, w ogóle z natury i istoty przedmiotów poznania.

Dzieduszyckiemu idzie w tym względzie głównie o wykazanie związku ducha ludzkiego z Bogiem, jako niezbędnego warunku poznania samego siebie i świata. *Intuicya* odgrywa tutaj znowu znaczenie pierwszorzędne. Uznaje on ją (str. 102) za trzecie źródło doświadczenia obok „dostrzeżeń“ zmysłowych i umysłowych. Na podstawie intuicyi wytwarzamy nasze pojęcia o różnych istotach, a pojęcia te są „podobizną *idei*, bytującej poza czasem i przestrzenią, ale rzeczywiście, jako *universale*, myślane wiecznie przez Boga (str. 168).“ Duch nasz dąży do „poznania pełnej treści bożych idej“ i zbliża się do swojego celu w miarę tego, jak tę treść dokładniej poznaje, a stanąłby wreszcie u swego celu i byłby doskonałym wtedy dopiero, gdyby poznawał wszystko *sub specie aeternitatis*, gdyby się stał tak wszechwiednym jak Bóg. „Każde poznanie jest cząstkową, ale bardzo niedokładną kontemplacyą Bóstwa; pewne mistyczne, ale zazwyczaj przemijające zachwyty dają rozkoszne przeczucie Bóstwa, dostrzeżenie najwyższego duchowego ideału pod zasłoną (str. 169).“ Tym ideałem jest właśnie Bóg, jako zasada, wyjaśniająca wszelkie inne, od niego zależne istoty. Jego poznanie przy pomocy intuicyi jest warunkiem poznania szczegółowych objawów jak świata w ogóle, tak i naszego własnego jestestwa. „Świata bowiem, mówi Dzieduszycki (str. 193), nie możemy pojąć inaczej jak tylko jako myśl Bożą, ujawniającą się tak, aby ją duchy ograniczone, będące także cząstką tej ujawnionej myśli, poznawały w czasie i przestrzeni.“ Budowa wszechświata jest taka, że umożliwia

spełnianie naszej powinności i przybliżenie do ideału. Nasza chęć poznania świata, w ogóle działania rozumnego jest źródłem owej *intuicyjnej* wiedzy naszej, która zawiera w sobie niezachwianą pewność a priori, jakiej nam dać nie mogą ani doświadczenie, ani rozumowanie (str. 195). Jak dla poznania świata, tak i dla naszego *działania* niezbędnem jest to poznanie Boga. Pod koniec swej książki mówi (str. 207): „Poznanie Boga umożliwia dopiero tryumf naszej woli, ono dopiero zakreśla tej woli cel idealny i tłómaczy naturę pasma walk, cierpień i zwycięstw, stanowiące o istocie naszego duchowego żywota.“

Z powyższego streszczenia poglądów Dzieduszyckiego okazuje się, że obejmuje on cały szereg współczynników poznawczych, począwszy od racyonalnego i empirycznego aż do intuicyjnego i pragmatycznego. A chociaż czynniki te nie są zjednoczone należycie w systematyczną całość, to jednak świadczą dodatnio o pracy myśli, obejmującej tak szerokie widnokręgi.

[6]) Wojciech hr. Dzieduszycki urodził się w Jezupolu w Galicyi w r. 1848. Otrzymawszy wykształcenie średnie w domu, wstąpił następnie na wydział prawny uniwersytetu Wiedeńskiego, gdzie słuchał też wykładów filozofii i uzyskał stopień doktora. Działalność jego była bardzo wielostronna. Pisał dużo w zakresie estetyki, pedagogiki, historyi filozofii i sztuki oraz publicystyki, pisywał też powieści, dramata i wiersze. Jako polityk był posłem na Sejm krajowy i do Rady państwa, oraz ministrem dla Galicyi. Umarł w Wiedniu 23 marca 1909 r. Zob. o nim artykuł P. Chmielowskiego w *Wielkiej Encykl.* 1896.

b. Inny szereg autorów tego ostatniego okresu wspólnie z krytyką rozumu i doświadczenia miał na oku szeroką syntezę czynników poznawczych, uwzględniając zarazem potrzeby estetyczne i moralne człowieka. Tu należą przedstawiciele tak zwanego idealnego lub też krytycznego realizmu, oraz pokrewnych kierunków, uznających zasadniczą zgodność między podmiotem i przedmiotem poznania, jak: H. Struve, M. Straszewski, A. Molicki, Al. Racibórski, Al. Skórski, Ign. Skrochowski, K. Twardowski, M. Wartenberg, J. Lewkowicz, St. Garski.

H. Struve [1]) wyłożył swe poglądy poznawcze w następujących pracach: *Wywód pojęcia filozofii. Lekcya wstępna w Szkole Głównej Warszawskiej*, 1863. *O psychologicznej zasadzie teoryi poznania. Wykaz Szkoły Głównej za rok 1864. Wy-*

kład systematyczny Logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy. T. I. *Część wstępna*, 1868—1870. Prócz historyi logiki u obcych i w Polsce tom ten zawiera rozdziały: *Pojęcie, zakres i znaczenie logiki*, oraz *Podział logiki* czyli *Części składowe systematycznego wykładu logiki.* Dalej: *Psychologiczno-metafizyczny rozbiór pojęć konieczności i wolności*, w czasopiśmie *Philosophische Monatshefte*, 1874, zeszyt 1, 2, 8 i 9. *Cechy charakterystyczne filozofii i jej znaczenie w porównaniu z innemi naukami.* Przekład z rosyjskiego przez Stan. Tomaszewskiego, 1875. *Synteza dwóch światów*, 1876. *Psychologiczno-metafizyczny rozbiór zasadniczych praw myślenia*, w *Philosophische Monatshefte*, 1876, zeszyt 3-ci. *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii. Bibl. Warsz.* 1891. *Uzdolnienie i rozwój umysłu filozoficznego. Bibl. Warsz.* 1893. *Wstęp krytyczny do filozofii*, 1896. wyd. 3-e, 1903. *Znaczenie filozofii w życiu umysłowem narodu. Wykład miany w Auli Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 1902. *Immanuel Kant oraz dziejowa doniosłość jego krytycyzmu. Bibl. Warsz.* 1904. *Logika elementarna. Podręcznik dla szkół i samouków. Z dodaniem słownika terminów logicznych.* Wyd. M. Arcta, 1907.

Nie chcąc zajmować się zbytnio samym sobą, zaznaczam tutaj, że dość dokładne streszczenie mych ogólnych poglądów filozoficznych, rozwiniętych w wykładach w Szkole Głównej, zawiera w sobie dzieło: *Szkoła Główna Warszawska*, T. I, *Wydział filologiczno-historyczny*, 1900, str. 89 do 133. Wykład *logiki* jednak przedstawiony tu jest bardzo pobieżnie i sprowadza się właściwie tylko do napisów główniejszych rozdziałów. Uzupełniam tedy to sprawozdanie niektóremi uwagami, które dotyczą najważniejszych współczynników mego poglądu na czynność poznania, pominiętych w owem sprawozdaniu.

Przedewszystkiem nadmieniam, że określając logikę jako *teoryę poznania*, już we wspomnianej powyżej rozprawie z r. 1864, wykazuję dwa zasadnicze jej zadania: 1-sze, ustalenie poznania przez *krytyczny* rozbiór pytania: czy człowiek w ogóle zdolnym jest poznawać rzeczy? i 2-gie, oznaczenie *dróg* wiodących do urzeczywistnienia poznania. Dowodzę dalej, że rozwiązanie tych zadań dokonanem być może tylko przy należytem uwzględnieniu *psychologicznych* danych, dotyczących czynności poznawczej. W tym celu tedy poddać należy kry-

tycznemu rozbiorowi działanie poznawcze zarówno *zmysłów*, któremi posiłkuje się *sensualizm*, jak i *rozumu*, na którym opiera się dialektyka bezwzględnego *idealizmu*, t. j. filozofia Hegla. To też mówię (str. 22), że *sensualizm i idealizm* mogą być czynnikami dalszego umiejętnego rozwoju krytycznej teoryi poznania tylko na podstawie odpowiedniego psychologicznego rozbioru ich treści. Rozbiór ten zaś wykazuje jednostronność oparcia się bądź wyłącznie na zmysłach, bądź wyłącznie na rozumie i wywołuje dążność *syntetyczną*, mającą na oku oznaczenie doniosłości poznawczej jak zmysłów tak i rozumu, jako środków, dopełniających się nawzajem w samej czynności poznania. Nadto psychologiczny rozbiór procesów poznania wykazuje udział w tych procesach nie tylko *myśli*, lecz i *uczucia i woli*, więc nie tylko czynników logicznych, ale i *estetycznych i moralnych*. Krytyczne oznaczenie doniosłości każdego z tych czynników oraz prawidłowej ich łączności w poznaniu, stanowi tedy niezbędne dopełnienie samego rozbioru *myśli*, czynnika logicznego. I tu ujawnia się potrzeba syntezy, bez której poznanie nie może być pełnem, ani zadowolić należycie wymagań umysłu ludzkiego [2]).

Innym, według mego widzenia rzeczy, bardzo ważnym współczynnikiem moich poglądów poznawczych, jest konsekwentne przeprowadzenie paralelizmu między prawami i formami *myślenia* a prawami i formami *rzeczywistości*, *bytu*. Nie ma tu tożsamości myśli i bytu, jak twierdził Hegel, ale jest zgodność i odpowiedniość, umożliwiająca osiągnięcie celu poznania, t. j. przyswojenie przez umysł w formie myśli owej treści od umysłu niezależnej, będącej przedmiotem poznania. Otóż, tak zwane prawo logiczne *tożsamości*, jest odpowiednikiem logicznym faktycznej stałości i niezmienności praw samego bytu, w ogóle jego porządku; prawo *sprzeczności* odpowiada faktycznej różnorodności objawów bytu, wyłączających się nawzajem i niedających się ze sobą pomieszać. Prawo logiczne *dostatecznej zasady* czyli *racyi* odpowiada prawu *przyczynowości* w zakresie bytu przedmiotowego. Dalej, forma logiczna *wyobrażeń* odpowiada w naszej czynności poznawczej faktowi *indywidualizacyi* bytu, t. j. faktowi, że byt obejmuje nieskończoną liczbę jednostkowych, konkretnych objawów lub też jestestw. *Pojęcie* natomiast

ma swój odpowiednik w fakcie, że indywidualizacya czyli jednostkowość bytu nie jest bezwzględna, gdyż byt uwydatnia pewną *jednorodność* objawów i jestestw, polegającą na wspólności zasadniczych własności w rozlicznych szeregach lub grupach tych objawów i jestestw, oraz w bycie, w świecie jako *całości*. W logicznem *pojęciu*, a następnie w *kategoryach*, oznaczamy właśnie tę wspólność jednorodnych czynników. *Sąd* znowu, jako forma logiczna, odpowiada faktowi, że wszystkie objawy i jestestwa bytu znajdują się nawzajem do siebie w pewnych *stosunkach*. Oznaczenie tych faktycznych stosunków dokonywa się w naszym umyśle przy pomocy odpowiedniej formy logicznej, t. j. sądu. *Wniosek* wreszcie jest to wywód nowej myśli z poprzednich danych, czyli z przesłanek i odpowiada faktowi wzajemnej *zależności* różnorodnych objawów i jestestw bytu. W ten sposób logika, jako teorya poznania, ma nie tylko za zadanie rozbiór i wyjaśnienie rozlicznych podmiotowych czynności poznania, lecz nadto powinna dopełnić ten rozbiór wykazaniem odpowiednich bytowych, czyli metafizycznych czynników rozlicznych przedmiotów poznania. Tylko takie wykazanie zasadniczej zgodności i odpowiedniości podmiotowych czynników poznania z jego czynnikami przedmiotowymi, z samym bytem, tłumaczy fakt rzeczywistego poznania jakiegokolwiek przedmiotu. Jeżeli np. logiczne i matematyczne operacye astronoma, na podstawie pewnych danych, doprowadzają go do ścisłego oznaczenia biegu ciał niebieskich, i jeżeli obliczenia jego faktycznie się sprawdzają na niebie, — więc zupełnie niezależenie od jego czynności umysłowych,—to taka zgodność faktyczna możliwa jest tylko na podstawie zasadniczej zgodności logicznych czynności umysłu astronoma z przedmiotowemi prawami, kierującemi biegiem ciał niebieskich. Najmniejsza w tym względzie sprzeczność uniemożliwiłaby zgodność naszych najprostszych przewidywań logicznych z niezależną od nas faktycznością bytu.

Ta zgodność i odpowiedniość myśli i bytu, umysłowych praw czynności poznawczej i wyników doświadczenia zmysłowego, stanowi podstawę z jednej strony do przezwyciężenia bezwzględnego dualizmu Kanta między podmiotem i przedmiotem poznania, a z drugiej strony do syntetycznego zjednoczenia zasadniczych współczynników poznania. Z tego

wynika, że wykazanie możności oraz dróg poznania oparte być winno na krytycznym rozbiorze owej, w faktach poznania danej zgodności myśli i bytu, oraz na bliższem uzasadnieniu i wyjaśnieniu tej zgodności. I to właśnie stanowi treść *logiki* jako *teoryi poznania*, obejmującej wskutek tego następujące części: najprzód *logikę formalną*, t. j. rozbiór form prawidłowego myślenia, jako środków poznania; następnie *krytykę poznania*, t. j. ocenę krytyczną owych form z punktu widzenia istoty i celów poznania, więc ze względu na ich stosunek do bytu, jako *przedmiotu* poznania; wreszcie *metodologią*, wykazującą drogi czyli metody poznania, stosownie do różnych jego przedmiotów. Ową zgodność myśli i bytu, jako zasadę teoryi poznania, starałem się wykazać we wspomnianych powyżej pracach: *Psychologiczno-metafizyczny rozbiór zasadniczych praw myślenia*, oraz *pojęć konieczności i wolności*. Z drugiej atoli strony zaznaczyć muszę, że powyższy paralelizm myśli i bytu, logiki i metafizyki, nie został przeze mnie wszechstronnie i krytycznie rozwinięty.

[1]) Henryk Struve urodził się we wsi Gąsiorowie pod Kołem w Kaliskiem 27 czerwca 1840 r. Średnie wykształcenie odebrał najprzód w gimnazyum gubernialnem w Warszawie a następnie w gimnazyum Piotrkowskiem, które ukończył 1858 r. Studya uniwersyteckie odbywał początkowo na wydziale teologicznym w Tubindze; następnie zaś poświęcił się filozofii, zarówno w Tubindze, jak w Erlandze, Getyndze, Halli, Lipsku i Jenie. W tym ostatnim uniwersytecie uzyskał stopień doktora filozofii w marcu 1862 r. W lutym 1863 r. został adjunktem do wykładu logiki w Szkole Głównej Warszawskiej, w następnym zaś roku mianowano go profesorem nadzwyczajnym filozofii. W r. 1868 Tow. naukowe w Krakowie wybrało go swym członkiem, a od r. 1871 do 1903 był profesorem zwyczajnym uniwersytetu warszawskiego. Akademia umiejętności w Krakowie wybrała go swoim członkiem czynnym w r. 1897, a w r. 1900 został doktorem *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego. Od r. 1903 stale zamieszkał w Anglii. O nim zob. J. Tokarzewicz (Hodi): *Dwie syntezy filozoficzne K. Libelta i H. Struvego. Kwartalnik Kłosów.* 1877. T. II. 124 i nast.—W. Lutosławski, *H. Struve i jego Wstęp do filozofii. Odbitka z Ateneum*, 1896, — K. Kaszewski, *Henryk Struve. Zarys 35-letniej działalności jako profesora i pisarza.* Odbitka z *Bibl. Warsz.* 1898. *Szkoła Główna Warszawska*, T. I. 1900, str. 89 i nast.— St. Tarnowski, *Historya lit. polskiej* T. VI. Część 2-a, 1907, str. 269 i nast.

[2]) Bardziej szczegółowe rozwinięcie i dopełnienie mych powyższych poglądów poznawczych, czytelnik znaleźć może w odnośnych roz-

działach *Syntezy dwóch światów*, oraz *Wstępu krytycznego do filozofii*, wyd. 3-e. W tym ostatnim szczególniej w takich ustępach jak: *Logika i metafizyka* (str. 65), *Krytycyzm filozofii*, *Pogląd filozoficzny na świat*, *Obrona metafizyki* (str. 97—115), *Filozofia i twórczość*, krytyka poglądów *Alb. Langego na twórczość metafizyczną* (str. 179—289), *Filozofia i nauka*, *Krytyka pozytywizmu Comte'a*, *Metafizyka nauk przyrodniczych* (str. 289—449), *Filozofia i życie*, *Mądrość życiowa*, *Ideał filozofa* (str. 449—559), *Metoda filozofii*, *Analiza i Synteza* (str. 560—636).

Syntezę na polu teoryi poznania ma też na myśli M. Straszewski [3]) Wprawdzie i on, jak Pawlicki, poświęcił się głównie pracy nad historyą filozofii; ogłosił tedy prace o *Janie Śniadeckim*, 1875, o *Kremerze i Libelcie*, 1875, o *Spinozie*, 1877, *Stuarcie Millu*, 1877, *Herbarcie*, 1879, o *Pesymizmie w Indyach*, 1884, *Dzieje filozofii na Wschodzie*, 1894, *Filozofia św. Augustyna*, 1906. Rzecz naturalna, że w tych pracach porusza też często zagadnienia teoryi poznania. W bliższym atoli związku z nią pozostają następujące prace Straszewskiego: *O zadaniach filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy*, 1875, *O filozofii i filozoficznych naukach*, 1900, *Logika*, artykuł w *Encykl. Wychowawczej*, T. VII, 1905. Wreszcie wśród rozpraw, które weszły w skład książki: *W dążeniu do syntezy*, 1908, dotyczą teoryi poznania: *Zasada przyczynowości a poznanie naukowe*, 1899, *Obecny przełom w teoryi poznania*, 1901, *Co to jest filozofia*, 1902, *W sprawie metafizyki*, 1907.

Przywiedzione rozprawy Straszewskiego z zakresu teoryi poznania mają także przeważnie charakter historyczny, lecz pomimo to zawierają w sobie wystarczające dane do przedstawienia jego zasadniczego stanowiska przy rozbiorze zagadnień poznawczych. Zatrzymuję się w tym względzie przedewszystkiem na wspomnianym artykule o *Logice*.

Za punkt wyjścia dla badań nad czynnością poznawczą przyjmuje Straszewski z jednej strony doświadczenie, a z drugiej dane historyi filozofii. „Człowiek, mówi, dochodzi, odkrywa i tworzy tylko to, czego potrzebuje. Potrzeba, pojęta tak w znaczeniu ekonomiczno materyalnem, jak i moralno-duchowem, stanowi najpotężniejszy bodziec, który człowieka do pracy i do walki nieustannie podnieca. Gdziekolwiek więc człowiek zwrócił się ku własnemu wnętrzu,

gdziekolwiek zaczął przebieg własnych myśli rozwijać, tam musiały również działać jakieś potrzeby, które go do tego skłoniły.“ Z tego stanowiska zaprzecza *ciekawości*, jako samodzielnemu czynnikowi, który wywołuje w człowieku dążenie do zdobycia prawdy.

Pogląd swój w tym względzie usiłuje uzasadnić przy pomocy ogólnego zarysu dziejów logiki, począwszy od pierwszych jej objawów w Indyach i w Grecyi. Wskutek żywego ruchu umysłowego, sztuka rozumowania miała tu i tam wielkie znaczenie życiowe. Między zwolennikami różnych obozów toczyły się zawzięte spory; toż samo w sądach i na polu politycznem. Z dysput wychodził zwycięzcą ten, kto umiał zręczniej rozumować; sztuka więc rozumowania zaczęła wielką odgrywać rolę. „Znaleźli się też wkrótce tacy, którzy drugich w tej sztuce ćwiczyć zaczęli. Tak powstała nauka o sztuce rozumowania czyli *Logika*.“ Nie będę tu powtarzał tego historycznego zarysu logiki, podanego przez Straszewskiego, gdyż idzie tu o przedstawienie stanowiska, jakie sam dziś w zakresie tej nauki zajmuje.

Otóż, uwzględniając odnośne poglądy Trendelenburga, określa Straszewski logikę w następujący sposób: „Nie jest ona, mówi, nauką o myśleniu, w takim wypadku bowiem byłaby chyba tylko częścią psychologii; ale nie jest ona także nauką o poznaniu w ogólności: rozwojem bowiem stanów poznania zajmuje się teorya poznania. Logika jest nauką o pewnym rodzaju myślenia i poznania, t. j. nauką o myśleniu metodycznem i poznaniu naukowem.“ Odróżnia tedy logikę od teoryi poznania i wyznacza każdej z tych nauk osobne zadania (zob. wyżej str. 10).

Przebiegłszy dzieje logiki i przedstawiwszy jej stan obecny, Straszewski zaznacza w powyższym artykule swój pogląd na jej zadania i części składowe. „Pojmujemy logikę, mówi, jako naukę o czynnościach myślenia metodycznego, które prowadzą do poznania naukowego; jako naukę o naukach, która śledzi te czynności w szczegółowych przebiegach, rozważa naturę owoców, szuka odpowiedzi na pytanie, na czem właściwie polega wszelka naukowość? Odpowiedzieć zaś może ona na takie pytanie nie przez badanie jakiejś formy, jakiejś niby zewnętrznej nauk łupiny, lecz tylko przez śledzenie, jak w treści najrozmaitszych badań naukowych przejawia się po-

wszechna metodycznego myślenia natura, jak ona się różniczkuje, a w różniczkowaniu i dostosowaniu się do swoich celów i zadań stara się urzeczywistnić to, co jest jej ideałem.“ Rozróżniając następnie logikę, jako naukę teoretyczną, od logiki, jako nauki normującej, czyli teoryi sztuki praktycznej naukowego myślenia, zaznacza, że zachowałby dla owej nauki teoretycznej nazwę *logiki;* tej drugiej zaś nauce, normującej praktyczne działania naukowe, nadałby nazwę inną, np. *metodologii praktycznej*, przyłączając różne jej działy do różnych nauk szczegółowych i wcielając ją w ogóle do *metodyki*, jako nauki o sposobach praktycznych urzeczywistniania ideałów prawdy w czynnościach myślenia.

Przy podziale logiki, jako nauki teoretycznej, badającej czynności myślenia metodycznego, uwzględnia Straszewski cztery następujące części. Część 1-a ma się zająć najpierwotniejszą czynnością, na której całe dalsze myślenie metodyczne polega; jest nią *sąd*, a więc w logice od nauki czyli teoryi sądów rozpocząć należy. Część 2-ga ma rozważyć wszelkie sposoby, które od danych sądów prowadzą pośrednio do wytworzenia sądów nowych; są to czynności *wnioskowania i rozumowania.* Czynności te jednak nie doprowadzają jeszcze do związków systematycznych, trwałych i przedmiotowo ważnych; do tego potrzebne jest badanie. Więc Część 3-a zająć się winna teoryą *badania umiejętnego.* Za ostatnią zaś końcową, Część 4-ą, uznaje naukę o najwyższych wszelkiego naukowego myślenia i poznania *zasadach.* Tych zasad nie można postawić na czele logiki, lecz wywieść je należy z odpowiednich faktów, gdyż idzie właśnie o empiryczne zbadanie tych faktów i wykazanie, jakie w nich ujawniają się zasady najwyższe. Oto zasadnicze zadania logiki *w nowem znaczeniu* według Straszewskiego.

Bardziej szczegółowe rozwinięcie niektórych wśród powyżej dotkniętych zagadnień napotykamy we wspomnianych rozprawach, objętych nazwą: *W dążeniu do syntezy.* Podnoszę tu najbardziej charakterystyczne poglądy, wypowiedziane w tym zbiorze rozpraw.

Za bezpośredni punkt wyjścia dla wszelkiego poznania uznaje Straszewski dwa fakty, nie dopuszczające żadnej wątpliwości,—fakt własnego istnienia oraz fakt istnienia naszego otoczenia. „Odrzucam, mówi (str. 218), wszelkie pojęcia *a priori*, wszelkie hipotezy i wszelkie, jakiekolwiek one były wy-

łącznie logiczne założenia; ale to przecież przyznać muszę, że mam bezpośrednie przeświadczenie o dwu faktach, t. j. że ja działam, czyli, że jestem czemś zmiany powodującem; po drugie, że mam do czynienia z jakiemś otoczeniem, w którem działam. Nie wiem, czem jestem, nie wiem czem jest moje otoczenie, ale wiem, że jestem czemś w otoczeniu zmiany powodującem, czemś działającem.“ Teorya poznania, rozpoczynając od faktów, nie może obierać sobie innego punktu wyjścia. W samej rzeczy, w bezpośredniem uznaniu obu tych faktów tkwi już zasadniczo synteza *racyonalizmu i sensualizmu*, *idealizmu i realizmu*, gdyż przeciwległe te teorye wywiązały się właśnie z oparcia poznania jednostronnie to na jednym to na drugim z tych faktów. To też bardzo słusznie mówi dalej Straszewski (str. 219): „Prawdziwą może być tylko taka teorya wszechświatowych zdarzeń i całego porządku wszechrzeczy, która obie oczywistości zrozumiałemi uczyni, nie zaprzeczając żadnej z nich.“ Już z tych zdań a szczególniej z pojęcia *porządku wszechrzeczy*, okazuje się, że Straszewski nie jest z zasady przeciwnikiem *metafizyki*. Uznaje on wprawdzie *empiryzm*, przechodzi od niego do *krytycyzmu* i wymaga stanowczo (str. 220), aby z teoryi poznania wyłączono wszelką metafizykę. Ale z drugiej strony przyznaje, że przez teoryą poznania i krytykę wiedzy można dojść do metafizyki, choć zaprzecza uprawnieniu odwrotnego pochodu, biorącego metafizykę za punkt wyjścia. Przy tem domaga się (str. 222), aby wyjaśniono wszystkie, zarówno biologiczne, jak psychiczne i historyczno-społeczne warunki, które doprowadziły naszą wiedzę na ten stopień rozwoju, na jakim się obecnie znajduje, jako obraz wszechświatowych wydarzeń. Tylko takie wyjaśnienie rozwiązuje zasadnicze zagadnienia teoryi poznania i doprowadza do krytycznej syntezy.

Charakterystycznem w końcu dla stanowiska Straszewskiego jest jego stosunek do pozytywizmu Comte'a i nowokantyzmu A. Langego. Z pozytywizmem i po części z empirio-krytycyzmem zgadza się Straszewski o tyle, że całą rzeczywistość, jako przedmiot poznania, sprowadza do *zjawisk*. Mówi w tym względzie (str. 293): „Za rzeczywistość nie mogę przyjmować jakichś przez umysł wytworzonych abstrakcyj, choćby takich, jak np. pojęcia substancyi, materyi, siły lub ruchów, pod zjawiska podkładanych, lecz za rzeczywistość uważam tylko to moje zjawiskowe otoczenie z całą jego zmiennością i z wszy-

stkiemi jego czuciowo-wrażeniowemi własnościami.“ Z tem wszystkiem nie zgadza się ani z Kantem, ani z pozytywizmem, że o rzeczy w sobie nic nie wiemy i nic wiedzieć nie możemy. „Przeciwnie, powiada (str. 299), my wiemy o niej bardzo wiele! Przedewszystkiem wiemy, że ona jest, a następnie wiemy na pewno, że musi być czemś uporządkowanem. Rzecz w sobie nie jest czemś tylko transcendentnem i dla umysłu całkiem nieprzystępnem; rzecz w sobie tkwi w danej nam bezpośrednio rzeczywistości zjawiskowej....“ „Zjawisko to nie podmiotowa złuda...“ „Zjawisko to zarazem podmiotowość i przedmiotowość w każdym najdrobniejszym szczególe. Zjawisko, to wytwór życia, wyłaniający się razem z życiem z powszechnego rzeczy porządku.“ To też (str. 301) pojęcia naukowe są obrazami przebijającego się w zjawiskach porządku. Uznaje tedy Straszewski pewną zasadniczą zgodność między umysłem i jego otoczeniem, rzeczywistością. Umysł nasz, mówi (tamże), tkwi w porządku świata, jest krwią z krwi, kością z kości jego. Coś całkiem obcego nie mogłoby się przystosować do otoczenia bez spójni i wspólnego ogniwa.

Od Alb. Langego przejął Straszewski dążność do wytworzenia harmonijnego poglądu na całość porządku światowego, ujawniającą się w metafizyce (str. 297). Ale podczas gdy Lange uznawał taki pogląd i wogóle metafizykę za wytwór poezyi myślowej, Straszewski stara się wykazać, że metafizyka może mieć znaczenie naukowe, gdy czyni zadość wymaganiom poznania krytycznego. „Czy godzi się przypuszczać, pyta (str. 298), aby dla myśli naszej nie istniała wcale możność opanowania materyału doświadczeń w takiej formie, iż stałaby się ona wyrazem harmonijnym a przy tem koniecznym rzeczywistości różnorodnej i zmiennej?“ Przecież ten świat zjawiskowy jest czemś uporządkowanem, więc nie można przypuszczać, aby szczegółowe obrazy myślowe tego świata nie dały się złożyć w całość harmonijną. Każda z nauk specyalnych dochodzi do takiej całości,—dla czegożby do takiego wyniku nie możnaby dojść na podstawie danych wszystkich nauk specyalnych? „Rozwój nauki przekonywa, że przystosowania szczegółowe są możliwe, że za ich pomocą możemy zjawiska opanować i przewidywać. Skoro tak, to i wytworzenie sobie obrazu o całości musi być także możliwe (str. 302).“ I to właśnie stanowi cel i zadanie metafizyki. Nie będzie to stara dogmatyczna metafizyka, ale metafizyka nowa, *krytyczno-induk-*

cyjna. Uznaje wprawdzie Straszewski, że ostateczne wyniki takiej naukowej metafizyki mogą być bardzo rozmaite, gdyż w znacznej części zależą od właściwości umysłu filozofa-badacza. „Tu jest granica, mówi (str. 308), na której stanąwszy, wkracza twórczość metafizyczna w dziedziny poezyi i wiary. Ale przecież, dodaje, i wiara może być uzasadnioną lepiej lub gorzej. Nawet dla wiary nikt nie wymyśli uzasadnienia pewniejszego nad krytyczno-badawcze.“ W tych zdaniach ujawnia się dalszy współczynnik poglądów poznawczych Straszewskiego, jest nim poczucie religijne obok zaznaczonych powyżej pozytywizmu i krytycyzmu. Zależy ono atoli już od owych „właściwości umysłu filozofa-badacza.“

[3]) Maurycy Straszewski urodził się 22 września 1848 r. w Lutoryżu pod Rzeszowem. Po ukończeniu gimnazyum w Rzeszowie 1866 r. otrzymał wyższe wykształcenie na uniwersytetach w Pradze i Wiedniu. W Wiedniu uzyskał stopień doktora filozofii w r. 1870. Następnie słuchał wykładów filozoficznych w Zurychu, Lipsku, Getyndze i Berlinie. W r. 1872 został docentem na uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, a od r. 1878 jest tamże profesorem filozofii. Przez pewien czas dłuższy (6 lat) od r. 1892 był też posłem do rady państwa w Wiedniu. O nim zob. *Przegląd filoz.* 1903, str. 514 i nast. oraz St. Tarnowski, *Hist. lit. pol.* T. VI, część 2-a, 1907, str. 272.

Tu wspominam w dalszym ciągu o pracach A. Molickiego p. t. *Wstęp do tagmonlogii czyli dotychczas tak zwanej filozofii*, 1875, oraz *Metodologia*, 1879. *Wstęp* Moliçkiego w znacznej części oparty jest na moich wykładach *Wstępu do filozofii i Encyklopedyi nauk filozoficznych*, mianych w Szkole Głównej Warszawskiej, naturalnie z wyjątkiem dziwacznej nowej nazwy, którą autor wymyślił w miejsce filozofii [4]). Tu nas zajmuje głównie *Metodologia* Molickiego.

Według Molickiego celem jego nowej zupełnie filozofii, oznaczonej też nową nazwą, jest *synteza nauk.* Polega ona na wykazaniu *„prawidłowości*, na której spoczywa tak cały byt in intellecto, jak in concreto,“ t. j. na wykazaniu *„porządku* (τάγμα) między pojęciami, jaki istnieje między szczegółowemi istnościami w bycie rzeczywistym (str. 19).“ Dla osiągnięcia tego celu rozdziela całą filozofią (str. 3) na trzy części: *Przygotowawczą, Fundamentalną i Szczegółową.* Pierwsza rozpada się na *Wstęp, Historyę i Encyklopedyę.* Druga, t. j. część fundamentalna (*bazopedya*) obejmuje jako dalsze części składowe 1-o *Metodologią*, która ma za przedmiot (str. 19) „wykazanie

w ogóle natury naszej czynności myślowej, odtwarzającej ów porządek in intellecto;“ 2-o *Aksiomatologię*, mającą na celu „wykazanie zasad i prawideł, na których ów porządek spoczywa,“ i 3-o *Logikę*, jako wykład szczegółowy „prawidłowości między pojęciami, t. j. wykład porządku samych pojęć, jako podmiotowe odtworzenie prawdy przedmiotowej,“ czyli wykład „prawidłowości in intellecto jako odtworzenie będącej in concreto.“

Wykład zaznaczonego przedmiotu *Metodologii* rozdziela Molicki na dwa, główne działy: I. *Badania historyczne.* II. *Metodologia ze stanowiska tagmatologii.* Badania historyczne nad dotychczasowemi metodami, do których zalicza: sylogistyczną, dialektyczną, skeptyczną, krytyczną, indukcyjną, historyczną i matematyczną, doprowadzają ogółem do wyników ujemnych. Zarzuca autor wszystkim tym metodom (str. 139), że mają charakter tylko *formalny*, zamiast wykazać *wewnętrzną prawidłowość myśli*, że zatem tylko w małej części mogą być spożytkowane w dążności do syntezy nauk. Krytyka atoli tych metod nie jest dość ścisłą, przeciwnie często bardzo zawikłaną, nadto sama miesza na każdym kroku treść i formę w zakresie zagadnień poznawczych. Pomimo to Molicki przedsięwziął dokonać swem dziełem zupełnej reformy *metodologii.* Reforma ta ma właśnie polegać na wykazaniu owej *wewnętrznej prawidłowości myśli.* Śledząc jednak dalszy postęp badań poznawczych autora, trudno się dopatrzeć zasadniczej nowości w jego poglądach. Główna nowość sprowadza się znowu tylko do nowej *terminologii* dla znanych i od dawna spożytkowanych czynników poznawczych. I tak objawy intelektualne naszego ducha oznacza nową nazwą *funkcyj*, a więc zwracając się do czynności poznania mówi o *funkcyi poznawczej* (str. 141) i dochodzi na tej zasadzie do swego nowego określenia metodologii jako nauki „o funkcyach poznawczych, t. j. o funkcyach używanych przez nas do badania i poznania rzeczy, czyli do odtworzenia in intellecto prawidłowości będącej in concreto (str. 142).“ Wielkiej nowości trudno się też dopatrzeć w oświadczeniu (str. 143 i nast.), że jego metodologia nie będzie w dotychczasowem rozumieniu ani *formalną*, ani *materyalną*, gdyż będzie „nauką o takich funkcyach, które będą wydobyte z natury ducha poznającego, i które, jako takie, będą miały swoje znaczenie dla wszelkiej treści poznania.“ Przecież i poprzedni zwolennicy *filozofii*, a nie tagmatologii, w teoryi poznania

mieli na oku czynności ducha poznającego i ich prawidłowość; nadto mówiono i dawniej nieraz zarówno o syntezie nauk, jak i o zgodności prawidłowości umysłowego ustroju człowieka z prawidłowością ustroju świata. Nie napróżno nazwano człowieka *mikrokosmem*, małym światem w sobie. We wszystkich tego rodzaju czynnikach *tagmatologicznych* nie ma tedy zasadniczo nic zgoła nowego.

Toż samo powiedzieć należy o rozwinięciu treści *Metodologii* Molickiego. Mówi on w dalszym ciągu o *podstawie* funkcyj metodologicznych, którą sprowadza do *mowy;* dalej traktuje o *materyale i środkach* tych funkcyj, zaliczając do środków obserwacyę, klasyfikacyę, analogię i indukcyę, abstrakcyę, hipotezę, doświadczenie i weryfikacyę; wreszcie rozpatruje z osobna metodę dedukcyjną, krytyczną i matematyczną. Są to wszystko przedmioty od dawna znane w dotychczasowej nauce; sposób zaś traktowania tych przedmiotów przez Molickiego jest zazwyczaj pobieżny i ogólnikowy; gdzie zaś odstępuje od utartych dróg, tam nowości jego nie odznaczają się ani jasnością, ani ścisłością, a polegają w znacznej części na nieporozumieniach co do obecnego stanu teoryi poznania i jej zagadnień. To też nie mam powodu zajmować się tutaj bardziej szczegółowem przedstawieniem jego poglądów i rozwikłać owe nieporozumienia. Mogłoby to być tylko zadaniem specyalnej krytyki jego dzieła.

[4]) O stosunku *Wstępu* Molickiego do moich wykładów w Szkole Głównej pisałem szczegółowo w *Dodatku do Wieku*, 1876, № 56. Zob. też mój *Wstęp kryt. do filozofii*, wyd. 3-e, str. 34 i nast.

Szerszy wykład *teoryi poznania* miał też na myśli Al. Raciborski [5]) wydając *Ogólny zarys systemu filozofii*. 1892. Ale ogłosił w tym *zarysie* tylko Część 1-ą *Teoryi poznania* p. t. *Czem są nasze wrażenia i jaki jest ich stosunek do zewnętrznego świata*. Nadto dotyka zagadnień poznawczych w swych pracach historyczno-krytycznych: *Etyka Spinozy*, 1882, *Podstawy teoryi poznania J. S. Milla*, 2 tomy 1886, dalej w wykładzie mianym w uniwersytecie lwowskim p. t. *Przedmiot i podział filozofii*, 1885, oraz w pracy: *Przyrodnicze podstawy naszych sądów estetycznych*, 1888.

We wspomnianym *Zarysie systemu filozofii* zamierzał Raciborski wyłożyć *teoryę poznania, estetykę i etykę*, pomijając *psychologią, logikę i metafizykę*, nie zaliczonych przez niego do

„najważniejszych działów filozofii (str. XIX).“ Psychologią bowiem uznaje za zbiór faktów i spostrzeżeń, więc nie powinna być wciąganą do sporów metafizyki lub etyki. Następnie logika, jako nauka formalna, może i powinna stać ponad stronnictwami, tak jak np. matematyka. Co zaś do metafizyki, to jest ona, według Raciborskiego, raczej pewnym zbiorem pytań, aniżeli zbiorem odpowiedzi, i w ogóle, będąc nauką o *istocie* wszechrzeczy, nie wpada w zakres jego określenia filozofii, jako „nauki o najogólniejszych prawach *zjawisk*, wewnętrznych i zewnętrznych, względnie do myślącego podmiotu.“

Zasadnicze zadanie *teoryi poznania* polega, według Raciborskiego (str. 11), na rozwiązaniu kwestyi, „o ile umysłowi naszemu właściwe sposoby pojmowania rozmaitych stosunków zjawisk, czyli schematy naszego umysłu, odpowiadają rzeczywistym stosunkom otaczających nas przedmiotów.“ Podstawą zaś do rozwiązania tego zagadnienia powinno być zbadanie, czem są nasze *wrażenia* w stosunku do zewnętrznego świata, gdyż wrażenia nasze są tym materyałem, z którego nasz umysł buduje gmach poznania. To wywołało dalszą kwestyę: czem jest świat wewnętrzny a czem zewnętrzny? Świat wewnętrzny, mówi (str. 14), to *podmiot* czyli *duszą*, pojęta jako możność otrzymywania wrażeń, a następnie przerabiania ich, to jest czucia, wyobrażania, myślenia i chcenia. Świat zaś zewnętrzny, to *przedmiot*, *materya*, pojęta jako możność dostarczania podniet wywołujących wrażenia, to niejako zbiór podniet, ów „Anstoss“ Fichtego. Do tego świata zewnętrznego należy z natury rzeczy i nasze ciało, jako siedlisko naszych podniet. Pewne zmiany we właściwościach ciała pociągają za sobą podmiotowe zmiany w stanach świadomości (str. 17). Zmiany te nazywamy właśnie *wrażeniami*. „Wrażenie, jako takie, będąc podmiotowi z zupełną dokładnością znane, jest naszem jedynem poznaniem wyczerpującem, bezwzględnem, a więc też i przedmiotowem. Badając swe wrażenia, bada podmiot najbezpośredniej sam siebie (str. 24).“ Pytanie, czem jest wrażenie *przedmiotowo* sprowadza się do pytania co do zmian w układzie nerwowym, towarzyszącym odczuwaniu wrażenia (str. 27).

Na zasadzie powyższych poglądów ogólnych, przystępuje Raciborski do rozbioru poszczególnych grup wrażeń, dzieląc je na wrażenia ustrojowe, mięśniowe, smakowe, powonieniowe, dotykowe z wrażeniami ciepłoty, słuchowe i wreszcie wzrokowe. W końcu mówi o oznaczeniu ilościowego stosunku wra-

żenia do podniety. Cała ta szczegółowa treść pracy wpada bardziej w zakres psycho-fizyologii niż właściwej teoryi poznania. Autor podaje tutaj dość dokładnie wyniki badań nad zmysłami, same w sobie pouczające, choć nie zawsze dość trafnie sformułowane. Przy tem jednak nie zajmuje się krytyczną oceną tych wyników ze stanowiska poznawczego. Ma to być przedmiotem drugiej części teoryi poznania, która zajmuje się kwestyą: „jak umysł ludzki wrażenia przerabia i jak z nich wytwarza pojęcia o sobie samym i o świecie zewnętrznym (str. 235).“ Ta druga atoli część, o ile wiem, nie wyszła na widok publiczny. Można jednak nabrać pewnego pojęcia o zasadniczych poglądach Raciborskiego w tej drugiej części z jego krytyki logiki Milla we wspomnianem powyżej dziele. Na uwagę zasługują w tym względzie głównie rozdziały: *Tworzenie pojęć* (T. I, 114 i nast.), *Zapatrywania Milla na prawdy matematyczne* (T. I, 164 i nast.), oraz *Zapatrywania Milla na pewniki logiczne* (T. II, 100 i nast.). W rozdziałach tych broni Raciborski szczególniej znaczenia poznawczego *pojęć*, w przeciwstawności do wyobrażeń zmysłowych. Według Milla, mówi (T. I, 152), w umyśle naszym nie istnieją pojęcia, ale tylko wyobrażenia, i nie pojęcia, lecz wyobrażenia są podstawą i materyałem logicznego myślenia. Tymczasem już Kartezyusz wykazał jasno różnicę między władzą wyobrażania a czystem poznaniem, powołując się np. na różnicę między wyobrażeniem trójkąta, a pojęciem tysiącoboku, którego wyobrazić sobie nie możemy. Do poznawania własności wyobrażanych figur geometrycznych i wszelkich w ogóle przedmiotów, doprowadza nas w każdym razie dopiero wytworzenie *pojęcia*. To też słusznie powiedział Kant, że *pojęciu* o trójkącie w ogóle nie dorównywa żaden obraz, ponieważ nie osięga tej ogólności, która sprawia, że pojęcie tyczy się wszystkich trójkątów: prostokątnych, ostrokątnych i t. p. Każdy zaś obraz jest ograniczony do pewnej tylko części tego zakresu. Podobnież poddaje Raciborski szczegółowej krytyce wywód przez Milla praw myślenia, wogóle pojęcia prawidłowości, ładu, porządku, ze spostrzeżeń zmysłowych. Nie godząc się na ten pogląd, dowodzi (T. II, 139), że „rękojmi ścisłości, jasności i pewności prawideł myślenia szukać nie należy w ścisłości, jasności i pewności spostrzeżeń jako takich....“ „Ład i porządek, w jaki ujmujemy całą rozmaitość spostrzeżeń, odpowiada apriorycznym właściwościom i prawom myślenia.“ Same bo-

wiem spostrzeżenia zależne są zarówno od jakości narządów zmysłowych i ustroju nerwowego, jako też od mnóstwa innych warunków, bardzo różnych nie tylko u rozmaitych osób, ale u tych samych względnie do czasu i usposobienia. Natomiast „główną cechą prawideł myślenia, oprócz bezwzględności, z jaką na każdym umyśle, który je zrozumiał, wymuszają uznanie swej prawdziwości, jest także ich ścisłość, stałość i ogólna ważność, bez względu na treść, którą według nich układamy.“ W ten sposób wszechstronnie przeprowadzona krytyka Milla dopełnia ową pierwszą część teoryi poznania Raciborskiego i rozwija bardziej szczegółowo jego poglądy na działalność umysłu, jako samoistnego współczynnika poznania obok zmysłów. W każdym jednak razie krytyka, najgruntowniejsza nawet, obcych nauk nie może w zupełności zastąpić systematycznego wykładu własnych poglądów autora.

[5]) Aleksander Raciborski od r. 1885 był przez szereg lat profesorem filozofii w uniwersytecie lwowskim.

W związku z ogólnym poglądem na przedmiot i zadania filozofii traktuje Al. Skórski [6]) o treści logiki i teoryi poznania w piśmie: *Filozofia jako nauka akademicka*, 1893. Nadto rozpatrywał różne zagadnienia poznawcze w swej pracy: *Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych*, 1890.

W pierwszej z tych prac Skórski dowodzi, że filozofia w porównaniu z innemi naukami ma samą *wiedzę* za przedmiot badania, jest tedy *nauką* lub też *teoryą umiejętności*, czyli (str. 8): „taką umiejętnością ogólną, która samą wiedzę ludzką za wyłączny przedmiot swoich rozbiorów sobie obrała.“ Na zasadzie tego określenia rozdziela filozofię na trzy główne części, jakiemi są (str. 10 i nast.): 1-a *Logika umiejętna*, rozbiór ogólnego pojęcia wiedzy; 2-a *Metafizyka*, rozbiór realnych zasad wszechbytu, w naukach specyalnych tylko ślepo przyjmowanych, ale nie badanych; 3-a *Etyka*, rozbiór pierwotnych pojęć nauk historycznych i czysto duchowych (Geisteswissenschaften), płynących z wolności woli człowieka oraz wszechstronne wytknięcie rzetelnych norm dla życia ludzkiego.

Bardziej szczegółowy pogląd na treść i zadania *logiki* podaje rozdział drugi pracy (str. 13 i nast.). Nasamprzód logika zająć się winna zbadaniem ogólnych *form* wiedzy, następnie zawierać winna dokładną analizę ogólnej *materyi* wie-

dzy, i wreszcie wyjaśnić winna sam proces *poznania*, wiodący do prawdy. Pierwsze zadanie stanowi część *podmiotową*, omawiającą formalne funkcye rozumu; drugie zadanie dotyczy *przedmiotowych* czynników, pochodzących z rzeczywistości; wreszcie trzecie obejmuje rozbiór wzajemnego *węzła* między podmiotowością i przedmiotowością, między idealnymi i realnymi czynnikami poznania. Ponieważ z powyższych zadań logiki wynika, że jej zasadniczym przedmiotem jest wykazanie, w jaki sposób ze współdziałania formalnych, apriorycznych i realnych, empirycznych, czynników dochodzimy do prawdy, jako właściwego celu wszelkiej umiejętności, —przeto Skórski wyprowadza z tego ostateczny wniosek, że logika ma za główne zadanie naukowy rozbiór i uzasadnienie ogólnego pojęcia *umiejętności*, a na tem polega jej *teoretyczno-poznawczy* charakter. Z tego punktu widzenia odgranicza logikę jako teoryą poznania z jednej strony od logiki formalnej Herbarta, a z drugiej od logiki metafizycznej Hegla. Herbart nie baczy na to, że racyonalne badanie form myślenia nie może się obyć bez ciągłego względu także i na jego przedmiot t. j. na treść pomyślaną. Hegel zaś wychodzi z błędnego założenia, że formy logiczne są to samo, co przedmiotowe kategorye. Zamiast niedającej się usprawiedliwić takiej, z góry przyjętej tożsamości myśli i bytu, Skórski wykazuje, że przyjąć tylko można faktyczną między tymi różnorodnymi pierwiastkami równorzędność i dającą się na każdym kroku stwierdzić harmonię. „Z jednostronnych tedy kierunków formalnej i metafizycznej logiki, razem wziętych i stosownie przerobionych, tworzy się pośredni kierunek teoryo-poznawczej logiki, mającej dziś najznakomitszych przedstawicieli (str. 15).“

W dalszym ciągu wyjaśnia Skórski bliżej pierwsze *formalne* zadanie logiki przez oznaczenie jej stosunku do psychologii. Ta ostatnia, mówi (str. 16), traktuje o myślnych procesach tak, jak się faktycznie odbywają, bez względu na to, czy lub o ile te funkcye psychiczne do prawdy nas prowadzą. Logika zaś ma właśnie na oku ten wzgląd i pyta, jak się odbywać winno myślenie, aby cel poznania prawdy osiągnięty został. Jej więc idzie o wydobycie *idealnych norm* myślenia, do których zastosować się musimy, jeżeli chcemy dojść do sądów i wniosków, uznanych powszechnie i koniecznie za prawdziwe. Z tego stanowiska logika jest nauką *normatywną*. Co zaś do *przedmiotowych* zadań logiki, to dotyczą one głównie

rozwiązania kwestyi, o ile w wykazanych prawach i prawidłach myślenia przedmiotowość znaleźć może odpowiedni wyraz i odbicie, czyli o ile zasadnicze stosunki przedmiotowości odpowiadają wytworom intelektualnym, za ich sprawą powstającym. Poznanie staje się możliwem tylko w takim razie, jeżeli będzie można wykazać równorzędność realnych kategoryj, jako zasadniczych podstaw przedmiotowości, z głównemi formami myślenia. Tylko współdziałanie oraz analogia i harmonia tych czynników wyjaśnić mogą tajemnicę poznania. Dla wszechstronnego zaś poglądu na czynność poznawczą należy, według autora (str. 18), w dalszym ciągu przedstawić teoryę początku wiedzy, powstającej z sensacyi, refleksyi lub spekulacyi, dalej rozwinąć naukę o metodach, traktującą o postępowaniu analitycznem i syntetycznem, o definicyi, dywizyi, partycyi, analogii, hipotezie, dowodzie i systemie, czyli w ogóle o całym ruchu myśli i tych jego stadyach, jakie umysł ludzki w badaniach przebywa,—wreszcie wykazać należy prawdziwe zasady i cechy umiejętności, przyczem znamiona prawdy, jako jedynego celu wszystkich naukowych usiłowań, szczegółowo wyłożone być muszą. Podaje tedy Skórski ogółem tylko programat wykładu *logiki*.

[6]) Aleksander Skórski uzyskał stopień doktora filozofii w uniwersytecie lwowskim w r. 1873 na zasadzie rozprawy *Filozofia Jana Śniadeckiego*. Od r. 1891 wykładał przez pewien czas filozofią na tymże uniwersytecie.

Specyalne dzieło *O wiedzy ludzkiej* ogłosił Ign. Skrochowski 1880, wyd. 2-e 1893. Jest ono, według słów autora (str. 244), *historyą naturalną* fenomenu naszego poznania. W innem miejscu (str. 22) nazywa swą książkę *Prolegomenami do nauki o poznawaniu*, gdyż ma na oku właściwie tylko takie kwestye *wstępne*, jak: co nazywać należy wiedzą? w jakich warunkach ona powstaje? jakie są jej główne rodzaje? wreszcie, jakie są główne momenta aktu poznania?

Co do pierwszego z powyższych pytań, Skrochowski zaznacza przedewszystkiem (str. 25), że poznanie może być przedmiotem badania z dwóch różnych punktów widzenia. Można je bowiem rozpatrywać raz jako drogę do nabywania prawd bądź w nauce, bądź w życiu praktycznem; następnie zaś jako przyrodzony objaw naszego życia. Pierwszy wzgląd ujawnia się w naukowych badaniach *logiki, metodologii i krytyki*

rozumu; drugi zaś wzgląd wpada w zakres *psychologii.* Autor postawił sobie za cel zbadanie tej psychologicznej strony wiedzy, więc pominął *teoryą poznania,* jako objawu specyalnego w naukowem rozumieniu tego słowa, a ograniczył się rozbiorem *wiedzy,* jako powszechnego objawu życia ludzkiego. W tym sensie całe dzieło ma rzeczywiście tylko charakter *przygotowawczy* do właściwej teoryi poznania. Przy tem zauważyć należy, że owo rozróżnienie między zwykłą wiedzą i poznaniem naukowem stanowi zasadniczą podstawę roztrząsań autora. Nie może on wprawdzie przeprowadzić bezwzględnie owego rozgraniczenia z powodu wielu objawów przejściowych oraz ścisłej między nimi łączności. Z tem wszystkiem pozostaje zawsze na raz zajętem stanowisku i po za faktyczną stronę przedmiotu nie wchodzi w krytyczną ocenę wartości poznawczej rozlicznych objawów zwyczajnej wiedzy.

Za punkt wyjścia dla swoich szczegółowych dociekań uznaje Skrochowski *obserwacyą wewnętrzną.* Przy jej pomocy rozróżnia stany i działania naszej istoty, dochodzące do naszej świadomości, od stanów i działań naszego organizmu, pozostających po za granicami świadomości. Te ostatnie mają charakter *fizyologiczny,* tamte *psychologiczny.* Poczynając od rozbioru czynników fizyologicznych, Skrochowski zajmuje się szczegółowo rozbiorem *żywego organizmu,* czyli *ciała,* jako pierwszego warunku wszelkiej wiedzy. Mówi on tu obszernie (str. 39 i nast.) najprzód o systematach: kostno-mięśniowym, odżywczo-reprodukcyjnym i wreszcie nerwowym; następnie podaje specyalne wiadomości z zakresu fizyologii zmysłów (str. 57 i nast.) i wreszcie wykazuje powszechne znaczenie poznawcze zmysłów. Ujawnia się ono w związku z psychicznymi czynnikami w następujących momentach, jako to: 1) wrażenie, 2) wyobrażenie, 3) pamięć i wyobraźnia, 4) świadomość danego stanu zmysłowego, 5) świadomość czyli wewnętrzne poczucie możności poznania przy pomocy organów zmysłowych. W dalszym ciągu traktuje obszernie o *języku* w związku z czynnościami zmysłów i umysłu (str. 93 i nast.). Język, mówi (str. 110), jest ucieleśnioną wiedzą i na podstawie szczególniej badań Maxa Müllera wykazuje, że słowa naszej mowy w istotnej treści swojej nie odpowiadają rzeczom szczegółowym, lecz dotyczą zawsze pewnych powszechnych rodzajowych pojęć. Tu podnosi (str. 120 i nast.) zasadniczą różnicę między wiedzą zmysłową a umysłową. Tamta, opierając się na wra-

żeniach, ma za przedmiot szczegółowe, konkretne dane; umysłowa zaś wiedza przez słowa i pojęcia doprowadza do poglądu na czynniki ogólne, zawarte w owych konkretnych danych. Głównymi zaś środkami tej umysłowej wiedzy są: 1) pojęcia, 2) sądy, twierdzenia, zdania, 3) wnioski, 4) świadomość jako zmysł wewnętrzny, 5) świadomość umysłowa, 6) pamięć umysłowa, i wreszcie 7) samowiedza.

Przy uzasadnieniu i rozwinięciu powyższego rozróżnienia uwzględnia Skrochowski, prócz nowszych myślicieli, jak Lewisa, Lotzego i Sigwarta, szczególniej Ś-go Tomasza z Akwinu i powołuje się na wyjątki z jego pism w celu wykazania, że zajmuje on „rozjemcze stanowisko“ między dwoma najwybitniejszymi kierunkami teoryi poznania, uznając zarazem zmysłowe jak i umysłowe współczynniki wiedzy. Pomimo to słusznie poddaje krytyce wspomnianą powyżej (str. 44) pracę o teoryi poznania Ś-go Tomasza, wydaną przez M. Liberatore, zarzucając temu autorowi (str. 151), że „przez zbyt bezwzględne spuszczanie się na verba magistri nawet i w tem, co jest już przestarzałe i nosi wyłączne piętno swego czasu, nie odpowiedział słusznym wymaganiom dzisiejszym samoistnego badania rzeczy.“

Przechodząc następnie do dalszego rozbioru różnych rodzai wiedzy, Skrochowski wykazuje (str. 198 i nast.), że świadomość podwójny przyjmuje udział w czynnościach wiedzy i poznania. Raz jest bezpośrednią, bezrefleksyjną, i przejmuje się wyłącznie samą tylko treścią danej wiedzy,—a następnie bywa refleksyjną, zdając sobie sprawę nie tylko bezpośrednio z treści wiedzy, ale i z czynności, która tę wiedzę wytworzyła. Tę refleksyjną świadomość nazywa *samowiedzą* i łączy ją z *pewnością* naszej wiedzy, opartą na *dowodach*, t. j. z wiedzą *naukową*. Tymczasem wiedza bezpośrednia posiada także bezpośrednią, bezdowodową przyrodzoną pewność, mającą charakter *oczywistości*. Tę Skrochowski uznaje bezwzględnie, więc dogmatycznie, za pierwszą podstawę wszelkiej istotnej wiedzy. To też utrzymuje (str. 229), że należy „uznać odrazu prawdziwem i rzeczywistem wszystko, co nam wprost jest oczywistem, a pytać raczej o granice bezpośredniej ewidencyi naszej wiedzy.“ Co zaś do tych granic ewidencyi, to sprowadza je najprzód do tak zwanych *pierwszych faktów*, które obejmują: 1) bezpośrednio odczuwaną pewność faktu własnego istnienia, i 2) niewątpliwość faktyczności własnego po-

znawania. Następnie jednak mówi (str. 231), że „razem z naszą konkretną, konieczną, oczywistą wiedzą pierwszych faktów rzeczywistych iści się w nas implicite także niemniej koniecznie oczywista, abstrakcyjna wiedza *powszechnych praw* z nieograniczoną *odnośnością* (!) do tychże samych faktów naszej oczywistej wiedzy, jak i do oczywiście widzianych przedmiotów, t. j. iści się w nas wiedza tak zwanych *pierwszych powszechnych zasad*, rządzących absolutnie zarówno tem, co koniecznie wiemy, że jest, jak i naszem wiedzeniem tego, co jest.“ Do tych zasad zalicza Skrochowski: 1) zasadę *oczywistości*, 2) *sprzeczności*, 3) *dostatecznej racyi*. Szeregiem uwag, streszczających powyższe wywody, zamyka swą pracę. Jest ona, stosownie do założenia, pouczającym wstępem, do teoryi poznania, ale czynnika krytycznego do badań nad wiedzą jeszcze nie wprowadza.

Szeregiem prac krytycznych nad różnemi kwestyami specyalnemi z zakresu logiki i teoryi poznania zajął K. Twardowski [7]) miejsce nie tylko wydatne, ale i pod wieloma względami kierownicze w naszej literaturze filozoficznej ostatnich czasów. Do tych prac należą głównie: *Idee u. Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes*, 1892. *Zur Lehre vom Inhalt u. Gegenstand der Vorstellungen*, 1894. *Psychologia wobec fizyologii i filozofii*, 1897. *Wyobrażenia i pojęcia*, 1898. *O tak zwanych prawdach względnych*, 1900. *Ueber begriffliche Vorstellungen*, 1903. *O idio i allo-genetycznych teoryach sądu. Przegląd filoz.* 1907, str. 476 i nast. Elementarne, ale zarazem ścisłe i jasne streszczenie swych nauk logicznych podaje Twardowski w *Głównych zasadach logiki*, stanowiących Część drugą (str. 13 do 93) pracy: *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminaryach nauczycielskich i w nauce prywatnej*. 1901.

Ścisły wykład *Logiki* zawiera ostatnia z tych prac Twardowskiego. Logikę określa (str. 12) jako *naukę o prawdziwości sądów* i zalicza ją (str. 92), wraz z matematyką, do nauk *dedukcyjnych*. Rozkład jej treści przedstawia się w owym wybornie opracowanym wykładzie elementarnym w sposób następujący.

Rozdział 1-y traktuje *o sądach w ogóle*, przyczem obok wyjaśnienia istoty i przedmiotu sądu, podziału sądów i stosunków logicznych między nimi, zawiera oznaczenie stosunku sądu do *powiedzenia* (t. j. zdania, wyrażającego twierdzenie

albo zaprzeczenie) oraz do *przedstawień*, obejmujących wyobrażenia i pojęcia. Wreszcie jest mowa o *zasadniczych prawach logicznych*, do których zalicza: 1) prawo sprzeczności, 2) wyłączonego środka, 3) racyi i następstwa. Rozdział 2-i *o prawdziwości sądów*, rozróżnia pod tym względem sądy *oczywiste* i *nieoczywiste*. Sądy oczywiste są zawsze sądami prawdziwymi; nieoczywiste zaś mogą być albo prawdziwe albo mylne, więc należy wykazać warunki ich prawdziwości. Otóż sądy nieoczywiste są prawdziwe: 1) jeżeli są następstwem jednego lub kilku innych sądów, będących ich racyą, oraz 2) jeżeli racya ta jest prawdziwą. Bliższe wyjaśnienie tych dwóch warunków wypełnia ten drugi rozdział. Rozdział 3-ci *o rozumowaniu*, sprowadza je do czynności umysłowych, przy pomocy których stwierdzamy, że między dwoma lub kilku sądami zachodzi stosunek racyi do następstwa. Dalej mówi o zasadach i głównych formach rozumowania; do tych ostatnich zalicza: 1) zależnie od ilości sądów, tworzących racyę, rozumowanie *bezpośrednie* (jeżeli racyą jest tylko jeden sąd) i *pośrednie* (jeżeli racyę tworzy kilka sądów); 2) zależnie od formy, w której są wypowiedziane sądy tworzące racyę i następstwo, rozumowanie *kategoryczne*, *warunkowe i rozjemcze;* 3) zależnie od pewności lub prawdopodobieństwa przy stwierdzaniu stosunku racyi do następstwa, rozumowanie albo *pewne* albo *prawdopodobne*. Następnie przy rozpatrywaniu niektórych zasad różnych rodzajów rozumowania, omawia między innemi zasady indukcyi niewyczerpującej, czyli indukcyi właściwej, oraz analogii, jako dwóch głównych form rozumowania prawdopodobnego. Osobno też traktuje o rozumowaniu przyczynowem i podaje główne jego zasady. Wreszcie na końcu tego rozdziału napotykamy rzecz o błędach rozumowania.

Rozdział 4-y *o wnioskowaniu i dowodzeniu*. Wnioskowanie zachodzi wtedy, gdy będąc w posiadaniu sądów prawdziwych, jako racyi, dochodzimy przy pomocy rozumowania do innych sądów prawdziwych, jako następstwa. Dowodzenie zaś polega na uwidocznieniu prawdziwości sądu, uznanego za prawdziwy, przez wykazanie innych sądów prawdziwych, które są jego racyą. Różnica między rozumowaniem z jednej strony a wnioskowaniem i dowodzeniem z drugiej ujawnia się, według Twardowskiego, w tem, że ogólną formą rozumowania jest poprostu wyraz prawa racyi i następstwa: *jeżeli* prawdą jest racya, *wtedy* też prawdą być musi następstwo; ogólna na-

tomiast forma wnioskowania i dowodzenia brzmi: *ponieważ* (skoro) prawdą jest racya, *przeto* też prawdą musi być następstwo. Mówiąc dalej o formach, zasadach i błędach zarówno wnioskowania jak i dowodzenia, rozdział ten kończy się rzeczą o *entymematach*, jako skróconego sposobu wyrażania się przy wnioskowaniu i dowodzeniu.

Rozdział 5-y *o przedstawieniach w ogóle, a o pojęciach w szczególności*, traktuje najprzód o *wyobrażeniach* i *pojęciach* w ogóle, jako dwóch form przedstawień. Przedstawienie jest *wyobrażeniem*, jeżeli przedstawiamy sobie przedmiot takim, jakim go spostrzegamy, lub spostrzegaliśmy, lub jakim moglibyśmy go spostrzegać, gdyby on istniał i gdybyśmy się wobec niego znaleźli. Przedstawienie natomiast jest *pojęciem*, jeżeli przedstawiamy sobie takie przedmioty, których nie możemy sobie wyobrazić, ponieważ nie są, nie były i nie mogłyby nigdy być dostępne dla naszego spostrzegania. Jak sądy od *powiedzeń*, tak samo przedstawienia należy ściśle odróżniać od ich zewnętrznych *znaków*, jakimi są zazwyczaj *wyrazy* mowy. Wyrazy są równocześnie *znakami* przedstawień, które stanowią ich znaczenie, i *nazwami* przedmiotów, których przedstawienia te się tyczą. Wyobrażenia są trojakie: *spostrzegawcze*, *odtwórcze* i *wytwórzcze* (powstające przy działaniu fantazyi). Pojęcia zaś według dwojakiego sposobu ich powstawania są *analityczne* i *syntetyczne*. Dalej jest mowa o *treści* i *zakresie* pojęć, o ich wzajemnych stosunkach, do czego przyłącza się wyjaśnienie szczegółowe tych stosunków, oraz rzecz o *definicyi* i *podziale*, *klasyfikacyi*.

Wreszcie rozdział 6-y *o metodach badania naukowego i o systemie naukowym* zawiera przedewszystkiem określenie badania *naukowego*, jako systematycznego wykrywania istotnych podobieństw i stałych związków między przedmiotami. Zgóry zaś ułożony i systematyczny sposób, którym postępujemy w badaniu naukowem, nazywa się *metodą*. Istnieją zaś dwie metody: *indukcyjna* i *dedukcyjna*, których wyjaśnienie podaje dalszy ciąg tego rozdziału. Na badanie według metody indukcyjnej składają się następujące czynności: 1) *Opis* przedmiotów, oparty na ich analizie (przy pomocy obserwacyi i eksperymentu). 2) *Tworzenie hipotezy*, oznaczającej tak zwane *prawo*, czyli stały związek między pewnymi przedmiotami. Ponieważ prawo, wyprowadzone przy pomocy indukcyi, na zasadzie opisu poszczególnych wypadków, jest jedynie prawdopodobnem, przeto

jest ono tylko przypuszczeniem, czyli hipotezą. 3) *Rozumowanie* (dedukcya), przyjmujące hipotezę za racyą i stwierdzające, jakie ona pociąga za sobą następstwa. 4) *Sprawdzanie* (weryfikacya) hipotezy, polegające na porównywaniu następstw hipotezy z *rzeczywistością*. Im większa jest liczba następstw hipotezy zgodnych z rzeczywistością, tem ona jest prawdopodobniejszą. Co do metody *dedukcyjnej*, zaznacza Twardowski, że ona rozpoczyna się zwykle tak samo, jak metoda indukcyjna, t. j. od opisu poszczególnych przedmiotów, oraz od tworzenia hipotez; ale zamiast sprawdzać hipotezę przez porównywanie jej następstw z rzeczywistością, metoda dedukcyjna wyprowadza samą hipotezę, jako konkluzye z sądów pewnych, z przesłanek oczywistych, zwanych pewnikami. Wyniki zatem, do których dochodzi badanie dedukcyjne, są *pewne*; uznajemy je nie dlatego, żeśmy stwierdzili ich zgodność z doświadczeniem, lecz dlatego, że są następstwem sądów oczywistych. Cały ten wykład *Zasad logiki* kończy się krótkiem wyjaśnieniem *systemu naukowego* i *teoryi*. Pojęcie systemu naukowego, czyli *nauki*, sprowadza się do logicznie uporządkowanego zestawienia wszystkich ściśle określonych pojęć i praw uzasadnionych, tyczących się przedmiotów, które tworzą większą klasę naturalną. Zasadnicze zaś pojęcia i prawa, które są podstawą większej ilości szczegółowych pojęć i praw, tworzą razem *teoryę*, która jest zatem zasadniczą częścią każdego systemu naukowego.

Przedstawione streszczenie *Logiki* Twardowskiego daje dokładne pojęcie o jego odstępstwach od dotychczasowej logiki. Odstępstwa te dokonane są w duchu nowszych poglądów Brentana, Höflera, Sigwarta i innych, które Twardowski dopełnia własnemi samodzielnemi badaniami w zaznaczonych pracach specyalnych. Główniejsze wśród tych odstępstw sprowadzają się do następujących. Najprzód określa on logikę jako *naukę o prawdziwości sądów* (zob. wyżej § 1, 3. c.) i rozpoczyna też jej wykład od rozbioru sądów, jako zasadniczej czynności logicznej. W nauce o sądach odstępuje od dotychczasowej *allo-genetycznej* i broni nowej *idio-genetycznej* teoryi, dowodzącej, że akt sądzenia jest zjawiskiem sui generis, a nie syntezą, kombinacyą lub analizą przedstawień, że zatem te nie są istotnymi składnikami sądu, lecz tylko jego warunkiem; nie potrzeba też w sądzie dwóch przedstawień, gdyż często wystarcza jedno. Rozwijając tę teoryę, odróżnia Twar-

dowski w każdym sądzie *akt*, *treść* i *przedmiot*, nazywając *aktem* sądu stwierdzenie (uznanie) lub zaprzeczenie (odrzucenie), *treścią* — rzeczywistość (istnienie), *przedmiotem* zaś to, czego rzeczywistość (istnienie) stwierdzamy (uznajemy) lub odrzucamy (zaprzeczamy). Następnie wprowadza pojęcie *powiedzenia* w podanem powyżej określeniu i odróżnia je od innych *zdań*, wyrażających pytanie, albo rozkaz, albo życzenie, gdyż za właściwość zdań, nazywanych powiedzeniami, uznaje tylko twierdzenie albo zaprzeczenie (str. 13). Dalej, wśród zasadniczych praw logicznych pomija tak zwane prawo tożsamości (zob. moją *Logikę elementarną* § 6), mówiąc (str. 18), że zasadnicze prawa logiczne tyczą się sądów, między którymi zachodzi albo stosunek sprzeczności, albo stosunek racyi do następstwa; dlatego też przyjmuje tylko wymienione powyżej trzy prawa. Na uwagę zasługuje też omówione powyżej odróżnienie *rozumowania* od *wnioskowania* i *dowodzenia*. Wreszcie doniosłą jest nauka Twardowskiego o *wyobrażeniach* i *pojęciach*, objętych razem pod nazwą *przedstawień*. Naukę tę wyłożył szczegółowo we wspomnianej pracy specyalnej.

Nie mogąc na tem miejscu zająć się szerszem przedstawieniem i rozbiorem oryginalnej teoryi pojęć Twardowskiego, zaznaczam tylko, że według jego zdania nie podobna wyjaśnić istoty pojęć bez uwzględnienia sądów,—określa bowiem pojęcie (str. 75), jako „takie przedstawienie sobie przedmiotu, które się składa z wyobrażenia przedmiotu podobnego, oraz z jednego lub kilku sądów wyobrażonych, odnoszących się do wyobrażonego przedmiotu.“ Wyjaśnienie zaś tego określenia polega na zdaniu, że pojęcie jest *niedoszłe wyobrażenie wytwórcze*. Często pragniemy wyobrazić sobie przedmiot, o którym słyszymy lub czytamy, ale przechodzi to nasze siły. Wiemy wprawdzie, jakie cechy ów przedmiot posiada, ale połączenie tych cech w konkretną całość okazuje się niemożebnem. Mamy tedy zasadnicze warunki urobienia wyobrażenia wytwórczego z wyjątkiem tylko owego połączenia cech przedmiotu w *konkretną całość*. W takich wypadkach wyobrażenie wytwórcze nie dochodzi do skutku; więc też przedmiotu nie możemy przedstawić sobie za pomocą wyobrażenia, lecz przy jego przedstawieniu posługujemy się *pojęciem*, które na podstawie tych danych właśnie scharakteryzować można jako niedoszłe wyobrażenie wytwórcze. Rzecz naturalna, że przy takim zasadniczym poglądzie na psychologiczną istostę pojęcia i na-

uka logiczna o pojęciu podlega pewnym modyfikacyom. Zresztą zaznaczyć tu wypada, że Twardowski we wspomnianym późniejszym wykładze niemieckim *O przedstawieniach pojęciowych* zmienił po części swoją pierwotną teoryę pojęć, uznając, że sądy, wchodzące w skład każdego pojęcia, nie są sądami *wyobrażonymi*, jak mniemał poprzednio, lecz sądami przedstawionymi symbolicznie przy pomocy mowy, a więc są ogólnie sądami *przedstawionymi*.

[7]) Kazimierz Twardowski jest profesorem filozofii uniwersytetu, oraz prezesem polskiego Towarzystwa filozoficznego we Lwowie. Działalnością swoją położył wielkie zasługi około ożywienia ruchu filozoficznego u nas.

Faktyczny związek oraz zgodność między podmiotem i przedmiotem poznania, między myślą i bytem, uznaje też M. Wartenberg [8]), autor gruntownych prac głównie z zakresu metafizyki: *Der Begriff des transscendentalen Gegenstandes bei Kant*, w *Kantstudien Vaihingera* 1899, T. IV, 202 i nast. *Kants Theorie der Kausalität*, 1899. *Das Problem des Wirkens*, 1900. *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki.* 1902. *Das idealistische Argument in der Kritik des Materialismus*, 1904. *Kantowska argumentacya przeciwko idealizmowi*, *Przegląd filoz.* 1905, str. 111 i nast.

W powyższych pracach Wartenberg nie rozwija wprawdzie swej teoryi poznania szczegółowo, ale zaznacza swe stanowisko zasadnicze na tem polu mianowicie w *Obronie metafizyki*. To też na tę pracę tu się głównie powołuję. We *Wstępie* (str. 16) mówi: „Metafizyka jest obok *logiki* fundamentalną umiejętnością filozoficzną. Logika traktuje o zasadach *poznania*, metafizyka zaś o zasadach *bytu*, usiłując pojąć byt jako całość i zbudować system naukowego na świat rzeczywisty poglądu.“ Traktując najprzód o *potrzebie* metafizyki, Wartenberg porównywa ją przedewszystkiem z naukami szczegółowemi i wykazuje (str. 33 i nast.), że te opierają się na pewnych bezkrytycznych (więc *dogmatycznych*) przypuszczeniach, których bliżej nie rozpatrują, ani też nie uzasadniają. Każda z nauk szczegółowych uznaje bezpośrednio byt realny swego przedmiotu badania, dalej posiłkuje się pojęciami przestrzeni i czasu, substancyi, przyczynowości i t. p. Ale żadna z nich nie bada kwestyi, co rozumieć należy przez *byt*, jak określić pojęcie bytu, co znaczy właściwie zdanie, że pewna

rzecz istnieje; podobnież żadna nie bada natury przestrzeni i czasu, ani nie pyta, co mamy rozumieć przez substancyę, przyczynowość i t. d. Ponieważ zaś wszystkich tych pojęć nie powinniśmy używać w sposób naiwno-realistyczny bez zdania sobie sprawy z ich istotnego znaczenia, przeto okazuje się konieczna potrzeba odrębnej nauki, zajmującej się krytycznym rozbiorem tych pojęć. Tą nauką jest właśnie metafizyka.

W dalszym ciągu (str. 40 i nast.) okazuje się, że nauki szczegółowe mają przeważnie za przedmiot *zjawiska*. Pogląd jednak na *istotę* zjawisk jest również potrzebą naszego umysłu, jak i pogląd na zjawiska. Fenomenalizm, sprowadzający wszystko do zjawisk, bez rzeczy samej w sobie, wyrażającej się w nich, nie zaspakaja nawet nauk szczegółowych. One wprawdzie zajmują się głównie zjawiskami, ale nie mogą się ograniczyć do samego zakresu zjawisk, lecz muszą koniecznie poruszyć także pod pewnym względem zagadnienie ich istoty. Świadczą o tem teorye atomistyczne i inne. Fenomenalizm zaś subjektywny, sprowadzający, w duchu Kanta, zjawiska do samych tylko stanów świadomości, bez realnego ich znaczenia po za świadomością, nie daje się żadną miarą konsekwentnie przeprowadzić, ponieważ znosi wszelką przedmiotową wiedzę o świecie rzeczywistym, zamieniając odnośne przedmioty poznania w złudzenia naszego umysłu. Przy tej sposobności wypowiada Wartenberg swój pogląd na wzajemny do siebie stosunek zjawiska i istoty, oraz na możność poznania tej ostatniej w następujących zdaniach (str. 40): „Chociaż zjawisko i rzecz sama w sobie tem się od siebie różnią, że zjawisko mieści się w imanentnej sferze świadomości i jest bezpośredniem przedstawieniem naszem, podczas gdy rzecz sama w sobie czyli istota znajduje się w transcendentnej sferze po za świadomością i bezpośredniem przedstawieniem być nie może: to jednak zjawisko nie jest oddzielone tak radykalną, nieprzezwyciężoną granicą od swej istoty, ponieważ właśnie w zjawisku objawia się i wyraża istota, kierując ku nam w każdem spostrzeżeniu, w każdem zjawisku, pewną stronę swej natury; istota może więc być przez umysł nasz poznaną pośrednio, za pomocą wniosku, wyprowadzonego ze szczególnej natury odnośnego zjawiska, stojącego z nią w realnym związku, poznaną przynajmniej hipotetycznie.“

Wreszcie wykazuje Wartenberg (str. 46 i nast.), że nauki specyalne badają tylko *poszczególne* sfery bytu i z natury

rzeczy rozdrabiają się z postępem badań nad szczegółami coraz bardziej, różniczkując się w formie co raz to większej ilości osobnych nauk. Tracą one w ten sposób pogląd na *całość* i do takowego doprowadzić nie mogą. Tymczasem umysł ludzki dąży z natury swojej do *ogólnego* na świat poglądu. Ztąd wynika znowu potrzeba umiejętności, któraby się zajęła wypracowaniem naukowego na świat poglądu, obejmującego w formie systemu rzeczywistość jako zwartą w sobie całość. I to właśnie jest głównym i właściwym celem, do którego wszystkie badania metafizyczne zmierzają. Metafizyka tedy i z tego stanowiska jest niezbędnie potrzebną. Dopełnia ona *analityczną* pracę nauk szczegółowych swą dążnością *syntetyczną*, składającą wielość części w jedną całość [9]).

Druga część tej pracy ma na oku *możność* metafizyki. Dla jej udowodnienia Wartenberg zajmuje się przedewszystkiem rozbiorem poznawczego znaczenia doświadczenia, na które powołują się głównie przeciwnicy metafizyki. Z bezkrytycznego, naiwno-realistycznego stanowiska, mówi (str. 66 i nast.), zalicza umysł nasz do doświadczenia cały szereg faktycznych danych, których teorya poznania do czynników empirycznych zaliczyć nie może, gdyż polegają na innej zasadzie. W świecie zjawiskowym, stanowiącym przedmiot naszego doświadczenia, mieści się mnóstwo pierwiastków poznawczych, które umysł nasz dodaje do doświadczenia w celu uzupełnienia i racyonalnego wytłumaczenia faktów. Do takich dodatków umysłowych należą między innemi pojęcia *substancyi i przyczynowości*. Chcąc więc określić ściśle pojęcie czystego doświadczenia, musielibyśmy wyłączyć z niego wszystkie dodatki naszego umysłu, a zatem pozbyć się owych koniecznych form poznawczych i kategoryj, za pomocą których umysł nasz poznaje przedmioty realne. To jest jednak rzeczą niemożebną i prowadziłoby wręcz do zniszczenia wszelkiego przedmiotowego poznania. Kategorya stosunku pomiędzy rzeczą a jej właśnością, tudzież kategorya stosunku pomiędzy przyczyną a skutkiem są koniecznemi formami pojmowania przedmiotów. Należą one do wewnętrznej organizacyi, do naturalnej konstytucyi umysłu, i kto pragnie je usunąć, ten pozbawia umysł sam racyi bytu. W pojęciu czysto fenomenalistycznem kategorye te tracą wszelki zdrowy sens, gdyż pojąć się one dają jedynie w znaczeniu ontologicznem, jako realne kategorye samoistnego bytu. Bez tych umysłowych współczynników doświadczenie, tak zwane

czyste, sprowadza się do kompleksu wrażeń zmysłowych, pozbawionego ładu i związku, a więc wszelkiego znaczenia poznawczego. Dopiero gdy umysł stosuje do wrażeń zmysłowych kategorye substancyi i przyczynowości, odnosząc doznane wrażenia do pewnego przedmiotu, istniejącego niezależnie od naszej świadomości i stojącego z nią w stosunku wzajemnego na siebie oddziaływania: dopiero wtenczas nabiera ów kompleks wrażeń zmysłowych prawdziwego znaczenia poznawczego. To też i skrajny fenomenalista ani w życiu codziennem, ani we własnem naukowem myśleniu nie ogranicza się sferą *czystego* doświadczenia, lecz stosuje do swych wrażeń zmysłowych owe konieczne formy poznawcze i sprowadza te wrażenia do transcendentnego nie empirycznego czynnika, pomimo swej przeciwnej abstrakcyjnej teoryi. Jednem słowem, fakty czystego doświadczenia otrzymują prawdziwą wartość poznawczą dopiero przez myślowe obrobienie i racyonalne wytłumacznie ich treści. A te czynności umysłowe opierają się zawsze i opierać się muszą na pewnych hipotetycznych czynnikach, przekraczających bezpośredni zakres czystego doświadczenia.

Dochodząc w ten sposób do uznania samoistnych czynników umysłowych poznania obok doświadczenia, Wartenberg dalej zajmuje się bliższem oznaczeniem tych czynników umysłowych. A pod tym względem wykazuje (str. 103 i nast.), że kategoryj, ujawniających się jako owe czynniki umysłowe, szczególniej zaś kategotyj substancyi i przyczynowości, nie można pojmować czysto fenomenalistycznie, jak to czynią Kant i nowo-kantyści. Oni uznają wprawdzie kategorye w znaczeniu stosunków, jakie umysł wytwarza pomiędzy zjawiskami, ale odmawiają im wszelkiego przedmiotowego znaczenia dla rzeczy samych w sobie, a przez to pozbawiają umysł możności poznania transcendentnego bytu. Zresztą kategorye, ograniczane do samych tylko zjawisk, jako naszych przedstawień, bez stosunku do sfery samoistnego bytu, nie mają żadnego realnego znaczenia. Substancya i przyczynowość mają tylko na stanowisku realistycznem racyę bytu. Kto się posiłkuje temi pojęciami, ten przekracza *eo ipso* fenomenalny zakres zjawisk, jako stanów świadomości i przyjmuje działanie poza-zjawiskowych, transcendentnych czynników. Ponieważ zaś żadna nauka bez owych pojęć obejść się nie może, przeto uznać należy, że wszelkie poznanie z natury swojej przekracza granice

doświadczenia, przyznaje kategoryom znaczenie dla transcendentnego bytu i przy ich pomocy określa jego własności. Czynią to zresztą także zarówno Kant, jak i nowo-kantyści w celu wytłómaczenia powstania wrażeń zmysłowych, jak to Wartenberg w swych pracach o Kancie oraz w *Obronie metafizyki* (str. 106 i nast.) szczegółowo wykazuje.

Powyższe wywody doprowadzają do wniosku, że imanentna i transcendentna sfery poznania, myśl i byt, nie są czynnikami odosobnionymi od siebie, lecz stoją do siebie w realnym przyczynowym stosunku, a więc i w stosunku poznawczym. „Imanentna sfera zjawisk, polegająca na sferze transcendentnej, jako swej przyczynie, jest pomostem, prowadzącym nas do poznania samoistnego bytu (str. 111).“ Co zaś do samej istoty tego poznania, to zaznacza Wartenberg przy dalszem rozwinięciu powyższych poglądów, że poznanie nasze niezależnego od nas bytu oprzeć się musi koniecznie na doświadczeniu i na rozbiorze danych przez nie zjawisk. Ale i przy tych danych poznanie nasze bytu nie może dojść do apodyktycznej pewności, lecz posiada zawsze tylko charakter hipoteczny, prawdopodobieństwa. Rzeczywistości bowiem umysł nasz objąć nie jest w stanie z bezwzględną pewnością. Apodyktyczną pewność możemy przypisać tylko sądom nauk czysto formalnych, a więc obok sądów logiki sądom matematycznym. Ale pewność tę posiada matematyka tylko dlatego, że przedmiot jej, liczby i figury, oraz zachodzące między niemi stosunki, jest przedmiotem idealnym, wytworzonym przez umysł nasz, nie odnoszącym się do żadnej realnej rzeczywistości. Że matematykę możemy zastosować do rzeczywistości i zjawiska przyrody ująć w formy matematyczne, jest to fakt doświadczenia, wynikający ze stosunku *kongruencyi* pomiędzy konstytucyą zjawisk a tworami naszego umysłu. O ile jednak przedmiotem naszego poznania jest rzeczywistość, dana w doświadczeniu, o tyle nie możemy dojść do sądów bezwzględnie koniecznych i ściśle powszechnych, a więc apodyktycznych. W tym zakresie z natury rzeczy pozostać musimy pod względem poznawczym na stopniu prawdopodobieństwa. Ten charakter hipoteczny właściwy jest nietylko metafizyce, lecz w ogóle wszelkim naukom realnym, mającym za przedmiot niezależną od umysłu rzeczywistość.

Bardziej szczegółowo poglądu swego na realny związek pomiędzy imanentną sferą zjawisk, doświadczenia, a sferą

transcendentną bytu, rzeczy w sobie, na ową „kongruencyę“ między temi sferami, o której była mowa, Wartenberg dotąd nie wyłożył. Powyższe atoli wywody zawierają w sobie dane do wszechstronnego i krytycznego rozwiązania tego zasadniczego zagadnienia teoryi poznania.

[8]) Mścisław Wartenberg jest profesorem filozofii na Uniwersytecie lwowskim.

[9]) W podobny sposób uzasadniłem i rozwinąłem wzajemny do siebie stosunek filozofii i nauk specyalnych w mych pracach: *Cechy charakterystyczne filozofii w porównaniu z innemi naukami*, 1875; *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*, *Bibl. Warsz.*, 1891, wreszcie w mym *Wstępie kryt. do filozofii*, 3-e wyd. 1903.

Całkowity wykład *teoryi poznania* zamierzał ogłosić J. Lewkowicz [10]) w pracy: *Podstawowe zagadnienia teoretycznej i praktycznej filozofii (teorya poznania)*, lecz z powodu przedwczesnej śmierci zdołał tylko wydać Tom I-y (str. 83) pod tytułem *Zagadnienia teoretyczne*, 1908. Za dopełnienie tej pracy ze stanowiska praktycznego uznać można jego niewielką rozprawę: *Etyka ze stanowiska teoryi poznania*, *Przegląd filoz.*, 1907. Nadto ogłosił prace o Locke'u, Kancie i Majmonie (zob. wyżej str. 73, 95).

We *Wstępie* do swej głównej pracy określa Lewkowicz cel filozofii (str. 25), jako dążenie do poznania istoty wszechrzeczy, do rozwiązania zagadki bytu. Filozofią dzieli na *teoretyczną*, dążącą do *poznania* tego, co jest, i *praktyczną*, mającą za przedmiot, nie objektywne odtwarzanie, lecz *ocenę* rzeczywistości. Dążąc zaś do rozwiązania tych zadań, należy przedewszystkiem rozstrzygnąć podstawowe zagadnienia wszelkiej wiedzy, t. j. rozstrzygnąć pytanie, jak dalece jesteśmy w stanie cel filozofii osiągnąć, co właśnie stanowi przedmiot *teoryi poznania*. Dopiero zależnie od jej wyników, można przystąpić do rozbioru zagadki bytu, lub też zaniechać jej rozwiązania. Za najważniejszą sprawę teoryi poznania uznaje Lewkowicz oznaczenie jej *punktu wyjścia*, t. j. odnalezienie danych, które mogłyby służyć za podstawę i oparcie w samych badaniach nad poznaniem. Pierwszej z takich podstaw dopatruje się on w najogólniejszych prawach wszelkiego myślenia, czyli w tak zwanych *pewnikach logicznych*. Są to zdania tak proste i oczywiste, że wszelka co do nich wątpliwość prowadzi nieuniknienie do sprzeczności.

Ale pewniki logiczne mają charakter *formalny* tylko, gdyż nie dotyczą one jeszcze żadnej konkretnej treści. Nasuwa się tedy pytanie, czy istnieje też podobny punkt oparcia w naszych sądach o *rzeczywistości?* Istnieje w samej rzeczy w *faktach naszej świadomości*. Nasze *wrażenia* i *spostrzeżenia*, jako *przeżycia* nasze, są pewną *rzeczywistością*, co do której wątpliwości mieć nie możemy. Wątpliwości powstają wprawdzie, gdy badamy stosunek naszych wrażeń i spostrzeżeń do jakiejś rzeczywistości niezależnej od naszego umysłu i pytamy, czy one stanowią wierne lub niewierne odbicie tej rzeczywistości. Ale po za tem, co do naszych przeżyć samych przez się zasadniczo błądzić nie możemy, gdyż ich rzeczywistość jest nam bezpośrednio daną. Rozróżnić tedy należy dwojaką rzeczywistość: bezpośrednio daną w naszych pojęciach, więc niewątpliwą, oraz rzeczywistość pośrednią, od umysłu niezależną, co do której istnieje uzasadniona wątpliwość (str. 29 i nast.).

W dalszym ciągu dowodzi (str. 32), że zagadnienie: czy i jak jesteśmy w stanie z bezwzględną pewnością poznać właściwą istotę wszechrzeczy, może być krytycznie rozwiązane tylko przez analizę procesu poznawania rzeczywistości. W tym zaś względzie, opierając się na bezpośredniej rzeczywistości naszych przeżyć, osiągamy możliwość określenia pewnej rzeczywistości i dojścia do pojęć, których przedmiotowość, t. j. zgodność z tem, do czego się odnoszą, nie daje się wcale kwestyonować. Dojście zaś do pojęć, ważnych względem pewnej rzeczywistości szczegółowej, zawiera w sobie możliwość pojęć ważnych względem rzeczywistości w ogóle. Dalsza bowiem analiza natury naszych pojęć o rzeczywistości, wykazuje, że „sama możliwość pojęć o rzeczywistości bezpośrednio danej dowodzi nie tylko możliwości *pewnych* pojęć objektywnych, lecz dowodzi już tego, iż w zasadzie w stanie jesteśmy *wszelką* rzeczywistość (a więc też rzeczywistość niezależną od umysłu) określić. W samej tedy naturze naszych pojęć o rzeczywistości zawarte jest rozwiązanie zagadki bytu w ogóle (str. 37).

Na podstawie powyższego zasadniczego poglądu na możność poznania rzeczywistości niezależnej od umysłu, Lewkowicz zajmuje się w dalszym ciągu (str. 45 i nast.) treściwem wykazaniem *koniecznych form myślenia o rzeczywistości* czyli *kategoryj*, oznaczających to, co wspólne jest wszelkiej rzeczywistości. I tak, formalnie biorąc, za najwyższą abstrakcyą uznaje pojęcie samego *bytu*, które konkretnie przedstawia się

nam w wyobrażeniu *czasu*. Bytować, istnieć znaczy wypełniać czas. Ztąd też czas posiada nie tylko podmiotowe znaczenie, lecz dotyczy zarazem przedmiotowego, od nas niezależnego bytu. Dalej wyprowadza pojęcie *bytu absolutnego* jako takiego, który nigdy nie powstał i nigdy nie zniknie, więc jest nieograniczonym i niezależnym. Wszelki byt ograniczony ma swoje źródło w bycie absolutnym i od niego zależy. Zależność ta stanowi zasadę *przyczynowości*. Ale nadto każdy byt ograniczony jest bezpośrednio zależny od innego bytu ograniczonego. Tę formę zależności nazywa Lewkowicz *warunkowością*. Stosownie do tych dwóch zasad rozróżnia też dwie zasadniczo odmienne dziedziny wiedzy o rzeczywistości. Jedna opiera się na zasadzie przyczynowości i dotyczy ostatecznej zależności wszelkiego bytu ograniczonego od bytu absolutnego; jest to *filozofia*. Druga zaś dziedzina wiedzy opiera się na zasadzie warunkowości i dotyczy tylko bezpośredniej zależności jednego bytu ograniczonego od drugiego bytu również ograniczonego. Jest to dziedzina *przyrodoznawstwa*.

Dwa ostatnie rozdziały pracy (str. 55 i 66) zajmują się pobieżnem oznaczeniem stosunku filozofii do *przyrodoznawstwa i religii*. W tem porównaniu oddane jest pierwszeństwo *filozofii*, gdyż z jednej strony ma ona za przedmiot *związek wszechrzeczy*, tymczasem przyrodoznawstwo bada tylko rozmaite poszczególne formy bytu; z drugiej zaś strony dochodzi do swych wyników drogą krytyczną, *religia* zaś opiera się na wierze dogmatycznej.

Główna doniosłość pracy Lewkowicza polega na usiłowaniu odnalezienia krytycznego przejścia od rzeczywistości faktów świadomości do rzeczywistości niezależnej od umysłu ludzkiego.

[10]) Jakób Lewkowicz urodził się w Piotrkowie 1882 r. Tamże uczęszczał do gimnazyum, po którego ukończeniu udał się 1900 r. do Szwajcaryi, gdzie w Bernie słuchał na uniwersytecie wykładów filozofii, nauk społecznych i przyrodniczych. Po powrocie do kraju osiadł 1904 r. w Warszawie, oddając się pracy na polu filozofii. W tym zakresie czynny był zarówno w *Przeglądzie filozoficznym* i w *Bibliotece samokształcenia*, jak i na Kursach naukowych. Umarł 1910 r. Zob. *Rocznik naukowo-literacki* Wł. Okręta, 1905.

Zaznaczam tutaj, że opracowanie wszystkich części teoryi poznania zamierza wydać St. Garski, dotąd ogłosił jednak tylko I-y tom swego *Systemu filozofii*, 1907, mający za przedmiot *Zagadnienia wstępne* [11]). Dalsze tomy mają zawierać: II-i

Teoryę poznania, III-ci *Teoryę wartości*, IV-y *Teoryę woli*, V-y *Teoryę logiki*, VI-y *Teoryę metodologii*, VII-y *Teoryę syntezy filozoficznej*.

[11]) Na str. 77 i nast. 1-go tomu mówi Garski, że nie można się zgodzić z moim poglądem, jakoby *Wstęp do filozofii* stanowić miał odrębną naukę filozoficzną. Jak określenie przedmiotu i zadań fizyki, dodaje, nie stanowi odrębnego jej działu, podobnie i zbadanie zadań i przedmiotu filozofii nie stanowi odrębnej nauki. Tymczasem cały pierwszy tom swego *Systemu* sam poświęcił wyłącznie *Zagadnieniom wstępnym*, czego jednak fizyk, przystępując do swej nauki, nie robi. Z natury tedy filozofii, a mianowicie z jej charakteru *krytycznego*, wynika, że filozofia rozpocząć musi swe badania od rozbioru własnej swojej istoty. Wyjaśniłem to zresztą bliżej w rozdziale: *Wstęp do filozofii jako samodzielna nauka filozoficzna*, na co Garski nie zwrócił uwagi.

c. Wpływ nowokantyzmu, w szczególności Alb. Langego, uwydatnia się u nas w poglądach poznawczych takich autorów jak H. Goldberg, Wł. M. Kozłowski, A. Złotnicki do których przyłączają się po części Ad. Mahrburg i M. Massonius.

H. Goldberg [1]) zasługuje tu na wzmiankę jako pierwszy, który u nas rozwinął myśl o *poetyckiej twórczości* filozofii. Uczynił to w rozprawie p. t. *Filozofia i wiedza*, *Ateneum*, 1877, T. I, 558 i nast. Dowodzi on, że filozofia nie jest nauką ścisłą, nie jest tworem logicznego myślenia, lecz *tworem wyobraźni*, *koncepcyą poetyczną* o rysach indywidualnych. Filozofia wyprzedza wprawdzie umiejętne uzasadnienie, uzupełnia niedostatki naszej wiedzy, mając na oku syntetyczne zaokrąglenie jej wyników; ale nauki zastąpić nie może. Ma ona co najwięcej znaczenie *hipotezy* i doprowadza w najlepszym wypadku tylko do hipotetycznego poglądu na świat, którego pomieszać nie należy z wiedzą naukową. Podobne zdanie, nie o filozofii w ogóle, ale o metafizyce, wygłosił później w Niemczech J. Volkelt (*Möglichkeit einer Metaphysik*, 1884. *Erfahrung u. Denken* 1886. *Einführung in die Philosophie*, 1891). Przyznając jednak metafizyce znaczenie hipotezy, Volkelt wykazywał zarazem jej *naukową* doniosłość. Hipoteza bowiem musi być wytworem nauki, jeżeli ma mieć jakiekolwiek znaczenie dla umysłu ludzkiego. Hipoteza nienaukowa byłaby mrzonką, wymysłem samowolnym, pozbawionym wszelkiej w ogóle wartości [2]). Goldberg tej kwestyi bardziej szczegółowo nie rozpatruje.

[1]) Henryk Goldberg urodził się w Krasnowoli pod Warszawą r. 1845. Nauki pobierał najprzód w gimnazyum realnem w Warszawie, następnie od r. 1861 na kursach przygotowawczych do Szkoły Głównej i wreszcie w samej Szkole Głównej na wydziale histor. filolog. Po jej ukończeniu ze stopniem magistra udał się do Lipska, gdzie w r. 1868 uzyskał stopień doktora filozofii. Od tegoż roku przez długi szereg lat wykładał języki starożytne w gimnazyach warszawskich. Przytem ogłaszał prace z zakresu historyi polskiej i filozofii. Do tych ostatnich należą prócz licznych krytycznych ocen prac filozoficznych oraz wspomnianej powyżej rozprawy, głównie: *Filozofia zasady bezwiednej*, *Bibl. Warsz.* 1873. *O psychologicznem źródle moralności*, *Niwa*, 1874. *Poczucie barw w świetle teoryi rozwoju*. *Prawda*. Ogłosił też kilka prac historycznych. O nim zob. artykuł A. A. Kryńskiego w *Encykl. Wielkiej. T. XXV*, 1900.

[2]) Bardziej szczegółowo o poglądzie Volkelta na metafizykę i w ogóle o współczesnych poglądach na twórczość metafizyczną, wspomniałem we *Wstępie kryt. do filozofii*, 3-e wyd. 1903, str. 268 i nast.

W licznych pismach i na szeroką skalę rozwija Wł. M. Kozłowski [3]) swoje poglądy poznawcze. Do jego prac w tym zakresie należą: *Sztuka jako czynnik dziejowy i społeczny*, *Ateneum*, 1893. *Filozofia Schillera i wiersz Artyści*, 1899. *Szkice filozoficzne*, 1900. *Co i jak czytać*, 1900. *Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne*, 1901. *Klasyfikacya umiejętności*, Wyd. 2-e 1902. *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania*, 1903. *Przyczynowość jako podstawowe pojęcie przyrodoznawstwa*, *Przegląd filoz.* 1906. *Przyrodoznawstwo i filozofia*, 1909.

Z powodu *klasyfikacyi umiejętności* przedstawia Kozłowski swe poglądy na naukę, mającą za przedmiot rozbiór czynności poznawczej. Człowiek, mówi (str. 47 i nast.), jest zarazem ciałem i duchem, istotą ulegającą konieczności i wolną. Sprzeczności te, świadcząc o pewnej niedokładności pojęć, które sobie wytwarzamy przy jednostronnem badaniu przyrody i umysłu, wymagają nauki, któraby spojrzała na obie dziedziny zjawisk, cielesnych i duchowych, z szerszego stanowiska i wytworzyła umiejętne a pozbawione sprzeczności połączenie, czyli *syntezę* pojęć i zasad wiedzy przyrodniczej i nauki umysłowości dla celów poznania. Rolę tę pełni *filozofia teoretyczna*. Do niej należą trzy zasadnicze nauki: 1) Logika, metodologia i filozofia nauk, jako teorya wiedzy, zajmująca się analizą środków poznania; 2) Teorya poznania, jako krytyczna ocena tych środków, i wreszcie 3) metafizyka t. j. synteza świata, jako objaw dążenia do ideału prawdy. Logika zajmuje takież same stanowisko w stosunku do wszystkich umiejętności w ogóle,

jakie zajmuje matematyka względem przyrodoznawstwa. Jest ona nauką o *formach rozumowania*, które wchodzą jako czynnik do wszystkich nauk. W ten sposób rozróżnia Kozłowski jako dwie odrębne nauki: 1) rozbiór środków i form poznania, oraz 2) ocenę krytyczną tychże środków i form. Zob. co w tym względzie powiedziano wyżej (str. 10) przy określeniu logiki.

Jako przyrodnik, Kozłowski uwzględnia przedewszystkiem nauki przyrodnicze, o czem świadczą wymienione pisma jego, ale przy tem nie zaniedbuje nauk o duchu, ani potrzeb estetycznych i moralnych człowieka. Najgłówniejszem jego dziełem są *Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania.* Jest to właściwie wszechstronnie i krytycznie opracowana *filozofia nauk przyrodniczych*, lub też, jak chce sam autor, *teorya poznania naukowego.* Dzieło to zajmuje jedno z pierwszorzędnych miejsc w naszej literaturze tego przedmiotu, szczególniej w kierunku nowo-kantyzmu. Treść jego sprowadza się do następujących poglądów zasadniczych.

Wiedza, mówi Kozłowski (str. 3), dąży do prawdy. Czy zbliża się do niej? Zagadnienie to nie jest postawione przez metafizykę, lecz przez samą wiedzę ścisłą. Lecz jeśli wiedza powołuje do życia to zagadnienie, nie jest ona w stanie rozwiązać go. Dopóki mamy do czynienia ze szczegółowemi zagadnieniami wiedzy, jej logika, dokładność, konsekwencya i jasność są niezrównane. Lecz skoro przejdziemy do zasad ogólnych, napotykamy na trudności, które mnożą się przy każdej próbie ich rozwiązania za pomocą środków pojęciowych samej wiedzy. Są to zagadnienia, przekraczające doniosłość pojęć naukowych. Do ich rozwiązania potrzebne są inne pojęcia, wytworzone na polu szerszem i ogólniejszem niż zakres specyalnej wiedzy, a obejmującem cały obszar naszego doświadczenia. Jestto właściwe pole *filozofii.* W jej zakresie *teorya poznania* podnosi zagadnienie: jaki jest udział jaźni, a jaki niejaźni, t. j. świata zewnętrznego w poznaniu? A z tem zagadnieniem wiąże się inne: kwestya wartości wiedzy, a mianowicie kwestya: czy świat jest takim, jakim nam się wydaje przy pomocy zmysłów, czy też rzeczywistość zmysłowa jest poprostu wytworem podmiotu?

Przy historyczno-krytycznym przebiegu zagadnienia poznawczego, Kozłowski zatrzymuje się głównie na krytycyzmie Kanta (str. 13 i nast.). Jego pojęcie „rzeczy w sobie“ uznaje Kozłowski tylko za pojęcie *graniczne*, oznaczające jedynie, że

po za nami istnieje coś, czego nigdy nie będziemy mogli poznać. Wprawdzie dogmatyzm naukowy, mianowicie przyrodniczy, dowodzi jakoby docierał do rzeczywistości i prawdy przy pomocy swych uogólnień najpowszechniejszych. Wielu sądzi tedy, że pojęcia, hipotezy i teorye naukowe odsłaniają przed nami rzeczywistość bezwzględną. Sprzeciwia się to jednak wynikom krytyki Kanta, a w szczególności dowodowi istnienia czynników apriorycznych w samem doświadczeniu, zarówno potocznem, jak i naukowem. Te czynniki aprioryczne, właściwe samemu umysłowi, umożliwiają nam dopiero uporządkowanie rozmaitej i chaotycznej treści doświadczenia, są tedy niezbędnym warunkiem metodycznej wiedzy (str. 18). W ten sposób kwestya stosunku konstrukcyj naukowych do rzeczywistości redukuje się do oznaczenia owych pierwiastków apriorycznych wiedzy. W poznaniu mamy zawsze do czynienia z dwoma składnikami, z których jeden pochodzi z naszego rozumu, chociaż ujawnia się jedynie tylko z powodu impulsów, nadanych przez rzeczywistość; drugi zaś zawiera dane doświadczenia, które wprowadzają nas w styczność z ową rzeczywistością, chociaż nie dotyczą jej bezpośrednio. Ztąd badania nad teoryą wiedzy obejmują dwie główne części: 1) poszukiwanie postulatów logicznych, umożliwiających wiedzę, i 2) wykrycie w intuicyi pierwiastków apriorycznych, umożliwiających zlanie się żywiołu racyonalnego ze zmysłowym (str. 21).

Wspólnie z powyższymi czynnikami wiedzy zaznacza Kozłowski (str. 25), że w głębi umysłu ludzkiego istnieje pragnienie prawdy czystej, aspiracya ku rzeczywistości bezwzględnej, której nie czynią zadość zastosowania wiedzy, jakkolwiek zdumiewające. Ta dążność do wiedzy czystej, to poszukiwanie prawdy, dla samego jej poznania, posiada wielką doniosłość w dziejach cywilizacyi ludzkiej. Decyduje ona o ideach ogólnych, o poglądzie na świat, o zasadach, stanowiących podstawę wszelkiej kultury moralnej, instytucyj politycznych i społecznych. Ona to decyduje o tem, czy człowiek jest wolnym, czy niewolnikiem, czy porządek społeczny jest sprawiedliwym lub nie. Wszystkie bowiem instytucye wynikają z idej ogólnych, które tworzymy sobie o wszechświecie, o człowieku, o ludzkości. Więc i tej strony wiedzy zaniedbać nie należy.

Na zasadzie takich poglądów ogólnych przystępuje Kozłowski do szczegółowego rozbioru: 1) Postulatów logicznych

wiedzy czyli wymagalników rozumowania, i 2) Czynników intuicyjnych wiedzy. Rozpatruje on tutaj ze stanowiska historyczno-krytycznego cały szereg zagadnień, wyłaniających się z rozbioru wiedzy naukowej i jej rozwoju,—jako to: redukcya jakości do ilości, przyczynowość i mechanizm, prawa przyrody, trwałość materyi, zasada zachowania energii, ewolucya jako ogólna zasada stawania się, dalej zagadnienie pełni i próżni, rozciągłości, jakościowego określenia bytu, antinomij chemicznych i t. p. Rzecz naturalna, że nie mogę się tutaj zająć przedstawieniem poglądów Kozłowskiego na cały ten szereg szczegółowych zagadnień. Przedstawię tylko ostateczne wyniki jego teoryi poznania, oparte na rozbiorze owych kwestyj szczegółowych. Wyniki te formułuje on sam w ostatnim rozdziale swego głównego dzieła (str. 283 i nast.).

Praca myśli naukowej, mówi, polega na stopniowem usunięciu z zakresu wiedzy wszelkiego udziału woli, samorzutności naszej istoty. Rozwój pomyślny wiedzy rozpoczyna się od chwili, gdy wykluczenie to na drodze konstrukcyi racyonalistycznej zostaje zakończone; gdy wszechświat zaczyna być rozważany jako systemat *mechaniczny*, jednolity i wszechobejmujący. Z drugiej atoli strony badanie źródeł intuicyi wykrywa obecność tego pierwiastka samorzutności w głębi najelementarniejszych dążności naszych, w postaci wysiłku, który w terminach świata zewnętrznego przedstawia się jako ruch. Odnajdujemy więc czynność woli w obrazie świata, który pozornie *dany* nam jest przez zmysły. Wszystko, co jest porządkiem i układem we wrażeniu zmysłowem, pochodzi z naszej samodzielności. Tylko bezkształtna treść wrażenia daną nam jest z zewnątrz; cała zaś architektonika świata zmysłowego jest naszem dziełem. W głębi każdego ujęcia, jak i u podstawy każdego sądu logicznego tkwi akt dowolny i twórczy. Ten obraz świata zmysłowy, który już jest syntezą naszej jaźni z niejaźnią, bierze wiedza za czystą przedmiotowość w znaczeniu naiwnem, modyfikuje go cokolwiek, odpowiednio do wymagań swoich, i obiera za podstawę wyobrażeń naukowych. Obraz ten przekształcony, oczyszczony, uproszczony, zostaje wszakże w istocie tem, czem był,—obrazem podmiotowym. Zasada *subjektywizmu naukowego* jest tedy nieuniknionym wynikiem wiedzy współczesnej według Kozłowskiego. Jeśli *rzeczywistość* przeciętnego, niewykształconego umysłu nie jest już rzeczywistością, to tem bardziej nie są nią pojęcia wiedzy.

Im bardziej wnikamy umysłem w przyrodę, im bardziej racyonalizujemy pojęcia nasze, tem świat staje się *dla nas* zrozumialszym; tem bardziej wszakże oddalamy się od rzeczywistości, tem więcej widzimy siebie, zamiast świata zewnętrznego. Wiedza obezduchowia świat, mechanizuje go, wyklucza z niego wszelką wolę samorzutną, wszelkie nawet życie, które usiłuje odbudować przy pomocy pierwiastków mechanicznych. Wiedza jest antropomorfizmem wyłącznie intelektualistycznym.

Czemże jednak z takiego stanowiska jest *prawda?* Na to pytanie daje Kozłowski następującą odpowiedź. Umysł naiwny nie waha się i twierdzi: prawdą jest zgodność z rzeczywistością. Ale czem jest rzeczywistość? Czy prawdą jest, że słońce wschodzi co dnia, opisuje łuk na niebie i ukrywa się wieczorem pod horyzontem, czy też, że jest we względnym spoczynku, a ziemia się przesuwa w przestrzeni z niesłychaną szybkością? Są to w gruncie rzeczy dwie prawdy; pierwsza jest prawdą *bezpośrednią*, druga jest prawdą wysnutą drogą *rozumowania*. Nie wiemy wprawdzie, czem jest rzeczywistość, lecz posiadamy kilka rozmaitych stopni, niejako kilka nad sobą położonych widnokręgów, z których każdy ma pewien stopień rzeczywistości i dla tego mamy też *kilka prawd;* tyle rozmaitych prawd, ile rozmaitych rzeczywistości; prawdę zmysłową i prawdę rozumowania, jak dotąd. Prawdę zmysłową wiedza naukowa nazywa złudzeniem podmiotowem. Podobnież ujmujemy wszechświat przy pomocy form podmiotowych umysłu, jak przestrzeń, czas i t. p. Rozumowanie nasze na tych formach się opiera. Gdzież jest tedy rzeczywistość? Czy w pogoni za nią nie odbiegamy od niej coraz dalej? Rozbiór wiedzy i jej postępu wykazuje, że prawda poznania jest *ideałem* rozumu, a wiedza jest *ukształtowaniem rzeczywistości* według wymagań tego ideału. W miejsce naiwnego pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczywistością, przekonywamy się, że *prawda wiedzy*, jako nigdy niedoścignionego ideał, jest zawsze żywą i rozwijającą się, więc jej zamienić nie można w nieruchomy szkielet dogmatu.

Ale działalność poznawcza, naukowa nie wyczerpuje jeszcze umysłowego życia człowieka. Prawda, jako ideał rozumu, obejmuje i inne dziedziny działalności ludzkiej, więc działalność *poetycką* i *moralną*. Istnieje nie tylko prawda poznania, wiedzy, ale i prawda *uczucia* i *woli*. Prawda uczucia wyraża się w ideałach i utworach sztuki. I one nie są bezowocne dla rzeczywistości. Wytykają one drogę *przyszłości*,

wskazując, jak wytworzyć piękną rzeczywistość. Próbierzem dzieł sztuki nie jest więc zgodność ich z rzeczywistością, lecz z owem poczuciem wewnętrznem, którego wyrazem jest *piękno*. Istnieje podobieństwo i różnica między wytworami wiedzy (jej hipotezami i teoryami) a dziełami sztuki. Jedne i drugie dążą do idealnego ukształtowania rzeczywistości według wymagań umysłu. Gdy wszakże wiedza usiłuje zadość uczynić potrzebie pojmowania, sztuka dogadza wymaganiom *uczucia*. Ten wspólny charakter wiedzy i sztuki pozwala na zastosowanie wyrazu *prawda* do obu dziedzin. Jak wiedza jest poszukiwaniem harmonii między umysłem naszym a rzeczywistością na drodze poznania, tak też sztukę określić można jako *dążenie do harmonii z rzeczywistością na drodze uczucia*, a piękno nazwać *prawdą* sztuki.

Z równą słusznością jak o prawdzie uczucia możemy mówić o *prawdzie woli* lub *czynu*. Będzie nią oczywiście harmonia między naszym ideałem postępowania a jego wcieleniem w rzeczywistość, czyn zgodny z najwyższemi zasadami w tej dziedzinie, czyn etyczny. *Prawdą* więc woli jest harmonia między nią a rzeczywistością, którą kształtujemy według ideału *dobra*. Te częściowe określenia pojęcia prawdy, w każdym z zakresów życia umysłowego, doprowadzają ostatecznie do jej najogólniejszego określenia, które brzmi: *Prawdą jest wszechstronna harmonia umysłu z rzeczywistością w trzech zasadniczych władzach jego: poznaniu, uczuciu i woli*. Filozofia dąży do ujęcia tej najogólniejszej prawdy, do harmonii trzech ideałów prawdy, piękna i dobra; do wytworzenia poglądu na świat, opartego na tej harmonii.

Powyższe poglądy, wyłożone przez Kozłowskiego w sposób samodzielny i krytyczny, czynią z niego najwydatniejszego przedstawiciela nowokantyzmu u nas. Szczegółowe rozwinięcie tych poglądów zawarte jest w licznym szeregu jego prac, wymienionych powyżej.

[3]) Władysław Mścisław Kozłowski urodził się w Kijowie 1858 r. Od r. 1876 uczęszczał tamże na wydział medyczny uniwersytetu. W r. 1880 wywieziony został do Syberyi. Po powrocie uzyskał stopień kandydata botaniki w Dorpacie 1890 r. Od r. 1895 do 1898 bawił w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Następnie osiadł w Krakowie, gdzie też 1900 r. otrzymał stopień doktora filozofii. Tam też redagował miesięcznik „Pogląd na świat.“ Od r. 1901 przez kilka lat wykładał filozofią w wolnym uniwersytecie w Brukselli, oraz w uniw. genewskim. Obecnie wykłada filozofią

na Kursach naukowych w Warszawie. Ogłaszał też prace z zakresu nauk przyrodniczych, szczególniej botaniki, oraz historyczne o Kościuszce i t. p. Zob. *Encykl. wielka* artykuł J. Lewkowicza.

Do poglądu A. Langego na *twórczość metafizyczną* przyłącza się też A. Złotnicki [4]), choć poglądu tego bliżej nie rozwija, ani uzasadnia. W swym zbiorze rozpraw, wydanym p. t. *Człowiek, istota jego i przyszłość*, 1898, w rozdziale 5-ym: *Ideały i życie*, mówi między innemi (str. 94 i nast.): „Świat ideału uzupełnia świat rzeczywisty i przetwarza go na obraz i podobieństwo swoje. Świat ten *jest* i jest on dla nas ważniejszy od świata realnego.“ „Filozofia jest usiłowaniem zrealizowania ideałów intelektualnych, usiłowaniem uzupełnienia wiedzy naszej naukowej...“ Jest ona „swojego rodzaju sztuką intelektualną.“ Ani Comte, ani Spencer, ani Wundt nie dali właściwego określenia filozofii. Wytwarza ona na tle wiedzy naukowej hipotezy i teorye w celu sharmonizowania wszystkich składników naszego umysłu... Myśl twórcza rozświetla ciemności tajemnicze świata i rozszerza rzeczywistość, krępującą nas swą ograniczonością. Zdolna ona jest objąć całą rzeczywistość, otaczającą nas, oraz odczuć w niej konieczność istnienia rzeczywistości dalszej, uzupełniającej ją i przewidzieć tę rzeczywistość na podstawie swej treści (str. 105). Przytem Złotnicki jest jednak przeciwnikiem idealizmu *sentymentalnego* i mówi: „Tylko idealizm pozytywny, wyrastający z życia realnego i nieodrywający się od niego, jest kwiatem, przynoszącym owoce.“ W tym duchu w rozdziale 6-ym o *Dążeniach filozoficznych* staje po stronie pozytywizmu naukowego; zarzuca nawet Comtowi, że „walcząc z metafizyką sam wpadł w metafizykę (str. 110).“ Ale w dalszym ciągu wygłasza zdania, mające również charakter metafizyczny, jak np.: „Byt fizyczny wiąże się nierozdzielnie z bytem psychicznym; rozwojowe zatem czynniki natury są fizyczne i psychiczne jednocześnie. Nauka bada stronę mechaniczną bytu, gdyż ta strona dostępną jej jest całkowicie; strona psychiczna, po za indywidualnym psychizmem samych badaczów, jako taka, badaną być, oczywiście, nie może; ruchy tylko mechaniczne, z nią związane, są im dostępne (str. 115).“ ...Dalej: „Pomiędzy rozumem a naturą nie może być różnicy w porządku układania się stosunków. Pojęcia, jakiemi się posługujemy, są wyrazem stałych stosunków natury, i mózg, w którym stosunki te się odźwierciadlają, jako cząstka natury, rozwija się na podstawie tychże

stosunków. Skoro więc porządek układania się stosunków natury jest mechaniczny, to i porządek układania się stosunków intelektualnych (logika w rozumowaniu) jest również filozoficznie mechaniczny. Psychizm nasz musi być w zupełnej zgodzie z mechanizmem natury, gdyż inaczej porządek jej mechaniczny nie mógłby być odczuwany przez nas jako porządek logiczny. Twierdząc, iż porządek mechaniczny natury jest logiczny, już tem samem przyznajemy istnienie zupełnej zgodności pomiędzy *mechaniką* i *logiką* (tamże).“

Oczywiście, ten metafizyczny paralelizm Złotnickiego między mechaniką i logiką nie łączy się należycie z uznaną przez niego twórczością filozoficzną w duchu A. Langego, lecz zbliża się bardziej do syntetycznych poglądów idealnego realizmu (zob. wyżej str. 370 i nast.). O uzasadnieniu atoli tego paralelizmu na podstawie krytycznego rozbioru czynników logicznych i ich porównania z wynikami nauk empirycznych, Złotnicki dotąd nie pomyślał.

Streszczenie swego poglądu na filozofią, z włączeniem teoryi poznania, podał w krótkiej rozprawie *Istota filozofii*, w *Przegl. filoz.*, 1903, str. 411 do 413.

[4]) Antoni Złotnicki urodził się 1857 r. w Dziewczopolu w pow. Kolskim. Średnie wykształcenie odebrał w gimnazyum w Włocławku. Od r. 1876 do 1879 uczęszczał na Wydział lekarski w Warszawie. Od r. 1879 do 1895 przebywał za granicą, w Szwajcaryi, Francyi, Rumunii, Bułgaryi, Turcyi, oraz w Egipcie i Palestynie. W r. 1883 uzyskał stopień doktora medycyny w Bernie. Po powrocie z zagranicy mieszkał w Rosyi, a od r. 1898 osiadł w Dziewczopolu. Ogłaszał prace w różnych pismach z zakresu hygieny, socyologii, psychologii i filozofii. Zob. *Rocznik naukowo-literacki* Wł. Okręta. 1905.

W związku z nowokantyzmem i z tak zwaną filozofią „naukową“ pozostają poglądy poznawcze Ad. Mahrburga [5]). Nie wyłożył on tych poglądów w żadnej szerszej systematycznej pracy, ale wypowiada je w szeregu rozpraw bądź krytycznych, bądź informacyjnych i sprawozdawczych, zamieszczonych w różnych wydawnictwach. Do główniejszych wśród tych rozpraw należą: *Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Rozprawy wydziału historyczno-filozoficznego Akad. umiejętności.* T. XXII, 1888, str. 182 do 358. *Co to jest nauka? Przegl. filoz.*, 1897, zeszyt I, str. 7 i nast. *Podział i układ nauk. Poradnik dla Samouków.* Część I, wyd. 2-e, 1901, str. XV i nast. *Psychologia*, tamże, str. 549 i nast. *Historya nauki*,

tamże, Część II, str. 458 i nast. *Historya filozofii*, tamże, str. 566 i nast. *Logika i teorya poznania*, tamże, Część IV, 1902, str. 1 i nast. *Filozofia i metafizyka*, tamże, str. 109 i nast. *Przyroda w naszem pojmowaniu i odczuwaniu*. Księga zbiorowa *Myśl*, 1904.

We wspomnianym artykule o *podziale i układzie nauk* dzieli Mahrburg nauki na *formalne* i *realne*; do pierwszych należą *logika* i *matematyka*; do drugich *nauki przyrodnicze* czyli *teorya natury* i *nauki humanistyczne* czyli *teorya kultury*. Naukami *przyrodniczemi* są: fizyka, chemia, biologia i psychologia; do *humanistycznych* zalicza: filologię, historyę, socyologię, nauki normujące i filozofię. Co do przedmiotu *logiki* między innemi tak się wyraża w tym artykule (str. XXVIII): „Zasady tożsamości, niedopuszczalnej sprzeczności, pojęcie, sąd, wniosek, są to formy, któremi się zajmuje logika jako przedmiotami swoich badań. Logika wcale nie zajmuje się treścią pojęć lub sądów, jako przedmiotem badań swoich, chociaż w doświadczeniu nigdy nie miewamy pojęć lub sądów bez treści czyli materyi; ona odrywa to, co w doświadczeniu zawsze wiąże się konkretnie z treścią jakąś.“ Kwestyi, o ile formy logiczne dają nam możność poznania pewnej treści, więc prawdy, autor tutaj nie porusza wcale, pozostając wyłącznie na stanowisku formalnem. Pomimo to zaznacza (str. XXXIX), że „logika jest organem obowiązującym wszystkie bez wyjątku nauki.“ Zresztą dowodzi, że sama *filozofia*, a nie logika, ma za przedmiot *teoryą nauki*. Filozofia, mówi (tamże), bada jeden dział kultury, t. j. *naukę*. „Ona to powinna zbadać, jakim sposobem nauka jest możebną i jaką być powinna, żeby posiadała wartość powszechną.“

Wyraźniej zaznacza Mahrburg swój pogląd ogólny na *logikę* oraz *teoryą poznania* w artykule wspomnianym pod tym napisem powyżej. Nazywa on tutaj (str. 35) *Logiką w rozległem znaczeniu czyli poprostu logiką*—naukę „o *formalnych* i *materyalnych* warunkach poznania i wiedzy prawdziwej, a więc mającej wartość powszechną.“ Do tego określenia dodaje następujące wyjaśnienie. „Stanowisko, mówi, tej nauki jest *humanistyczne*. Chodzi tu o wiedzę nie jako o fakt, bez względu na jego wartość, lecz mianowicie ze względu na jego wartość ogólnie ludzką. Stąd prawa przez tę naukę formułowane przybierają charakter *norm kierowniczych* w stosunku do czynności poznawania i *krytycznych* w stosunku do wyników po-

znawania czyli do wiedzy.“ Tę to *logikę w rozległem znaczeniu* dzieli Mahrburg tutaj na trzy *dyscypliny*, jakiemi są (str. 35): *logika formalna*, inaczej zwana *czystą*, *teorya poznania* i *metodologia*. Pierwsza „jest to logika w ciaśniejszem tego słowa znaczeniu,“ — ona to „w praktyce szkolnej pospolicie nazywa się *poprostu logiką*.“ „Bada ona takie zasadnicze formy myślenia i wiedzy, jak pojęcie, sąd, wnioskowanie (dedukcyjne i indukcyjne).“ Ta *logika formalna* poprzednio, jak widzieliśmy, zaliczoną została wraz z *matematyką* do osobnego działu *nauk formalnych;* tutaj zaś stanowi dyscyplinę jednej z nauk *realnych*, mianowicie *humanistycznych* i *normujących*, t. j. *logiki w rozległem znaczeniu*. Przedmiot drugiej dyscypliny, t. j. *teoryi poznania*, oznacza Mahrburg temi słowy: „Jest to dział logiki w rozległem znaczeniu, który bada *rzeczowe*, *materyalne* warunki wiedzy powszechnie wartościowej, bada wiedzę ze względu na treść. Tu chodzi o źródła wiedzy, o to czy wiedza prawdziwa jest możebną i w jakiem znaczeniu, o kryterya czyli próbierze wiedzy prawdziwej, o rozróżnienie pierwiastków podmiotowych i przedmiotowych, o granice poznania.“ Co się wreszcie tyczy *metodologii*, to stanowi ona *dział logiki* „badający metody nauk poszczególnych czyli tryby zdobywania materyału i formalnego przerabiania tego materyału, prowadzące do wytworzenia nauk poszczególnych.“ Metody tych nauk muszą być zastosowaniami norm logiki formalnej i teoryi poznania, muszą czynić zadość wymaganiom norm rzeczowych. Stąd metodologia może się specyalizować w ślad za specyalizacyą każdej z nauk (zob. co w tym względzie powiedziano wyżej str. 10 i nast.).

W tymże artykule informacyjnym podaje Mahrburg szczegółowe *programaty* każdej z powyższych dyscyplin *logiki w rozległem znaczeniu*. Programaty te zawierają przegląd treści logiki formalnej, teoryi poznania i metodologii, ale naturalnie nie zaznaczają poglądów autora na zagadnienia szczegółowe tych programatów i ich rozwiązanie. Pod tym względem wyprowadzić można tylko pewne wnioski z charakterystyki niektórych zagadnień poznawczych, oraz z oceny podanych przez autora dzieł obcych.

Kwestyę *metafizyki* w związku z *filozofią* w ogóle porusza Mahrburg bliżej we wspomnianym artykule *Filozofia i metafizyka*.

Jak w zakresie logiki rozróżniał Mahrburg logikę w rozległem znaczeniu czyli poprostu logikę od logiki formalnej t. j. logiki w ciaśniejszem tego słowa znaczeniu,—tak też w swych rozumowaniach o filozofii opiera się na rozróżnieniu tak zwanej przez niego (str. 115) *filozofii gminnej* od *filozofii jako nauki*. Do pierwszej odnosi „wszelkie poglądy na świat, systematyzujące w jednolitą całość ogół przygodnych doświadczeń, ocen, pożądań i wymagań, za pomocą tradycyjnych pojęć, i wierzeń, wszelkie objawy filozofowania nie poddane świadomie rygorowi określonej metody, ani kontroli ze stanowiska probierzy o wartości powszechnej.“ Pomimo to nie zaprzecza ani konieczności, ani *wysokiej* doniosłości, dziejowej i kulturalnej, tej filozofii gminnej. Na jej atoli gruncie wyrosła między innemi i filozofia romantyczna Hegla oraz innych idealistów, zgłębiająca istotę rzeczy, uganiająca się za oryginalnością systematów, dumna ze swojej szczytności i głębokości. Ale filozofia spółczesna, przynajmniej ta, która chce być tylko nauką o określonym przedmiocie i zadaniu, daleko odbiegła od tej swojej poprzedniczki, od tej nadnauki, która miała zbadać istotę rzeczy i pokierować losami człowieka (str. 121). Filozofia romantyczna upadła około środka 19-go wieku, a od tego czasu, mówi dalej Mahrburg, filozofia zdołała już dźwignąć się i stanąć w szeregu nauk jako prawowity i konieczny składnik systematu wiedzy naukowej. Otóż, ta *filozofia jako nauka* wyrzeka się, według niego (str. 129), przedewszystkiem tak zwanej *hipostazy* czyli „urojenia,“ że istnieje pozapodmiotowo, niezależnie od myśli naszej, przedmiot, rzecz, byt, jako odpowiednik pojęcia, które faktycznie jest dane.

W dalszym ciągu (str. 137 i nast.) mówi Mahrburg o właściwym przedmiocie filozofii jako nauki w sposób następujący. „Pomimo, że świat jest przedmiotem *kosmologii*, a pojedyncze jego działy rozebrały pomiędzy siebie nauki szczegółowe, będące organami tej jednej całości, jednak pozostało jeszcze coś do zbadania: pozostała sama *nauka* jako fakt, jako wytwór umysłu ludzkiego, wciąż w dziejach zmienny i w każdych określonych warunkach zadowalający nas o tyle, o ile krytykę wytrzymuje. Zdaje się, że czemkolwiek bywała filozofia w przebiegu dziejów swoich, między innemi zawsze musiała być w mniejszym lub większym stopniu *teoryą nauki*.“ Tak tedy teorya nauki jest, według Mahrburga, *jedynem właściwem zadaniem filozofii*. „Przedmiotem filozofii, mówi (str. 139), jest

całkowita wiedza naukowa, prościej nauka; zadaniem jej— *teorya nauki.*“

Wobec powyższych określeń logiki i teoryi poznania narzuca się tutaj pewna trudność co do oznaczenia stosunku tych nauk do tak pojętej filozofii, jako teoryi nauki. Czyż logika nie obejmuje zarazem kwestyi nauki, skoro ona, według własnych słów Mahrburga, powyżej przywiedzionych, jest „organem obowiązującym wszystkie bez wyjątku nauki?“ A teorya poznania, czyż nie musi zajmować się nauką i albo być częścią teoryi nauki, albo może nawet obejmować ją jako swoją część składową, skoro bada warunki i źródła wiedzy powszechnie wartościowej i rozpatruje pytanie, czy wiedza prawdziwa jest możebną i jakie są jej kryterya? Trudność tę usiłuje wprawdzie Mahrburg przezwyciężyć uwagą (str. 138 i nast.), że logika formalna bada tylko *formalne* warunki poprawności myśli i wiedzy; teorya poznania zaś bada *materyalne* warunki wiedzy prawdziwej „bez względu na to, czy ona jest naukową, czy nie jest; chodzi jej o źródła i próbierze treści wiedzy naszej.“ Pośród atoli różnych rodzajów wiedzy, mówi, wyodrębnia się systemat wiedzy zwany *nauką*, systemat, który musi odpowiadać określonym wymaganiom, nosić cechy pewne. Otóż teorya takiej wiedzy naukowej ma być przedmiotem *filozofii* jako *teoryi nauki.* Dlaczego jednak logika i teorya poznania, pomimo tak blizkiego pokrewieństwa, jeśli nie jednorodności z *teoryą nauki*, nie stanowią z nią jednej naukowej całości? Jest to kwestya trudna do zrozumienia, a dałaby się należycie rozwiązać tylko na zasadzie systematycznego opracowania każdej z tych nauk z osobna, a w szczególności filozofii, jako samej tylko teoryi nauki.

Zresztą zauważyć należy, że pomimo podanych powyżej określeń, Mahrburg w dalszych swych wywodach sam zalicza teoryą poznania do *filozofii.* Tę ostatnią bowiem dzieli (str. 147) na dwie dyscypliny, jakiemi są: 1) „*teorya poznania*, która bada *formalne* i *materyalne* warunki poznawczej wartości myśli i wiedzy w ogóle,“ i 2) „*teorya nauki*, jako specyalnej odmiany wiedzy; jest to *właściwa filozofia.*“ Według tego, teorya poznania odrazu bada nie tylko *materyalne* warunki wiedzy,—jak o tem mówiono powyżej (str. 413)—lecz i *formalne*, więc obejmuje w pewnym stopniu i logikę formalną, choć ta poprzednio wyodrębnioną została jako samodzielna dyscyplina *logiki w rozległem znaczeniu.* Określenie zaś tej logiki w rozle-

głem znaczeniu, podane poprzednio (str. 412), jest identyczne z podanem obecnie określeniem *teoryi poznania*, jako nauki o formalnych i materyalnych warunkach wiedzy, choć poprzednio teorya poznania była tylko jedną z trzech dyscyplin owej logiki w rozległem znaczeniu. Nadto, według podanego w tej chwili podziału filozofii na owe dwie dyscypliny, teorya poznania staje się jakimś szczegółowym rodzajem filozofii w odróżnieniu od *właściwej* filozofii, jako *teoryi nauki*. W każdym razie filozofia w gruncie rzeczy musi być czemś więcej niż samą *teoryą nauki*, skoro obejmuje razem i *teoryą poznania*. Czyż w takim razie nie byłoby lepiej, ściślej i jaśniej, wprost powiedzieć, jak to czynią niektórzy nowokantyści, że filozofia jest *teoryą poznania*, naturalnie z włączeniem teoryi nauki, jako jednego z objawów poznania?

Tu nasuwa się inna chwiejność w rozumowaniach nad treścią poznawczą filozofii. Mahrburg jest energicznym przeciwnikiem określenia filozofii jako dążności do ogólnego na świat poglądu. Sam jednak zamyka swe wywody w tym względzie następnemi zdaniami (str. 141 i nast.): „Filozofia, mówi, jest organem krytycznym względem wszystkich nauk. Nie bada ona przedmiotów tych nauk, ani rozwiązuje ich zadań, ale bada same nauki jako fakty i jako cele, do których umysł dąży. Pracuje ona nie nad wytworzeniem poglądu na świat, lecz nad wytworzeniem poglądu na naukę, *której ostatecznym zadaniem jest pogląd na świat — kosmologia.*“ Według tego filozofia bądź co bądź choć pośrednio ma do czynienia z *poglądem na świat*, skoro ostatecznem zadaniem nauki jest właśnie wytworzenie poglądu na świat, a filozofia, jako teorya nauki, bada ten cel, do którego umysł ludzki dąży, wydając naukę, a w szczególności *kosmologię*.

Ocenie *metafizyki* z poznawczego punktu widzenia poświęcił Mahrburg osobny artykuł (str. 188 i nast.). Powtarza on tutaj zdanie, że metafizyka nie jest i nie może być *nauką*, a to na zasadzie kantoskiej supozycyi, że metafizyka ma za przedmiot byt *pozadoświadczalny*, o którym nie zdołamy nigdy nic powiedzieć z uzasadnieniem dostatecznem. Metafizyka, mówi (str. 193), hipostazjuje, uprzedmiotawia swoje pojęcia, a wskutek tego przypuszcza, że umysłowi dane jest coś, co nie jest treścią zjawiskową lub doświadczalną, że poznaje coś, co nie jest poznawalnem. Jej pojęcia są tedy źle wytworzone i niekrytycznie stosowane. Ztąd o ich wartości *naukowej* mo-

wy być nie może. Z tego, z góry powziętego stanowiska Mahrburg naturalnie wcale nie podnosi kwestyi: czy nie jest czasem możliwa metafizyka jako nauka oparta na danych wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia, a więc na rozbiorze niewątpliwych zjawisk bytu, jako przedmiotów naszego spostrzegania, działających na nas i narzucających się nam jako niezależne od nas, jako objawy bytu, istniejącego poza naszą działalnością umysłową?

Pomimo takiego zaprzeczenia wszelkiej zgoła naukowej doniosłości metafizyki, Mahrburg, wraz z A. Langem i innymi nowokantystami, uznaje z całą szczerością humanistyczne i kulturalne znaczenie twórczości metafizycznej. „Nie tylko nie przeczę, mówi (str. 188), lecz owszem całą mocą przekonania uznaję, że metafizyka jest jedną z najpotężniejszych dziedzin duchowej twórczości człowieka.“ Systemata metafizyczne, ciągnie dalej, miewały i mają wielki wpływ na rozwój duchowy ludzkości. Streszczają one w sobie, ogniskują i systematyzują dążności, upodobania, ideały właściwe pewnym epokom i składom warunków kulturalnych,— a nadto sformułowane, działają na usposobienie ludzi i wytyczą kierunki postępowania. Skoro tedy systemata czy poglądy metafizyczne przynoszą zadowolenie; skoro człowiek potrzebuje zaokrąglonego poglądu na świat nawet wtedy, gdy nauka dać mu takiego nie może; skoro rozmaite poglądy metafizyczne, przystosowane do rozmaitych epok, sytuacyj umysłowych i warunków kulturalnych, czynią zadość potrzebom człowieka, formułują to, do czego serce jego rwie się, i nadają kierunek postępkom jego, które świat bardziej ludzkim uczynić mają,—to w imię czegoż mamy je potępiać lub odrzucać? Jedyne zastrzeżenie sprowadza się w tym względzie tylko do tego, aby metafizyka nie uchodziła za naukę, aby uznano ją za gałęź twórczości, wypływającą z pewnych stałych własności natury ludzkiej różnych od własności wydających naukę. To też ostatecznie, według Mahrburga, zwalczać należy naukowe uroszczenia metafizyki, ale nie samą metafizykę. Czy jednak metafizyka, jako twórczość pojęciowa, mogłaby wywrzeć owe piękne i zbawienne wpływy kulturalne, gdyby nie zawierała pewnych współczynników prawdy i nauki, a choćby prawdopodobieństwa,—tej kwestyi, postawionej przez kilku współczesnych nowo-kantystów (np. Volkelta zob. wyżej str. 403), Mahrburg wcale nie porusza wobec zajętego z góry stanowiska co do pozadoświadczalnego charakteru metafizyki.

(Zob. moje uwagi w tym względzie we *Wstępie kryt. do filozofii*, wyd. 3-e, str. 260 i nast.).

W końcu nadmieniam, że w specyalnej pracy o *celowości*, Mahrburg zbija polemicznie wszelką teleologię i w przeciwstawności do poglądów Janeta i M. Morawskiego broni bezwzględnie *mechanizmu*, jako jedynie *naukowej* teoryi. Ponieważ z tej specyalnej pracy zdałem już sprawę w swym *Wstępie do fil.* (str. 245 i nast.), przeto mych uwag krytycznych w tym względzie powtarzać nie będę. Dotyczą one zresztą bardziej metafizycznego charakteru celowości, aniżeli jej znaczenia poznawczego i metodologicznego, którego też Mahrburg w swej pracy szerzej nie uwzględnia.

[5]) Adam Mahrburg urodził się 1860 r. Studya uniwersyteckie odbył w Lipsku, gdzie też otrzymał doktorat filozofii. Od szeregu lat czynny jest w Warszawie; miewał też tam wykłady na Kursach naukowych. Zob. *Rocznik naukowo-literacki* Wł. Okręta, 1905.

Krytycyzmem Kanta zajmował się też M. Massonius [6]), trzymając się poglądów nowokantyzmu na filozofią i naukę w ogóle. Najgłówniejszą jego pracą jest dysertacya doktorska p. t. *Ueber Kants transscendentale Aesthetik*, 1890. Nadto dotyczą teoryi poznania jego rozprawy i artykuły: *Filozofia w Wielkiej Encykl.* 1898. *Racyonalizm w teoryi poznania Kanta*, *Przegląd filoz.* 1898, zeszyt 2-i str. 25 i nast. *Agnostycyzm*, tamże, 1904, str. 158 i nast. i inne.

W swych pracach o Kancie krytykuje Massonius jego transcendentalny idealizm i racyonalizm, usiłując wykazać, że Kant wpadał w dogmatyzm i nie przeprowadził konsekwentnie zasady nierozwiązalności problematu poznania, a szczególniej nie dowiódł, jak zamierzał, transcendentalnej idealności przestrzeni i czasu. W końcu swej rozprawy o racyonalizmie Kanta (str. 43) streszcza swoją ocenę w zdaniu, że systemat Kanta jest „bardziej fantastycznym, bardziej dowolnym i mniej ścisłym od jakiegokolwiek bądź systemu racyonalistycznego.“ Uznaje jednak z drugiej strony i wyższość Kanta nad racyonalistami, polegającą na jego idei krytyki czystego rozumu,— idei, jak mówi Massonius, najgłębszej i najbogatszej ze wszystkich, jakie zostały wytworzone przez nowożytną myśl filozoficzną. „Stała się ona ziarnem i zarodkiem ogarniającej dziś coraz szersze sfery nauki zdrowej i płodnej pracy krytycznej.“

Własne poglądy poznawcze wypowiedział Massonius w powyższych pracach tylko z bardzo ogólnego stanowiska. Za zasadniczy punkt wyjścia przyjmuje zdanie o zupełnej niemożliwości rozwiązania problematu poznawczego. Wszelkie poglądy, usiłujące choćby drogą krytyczną rozwiązać ten problemat, jak to czyni np. Kant, zgóry uznaje za niekrytyczne i zarzuca im brak naukowości. „Samo właściwe postawienie problematu, mówi (*Racyonalizm*, str. 27 i nast.), wskazuje niewątpliwie, że można go tylko postawić, ale nie można ani rozwiązać, ani nawet zacząć rozwiązywać.“ „W kwestyi stosunku podmiotu do przedmiotu nie ma nic do powiedzenia nad to, że ani tego, czy zachodzi pomiędzy niemi jakikolwiek stosunek, ani tego, czy poza podmiotem istnieją jakiekolwiek przedmioty, zgoła nie można wiedzieć.“ Z tem wszystkiem dowodzi (tamże), że pomimo swojej całkowitej negatywności, twierdzenie, że problemat poznania jest z natury swojej nierozwiązalnym, obfituje w cenne i płodne w następstwa wskazówki dla teoryi poznania. Wynika z niego, że teorya poznania, jako wiedza, która musi być *apodyktyczną*, nie może się zajmować żadnemi rzeczami pozapodmiotowemi i że jej przedmiot stanowią wyłącznie elementy umysłu ludzkiego, i to nie danego umysłu danego człowieka, lecz tylko umysłu *in abstracto*. To znaczy, że teorya poznania może być tylko *krytyką czystego rozumu*. Nie spostrzega tu jednak Massonius, że samo takie określenie zadania teoryi poznania, a szczególniej wymaganie, aby była *wiedzą apodyktyczną*, sprzeciwia się zasadniczo owej nierozwiązalności problematu poznania. Problemat ten musi być bądź co bądź rozwiązalnym, skoro teorya poznania może i ma dojść do wiedzy odnośnie do współczynników czystego rozumu i ich udziału w czynności poznawczej. Najbardziej nawet negatywna co do swych wyników teorya poznania dowiodłaby możności poznania, choćby w jej własnym zakresie. Nadto, jaką drogą ma dojść teorya poznania, jako wiedza, która musi być apodyktyczną, do rozbioru umysłu ludzkiego i to nie danego umysłu danego człowieka, lecz umysłu *in abstracto*, bez zajęcia się rzeczami pozapodmiotowemi? Czyż sam przedmiot teoryi poznania, podany powyżej, nie opiera się zgóry na przypuszczeniu pozapodmiotowego bytu innych umysłów, innych ludzi i t. d.? Więc i sama teorya poznania istnieć nie może bez przypuszczeń pozapodmiotywych.

Inne wyjście poza bezwzględną zasadę agnostycyzmu odnajduje Massonius w rozwinięciu poznania uznawanego za

problematyczne. Po skonstatowaniu powyższego faktu w kwestyi stosunku podmiotu do przedmiotu mówi (str. 28), że pozostaje do wyboru jedno z dwojga: „albo negacya wszelkiej wiedzy, która nie jest apodyktyczną z wyjątkiem asertorycznego, lecz bezwzględnie pewnego sądu, że jestem i mam wyobrażenia; albo *budowanie wiedzy problematycznej*, opierającej się na uwzględnieniu drugiej strony twierdzenia o nierozwiązalności problematu poznania: że mianowicie nietylko tego nie można dowieść, że przedmioty poza podmiotem istnieją, ale i tego także, że nie istnieją; że zatem na, bądź co bądź, możliwy wypadek, jeżeli istnieją, badanie ich stosunków pomiędzy sobą da problematyczną wiedzę o tem, co może być rzeczywistością pozapodmiotową.“—„Tak dla nauki, dodaje, jak i dla życia praktycznego, możliwą jest tylko druga ewentualność—budowanie wiedzy problematycznej.“ Zresztą, ciągnie dalej, gdyby nawet (co nie jest możliwem), zostało dowiedzionem, że naszym wyobrażeniom nie odpowiada żadna rzeczywistość pozapodmiotowa, to i wtedy musielibyśmy, o ile wogóle chcemy „robić naukę,“ systematyzować te nasze wyobrażenia. Do tego zaś mamy tylko jedną drogę: traktować nasze wyobrażenia tak, jak gdybyśmy wiedzieli, że im odpowiadają przedmioty, od nas niezależne. Bez tego nie moglibyśmy nie tylko „skonstruować,“ ale ani nawet zacząć konstrukcyi żadnej nauki doświadczalnej. Na zasadzie zaś owego problematycznego przypuszczenia staje się to możliwem. Nierozwiązalność bowiem problematu poznania w niczem nie ma szkodzić ani rozwojowi, ani wiarogodności nauk doświadczalnych (str. 33).

I otóż przez tę furtkę przechodzi Massonius na pole „nauki doświadczalnej.“ „Aby budować fizykę, mówi (str. 29), muszę przypuścić istnienie pozapodmiotowe ciał.“ Więc dochodzi do konstrukcyi ciała i następnie dodaje: „o skonstruowanem w umyśle ciele mogę mniemać, dla objaśnienia tego, co się z nim dzieje, że jego cząstki znajdują się do siebie w pewnych określonych stosunkach i odbywają pewne określone ruchy, których skutkiem są barwa i temperatura ciała, jego twardość, sprężystość, szorstkość, topliwość, własności chemiczne i t. p.“ Z tych własności można następnie, stosownie do wskazówek, których nam udziela *doświadczenie*, uważać jedne za właściwe samemu przedmiotowi, inne za wytwór umysłu, znajdującego się pod tegoż przedmiotu działaniem i t. d. To znaczy, na podstawie powyższego przypuszczenia można „konstru-

ować“ fizykę. Gdyby atoli zamiast zaznaczonego przypuszczenia, sprobowano wychodzić z założenia, że samo ciało jest wyłącznie wytworem umysłu i nie ma bytu pozapodmiotowego, to musianoby badać nie stosunki, zachodzące pomiędzy ciałami i ich cząstkami, lecz prawa następstwa wyobrażeń,—to znaczy w takim razie doszlibyśmy nie do fizyki, lecz do psychologii. Ale i ta ostatnia staje się możliwą tylko o tyle, o ile jej przedmiotowi, t. j. świadomości w czasie przeszłym, przypisujemy byt transcendentny,—ale naturalnie nie przesądzając o tem, czy jest on jej właściwym w istocie rzeczy.

Tak tedy na zasadzie owych przypuszczeń staje się dostępną dla „badania naukowego“ wszelka rzeczywistość. Dzięki tym przypuszczeniom przechodzimy od razu na pole „nauki,“ i to do tego nauki, posiłkującej się doświadczeniem i rozróżniającej przy jego pomocy, jak widzieliśmy, jakie własności należy przypisywać samemu *przedmiotowi* badania, a jakie uważać za wytwór umysłu wskutek działania przedmiotu. Jednem słowem, najtrudniejsze zagadnienia nauki stają się rozwiązalnemi skoro tylko przyswajamy sobie pogląd zasadniczy tak zwanego naiwnego realizmu, z tem wszelako zastrzeżeniem, że pogląd ten uznanym być musi za problematyczne przypuszczenie.

Bardziej systematyczny ale zawsze tylko ogólny pogląd na treść teoryi poznania wypowiedział Massonius w swym artykule o *filozofii*. „Filozofia, mówi, jest krytyką władz poznania i zasad ogólnych, wspólnych wszystkim lub niektórym naukom.“ Filozofię dzieli, podobnie jak Mahrburg (zob. wyżej str. 415), na dwie części: *teoryę poznania i teoryę nauki*. Pierwsza stanowi filozofię *ogólną*, druga *specyalną*. Do *teoryi poznania* należą: 1) Logika formalna czyli nauka o formach myślenia bez względu na jego przedmiot; jest to dyscyplina niekrytyczna, polegająca tylko na sformułowaniu i systematycznem wyliczeniu oczywistych praw myślenia; 2) Krytyka władz poznania wogóle (krytyka czystego rozumu i czystego doświadczenia); w jej skład wchodzą: a) krytyka form postrzegania czyli intuicyi (podług Kanta estetyka transcendentalna); b) krytyka form myślenia o postrzeganych przedmiotach, form porządkowania i systematyzowania tych przedmiotów, czyli krytyka kategoryj (podług Kanta transcendentalna analityka). Druga zaś, czyli specyalna część filozofii, t. j. *teorya nauki*, zawiera: 1) Wywód pojęcia nauki, krytyka stopnia pewności

jej twierdzeń, wykazanie jej celów, zakresu i ewentualnych granic (częściowo odpowiada Kantoskiej dyalektyce transcendentalnej); 2) Klasyfikacya nauk; 3) Metodologia ogólna. Poddziałami filozofii specyalnej są części zasadnicze nauk poszczególnych oraz ich metodologia; te poddziały nazywamy niekiedy filozofiami nauk poszczególnych i w tem znaczeniu mówimy o filozofii matematyki, fizyki, biologii, historyi i t. d. co w duchu filozofii krytycznej oznacza zawsze analizę i krytykę zasad danej nauki oraz jej metodologię. Ten rozległy programat teoryi poznania wraz z teoryą nauki wykazuje, że pomimo pierwotnych agnostycznych zastrzeżeń zakres poznania wcale nie jest tak szczupły, jakby się to wydawać mogło.

Artykuł Massoniusa o *agnostycyzmie* zawiera pobieżny przegląd różnych form tego negacyjnego poglądu na poznanie; głównie zaś zatrzymuje się na agnostycyzmie Herberta Spencera i nowo-kantystów. Agnostycyzm Spencera, mówi, ma charakter pozytywny i przedmiotowy, gdyż zawiera nietylko uznanie nierozwiązalności zagadnień ostatecznych i względności poznania, lecz nadto uznaje przedmiotowe istnienie niepoznawalnej istoty bezwzględnej. Nowokrytyczny zaś agnostycyzm, do którego się widocznie i Massonius przyłącza, ma być rozwinięciem i oczyszczeniem krytycznem agnostycyzmu Kanta; jest on negatywnym i podmiotowym, ponieważ nie prowadzi do uznania istnienia niepoznawalnej istoty bezwzględnej.

[1]) Maryan Massonius urodził się 2 lutego 1862 r. w Kursku. Średnie wykształcenie odebrał w gimnazyum mińskiem oraz w szóstem warszawskiem. W r. 1881 wstąpił do uniwersytetu warszawskiego na wydział prawny; zajmował się jednak bardziej filozofią i estetyką, aniżeli naukami prawnemi. W r. 1883 opuścił uniwersytet, ale pozostał przez dwa lata w Warszawie dając lekcye prywatne i pisząc recenzye dla różnych pism czasowych. Od r. 1885 do 1888 uczęszczał w Lipsku na wykłady uniwersyteckie z zakresu filozofii, historyi sztuki i literatury. W Lipsku też uzyskał stopień doktora filozofii. Obecnie od kilku lat wykłada filozofią na Kursach naukowych w Warszawie. Zob. notatkę p. t. *Vita*, dodaną do wspomnianej dysertacyi doktorskiej.

2. Przewaga czynników *empirycznych* w poglądach poznawczych tego ostatniego okresu filozofii w Polsce uwydatnia się w trzech głównych formach: *a.* jako *pozytywizm*, do którego się u nas zaliczają: Dom. Szulc, J. Ochorowicz, A. A. Eger, Wł. Kozłowski, W. Szyszłło, J. Chwiećkowski, B. Limanowski, Al. Świętochowski, P. Chmielowski; *b.* jako teorya poznania

przyrodoznawstwa, uprawiana częściowo i u nas przez takich przyrodników jak: F. Dworzaczek, A. Chałupczyński, W. Szokalski, H. Levitoux, L. Natanson, T. Chałubiński, Ign. Baranowski, H. Hoyer, J. J. Boguski, Z. Kramsztyk, W. Natanson, St. Kramsztyk, H. Nusbaum, H. Merczyng, J. Rostafiński, J. Nusbaum, J. Zagrzejewski, J. Mastelski, Wł. Biegański, Edm. Biernacki; wreszcie *c.* jako *empiryo-krytycyzm* R. Avenariusa, przeniesiony na nasz grunt przez J. Kodisową, Wł. Heinricha i E. T. Erdmanna.

a. Pozytywizm Comte'a stanowi pewnego rodzaju dogmatycznej reakcyi z jednej strony przeciwko Kanta subtelnej krytyce rozumu, a z drugiej przeciwko wybujałej spekulatywnej metafizyce idealizmu, szczególniej Hegla (zob. wyżej str. 97). U nas nazwa pozytywizmu przyjęła bardzo nieokreślone, w każdym razie nie tylko filozoficzne znaczenie, gdyż ją stosowano i do pewnych dążności społecznych, życiowych, praktycznych. Naturalnie, że mam tu na oku wyłącznie pozytywizm w znaczeniu filozoficznem, i to głównie jego teoryą poznania.

Pierwszym autorem, który u nas wspomniał o pozytywizmie Comte'a, choć się bynajmniej do niego nie przyznawał, był A. Krzyżanowski [1]), pierwszym zaś pozytywistą, wypowiadającym swą zgodność z nauką Comte'a, był Dom. Szulc. Że zresztą już i Kremer, jak się zdaje, znał naukę Comte'a, o tem wspomniałem powyżej (str. 291). Krzyżanowski mówi o Comte'cie w swej *Dawnej Polsce*, 1844, wyd. 2-e, 1857, T. II, 301, w związku z filozofią Hegla, którą nazywa „wskrzeszeniem bluźnierczego panteizmu.“ Wylicza on, według Comte'a, owe znane trzy stany w rozwoju umysłowego życia człowieka: teologiczny, metafizyczny czyli oderwany (abstrait), wreszcie umiejętny czyli rzeczowy (positif); ale nie myśli występować przeciwko teologii, jak to czyni Comte, lecz się do niej otwarcie przyznaje, mówiąc (tamże): „Filozofia teologiczna stanęła na najwyższym stopniu doskonałości od czasu, jak działanie opatrzne jednej najwyższej Istoty weszło w miejsce mnóstwa niezależnych od siebie, powymyślanych działaczów bożyszcz, mianowicie od czasu ustalenia boskiej nauki Chrystusa [2]).“

Dom. Szulc [3]) zajmował się wprawdzie głównie historyą polską, ogłosił jednak zarazem i pracę dotyczącą naszego przedmiotu p. t. *O wiedzy tegoczesnej*. 1851. W pracy tej ma na oku określenie stosunku umiejętności polskiej do powszechnej i czyni to, opierając się na poglądach, zgodnych zasadni-

czo z pozytywizmem Comte'a, choć o nim, dla niewiadomej przyczyny, wcale nie wspomina. Już podział tej pracy wykazuje zgodność z Comte'm. Rozpada się ona na trzy rozdziały: 1-y ma za przedmiot *sofią* czyli mądrość, 2-i *filozofią* czyli pogląd samodzielny, a 3-ci *umiejętność* czyli znajomość metodyczną. Są to, jak mówi (str. 3), *koleje umysłu*, zaznaczające jego rozwój. Sofia polega na uznaniu „*duchów*, kierujących krystalizacyą, życiem, uczuciem i rozumem." W *filozofii* „duchy ustępują miejsca nieoznaczonemu *ogólnikowi* i wynikającym z niego *siłom*." Nakoniec *umiejętność* wywodowa, uznawszy czczość ogólników, bierze się do szczególnych postrzeżeń i doświadczeń. Bez szerszych dowodów okazuje się, że te „koleje umysłu" odpowiadają w zupełności trzem stanom poznawczym, przyjętym przez Comte'a: *teologii*, uosabiającej przyczyny zjawisk, *metafizyce*, sprowadzającej te przyczyny do pojęć ogólnych, i wreszcie *nauce pozytywnej*, badającej wyłącznie wzajemny do siebie stosunek zjawisk. Dla takiej zasadniczej zgodności w poglądzie na rozwój umysłu należy Szulca nazwać pierwszym u nas zwolennikiem Comte'a czyli pozytywistą. Szerszego atoli wpływu na rozwój pozytywizmu u nas nie wywierał [4]).

[1]) Adryan Krzyżanowski urodził się we wsi Dękowie w Augustowskiem 8 września 1788 r. Średnie wykształcenie odebrał u Pijarów w Łomży. W r. 1805 wstąpił do ich zgromadzenia w Warszawie, sposobiąc się do stanu nauczycielskiego. Uczył też od r. 1806 matematyki w Warszawie, Rydzynie i Płocku. W r. 1817 udał się do Francyi na wyższe studya matematyczne. Po powrocie do kraju 1820 r. wykładał matematykę w Kielcach i Warszawie a następnie był profesorem mechaniki i algebry w uniw. warszawskim, aż do r. 1832. Ostatnie dwa dziesiątki lat życia pracował naukowo, bogacąc piśmiennictwo licznemi pracami. Umarł w Warszawie 21 sierpnia, 1852 r. Zob. *Życiorys* jego przez H. Skimborowicza w 2-em wyd. *Dawnej Polski*.

[2]) Piotr Chmielowski ogłosił w r. 1875 w *Niwie* (T. VII, 799 i nast.) artykuł p. t. *Pierwszy uczeń Comte'a w Polsce*. Uczniem tym miał być A. Krzyżanowski. Tymczasem już przytoczony powyżej wypis, jak i w ogóle cały charakter dzieła świadczą, że przekonania Krzyżanowskiego nie miały prawie nic wspólnego z Comte'm. Zresztą sam Chmielowski zaznacza (str. 804): „Autor *Dawnej Polski* nie wspomniał ani o hierarchicznym układzie nauk, ani o socyologii, które, jak wiadomo, wraz z rozróżnieniem trzech stanów stanowią charakterystyczną cechę filozofii Comte'a. Co więcej, nawet podziału na trzy stany nie stosuje w układzie całego dzieła swojego, które mu mogło podać najlepszą ku temu sposobność." Więc też sądzę, że nie można go nazwać *uczniem* Comte'a. Bardziej szczegóło-

we dane, dotyczące tej sprawy, zob. w mym *Wstępie kryt. do filozofii*, wyd. 3-e str. 306 i nast.

[3]) Dominik Szulc urodził się 10 kwietnia 1797 r. w Mińskiem. Wykształcenie średnie otrzymał w Mińsku; następnie w r. 1814 wstąpił na wydział historyczno-literacki uniw. wileńskiego. W r. 1818 został nauczycielem języka polskiego w gimnazyum wileńskiem. Od r. 1823 był nauczycielem wymowy i logiki w Białymstoku; w r. 1835 przeniesiono go do gimnazyum w Lublinie, a 1840 w Warszawie. W r. 1853 wysłużył emeryturę. Umarł w Warszawie 27 grudnia 1860 r. Zob. o nim artykuł M. Massoniusa w *Albumie M. Chełmońskiej* T. II, 1901, str. 49 do 52. O pracy Szulca, dotyczącej filozofii w Polsce, była mowa powyżej str. 139 i nast.

[4]) J. Ochorowicz w swym *Wstępie* do filozofii pozytywnej 1872, str. 30 i nast. przyznał Janowi Śniadeckiemu miejsce naczelne w rozwoju pozytywizmu u nas. Mówi o nim, że „pierwszy wygłosił zasadnicze pojęcie o stosunku filozofii do nauk szczegółowych, służące za podstawę późniejszej filozofii *pozytywnej*“ i że stanowi „przejście“ od Herbarta do Comte'a. Podobnież powtarza L. Kulczycki, *Współczesne prądy umysłowe*, 1903, str. 8: „Śniadeckiego śmiało uważać można za pozytywistę.“ Takie „śmiałe“ atoli zestawienie Śniadeckiego z pozytywizmem opiera się na bardzo dowolnem rozszerzeniu tej nazwy. Jan Śniadecki był wprawdzie po części sensualistą i empirykiem, ale to nie stanowi cechy charakterystycznej *pozytywizmu*, gdyż w takim razie nie mielibyśmy zasady odróżniać tego kierunku myśli od tamtych, istniejących dawno przed nim. Nadto Śniadecki bronił usilnie wiary filozoficznej i praw zdrowego rozsądku w duchu szkoły szkockiej, co się już zupełnie sprzeciwia nauce Comte'a. Więc nie ma zgoła żadnej zasady nazwać Śniadeckiego pozytywistą. (Zob. w tym względzie też mój *Wstęp kryt. do filozofii*, str. 305 i nast.).

Wskutek podobnego pomieszania pojęcia pozytywizmu z pojęciami empiryzmu, naturalizmu, lub w ogóle realizmu, Bol. Limanowski w pracy: *Socyologia A. Comte'a*, 1877, str. 3, stosuje nazwę pozytywizmu nie tylko do Śniadeckiego, lecz i do H. Kołłątaja. Jego dzieło: *Porządek fizyczno-moralny*, 1810, ma się szczególniej zalecać „pozytywnym sposobem myślenia.“ Kołłątaj w samej rzeczy pod wpływem pojęć naturalistycznych mówi dużo o „przyrodzeniu,“ jako „pierwszej sile lub przyczynie“ wszystkiego, co jest, mówi też o „prawach przyrodzenia.“ Ale przy tem zastrzega się wyraźnie w przypisku (str. 204), że „ile razy mowa będzie o prawach przyrodzenia, będzie tem samem mowa o prawach Boga, którym on poddał wszystkie rzeczy i świat cały.“ Nadto odróżnia stanowczo prawa *moralne* od *fizycznych*, opierając pierwsze na wolnej woli, czyli jak się wyraża (str. 14) na „władzy samowolnego działania (liberum arbitrium).“ Mówi też w tym względzie (str. 207): „Chociaż każdy w szczególności uczynek wzięty być może za skutek fizyczny, pochodząc zwłaszcza od naszego mechanizmu; ile jednak ściąga się do spraw moralnych, nie może być uważany pod samym względem mechanicznym, lecz go uważać trzeba pod względem czyli stosunkiem moralnym, gdy ciągnie za sobą moralne skutki.“ To wszystko nie są bynajmniej objawy „pozytywnego“ sposobu myślenia, przeciwnie, to wcale się nie zgadza z pojęciem „fizyki społecznej“ Comte'a.

Ruch pozytywistyczny miał u nas przeważnie charakter publicystyczny i społeczny. Na polu filozofii zaznaczył się tylko kilkoma drobnemi pracami bez szerszej doniosłości. Do pierwszych objawów w tym kierunku należy przekład *Historyi cywilizacyi w Anglii* Buckle'a, sporządzony przez Wł. Zawadzkiego, 1865 do 1868 w trzech tomach. Pierwszą szerszą rozprawę o pozytywizmie ogłosił Fr. Krupiński p. t. *Szkoła pozytywna, Bibl. Warsz.*, 1868. Z rozprawy tej zdałem sprawę powyżej (str. 357), mówiąc o Krupińskim. Z tego sprawozdania okazuje się, że się Krupiński wprawdzie skłaniał do empiryzmu, nazwanego przez niego pozytywizmem, ale pomimo to zasadniczo występował przeciwko charakterystycznym cechom nauki Comte'a, więc do pozytywistów w ścisłem, historycznem znaczeniu zaliczonym być nie może. Rozprawa ta jednak ma swoją doniosłość w rozwoju pozytywizmu u nas. Bezimienny autor książki: *Stara i młoda prasa*, 1897, eksdziennikarz, który należał do obozu „młodych," wyznaje otwarcie (str. 90), że z tej rozprawy „dopiero redakcya *Przeglądu tygodniowego*, wraz ze swym redaktorem naczelnym, dowiedziała się coś o Comte'cie, Millu i Spencerze." Nie mniej ważną, ale ściślejszą i krytyczniejszą jest rozprawa Kaź. Kaszewskiego p. t. *Pozytywizm, jego metoda i następstwa, Bibl. Warsz.*, 1869, T. II. Dotyka on tutaj prac Littré'go, Caro i innych o pozytywizmie, broni też metafizyki i psychologii, wykazując utajony związek pozytywizmu z materyalizmem. W ogóle praca ta dopełnia pod niejednym względem wspomnianą rozprawę Krupińskiego. Zob. też późniejszą pracę Kaszewskiego: *W kwestyi pozytywizmu, Bibl. Warsz.*, 1876, T. I. Krytyczne stanowisko względem Comte'a zajęli także już w owym czasie H. Struve w części historycznej do *Wykładu logiki*, 1868—1870 (zob. wyżej str. 97), oraz w pracy: *Filozofia pozytywna i jej stosunek do psychologii angielskiej, Bibl. Warsz.*, 1874. T. IV. A. Tyszyński w swych *Zasadach krytyki*, 1870, T. II, 161 i nast. T. Żuliński w pracy: *Nasi Pozytywiści*, 1872. T. Ziemba, *Pozytywizm i jego wyznawcy w dzisiejszej Francyi*, 1872; Kl. Podwysocki, *O idealizmie i pozytywizmie*, 1872, i inni.

Wszystkie te prace stanowiły punkt wyjścia dla filozoficznego pozytywizmu u nas. Głównym zaś jego rzecznikiem stał się J. Ochorowicz [1]). Wspomniany Eksdziennikarz nazywa go w swem piśmie (str. 54) „naczelnikiem i słońcem nowego kierunku." Więc rozpatrzeć się musimy bliżej w jego

poglądach poznawczych. Wyłożył on je głównie w pracach: *Wstęp i pogląd ogólny na filozofią pozytywną*, 1872. *O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie*, 1874. *Pozytywizm i negatywizm*, *Niwa*, T. VII-y, 1875. Nadto należą tu dwie prace specyalne z zakresu metodologii: *Jak należy badać duszę czyli o metodzie badań psychologicznych*, praca konkursowa, uwieńczona przez Wydział histor.-filologiczny Szkoły Głównej Warszawskiej 1869, oraz *Metoda w etyce*, rozprawa nagrodzona na konkursie *Przeglądu filozoficznego* i w nim ogłoszona 1906, str. 1 do 62.

Wstęp swój rozpoczyna Ochorowicz pobieżnym przeglądem dziejów filozofii. Doszedłszy do Comte'a, zaznacza różnicę między swoim pozytywizmem a jego (str. 44 i nast.). Nie uznaje on prawa trzech stanów Comte'a, nie podziela jego klasyfikacyi nauk, ani jego socyologii; zarzuca mu (str. 52), że „poniewierał psychologią i nie posiłkował się jej metodą wewnętrznego badania." Jego nową religię ma za „objaw obłąkania wielkiego człowieka, który z myśliciela chciał zostać kapłanem i apostołem nowej wiary (str. 52)." Co do metafizyki mówi (str. 87): „Uznajemy metafizykę, ale taką, która opiera się na fizyce." W sprawie stosunku filozofii do nauk specyalnych Ochorowicz nie sprowadza filozofii do prostego ugrupowania wyników tych nauk, lecz domaga się filozofii dla każdej nauki specyalnej. W swojej klasyfikacyi nauk (str. 68) dzieli je na *nauki szczegółowe*, *faktyczne* i *nauki ogólne*, *rozumowe*. Do tych ostatnich zalicza *matematykę* i *filozofią*. To też filozofii nie uważa za „dalszy ciąg nauk specyalnych," lecz przeciwnie zaznacza, że ma ona swą „samodzielną dziedzinę, w której przedsiębierze prace całkiem od wszystkich innych nauk odrębne." Najprzód filozofia rozbiera *pojęcia ogólne*, wchodzące w skład innych nauk i następnie rozpatruje *sposoby badania naukowego*, wnika w źródła naszych wiadomości i oznacza zakres naszej pojętności (teorya poznania, logika i metodologia); wreszcie szuka *związku* między zjawiskami, pojęciami i prawami nauk specyalnych, szuka *jedności* w szczegółach, dąży do *ogólnego rozumowego na rzeczy poglądu*. Stosownie do tego Ochorowicz nie opiera filozofii tylko na „zdobyczach spostrzegawczej wiedzy," lecz i na „rozumowej krytyce." „Jedynym bowiem narzędziem filozofa, mówi, jest *rozum*, a elementami rozumu *pojęcia*." Więc „analiza pojęć ogólnych, używanych machinalnie przez wszystkich ludzi, mu-

si stać się pierwszem, najniezbędniejszem zadaniem filozofii.“ Rozbiór tych pojęć w systematycznym wykładzie nauk powinien pierwsze zająć miejsce. Filozofia czerpie tedy wprawdzie treść swoją z nauk specyalnych, ale treść tę poddaje *rozwadze*, *krytyce*, *wywodom rozumu*, i tym sposobem wytwarza ogólne *zasady*, które za podstawę i narzędzie postępu dla wszystkich innych nauk służyć muszą (str. 75).

W rozprawie *O zasadniczych sprzecznościach* broni Ochorowicz głównie zdania (str. 24), że „wszystkie nasze zasadnicze pojęcia o wszechświecie, jak pojęcia *materyi*, *ruchu*, *siły*, *ducha*, *przestrzeni* i *czasu*, prowadzą w ostatecznych swych konsekwencyach do nieuniknionych sprzeczności, których żadna ze znanych hipotez usunąć nie jest w stanie.“ Pomimo to utrzymuje (str. 32), że obok „świętego prawa wiedzy do rozświetlania ciemnych dróg życia prawdami doświadczenia i rozwagi,“ należy też uznać „święte prawo *wiary* do ogrzewania serc ludzkich idealną miłością.“ W ogóle sądzi, że „wiedza i wiara mogą istnieć obok siebie, bez potrzeby mieszania się w swoje sprawy i bez potrzeby zjednoczenia.“ Nadto wyznaje w końcu tej rozprawy (str. 34), że myśląc o *zjawiskach* nie jesteśmy w stanie pozbyć się i tej myśli, że „istnieje coś, co się objawia, i że to coś nie jest już bytem względnym i zmiennym, lecz bezwzględnym i stałym.“ Filozofia prawdziwie pozytywna uznaje ten byt, ale nic więcej o nim powiedzieć nie może. „Kogo zaś taki rezultat wiedzy nie zadawala, temu pozostaje jedna tylko droga—wiary.“

Nie trudno spostrzedz, że powyższe poglądy Ochorowicza, które on nazywa *względnym pozytywizmem*, mało mają wspólnego z właściwym pozytywizmem Comte'a. Przeciwnie poglądy te zbliżają się bardziej do Kanta. Kto, jak Ochorowicz, domaga się *rozumowej krytyki*, *analizę zaś pojęć ogólnych* ma za pierwsze i najniezbędniejsze zadanie filozofii, ten występuje stanowczo przeciwko dogmatyzmowi Comte'a, ufającemu bez wszelkiej krytyki naukom specyalnym, jako jedynym podstawom wiedzy *pozytywnej*. Kto następnie dochodzi do pojęcia niepoznawalnej rzeczy w sobie na zasadzie antynomij umysłu ludzkiego, a przytem obok prawa wiedzy uznaje „święte prawo wiary,“ ten w zasadzie przyłącza się do *krytycyzmu* Kanta i na nim oprzeć winien dalsze swe samodzielne badania na polu poznawczem. Niestety, Ochorowicz w owym czasie, gdy pisał powyższe rozprawy, wcale gruntowniej Kanta

nie znał; w każdym razie miał o nim bardzo mętne pojęcie, zaczerpane widocznie z tego, co o nim wyczytał u Jana Śniadeckiego (zob. wyżej str. 223). Była to powaga pierwszorzędna dla Ochorowicza, więc nie dziw, że jej się trzymał, a przejąwszy się raz lekceważeniem Kanta, nie myślał wcale o zapoznaniu się z jego dziełami. W swym *Wstępie* (str. 19 i nast.) nazywa Kanta *eklektykiem*, który „podejmuje się wszystkim dogodzić.“ Krytycyzm jego zajmuje się, według Ochorowicza, „szlifowaniem ostrych kantów radykalizmu,“ i „polega poprostu na artystycznem ułożeniu bukietu z cudzych kwiatów.“ Pomimo to, nie spostrzegł wcale młodziutki autor, że sam bezwiednie uszczknął różne kwiaty z innych sprawozdań o Kancie, może z przekładu *Historyi filozofii* Schweglera, i przyswoił je sobie, nadając im tylko nazwę *pozytywizmu*, wziętą od Comte'a. Dla czego ta nazwa lepiej mu się podobała niż nazwa *krytycyzmu* lub każda inna, nie trudno zrozumieć. Pozytywizm był wówczas u nas modnym jako reakcya przeciwko romantyzmowi na polu publicystyki, literatury oraz życia społecznego, jako objaw *młodej* prasy w przeciwstawności do *starej*. Filozofia tedy przyczepiła się do tej reakcyi i przyjęła też nazwę *pozytywizmu*, nie pytając o jej ścisłe historyczne znaczenie.

Ten brak ścisłości co do nazwy pozytywizmu uwydatnia się u Ochorowicza jak najwyraźniej. Pod koniec swego *Wstępu* (str. 94) mówi: „*Pozytywistą* nazwiemy każdego, kto w twierdzeniach stanowczych opiera się na dowodach, dających się sprawdzić; kto nie wyraża się bezwzględnie o rzeczach wątpliwych, a nie mówi wcale o niedostępnych.“ Z tego określenia wynikałoby, że nie tylko każdy sumienny matematyk, przyrodnik, filolog, historyk, lecz i każdy zdrowo myślący filozof zasługiwałby na miano pozytywisty. Ale miano to straciłoby przez to zarazem swoje ścisłe, historyczne znaczenie, bo obejmowałoby właściwie wszystkich rozsądnych ludzi. Naturalnie, że w takim razie ani Herbert Spencer, ani Mill, ani żaden w ogóle filozof, nie miałby powodu sprzeciwiać się tej nazwie, chociaż to jednak czynili, mając na myśli właściwe, historyczne znaczenie tej nazwy. Zresztą w końcu sam Ochorowicz przyznaje całą nieokreśloność i mętność owego tak zwanego pozytywizmu na polu filozofii u nas. We wspomnianym artykule: *Pozytywizm i negatywizm* powiada on z całą otwartością (str. 81), że „żywioł ten, bądź co bądź opozycyjny,

nie miał jednak żadnego jasno sformułowanego godła, żadnej wyraźnie określonej barwy. Chodziło tedy tylko o opozycyą, a nie o istotne rozwiązanie zagadnień wiedzy w tym lub owym kierunku filozoficznym...[2]).

Bez porównania ściślejsze i donioślejsze są wspomniane prace Ochorowicza z zakresu metodologii. Rozprawa *O metodzie badań psychologicznych* odznacza się szerokiem uwzględnieniem główniejszych współczynników tych badań i dotąd budzi zajęcie swemi trafnemi uwagami, dotyczącemi zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych środków badania objawów psychicznych. Szerokie widnokręgi obejmuje też praca Ochorowicza o *Metodzie w etyce*. Uwzględnia ona psychologiczne, historyczne, etnograficzne, polityczne i nawet zoologiczne czynniki etyki i usiłuje utorować drogę nie tylko do naukowego ale i do życiowego rozwiązania jej zasadniczych zagadnień. Szczegółowe sprawozdanie z tych metodologicznych monografij leży jednak za obrębem niniejszych poszukiwań.

[1]) Julian Ochorowicz urodził się 1850 r. w Radzyminie. Wykształcenie otrzymał w Warszawie. W r. 1872 ukończył uniw. warsz. ze stopniem kandydata nauk przyrodniczych. Następnie był na uniwersytecie w Lipsku, gdzie w r. 1874 uzyskał doktorat filozofii na zasadzie rozprawy *Bedingungen des Bewusstwerdens*. Od r. 1877 był przez szereg lat docentem psychologii i filozofii przyrody w uniw. lwowskim. Zajmował się dużo aż po ostatnie czasy badaniami nad hipnotyzmem i mediumizmem.

[2]) O zaznaczonej nieokreśloności *pozytywizmu* u nas, szczególniej pod względem filozoficznym świadczą prócz Ochorowicza i inni bezpośredni świadkowie tego ruchu, jak Piotr Chmielowski i wspomniany już Eksdziennikarz. Chmielowski mówi w tym względzie w swym *Zarysie najnowszej literatury polskiej*, wyd. 4-e 1898 str. 64 i nast. „Było wiele przeczucia, wiele mglistych obrazów, goniło się za wielu majakami, sądząc że się chwyta za kraj szaty okrywającej prawdę. Wśród takiego położenia zaczęto coraz głośniej wspominać o *pozytywizmie*. Naturalnie, gruntownej jego znajomości zaledwie ślady natenczas znaleźć było można. Znalazło się kilku, może kilkunastu, co, powodowani sumiennością, zajrzeli do źródła, zkąd mądrość płynęła, odczytali sobie jeżeli nie samego Comte'a, to Littré'go i nabrali mniej więcej dokładnego pojęcia o metodzie i całości nauki pozytywnej; ale znaczna większość zarówno zwolenników, jak i przeciwników, zadawalniała się naprędce gdzieś pochwytanemi frazesami, modelując je według upodobania i według potrzeby. Ztąd powstały bardzo dziwaczne pojęcia o tem, co jest pozytywizm. Pomijając tu nieporozumienia i śmieszności, zauważyć potrzeba, że ścisłych zwolenników pozytywizmu Comte'a było u nas bardzo a bardzo nie wielu: jeden sumienny socyolog, Bolesław Limanowski, i jeden lichy kompilator, nierozumiejący tego, co tłómaczył, Antoni August Eger.“ Co zaś do nazwy po-

zytywizmu mówi Chmielowski (tamże): „Trzeba wiedzieć, że jak zwolennicy naszej romantyczności w pierwszych już latach jej rozwoju uważali jej nazwę za całkiem niewłaściwą dla naszej poezyi; tak też i zwolennicy pozytywizmu niejednokrotnie mówili sobie, że wyraz ten nie przedstawia właściwych cech kierunku myśli, w jakim postępowali. Dla czegoż wyraz ten jednak przyjęli? Poprostu dla tego, że nie znali lepszego, odpowiedniejszego; a że pozytywizmem nanowo zaczęto się zajmować we Francyi i Anglii, sądzili, że należy przyjąć na siebie nazwę pozytywistów jako *nom de guerre*.“ Eksdziennikarz zaś z obozu młodych mówi szczerze (str. 91): „Młodej prasie nie szło wcale o pozytywizm, jako metodę badania naukowego i nie w imię *nauki* wyzywali oni do walki wszystko i wszystkich. Tej teoryi filozoficznej większość ich wcale nie znała, a ci, którzy ją znali, dowiedzieli się o niej znacznie później.“ Zob. też T. Jeske Choiński *Pozytywizm warszawski*, 1885, oraz T. Rylski, *Ideały pozytywizmu*, *Ateneum*, 1887, T. IV.

Obok Ochorowicza jeden tylko jeszcze A. A. Eger [3]), zajmował się u nas kwestyami poznawczemi pod nazwą *pozytywizmu*. Czynił to w piśmie *Zasady pozytywizmu*, 1876. Za punkt wyjścia służy mu również zupełnie dowolne określenie pozytywizmu. „Czyj umysł, mówi (str. III), dosięgnie poziomu spółczesnej mu umiejętności i zachowa się logicznie,—ten jest, ale i ten tylko, jest *pozytywistą*.“ Cel zaś pracy ma być (str. V), „aby służyła za *vade-mecum* pozytywiście, a za kodeks pozytywizmu.“ Rzecz rozpada się na dziewięć rozdziałów. 1-y traktuje na dwóch stronnicach *o metodzie*, zaznaczając dogmatycznie (str. 2), że wszystkie nie odwołalne zdobycze umiejętności pozytywnych zawdzięczamy jedynie i wyłącznie *metodzie doświadczalnej*. Rodział 2-i wykazuje *przedmiot wiedzy*, obejmujący sześć kategoryj czyli dziedzin objawów wszechświata, jakiemi są (str. 3): 1) objawy ilości, kształtu, rozciągłości i ruchu, czyli objawy *matematyczne;* 2) objawy ruchu gwiazd, ich wielkość, ich wzajemna odległość i t. d. czyli objawy *astronomiczne;* 3) objawy ciepła, światła, elektryczności, magnetyzmu i dźwięku, czyli zjawiska *fizyczne;* 4) objawy połączeń i rozkładów, czyli zjawiska *chemiczne;* 5) objawy właściwe istotom żyjącym, czyli objawy *życia*, *biologicznego;* wreszcie 6) objawy rozwoju społeczeństw, czyli objawy *socyalne*. Rozdziały 3-ci do 8-go zawierają bardzo pobieżny i wcale nie ścisły przegląd sześciu nauk pozytywnych: matematyki, astronomii, fizyki, chemii, biologii wraz z antropologią i socyologii. Ostatni rozdział mówi *O pojęciu pozytywnem świata, czyli o filozofii pozytywnej*. Podaje tu autor szereg ogólników co

do *praw* pozytywnych, rządzących światem, a w końcu zamyka ten przegląd wyników pozytywizmu sentymentalnym zwrotem do ludzkości w tych słowach (str. 62): „Solidarność, jaka nas łączy z generacyami minionemi i poszczegółowe badania mozolnego dzieła, jakie nam przekazali poprzednicy a my dalej posuwamy, napełnia serce głęboką wdzięcznością, zagrzewa najwyższą troskliwość o potomność i odsłaniając nowy ideał, roznieca nowe uczucie, wielkie jak religia, potężne jak wiara, wspaniałe jak bóstwo; bo ten ideał, to nowe ognisko naszych myśli i dążeń, najwyższy cel naszych usiłowań—to Ludzkość!“ Jest to ideał niewątpliwie bardzo piękny, tylko, że nie licuje z tem, co autor poprzednio powiedział o pozytywnym poglądzie na świat (str. 55), że „umiejętność pozytywna przedstawia nam człowieka ulegającego, jak każde zwierzę, fatalnościom praw kosmicznych i biologicznych, nawet w objawach najwyższych władz jego (jak myśli, uczucia, woli).“ Więc zapytać należy, na co przydać się może ów sentymentalny idealizm wobec fatalności praw rządzących światem?

Popularyzowaniem tak zwanego pozytywizmu, mianowicie zaś empiryzmu i induktywizmu, zajmował się u nas skrzętnie Wład. Kozłowski [4]) ze Lwowa. W licznych artykułach sprawozdawczych, jako to: *Filozofia Herberta Spencera*, w *Ateneum*, 1878 do 1881 r. *Nowo-kantyzm. Ateneum*, 1885 T. I. *Współczesne kierunki filozoficzne*, *Kłosy*, 1884. *Stanowisko filozofii doświadczalnej wobec intuicyjnej*, *Ateneum*, 1885, T. III. *Błędne koło dzisiejszej filozofii*, *Bibl. Warsz.* 1891, i t. p. broni stanowiska filozofii indukcyjnej i sam zbliża się najbardziej do poglądów Herberta Spencera. Nowo-kantyzm nazywa „pozytywizmem idealnym“ i nie rokuje mu przyszłości. Nadto ogłosił *Logikę elementarną*, 1891, której większa część jest streszczeniem główniejszych rozdziałów *Logiki* Al. Bain'a. Całość rozpada się na dwie części: 1-a zawiera *Wstępne wiadomości z psychologii poznania*, 2-a p. t. *Logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* traktuje o wyrazach i pojęciach, o sądach, dedukcyi i sylogizmie, o indukcyi, definicyi i dowodzie. Wykład wogóle jasny i ścisły odpowiada wymaganiom elementarnym.

[3]) Antoni August Eger urodził się około r. 1850. Otrzymawszy średnie wykształcenie w kraju udał się do Francyi, poświęcając się agronomii i ekonomii. Po powrocie do kraju osiadł w Warszawie, wydał tu przywiedzioną pracę 1876 r. a od r. 1879 do 1884 był redaktorem *Ekonomisty*. Następnie znowu wyjechał zagranicę i o ile wiadomo, już się

pracą piśmienniczą nie zajmuje. Zob. o nim P. Chmielowski, *Encykl. wielka*, 1896.

[2]) Władysław Kozłowski urodził się w Berdyczowie 1832 r. Średnie wykształcenie otrzymał w Żytomierzu a od r. 1853 był na uniw. Kijowskim, początkowo na wydziale prawnym, później na lekarskim, wreszcie na filologicznym. Po zajęciu od r. 1860 stanowiska nauczyciela języka polskiego w Białej Cerkwi, wyjechał w r. 1863 do Paryża, gdzie między innemi zajęciami studyował psychologią. W r. 1868 udał się do Serbii. Od r. 1872 stale zamieszkał we Lwowie, gdzie też umarł 9 sierpnia 1899. O nim zob. *Wspomnienie pośmiertne* przez Wł. M. Kozłowskiego, w *Przeglądzie filoz.* 1900, zeszyt 2-i.

Mówiąc o pozytywizmie u nas, nie można pominąć milczeniem kilku autorów dzieł z zakresu filozofii przyrody, którzy, chociaż się nie zajmowali kwestyami teoryi poznania, jednak ogółem przyłączyli się do *pozytywizmu*. Tu należą szczególniej: W. Szyszłło „*Przegląd dziejów przyrody. Studya filozoficzne*, 2 tomy, 1872, oraz J. Chwiećkowski, *Siła i materya, czyli stopniowy rozwój pojęć o tych przedmiotach*, 2 tomy, 1877.

Szyszłło [1]) podobnie jak Ochorowicz i inni, utożsamia pozytywizm z empiryzmem, istniejącym już od czasów Bakona. Mówi on np. (T. I, 98), że pozytywizm uznaje tylko „fakta oczywiste, stwierdzone przez obserwacyą lub doświadczenie, wytrzymujące krytykę.“ Zapomina tedy, że zaznaczone czynniki metody empirycznej nie stanowią bynajmniej monopolu „nowej szkoły pozytywistów, której założycielem jest A. Comte.“ Czynniki te oddawna uznawane są i przez inne szkoły filozoficzne, nie wyłączając Kanta, który pierwszy wykazał ściśle różnicę pomiędzy empirycznemi i rozumowemi danemi poznania. Nadto Szyszłło, pomimo, że chce być pozytywistą i tem mianem oznacza znakomitych przyrodników nowszych czasów (np. Kl. Bernarda), odstępuje jednak od charakterystycznych poglądów pozytywizmu jako szkoły filozoficznej. Tak np. mówi (T. I, 276): „Do człowieka należy pojęcie wzniosłego posłannictwa, jakie mu przez Stwórcę naznaczonem zostało, a które leży w pokierowaniu powszechną walką, żeby równowaga między istotami przyrody nie była zachwianą.“ Jest to zdanie bardzo piękne, ale radykalnie sprzeciwia się *pozytywizmowi*. Albo gdy dowodzi (T. II, 234 i nast.), że „człowiek złożony jest jakby z dwóch oddzielnych istot, materyalnej i duchowej,“ że jego „ja organiczne“ różni się od jego „ja duchowego,“ i t. p. Comte nigdyby się na tego rodzaju zdania nie zgodził.

Chwiećkowski [2]) także chce być *pozytywistą*, ale jeżeli Szyszłło odstępował od pozytywizmu na prawo ku idealizmowi i spiritualizmowi, to Chwiećkowski idzie na lewo w kierunku zwyczajnego materyalizmu. Zapewnia on wprawdzie na wstępie (T. I, 11), że traktuje swój przedmiot „z punktu wiedzy pozytywnej“ i w duchu Comte'a przedstawia rozwój pojęć o istocie siły i materyi „w znaczeniu teologicznem, filozoficznem i naukowem.“ Atoli w dalszym wykładzie tego przedmiotu wpada wnet w materyalizm, dowodząc (T. II, 5 i nast.), że „materya uruchomiona jest treścią i siłą wszechrzeczy.“ To też zamyka swoje dzieło temi słowy (T. II, 409): „Sprowadzając całą treść wszechbytu do jednorodnej materyi a wszystkie odmiany jej ruchu do dwóch głównych, t. j. ciśnienia dośrodkowego i parcia odśrodkowego, usiłowaliśmy okazać możliwość utworzenia hipotezy o mechanizmie ożywiania się materyi ruchem nieśmiertelnym w przestrzeni jedynego wszechświata.“ Zresztą o samym Comte'cie nie wspomina Chwiećkowski i nie idzie za jego podziałem nauk pozytywnych.

[1]) Wincenty Szyszłło urodził się 1838 r. w Wileńskiem. Poświęcił się studyom lekarskim. W roku 1870 osiadł w Warszawie jako lekarz.

[2]) Józef Chwiećkowski urodził się w Białostockiem 1821 r. Nauki pobierał naprzód w Białymstoku, a następnie na wydziale lekarskim w Moskwie. Jako lekarz czynny był w Białymstoku, Tykocinie, Włocławku i Warszawie, Znany też był jako szlachetny filantrop. Umarł w Meranie 30 grudnia 1880. Zob. *Encykl. wielka*, 1893.

Do pozytywistów zaliczają też zazwyczaj B. Limanowskiego (ur. 1835) i Al. Świętochowskiego (ur. 1849). Pierwszy napisał wprawdzie pouczającą pracę o *Socyologii A. Comte'a*, 1875, ale ona ma przeważnie historyczne, a nie ściśle teoretyczne znaczenie. Podobnież Świętochowski wydał wprawdzie pracę *O powstawaniu praw moralnych*, 1877, w której na wstępie dotyka kwestyi metody etyki. Występuje on tutaj przeciwko dotychczasowemu traktowaniu zagadnień etycznych przy pomocy dowolnego określania wyrazów, mających jakieś znaczenie moralne; natomiast dowodzi (str. 15), że „wszelkie zagadnienie etyczne ściśle rozwiązanem być może tylko wtedy, jeśli, usunąwszy wszelkie aprioryczne pomysły, zwrócimy się bezpośrednio i jedynie po odpowiedź do tych faktów, w których metodą porównawczo-historyczną doszukać się możemy początku i działania moralnych praw.“ Nadto utrzymuje (str. 16), że etyka, jako badanie praw, rządzących stosunkami moralnego

rozwoju ludzkości, posiada swój własny grunt, więc jest „osobną nauką, a nie jedną wyrośla pięciogłowego potwora starej filozofii.“ Z tem wszystkiem, ani tej kwestyi metodologicznej, ani w ogóle zagadnień teoryi poznania bliżej nie rozpatruje. Zresztą wiadomo, że szeroka i wpływowa działalność piśmiennicza Świętochowskiego obejmuje inne zupełnie dziedziny, a nie dziedzinę właściwej filozofii, ani starej, ani nowej.

Tu jest stosowne miejsce, żeby choć w kilku słowach zaznaczyć rozwój filozoficzny Piotra Chmielowskiego (ur. 1848 um. 1904), który także wychodził z pozytywizmu. Będąc badaczem sumiennym, przedmiotowym, Chmielowski wkrótce spostrzegł, że *pozytywizm warszawski* nie zawierał w sobie wystarczających danych do szerszego poglądu na życie umysłowe człowieka, ani też do należytego uzasadnienia poznania i nauki. Już w pracy p. t. *Metafizyka i pozytywizm w Anglii*, ogłoszonej w *Niwie*, 1875 r. (T. VIII, str. 639 i nast.), Chmielowski mówi o stosunku wiedzy przyrodniczej do wyższych moralnych potrzeb człowieka, i przyłączył się w tym względzie do J. Tyndalla, dowodząc że *antropomorfizm* jest wprawdzie zawadą na polu nauki i badań indukcyjnych, ale „w sztuce, moralności i religii jest on dźwignią wielu arcypięknych i arcyszlachetnych objawów (str. 826).“ Do tego dodaje: „Postępowcy zapędzali się bezwątpienia za daleko, odmawiając wszelkiego uprawnienia nietylko przesądom, ale i uczuciom ogólnie ludzkim, które w religii np. znajdują swój wyraz...“ „Co ma grunt w wewnętrznej naturze człowieka, tak samo zaginąć nie może, jak i to, co prawa przyrody zewnętrznej określają.“

Nie trudno spostrzedz, że to wymaganie dopełnienia ścisłej nauki pozostałymi czynnikami umysłu ludzkiego jest echem przeciwstawienia zasad teoretycznego i praktycznego rozumu według Kanta oraz „stanowiska ideału,“ wygłoszonego przez A. Langego i innych nowokantystów. To też Chmielowski w swych przekonaniach przeszedł wkrótce od pozytywizmu do krytycyzmu Kanta. Świadczą o tem najprzód jego uwagi krytyczne nad pozytywizmem u nas, przywiedzione już powyżej (przypisek 2-i str. 430), szczególniej zaś jego przekład *Krytyki czystego rozumu* Kanta, 1904. We wstępie do tego przekładu mówi Chmielowski między innemi (str. XII): „Gdy w Niemczech około r. 1860, po przejściu najgwałtowniejszych faz burzy materyalistycznej, nastąpił zwrot do Kanta, u nas w umysłach młodzieży zapanował nastrój pozytywistyczny...“

„Należy jednak stwierdzić, że zajęcie się pozytywizmem wywołało pośrednio studya nad Kantem, a to z powodu Jana Śniadeckiego, którego pozytywiści nasi obrali sobie za patrona krajowego (zob. wyżej str. 425). Rozbiór poglądów tego męża, dokonany przez Henryka Struvego, Aleksandra Skórskiego, Maurycego Straszewskiego sprowadził z konieczności krytyczne rozpatrzenie jego stosunku do Kanta...“ „Niezadługo też, poczęści pod wpływem niektórych niemieckich nowo-kantystów, zaczęli pozytywiści nasi upatrywać pewną łączność między Kantem i Comte'm (względność naszego poznania), a fakt, że myśliciel królewiecki z bardzo szczupłych danych, samą bystrością umysłu swego, doszedł do wyników, które fizyologia nowoczesna dopiero w połowie 19-go wieku stwierdziła ściśle naukowo (rdzenna podmiotowość naszych wrażeń zmysłowych), bardzo przychylnie usposobił dla niego umysły.“ Oto wyraźna droga rozwoju Chmielowskiego od pozytywizmu do nowo-kantyzmu. Podobne przejście przebył w gruncie rzeczy i Ochorowicz, jak się to powyżej okazało (str. 428), z tą tylko różnicą, że pozostał przy nazwie pozytywizmu i o gruntowniejszem studium Kanta nie pomyślał.

b. Wiadomo, że po dłuższej poniewierce w opinii powszechnej, filozofia już od kilku dziesiątków lat budzi znowu szersze zajęcie i uprawianą bywa szczególniej też przez przyrodników, począwszy od Helmholtza, a kończąc w chwili obecnej na Ostwaldzie i Machu. Zwrot ten wywołany został z jednej strony krytyką materyalizmu, a z drugiej wznowieniem studyów nad Kantem. Filozofia natury i krytyczna teorya poznania przyrodoznawstwa stały się głównymi przedmiotami dociekań tych przyrodników. U nas krytyką materyalizmu zajął się H. Struve zarówno w wykładach psychologii w Szkole Głównej i w Uniw. warszawskim, jak i w pracy: *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*, 1867. Celem tej pracy było (str. VII): „wykazać sprzeczność materyalizmu z naukami przyrodniczemi, a to na podstawie właśnie tych nauk i w zgodzie z najpierwszymi z żyjących badaczów natury.“ Odczytana na dwóch posiedzeniach Towarzystwa lekarskiego warszawskiego, wywołała ta praca wprawdzie pewne protestacye, ale po niezbyt długim czasie sami protestujący zajęli się filozofią, w szczególności teoryą poznania przyrodoznawstwa i już dalej nie bronili metafizyki materyalizmu. Skuteczne w tym kierunku były też prace krytyczne: Tad.

Żulińskiego *O obecnym stanie fizyologii i jej przyszłości*, 1873, oraz Feliksa Bogackiego, poprzednio materyalisty, p. t. *Istota zjawisk psychicznych*, 1883. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie wywody metodologiczne tych autorów w związku z przyrodoznawstwem w ogóle. Była to dalsza zachęta dla młodszych przyrodników do zajęcia się studyami filozoficznemi.

O niektórych naszych przyrodnikach, którzy się przyłączyli bądź do nowokantystów, bądź do pozytywistów mówiłem już powyżej (str. 404 i nast. oraz 433 i nast.). Obecnie wspomnę o tych, którzy nie zaliczając się do żadnej z owych szkół, uwzględniali jednak w swych poglądach filozofią, a w szczególności pewne zasady poznawcze.

Do pierwszych u nas przyrodników, którzy zajęli się filozofią, należą w tym ostatnim okresie wśród starszej generacyi: Ferdynand Dworzaczek (ur. 1804 um. 1877), Adam Chałupczyński (ur. 1822 um. 1893) i Wiktor Szokalski (ur. 1811 um. 1893). Dworzaczka *Rzecz dotycząca filozofii medycyny*, *Pamiętnik Tow. lek. warsz.* T. 37, 1857, wykazuje doniosłość różnych gałęzi filozofii dla studyów lekarskich.—Chałupczyński ogłosił prace z zakresu filozofii przyrody p. t. *Pomysły do dziejów życia świata*, 1860, oraz *O niektórych błędach w teoryi Darwina*, 1880. Są to jednak wywody metafizyczne o charakterze czysto dogmatycznym. Szokalski wreszcie w dwóch większych dziełach: *Fantazyjne objawy zmysłowe*, 1862, oraz *Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie*, 1885, wypowiada wprawdzie tu i owdzie swe poglądy na poznanie; czyni to jednak tylko mimochodem i jedynie z psychologicznego punktu widzenia. Na uwagę zasługuje szczególniej rozdział 8-y drugiego z tych dzieł, traktujący o *umyśle człowieczym*. Wykazuje tu autor na wstępie (str. 356), że „oprócz dwóch zwierzęcych celów istnienia, żywienia i rozmnażania, przybywa człowiekowi cel trzeci, wyłącznie ludzki, *kształcenia się i doskonalenia przez wiedzę*.“ Budulca do naszego obrazu świata dostarczają nam zmysły, a z niego umysł odtwarza rzeczy zewnętrzne. „Czem te rzeczy są same w sobie, tego nie możemy wiedzieć, ale dozwolono nam przymioty ich rozeznawać za pomocą wrażeń, jakie wywierają na nas.“ Ten dodatek stanowi u Szokalskiego przejście do zwykłego naiwnego realizmu, nie budzącego już dalszych krytycznych wątpliwości.

Specyalną i rozległą *Filozofię natury*, 1869, nowe wyd. 1874 napisał Henryk Levitoux (ur. 1820 um. 1879). Dowodzi on

w niej między innemi (str. 271 i nast.), że „siłą elementarną wszystkich sił w naturze“ nie jest ani przyciąganie, ani odpychanie, lecz *przyciągające odpychanie*. Przytem jednak ani na wstępie, ani w ciągu wykładu nie dotyka jeszcze wcale zagadnień teoryi poznania.—Do pewnych „wywodów transcendentalnych“ dochodzi natomiast Ludwik Natanson (ur. 1822 um. 1896) w swej pracy: *Teorya jestestw idiodynamicznych*, 1883, zaznaczając między innemi (str. 109 i nast.), że „potęga rozumu przedstawia największą sumę sił w przyrodzie...“ „Świat jest realizacyą prawdy i rozumu i jego absolutnej potęgi,—nie mniej świat jest urzeczywistnieniem ideałów uczucia t. j. najwyższego piękna.“ Pomimo to zasad poznawczych i metodologicznych tego rodzaju wywodów „transcendentalnych“ Natanson również bliżej nie rozpatruje; zaznacza tylko wyraźnie (str. 3): „Fakta same przez się, chociażby do nieskończoności nagromadzone, nie utworzą *nauki*. Nauka wymaga systematycznego powiązania faktów, wykrycia związku przyczynowego, wzajemnego stosunku i zależności zjawisk postrzeganych, potrzebuje nie tylko znać, ale i *rozumieć* fakta.“

Podkład filozoficzny dla swych poglądów przyrodniczych przyznawali też nasi pierwszorzędni klinicyści, jak Tytus Chałubiński (ur. 1820 um. 1889) i Ignacy Baranowski (ur. 1833). Co do Chałubińskiego świadczą o tem prace jego: *Metoda wynajdywania wskazań lekarskich*, 1874, oraz *O pedagogicznem znaczeniu nauk przyrodniczych w humanitarnem wychowaniu*, *Pamiętnik Tow. lek. warsz.* T. 78, 1877. W życiorysie Chałubińskiego, wydanym w r. 1890, Baranowski podnosi szczególniej tę okoliczność (str. 14 i 19), że jego studya specyalne oparte były na podstawie *filozoficznej*, że się obznajmił z *historyą filozofii* i studyował dzieła Lotzego. To też nie dziw, że Chałubiński, opracowując projekt reformy studyów lekarskich dla Szkoły Głównej warszawskiej, wprowadził *logikę* jako przedmiot obowiązujący studentów medycyny. Ten nowy porządek trwał jednak tylko dwa lata, gdyż następnie większość profesorów wydziału lekarskiego nie podzielała tej reformy. W drugiej ze wspomnianych powyżej prac dowodzi Chałubiński, że „zadaniem humanizmu jest rozwijanie wszelkich zdolności *myśli* ludzkiej, bez względu na przyszłe powołanie młodzieży.“ Wszelkie zaś ogólne pojęcia przyrodnicze powinny być, według jego zdania, przedstawiane w szkole jako „wyniki ścisłego rozbioru i stopniowego rozumowania.“ Przy wykładzie

nauk przyrodniczych należy się tedy trzymać metody genetycznej we wskazanym duchu. Zob. też co do Chałubińskiego pismo Edm. Biernackiego, *Chałubiński i obecne zadania lekarskie*, 1900.

Baranowski wykazuje szczegółowo doniosłość metodologii dla nauk lekarskich w rozprawie: *O łączności we względzie metody między badaniem klinicznem i przyrodniczem; Dziennik 4-go zjazdu lekarzy i przyrodników polskich*, 1891, № 2-i i nast. „Wartość i skuteczność pracy przyrodnika, mówi tu Baranowski, zależy w znacznej mierze od *metody badania*, od drogi, po której umysł badający do wytkniętego celu zdąża.“ Tymczasem metodologia często pomijaną zostaje w zakresie nauk lekarskich. Badacze gromadzą skrzętnie wiedzę, ale nie zawsze pytają o metodę, ład i porządek tej wiedzy. Zachodzi to szczególniej na polu nauki stosowanej, badań klinicznych. Dla braku metod panuje tu istna rzeczpospolita babińska. Temu złemu należy zaradzić. W tym celu znakomity klinicysta zajmuje się szczegółowym rozbiorem metod klinicznych (diagnozy = rozpoznania, prognozy = rokowania i indykacyi = wskazania) i stosuje do nich ogólne zasady metodologiczne przyrodoznawstwa. Nadaje to wskazówkom jego wielką doniosłość właśnie ze stanowiska poznawczego.

Pierwszym u nas przyrodnikiem, który w swych poglądach na przyrodoznawstwo uwzględnił wymagania nowoczesnej krytyki poznania, był znakomity histolog Henryk Hoyer (ur. 1834 um. 1907). Należy do tego zakresu szereg takich prac jego, jak: *Krytyczny pogląd na darwinizm*, *Ateneum*, 1876, T. II. *O metodzie badania naukowego*, 1888. *Mózg i myśl*, 1894. *Obecne zapatrywania przyrodników na tak zwaną teoryę Darwina*, *Wszechświat*, 1895, № 47 i nast. *Poglądy naukowe na czynniki kierujące kształtowaniem się ustrojów*, *Wszechświat*, 1896, № 17 i nast. *Zasadnicze pojęcia naukowe w świetle teoryi poznania, w krytyce lekarskiej* Z. Kramsztyka, 1897. № 1. *O pojęciu przyczynowości w nauce i praktyce*, *Gazeta lekarska*, wrzesień, 1900 r. W pismach tych powtarza Hoyer niejednokrotnie, że nauka ścisła domaga się przedewszystkiem krytycznego rozbioru swych zasad, pojęć ogólnych i metod. Za ideał zaś ścisłości naukowej uznaje on matematykę czystą, w której widzi „wzór konstrukcyi naukowej i odpowiednio zastosowanej metody.“ Z małej liczby pojęć zasadniczych i pewników wyprowadza ona całą swą ścisłą budowę drogą logicznego rozumowania. To też sądzi

CZYTELNIA ... BIBLIOTEKA ... WARSZAWIE

że każda nauka „im bardziej przybliża się do tego wzoru, im dokładniej daje się ułożyć w systemat dedukcyjny, tem łatwiej i skuteczniej daje się praktycznie zużytkować.“ Naturalnie, że nauki przyrodnicze, nimby mogły dojść do takiej dedukcyi, muszą przedtem należycie udowodnić swe zasady ogólne i tak zwane prawa, wskutek tego rozbiór owych zasad i praw stanowi składową część przyrodoznawstwa. Hoyer też sam zajął się rozbiorem krytycznym takich zasadniczych pojęć jak *przestrzeń* i *czas*, *związek przyczynowy*, *siła i materya*, *mechanizm*, *celowość* i t. p. Nie mogąc jednak przedstawić tutaj szczegółowo poglądów znakomitego przyrodnika na te kwestye specyalne, odwołuję się do mego *Wstępu krytycznego do filozofii*, gdzie odnośne poglądy Hoyera dość dokładnie uwzględniłem. Tutaj zaznaczam tylko, że powyższe prace Hoyera wprowadzają u nas krytycyzm filozoficzny do przyrodoznawstwa i przyczyniają się do głębszego pojęcia jego zasad i celów. Hoyer zgadza się pod wieloma względami z Machem, i opiera swój rozbiór krytyczny zasad przyrodoznawstwa w znacznej części na danych fizyologii zmysłów, ale ogółem stoi na bardziej przedmiotowem stanowisku, uznając w szczególności stały związek między zjawiskami za zasadę zdrowego realizmu w badaniu przyrody.

Cenne przyczynki do historyi przyrodoznawstwa u nas ogłosił J. J. Boguski (ur. 1853) w odczycie: *Z dziejów nauki*, 1880. Wykazuje on tutaj znaczenie prac J. Rogalińskiego, pijarów A. Wiśniewskiego (zob. wyżej str. 200) i J. H. Osińskiego, braci Śniadeckich, K. Kortuma, J. Milego i innych.

Szerokie rozwinięcie czynników myśli filozoficznej i głębszej rozwagi nad rozlicznemi kwestyami z zakresu przyrodoznawstwa, a w szczególności teoretycznej i praktycznej medycyny, uwydatniają też pisma Zygmunta Kramsztyka (ur. 1849), zebrane p. t. *Szkice krytyczne z zakresu medycyny*, 1899. Mieszczą się tu prace począwszy od r. 1882. Jako dopełnienie tych *Szkiców* zasługuje na uwagę *Przedmowa* do dzieła Kramsztyka: *Objawy kliniczne chorób oczu*, 2 tomy, 1907. W tej przedmowie mieszczą się między innemi następujące zdania (str. 4): „Wrażenia pojedyncze, zasadnicze są podstawą wiedzy i dla naszego zmysłowego na świat poglądu są prawdą jedyną. Pojęcie, to wniosek, choć nieświadomie, z wrażeń wysnuty i często do błędów w myśleniu drogę otwiera. W odczuwaniu wrażeń mylić się człowiek nie może, jedynie we wnioskach; im większą

rolę grają w spostrzeżeniu wrażenia zmysłowe, tem trudniej o złudę. Wszystkie, najprostsze nawet złudzenia zmysłowe, to zboczenia sądu nie uczuć.“ Wśród wspomnianych *Szkiców* odznaczają się krytycznością w uwzględnieniu kwestyj poznawczych szczególniej: *O referatach i cytatach*, *Prospekt „Krytyki lekarskiej,“* pisma redagowanego przez Z. Kramsztyka, *O celu jako wskazówce badania*, *Fanatyzm eksperymentu*, *O statystyce lekarskiej*, *Doświadczenie lekarskie*, wreszcie oceny kilku dzieł W. Biegańskiego. Duch, jaki te szkice przenika uwydatnia się w następujących słowach (str. 338): „Istnieje obecnie w medycynie pewna niechęć, wstręt do filozoficznych dociekań, co szkodę nauce przynosi. Każdy kierunek w nauce, każda teorya ma podstawę filozoficzną, choć nieraz ukrytą. Uczeń szkoły, nie uznając wartości filozoficznego rozbioru, podstawy tej nie wydobędzie; staje się bezwzględnym, bezkrytycznym zwolennikiem teoryj i nie odróżnia już dobrze faktów naukowych od teoryj, które umysł z nich wyprowadził. Głębsze wniknięcie w metodę badania, w budowę nauki, czyni umysł bardziej krytycznym, oddziaływa ożywczo na prace naukowe i nadaje im bardziej samodzielny kierunek.“ Zob. też moje sprawozdanie z tych *Szkiców* w *Przegl. filoz.* 1899, zeszyt 2-i.

Systematyczny wykład zasadniczych pojęć przyrodoznawstwa, w szczególności fizyki, zawiera znakomite dzieło Władysława Natansona (ur. 1864) p. t. *Wstęp do fizyki teoretycznej*, 1890. Opierając się na najnowszych wynikach wiedzy przyrodniczej, a mianowicie na dążności sprowadzenia zjawisk przyrody do badania *energii* i jej różnych przejawów, Natanson podaje jako *Wstęp* do fizyki wykład ogólnych zasad *Dynamiki i Energetyki*. Z powodu ścisłości w określeniu zasadniczych pojęć przyrodoznawstwa, jasności wykładu i systematyczności w układzie przedmiotów, dzieło to zajmuje pierwszorzędne miejsce w naszej literaturze przyrodniczej. Z dziełem tem zapoznać się winien każdy, kto pragnie się wznieść na stanowisko współczesnej wiedzy na tem polu. Stanowi ono niezbędny punkt wyjścia dla filozoficznej krytyki zasad przyrodoznawstwa. Szerokie uwzględnienie historycznej genezy odnośnych pojęć nadaje temu dziełu jeszcze większą, ogólnie naukową wartość. Ważnem dopełnieniem tego dzieła są odczyty Natansona: *Inercya i koercya. Dwa pojęcia ogólne w teoryi zjawisk fizycznych*, 1902, oraz *O teoryach materyi*, w *Zbiorze wykładów profesorów uniw. Jagiellońskiego*, 1904. Odczyty te

zawierają pogląd na tak zwany świat materyalny," czyli na „martwą naturę," wyjaśniający najwyższe uogólnienia w zakresie fizyki. Tu należą też Natansona *Odczyty i Szkice*, 1908.

Znakomitym popularyzatorem nauk przyrodniczych, łączącym wszechstronną wiedzę specyalną z głębszem pojęciem ostatecznych zasad przyrodoznawstwa był Stanisław Kramsztyk (ur. 1841 um. 1906). Tu zasługują na uwagę jego *Szkice przyrodnicze*, 1893 (zob. też *Wybór pism* jego T. I, 1909). Kwestyj poznawczych i metodologicznych dotykają szczególniej rozprawy: *O przepowiedniach w nauce* oraz *Prawo i hipoteza w badaniu przyrody*, *Bibl. Warsz.* 1901 T. I. Przepowiednie naukowe łączy Kramsztyk ściśle (*Szkice*, str. 314) z prawidłowością, panującą w danym szeregu zjawisk. Oznaczenie tej prawidłowości przy pomocy badania indukcyjnego jest tedy punktem wyjścia dla wszelkich przepowiedni naukowych. Ich dalszym atoli współczynnikiem metodologicznym jest dedukcya, oparta na owej prawidłowości, ujętej w pewne prawa i teorye. „Z ogólnych teoryj wychodząc, dedukcya, w ścisły i pewny język matematyczny zbrojna, przewiduje zjawiska nieznane, przepowiada odkrycia zdumiewające (str. 321)." Wielce pouczającą jest w tej rozprawie ścisła charakterystyka rozlicznych stopni pewności, z jaką nauka wygłasza swe przepowiednie. Liczne zaś przykłady z historyi nauki stwierdzają i wyjaśniają w sposób zajmujący poglądy autora. Równie pouczającą jest rozprawa Kramsztyka o *prawach i hipotezach*. I tutaj szerokie uwzględnienie szczegółowych faktów oraz ścisłe określenia doprowadzają do jasnego pojęcia rzeczy, tak, że praca ta stanowi cenny przyczynek do teoryi poznania przyrodoznawstwa.

Popularyzacyą jeśli nie wprost nauk przyrodniczych, to naturalistycznego na świat poglądu zajmuje się także Henryk Nusbaum (ur. 1849). Ogłosił on w tym kierunku szereg odczytów: *Piękno w naturze*, 1897, *Ideał dobra*, 1899, *Ideał prawdy*, 1901, oraz szerszą pracę p. t. *Czem jestem?* 1902. Przejmując się bezpośrednio zasadami naturalizmu, autor nie wdaje się w krytyczny rozbiór zasad poznawczych; ale uzupełnia swój pogląd na mechanizm praw przyrody uczuciem *wszechmiłości*, jakie z biegiem czasu ma ludzkość przeniknąć. W ogóle gorącym sentymentem i optymizmem usiłuje opromienić nędzotę znikomego istnienia człowieka, która sama przez się właściwie do pesymizmu doprowadza. Jest to pewnego rodzaju „stanowisko ideału," ale dualistycznie złączone nie z nowokantyzmem, lecz z metafizyką naturalizmu.

Bardziej pesymistyczne konsekwencye naturalizmu wypowiada Henryk Merczyng (ur. 1859) w swych *Dumaniach przyrodnika*, 1900. Pismo to ujawnia dobitnie nastrój psychiczny przyrodnika, który *naukę* opiera wyłącznie na danych zmysłowego doświadczenia, a względem głębszych potrzeb i dążności umysłu zachowuje się skeptycznie. Merczyng wyznaje wprawdzie (str 5), że „świat zewnętrzny nie wyczerpuje sobą obszaru poznania ludzkiego.“ „W każdym z nas istnieje nasze *ja* człowiecze, które czuje, myśli, cierpi, *żyje*.“ Ale badanie naukowe tego *ja* jest „nadzwyczaj utrudnione.“ „Życie jest faktem. Cogito ergo sum. Lecz po za tem jesteśmy pogrążeni w oceanie nieświadomości!...“ „Zkąd, dokąd, po co idziemy, *nauka* żadnej nie daje odpowiedzi.“ Czyżby w samej rzeczy badanie naszego *ja* było trudniejsze, aniżeli badanie jakiegokolwiek zjawiska zewnętrznego, oparte z konieczności na tem *ja?* A może wymaga tylko innych faktycznych danych, których zgóry powzięty skeptycyzm nie uwzględnia należycie? W każdym razie nie należy się wyrzec próby w tym kierunku.

Kilku wśród naszych filozofujących przyrodników usiłuje dopełnić czysto fizyczny i mechaniczny pogląd na przyrodę czynnikami nowoczesnej biologii, co naturalnie pociągnąć za sobą powinno dopełnienie zasad poznawczych i metodologicznych przyrodoznawstwa. Mam tu na myśli szczególniej poglądy znakomitego botanika Józefa Rostafińskiego oraz biologa Józefa Nusbauma.

Rostafiński (ur. 1859) wyłożył swe poglądy ogólne w zbiorze *Szkiców* p. t. *Ze świata przyrody*, 1887 (szczególniej część pierwsza *Z praw wszechświata*), oraz w wykładzie *O pamięci jako ogólnym podkładzie zjawisk życia*, *Rocznik Akademii umiejętności w Krakowie*, 1905, str. 178 i nast. W pierwszym *Szkicu* mówi *O prawie Malthusa w przyrodzie*, a więc o owem ścieraniu się dwu prądów, z których jeden dąży do nadmiernego rozrostu, a drugi reguluje go wolniej zwiększającymi się środkami bytu. Wyjaśniwszy wszechstronnie przystosowanie tego prawa do rozwoju życia, Rostafiński zamyka swe poszukiwania ogólną uwagą co do stanowiska człowieka w powszechnym rozwoju życia. Człowiek, mówi (str. 26), doszedł do tego, czem jest, „z przyczyny, że podlega wszystkim prawom stałym, niezmiennym, niewzruszonym, które rządzą wszechświatem; że jest cząstką tej cudownej harmonii, która wszyst-

ko łączy, zespala i porusza; że ma w sobie tego ducha, objawiającego się w najmniejszej drobinie i w największem z ciał niebieskich. Tego ducha, który jest w nas i we wszystkiem obok nas i po za nami, najwyższy, najżywszy i najczynniejszy, niepojęty i niedościgły, bez początku i bez końca.“ Nie mniej doniosła w swych wywodach jest praca Rostafińskiego *o pamięci*. Idzie tu głównie o wyjaśnienie *pobudliwości*, jako zasadniczego objawu życia. Otóż pobudliwość polega, według Rostafińskiego (str. 189), na przyzwyczajeniu danego organizmu do pewnej podniety, zależnej od środowiska, w którem żyje. Przyzwyczajenie zaś jest aktem pamięci, więc też wszystkie zjawiska pobudliwości są aktami pamięci. Wiadomo, że już Ewald Hering w swej rozprawie: *Das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie* (*Almanach der k. Akad. d. Wissenschaften in Wien*), 1870, 2-e wyd. 1876, w podobny sposób rozszerzył pojęcie pamięci, uznając pamięć świadomą tylko za szczególny przypadek ogólnego zjawiska. Rostafiński głębiej uzasadnia i rozwija ten pogląd i przez to wskazuje drogę do dalszych w tym kierunku badań. Przytem jednak zauważyć należy, że takie spożytkowanie pojęcia psychologicznego w biologii ogólnej domaga się koniecznie rozbioru złączonych z niem czynników poznawczych i metodologicznych. Rostafiński dotąd tej kwestyi nie podniósł, ale skrzętnem zebraniem faktycznego materyału przyczynił się niewątpliwie bardzo do bliższego wyjaśnienia tej sprawy.

Józef Nusbaum (ur. 1859) ogłosił kilka zbiorów ogólnie przystępnych rozpraw i wykładów, jako to: *Z zagadnień biologii i filozofii przyrody*, 1899, *Z zagadek życia*, 1900, wreszcie *Z teki biologa*, 1906. Wśród wielu zajmujących i pouczających przedmiotów, traktowanych w tych zbiorach, najbardziej zasadniczym jest rozbiór sporu między *mechanizmem* i *witalizmem* w pojmowaniu życia. W ostatnich czasach wielu biologów i fizyologów z G. Bunge'm na czele doszło do przekonania, że zasady mechanizmu nie są zdolne wyjaśnić najprostszych objawów życia. Zasady te, według ich zdania, nie mogą służyć za podkład poznawczy i metodologiczny biologii. Oni wracają tedy do *witalizmu*, przyjmującego samoistne czynniki dla wywodu i objaśnienia objawów życia. Nusbaum rozpatruje tę sprawę w ostatnim zbiorze w szkicu: *Neowitalizm dzisiejszy i jego geneza*. Za główną przyczynę wspomnianego nawrotu do witalizmu uznaje on trudność wytłomaczenia genezy urzą-

dzeń celowych w organizmach; trudność, której Darwina teorya doboru naturalnego nie usuwa, gdyż nie dotyczy skomplikowanych stosunków samoregulacyi, celowo zdążającej do wyrównania zakłóconej równowagi strukturalnej i czynnościowej organizmu. Zdaniem Nusbauma, neowitalizm jest pod pewnym względem uzasadniony, jako reakcya przeciwko jednostronnemu, tak zwanemu *czystemu* mechanizmowi, który usiłuje sprowadzić wszystkie zjawiska życiowe wyłącznie do czynników chemiczno-fizycznych. Temu mechanizmowi przeciwstawia Nusbaum swój *bio-mechanizm*, który, jak wyraźnie zaznacza, przyjmuje obok ogólnych, chemiczno-fizycznych, pewne specyalne, organizmom tylko właściwe przejawy, uwarunkowane przez swoistą strukturę materyi organicznej. I tutaj naturalnie wyłania się kwestya poznawcza i metodologiczna: jak spożytkować owe *specyalne*, organizmom tylko właściwe *przejawy* oraz ową *swoistą strukturę* przy przedstawieniu i wyjaśnieniu objawów życia? Pod tym względem Nusbaum, jak i Rostafiński, gromadzi tylko faktyczny materyał, ale kwestyi tej zasadniczo z punktu widzenia teoryi poznania nie rozbiera.

Tu wspominam o dwóch opracowaniach filozofii przyrody z czysto fizycznego punktu widzenia, jakiemi są: Józefa Zagrzejewskiego, *Pogląd na ustrój przyrody*, 1900, wraz z *Suplementem*, 1900 i dodatkiem *Jedność sił przyrody*, 1904, oraz Jul. Mastelskiego, *Filozofia przyrody w zarysach*, sześć części, 1900—1903. Obaj odstępują zasadniczo od współczesnych teoryj przyrodniczych. Zagrzejewski w sprawie powszechnego ciążenia dowodzi (str. 222): że „żadna absolutnie masa nie ma żadnej siły przyciągania.“ Przeciwnie, „elementem zasadniczym wszelkiego ruchu i organicznego porządku w naturze martwej,“ oraz „tajemniczą, uniwersalną siłą przyrody,“ jest według niego *elektryczność*. Pod względem metodologicznym utrzymuje (str. 40), „bezkrytyczność i sąd powierzchowny w kwestyach najważniejszych są godłem doby spółczesnej.“ Mastelski zaś twierdzi (II, 134), że ścisłe zastosowanie zasad Newtona: nieprzerwanego przyciągania się cząstek materyi i jej bezwładności tamuje wszelką możność dochodzenia, czem właściwie jest materya, zbadanie jej istoty. „Zasady te czynią materyę bezwładnem narzędziem sił, chociaż te siły ona sama właściwie w sobie wyrabia.“ Materya bowiem ma posiadać władzę zmienić o własnej sile swój stan spoczynku. Ocena naukowej wartości wszystkich tych odstępstw od pa-

nujących zasad należy naturalnie do odnośnych nauk specyalnych. Póki one nie rozstrzygną tego sporu, teorya poznania, a więc i metodologia przyrodoznawstwa, nie może spożytkować owych nowych poglądów dla dalszego wyjaśnienia celów i środków badania przyrody.

Wreszcie zaznaczam, że obszerniejsze prace systematyczne z zakresu logiki, jako teoryi poznania, ogłosili Władysław Biegański i Edmund Biernacki. Biegański w szczególności zajmuje miejsce wydatne w tym kierunku wśród naszych współczesnych przyrodników.

Początkowo Biegański [1]) czynny był na polu piśmiennictwa specyalnego, ogłaszając prace w czasopismach: *Medycynie*, *Gazecie lekarskiej* i innych. Pierwszą jego pracą z zakresu teoryi poznania była, o ile wiem, rzecz p. t. *Poznawanie naukowe jako metoda logiczna*, *Ateneum*, 1893, T. IV, 463 i nast. Następnie wydał szereg prac w naszym przedmiocie, do których należą głównie: *Logika medycyny*, 1894. *Zagadnienia ogólne z teoryi nauk lekarskich*, 1897. *Studya logiczne*, *Przegląd filoz.* 1898 — 1901. *Myśli i aforyzmy o etyce lekarskiej*, 1899. *Zasady logiki ogólnej*, 1903. *Nowo-witalizm współczesnej biologii*, 1904. *O celowości w zjawiskach patologicznych*, 1905. *Pojęcie przyczynowości w biologii*, 1906. *O współczesnej filozofii przyrody*, *Przegl. Filoz.* 1907, str. 445 i nast. *Podręcznik logiki i metodologii ogólnej*, 1907. *Wnioskowanie z analogii*, 1909. *Traktat o poznaniu i prawdzie*, 1910.

Z natury rzeczy wynika, że nie mogę się tutaj zająć zdaniem sprawy z poglądów Biegańskiego na całe bogactwo zagadnień poznawczych, jakie w tych rozmaitych pracach porusza. Mając na oku kwestye zasadnicze, wystarczy, gdy uwzględnię głównie jego obrobienia logiki, oraz jego ostatnią pracę: *Traktat o poznaniu i prawdzie.*

Wychodząc ze swej specyalności, Biegański rozpoczął studya nad teoryą poznania od opracowania *Logiki medycyny.* Cel tej pracy, według jego własnych słów (str. 15), jest dwojaki: pedagogiczny i praktyczny. Pierwszy „polega na rozbudzeniu zamiłowania do myślenia abstrakcyjnego wśród lekarzy, którzy najmniej tę stronę czynności umysłowej uprawiają, oraz, co ważniejsze, na wzbudzeniu krytycznego zastanowienia się nad podstawami naszej nauki.“ Celem zaś praktycznym jest: „ścisłe poznanie logicznych błędów wnioskowania w zakresie medycyny.“ Co do układu pracy, zaznacza (str. 16), że

trzymał się podręczników ogólnej logiki z pewnemi koniecznemi zmianami. Zaczyna więc rozdziałem o *klasyfikacyi* i *definicyi*. Tę ostatnią wyłożył podług zasad logiki scholastycznej, gdyż zasady te uznawał za więcej odpowiednie do celów logiki stosowanej, aniżeli uwagi Mill'a nad definicyą. Następnie przechodzi do rozbioru metod, mówiąc najprzód w drugim rozdziale o *rozpoznawaniu jako metodzie logicznej*. Rozróżnia tu rozpoznawanie przyrodnicze i lekarskie i wykazuje szczególne trudności tego ostatniego z powodu, że cechy zasadnicze zmian anatomo-patologicznych są zwykle ukryte i lekarz zadawalać się musi często rozpatrywaniem podrzędnych cech klinicznych. Dalej mówi w trzecim rozdziale *o metodzie doświadczalnej*, trzymając się zasadniczo Mill'a i Bain'a. Ale uwzględnia tu też specyalne warunki zastosowania różnych metod doświadczalnych do wielce złożonych zjawisk życiowych, a w szczególności chorobowych. Rozdział czwarty traktuje o *hipotezie i teoryi* w zastosowaniu do nauk lekarskich. Biegański rozróżnia hipotezy przez uogólnienie, przez analogią i przez intuicyą, i wyjaśnia szczegółowo ich naukową doniosłość, mianowicie na polu medycyny. Następny rozdział dotyczy *medycyny statystycznej*. Wykazując częstą zawodność metod doświadczalnych wobec wielości przyczyn chorobowych, zarówno w etiologii, jak i w rokowaniu i leczeniu, Biegański podnosi znaczenie metody statystycznej, jako środka wyminięcia odnośnych trudności. Podziela jednak w pewnej mierze (str. 123) uwagi krytyczne Zygmunta Kramsztyka co do statystyki lekarskiej z powodu licznych błędów i nadużyć w stosowaniu tej metody (zob. wyżej str. 441). W dalszym ciągu w rozdziale szóstym rozpatruje *analizę i syntezę* zarówno w naukach przyrodniczych w ogóle, jak i specyalnie w naukach lekarskich. Tutaj ma na oku *metodę wynajdywania wskazań lekarskich* i wyłożył ją podług pracy Chałubińskiego, wspomnianej powyżej (str. 438). Wreszcie ostatni siódmy rozdział ma za przedmiot *metodę dedukcyjną*. Tę opracował głównie według dzieł Jevonsa i Bain'a. Słusznie tu zaznacza (str. 141), że „niema dedukcyi bez indukcyi, lecz niema również indukcyi bez dedukcyi." I tutaj ma naturalnie głównie na względzie zastosowanie metody dedukcyjnej do medycyny.

Do powyższego przeglądu treści *Logiki medycyny* dodaję uwagę, że praca ta stała się ważnym współczynnikiem wykształcenia młodszej generacyi naszych przyrodników w szcze-

gólności lekarzy, którzy przy obecnym stanie studyów uniwersyteckich nie słuchają wykładów logiki i w ogóle nie mają sposobności zapoznania się z filozoficznemi zasadami swej nauki.

Dopełnieniem tej pracy są studya Biegańskiego z zakresu *Teoryi nauk lekarskich*. Rozpadają się one na dwie części, mające za przedmiot zagadnienia *metodologiczne* i *biologiczne*. W pierwszej części mówi o stosunku filozofii do nauk specyalnych, determinizmie, celowości i witalizmie, dalej o materyi i sile, o ogólnieniach naukowych. Część druga traktuje o komórce i organizmie, o funkcyach życiowych i ich zboczeniach chorobowych.

Najobszerniejszą pracą specyalną Biegańskiego są jego *Zasady logiki ogólnej*, 1903. Głównym celem tego dzieła, według przedmowy, jest: zestawić krytycznie rozmaite poglądy na istotę myślenia logicznego i z tego stanowiska rozpatrzyć utarte prawidła logiki szkolnej. Ta ostatnia przedstawia się, według autora, jako nauka prawie martwa, oparta na zwięzłych niewzruszonych prawidłach. Może ona zainteresować uczącego się tylko jako trudna gimnastyka umysłowa; o swej atoli żywotności, o swoim związku z rzeczywistym biegiem myśli nikogo przekonać nie była w stanie. Tymczasem pod tą nieruchomą, od wieków zastygłą skorupą prawideł logicznych wre życie, ścierają się rozmaite, nieraz sprzeczne zdania. W to życie wewnętrzne logiki autor pragnie wniknąć przy pomocy wszechstronnego rozbioru myślenia logicznego.

Całość rozpada się na *Wstęp. Zadanie i podział logiki*, oraz trzy części: 1-a *Nauka o pojęciach*, 2-a *Nauka o sądach*, 3-a *Nauka o wnioskowaniu*.

Za punkt wyjścia przyjmuje Biegański jedno z najzwyklejszych określeń logiki jako *nauki o sposobach albo normach prawdziwego poznania*. Pośród rozmaitych związków myśli logika wybiera te tylko połączenia, które prowadzą do wyników prawdziwych i z tych połączeń wyprowadza normy, prawidła, podług których postępować musimy, jeżeli chcemy osiągnąć prawdę. Myśli zaś nasze, mówi dalej, mają znaczenie *prawdy* tylko o tyle, o ile się zgadzają ze spostrzeganymi przez narządy zmysłów stosunkami. Co się dalej tyczy pojęcia *poznania*, wchodzącego również w zakres określenia logiki, to można powiedzieć, że polega ono na stwierdzeniu podobieństw i różnic, zachodzących bądź w świecie zewnętrznym, bądź w naszej jaźni duchowej (str. 4).

Wnikając dalej w czynność poznawczą, Biegański zaznacza (str. 5), że logika zajmuje się nie *jakością* podobieństw i różnic, nie *treścią* poznania, lecz jego *formą*. Prawda, że forma i treść są tak ściśle ze sobą powiązane, że nie można traktować o formie nie uwzględniając treści, ani o treści, nie uwzględniając formy. Logika jednak w tej całości poznania wyodrębnia przez analizę prawidła ogólne, które dotyczą każdej postaci poznania, i w tem tylko znaczeniu mówi się o formie poznania i o logice jako o nauce formalnej. Ta formalna strona poznania zawiera jednak dwa szeregi zagadnień: 1) o najogólniejszych zasadach poznania, 2) o środkach i sposobach poznania. Do pierwszego szeregu należą zagadnienia o prawdzie, o kryteryach pewności, o stosunku rzeczywistości do naszych wyobrażeń, o rzeczach, o własnościach, o przyczynowości i t. p. Do drugiego zaś szeregu należą zagadnienia o istocie samej czynności poznawczej umysłu, a zatem o istocie i tworzeniu się sądów, wniosków i pojęć. Dwa te szeregi zagadnień przyjmuje Biegański za podstawę do odróżnienia *teoryi poznania* od *logiki w ścisłem tego słowa znaczeniu*. Przyznaje wprawdzie, że owe dwa szeregi zagadnień na wielu punktach się łączą i dopełniają, ale pomimo to pozostaje przy owem rozgraniczeniu teoryi poznania i logiki (zob. co w tej sprawie powiedziano wyżej str. 10 i nast.).

W tychże uwagach wstępnych porusza Biegański w krótkości kwestyę podziału logiki (str. 17). Dzieli ją na dwa główne działy: 1) ogólną i 2) szczegółową. Logika ogólna traktuje o najogólniejszych prawidłach prawdziwego poznania, szczegółowa zaś o zastosowaniu tych prawideł do specyalnych działów naszego poznania. Logikę ogólną oddawna dzielono na trzy części 1) naukę o pojęciu, 2) o sądach i 3) o wnioskowaniu. W ostatnich czasach wykazywano wprawdzie, że pojęcia nie są właściwie pierwiastkami działalności umysłowej, lecz wytworami umysłu, złożonymi ze sądów i wniosków. Z tego stanowiska logika ogólna opierać się winna na nauce o sądach, następnie traktować o wnioskowaniu, a w końcu dopiero dojść do rozbioru pojęć. Pomimo uznania tego genetycznego widzenia, Biegański zaznacza słusznie (str. 18), że w praktycznem zastosowaniu przeprowadzenie takiego podziału przedstawia pewne trudności,—więc trzyma się dawnego podziału. Zresztą mógł był dodać, że w objawach życia funkcye tak ściśle ze sobą się łączą, że żadnej nie można wyróżnić jako bezwzględnie

pierwszej. Wyróżnienie takie dokonywa się zawsze tylko w abstrakcyi i zawsze ze względów praktycznych w celu jaśniejszego przedstawienia odnośnych objawów. A pod tym względem, nie może ulegać wątpliwości, że dotychczasowe następstwo w rozbiorze głównych objawów myślenia jest najodpowiedniejszem. Do niego wraca tedy i Biegański.

Przy wykładzie *nauki o pojęciach* (str. 19 i nast.) uwzględnia Biegański przedewszystkiem psychologiczne podstawy poznania i pewniki logiki. Świat zewnętrzny, mówi, poznajemy przez nasze zmysły za pomocą wrażeń. Z syntezy wrażeń powstają *wyobrażenia* przedmiotów i zjawisk świata zewnętrznego. Wyobrażenia łączą się ze sobą, tworząc *myśl*. Wyróżnić można dwa rodzaje połączeń pomiędzy wyobrażeniami: *kojarzenie* (associatio), jako luźne następstwo wyobrażeń, i *myślenie logiczne*, oparte na *porównaniu*. Przedwstępną czynnością porównania jest *analiza*, t. j. rozkład wyobrażenia na pierwiastki psychiczne. W samem porównaniu wyróżniają się czynności (str. 21): *odnajdywania podobieństw* (utożsamiania) i *odnajdywania różnic* (różnicowania). Wyniki zaś porównania wyrażamy za pomocą syntezy w postaci *sądu*. Tak tedy sprawa sądzenia stanowi główną podstawę myślenia logicznego. Tak zwane pewniki logiczne sprowadzają się w gruncie rzeczy również do owych czynności porównania i wyrażają się w sądach jako wyniki tych czynności. Przez porównanie wytwarzają się też z wyobrażeń *pojęcia* (str. 31 i nast.). Treścią pojęcia jest suma podobieństw, stwierdzonych przez porównanie wielu szczegółowych wyobrażeń. Ponieważ ta treść pojęć nie zawsze daje się wyobrazić a często wcale jej ująć nie można w obrazy konkretne, przeto pojęcia utrwalają się w umyśle za pomocą odpowiednich symbolów, jakiemi są wyobrażenia wyrazów mowy. Doprowadza to do *myślenia symbolicznego* w różnicy od *obrazowego*. Uogólnianie i abstrakcya nie stanowią bynajmniej odrębnych czynności umysłu, lecz polegają w całości na analizie, porównywaniu i następnej syntezie podobieństw. Każde pojęcie ogólne i abstrakcyjne stanowi wynik poznania, do którego dochodzimy przez sądy i wnioski.

Główne znaczenie pojęć w myśleniu polega na tem, że stanowią składowe części sądu, t. j. że przyjmują charakter terminów logicznych. Nie każde atoli pojęcie może być terminem; zależy to najprzód od jego treści, a następnie od formy gramatycznej, wyrazowej, jaką przyjmuje. Ze względu na treść,

pojęcia dzielą się na cztery główne klasy: 1) pojęcia rzeczy, 2) zjawisk lub stanu, 3) własności i 4) stosunków. Tylko pojęcia pierwszych dwóch klas mogą być same przez się terminami, pojęcia zaś własności i stosunków mogą należeć do składu terminów, same przez się jednak terminów nie stanowią. Ażeby mogły być terminami, muszą uledz przemianie pod względem formy, t. j. muszą przyjąć postać pojęć rzeczy. Ztąd wynika ważna czynność w rozwoju języka, zwana *przemieszczaniem* pojęć. W końcu nauki o pojęciach znajdują się rozdziały o definicyi i klasyfikacyi, wyłożone szczegółowo, ale ogółem według przyjętych dotąd zasad.

Nauka o sądach zajmuje się przedewszystkiem rozbiorem ich istoty t. j. rozwiązaniem pytania: co właściwie sąd logiczny wyraża? Uwzględniając krytycznie odnośne nauki zarówno Arystotelesa, jak i nowszych logików, Biegański dochodzi do następujących wyników. Sprawa sądzenia, mówi (str. 158), jest czynnością wielce złożoną. Sąd nie jest ani prostą syntezą pojęć, jak uczy logika szkolna, ani analizą złożonego wyobrażenia na składniki pojęciowe, jak chce Wundt, lecz jest czynnością złożoną, w której przedewszystkiem odbywa się analiza wyobrażenia na pierwiastki, następnie czynnem jest porównanie, a w końcu jako wynik porównania występuje synteza, wyrażona w sądzie. Na pytanie zaś, co ostatecznie wyraża synteza w sądzie, Biegański odpowiada, że sąd nie może polegać na stosunku *ilościowym*, jak utrzymują Bentham, Hamilton, De Morgan, Boole, Jevons i inni (zob. wyżej str. 112), lecz na *jakościowym*, a więc na pewnym stosunku treści podmiotu do treści orzeczenia. Jest to, jak uczy Sigwart, stosunek *zgodności* pomiędzy orzeczeniem, a całym podmiotem lub jego częścią. Tę zgodność Sigwarta oznacza też Biegański (str. 150) terminem *tożsamości* jakościowej, co jednak nie wychodzi na korzyść ścisłości, bo ostatecznie zgodność i tożsamość są pojęciami różnemi. Od rozbioru istoty sądów przechodzi do ich *podziału*, przyczem trzyma się z małemi zmianami zwykłych w tym względzie poglądów, rozróżniając sądy według jakości treści, stopnia uogólnienia, stopnia pewności towarzyszącej sądom i wreszcie według ich budowy.

Ostatni rozdział nauki o sądach zajmuje się tak zwanem w logice *bezpośredniem wnioskowaniem* (str. 193 i nast.). Biegański nie uznaje tego wnioskowania i dowodzi, że sprowadza się ono właściwie do *przemiany i zestawienia sądów*. Sprzeciwia

się to jednak, jak sądzę, istocie tej czynności logicznej, gdyż przy bliższym rozbiorze okazuje się, że do przesłanek bezpośrednich wniosków należą w sposób domyślny prawidła logiczne *podrzędności, sprzeczności i odwrócenia* sądów (zob. moją *Logikę elementarną*, 1907, str. 92 i nast.). Wskutek tego nieporozumienia traktuje Biegański o bezpośredniem wnioskowaniu w nauce o sądach pod powyższym tytułem *przemiany i zestawienia sądów*. Do klasy przemian zalicza: 1) przemianę sądów na odpowiednie równoznaczne, 2) przemianę sądów kategorycznych na warunkowe i odwrotnie, 3) odwracanie sądów, i 4) przeciwstawianie sądów. Do klasy zaś zestawień odnosi: 1) zestawianie ze względu na przeciwieństwo, 2) zestawianie ze względu na stopień uogólnienia, i 3) zestawianie ze względu na różnice sposobowe. Jest to właściwie kazuistyka formalistyczna, nie mająca donioślejszego zastosowania poznawczego.

Tutaj pominąć nie mogę milczeniem nieporozumień, które skłoniły Biegańskiego do odstępstw od logiki formalnej, szczególniej przy zestawieniu sądów podprzeciwnych oraz sądów powszechnych ze szczegółowymi (str. 208 i nast.). Wskutek bowiem zaniedbania stosunku *podporządkowania* pojęć doszedł do paradoksu (str. 211), że *stwierdzenie sądu powszechnego nie dowodzi prawdziwości odpowiedniego sądu szczegółowego, lecz jego mylności*. A więc na przykładzie: Gdy stwierdzamy, że *wszystkie A są literami*, to z tego nie ma wynikać, że i *niektóre A są literami*, lecz przeciwnie ma wynikać, że *niektóre A nie są literami*. Równa się to owym paradoksom Trentowskiego, o których wspomniałem powyżej (str. 318). Rozumiem dobrze o co idzie Biegańskiemu z punktu widzenia treści odnośnych sądów. Chce on wyprowadzić wniosek: *nie niektóre A, lecz wszystkie, są literami*. Ale dla danej doktryny i jej jednostronnej interpretacyi nie należy lekceważyć utartych prawideł logiki szkolnej, gdyż mają one często po swej stronie prawdę oczywistą.

Nauka o wnioskowaniu (str. 219 i nast.) stanowi najobszerniejszą część dzieła Biegańskiego. Wnioskowaniem nazywa takie porównanie sądów, które prowadzi do wytworzenia nowego sądu. Po uwagach ogólnych traktuje w tej części szczegółowo o indukcyi, dedukcyi i wnioskowaniu pośredniem. Indukcyę określa jako uogólnienie sądów jednostkowych. Dokonywa się ono albo przez sumowanie wszystkich sądów jednostkowych, albo przez uogólnianie hipotetyczne, samorzutne kilku z pomiędzy nich. Co do zasady indukcyi, rozbiera od-

nośne poglądy Hume'a, Milla, Sigwarta i dochodzi do wyniku, że wskutek właściwości naszego umysłu, znajdującej swój ogólny wyraz w pewniku tożsamości, dążymy w poznawaniu do uogólnienia naszych spostrzeżeń i sądów spostrzegawczych, i to stanowi zasadę indukcyi. Następnie rozpatruje indukcyę jako metodę i mówi o wynajdywaniu i sprawdzaniu uogólnień, uwzględniając szeroko i krytycznie różne poglądy współczesnych logików na te czynności. Wynajdywanie uogólnień powstaje, według Biegańskiego, nie drogą sylogistycznego wnioskowania, lecz na zasadzie porównywania sądów jednakowych spostrzegawczych, jako odrębny rodzaj wnioskowania. Wszystkie uogólnienia pierwotne uznaje on za hipotezy, wymagające następnie sprawdzenia. Sprawdzenie to zaś sprowadza ostatecznie do rozumowania hipotetycznego za pośrednictwem doświadczalnego rozbioru następstw. W tym zaś względzie zaznacza doniosłość szczególniej metod indukcyjnych Milla.

Przechodząc do nauki o sylogizmie (str. 310 i nast.), Biegański przedstawia najprzód w ogólnych zarysach naukę o sylogizmie w tej postaci, w jakiej jest podawaną w podręcznikach logiki t. j. w związku z podporządkowaniem terminów a poniekąd i sądów. Następnie zajmuje się rozbiorem krytycznym teoryi podstawiania równoważników, która ostatecznie wyraziła się w logice algebraicznej Boole'a. Nie zgadzając się ani na Arystotelesową naukę o sylogizmie, ani na poglądy matematycznej, ilościowej teoryi, przechodzi wreszcie do rozbioru teoryj, upatrujących istotę sylogizmu w porównaniu treści terminów. I tu nie podziela żadnej z dotychczasowych teoryj, lecz, stosownie do swego poglądu na sąd, jako całkowitej lub częściowej zgodności treści terminów, uznaje za zasadę wnioskowania stosunek zgodności pomiędzy treścią dwóch terminów, wynikający ze zgodności tych terminów z trzecim. Przytem zamyka swe poszukiwania zdaniem, że sylogistyczna forma wnioskowania z trzema terminami i dwiema przesłankami pozostanie na zawsze w nauce jako typ wnioskowania pośredniego. Typ ten jednak, dodaje, należy oczyścić ze zbytniej formalistyki i błędnych zapatrywań logiki szkolnej i nadto musi on objąć wszystkie postaci wnioskowania pośredniego, nie ograniczając się, jak dotychczas, na wnioskowaniu dedukcyjnem (str. 406).

Można pod niejednym względem nie zgadzać się z wywodami Biegańskiego, ale wyznać należy, że jego *Zasady logiki*

ogólnej są jednym z najwydatniejszych objawów naszej współczesnej literatury na polu logiki i swoją wszechstronną krytyką, pomimo pewnych doktrynerskich jednostronności, bogacą naszą szczupłą wiedzę na tem polu i z tego powodu zasługują na szczere uznanie.

Podręcznik logiki i metodologii ogólnej Biegańskiego jest w gruncie rzeczy streszczeniem jego *Zasad logiki ogólnej*, z dodaniem szeregu wykładów o metodologii ogólnej. Bardzo słusznie mówi w *Przedmowie*, że „w podręczniku, przeznaczonym dla nauczania początkowego, nie ma miejsca na uwagi krytyczne“ i że te względy go skłoniły „do utrzymania zasad logiki szkolnej w możliwej czystości.“ Pomimo to sam wyznaje: „własne uwagi krytyczne podaję drobnym drukiem.“ Więc mamy jednak w podręczniku podwójną logikę, zarówno szkolną, jak i logikę autora, odstępującą często zasadniczo od tej logiki szkolnej. Że te uwagi krytyczne podane są drobnym drukiem, to chyba rzeczy nie zmienia. Zarówno nauczyciel jak i uczeń, czytając te uwagi, nie wiedzą ostatecznie czego się trzymać: czy wierzyć autorowi na słowo, czy też iść za dotychczasową logiką szkolną? Autor zmusza ich do zajęcia stanowiska superarbitrów, mających rozstrzygnąć najzawilsze spory naukowe. Tymczasem, często nawet i nauczyciel nie jest należycie przygotowany do samodzielnego rozstrzygnięcia poruszonych sporów, choćby przy pomocy *Zasad logiki ogólnej*; a cóż dopiero, gdyby uczeń lub samouk zechciał sobie zdać sprawę z tych sprzeczności i rozstrzygnąć kwestyę, po czyjej stronie jest racya? Według mego przekonania, wśród takich warunków cierpi na tem jasne i ścisłe zrozumienie elementarnych nawet zasad logiki przez ucznia. Jedno z dwojga: albo należało śmiało opracować podręcznik według nowych zasad, rozchodzących się z logiką szkolną, jak to znakomicie uczynił Twardowski (zob. wyżej str. 390 i nast.), albo, trzymając się jej, wyrzec się własnych uwag krytycznych. Innego wyjścia z tego dylematu racyonalna pedagogika nie podaje.

Traktat o poznaniu i prawdzie zawiera w sobie teoryę poznania Biegańskiego, jako dopełnienie logiki. Wykład jednak nie ma charakteru systematycznego, lecz jest raczej zbiorem szczegółowych rozpraw krytycznych, powiązanych ze sobą wspólnym celem wyjaśnienia zagadnień poznawczych. Zgodnie z napisem traktat rozpada się na dwie części: *Pojęcie poznania* i *Pojęcie prawdy*. Najważniejsze rozprawy pierwszej części

traktują o poznaniu w stosunku do sądów i wnioskowania, o biologii poznania, o roli pojęć, wrażeń i postrzeżeń w poznawaniu, dalej o wynajdywaniu podobieństw i różnic, o poznawaniu naukowem i przyczynowości, wreszcie o stosunku poznania do stanów uczuciowych i działania. Rzecz zaś o *pojęciu prawdy* zawiera głównie rozprawy: o prawdziwości i błędności jako charakterach sądów, o przekonaniu i mniemaniu, pewności i wątpliwości, o prawdzie jako sądzie o innym sądzie, o prawdzie materyalnej i formalnej, o kryteryach prawdy, o pewniku dostatecznej zasady, o prawdopodobieństwie i błędzie, o prawdzie jako wartości i ideale, wreszcie o monistycznem i pragmatycznem pojęciu prawdy.

Już samo określenie logiki, jako nauki o sposobach albo normach prawdziwego poznania, podane przez Biegańskiego, zmuszało go do traktowania w wykładach tej nauki o różnych kwestyach poznawczych. Więc pod wieloma względami mogę się odwołać do powyższego sprawozdania z tych wykładów. Obecnie uwydatnię tylko zasadnicze stanowisko, jakie na tem specyalnem polu Biegański zajmuje. Ogółem w kwestyi genezy poznania zgadza się w zupełności z Machem, uznaje z nim, że poznanie czyni zadość ogólnej potrzebie biologicznej zachowania bytu i że się ukształtowało stosownie do tej potrzeby. Więc też pojęcia w myśleniu są wynikiem przystosowania biologicznego. Odstępuje jednak Biegański od Macha w bliższem pojmowaniu poznania, a w szczególności nie zgadza się na jego skeptyczny subjektywizm, według którego po za naszemi wrażeniami nic zgoła poznać nie możemy. W celu przezwyciężenia tego subjektywizmu Biegański, jak mówi (str. 125), posiłkuje się swoją metodą badania t. j. analizą biologiczną, opartą na celowem rozważaniu zjawisk przystosowania. Posługując się tą metodą doszedł do innych niż Mach wyników. Najgłówniejszym zaś z tych wyników, który ostatecznie decyduje o całej teoryi, jest wniosek, że nasze poznawanie ma na celu nie odtwarzanie rzeczywistości, lecz *przewidywanie zdarzeń*. To też tę swoją teoryę nazywa *prewidyzmem* (od praevidere = przewidywać) i sądzi, że doprowadza ona do *realizmu krytycznego*, licującego więcej z zadaniem przyrodoznawstwa i nadającego nauce więcej objektywny charakter. Z tego stanowiska, nauka jest wprawdzie zależną od naszej organizacyi psychicznej, ale ponieważ ta organizacya jest wyrazem przystosowania, przeto wyniki nauki muszą być *równoważnikami stosunków realnych*.

Nie ulega wątpliwości, że fakt możności *przewidywania zdarzeń* jest jednym z bardzo ważnych współczynników *realizmu* krytycznego (zob. wyżej str. 373). To też biologiczne wyjaśnienie i w ogóle wszechstronny rozbiór tego faktu jest niepoślednią zasługą Biegańskiego. Z drugiej atoli strony, z punktu widzenia właśnie tego realizmu, nie mogę pominąć tu kilku uwag krytycznych. Mówiąc o przystosowaniu naszej organizacyi psychicznej do stosunków, zachodzących pomiędzy podnietami w otoczeniu, Biegański opuszcza bezpośrednio dziedzinę wrażeń podmiotowych i opiera się już na gotowem pojęciu przedmiotowej *rzeczywistości*, jako przyczynie naszych wrażeń. Przystosowanie, o którem mówi, nie jest wcale zasadą, doprowadzającą do *realizmu*, i wyjaśniającą przewidywanie zdarzeń; lecz odwrotnie, owo przystosowanie i przewidywanie, a tem bardziej owe równoważniki stosunków realnych, stają się możliwemi tylko na zasadzie *realizmu*, uznającego byt przedmiotowy naszego otoczenia jako niezależny w sobie od naszych wrażeń podmiotowych. Mach jest konsekwentniejszy, bo mówi tylko o wzajemnem do siebie przystosowaniu wrażeń i wytworów umysłu. Ale też nie widzi możności przejścia od swego subjektywizmu do krytycznego realizmu, lecz powraca do naiwnego realizmu zdrowego rozsądku. Tymczasem jedynem ominięciem owego „martwego punktu," wstrzymującego postęp sprawy poznawczej, jedynem zbawieniem od bezwzględnego subjektywizmu i solipsyzmu jest uznanie łącznego faktu naszego istnienia wraz z istnieniem bytu przedmiotowego naszego otoczenia. Z tą samą oczywistością, z jaką wiemy o naszem podmiotowem istnieniu, wiemy zarazem, że podlegamy przymusowo rozlicznym zmianom podmiotowym, które nie są wynikiem naszej samodzielnej czynności, gdyż narzucają się nam niezależnie od naszej woli i energii, często nawet wbrew im. Takie przymusowe stany, nazywane wrażeniami, od których się żadną siłą woli, żadną energią zwolnić nie mogę, świadczą oczywiście o istnieniu czynników odemnie niezależnych, a więc przedmiotowych, złączonych jak najściślej z mojem własnem istnieniem. Wskutek tego, zmiany owe stają się dla mnie wykładnikami i równoważnikami owych nieznanych czynników przedmiotowych. Tylko na tej podstawie zdaję sobie sprawę ze swego otoczenia i badając owe zmiany podmiotowe przy pomocy dokonywanych przezemnie zmian przedmiotowych, dochodzę stopniowo do poglądu na zgodność między

tymi dwoma szeregami zmian. To zaś w dalszym ciągu staje się podstawą wszelkiego poznania, a między innemi i przewidywania zdarzeń. Urzeczywistnienie zaś tych przewidywań jest oczywistą weryfikacyą zgodności mej czynności poznawczej, jej symbolicznych danych z rzeczywistym przebiegiem zdarzeń w bycie przedmiotowym. W ten sposób krytyczny *realizm* opiera się na oczywistych faktach, doznawanych przeze mnie bezpośrednio i nie dopuszczających wątpliwości, jak wątpić nie mogę o swem własnem istnieniu. Kto owych łącznych podmiotowo-przedmiotowych danych zasadniczo nie uznaje, ten nigdy nie odnajdzie krytycznego przejścia od subjektywizmu do realizmu.

Pomimo tej uwagi krytycznej, do której i inne dodać by można było, zaznaczyć należy, że *traktat* Biegańskiego *o poznaniu i prawdzie*, jest dziełem wielce pouczającem, dającem jasne pojęcie o spółczesnym stanie większości zagadnień poznawczych i wskazującem drogi, jakiemi dotąd kroczono w celu rozwiązania tych zagadnień. Przy tem zasługują niewątpliwie na bliższą uwagę i własne usiłowania autora w tym kierunku.

[1]) Władysław Biegański. Urodził się w Poznańskiem 1857 r. Wydział medyczny ukończył w Warszawie. 1880 r. został doktorem; potem dla dalszego wykształcenia był w Berlinie i Pradze. Jest lekarzem Szpitala N. P. Maryi w Częstochowie. Tam też wykłada logikę w prywatnem gimnazyum polskiem. Zob. o nim *Encykl. wielką.*

Edm. Biernacki [2]) oprócz wymienionej już (str. 439) pracy o Chałubińskim, wydał: *Istota i granice wiedzy lekarskiej*, 1899, oraz *Zasady poznania lekarskiego*, 1902. Trzy te prace razem wzięte nazywa sam (*Wstęp* do *Zasad* str. II i nast.) *filozofią medycyny* i bliżej określa jako *zarys medycyny syntetycznej*, czy też *zarys syntezy medycyny*. Zarys ten, według autora, zawiera w sobie „systematyczny, jednolity i możebnie wyczerpujący całokształt podstawowych pojęć lekarskich," i przedstawia zarazem „sposoby zdobywania pojęć prawidłowych w zakresie medycyny." Uwzględniam tu głównie ostatnią z owych trzech prac t. j. *Zasady*, gdyż jako „ogólna teorya i metodologia poznania lekarskiego," obejmuje ona zasadniczo poprzednie prace. Nadto zatrzymuję się nie nad specyalnościami nauk lekarskich, lecz mam na oku przedewszystkiem ogólne zasady poznawcze autora, a to w myśl jego własnego oświadczenia (str. XI), że praca jego ma być „ogniwem, łączącem

medycynę z innemi gałęziami wiedzy ludzkiej, względnie z ogólną teoryą poznania.“ Co do swego sposobu wykładu, zaznacza Biernacki, że nie widział potrzeby „wywodów metafizycznych“ w zakresie medycyny; unikał też umyślnie, gdzie się to tylko dało, terminologii filozoficznej, mogącej utrudnić zrozumienie rzeczy. Do tego sam dodaje (str. X): „Może straciła na tem niekiedy ścisłość czysto naukowa, ale, zdaje się, zyskała za to popularność wywodów.“ A o tę ostatnią chodziło autorowi nie mało z tego względu, iż pracę tę, jak i poprzednie, radby uważać jednocześnie za popularyzacye z dziedziny medycyny.

Całość rozpada się na pięć części: 1) Medycyna i nauka czysta, 2) Medycyna jako nauka stosowana, 3) O przyczynach w medycynie, 4) Metodyka przyczynowości lekarskiej, 5) Zasady poznania terapeutycznego. Z ogólnego punktu widzenia teoryi poznania, w odróżnieniu od specyalnej metodologii medycyny, zajmuje nas tutaj głównie część pierwsza. W części tej zastanawia się Biernacki najprzód nad pytaniem: czem jest nauka w porównaniu ze sztuką, rzemiosłem i wiedzą utylitarną? następnie przedstawia swój pogląd na genezę tak zwanej *nauki czystej* i wreszcie broni naukowości biologii i patologii. Za punkt wyjścia przyjmuje określenie nauki w mowie potocznej, która nazywa nauką zbiór wiadomości pewnej kategoryi, włączając w to i wiadomości zawodowe lub wprost nawet rzemieślnicze, a więc wiedzę utylitarną. Temu potocznemu pojęciu nauki przeciwstawia się pojęcie *nauki czystej*. Za zwykłą najwydatniejszą jej cechę uznaną bywa ta okoliczność, że jej wiadomościom daje początek *ciekawość* umysłu ludzkiego, jego *dążenie do poznania*, lub też *dążenie do prawdy*. Ale nie jest to, według autora, cecha jedyna; przeciwnie do nazwania pewnego zbioru wiadomości *nauką* wymagamy czegoś więcej niż pochodzenia z ciekawości. Bo i ta poniekąd ma charakter utylitarny, zaspakaja pewne potrzeby człowieka. Prawda, że są to potrzeby *umysłowe*, w odróżnieniu od potrzeb materyalno-wegetacyjnych czy też *zmysłowych*, ale zawsze i tu utylitaryzm wywiera wpływ na wiedzę, a to wyłącza przynależność pewnego całokształtu wiadomości do kategoryi *nauki czystej*. Tu zaznacza Biernacki, że zarówno tak zwana czysta nauka, jak i sztuka prawdziwa rozwinęły się później niż wiele gatunków wiedzy utylitarnej. Utylitaryzm bowiem jest pierwszem dążeniem człowieka, gdyż podtrzyma-

nie życia wegetacyjnego i zaspokojenie potrzeb materyalnych ustroju są niezbędnymi warunkami rozwoju życia umysłowego. To też pierwsze czynności umysłowe, pierwsze doświadczenia, więc i pierwsza wiedza, dotyczą sposobów jak znaleźć pokarm, ochronić się od zimna, dzikich zwierząt, nieprzyjaciela i t. p. Dopiero po zaspokojeniu tych potrzeb budzi się w człowieku ciekawość i narzuca umysłowi szereg pytań: co i jak to jest? dlaczego to jest? po co to jest? Pytania te stały się zawiązkami *nauki*. Ale pytania te z powodu swej treści mają różne znaczenie dla rozwoju i postępu nauki. I tak, pytanie *dlaczego?* doszukiwanie się *przyczyny*, wprowadzało do nauki, według Biernackiego, elementy nadnaturalizmu i mistycyzmu (np. demony jako przyczyna chorób umysłowych), a to nie godzi się wcale z dzisiejszem pojęciem nauki. To też nauka czysta unika coraz bardziej pytań, dotyczących przyczyny. Do podobnych, wcale nie naukowych wyników doprowadzało, według autora, i pytanie *poco?* wywoływane również przez ciekawość umysłu. W celu dania odpowiedzi na te pytania, dawna *filozofia*, jako produkt *poezyi myślowej*, przeważała w starożytności nad naukami konkretnemi. „Wiedza, mówi Biernacki (str. 16), zdobyta przez przyglądanie się wszechświatowi, była ongi właściwie tylko materyałem do pracy myśli, która, pobudzana ciągle przez pytania *dlaczego* i *poco*, starała się odpowiedzieć na nie wytworzeniem pewnego jednolitego poglądu na świat, obejmującego wszelkie doświadczenia poszczególne.“ W taki sposób dawne całokształty naukowe miały cechę *celowości* i zbliżały się przez to wielce do wiedzy utylitarnej, zgodnie z poglądem, że człowiek jest wytycznym punktem stworzenia. Otóż, według Biernackiego, takie zbiory wiadomości nie są nauką, dlatego, że są celowymi. „Prawdziwa nauka, powiada (str. 17), nie chce znać celowości. Ściśle mówiąc, im nauka staje się czystszą, tem bardziej unika celowości.“ Dzisiejsza nauka nie pyta wcale ani *dlaczego*, ani *poco* coś istnieje we wszechświecie; ona pyta tylko: *co i jak to jest?* Więc, dochodząc ostatecznie do określenia *czystej nauki* we współczesnem pojęciu, Biernacki dowodzi, że nauka czysta zarzuca przyczynowość i celowość, a poświęca czas i energię poznawczą umysłu głównie na skontrolowanie wrażeń zmysłowych przy oglądaniu wszechświata, i przez to staje się stopniowo tylko *opisem* objektywnym rzeczy i stawań się przyrodniczych. Opis taki daje bowiem ści-

słą odpowiedź na owo pytanie: co i jak to jest? Tak tedy Biernacki przyłącza się w tym względzie do znanego poglądu Kirchoffa (zob. wyżej str. 119), w ogóle do teoryi *opisu* w miejsce wyjaśnienia.

Jasną jest rzeczą, że powyższe przedstawienie genezy nauki czystej przez stopniową eliminacyę pytań o przyczynę i cel, nie rozstrzyga tej kwestyi w duchu krytycznej teoryi poznania i w ogóle nie rozwiązuje zagadnienia o metodologicznem znaczeniu pojęć przyczyny i celu w poznaniu naukowem. Że za dawnych czasów podkładano objawom świata błędne przyczyny i cele, z tego wcale nie wynika, że można się obejść w nauce w ogóle bez pojęcia przyczyny lub celu dla należytego wyjaśnienia tych objawów. Przecież i *opis* zjawisk za dawnych czasów nie był zawsze ani ścisły, ani prawdziwy, lecz często bardzo był błędny, przepełniony zabobonami. Czyż z tego powodu nie należałoby i opis eleminować z nauki? Spór w tym względzie rozwiązanym być może jedynie na podstawie krytycznego rozbioru pojęć przyczyny i celu w zastosowaniu do wiedzy współczesnej. Sam Biernacki wyznaje zresztą (str. 21), że nauka czysta „nie może niekiedy w poszczególnych wypadkach nie użyć terminu *przyczyna* w stosunku pojedyńczych stawań się i rzeczy.“ Dodaje nawet: „Ostatecznie istnieje (i istnieć musi) jedna gałąź nauki, gdzie przyczyna, jako czynnik tworzący i pierwotny, jest treścią istotną i całem zadaniem: jest nią mianowicie nauka o przyczynach chorób,—*etyologia*.“ Nadto części 3-a i 4-a jego dzieła traktują wyłącznie o *przyczynach*, a na str. 90 mieści się zdanie, że „treścią i zadaniem podstawowem wszelkiego myślenia lekarskiego jest poszukiwanie przyczyny.“ Okazuje się tedy, że racyonalne pytanie o przyczynę zjawisk nie jest znowu tak szkodliwe dla nauki, jak o tem mówiono powyżej.

Co do *celowości*, to Biernacki nie odróżnia celu samego poznania naukowego, nauki, od celu jako pojęcia metodologicznego w badaniach naukowych. Nauka ma swoje cele i mieć je musi, — bo nie istnieje w ogóle żadne działanie rozumne, które by nie miało pewnego celu. Działanie bezcelowe jest poprostu działaniem bezrozumnem. Gdyby nawet naukę można było sprowadzić do *opisu*, — to i wtedy trzeba by wyznać, że *celem* nauki jest właśnie opis ścisły, do którego dążyć należy możliwie prostą drogą, bez wszelkich zbytecznych wysiłków. Nie można tedy żadną miarą tak ogólnikowo po-

wiedzieć: „prawdziwa nauka nie chce znać celowości.“ Ale i metodologicznego zastosowania pojęcia celowości t. j. pytania *poco?* w badaniach naukowych, nie można zbyć wykazaniem złego użycia, lub nawet nadużycia tego pojęcia w historyi nauk. Mogę się i pod tym względem powołać na samego autora. Wykazując naukowość biologii i patologii, Biernacki znowu sam wyznaje (str. 29): „Kiedy chodzi o pochodzenie i istnienie gatunku, celowo-mechaniczne poglądy i hipotezy (teorya Darwina) są jednem z najgorętszych pytań *czystej nauki*, a już wprost jednomyślnie doszukujemy się celowej budowy narządów ustroju w stosunku do ich czynności, zastanawiamy się, poco istnieją niektóre narządy. I celowość ta jest cechą, która nie tylko nie maleje, ale przeciwnie tężeje w miarę postępu nauki biologicznej.“ Najgorętszy obrońca celowości nie może się wyrazić z większą stanowczością. Tembardziej uderza powyższe zdanie: „im nauka staje się czystszą, tembardziej unika celowości.“ Nadto w przypisku zaznacza Biernacki, że w naukach *humanitarnych* (Geistes Wissenschaften) „celowość i przyczynowość są zwykle istotną naukowością.“ Tak tedy teorya *opisu* naukowego nie jest tu przeprowadzona konsekwentnie; w każdym razie nie napotykamy wyjaśnienia stosunku opisu do metodologicznego zużytkowania pojęć przyczyny i celu w badaniu naukowem.

Wielce pouczające dla specyalistów są natomiast dalsze części dzieła Biernackiego, a mianowicie jego wywody o medycynie jako nauce stosowanej, o jej badaniach nad przyczynami chorobowemi, wreszcie o zasadach terapeutyki. Tu znajduje się autor widocznie na polu nie tylko dobrze mu znanem, ale i samodzielnie przez niego uprawianem. Napotykamy tedy tutaj wszechstronny, racyonalny rozbiór zasad medycyny, nadający temu dziełu charakter *ogólnego wstępu do nauk lekarskich*. Z tego stanowiska uznać należy tę pracę Biernackiego za pożądane dopełnienie *Logiki medycyny* Biegańskiego.

[2]) Edmund Biernacki ukończył wydział lekarski uniwersytetu warszawskiego i jest od kilku lat profesorem medycyny w uniwersytecie lwowskim.

c. Najnowszym objawem w zakresie współczesnego empiryzmu tak u obcych, jak i u nas, jest tak zwany *empirio-krytycyzm* Avenariusa (zob. wyżej str. 118 i nast.). U nas ten kierunek teoryi poznania reprezentują: Józefa Kodisowa, Wład. Heinrich i Edmund T. Erdmann.

Józefa Kodisowa [1]) pierwsze swe prace, napisane w duchu *empirio-krytycyzmu*, ogłosiła w języku niemieckim. Do nich należą: *Zur Analyse des Apperceptionsbegriffs*, 1893. *Der Empfindungsbegriff aus der empirio-kritischen Grundlage betrachtet. Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Philosophie*, 1897, zeszyt 4-y. *Einige empirio-kritische Bemerkungen über die neuere Gehirnphysiologie. Zeitschrift für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane.* Tom 23, 1900, str. 194 i nast. Wybór jej pism polskich wydał *Przegląd filozoficzny* p. t. *Studya filozoficzne*, 1903. Nadto ogłosiła szereg rozpraw specyalnych w *Przeglądzie filozoficznym*. Najważniejsze znaczenie dla charakterystyki poglądów poznawczych Kodisowej mają wymieniona pierwsza praca niemiecka oraz zbiór rozpraw w *Studyach filozoficznych*.

Z przedmowy do *Studyów* okazuje się, że Kodisowa nie miała na oku wyłącznie krytycyzmu, jako analizy, rozróżniającej empirycznie dane nam zjawiska od ich tłumaczenia, ale nadto wyrobiła sobie i pewne pozytywne pojęcia i poglądy. Co do owej analizy oparła się zasadniczo na dziełach krytycznych Avenariusa i Macha; jej pozytywne atoli teorye są już dalszą *nadbudową* na gruncie empirio-krytycyzmu.

Za punkt wyjścia do przedstawienia swych zasad empirio-krytycznych wzięła Kodisowa rozbiór teoryi apercepcyi. Świadczy o tem zarówno jej pierwsza praca niemiecka, jak i wstępna rozprawa *Studyów* p. t. *Kilka uwag o apercepcyi*. Na czele wspomnianej pracy niemieckiej podaje autorka historyczno-krytyczny przegląd różnych teoryj apercepcyi, począwszy od mechanizmu Kartezyusza, a kończąc na teoryi Wundta, który ograniczył czynnik mechaniczny tylko do kojarzenia się wyobrażeń, jako pierwszego momentu apercepcyi, ale samą apercepcyę uznawał za akt woli, oparty na przyczynowości psychicznej, niedający się wyjaśnić mechanicznie. W dalszym toku swej pracy przechodzi autorka do poglądów Avenariusa, wyłożonych w jego *Krytyce czystego doświadczenia*. „Ponieważ, mówi Kodisowa (str. 153), dzieło to ma na celu przedstawić w ogólnych zarysach ogólną i opisową teoryę poznania, przeto zawiera główne momenta owych objawów, które obejmowano pod nazwą apercepcyi.“ Przedstawia tedy dość szczegółowo poglądy Avenariusa i przechodzi następnie do rozbioru samej apercepcyi, jako czynności poznawczej. Uwzględnia tutaj trzy różne teorye apercepcyi. Pierwsza teorya uznaje

apercepcyę za proces, zamieniający niejasne przedstawienia na jasne. Druga widzi w apercepcyi akt poznania, wywołany przez zetknięcie się dwóch grup przedstawień. Trzecia wreszcie teorya uważa apercepcyę za poznanie refleksyjne. Autorka podziela tę ostatnią teoryę refleksyjną, atoli po jej rozbiorze dochodzi do zdania (str. 195), że poznanie refleksyjne nie jest odrębnym rodzajem poznania, lecz tylko pewną *treścią* poznawczą (Erkenntnisinhalt), którą poddać należy dalszemu rozbiorowi.

Na zasadzie takiego dalszego rozbioru stara się Kodisowa wykazać, że ponieważ każdy proces teoretyczny dokonywa się w formie szeregu życiowego, zwanego przez Avenariusa Vitalreihe, przeto może się też zdarzyć, że sam szereg życiowy, jako taki, staje się treścią poznawczą. W takim zaś razie sposób zapatrywania się na tę treść przestaje być bezwzględnym, a staje się względnym. Wtedy nie ma się już na oku przedmiotu, jako takiego, lecz bada się jednostkę ludzką, albo właściwie jej systemat centralny, w stosunku do składowych części jego otoczenia. Jako wynik zaś takiego badania przedstawia się niezależny szereg życiowy, z którego członami łączą się funkcyonalnie wartości psychiczne. Jeżeli następnie, mówi dalej autorka, na miejsce jakiejkolwiek jednostki postawimy *jaźń*, natenczas i jaźń staje się członem stosunku, którego drugi człon jest składnikiem otoczenia, wskutek czego oba nie mogą być opisane poza tym stosunkiem. W ten sposób treść refleksyjnego poznania zawiera w sobie wyróżnienie zaznaczonej względności (Relativität) poglądu. Z tego atoli, według autorki, nie wynika, aby apercepcya w każdej jednostce doprowadzała do takiego rezultatu. Jest to bowiem objaw, który wtedy tylko występuje, gdy ktoś zdaje sobie sprawę z całości tego procesu, a więc znowu tylko u teoretyków. Takie zaś złączenie poznania refleksyjnego z szeregiem życiowym w owym względnym czyli pośrednim poglądzie, w odróżnieniu od poglądu bezwzględnego, bezpośredniego, Kodisowa uznaje za zwycięstwo metody mechanicznej w zakresie psychologii. Kończy też swoją pracę zdaniem, że pogląd mechaniczny na objawy biologiczne oraz zależność wartości psychicznych od tych objawów wykazują nie tylko możność mechanicznego pojmowania „psychy,“ lecz doprowadzają zarazem do konieczności takiego pojmowania, jako jedynie konsekwentnego.

Studya filozoficzne Kodisowej zawierają następujące rozprawy: najprzód wspomniane już powyżej *Kilka uwag o apercepcyi*, dalej *Pojęcie czucia*, *Problemat energietyki*, *Kilka uwag z punktu widzenia empirio-krytycyzmu co do nowszej fizyologii mózgu*, *Co to jest filozofia?* wreszcie *Rzeczywistość i jej naukowe pojecie*. Głównem tłem tych prac są zagadnienia psychologiczne, rozpatrywane z punktu widzenia empirio-krytycyzmu. Dotyczy to w szczególności pierwszej, drugiej i czwartej z tych prac. Do teoryi poznania odnoszą się natomiast bezpośrednio prace o *energietyce*, *filozofii* i *rzeczywistości*, choć i one, z natury rzeczy, uwzględniają odnośne dane z zakresu psychologii.

W rozprawie o *energietyce*, Kodisowa po przeglądzie krytycznym teoryj energietycznych, zaznacza ich doniosłość dla teoryi poznania. „Pojęcie energii, mówi (str. 48), w swem ciaśniejszym i ściślejszym zakresie, jest pojęciem, możliwie zbliżającem się w naszej epoce do *czystego doświadczenia*. W formie, w jakiej jest ustalone obecnie i przyjęte nawet przez przeciwników energietyki, stanowi ono pouczający przykład pojęć ścisłych.“ Nadto, pojęcie energii usuwa pojęcie przyczyny i poprzestaje tylko na *opisaniu* zjawisk i zestawieniu ich w ilościowych równoznacznikach.

Mówiąc specyalnie o *filozofii*, Kodisowa zdaje głównie sprawę z tego, co obecnie zrobiono w kierunku jej biologicznego ugruntowania. Uwzględnia tedy w szczególności określenie ogólne nauki u Macha, jako *ekonomicznego myślenia*, następnie określenie filozofii u Avenariusa, jako *myślenia o świecie według zasady najmniejszego wydatku sił*. Oba te określenia powstały z potrzeby rozważania zjawisk poznania jako zależnych od biologii, pojętej mechanicznie. Chodzi w nich głównie o ilościową stronę zjawiska. Określenia te są tedy słuszne, jednak, według autorki, wskazują tylko na jedną część zjawiska, a i to na tę część, która nie jest uświadomioną w myśleniu i nigdy nie działa jako motyw. Przytem określenia te powstały na zasadzie teoryi mechanicznej, stosowanej w biologii. Nauka ta zaś według autorki może też być traktowaną nie tylko mechanicznie, a pomimo to nie utraci swego naukowego charakteru. W kwestyach zaś poznania jeszcze bardziej, niż we wszystkich innych, uczuwamy potrzebę *zupełnego* opisu danego zjawiska, nie zaś zastąpienia go przez jakie bądź abstrakcye.

Na podstawie powyższych uwag, Kodisowa bierze za punkt wyjścia przy określeniu filozofii zwykły motyw filozofowania, t. j. potrzebę dojścia do *prawdy*. Otóż, osobnik ludzki, mówi autorka (str. 80), poszukuje prawdy oczywiście dla oryentowania się odpowiedniego w otaczającym go świecie. Wskutek tego nazwie on *prawdą* to pojęcie, co umożliwia mu właściwe oddziaływanie na odpowiednią część otoczenia. Ponieważ zaś podstawowem prawem życia jest zdolność samozachowawcza, przeto reakcye osobnika na otoczenie mogą być rozpatrywane z punktu widzenia samozachowania. Ztąd, wyrażając się ściślej, *prawdą* lub *istotą rzeczy* będzie dla osobnika to pojęcie, które służy celom zachowania jego osobowości wśród zagrażającego jej otoczenia. Z drugiej jednak strony, prawda jest *pojęciem*, *myślą*. Aby zaś myśl mogła nam ułatwić oryentowanie się wśród świata, złożonego z *rzeczy*, musi ona być tym rzeczom *odpowiednią*. Tak więc *prawda* jest to myśl odpowiednia rzeczy.

Pojęcie odpowiedniości nie jest jednak czemś prostem. Obraz pamięciowy rzeczy nie koniecznie jest jeszcze *myślą odpowiednią*, nie koniecznie charakteryzuje się dla nas jako *myśl prawdziwa*. Przeciwnie, za prawdziwe myśli uważamy zwykle nie obrazy pamięciowe, lecz *pojęcia*, różne od tych obrazów pod wielu względami. *Odpowiedniość* zaś pojęcia w stosunku do rzeczy mierzy się jego celowością w przewidywaniu zjawisk realnych, na które oddziaływać muszą osobniki ludzkie, ażeby się utrzymać przy życiu. Pojęciem *prawdziwem* będzie tedy nie obraz pamięciowy jakiejś rzeczy lub stosunków rzeczowych, lecz to pojęcie, które powstało w zależności od danej rzeczy i które funkcyonalnie odpowiada celom ludzkiego indywiduum.

Powyższy pogląd na pojęcia prawdziwe wyjaśnia według autorki właściwe znaczenie biologiczne filozofii. Każda z osobnych gałęzi nauki zajmuje się jakąś częścią ludzkiego poznania. Jeżeli się w niej poszukuje pojęć prawdziwych, to pojęcia te ułatwiają osobnikowi ludzkiemu oryentacyę w jakiejś jednej dziedzinie ludzkiego doświadczenia. Filozofia zaś dąży do zoryentowania człowieka w całości doświadczeń ludzkich. Dla tego też zaprząta się ona najogólniejszemi *prawdami*, t. j. pojęciami, powstającemi w zależności od całości otaczającego nas świata. „Ażeby to zoryentowanie indywiduum było istotnem, potrzeba, aby pojęcia filozoficzne

rozwijały się w zależności od rzeczy i ich stosunków, uważanych za istniejące realnie. Ażeby to zoryentowanie się mogło być użyteczne człowiekowi, musi ono być sprowadzone do najekonomiczniejszych form myślenia. Ażeby módz być zastosowanem we wszystkich chwilach życia, kiedy się tego zjawia potrzeba, filozofia musi ogarniać nie tylko pojęcia czysto teoretyczne, ale i pojęcia, utworzone w celach normatywnych.“ Bliższem wyjaśnieniem tego ostatniego wymagania zamyka autorka rzecz o filozofii.

Najbardziej charakterystyczną dla samodzielnych poglądów Kodisowej, dla owej *nadbudowy*, o której wspomina w przedmowie do *Studyów*, jest jej rozprawa o pojęciu naukowem *rzeczywistości*. Oto jej treść zasadnicza.

Każdy *naukowy* pogląd na świat, mówi autorka (str. 87 i nast.), każda teorya rzeczywistości, wykazuje wielkie, nieraz zasadnicze odmiany w zestawieniu z tą rzeczywistością, która daną jest człowiekowi w bezpośredniem doświadczeniu. Celem tej pracy jest wykazanie tych zmian i substytucyj wraz z rozbiorem kwestyj: czy nauka może wykryć świat zjawisk zasadniczo różnych od znanych nam z doświadczenia do-naukowego? dalej, czy nauka może osiągnąć wiedzę zupełnie objektywną i w jakim zakresie? i wreszcie, czy nauka dąży w zasadzie swej do zmiany poglądu na świat, czy też tylko do pojęcia o świecie?

Podstawą do rozwiązania tych kwestyj jest dla Kodisowej rozbiór *obrazu* pamięciowego rzeczy w stosunku do *pojęcia*, czyli myśli *przynależnej* rzeczy i myśli *odpowiedniej* rzeczy. Nie wchodząc w szczegóły tego rozbioru, zaznaczam tylko główne jego wyniki (str. 94). Pojęcie ma na celu ustalenie pewnych charakterów (cech) z danego nam bezpośrednio doświadczenia i to w kierunku dopasowania osobników ludzkich do ich otoczenia. Wskutek tego, związek pojęcia z rzeczywistością jest zupełnie inny, niż związek myśli przynależnej rzeczy z tą rzeczą. Odpowiedniość pojęcia do rzeczy będzie się mierzyła jego wartością dla samozachowania osobników ludzkich t. j. *funkcyonalnie*. Ekonomiczność zaś pojęcia każe z niego usuwać wszystko to, co nie jest bezpośrednio potrzebne w celu zoryentowania osobników ludzkich w ich otoczeniu. Obrazowość myśli nie jest w tym celu konieczną, więc ulega eliminacyi. Ponieważ dalej samozachowanie wymaga, aby osobnik był przygotowanym na odparcie zagrażających mu

zmian w otoczeniu, przeto pojęcie staje się wtedy odpowiednie rzeczom, jeżeli z jego pomocą możemy *przewidzieć* zjawiska rzeczowe. W ten sposób daje się ściśle sformułować rodzaj funkcyj wymaganych od myśli odpowiednich rzeczom: powinny one oryentować indywiduum myślące wobec wypadków przyszłych. Pojęcia są to jakby narzędzia funkcyonujące w celach zoryentowania osobników ludzkich wobec zjawisk przyszłych.

W dalszym toku swych poszukiwań Kodisowa rozróżnia pojęcie rzeczy *transcendentalne* i *empiryczne* i rozpatruje stosunek tych dwóch rodzajów pojęć do *wrażenia*. Nie podziela ona tutaj tak rozpowszechnionego dualizmu między *rzeczą i wrażeniem*. Wskutek tego dualizmu przeciwstawiono rzecz samą w sobie danemu bezpośrednio wrażeniu. Tymczasem, według autorki, między rzeczą i wrażeniem nie ma zasadniczej różnicy. „Wrażenie jako funkcya, doprowadzająca świat zewnętrzny do wnętrza ludzkiego osobnika, wcale nie istnieje. Nie istnieje też ono jako istota psychiczna, będąca odpowiednikiem rzeczy. Wrażenie jest to bowiem imię, dawane tejże samej rzeczy z ludzkiego otoczenia, jeżeli jest ona rozpatrywaną względnie do ludzkiego systemu nerwowego i z uwzględnieniem pewnych czuć organicznych, towarzyszących doświadczeniom rzeczy (str. 100).“ Wrażenie jest, jako treść, identyczne z rzeczą. Człowiek poznaje i doświadcza wprost *rzeczy*, a nie ich *symbole*, jak uczył Helmholtz.

Od tego utożsamienia rzeczy i wrażenia przechodzi Kodisowa do kwestyi *objektywizacyi* wiedzy przez naukę. Idzie tutaj o zmniejszenie wartości osobnika, subjektu w procesie poznania. Gdyby, mówi autorka (str. 104), praktycznie udawało się nam zmodyfikować doświadczenie ludzkie w taki sposób, że wpływ osobnika na jego ukształtowanie się byłby sprowadzonym do zera, osiągnęlibyśmy wiedzę istotnie *objektywną*, t. j. niezależną od wpływów subjektu. Nauka zbliża się do tego ideału przez dostosowanie się doświadczenia do pewnej, daleko sięgającej normy, według której doświadczenie byłoby zależne wprost od rzeczy z otoczenia osobnika, nie od zmian jego organizmu. Dla wyjaśnienia tej normy, Kodisowa dokonywa zasadniczego rozróżnienia pomiędzy *rzeczą* a *faktem*. Rzecz, mówi, jest to zjawisko zdeterminowane w doświadczeniu przez subjekt. Fakt zaś jest to ta strona zjawiska, która się wykazuje jako niezależna od subjektu, i która określa się stosunkiem rzeczy w grupach innych zjawisk rzeczowych.

Mając na oku wiedzę możliwie niezależną od subjektywnych warunków poznania, nauka dąży do zastąpienia rzeczy faktami. Ponieważ zaś fakt jest to zawsze jakiś stosunek, przeto zastępstwo rzeczy przez fakta pociąga za sobą rozwiązanie rzeczy na stosunki, wskutek czego obrazowość myśli gra podrzędną rolę; stosunki bowiem rozpatrywane są abstrakcyjnie i służą za podstawę do pojęć abstrakcyjnych. Te zaś nie prowadzą do odkrycia rzeczy, niezależnych od doświadczenia, lecz wykazują ugrupowanie w czasie i przestrzeni tych rzeczy, niezależne od doświadczającego osobnika. Wiadomość zaś o tych ugrupowaniach jest podstawą przepowiadania przyszłych doświadczeń. Wracając zaś do powyższego rozróżnienia pomiędzy myślami, przynależnemi rzeczom, a odpowiedniemi rzeczom, Kodisowa określa myśl odpowiednią rzeczom jako myśl odpowiednią faktom, a jeszcze bliżej, jako odpowiednią takim ugrupowaniom charakterów doświadczenia w czasie i przestrzeni, które znamionują doświadczenia przyszłe. Ztąd też wynika i granica dla rozwoju pojęć w doświadczeniu czystem. Doświadczenie *czyste* jest to *pojęcie*, a nie bezpośrednie doświadczenie, ale pojęcie to jest zupełnie zależne od faktów i nic więcej ponad tę zależność nie zawiera. Tu Kodisowa dotyka też kwestyi *opisu i objaśnienia*. „Jeżeli, mówi (str. 111), rozumieć przez opis przedstawienie rzeczy przez przynależne im obrazy myśli, to oczywiście *taki* opis nie jest wystarczającym dla celów naukowych. Jeżeli jednak pojmować opis jako przedstawienie faktów przez *zależne* od nich *pojęcia*, czy jak je nazwaliśmy, przez *odpowiednie* myśli, to chyba zawarte będzie w tym opisie i to wszystko, czego może żądać prawidłowe *objaśnienie* zjawiska.“

Osobny ustęp swej rozprawy poświęca Kodisowa rozbiorowi istoty *abstrakcyi* w stosunku do *rzeczy*. Nauka, mówi (str. 111), przeprowadza abstrakcyę w dwóch kierunkach. Po pierwsze, w badaniach rzeczy abstrahujemy od badającego osobnika, od *ja*, istoty, której przypisujemy dane doświadczenia; powtóre, nie całą rzecz jako jedność badamy odrazu, lecz zawsze tylko jakąś jej stronę lub pod jakimś danym kątem widzenia. Oba te rodzaje abstrakcyi wywierają pewien wpływ na nasze pojęcie o *rzeczywistości*. Co do pierwszego rodzaju, autorka dochodzi do wyniku, że pojęcie może być odpowiedniem danej rzeczy nawet bez uwzględnienia współobrazu doświadczającego osobnika, byleby tylko uwzględniło tego

osobnika jako *warunek* doświadczenia. Co zaś do drugiego rodzaju abstrakcyi, to okazuje się, że każda oddzielna nauka, zajmując się jakąś częścią doświadczenia, wykształca oddzielne, sobie właściwe abstrakcye i metody. Ponieważ zaś celem każdej nauki jest przepowiadanie przyszłości, więc też i pojęcia naukowe odnoszą się w wielkiej części do stosunków następstwa i współczesności zjawisk, danych w doświadczeniu. Wskutek tego wyrabiają się tak zwane pojęcia *objektów wyższego rzędu* (Meinong), t. j. zjawisk, rozważanych jako jedność, powstała ze stosunków lub komplikacyi zjawisk innych, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu lub będących już objektami wyższego rzędu. Nauka powoli rozwijając się zamienia pojęciowo świat rzeczy nas otaczających w świat objektów wyższego rzędu, t. j. zjawisk, których istota polega właśnie na stosunku. Proces ten nazywa Kodisowa *ideizacyą poznania*. Zamiast rzeczy, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu, wytwarzamy sobie w myśli objekta inne, polegające na substancyalizacyi *stosunków* między temi rzeczami. W ten sposób kompleksa elementów i charakterów grupują się około sztucznych ideowych centrów. Główna rola przypada tu w udziale pojęciu *substancyi*. Dotychczas, mówi Kodisowa, nie mamy pojęć, do których jako składnik nie wchodziłoby pojęcie substancyi. Nawet czyste pojęcie energii jest pojęciem wybitnie substancyalnem. Ta substancyalizacya atoli związana jest prawdopodobnie z myśleniem słowami. Jeżeli tedy obecnie myślenie naukowe wytwarza *pogląd na świat*, to pogląd ten polega przeważnie na podstawieniu *substancyi* zamiast *rzeczy*. Ale jak myślenie nie jest wyłącznie możebnem za pośrednictwem słów, tak też i podstawianie substancyi zamiast rzeczy nie jest niezbędnem w naukowem myśleniu. To też najwyższe fazy myśli dążą do zastąpienia słowa przez znak oraz do eliminacyi pojęcia substancyi, jako nieodpowiedniego żadnemu zjawisku rzeczowemu. Skoro obecnie możebną jest krytyka pojęcia substancyi, możemy przypuścić, że z czasem rozwiną się takie fazy myśli, gdzie będzie można obywać się bez niego zupełnie.

Oprócz abstrakcyi, Kodisowa uznaje dążność do *ilościowego wyrównania zjawisk* za nader ważny czynnik, wytwarzający pogląd naukowy na świat z poglądu do-naukowego. Dążność ta, mówi (str. 116 i nast.), znajduje swe uzasadnienie w danych nam empirycznie faktach, gdzie zmiany ilościowe

pociągają za sobą zmianę jakościową zjawiska. W dalszym zaś rozwoju tej dążności wyrabia się pojęcie świata, uważające *ilość* za podstawę różnicy zjawisk. Idzie wtedy o wynalezienie ekwiwalentów ilościowych między oddzielnemi grupami zjawisk. Te ekwiwalenty są to prawa ilościowych stosunków w następstwach zjawisk. Doprowadzają one do *objektywnego prawa stosunku* zjawisk, danych w doświadczeniu. Doniosłość tego prawa jest jasną. Pomimo to autorka wykazuje ściśle granice jego zastosowania. Prawo to, według jej zdania, nie upoważnia do sprowadzenia wszelakich jakości w zjawiskach do ilościowych zmian jednej substancyi, nazywanej w obecnym stanie rzeczy energią. „W świecie empirycznym nigdy nie znajdujemy zjawisk bezjakościowych; jest to nawet taką sprzecznością w sobie, że się wprost nie daje pomyśleć (str. 118).“ Z tem wszystkiem w dalszem specyalnem badaniu wykazuje autorka naukową doniosłość procesu *mierzenia* i podnosi jego *objektywną* wartość w porównaniu z odnośnemi danemi bezpośredniego doświadczenia. Ale i tutaj zachowuje się krytycznie względem substancyalizacyi owych objektów wyższego rzędu, wynikających z ilościowego wyrównania zjawisk. Zaznacza bowiem, że *pogląd* naukowy na świat, złączony jeszcze z ową substancyalizacyą, jest właściwie tylko środkiem pomocniczym dla osiągnięcia naukowego *pojęcia* o świecie. Pogląd taki jest jednym z obrazów, wprowadzonych do myśli, znużonej myśleniem abstrakcyjnem, w celu wypoczynku.

Bliższem wyjaśnieniem zarówno naukowego *poglądu* na świat, jak i naukowego *pojęcia* o świecie zamyka Kodisowa swoją rozprawę. Różnica, mówi (str. 121), między niemi uwydatnia się wyraźnie, gdy się całą naukę rozważa jako szereg myślowy wyrobiony transindywidualnie, którego końcowe człony nie są bynajmniej dosięgnięte w obecnym stanie rzeczy. Wszystko w nauce odnosi się do badania stosunku zjawisk jednych względem drugich, nie zaś do zastąpienia danego świata rzeczy przez jakiś inny, zasadniczo od niego odmienny. Nauka stale dąży naprzód w tym kierunku, podczas gdy pogląd na świat ulega ciągłej zmianie; raz jest idealistycznym, to znów materyalistycznym, mechanistycznym, energietycznym i t. d. Wynika on z potrzeb biologicznych myślących osobników i jest ich indywidualnym sposobem oryentowania się wśród masy abstrakcyjnych pojęć, nużących umysł. Wpływa on po części na kształtowanie się abstrakcyi, zwracając uwa-

gę badaczy na dotychczas niedostrzeżone lub niedość uwzględnione strony zjawisk. Zawsze jednak znaczenie jego jest względnie krótkotrwałe i zależne od stopnia rozwoju *pojęcia* o świecie. To ostatnie, dążąc do wykrycia zjawisk zależności, daje nam rzeczywiście coś nowego w stosunku do bezpośredniego doświadczenia, ale to nowe odpowiada ugrupowaniom zjawisk w czasie i przestrzeni. Gdyby nauka była u rozwiązania zasadniczego swego problematu, musiałaby wytworzyć jakieś jedno, ogólne pojęcie, możliwie najdonioślejsze, któreby było prawdopodobnie formułą, wyrażającą zasadniczy stosunek wszelakiego następstwa lub współistnienia rzeczy i myśli, danych nam w doświadczeniu. Już obecnie widzimy dążenie do wykrycia tego stosunku w poszukiwaniach ekwiwalentów mechanicznych zjawisk. Jest to jednak tylko ilościowe określenie stosunków, wyraża zatem tylko *możebność* powstania danego zjawiska po innem danem zjawisku, nie wyrażając bynajmniej jego konieczności. Od pojęcia o świecie wymagamy zaś, aby wykazywało nam właśnie *konieczność* każdego następstwa lub ugrupowania w ogóle. Dotąd mamy tylko nieczyste pojęcia świata, t. j. pojęcia, będące wpół pojęciami, wpół poglądami. Pochodzi to z niedostatecznego rozwoju nauki i używania pojęć i obrazów posiłkowych. Takiemi są energietyczne lub mechaniczne pojęcie świata. Takim jest i to pojęcie, które świat uważa za mnogość czuć. Analiza tych pojęć i eliminacya elementów poglądowych prowadzi do wyrabiania się czystego pojęcia o świecie. Krytyka w tym względzie jest rzeczą filozofii; samo zaś przybliżenie do ostatecznego czystego pojęcia może być osiągnięte jedynie przez nauki ścisłe i to w tej mierze, w jakiej one będą w stanie przewidywać przyszłość.

Tu w końcu podnieść należy czynnik społeczny nauki, uwzględniony przez Kodisową. Pojęcia według niej wyrabiają się społecznie, transindywidualnie przez powolną eliminacyę wszystkich cech indywidualnych, nie koniecznie potrzebnych przy normalnym procesie życiowym. Doświadczenie czyste należy do zjawisk międzyumysłowych, *phenomènes intermentaux*, jak je dziś przyjęto nazywać. Nad szczegółowymi w tym względzie poglądami autorki już tutaj zastanawiać się nie będę.

Powyższe, dość wyczerpujące przedstawienie poglądów poznawczych Kodisowej wykazuje, że należy ona do wydatnych

myślicieli analitycznych, zasługujących na szczere uznanie i wszechstronne uwzględnienie w zakresie teoryi poznania. Doprowadza ona zasady empirio-krytycyzmu do ostatecznych konsekwencyj i wychodzi w tym kierunku daleko po za Avenariusa, któremu zarzuca (str. 110), że jego pojęcie czystego doświadczenia zawiera wewnętrzną sprzeczność, gdyż nie opiera się na różnicy pomiędzy myślą *przynależną* rzeczy a myślą *odpowiednią* rzeczy, ani pomiędzy *poglądem* na świat a *pojęciem* o świecie. Wskutek tego nie dociera Avenarius do możliwych granic owego *czystego doświadczenia*, lecz zawsze jeszcze pozostaje w zakresie *poglądu* na świat. Znamienną pod tym względem jest praca Kodisowej, wspomniana już powyżej (str. 119), p. t. *Nowa faza w rozwoju empirio-krytycyzmu*. Im konsekwentniej jednak Kodisowa rozwija założenia empirio-krytycyzmu, tem bardziej uwydatnia się w jej teoryi poznania cała jednostronność tego kierunku myśli. Eliminacya nieuprawnionych czynników subjektywnych poznania jest sama w sobie niezbędną w celu osiągnięcia objektywności naszego poglądu na świat. Z drugiej atoli strony bezwzględne wyrugowanie subjektu i jego prawidłowej czynności jest rzeczą niemożliwą. Sama Kodisowa wyznaje (str. 105): „Doświadczenie, które pozostawałoby doświadczeniem pomimo tego, że nie byłoby przez nikogo doświadczonem, jest nonsensem.“ Z tem wszystkiem obstaje przy tem wraz z empirio-krytycyzmem, że nauka dążyć winna do wiedzy najmożliwiej niezależnej od subjektywnych warunków poznania (str. 107). Jej ideałem poznawczym jest wykrycie zjawisk zależności, wykazanie konieczności każdego następstwa lub ugrupowania, przy sprowadzeniu osobnika o ile można do zera. Przytem zapomina jednak wraz z Avenariusem i jego zwolennikami, że cały proces poznawczy, a więc i proces, wytwarzający owe *czyste pojęcie* świata, jest z natury rzeczy procesem subjektywnym, podlega prawom myślenia, dokonywa się według zasadniczych wymagań tych praw i może dojść do rozwiązania swych zadań tylko o tyle, o ile subjekt świadomy jest tych praw i niemi się kieruje w swej czynności poznawczej. Wchodzi tu w grę, jako czynnik zasadniczy, nie tylko biologia, ale i cała logika naturalna, przyrodzona, a więc aprioryczna umysłu ludzkiego. Empirio-krytycyzm tymczasem ignoruje w zupełności tę logikę, rozwija swoją teoryę poznania na podstawie zgóry powziętych pojęć biologicznych, bez ich logicznego uza-

sadnienia. Dla tego też nie może usprawiedliwić należycie ani swego zasadniczego założenia, ani owych szeregów czynności szczegółowych, któremi się posiłkuje dla urzeczywistnienia swych celów poznawczych. Taki zaś brak uwzględnienia koniecznych subjektywnych współczynników poznania, ich zasad logicznych, nadaje empirio-krytycyzmowi charakter nawskroś dogmatyczny. Jego analiza doświadczenia ma niewątpliwie wielką doniosłość, świadczą o tem wymownie zaznaczone poglądy Kodisowej. Ale analiza ta, wskutek jednostronnego objektywnego kierunku, nie uzasadnia krytycznie samego doświadczenia, nie wykazuje jego koniecznych założeń. Empirio-krytycyzm posiłkuje się wprawdzie owemi założeniami racyonalnego doświadczenia, w ogóle logicznego myślenia, ale czyni to tylko bezpośrednio, dogmatycznie, i staje wskutek tego na stanowisku do-krytycznem specyalnych nauk empirycznych (zob. mój *Wstęp kryt. do filozofii* § 6: *Dogmatyzm nauk niefilozoficznych*). Wszechstronna atoli teorya poznania domaga się dopełnienia danych doświadczenia krytycznym rozbiorem jego zasad logicznych. O tem empirio-krytycyzm wcale nie myśli, i na tem właśnie polega jednostronność jego wywodów. Idzie on naprzód w kierunku bezwzględnego objektywizmu z tendencyą realistyczną i przeciwstawia się wprawdzie wskutek tego bezwzględnemu subjektywizmowi idealizmu. Zwolennicy atoli obydwóch tych kierunków podobni są do ludzi kulawych, którzy opierają się na jednej tylko nodze, na prawej czy lewej, a drugą, bezwładną, wloką za sobą przy pomocy kuli podpasznej. Tymczasem prawdziwe, realne poznanie kroczy pewnym krokiem naprzód jak człowiek zdrowy o dwóch nogach, któremi tutaj są podmiot i przedmiot. Przy lekceważeniu jednego z tych czynników zarówno zwykłe poznanie, jak teorya poznania chromią, stają się nawet niemożliwemi.

[1]) Józefa z Krzyżanowskich Kodisowa urodziła się w gub. Mińskiej 1865 r. W r. 1887 wstąpiła na wydział nauk społecznych w Genewie; po roku zaś przeniosła się do Zurychu, gdzie studyowała fizyologię i słuchała wykładów Avenariusa. W r. 1892 otrzymała stopień doktora filozofii na podstawie wspomnianej rozprawy o apercepcyi. Wyszła za mąż za profesora patologii ogólnej na uniwersytecie w Saint Louis i przebywała przez szereg lat w Stanach Zjednoczonych P. A. Obecnie mieszka na Litwie. Zob. o niej *Encyklopedyę Wielką*.

Drugim wybitnym przedstawicielem empirio-krytycyzmu u nas jest Wład. Heinrich [2]). Poświęcił on się początkowo głównie psychologii eksperymentalnej i w tym zakresie ogłosił szereg prac o prawdziwej wartości naukowej. Ale przy tem zajął się również rozbiorem zasad metodologicznych psychologii w związku z ogólnemi zasadami teoryi poznania. W tym kierunku zasługują na uwagę szczególniej następujące prace jego: *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland* 2-e wyd. 1899. *Zur Prinzipienfrage der Psychologie*, 1899. *Teorye i wyniki badań psychologicznych*, 1902. *Psychologia uczuć*, 1907. Nadto rozprawy w *Przeglądzie filozoficznym:* Rok II, zeszyt 1 i 2: *O stosunku pojęć i zasad fizycznych do filozofii.* Rok IV, zeszyt 3: *O metodologii nauk.* R. IV, zeszyt 4: *Co to jest filozofia?* Wreszcie: *O rozwoju metod badań naukowych* w *Poradniku dla Samouków*, T. VI, zeszyt 1-y. 1907.

Nie mogąc zająć się przedstawieniem poglądów Heinricha na cały szereg specyalnych zagadnień z zakresu metodologii psychologii, które, wraz z ich historycznym przeglądem, stanowią główny przedmiot powyższych prac, zatrzymuję się tutaj na jego ogólnych zasadach metodologicznych, obejmujących zarazem i jego teoryę poznania.

Przy wszelkiej samodzielności na polu psychologicznego rozbioru procesów poznania naukowego, a mianowicie jego metod, Heinrich ogółem przejmuje się empirio-krytycyzmem Avenariusa, którego zasady poznawcze wyłożył w pierwszej swej pracy niemieckiej (str. 193 do 215), wykazując zarazem ich doniosłość dla psychologii i teoryi poznania. Zasad tych Avenariusa nie będę tu powtarzał, natomiast zwracam uwagę na charakterystyczne poglądy Heinricha, wypowiedziane szczególniej w rozprawach *O metodologii nauk*, *O filozofii* i *O rozwoju metod badań naukowych.*

W pierwszej z tych rozpraw porusza Heinrich na wstępie stosunek logiki do metodologii nauk. Wykazuje tedy naprzód, że Kartezyusz usunął logikę na plan dalszy wobec swoich reguł metodologicznych. Po nim jednak logika przyswoiła sobie wyniki teoryi poznania czasów Odrodzenia i zasilona w ten sposób sięgnęła znowu po prawo przewodzenia nad myślą. To też Kant nazywa ją nauką o koniecznych prawach myślenia, zaznaczając przy tem, że nie zajmuje się ona zasadami empirycznemi. Pomimo to, mówi dalej Heinrich, w kilkadziesiąt lat później jeden z wyróżniających się przedstawi-

cieli empiryzmu, Bain, określa logikę jako naukę, która uczy poznawać prawdę. Ale właśnie w owym czasie, gdy empirycy angielscy formułowali prawa indukcyi, mające kierować myśleniem przy poszukiwaniu prawdy, wszczęto wątpliwość, czy to, co uważano za *prawdę*, czy nawet najbardziej zasadnicze poglądy na istotę świata są w rzeczywistości *prawdą*. Wytworzył się wskutek tego, według autora, skeptycyzm na całej linii. Zabrzmiało ogólne hasło: „Badania naukowe nie dają nam prawdy, nie pozwalają poznać prawdziwego świata; celem nauk jest tylko utworzenie pewnego *obrazu*, pewne mniej lub więcej udatne odwzorowanie zjawisk. To wszystko, co dotychczas uważano za *istotę* zjawisk, nie jest niczem więcej, jak ich modelem. Modeli takich może być ilość dowolna, mogą być one różne, a jednak wszystkie jednakowo dobre.“ Zadaniem logiki było teraz, mówi Heinrich, ratować twierdzenie o możności poznania prawdy. Powinna ona była usunąć wątpliwości, zwalczać podniesione zarzuty. Nie uczyniła tego jednak. Nie uczyniła zaś dlatego, ponieważ uczynić nie mogła; nie mogła zaś dlatego, że nie była ona nigdy nauką o prawach myślenia i prawach poznawania. Daleką od tego, aby uczyć, jak można zdobywać nową wiedzę, logika zestawia i układa tylko cechy formalne, charakteryzujące sposoby myślenia. Wskutek tego jest bezsilną wobec powstających wątpliwości. Jako nauka form, może ona pouczyć, czy taki lub inny obraz świata jest konsekwentnie rozwinięty; nie umie jednak odpowiedzieć na pytanie, czy możemy w istocie tworzyć dowolną ilość obrazów; nie może pouczyć o tem, w jakim stosunku stoją *obrazy*, *modele* świata do badanych zjawisk; nie odpowie, nakoniec, dla czego w szeregu wieków umysły jednakowo wielkie myślały tak różnie i wypowiadały twierdzenia, które dziś robią często wrażenie wniosków nieomal naiwnych? Zadanie to przypadło w udziale nauce, której celem jest zbadać prawa poznawania, t. j. *metodologii nauk*.

Tak tedy Heinrich obok *logiki formalnej* przyjmuje *metodologią nauk*, o której mówi, że jest „poznaniem praw poznawania.“ Znajomość tych praw, ciągnie dalej, powinna pozwolić na określenie stosunku poglądów i teoryj do przedmiotu poznawanego, i na określenie drogi,—jeśli taka w ogóle istnieje—po jakiej poznawanie postępuje; powinna ona nakoniec dać sformułowanie ostateczne kresu, do jakiego poznawanie dąży. Według tego, metodologia nauk pozostaje w ścisłym związ-

ku z nauką, nazywaną zwykle *teoryą poznania*. W rozprawie *Co to jest filozofia?* Heinrich tak się wyraża o teoryi poznania: „Wszystkie badania, mówi, których zadaniem jest krytyczna analiza otrzymanych rezultatów wiedzy, muszą oprzeć się na *teoryi poznania*. Ta ostatnia jest więc niejako nauką specyalnie filozoficzną, jest współczesną *metafizyką*. Przed niedawnemi stosunkowo jeszcze czasy istniała silna opozycya przeciwko wszelkiej metafizyce. Opozycya, dodajmy zresztą, sprawiedliwa, gdyż mianem metafizyki określano spekulacye dialektyczne, nie stojące w żadnym prawie związku z dociekaniami naukowemi. Hasło jednak, iż należy się ograniczyć na wynikach nauk ścisłych, które było głoszone pod wpływem tej opozycyi, musiało upaść. Dziś konieczności istnienia specyalnych badań, mających na celu krytyczną analizę dobytków wiedzy ścisłej, nikt nie przeczy.“ Napotykamy tu tedy rozróżnienie trzech blizko pokrewnych nauk: *logiki formalnej*, *teoryi poznania*, jako współczesnej *metafizyki*, i *metodologii nauk* (zob. powyżej str. 10 i nast.). Wśród tych nauk Heinrich zajmuje się szczegółowo głównie ostatnią.

W dalszym ciągu rozprawy o *metodologii nauk* zastanawia się autor nad środkami, które zdolne są doprowadzić tę naukę do zamierzonego celu. Zdaje sobie tedy sprawę z poczynionych założeń i ze sposobu postępowania.

Jako pierwsze założenie metodologii nauk przyjmuje Heinrich, wraz z Avenariusem, *jednorodność praw myślenia*, wyrażoną w twierdzeniu: „Poznawanie naukowe nie różni się zasadniczo w niczem od poznawania nienaukowego. Wszystkie specyalne formy i środki poznawania naukowego są rozwinięciem form i środków poznawania nienaukowego. Zarówno poznawanie naukowe jak i poznawanie nienaukowe są objawem tychże samych praw ogólno ludzkiego myślenia.“ Ta jednorodność praw nie jest jednak, według Heinricha, jednorodnością objawów. Prawa poznawania są jednakowe; poszczególne zaś objawy poznania muszą być różne. To znaczy, ogólne prawa poznawania są niezależne od oddzielnych form poznania. Z tego założenia wynika, że możemy nietylko porównywać prawa powstawania poglądów, wypowiadanych w różnych czasach i przez różnych badaczy, nietylko śledzić rozwój zagadnień, lecz co najważniejsza, możemy badać prawa poznawania początkowo na przykładach prostych, a tem samem dających

się łatwiej analizować, aby je następnie rozszerzyć na objawy bardziej złożone.

Drugie założenie zasadnicze, według Heinricha, dotyczy *niezmienności poznawanego świata*, a w szczególności jego *praw*. Przyjmuje on tedy, że ogólnie biorąc badamy obecnie ten sam świat, który badali nasi poprzednicy. Niezbędność tego założenia jest oczywistą, gdyż tylko na tej zasadzie możemy zestawić poglądy, wypowiadane przez poprzednich i w ogóle innych badaczów, ze zjawiskami, które poglądy te miały tłumaczyć.

Od tych założeń przechodzi Heinrich do określenia *sposobu* badania objawów poznania. Tu zaznacza przedewszystkiem, że poznanie, jako pogląd badającego na zjawiska badane, jest wynikiem wzajemnego stosunku *przedmiotu* badania i *umysłu* badającego. Gdybyśmy znali prawa psychiki ludzkiej, lub gdybyśmy mogli prawa te wyprowadzić z jakichkolwiek ogólnych twierdzeń lub założeń, wówczas posiadalibyśmy tem samem wytłumaczenie każdego poznania. Nie znamy jednak praw psychiki ludzkiej, i nadto pojęcia tak ogólne jak *umysł*, *psychika* i t. p. przybierają u różnych badaczy tak różnorodne znaczenie, że często trudno jest o zrozumienie się, a cóż dopiero mówić o wspólnej pracy! Potrzeba tedy, według Heinricha, wybrać inną drogę, a mianowicie przedewszystkiem zbadać stosunek, jaki zachodzi pomiędzy pojęciami i założeniami wypowiadanego poglądu na zjawiska a samemi zjawiskami. Tu zaś narzuca się zasadnicze pytanie: zkąd powstały uzupełnienia lub dodatki, jakie teorya wprowadziła do bezpośrednich danych (jeżeli je w ogóle wprowadziła), czy są one konieczne, czy też zbędne? Z tego wynika, że chcąc zbadać prawa poznawania, należy zacząć od takiego określenia przedmiotu poznawania, iżby wyrażało ono tylko to, co jest bezpośrednio dane, a pominęło wszelką interpretacyę, która już jest *poglądem* a nie bezpośrednim *faktem*. Następnie należy badać wypowiadane poglądy, analizując ich założenia, szukając warunków ich powstawania, badając wzajemne oddziaływanie teoryj. Za cel zaś ostateczny uważać należy poznanie tych praw psychiki ludzkiej, według których powstają i zmieniają się poglądy.

W powyższem rozróżnieniu faktu i jego interpretacyi dotarł Heinrich, jak widzimy, do *czystego doświadczenia* empiriokrytycyzmu,—choć zazwyczaj tego terminu czystego doświadczenia nie używa; mówi on głównie o *fakcie* w związku *z ca-*

łością bezpośrednio danego świata. Ale chodzi mu zawsze o ścisłe rozróżnienie bezpośrednio danego *faktu* od *poglądu* lub *obrazu*, zawierającego interpretacyę faktu. W tym celu domaga się, aby badacz procesów poznania zapomniał o poglądach, które nauczył się uważać za słuszne, aby się uwolnił od uważania jednych objawów za prawdę, innych za złudzenie, aby stanął na takiem stanowisku, na jakiem mógłby się znajdować człowiek, który konstatuje tylko to, co znajduje jako bezpośrednie dane. Jesteśmy tedy tutaj zupełnie w zakresie zasad i poglądów empirio-krytycyzmu.

Jako ważny współczynnik subjektywny poznania uwzględnia Heinrich szczegółowo tak zwane przez niego *kierunki myślowe*, t. j. pewne *sposoby rozważania*, charakterystyczne dla odpowiadających im poglądów na całość świata; nazywa on je także *metodą myślenia.* Zmianę ogólnych poglądów, mówi, poprzedza zawsze zmiana takiego sposobu rozważania, zmiana metody myślenia. Na przykładach scholastyki, Galileusza, Kartezyusza, Hobbesa, Newtona, Darwina wyjaśnia bliżej takie różne sposoby rozważania świata, różne metody myślenia. Ogólna forma rozważania była inną przy metodzie scholastycznej, inną przy metodzie mechanicznej, inną przy metodzie biologicznej. Gdy tylko powstaje nowa forma rozważania zjawisk, wówczas zawsze spostrzeżemy też tworzenie się nowych teoryj i poglądów. Każdy badacz, mówi Heinrich na końcu tej pracy, przystępuje do swych badań zasobny w rezultaty badań poprzedzających go pokoleń, więc przyuczony do myślenia według pewnej metody; każdy pod wpływem przedmiotów badania zmienia swe pierwotne poglądy, wypowiada twierdzenia nowe. Z tych indywidualnych zdobyczy jedne giną, pozostając tylko indywidualnemi reakcyami pojedynczego umysłu na badane zjawiska; inne stają się dobytkiem ogółu, tworzą nowy grunt, z którego rozwinąć się powinno myślenie dalszych szeregów badaczy i myślicieli.

Rzecz Heinricha *O rozwoju metod badań naukowych* jest szczegółową, historyczno-krytyczną ilustracyą powyższych poglądów. Mówi on tutaj najprzód o tworzeniu się obrazów naukowych, rozpatruje następnie budowę obrazu naukowego z punktu widzenia metody rozważań, i zamyka wreszcie swe poszukiwania ogólnemi uwagami o metodach rozważań naukowych.

Obejmując całość poglądów poznawczych Heinricha według powyższych danych, podnieść należy jako rys charakterysty-

czny dopełnienie zwykłej nauki empirio-krytycyzmu, uznaniem samodzielnego znaczenia *logiki formalnej*. Już powyżej była o tem mowa. I w tej ostatniej pracy porusza Heinrich tę kwestyę. „Jeżeli będziemy rozpatrywać, mówi, już uformowany i zakończony obraz pewnego działu zjawisk, wtedy powstać muszą pytania natury, możemy powiedzieć, estetycznej. Pytanie więc, czy dany gotowy już obraz posiada wszystkie potrzebne stopnie przejrzystości i harmonii? Przy odpowiedzi na to pytanie posługujemy się *logiką*. Ta musi być z natury rzeczy formalną, gdyż jej zadaniem jest badanie formy, badanie układu obrazu.“ Rozróżnia on tutaj: *psychologiczną analizę*, pouczającą o tworzeniu się elementów i metod obrazu, o warunkach i drogach ich powstania; *metodologię*, która wprowadza nas w warsztat pracy, informując o własnościach rozważań w danym zakresie badań stosowanych; wreszcie *logikę*, która zajmuje się tworami już ukończonemi, rozpatrując ich formalne własności. Z tego okazuje się, że logika formalna, pomimo całej skromności swego zadania, ma jednak i według Heinricha ważne znaczenie *krytyczne*, oceniając ze swego stanowiska wszelkie wytwory nauki. Rzecz naturalna, że logika tego zadania spełnić nie może bez wykazania zasad formalnych myślenia, mających jej służyć za kryteryum. Nie można się tedy w nauce ograniczyć samem doświadczeniem, lecz koniecznie uwzględnić zarazem należy zasady logicznego myślenia, będące współczynnikami umysłowego ustroju człowieka a więc i doświadczenia. O tych zaś zasadach, jak wogóle o stronie podmiotowej *poznania*, empirio-krytycyzm, jak widzieliśmy, zapomina nieomal zupełnie. Dokonałby tedy Heinrich postępu prawdziwego w tym kierunku teoryi poznania, gdyby bliżej wniknął w tę sprawę i wykazał zarówno owe formalne kryterya logiki, jak ich zastosowanie przy wytworzeniu i ocenie pojęć i teoryj naukowych.

[2]) Władysław Heinrich jest profesorem uniwersytetu Jagiellońskiego. W ostatnich czasach zajmuje się również historyą filozofii, w celu bliższego wyjaśnienia wyłożonych powyżej zasad poznawczych. Świadczy o tem praca jego: *Johannes Scotus Erigena i Spinoza*, 1909.

Szczegółowemi badaniami w kierunku empirio-krytycyzmu zajmuje się też u nas Edm. T. Erdmann [3]). Pierwsza jego praca ma charakter sprawozdawczy. Ogłosił on ją w *Przeglądzie filozoficznym*, 1900, zeszyt 2 i 3 p. t. *Naturalne pojęcie*

świata według Avenariusa. Jestto ścisłe, a przytem jasne i dokładne przedstawienie odnośnych poglądów twórcy empiriokrytycyzmu. Wyniki samodzielnych swych badań wyłożył Erdmann w pracy: *Drei Beiträge zu einer allgemeinen Theorie der „Begriffe"* 1904. Rozwija i uzupełnia on tutaj empiriokrytyczną teoryę „pojęć," jako objawów biologicznych centralnego nerwowego systematu organizmów. Wykład atoli Erdmanna tak jest zwięzły i tak bezpośrednio łączy biologiczne czynniki z psychicznymi, że chcąc dać jasne pojęcie o jego teoryi, należałoby szczegółowo wyjaśnić odnośne dane z zakresu fizyologii i psychologii, czego na tem miejscu uczynić nie mogę. Ograniczam się tedy tylko do zaznaczenia, że Erdmann odstępuje od kilku zasadniczych założeń Avenariusa na korzyść biologiczno-psychicznych poglądów T. Meynerta, A. Lehmanna i W. Jamesa (str. 6), i nadto—co najważniejsze—uzupełnia dotychczasową empirio-krytyczną teoryę pojęć specyalnemi danemi z zakresu *historyi* ludzkich pojęć, zaczerpanemi z językoznawstwa. Dane te służą autorowi za poglądowe potwierdzenie jego biologiczno-psychicznej teoryi pojęć. Nie ulega wątpliwości, że to uwzględnienie językoznawstwa przez Erdmanna rozszerza znakomicie empirio-krytyczny pogląd na tę sprawę.

[3]) Edmund T. Erdmann kształcił się na wydziale historyczno-filologicznym uniwersytetu warszawskiego oraz na uniwersytetach w Wrocławiu i Lipsku. Od r. 1903 jest lektorem języka niemieckiego na uniwersytecie warszawskim.

3. Czynnik *mistyczny* teoryi poznania rozwinął się u nas w tym ostatnim okresie prawie wyłącznie na tle *religijnem*, a mianowicie na wierze w nieomylność nauki Kościoła. Charakterystycznem znamieniem poglądów poznawczych w tym kierunku jest ich otwarta lub też niekiedy utajona zależność od pewnych dogmatów, uznanych za obowiązujące przy ostatecznej ocenie zasad i wyników poznania. Kierunek ten stanowi dalszy ciąg przedstawionej w poprzednim okresie *filozofii katolickiej* (zob. str. 337 i nast.), a od czasu encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII z r. 1879 opiera się głównie na nauce św. Tomasza z Akwinu i przybiera nazwę *nowo-scholastycyzmu.* W porównaniu z dawniejszymi objawami zasadniczo podobnych dążności, a w szczególności w porównaniu z objawami

okresu jezuickiego u nas (zob. str. 173 i nast.), nowoscholastycyzm odznacza się bez porównania wyższą wartością naukową, gdyż przyswaja sobie wyniki nowoczesnych badań naukowych i usiłuje pogodzić je ze swemi założeniami dogmatycznemi. Pod tym względem na szczególną uwagę zasługuje praca ks. J. Radziszewskiego: *Odrodzenie filozofii scholastycznej* (*Przegl. filoz.* 1902), w której między innemi mówi stanowczo (str. 467): „Dla neoscholastyki zajmowanie się naukami jest kwestyą bytu lub niebytu, gdyż jej byt i rozwój jest zawarunkowany bytem i rozwojem tych ostatnich.“ Z drugiej atoli strony zaznacza (str. 478), że „ilekroć filozof w badaniach swych dojdzie do rezultatów, pozostających w sprzeczności z niezawodnymi pewnikami wiary, winien poddać krytyce ponownej wszystkie dotyczące rozumowania w celu wykrycia błędu.“ Zdanie to, pomimo dalszych usprawiedliwień, uznaje zupełną zależność wyników badania filozoficznego od owych *niezawodnych pewników wiary*, mianując zgóry wszelkie od nich odstępstwo *błędem*. Wśród dość licznego grona przedstawicieli tego kierunku,—po większej części duchownych, — uwzględniam tutaj tylko tych, którzy wyłożyli szerzej swe poglądy poznawcze. Pierwszorzędne w tym względzie stanowisko zajmują M. Morawski i F. Gabryl; następnie zasługują na uwagę: Fr. Kautny, W. M. Dębicki, Al. Pechnik, J. Nuckowski, K. Wais; wreszcie w ostatnich czasach przyłączył się do tego kierunku znany z licznych dzieł filozoficznych W. Lutosławski.

a. M. Morawski [1]) jest pierwszym u nas wybitnym przedstawicielem naukowych dążności nowoscholastycyzmu. Bronił on z wielką stanowczością filozofii scholastycznej jeszcze przed zaznaczonym powyżej rokiem 1879. Jego dziełami filozoficznemi są: *Filozofia i jej zadanie*, 1877, wyd. 3-e 1899, *Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne*, 1887, wyd. 3-e 1891, oraz *Podstawy etyki i prawa*, 1891, wyd. 3-e 1908. Uwzględniam tu pierwszą z tych prac w 1-em wyd.

Na czele swego dzieła we *Wstępie* traktuje Morawski przedewszystkiem o *przyczynach obecnego upadku filozofii*. Jedna z podanych przyczyn charakteryzuje zarazem dobitnie poglądy poznawcze Morawskiego, więc ją tutaj bardziej szczegółowo podnoszę. Filozofia, mówi Morawski (str. 5), sama w naszym wieku nie mało zawiniła i odstręczyła od siebie ludzkość, najpierw dlatego, że stanęła w opozycyi ze *zdrowym rozsądkiem* (le bon sens). Tymczasem, dodaje, ten zdrowy

rozsądek jest potęgą, o którą się rozbiły wyrozumowane systemata nowszych filozofów. W dalszym ciągu określa też bliżej zdrowy rozsądek w tych słowach: „Zdrowy rozsądek jestto uzdolnienie rozumu ludzkiego do widzenia w świetle oczywistości głównych prawd do pożycia ludzkiego niezbędnych; ztąd pewność o tych prawdach jest wkorzeniona w samą rdzeń ludzkiej natury i tak powszechna i niezmienna, jak i sama natura; drogocenny to dar boży, spuścizna nasza umysłowa, bez której obyć się nie można i której nam nie zastąpi żadna filozofia, ani też żadna filozofia nie wydrze; a jeśli się na to targnie, sama się tylko na śmiech wystawi.“ Jestto tedy, jak widzimy, skrajny dogmatyzm, przyjmujący orzeczenia tak zwanego *naiwnego realizmu* za pierwszą i nieomal najwyższą zasadę poznania. Przy tem jednak zaznaczyć należy, że w dalszych swych wywodach Morawski nie idzie za przykładem T. Reida, w ogóle filozofii szkockiej (zob. wyżej str. 76), i nie oznacza ściśle, jakie właściwie twierdzenia należy zaliczyć do oczywistych prawd zdrowego rozsądku. Pozostawiona jest tedy tutaj każdej jednostce pewna dowolność w tym względzie, co naturalnie jeszcze bardziej utrudnia rozwinięcie zasadniczych wymagań krytycznej teoryi poznania.

Roztrząsając następnie *ogólne pojęcie filozofii*, Morawski dochodzi do wyniku (str. 20), że jest ona wiedzą wszechrzeczy w pierwszych i najwyższych przyczynach (scientia rerum omnium per causas ultimas). I tutaj wypowiada pewne zasadnicze poglądy poznawcze, które uzupełniają powyższy dogmatyczny punkt wyjścia zaznaczeniem *krytycznych* czynników filozofii. Zadaniem filozofii, mówi (str. 22), jest rozwiązać najwyższe zagadnienia wiedzy ludzkiej, a tem samem wyłuszczyć i uzasadnić pojęcia i pewniki, na których wszystkie inne umiejętności się opierają i z których biorą początek. „Filozofia ma powiedzieć fizykom, co jest ciało, co natura; fizyologom—co jest życie; matematykom—co ilość i przestrzeń; mistrzom sztuki—co jest piękno; prawnikom, politykom, ekonomistom — co jest prawo, co moralność, w czem szczęście ludzkości. Filozofia ma powiedzieć wszystkim, co jest myśl, jakie jej prawa, jakim sposobem prawdy doścignąć; tudzież jaki jest początek wszechświata, a zwłaszcza człowieka, do jakiego celu i jaką drogą wszystkie rzeczy zdążają; nakoniec, wykrywając pochodzenie tych wszystkich jestestw, istotę i wzajemne stosunki, ma ukazać wszystkiego harmonię i wszy-

stko do jedności sprowadzić.“ Wyznać należy, że szerszego poglądu na zadania filozofii wygłosić nie podobna. Chodzi jednak o rzeczywiste rozwiązanie tych zadań drogą właściwą krytycznego poznania. Jaki jest tedy pogląd Morawskiego na tę drogę?

Za pierwszą podstawę rozwiązania zagadnień filozofii uznaje Morawski przegląd krytyczny jej dziejów i w tym celu poddaje historyczno-krytycznemu rozbiorowi różne kierunki filozofii. Sprowadza on je przedewszystkiem do trzech zasadniczych, jakimi są (str. 32): 1) *empiryczny*, w którym bierze górę zmysł, doprowadzający do *sensualizmu i materyalizmu*, 2) *idealistyczny*, w którym rozum, wystarczający sam sobie, rozpanoszył się aż do pomiatania zmysłu, przecząc temu wszystkiemu, o czem zmysł świadczy, i wreszcie 3) *empiryczno-idealny*, pośredni, w którym zmysł i rozum mogą się zgodzić i przyjść do harmonii, doprowadzając oba skrajne prądy do syntezy. Tu filozofia używa obu władz łącznie w celu osiągnienia prawdy; empirią uznaje za punkt wyjścia i podwalinę, rozumowanie zaś za gmach. Pogląd ten na owe trzy zasadnicze kierunki myśli ludzkiej zbliża Morawskiego do przedstawicieli nowoczesnego *idealnego-realizmu* (zob. wyżej str. 370). Pomimo to nie uwzględnia on ich zasad; lecz uznaje swój pogląd empiryczno-idealny za dalszy rozwój filozofii scholastycznej (str. 182 i nast.) i staje wskutek tego po stronie nowo-scholastyków. To też rozpatruje głównie filozofią scholastyki i czyni to z możliwą przy zajętem stanowisku bezstronnością, jak o tem świadczą pewne krytyczne uwagi nawet co do św. Tomasza z Akwinu (str. 228 i 234). Mówi o nim, że „nie można jemu przyznawać nieomylności, nie można przeczyć, że późniejsi, korzystając z jego światła i z nowszych prac, znajdą w jego zdaniach niejedno do poprawienia.“ Nadto zarzuca mu, że znajdował się pod wpływem imponującej powagi Arystotelesa, dodając, że „ztąd głównie (a może ztąd jedynie) pochodzą niektóre niedostatki, które wytknąć można w jego filozofii.“ Zauważmy jednak, że było to pisane przed rokiem 1879.

Porównywając nowo-scholastykę ze starą (str. 237 i nast.), Morawski, obok wykazania zasadniczej identyczności, dowodzi, że są też znaczne różnice,—ale te różnice, mówi, są znacznym postępem. Najprzód nowsi scholastycy wyłamali się z pod jarzma Arystotelesa. Następnie porzucili wadliwy system ko-

mentarzów i kwestyj w komentarze wtrąconych, a usiłują ująć filozofią w systematyczny całokształt. Inny ważny postęp nowo-scholastyki, według Morawskiego, dotyczy w gruncie rzeczy *teoryi poznania*, gdyż polega, jak mówi, na ukonstytuowaniu części wstępnej filozofii, czyli rzeczy o punkcie wyjścia i podwalinach pewności, którą jedni nazywają *krytyką*, inni *logiką materyalną* (w przeciwstawieniu do formalnej), inni, może najlepiej, *filozofią fundamentalną*. Stara scholastyka, przyznaje Morawski, zaniedbała tę część filozofii, a Kartezyusz, który pierwszy ją sformułował pod nazwą *metody*, tym właśnie sztandarem tryumfował przeciwko scholastyce, ale on nie zdołał należycie przeprowadzić swego genialnego pomysłu. Nie uczynili też tego, według Morawskiego, następcy Kartezyusza, ani w ogóle późniejsi głośni przedstawiciele filozofii; lecz ważną tę część filozofii rozwinęli dopiero tacy nowo-scholastycy jak Balmes, Tongiorgi, Palmieri, Cornoldi i inni. Ogółem, po rozbiorze starej i nowej scholastyki, dochodzi Morawski do wyniku (str. 243), że „kierunek scholastyczny, uważany w swych zasadach, jest nie tylko względnie, czyli w porównaniu do innych dzisiejszych filozofij, najlepszy, ale też bezwzględnie prawdziwy.“ W porównaniu zaś z powyższymi trzema kierunkami filozofii, dowodzi (str. 244), że dwa skrajne kierunki są zupełnie fałszywe, zgubne, że prawda tylko w pośrednim kierunku być może, że wreszcie „filozofia chrześcijańska, którą zowią scholastyką, była zawsze, a osobliwie jest za dni naszych prawą przedstawicielką tego kierunku, a zatem i dziedziczką jego prawdy.“

W bezpośrednim związku z naszym przedmiotem pozostaje Morawskiego charakterystyka zadań i treści *logiki*, jako składowej części filozofii (str. 251 i nast.). Zadaniem logiki, według niego, jest „dojść umiejętnie, w jaki sposób przychodzi się do poznania prawdy względem wszechrzeczy.“ Nie odróżnia on tedy logiki od teoryi poznania. Samą zaś logikę, zgodnie z powyższem określeniem jej zadania, dzieli na dwie zasadnicze części: na wspomnianą powyżej *logikę materyalną*, czyli *krytykę*, zwaną także *filozofią fundamentalną* i na *logikę formalną* czyli *dialektykę*. Zadaniem pierwszej jest wykryć i określić istotne podwaliny i źródła pewności; druga zaś ma za zadanie wykryć i objaśnić przyrodzone prawa rozumowania. Ta ostatnia obejmuje tedy znaną treść zwykłej logiki i dla tego też Morawski nad nią się bliżej nie rozwodzi, zwracając

główną uwagę na część pierwszą. Plan *krytyki* czyli *logiki materyalnej* jest, według Morawskiego, następujący. *Wstępem*, mówi, do tej umiejętności powinno być wyjaśnienie pojęć prawdy i stanów umysłu względem niej, t. j. wątpienia, mniemania, pewności, błędu. Następnie, przystępując do rzeczy, należy w pierwszej części rozprawić się z *skeptycyzmem* nie w sposób zaczepny, dowodząc istnienia pewności, ale w sposób odporny, wytykając nie tylko to, że skeptycyzm jest moralnie niegodziwy, fizycznie niemożebny, naturze wstrętny, ale zwłaszcza to, że jest filozoficznie niedorzeczny, bo w koniecznej z sobą samym sprzeczności zostający. Dalej, ponieważ pewność jednych prawd na pewności drugich spoczywa i cała filozofia, nawet cała wiedza ludzka, składa się z takich pewników jak ogniwa powiązanych, trzeba szukać, które jest *pierwsze ogniwo* czyli *pierwszy punkt wyjścia* filozofii. Morawski za taki punkt wyjścia uznaje *łącznią* trzech następujących pewników: 1) faktu empirycznego Kartezyusza *myślę więc jestem*, 2) zasady oderwanej Fichtego *A jest A*, która jest pierwszą w porządku prawd idealnych, a w innej formie ujęta nazywa się *zasadą sprzeczności*, i 3) pewnika, który u kartezyanów nazywa się *valeur de l'idée claire et distincte*, u Tongorgiego zdolnością rozumu do prawdy, u Balmesa zasadą oczywistości, którą też można sformułować w zdaniu: „Co jest oczywistem (podmiotowo), to też jest prawdziwem (przedmiotowo).“ Te trzy pewniki zawierają, według Morawskiego, trzy warunki umożebniające wiedzę: pierwszy osadza *podmiot* wiedzy (ja jestem), drugi utwierdza *przedmiot* (prawdę konieczną), trzeci stanowi łącznię obojga. Niewątpliwość tych pewników polega na tem, że one są przedmiotem bezpośredniej *intuicyi* umysłowej, że je duchowo widzimy. Krytyka powinna zbadać i wyjaśnić te pewniki, wykazać ich wzajemną zawisłość, wreszcie okazać, w jaki sposób wszystkie inne prawdy oderwane i rzeczowe na tych trzech się piętrzą.

Po rozbiorze punktu wyjścia poznania, *Krytyka*, według Morawskiego, zająć się winna *sposobami dochodzenia prawdy*, t. j. źródłami, z których prawdę czerpać możemy, jako też źródłami błędu, tudzież cechami, po którychby można prawdę od fałszu odróżnić. Do źródeł poznania prawdy Morawski zalicza: *świadectwo zmysłów*, *rozumowanie* oraz *świadectwo zewnętrzne* (boskie i ludzkie). Rozbiór i uzasadnienie tych źródeł oraz wykazanie prawdziwego *kryteryum* prawdy, którym jest,

według autora, *oczywistość*,—oto przedmiot tej drugiej części krytyki. Nakoniec, w trzeciej części należy podjąć trudną dyskusyę o *granicach pewności* rozumowi ludzkiemu dostępnej. Tu dochodzić trzeba: czy i o ile wnętrzna rzeczy istota jest nam dostępna, czy są i czy być muszą prawdy dla człowieka bezwzględnie nie do pojęcia, czy w ogóle rozwój wiedzy ludzkiej postępuje w nieskończoność, lub czy ma ostateczne kresy?

Powyższych zadań krytyki czyli logiki materyalnej, Morawski szczegółowo nie rozwiązał, ale zajął się w ostatnim rozdziale swego dzieła rozbiorem jednej z zasadniczych kwestyj nowo-scholastyki, mianowicie kwestyi *stosunku rozumu do wiary*.

Główną zasadą Morawskiego w tej kwestyi jest bezwzględna zgodność rozumu i wiary, uznanie zdania, że „wiara i rozum nietylko nigdy w niezgodzie być nie mogą, ale też wzajemnie się wspierają.“ Prawdy tedy rozumu nie mogą się sprzeciwiać prawdom wiary; ani te tamtym. Jestto niewątpliwie zasada piękna, w abstrakcyi, w teoryi. Prawda zawsze i wszędzie musi być prawdą. Atoli szczegółowe przeprowadzenie tej zasady natrafia często na nieprzezwyciężone trudności; gdyż wobec bardzo rozlicznych objawów zarówno rozumu jak i wiary, ścisłe określenie prawd istotnych każdego z tych źródeł poznania nie jest wcale łatwem. To też nowoscholastycyzm, wierny swemu stanowisku teologicznemu, musi ostatecznie uznać wyższość prawd wiary nad prawdami rozumu i żądać, aby te ostatnie przystosowały się do tamtych. Czyni to też Morawski, dowodząc (str. 303), że „Bóg zamiast pozostawić nas w ciasnych i chwiejnych pojęciach religijnych, którebyśmy sami przez się zdobyć potrafili, sam pouczył nas o religii drogą nadprzyrodzonego objawienia.“ To objawienie, mówi, jest faktem historycznym, który stoi wśród dziejów ludzkości jako najwidoczniejszy ze wszystkich faktów dziejowych, otoczony blaskiem proroctw spełnionych i niezaprzeczalnych cudów. Jesteśmy tedy tutaj w zupełności na polu dogmatyzmu religijnego. Z tem wszystkiem wyznać należy, że powyższe uznanie zasadniczej zgodności rozumu i wiary jest bardzo ważnym współczynnikiem nowo-scholastycznej filozofii i zbliża ją pod niejednym względem do nowoczesnych wymagań nauki.

[1]) Ks. Maryan Morawski T. J. urodził się 15 sierpnia 1846 r. w Poznańskiem. Kształcił się w Kolegium Jezuitów w Metz. W r. 1862 wstąpił do ich zakonu i czas niejaki był rektorem Konwiktu w Tarnopolu. W r. 1881 został profesorem teologii w Uniwersytecie Jagiellońskim, a w r. 1892 profesorem filozofii na wydziale teologicznym. Przez lat 18 redagował *Przegląd powszechny*, w którym też ogłosił szereg rozpraw z zakresu filozofii i teologii. Nadto jest autorem cenionych wysoko prac: *Wieczory nad Lemanem* i *Świętych obcowanie*. Umarł 6 maja, 1901 r. O nim zob. J. Billewicz, *Kilka uwag nastręczonych dziełem ks. Maryana Morawskiego „Filozofia i jej zadanie,"* 1884. Ks. St. Kobyłecki, *Ks. M. Morawski. Wspomnienie pośmiertne. Odbicie z Przeglądu powszechnego*, 1901. St. Tarnowski, *Historya literatury polskiej*, T. VI, część 2-a, 1907, str. 274 i nast.

Na szeroką skalę rozwija Fr. Gabryl [2]) systemat filozofii nowo-scholastycznej w dziełach: *System filozofii. Logika formalna*, 1899; *Noetyka*, 1900; *Metafizyka ogólna*, 1903; *Psychologia*, 1906, nadto ogłosił prace: *Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozumu i nowoczesnej nauki*, 1895, *O kategoryach Arystotelesa*. Odbicie z T. 36 *Rozpraw Akad. umiejętności wydziału histor.-filoz.*, 1897. *O naturze obrazów pamięciowych*, *Przegląd filoz.*, 1907.

Logikę formalną wyprzedza Gabryl krótkim *Wstępem do filozofii* (str. 5—26). „Filozofia, mówi tu (str. 10), jest wiedzą (umiejętnością), która dąży, o ile to ludzkiemu rozumowi za pomocą przyrodzonych jego sił jest możebne, do poznania wszechrzeczy z ich najwyższych i ostatecznych przyczyn." Przy tem już tutaj zaznacza swe stanowisko teologiczne, mówiąc (str. 13): „Filozofia w stosunku do teologii nadprzyrodzonej zajmuje stanowisko wprawdzie podrzędne, ale nie do tego stopnia, by od teologii zapożyczać musiała podstawy do swych dociekań i dla tego też dodatek w definicyi filozofii: o ile to ludzkiemu rozumowi za pomocą przyrodzonych jego sił jest możebne, — uważamy, wbrew przeciwnemu mniemaniu O. Morawskiego, za potrzebny, by te dwie umiejętności, z których każda chce badać wszechrzeczy z ich ostatecznych przyczyn, należycie oddzielone zostały." (Zob. też co w tej sprawie wyżej str. 365 powiedziano).

Logika Gabryla zawiera szczegółowy, w wielu miejscach krytyczny wykład formalnych czynników logiki. Rozpada się ona na następujące rozdziały: o pojęciu, o sądzie, o wnioskowaniu, systematyczne formy myślenia (definicya), o podziale logicznym, o dowodzeniu, wreszcie analiza i synteza. Lo-

gika formalna rozważa, według Gabryla, przepisy, jakich się trzymać winno myślenie, jeżeli ma być prawidłowe, a nie troszczy się o to, zkąd należy brać materyał dla myśli, lub czy myśli zgodne z tem, co przedstawiać mają. Jednem słowem, logice formalnej chodzi jedynie o *prawidłowość* myślenia, a nie o *prawdziwość* myśli. Ale ponieważ nam nie tylko na tem zależy, aby myśli nasze prawidłowo się układały, ale nadto, żeby były zgodne z rzeczami, o których myślimy, przeto obok logiki formalnej istnieje inna nauka, mająca za przedmiot myślenie pod względem jego prawdziwości rozważane. Jedni zwą tę naukę logiką materyalną, inni krytyką poznania, kryteryologią, epistemologią, jeszcze inni *noetyką*. Gabryl posiłkuje się tą ostatnią nazwą i poświęca wykładowi tej nauki zaznaczone powyżej dzieło, w którem rozwinął szczegółowo swe poglądy poznawcze. To też z tego dzieła zdaję tutaj bliżej sprawę.

Noetykę Gabryl po krótkim *wstępie* rozdziela na trzy główne części: I. *Możliwość pewności w poznawaniu*, II, *O źródłach poznawania*, III. *Co stanowi najwyższe kryteryum prawdy?* We wstępie podaje następujące bliższe określenie tej nauki: „Noetyka, mówi (str. 4), jest nauką, która przez krytyczną analizę poznania, a nie przez krytykę samego rozumu, uczy, kiedy, za pomocą jakich źródeł i w jakich granicach poznanie nasze może być napewno prawdziwe.“

Mówiąc w pierwszej części o *pewności*, autor, po kilku uwagach o skeptycyzmie, poddaje najprzód rozpatrzeniu pojęcia *prawdy* i *fałszu*. Rozróżnia prawdę *logiczną* i *moralną*. „Prawda logiczna, mówi (str. 10), jest zgodnością treści poznania umysłu z przedmiotowym stanem rzeczy.“ „Prawda zaś moralna jest zgodnością myśli i słów ją wyrażających.“ W poznawaniu mamy na oku prawdę logiczną. Sprzeczność z nią doprowadza do *fałszu*, który jednak nie polega na samej niezupełności poznania, lecz na pozytywnej niezgodności z rzeczywistością. Przy bardziej szczegółowym rozbiorze tych pojęć z różnych punktów widzenia, najważniejszym momentem jest zdanie, że zarówno pełna logiczna prawda, jak i fałsz dopiero w *sądzie* się znajdują, gdyż dopiero w sądzie stosujemy treść naszego poznania do przedmiotu poznawanego, więc też dopiero w sądzie może być mowa o tem, czy treść naszego poznania jest zgodna z przedmiotowym stanem rzeczy (str. 13).

W dalszym ciągu pierwszej części podaje Gabryl ogólną charakterystykę stanów umysłu odnośnie do przedmiotu poznawanego. Rozróżnia cztery takie stany (str. 16). Umysł najprzód może przedmiotu wcale nie znać, a taki stan nazywa się *niewiadomością* (ignorantia); następnie, może znać przedmiot, lecz tak niedokładnie, iż nie śmie niczego o nim twierdzić, ani też przeczyć; jest to stan *wątpienia* (dubium); dalej, może znać przedmiot, lecz jeszcze nie na tyle, iżby z całą stanowczością sąd o nim wypowiedzieć, lęka się, aby i przeciwne twierdzenie nie okazało się prawdziwem; taki stan zwiemy *mniemaniem* (opinio); wreszcie umysł może znać przedmiot tak dokładnie, iż bez najmniejszej obawy pomylenia się twierdzi stanowczo, lub też przeczy, czem przedmiot jest lub nie jest, albo że taki lub taki przymiot mu przysługuje lub nie przysługuje; jest to stan *pewności* (certitudo). Celem poznania jest osiągnięcie tego stanu. Pewność tę określa zaś autor, w zgodności ze św. Tomaszem, mówiąc (str. 20), że „jest ona silnem zgadzaniem się umysłu na związek między podmiotem i orzeczeniem, który to związek umysł poznaje właśnie jako prawdziwy.“ Po bliższem historyczno-krytycznem wyjaśnieniu tego określenia pewności, napotykamy w ostatnim rozdziale tej pierwszej części dzieła ogólne przedstawienie dziejów skeptycyzmu oraz jego wszechstronną krytykę, usprawiedliwiającą możność osiągnięcia pewności w poznaniu. W tej krytyce podnoszę szczególniej uznanie przez Gabryla czterech zasadniczych prawd, które, według niego, ani udowodnione być nie mogą, ani nie potrzebują dowodu, gdyż wszystkie sądy na nich się opierają. Do tych prawd zalicza (str. 38): „fakt *samowiedzy*, *udolność* rozumu do poznania prawdy albo także fakt i zasada *oczywistości*, zasada *tożsamości* i *niesprzeczności*, oraz zasada *wystarczającego powodu*, inaczej zasada racyi.“

Najobszerniejszą drugą część *Noetyki* Gabryla stanowi rzecz o *źródłach poznawania;* można ją nazwać jądrem wszystkich jego poglądów i wywodów poznawczych. Człowiek, mówi (str. 56), posiada pięć źródeł, jakby pięć krynic, z których czerpać może wiedzę pewną: 1) *świadomość siebie*, której polem doświadczenie wewnętrzne; 2) *zmysły zewnętrzne*, zajmujące się zbieraniem wiadomości z naszego otoczenia; 3) *porównywanie* pojęć oderwanych w sądach analitycznych; 4) *wnioskowanie*, dające początek sądom syntetycznym już to w drodze dedukcyi, już też indukcyi; wreszcie 5) *wiara*, obejmująca

prawdy z doświadczenia innych ludzi wzięte. Każde z tych źródeł rozpatruje następnie szczegółowo przy pomocy historyczno-krytycznego rozbioru.

Co do pierwszego źródła dowodzi autor (str. 61), że sądy bezpośrednie, wyrażające treść doniesień *świadomości*, są koniecznie prawdziwe; przyczem zaznacza, że dalsze zastanowienie się nad faktami, objętymi bezpośrednimi sądami świadomości, ma już charakter pośredni, a odnośne sądy nie są już koniecznie prawdziwe, lecz mogą być prawdziwe lub fałszywe stosownie do tego, czy są zgodne lub niezgodne z przedmiotowym stanem rzeczy.

Przy rozbiorze *zmysłów* zewnętrznych, jako źródeł poznawania, uwzględnia Gabryl krytycznie najprzód poglądy fenomenalistów starożytnych; następnie zatrzymuje się dłużej nad nowoczesnym subjektywizmem i poddaje krytyce między innymi poglądy Hobbesa, Kartezyusza, Locke'a, Berkeley'a, Kanta, idealistów niemieckich, a wśród współczesnych przedstawicieli tego kierunku głównie W. Schuppego. Jako wynik tej krytyki, uznaje Gabryl (str. 99) przedewszystkiem słuszność subjektywizmu w tem, że podnosi udział podmiotu w akcyi poznania, wskutek czego przedmiot poznania musi w pewnem znaczeniu być innym w podmiocie poznającym, aniżeli w swem istnieniu konkretnem. Pomimo to dowodzi (str. 116), że „rozum wsparty na spostrzeżeniach zmysłów, może napewno poznawać istnienie poszczególnych przedmiotów materyalnych oraz ich przypadłości." Zmysły bowiem poręczają istnienie poszczególnych przedmiotów, jako źródeł swych podniet. Czyniąc zaś dalej zadość pewnym szczegółowym warunkom, które autor bliżej rozpatruje (str. 118 i nast.), zmysły doprowadzają do poznania przedmiotów świata zewnętrznego.

W celu dalszego wyjaśnienia tej sprawy przechodzi Gabryl od rozbioru subjektywizmu do rozpatrzenia *realistycznych* teoryj poznania, których wspólnym punktem jest przekonanie, że naszym spostrzeżeniom i pojęciom odpowiadają albo zupełnie dokładnie, albo bodaj częściowo rzeczy przedmiotowo istniejące, wskutek czego spostrzeżenia i pojęcia mają nie tylko podmiotową ale i przedmiotową wartość (str. 126). Uwzględnia tu szczególniej realizm naiwny, empirio-krytycyzm Avenariusa, dalej realizm transcendentalny Ed. Hartmanna, wreszcie umiarkowany realizm wielu nowoscholastyków. Na pod-

stawie krytycznego rozbioru tych poglądów przyłącza się Gabryl do nauki owego umiarkowanego realizmu. Zasadniczą zaś treść tej nauki sprowadza do następujących zdań (str. 142 i nast.): 1) że filozoficzna pewność co do istnienia świata opiera się tylko na prawie przyczynowości; 2) że poznanie dokładne przedmiotów zawisło od spełnienia różnych warunków; wskutek czego umiarkowany realizm żąda, aby podmiot nie polegał ślepo na pierwszem lepszem spostrzeżeniu, ale poddawał je krytycznemu zbadaniu i dopiero wtedy wydawał sąd o rzeczy; 3) że przymioty pierwszorzędne tkwią w rzeczach, co oznacza, że umiarkowany realizm razem z naiwnym przypisuje tak czasowi jak i przestrzeni realne istnienie, ale równocześnie usiłuje krytycznie zbadać naturę czasu i przestrzeni w sobie; 4) że przymioty drugorzędne według jednych tkwią w rzeczach, według drugich są w znacznej części wyrobem podmiotu; przyczem Gabryl odróżnia w kwestyi drugorzędnych przymiotów stronę przedmiotową i podmiotową wrażeń i na tej zasadzie uznaje *formalną objektywność* drugorzędnych przymiotów; wreszcie 5) że należy rozróżnić przedmiot od jego obrazu psychicznego. Bliższe wyjaśnienie tego rozróżnienia stanowi zamknięcie rozbioru zmysłów jako źródeł poznania.

Przechodząc do rozbioru *porównania* pojęć, jako źródła nowych prawd (str. 156 i nast.), Gabryl zaznacza, że poznanie, oparte na zmysłach, nie zadowala ostatecznie rozumu, gdyż ma ono za przedmiot to, co zmienne, przypadkowe, gdy tymczasem rozum szuka pod zmienną i przypadkową zewnętrzną szatą tego, co w rzeczach jest stałe, niezmienne, konieczne. Czynność zmysłowego poznania doprowadza tylko do *wyobrażenia* jako konkretnego obrazu konkretnego przedmiotu; rozum zaś przy pomocy czynników stałych, niezmiennych i koniecznych, napotykanych w przedmiotach, dochodzi do *pojęć ogólnych*, a porównywając je ze sobą dąży do rozszerzenia swego poznania rzeczy. To naprowadza do wyjaśnienia istoty pojęć ogólnych, a następnie do wykazania poznawczej doniosłości porównania pojęć. I tutaj Gabryl poddaje krytyce dotychczasowe poglądy; więc nauki o pojęciach ogólnych nominalizmu, konceptualizmu i realizmu, i przyłącza się w tym zakresie także do realizmu umiarkowanego. Ten ostatni przyznaje rozumowi zdolność odkrywania istoty czyli natury rzeczy, t. j. tego, co w nich jest stałe, niezmienne i konieczne przy pomo-

cy pojęć ogólnych. Przytem jednak dowodzi, w przeciwstawieniu do realizmu przesadnego, że treść pojęć ogólnych nie istnieje jako ogólna w rzeczach, gdyż cokolwiek fizycznie istnieje, istnieje sposobem indywidualnym; podobnież nie istnieje oddzielnie od rzeczy. Dopiero rozum nadaje cechę ogólności owej istocie rzeczy przez to, iż ją rozważa jako zawartą w wielu jednostkach lub jako taką, która w wielu jednostkach może być urzeczywistniona. W tem znaczeniu przypisuje pojęciom ogólnym wartość przedmiotową.

Kwestyę wartości poznawczej *porównywania* pojęć ogólnych łączy Gabryl z kwestyą *pewników* czyli prawd pierwotnych, jako bezpośrednich sądów analitycznych, opartych na owem porównywaniu pojęć ogólnych. Do takich bezpośrednich sądów analitycznych dochodzimy, według Gabryla (str. 192), każdym razem, ilekroć przez porównanie dwóch pojęć bez pomocy dalszego rozumowania spostrzegamy konieczność przedmiotową przynależności tych pojęć do siebie. Takie zaś sądy są bezwzględnie pewne i prawdziwe, nadto posiadają wartość ogólną. Ponieważ bowiem pojęcia, jak widzieliśmy, wyrażają istotę rzeczy w oderwaniu od jej cech konkretnych, przeto określenia, tej istocie przysługujące, sprawdzać się muszą wszędzie, gdzie istota rzeczy znajdować się będzie. Czy zaś te określenia wydobywać będziemy przez rozbiór cech, należących do istoty danej natury, czy też je odkryjemy przez porównanie dwóch pojęć, jest rzeczą obojętną dla charakteru ogólności i konieczności pewników. Uzasadnienie powyższych zdań, wyjaśniających genezę pewników w duchu umiarkowanego realizmu scholastyków, opiera autor na szczegółowej krytyce empiryzmu, sensualizmu i pozytywizmu (str. 203 i nast.).

Rozbiór *wnioskowania*, jako źródła poznania (str. 208 i nast.), zawiera najprzód obronę *sylogizmu*, jako zasadniczej formy wnioskowania *dedukcyjnego*. Tu Gabryl uwzględnia krytycznie przeciwne poglądy Sekstusa Empiryka (zob. wyżej str. 26) i jego nowoczesnych zwolenników, szczególniej Milla i Herberta Spencera. Obrona zaś pozytywna opiera się głównie na bliższem wyjaśnieniu teoryi sylogizmu. Co zaś do wnioskowania *indukcyjnego*, to rozpatruje Gabryl z osobna indukcyę zupełną i niezupełną, wykazując naukową doniosłość szczególniej ostatniej. Przytem jednak zwraca słusznie uwagę przedewszystkiem na zasadę czyli racyę indukcyjnego uogólnienia. Na podstawie rozbioru odnośnych poglądów Milla,

szkoły szkockiej, Rabiera, Pawła Janeta i Sigwarta zwraca się Gabryl w tej sprawie do Arystotelesa i rozwijając jego pogląd, dochodzi do wniosku, że uogólnienie indukcyjne opiera się na wykazaniu stałej, niezmiennej cechy, posiadającej swe źródło w naturze danego przedmiotu. Całe zadanie indukcyi polega tedy na odróżnieniu cech przyrodzonych, istotnych badanego przedmiotu od cech, będących wypływem jakichś zewnętrznych czynników więc przypadkowych. Jest to wprawdzie zadanie nie łatwe, ale w tym względzie, według autora, okazują wielką usługę szczegółowe metody indukcyjne, rozwinięte doskonale przez Milla.

Ostatni rozdział drugiej części traktuje o *świadectwie ludzi* jako źródle poznawania (str. 223 i nast.). Kwestyę tę obcego świadectwa łączy Gabryl bezpośrednio z kwestyą *wiary*, opartej na *powadze* tego, który nam jakąś prawdę ogłasza. Z tego stanowiska rozbiera podstawę i znaczenie wiary i powagi. Powagę świadka opiera na wykazanej wiedzy jego i prawdomówności. Następnie wyjaśnia znaczenie obcego świadectwa w poznaniu rzeczy, szczególniej też w nauce. Mówiąc zaś o świadku, zaznacza zgóry (str. 228), że może nim być Bóg lub człowiek i na tej zasadzie rozróżnia wiarę boską od ludzkiej; przytem jednak dodaje: „naszą rzeczą zająć się tylko tą drugą.“ To też rozbiorem wartości poznawczej świadectw bezpośrednich i pośrednich, oraz świadectw historycznych pisanych i pomników zamyka część drugą swego dzieła.

Ostatnia część *Noetyki* Gabryla, jak widzieliśmy, ma za przedmiot zagadnienie *najwyższego kryteryum prawdy* (str. 245 i nast.). Wykazawszy najprzód konieczną potrzebę takiego kryteryum w celu osiągnięcia pewności w poznaniu, autor poddaje rozbiorowi zarówno teorye, uznające zewnętrzne kryteryum prawdy, jak i poglądy na podmiotowe kryterya. Co do *zewnętrznych* kryteryów, Gabryl dowodzi, że najwyższem kryteryum prawdy nie może być ani wiara w objawienie (krytyka nauki Bonalda), ani powszechna zgoda rodzaju ludzkiego (krytyka poglądu Lammenais'go), ani wreszcie zasada najmniejszego zużycia siły umysłowej (krytyka Avenariusa). Podobnież co do *podmiotowych* kryteryów nie zgadza się na kryterya ani Kartezyusza (jasność i wyrazistość poznania), ani szkoły szkockiej (zdrowy rozum ludzki, commcon sense), ani Kanta i nowo-kantystów (przymus moralny), ani wreszcie Spencera i Sigwarta (niemożliwość pojęcia przeczenia przy

jakiemś twierdzeniu oraz konieczność myślna, Denknothwendigkeit). W miejsce wszystkich tych kryteryów zawierających co najwięcej tylko częściową prawdę, Gabryl uznaje za najwyższe kryteryum *przedmiotową oczywistość*. Aby osiągnąć istotne poznanie, mówi (str. 278), polegające na zgodności umysłu poznającego z rzeczą poznawaną, nie wystarczają żadne kryterya podmiotowe. Te mogą doprowadzić tylko do podmiotowej pewności, bez poręczenia przedmiotowej prawdy poznania. Dla jej osiągnięcia niezbędne jest takie kryteryum, które dałoby podmiotowi pewność, że jego poznanie rzeczywiście zostało zrównane z przedmiotem poznania, że faktycznie odpowiada przedmiotowemu stanowi rzeczy. Takiem kryteryum jest właśnie *przedmiotowa oczywistość*, obejmująca z natury rzeczy i podmiotową. Poznanie bowiem oczywiste zawiera, według Gabryla (str. 280), dwa czynniki: z jednej strony *przedmiot* w całej swej jasności i wyrazistości, objawiający się podmiotowi, z drugiej strony dokładne wniknięcie w naturę rzeczy poznawanej przez *podmiot* poznający. W ten sposób poznanie oczywiste staje się *doskonałą intuicyą rzeczy poznawanej*. Przy tem zaznacza Gabryl w dalszym ciągu (str. 285), że „warunkiem koniecznym, ale zarazem wystarczającym do pozbycia się wątpliwości o nabraniu pewności, iż dane poznanie jest rzeczywiście zgodne z prawdą, jest przedmiotowa identyczność podmiotu i orzeczenia w sądzie tak, że umysł ów sąd wydający nie może nie widzieć, że jego zgoda na powyższy związek podmiotu i orzeczenia tylko wskutek działania albo raczej światła przedmiotu poznawanego pochodzi.“ Szereg dalszych uwag ma na celu bliżej wyjaśnić tę, jak widzimy, dość skomplikowaną zasadę przedmiotowej oczywistości.

Ostatni rozdział *Noetyki* traktuje o *granicach* poznawania ludzkiego oraz o stosunku *rozumu* do *wiary objawionej*. Wykazawszy najprzód zwykłe i oczywiste granice poznawania, autor podnosi i to, (str. 290), że skoro poznanie umysłowe opierać się musi na materyale przez zmysły dostarczonym, to tem samem o jestestwach nadzmysłowych, o duchach tylko niejasne pojęcie mieć możemy. Nadto zaznacza, że chociaż nam nie brak fizycznego uzdolnienia do odkrycia prawd religii przyrodzonej, to jednakże historya świadczy, że ludzkość, swoim zostawiona siłom, okazała się moralnie nieudolną, aby sprostała temu zadaniu. Wskutek tego okazała się moralna konieczność objawienia tychże prawd rodzajowi ludzkiemu przez Boga.

W tym duchu dogmatyczno-religijnym rozstrzyga też Gabryl kwestyę stosunku rozumu do wiary. W zasadzie uznaje wprawdzie, zgodnie z orzeczeniami Kościoła, że wiara i rozum nie mogą być nigdy ze sobą w sprzeczności. Ale zarazem, powołuje się na zdanie, że „prawda nie może się sprzeciwiać prawdzie, wskutek czego każde twierdzenie, przeciwne prawdzie objawionej, musi być fałszywe.“

Powyższe streszczenie *Noetyki* Gabryla świadczy wyraźnie o szerokiem objęciu głównych przedmiotów teoryi poznania. Autor porusza wszystkie zasadnicze kwestye poznania, często nawet z pewną kazuistyczną drobnostkowością. Przy tem na każdym kroku daje dowody wielkiej erudycyi, a jego krytyka obcych poglądów odznacza się nie tylko przedmiotową ścisłością, ale i głębszą przenikliwością, doprowadzającą zazwyczaj do wszechstronnego wyjaśnienia rozpatrywanego zagadnienia. To też, pominąwszy ostateczne dogmatyczno-religijne stanowisko autora, na które konsekwentny krytyk zgodzić się nie może, wyznać należy, że dzieło to jest nie tylko najwybitniejszym objawem naszej nowo-scholastycznej literatury na polu teoryi poznania, ale nadto dla zaznaczonych zalet zajmuje też pokaźne miejsce wśród najlepszych dzieł w tym zakresie, wspomnianych w niniejszym przeglądzie, a należących do innych lub nawet wprost przeciwnych kierunków filozoficznych. Studyum tego dzieła, jako wielce pouczającego, polecić należy każdemu, kto pragnie się bliżej zapoznać z zagadnieniami teoryi poznania.

[2]) Ks. Dr. Franciszek Gabryl urodził się 9 marca 1866 r. Od roku 1898 jest profesorem filozofii na wydziale teologicznym uniwersytetu Jagiellońskiego. W r. 1907 był rektorem tegoż uniwersytetu.

b. Obok Morawskiego i Gabryla, tylko niewielu duchownych, zajmujących się u nas kwestyami filozoficznemi, wyłożyło swe poglądy poznawcze. Na wzmiankę zasługują tu głównie następujący.

Fr. Kautny[1]) ogłosił dzieło p. t. *Propedeutyka filozoficzna oparta na prawdziwych zasadach*, 1871. Podany tu jest wykład *Logiki* (str. 13—172) i *Psychologii* (str. 173—284). Zdaję sprawę z pierwszego.

Logikę Kautny określa jako naukę, która „podaje pewne prawidła i zasady prawidłowego myślenia, aby za ich pomocą

można uniknąć błędu i dojść do poznania prawdy.“ Ponieważ zaś, dodaje, uniknienie błędu, a dojście do poznania prawdy głównie zależy na prawidłowości *sądzenia*, więc można logikę także nazwać nauką, która „podaje pewne zasady i prawidła prawidłowego sądzenia.“ Dalej rozróżnia dwojaką prawidłowość sądzenia, *wewnętrzną i zewnętrzną*. Pierwsza tyczy się myśli samych w sobie i żąda, aby myśli między sobą się zgadzały, jedna z drugą ściśle się łączyła, jedna z drugiej wynikała. Prawidłowość zaś zewnętrzna odnosi się do przedmiotów myśli, a zależy na tem, aby myśl zgadzała się ze swym przedmiotem, a zatem była prawdziwą. Zgodnie z tą dwojaką prawidłowością sądzenia, rozróżnia też Kautny „dwojaką logikę.“ Pierwszą stanowi zwykła *logika formalna*, którą nazywa *dialektyką*; druga zaś logika, mająca za przedmiot prawidłowość zewnętrzną poznania, jest *logiką materyalną*, nazywaną przez autora *krytyką*.

Nie mam powodu zatrzymywać się tutaj nad szczegółowem wykazaniem treści tego elementarnego wykładu logiki Kautnego. Dla ogólnej charakterystyki powiem tylko, że wykład ten zgadza się zasadniczo i w wielu szczegółach z opracowaniem logiki formalnej i materyalnej przez takich poprzedników nowoscholastycznej filozofii, jak Gratry, Hagemann, Stöckl i inni (zob. wyżej str. 127), którzy swe dzieła ogłosili przed wyjściem pracy Kautnego. Swe poglądy dogmatyczno-religijne wypowiada on między innemi w takich zdaniach (str. 172): „Nieroztropnie i niedorzecznie postępują ci, którzy się wzbraniają poddać swój rozum pod jarzmo prawd od Boga objawionych...“ „Filozofia jest tylko uczennicą wiary chrześcijańskiej i powinna się dać prowadzić nie mniej przez tajemnice tej wiary, jak przez zasady rozumu.“ Charakterystycznym jest też język Kautnego, mianowicie używanie terminów mało uzasadnionych, nawet dziwacznych. Tak np. pojęcia konkretne nazywa *zrosłemi*, transcendentalne *nadpowszechnemi*. Składowe części sądu nazywa podmiotem, *orzecznikiem i spójką*, jednostkę *jednotnikiem*, substancyę — *podstatą*, sylogizm—*rozumownikiem*, entymemat—*dorozumownikiem*, indukcyę—*naprowadnikiem*, analogią,—*stósownością*, sofizmat - *zwodnikiem* i t. p. Terminy te nie przyczyniają się do jasności wykładu, i bez tego często dość zawikłanego.

[1]) Ks. Franciszek Kautny, z Towarzystwa Jezusowego.

Specyalnie krytyką współczesnej nauki ze stanowiska religijnego zajął się Wład. M. Dębicki [3]) w pracach: *Bezwyznaniowość, jej przyczyny i skutki*, 1886; *Wielkie bankructwo umysłowe*, 1895; *Filozofia nicości*, 1896. Nadto ogłosił: *O zasadniczych różnicach psychicznych pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem*, 1876. *Myśl i słowo, logika i gramatyka*, 1876. 2 wyd. 1887. *Nieśmiertelność człowieka jako postulat filozoficzny przyrodoznawstwa*, 1883. 2 wyd. 1897. *Postęp, szczęście i przewroty społeczne*, 1885. *Studya i szkice religijno-filozoficzne*, 1901.

Swoje stanowisko poznawcze zaznacza i rozwija Dębicki szczególniej w dziele o *Bankructwie umysłowem*. Pragnie on tą pracą, jak sam mówi (str. 20), przyczynić się do zawarcia pokoju między wiedzą i wiarą. W tym celu usiłuje w uprawiających niwę naukową osłabić pychę umysłu oraz wzbudzić zbawienne uczucia pokory i szacunku dla wiary; czytelnikom zaś religijnym chce podać komentarz do słów Pisma św. „Pan zna myśli człowiecze, iż są marne (Psalm 94, 11).“

Bankructwem umysłowem nazywa Dębicki *skeptycyzm*, w szczególności zaś *solipsyzm*, do którego, według niego, doprowadza wiedza tegoczesna, a mianowicie krytycyzm w stosunku do prawd zdrowego rozsądku i wiary. Mając na oku taki wynik rozwoju umysłowego nowszych czasów, Dębicki przedstawia dzieje myśli od Kartezyusza aż do Helmholtza, Du-Bois-Reymonda i nowokantystów. W tym atoli przeglądzie bez rozbioru powołuje się zarówno na tych myślicieli i uczonych, którzy ostatecznie dochodzili w samej rzeczy do skrajnego subjektywizmu, jak i na tych, którzy dowodzili tylko ograniczoności wiedzy ludzkiej, odnosząc się krytycznie bądź do świadectwa zmysłów, bądź do rozumu ludzkiego. W ten sposób wydaje się, jakoby bezwzględny skeptycyzm obejmował poglądy wszystkich bez wyjątku przedstawicieli nowoczesnej nauki; gdy tymczasem, jak wiadomo, zwolennicy skrajnego subjektywizmu wraz z solipsyzmem, stanowią tylko mały odłam wśród nowokantystów, a obok tych ostatnich istnieje wielu przedstawicieli krytycznego realizmu, którzy, pomimo uznania ograniczoności rozumu ludzkiego, nie są jednak zwolennikami skeptycyzmu, lecz go zbijają całym szeregiem przekonywających argumentów. Rzecz jasna, że tych ostatnich, stanowiących większość nowoczesnych myślicieli, nie można zaliczyć do skeptyków, więc też i na nich nie można rozciągnąć pojęcia bankructwa umysłowego. Z nimi się jednak

Dębicki nie rozprawia, pozostając wyłącznie w zakresie poglądów skeptycznych.

Krytykę tego kierunku myśli opiera Dębicki na bezpośredniem uznaniu zdrowego rozsądku i wiary. „Są pewniki, mówi (str. 102 i nast.), prawdy zasadnicze i postulaty logiczne nieuniknione, na które się targać nie wolno bezkarnie. Istnieją dla krytyki wielkie granitowe słupy Herkulesa, na których Opatrzność wypisała czytelnemi dla wszystkich głoskami: *Nec plus ultra.*“ Tymczasem filozofia wolnomyślna rozpoczęła od zwątpienia o wszystkiem, a skończyła również na zwątpieniu o wszystkiem. „Wziąwszy za podstawę *ja* i jego stany, poza *ja* i jego stany przekroczyć nie zdołała. Wzgardziwszy dumnie zdrowym rozsądkiem, jako prostaczym przesądem, i wiarą w pomoc Boga, jako mistycznym zabobonem, liberalizm myślenia nawet główne swoje bożyszcze, tak zwany rozum krytyczny, uznał za przesąd i wątpliwą wiarę.“ „Zbankrutowała tedy i zwaryowała niezależna, harda, liberalna, a raczej jak bicz dziadowski rozpuszczona myśl ludzka. Gdyby nawet nie było innych dowodów, że zarówno punkt wyjścia, jak i kierunek tej myśli są zasadniczo fałszywe, już sam fakt jej tragicznego upadku wystarczyćby winien do przekonania o tem ludzi bezstronnych.“

Wobec takiego rozpaczliwego stanu rzeczy, Dębicki słusznie pyta (str. 126): „Cóż tedy czynić? Jaka na złe rada?“ i odpowiada: „Rada jest jedyna, prosta i jasna, niezrównanie żywotna, choć bardzo już stara. Trzeba, aby przemądrzała uczoność nowoczesna, pomnąc na przestrogę św. Pawła: *sapere ad sobrietatem*, starała się odzyskać stracony zdrowy rozsądek i bojaźń Bożą, będącą początkiem prawdziwej mądrości; trzeba, aby społeczeństwa powróciły szczerze do zasad Ewangelii.“ ....„Przykładać nóż skeptycyzmu do największych skarbów moralnych ludzkości, do wiary w dobrą i sprawiedliwą Opatrzność, we wzniosłe zagrobowe przeznaczenie człowieka, w potrzebę walki ze złemi skłonnościami, w nagrodę i karę za czyny,—że wymienię te tylko dogmaty religii katolickiej,—jest to i grzeszyć ciężko przeciw Duchowi świętemu i wyrządzać krzywdę uznojonym w boju życia współbliźnim i niemałą okrywać się śmiesznością. W innem miejscu (str. 22) zaznacza Dębicki swe zasadnicze stanowisko w tych słowach: „Dla kogo powaga Kościoła jest portem i kotwicą w żegludze żywota, kto wyznaje teoryę poznania, głoszoną przez sławnych mistrzów

scholastyki: św. Anzelma, św. Tomasza z Akwinu i Jana Duns-Scota; kto idzie za Arystotelesem, Baconem z Werulamu i Leibnizem, – słowem, kto się trzyma tak zwanego umiarkowanego realizmu, ten z pewnością zdrowego rozsądku nie wyrzecze się nigdy i rozumowaniu skeptyków słuszności nie przyzna.“ Bliższego atoli uzasadnienia owych prawd zdrowego rozsądku oraz wiary religijnej w pracy tej nie napotykamy.

Tu dodaję kilka słów o wspomnianej pracy Dębickiego: *Logika i gramatyka*. Dowodzi w niej (str. 21), że „myśli i słowa utożsamiać niepodobna, że jedno i drugie rodzi się odrębnie i rozwija szlakiem sobie właściwym; a lubo jako wytwory tego samego źródła, umysłu ludzkiego, służąc jego potrzebom, kojarzą się nader często nierozerwalnie, poza obrębem wszakże tych związków przypadkowych zachowują byt samoistny.“ Co do stosunku logiki i gramatyki wykazuje w duchu powyższych wywodów (str. 26), że dążność do uzasadnienia reguł gramatycznych na podstawie praw logiki niepodobną jest do urzeczywistnienia z powodu odmiennych przedmiotów i celów logiki i gramatyki. „Logika, mówi (tamże), jest nauką, mającą za przedmiot zasady dochodzenia i poznawania prawdy, zowie się też niekiedy teoryą poznania.... Jak wszystkie nauki czysto *teoretyczne*, logika przebywa ustawicznie w dziedzinie abstrakcyi; prawa jej z tego właśnie powodu, bez względu na czas i miejsce, jedne są i te same. Gramatyka przeciwnie jest nauką *historyczną*, zajmującą się realnemi, od czasu i miejsca nader zawisłemi formami. Pierwsza analizuje *pojęcia*, druga zaś rozpatruje *wyrazy*.“ Z tego stanowiska krytykuje Dębicki poglądy zwolenników *gramatyki logicznej*, w szczególności K. F. Beckera, autora znanego w swoim czasie dzieła: *Organismus der Sprache*, 1829, 2-e wyd. 1870. Praca wspomniana Dębickiego w tym przedmiocie, choć niewielka i nieco przestarzała, jest jednak dotąd pouczająca pod niejednym względem; więc też zasługuje na wzmiankę w historyi logiki.

[2]) Ks. Władysław Michał Dębicki, Kanonik, urodził się 1853 r. w Smardzewie pod Zgierzem. Nauki pobierał najprzód w Łęczycy i Piotrkowie, następnie na wydziale histor.-filol. Uniwersytetu warszawskiego, który ukończył 1877 r. z medalem złotym za rozprawę filologiczną. Przez szereg lat był nauczycielem gimnazyalnym języków starożytnych. W roku 1885 wstąpił do seminaryum duchownego w Warszawie i został duchownym 1887 r. W tym charakterze był też prefektem gimnazyalnym.

Al. Pechnik [3]) ogłosił kilka prac dotyczących naszego przedmiotu, a mianowicie: *O reformie t. zw. propedeutyki filozoficznej w naszych gimnazyach*, 1892. *Psychologia dla użytku szkół średnich*, 1895. *Logika elementarna*, 1897.

Na czele pierwszej z powyższych prac Pechnik zajmuje się krytyką *skeptycyzmu*, jako poglądu, który się głównie przyczynił do osłabienia wykładu propedeutyki filozoficznej w szkołach średnich. W krytyce tej napotykamy zwykłe argumenty przeciwko skrajnemu skeptycyzmowi, oraz przeciwko zaprzeczeniu różnych prawd wiary religijnej. W dalszym ciągu mówi autor o zakresie i sposobie nauczania propedeutyki i wreszcie podaje programaty wykładu gimnazyalnego *psychologii i logiki*. Programat *logiki* różni się od zwykłej treści tej nauki najprzód tem, że Pechnik wciąga w zakres jej wykładu szkolnego zasadnicze zagadnienia, lub jak sam mówi (str. 20), *prawdy*, należące do teoryi poznania i do metafizyki. Metafizyka powinna, według jego zdania, wejść w skład propedeutyki szkolnej, ale skoro ją usunięto, to przynajmniej powinna być połączona z wykładem logiki. Więc żąda Pechnik (str. 39), aby wyjaśniono uczniom nietylko pojęcie *prawdy*, ale i pojęcia *substancyi*, *przyczyny*, z włączeniem przyczyny *ostatecznej wszechrzeczy*, i t. d. Nadto sądzi (str. 42), że przy rozbiorze indukcyi i w ogóle metody nauk przyrodniczych należy „udowodnić krótko a jędrnie (nie wdając się w szczegóły, które tylko specyaliści ocenić mogą) ze stanowiska logicznego, że Darwinizm jest hipotezą całkiem nieuzasadnioną.“ Zdaniem autora niepodobna pominąć w logice teoryi, którą za dogmat uważa wielu przyrodników, jakkolwiek oświadczyli się przeciwko niej najsławniejsi, nie powodując się bynajmniej względami na religią. Przedstawienie głównych argumentów, jakimi się posiłkują przeciwnicy Darwinizmu, zamyka ten programat wykładu logiki.

Bardziej szczegółowo rozpatruje Pechnik zagadnienia poznawcze w swej *Psychologii*, mianowicie w części pierwszej, poświęconej *poznaniu* (str. 4 do 79). Tu podnosi szczególniej doniosłość poznawczą łączenia pojęć, więc sądów, oraz ich porównywania, w różnicy od prostego kojarzenia się wyobrażeń. Następnie mówi o znaczeniu samowiedzy i rozumu w związku z poznaniem. Zaznacza tedy (str. 57), że „poznanie rozumowe polega na dostrzeganiu *podobieństwa*, a więc także *tożsamości* i *różnicy*, *stosunków*, jakie pomiędzy rzeczami istnieją, *przyczyn i skutków*, na świadomości *celów*, do których mamy dążyć

i *środków*, które do nich prowadzą.“ W związku z rozumem traktuje też o *pojęciach zasadniczych*, stanowiących podstawę wszelkiego poznania. Mają one charakter konieczności i niezawisłości od doświadczenia, dla tego nazywają się też, według autora, *absolutnemi* czyli *bezwzględnemi*.

Najważniejsze znaczenie poznawcze nadaje Pechnik pojęciu *przyczynowości* (str. 65), gdyż przez nie poznajemy *rzeczywistość przedmiotową* od nas niezawisłą. Zastrzega się jednak przytem ze stanowiska krytycznego, że to „nie znaczy, że poznajemy samą istotę rzeczy, że ona wygląda sama w sobie tak, jak ją okazują zmysły, że barwy i inne własności ciał nie są wynikiem naszej organizacyi i t. d.“ „Owszem, im dalej postępuje nauka, tem większą odkrywa różnicę pomiędzy naszemi wyobrażeniami o rzeczach, a przedmiotową ich jakością.“ Jakiekolwiek jednak różnice odkrywa umiejętność pomiędzy wrażeniem a podnietą, działającą na zmysły, przecież wszyscy ludzie, nie wyłączając skrajnych idealistów, odnoszą pewną część wrażeń do przedmiotów zewnętrznych, jako do przyczyn, ulegając instynktownej konieczności, która nie może być złudzeniem. Nadto nie widzą w przyczynach czysto podmiotowego pojęcia, ale *stosunki*, istniejące pomiędzy rzeczami. Dla tego też najwięksi myśliciele podnosili pytanie dotyczące *ostatecznej przyczyny wszechrzeczy*. Wreszcie, poznawcze znaczenie posiada też, według *Psychologii* Pechnika, rozumowa *idea celowości*, również jak owe pojęcia zasadnicze nie zaczerpana z doświadczenia. Ona to czyni dopiero świat zrozumiałym, doprowadzając do idei *Istoty nieskończonej i doskonałej*, „będącej początkiem i celem wszelkiego istnienia, źródłem i pierwowzorem wszelkiej prawdy, dobroci i piękności.“ W ten sposób ujawnia się i tutaj tendencya religijna, jako zasadniczy współczynnik psychologiczny teoryi poznania.

Logika elementarna Pechnika zawiera wykład tej nauki w następujących rozdziałach: 1. Stany i czynności umysłowe w ogólności, a w szczególności myślenia. 2. Myślenie logiczne. Zgodność myśli z prawdą. Pewność. Prawa logiczne. 3. Sądy. 4. Pojęcia. 5. Wnioskowanie. 6. Dowodzenie. 7. Metody naukowe. Ogółem wziąwszy, wyłączając pewną tendencyjność w zaznaczonym kierunku, wykład jest ścisły i jasny.

[3]) Ks. Dr. Aleksander Pechnik, urodził się we Lwowie 1855 roku. Przez szereg lat był profesorem gimnazyum w Tarnowie; obecnie jest radcą konsystorza arcybiskupiego we Lwowie.

Podstawowe zagadnienie teoryi poznania porusza też J. Nuckowski[4]) w pracy: *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem*, 1899. Nadto wydał opracowanie logiki dla szkół p. t. *Początki logiki ogólnej*, 1903.

Rozbiór punktu wyjścia w badaniach filozoficznych z natury rzeczy dotykać musi zarówno kwestyi możności poznania, jak i ostatecznych jego zasad, fundamentów. To też Nuckowski zastanawia się w swej pracy głównie nad temi zasadami, umożliwiającemi w ogóle poznanie. „Do dzisiejszego dnia, mówi (str. 2), nie posiadamy jeszcze całokształtu filozofii, chociażby tylko w grubych zarysach całkowicie zaokrąglonego, nie mamy jednolitego tumu filozoficznego, któryby fundamenty swe zapuszczał głęboko w ziemię, a iglicami swych wieżyc dosięgał obłoków.“ Podejmuje się tedy autor zadania położenia podwalin pod taką wspaniałą świątynię filozofii, w ogóle wiedzy ludzkiej. „Na czem tedy mam stanąć i oprzeć się?“— oto pytanie, na które szuka zadowalającej odpowiedzi. Najczęściej, powiada dalej, każą zaczynać od wątpienia, od skepsis. Nuckowski naturalnie nie podziela tego punktu wyjścia. Bezwzględny skeptycyzm, co na seryo powątpiewa o prawdzie, o poznaniu, o rozumie samym, nazywa (str. 6) chorobą zaraźliwą, groźną; nie należy on do filozofii, lecz raczej do psychiatryi. Druga forma skeptycyzmu, w naszych czasach najbardziej pospolita, traktuje, według autora, wątpienie mniej seryo, mniej zasadniczo, a lubuje się natomiast w sprzecznościach, w paradoksalności i jest raczej dyletantyzmem, igraszką na tle subtelności i głębin filozoficznych, niż pracą ściśle filozoficzną. Więc i ten rodzaj skeptycyzmu nie może służyć za punkt wyjścia. Jest jednak, według Nuckowskiego, i trzecia forma skeptycyzmu, która atoli, jak sam mówi (tamże), „z poprzedniemi naprawdę nic wspólnego nie ma i wobec nich na miano nawet skeptycyzmu nie zasługuje.“ Ten, tak zwany skeptycyzm ma polegać „na stawianiu sobie ciągłych pytań, na przechodzeniu od poznania zwyczajnego do poznania refleksyjnego, filozoficznego.“ Na takim skeptycyzmie, mówi, opiera się metoda filozoficzna; on jest dźwignią rozwoju i postępu na wszystkich polach wiedzy ludzkiej. „Takim skeptykiem każdy filozof był, jest i będzie...“ „Uzasadnia go już myśliciel ze Stagiry, posługują się nim ciągle wszyscy scholastycy z doktorem anielskim na czele; Descartes nie tylko, że go nie wprowadził, owszem wbrew swojej woli zawiódł go

na tory mniej dobre.“ Dla czego Nuckowski ową czynność *pytającą* nazwał skeptycyzmem, trudno zrozumieć, tem trudniej, że sam wyznaje (str. 7), że filozof zacząć musi od czegoś stałego, niewątpliwie pewnego, coby mu starczyło za silniejszy od granitów punkt oparcia. Inaczej wpadnie w przepaść skepsis rzeczywistej i powszechnej, dojdzie do tego, że wbrew naturze, przeciwko rozumowi zadawać będzie gwałt sobie i będzie usiłował wątpić o rzeczach najoczywistszych. W przeciwstawności do takiego skeptycyzmu idzie Nuckowskiemu (str. 9) o prawdy fundamentalne, zasadnicze, pierwotne, które, bez dowodu przez filozofa za niezbite uznane, mogłyby mu rzeczywiście posłużyć za podwaliny niewzruszone do wzniesienia gmachu filozoficznego, „choćby o najbardziej kolosalnych rozmiarach.“

Postawiwszy w ten sposób zadanie, które pragnie rozwiązać, autor przechodzi do historycznego przeglądu poruszonego zagadnienia. Przegląd ten atoli jest bardzo pobieżny (str. 10 do 23) i nie może uchodzić za historyczno-krytyczne uzasadnienie zajmowanego przez autora stanowiska. To też nie zatrzymuję się na tym przeglądzie historycznym, lecz przedstawię tylko w ogólnych zarysach ostateczne poglądy autora na podniesione zasadnicze zagadnienie.

Owe pewniki, służące za fundament dla wszelkich dalszych wywodów filozofii, sprowadzają się, według Nuckowskiego, do następujących czterech prawd, niedopuszczających zgoła żadnej wątpliwości. Prawdami temi są (str. 110 i nast.): 1. Fakt *świadomości*, na podstawie którego każdy sąd stwierdza niewątpliwie istnienie jaźni, sąd wydającej, i jednocześnie ogólną przedmiotowość aktu poznawczego. 2. Fakt i zasada *oczywistości*, t. j. przekonanie, że umysł wtenczas tylko uznaje sąd za prawdziwie pewny, kiedy posiada oczywistość, że rzecz tak się ma istotnie a nie inaczej. 3. Zasada *tożsamości* i *niesprzeczności*, dzięki której umysł stwierdza oczywiście, że wszystkie sądy dadzą się sprowadzić do jakiejś modły ogólnej, że wszystkie taką modłę pewnej tożsamości i niesprzeczności wewnętrznej suponują, że tylko według niej możliwe jest wydanie właściwego sądu. Wreszcie, 4. Zasada *racyi*, na podstawie której umysł poznaje nie bez oczywistości, że każdy sąd, na seryo wydany, stwierdza niezbicie, jako przedmiot sądu ma racyę.

Zwracając uwagę introspekcyjnie na te cztery prawdy, poczynający filozof, według autora, przekonywa się niezawodnie o następujących zasadniczych właściwościach owych pewników, a mianowicie: są one najprzód *niezaprzeczalne*, bo samo zaprzeczenie jest wyraźnem stwierdzeniem ich; dalej, są *niewątpliwe*, bo wątpić o nich nie można, nie opierając się na nich jednocześnie i nie przyjmując ich za bezwzględnie pewne; są *niedowodliwe*, bo wszelki dowód zgóry je zawiera i suponuje, na nich się z bezwzględną koniecznością gruntuje i buduje; są *najoczywistsze*, bo z umysłowej intuicyi i analizy najlepiej nam znanego własnego aktu poznawczego, lub z intuicyi najprostszego i najjaśniejszego pojęcia bytu widocznie i bezpośrednio wypływają; są ściśle *pierwotne*, bo ani nawzajem jedna do drugiej, ani do prawd innych sprowadzić się w żaden sposób nie dadzą; są wreszcie najrdzenniej *fundamentalne*, bo rdzeń i trzon sam każdego sądu stanowią, bo każdy sąd na nich się opiera, a bez którejkolwiek z nich sąd właściwy jest wprost niedorzeczny i niemożliwy.

Każdą z powyższych prawd zasadniczych usiłuje Nuckowski w osobnym rozdziale bliżej uzasadnić i wyjaśnić, uwzględniając przytem poglądy zarówno Arystotelesa i scholastyków, jak i nowoscholastyków oraz niektórych innych współczesnych myślicieli. Tu i owdzie zasługuje też na uwagę samodzielne dopełnienie tych poglądów, jak np. zaznaczenie bezpośredniej łączności wiedzy o sobie, o jaźni, z wiedzą o czemś przedmiotowem, o niejaźni (str. 33 i nast.), lub wykazanie ontologicznej doniosłości prawa tożsamości i niesprzeczności (str. 80 i nast.). Możnaby wprawdzie nie jedno zarzucić sformułowaniu i wyjaśnieniu owych praw zasadniczych przez Nuckowskiego. Rażącem jest np. zaniedbanie ścisłego określenia wzajemnego do siebie stosunku prawa racyi i prawa przyczyny, wskutek czego ujawnia się też brak ścisłości w wywodach co do tak zwanego przez autora ontologicznego prawa racyi (str. 99 i nast.). Ogółem jednak wyznać należy, że praca ta jest pouczająca i zajmuje wydatne miejsce w naszej współczesnej literaturze teoryi poznania.

Logikę określa Nuckowski (str. 12) jako *naukę o naukowem poznaniu* i dzieli ją na: *logikę ogólną*, mającą za przedmiot *prawdziwość sądu*, jako powszechnej formy poznania naukowego, i *logikę szczegółową*, zajmującą się rozbiorem prawdziwości i prawidłowości różnych sposobów czyli metod

badania, właściwych różnorodnym kierunkom specyalnym naukowego poznania; jest to *metodologia nauk*. Wymieniona powyżej praca obejmuje tylko logikę ogólną, jako naukę o prawdziwości sądu.

Już z określenia logiki wynika, że Nuckowski nie ma na oku samej tylko formalnej logiki, lecz łączy z jej wykładem zarazem i zasady poznawcze, więc pojmuje logikę jako teoryę poznania. Pogląd ten uwydatnia się też w jego podziale logiki ogólnej. Rozpada się ona, po krótkim wstępie psychologicznym, na pięć głównych części: I. O podstawowych założeniach sądu. A. Fakt pewności. B. Zaprzeczenie pewności. II. O elementach sądu (o pojęciach, definicyi i podziale). III. O sądzie w ogóle. A. Natura sądu. B. Podział sądów. IV. O prawdziwości sądów bezpośrednich. A. Świadomość. B. Postrzeżenia zmysłowe. C. Pojęcia. D. Sądy. V. O prawdziwości sądów pośrednich. A. Dedukcya. B. Indukcya. C. Wiara.

Ponieważ opracowanie *Logiki* Nuckowskiego przeznaczone jest dla szkół, przeto, nie wdając się w rozbiór szczegółowy treści tego podręcznika, wypowiem tylko w kilku słowach swe zdanie o jego wartości pedagogicznej. Otóż pod tym względem sądzę przedewszystkiem, że sposób w jaki Nuckowski połączył najtrudniejsze zagadnienia teoryi poznania z treścią elementarnej logiki nie czyni zadość wymaganiom racyonalnego wykładu szkolnego. Powtarza się w tej książce tożsamo, co zaznaczyłem odnośnie do podręcznika logiki Biegańskiego (zob. wyżej str. 454): uczniowie zostają powołani do zajęcia stanowiska sędziów, orzekających, kto ma słuszność, czy autor podręcznika, czy też autorzy odmiennych poglądów, uwzględnianych w podręczniku. U Nuckowskiego uwydatnia się to wyzwanie ucznia na superarbitra w kwestyach spornych nauki tem bardziej, że uczeń znaglony zostaje do wyrzeczenia swego zdania we wszystkich bez wyjątku kwestyach zasadniczych teoryi poznania, więc w kwestyi nominalizmu i realizmu, idealizmu skeptycznego, transcedentalnego, imanentnego, nowokantyzmu, fenomenalizmu, empiriokrytycyzmu i t. p. Jeżeli do tego dodamy, że w celu zwięzłości i przystępności wykładu, wszystkie te kwestye traktowane są w podręczniku bardzo pobieżnie, ogólnikowo, bez należytej ścisłości,—to możemy sobie wyobrazić, jaki chaos powstać musi w głowie ucznia, gdy się zapoznaje ze wszystkimi tymi sprzecznymi poglądami i nadto zmuszony zostaje przez specyalne pytania, zamieszczone w koń-

cu każdego rozdziału, do rozstrzygnięcia owych zasadniczych kwestyj wiedzy ludzkiej. To za wiele na *Początki logiki dla szkół!*

[4]) Ks. Jan Nuckowski T. J. urodził się 1867 r. Jest profesorem propedeutyki filozoficznej w Chyrowie w Galicyi.

W końcu niniejszego przeglądu prac naszych współczesnych teologów z zakresu teoryi poznania muszę jeszcze wspomnieć o pokaźnem czterotomowem dziele K. Waisa [5]) poświęconem *Psychologii*, 1902—1903. W dziele tem dotyka autor różnych kwestyj poznawczych, ale naturalnie z psychologicznego punktu widzenia. I tak w części, mającej za przedmiot *Czynności i władze życia zmysłowego*, mówi o *poznaniu zmysłowem* (T. I, 81 i nast.). Stosownie do podziału zmysłów na zewnętrzne i wewnętrzne, rozróżnia takież dwojakie poznanie zmysłowe. Pierwsze polega na *czuciach* lub *wrażeniach* różnych zmysłów zewnętrznych. Poznanie zaś zmysłowe wewnętrzne ujawnia się (str. 202) w uświadomieniu wrażeń, w zachowaniu i odtworzeniu pozostałych po wrażeniach śladów i wreszcie w odkryciu pewnych właściwości, których żaden zmysł zewnętrzny nie dostrzega. Najważniejsze w tym względzie znaczenie ma, według autora (idącego w swych wywodach za św. Tomaszem z Akwinu), *zmysł wspólny* czyli *świadomość zmysłowa*. Zasadniczą funkcyą tego zmysłu jest powiązanie w jedną całość wrażeń zmysłów zewnętrznych. Z tem kojarzeniem wrażeń łączy się jednak ich odróżnianie, oraz wiedza o nich, czyli tak zwana apercepcya. „Tak tedy za pomocą zmysłu wspólnego poznajemy i przedmiot zmysłów zewnętrznych i same ich akty (str. 204).“ Ślady, pozostające po wrażeniach, Wais nazywa *obrazami* (str. 227). Odnowienie zaś obrazu, i jego wyprowadzenie ponad poziom świadomości, zowie *wyobrażeniem* (str. 231). Jest ono odtworzeniem wrażenia, odbywającem się bez działania podniety zmysłowej i służy za materyał dla dalszych wyższych czynności poznawczych. O tych traktuje Wais w części, poświęconej *Czynnościom i władzom życia umysłowego*, a mianowicie *rozumowi* (T. II, 103 i nast.).

Rozumem Wais nazywa ogółem *władzę myślenia*. Ale myślenie, mówi, posiada dwojakie znaczenie: szersze i ściślejsze czyli właściwe. Pierwsze obejmuje także poznanie zmysłowe, o którem była mowa powyżej. Myślenie zaś w ścisłem, właściwem znaczeniu oznacza tworzenie pojęć, sądów i wniosków. Autor ma tu na oku te ostatnie czynności rozumu. Z punktu

widzenia teoryi poznania zasługuje tu na uwagę szczególniej rozbiór różnych teoryj o *początku pojęć*, oraz rozbiór funkcyj rozumu, opartych na pojęciach, t. j. *sądzenia* i *wnioskowania*.

Rozbiór kwestyi o początku *pojęć* rozpoczyna Wais dość rozległą krytyką *fałszywych* teoryj o tym początku. Do nich zalicza: *Empiryzm*, przypisujący powstanie pojęć wyłącznie doświadczeniu zewnętrznemu, mieszając mniej lub więcej wyraźnie rozum ze zmysłem. *Indytyzm* czyli *natywizm*, dowodzący, że rozum ludzki posiada od samego początku pewne gotowe pojęcia, pochodzące z natury, a więc wrodzone. *Idealizm*, nie uznający różnicy między podmiotem i przedmiotem myślenia, lecz utrzymujący, że cały świat i wszystkie idee są czystym płodem naszego umysłu. *Ontologizm*, według którego rozum nasz dochodzi do pojęć przez to, że wpatruje się bezpośrednio w Boga jako wzór wszelkiego bytu, z czego wynika, że dopiero w Bogu i przez Niego poznajemy wszystkie inne rzeczy. Wreszcie *tradycyonalizm*, uczący, że nasze pojęcia biorą początek z objawienia i przechodzą z pokolenia na pokolenie za pomocą nauczania czyli tradycyi, którą umożebnia mowa; pierwotnym zaś źródłem pojęć, przekazywanych przez podanie, jest według tej teoryi, pozytywne objawienie Boże. Ostatecznym wynikiem krytyki tych teoryj jest zdanie (str. 153), że „w kwestyi początku pojęć prawda należy w części do idealizmu, a w części do empiryzmu, czyli raczej leży w pośrodku między tymi systemami.“ Gdyż w samej rzeczy, słuszną jest zasada idealizmu, że w tworzeniu pojęć odgrywa pierwszorzędną rolę rozum ludzki; ale słuszność ma i empiryzm o tyle, o ile poznanie zmysłowe stanowi fundament naszych pojęć. Bliższe wyjaśnienie *abstrakcyi*, jako czynności wydającej pojęcia, według nauki Arystotelesa oraz scholastyków i nowoscholastyków, stanowi zamknięcie tego rozbioru kwestyi o początku pojęć.

Przechodząc następnie do rozbioru *sądu*, Wais mówi (str. 165): „należy za ogółem scholastyków określić sąd jako akt rozumu, w którym stwierdzamy zgodność czy niezgodność, zachodzącą między dwoma pojęciami, albo jako akt rozumu, w którym stwierdzamy tożsamość, względnie różnicę, jednem słowem, stosunek dwóch pojęć.“ W związku z nauką o sądzie, traktuje Wais o pierwszych sądach czyli *zasadach*, stanowiących logicznie źródło, podstawę i prawidło całego naszego poznania umysłowego. Takich zasad przyjmuje dwie: zasadę *tożsamości* i *wystarczającego powodu* (str. 173). W dalszym ciągu

jednak dowodzi, że z zasady tożsamości wynikają wprost zasady *sprzeczności* i *wyłączonego środka;* z zasady zaś wystarczającego powodu wynikają zasady *przyczynowości i substancyi.* Ta ostatnia orzeka, że wszelkie zjawisko przypuszcza substancyę, lub też, że wszelka zmiana przypuszcza substancyę, lub też, że wszelka zmiana przypuszcza jakiś trwały podmiot. Co do pochodzenia tych zasad wykazuje autor (str. 177), że ich źródłem jest zarówno doświadczenie jak i rozum. Nie istnieją *a priori*, nie są wcześniejsze od wszelkiego doświadczenia, gdyż doświadczenie dostarcza dla nich i musi dostarczać odpowiedniego materyału; nasze bowiem intelektualne poznanie opiera się na zmysłowem. Ale ostatecznie rozum tworzy z tego materyału pojęcia i odkrywa zachodzące między niemi stosunki. Rozum też dopiero nadaje tym zasadom charakter ogólności i konieczności.

Wnioskowanie polega, według Waisa (str. 181 i nast.), na wysnuwaniu z danego, względnie z danych sądów inny, nowy. Rozróżnia on wnioskowanie *bezpośrednie* od *pośredniego.* Pierwsze jest najprostszą formą wnioskowania i zachodzi wtedy, gdy wysnuwamy z jednego sądu wprost drugi, ponieważ jest rzeczą od razu oczywistą, iż się w nim mieści. „Właściwy atoli i doskonały wniosek powstaje przez rozumowanie pośrednie, gdy porównawszy dwa pojęcia z trzeciem, stwierdza się ich tożsamość lub różnicę.“ Natura jednak wnioskowania, dodaje słusznie autor, nie na tem polega, że po jednym sądzie następuje drugi, ale że między nimi zachodzi ścisły związek czyli konsekwencya, że mianowicie przesłanki zniewalają rozum do tego, by wydobył zawartą w nich *in potentia* konkluzyę. Mówiąc następnie w krótkości o wnioskowaniu indukcyjnem i dedukcyjnem, zamyka Wais ten rozdział wykładem nauki nowoscholastycznej o różnych przedmiotach poznania rozumowego oraz o wyrażeniu myśli czyli mowie. I tutaj naturalnie zajmuje wyłącznie stanowisko psychologiczne, ważne jednak pod niejednym względem dla kwestyj krytycznych teoryi poznania.

[5]) Ks. Dr. Kazimierz Wais urodził się 1865 r. Był profesorem filozofii i teologii w Seminaryum duchownem w Przemyślu; obecnie jest profesorem uniwersytetu lwowskiego. Prócz *Psychologii* wydał dzieło: *Kosmologia czyli filozofia przyrody*, Część I-a *Kosmologia ogólna*, 1907.

Na tem miejscu wspomnieć muszę o ks. J. Badenim, T. J. jako autorze artykułu: *Historya filozofii w Polsce* w *Pod-*

ręcznej Encyklopedyi kościelnej, T. XV, 1908, str. 293 do 306. Żałuję bardzo, że tej pracy nie znałem pisząc o *Próbach objęcia całości historyi filozofii w Polsce* oraz o jej *podziale na okresy*. Byłbym w każdym razie pracę tę szerzej uwzględnił. Obecnie ograniczyć się muszę niniejszą krótką wzmianką, w celu dopełnienia podanych na swojem miejscu prac w tym przedmiocie. Zob. wyżej str. 144 i nast. oraz 148 i nast.

c. Zupełnie odrębne stanowisko w naszej współczesnej filozofii zajmuje W. Lutosławski [1]), autor znakomitego dzieła: *The origin and growth of Plato's Logic*, 1897 (zob. wyżej str. 20). Pierwotnie wygłaszał on poglądy metafizyczne skrajnego indywidualizmu w takich pracach, jak: *Ueber die Grundvoraussetzungen u. Consequenzen der individualistischen Weltanschauung*, 1898. *Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung*, 1899. *Z dziedziny myśli. Studya filozoficzne*, 1900. Następnie zaś, po swem, jak sam mówi (*Rozwój potęgi woli* 1909, str. IX) „nagłem nawróceniu do Kościoła katolickiego dnia 12-go listopada 1900 r., kiedy bez żadnej zewnętrznej przyczyny ani też niczyjej namowy odbył spowiedź generalną u ojca Wacława Kapucyna w Krakowie,"—zaczął się liczyć do tego stopnia z nauką Kościoła, że w pracy *Ludzkość odrodzona*, 1910, przy wzmiance o wspomnianem dziele *Seelenmacht* dodał uwagę: „W książce tej, napisanej przed nawróceniem autora, należy zastąpić rozdział VII, p. t. *Seelenpaare*, jako niezgodny z nauką Kościoła, przez rozprawę *Metafizyka płci*, zawartą w pierwszym tomie *Eleusis*." Wspominam o tych sprawach czysto osobistych tylko dla tego, że charakteryzują obecne stanowisko *filozoficzne*, albo raczej *teologiczne* Lutosławskiego. Tutaj mamy głównie do czynienia z jego dziełem p. t. *Logika ogólna, czyli teorya poznania i logika formalna*, 1906.

W swym wykładzie logiki miał Lutosławski na oku, jak mówi (str. V), *objektywne opracowanie* tej nauki dla młodzieży uniwersyteckiej. Przez objektywność zaś w tym względzie rozumie wyłączenie „krytyki tego, co różni ludzie w różnych czasach o logicznych zagadnieniach myśleli," a skupienie natomiast całej uwagi czytelnika „na to, co jest rzeczywistą prawdą logiczną wszędzie, zawsze i po wszystkie czasy, niezależnie od osobistych mniemań i przemijających kierunków." Zaznaczając następnie (str. 2), że „właściwie logiki nikt się nie nauczy dobrze z *wykładów*, ani z *podręczników*, tylko z praktycznych *ćwiczeń* pod kierunkiem biegłego dialektyka,

pedagogicznie uzdolnionego," — pragnął w swem opracowaniu „choć w pewnej części zastąpić ćwiczenia logiczne." W tym zaś celu, dodaje (str. 3), że jego *kurs logiki* musiał „przyjąć rozmiary daleko większe, niż zwykłe szkolne podręczniki, nie silić się na systematyczność nadmierną i przedwczesną, lecz luźnym tokiem logicznej gawędy obudzić w czytelniku zainteresowanie logicznemi zagadnieniami, by czytelnik nie szukał w kursie jedynie dogmatów do utrwalenia w pamięci, lecz raczej pobudki do logicznej obserwacyi nad myślącymi lub bezmyślnymi ludźmi, do rozmyślań nad logicznemi trudnościami, do subtelnych odróżnień pojęć i oceny prawdopodobieństwa wniosków."

Logikę dzieli Lutosławski na dwie główne części: na *logikę ogólną*, obejmującą teoryę poznania oraz logikę formalną, i na *metodologię*. Wydane dzieło obejmuje część pierwszą. Zaznaczone zaś dwa poddziały tej części pierwszej nie uwydatniają się systematycznie w wykładzie Lutosławskiego, lecz łączą się ze sobą, przyczem teoryę poznania zastępuje w znacznej części *metafizyka*, stanowiąca treść pierwszych rozdziałów książki. Okaże się to bliżej z przeglądu tej treści.

Dzieło Lutosławskiego rozpada się na dziesięć głównych rozdziałów, które tu zgóry wymienię, aby dać pojęcie o całokształcie tego wykładu logiki. Rozdziały owe są: I. Stosunek logiki do psychologii i metafizyki. II. Przedmiotowość wrażeń i pojęć. III. Jaźń a osobowość. IV. Prawa myślenia. V. Wrażenia i wyobrażenia. VI. Definicya i klasyfikacya. VII. Teorya sądów. VIII. Wnioski bezpośrednie. IX. Wnioski pośrednie. X. Przykłady zadań logicznych.

Mówiąc najprzód o wzajemnym do siebie stosunku *psychologii i logiki* (str. 3—7), Lutosławski zaznacza, że psychologia ma za przedmiot świadomość ludzką wraz z całą możliwą treścią tej świadomości. Przytem objaśnia pojęcie *psychemu*, które, według niego, nie jest objawem ani zjawiskiem, lecz *faktem* świadomości. Objawy lub zjawiska obserwujemy przez *zmysły;* psychemy zaś znamy z doświadczenia *wewnętrznego*, bez udziału zmysłów. Tak przynajmniej, dodaje, rzecz się przedstawia nieuprzedzonym umysłom, bez głębszych dociekań metafizycznych. Przy gruntowniejszem wprawdzie zbadaniu zjawisk przyrody, objawów życia, dowiadujemy się, że wszystkie te nam znane zjawiska, a nawet czas i przestrzeń, są nie po za nami, lecz w nas, wewnątrz świadomości. Lecz na

szczeblu elementarnym wykładu niniejszego, autor dowodzi, że lepiej trzymać się tymczasem naiwnego *objektywizmu* zjawisk, więc przypuścić przedmiotowe istnienie czasu, przestrzeni, materyi, ruchu i t. p. Tak mniema większość ludzi, a nawet filozofowie są zmuszeni posługiwać się tym objektywizmem w życiu praktycznem. Na tej zasadzie właśnie *psychemy* przedstawiają się nam jako coś całkiem innego niż ciała, zjawiska, objawy, ruchy zewnętrzne, jako *fakta wewnętrzne*. Odróżniamy zaś trzy gatunki takich faktów: *myśli*, *uczucia* i *pragnienia*. Okazuje się z tego, że psychologia bada też myśli, jak i logika. Ale psychologiczne badanie myśli tyczy się tylko ich empirycznego istnienia w osobistościach świadomych, nie zaś znaczenia i celu myślowej działalności. Logik natomiast bada myśl zawsze z zamiarem określenia stosunku myśli do pewnego celu, mianowicie zdobycia *prawdy*.

Przy rozbiorze stosunku *logiki do metafizyki* określa Lutosławski tę ostatnią (str. 9) jako „naukę mającą za przedmiot zbadanie istoty rzeczywistości, odróżnienie pozorów od istotnego bytu,“ i wyjaśnia znaczenie prawdy formalnej i realnej. „Logika formalna, mówi, stanowi bardzo pożyteczne ćwiczenie umysłu, lecz nie zadawalnia pragnienia, jakie myśli jest właściwem, bo myśl ludzka całą swą energię dopiero wtedy rozwija, gdy dąży do prawdy realnej, bezwzględnej, do zgodności z rzeczywistością bytu.“ Z tego wynika, według Lutosławskiego, że chcąc mieć jasne wyobrażenie o stosunku logiki do metafizyki, trzeba wprzódy pojąć przynajmniej pewne podstawy metafizyki. To jednak daje mu pohop do wyłożenia dość szczegółowo swego metafizycznego poglądu na świat, jak o tem świadczą dalsze poddziały tego rozdziału: Rozwój badań metafizycznych, Metafizyka eleuteryzmu, Harmonia przedustanowiona i Wzajemne działanie jaźni. Mówi tu zarówno o Talesie, Anaksimandrze i Anaksimenesie, jak o Demokrycie i nowoczesnych materyalistach; oraz o Platonie, Arystotelesie i Heglu. Dalej wyjaśnia poglądy metafizyczne *eleuteryzmu*, opartego głównie na uznaniu wolności woli twórczej (*eleuteria* po grecku wolność). Jest to pogląd czwarty, który się rozwinął po materyalizmie, idealizmie i panteizmie; nazywają go też *monadologią*, *indywidualizmem* lub *spiritualizmem*. Lutosławski przyznaje się do tego ostatniego poglądu. „Na pytanie: co rzeczywiście istnieje? mówi (str. 17), eleuterysta odpowiada: *ja* rzeczywiście istnieję i podobne do mnie *jaźnie*.

Oczywiście to *ja*, czyli *jaźń*, to nie ciało, ani organizm, ani stworzona przez jaźń, objawiająca się w przestrzeni osobistość, lecz tylko wewnętrzna istota naszej świadomości, bezprzestrzenna, nie mająca ani początku, ani końca w czasie, bo czas jest jej wytworem.“ O tym eleuteryzmie powiada dalej (str. 18), że choć przeczuwany już w niektórych zwrotach dialogów Platona (Parmenides, Teetet, Fedros), najpierw się rozwinął wśród uczni Chrystusa. „U nich każda dusza miała byt rzeczywisty i tak doniosły, że dla jej zbawienia naczelna jaźń chrześcijańskiego świata, sam Chrystus, poddaje się wielu cierpieniom. Doniosłość jaźni indywidualnej w światopoglądzie chrześcijańskim uwydatnia się także w doktrynie wolności woli i nieśmiertelności duszy. Jeden człowiek może stanąć przeciw prawu świata całego i nawet ofiara Chrystusowa nie starczy, by go zbawić, jeśli on sam woli, w wiecznem oderwaniu od Chrystusa, stwarzać sobie żywot odmienny, nazwany przez teologów wiecznem potępieniem.“

Nie mogę się tu zająć dalszem przedstawieniem eleuteryzmu Lutosławskiego, rozwiniętego zarówno z powodu rozbioru stosunku logiki do metafizyki, jak i bardziej szczegółowo we wspomnianym rozdziale: *Jaźń a osobowość* (str. 50—95). Powiem tylko, że Lutosławski zasadniczo zgadza się pod niejednym względem z nauką Towiańskiego o oddziaływaniu dobrych i złych duchdów na człowieka (zob. wyżej str. 267 i nast.) i usiłuje przystosować swój indywidualizm monadologiczny do nauki Kościoła o Bogu, Trójcy świętej oraz Świętych. Wśród tych szerokich wywodów metafizycznych podnoszę tu tylko następujące momenta, jako ściślej związane z teoryą poznania.

I tak, co do przedmiotowości wrażeń i pojęć mówi Lutosławski (str. 33): „Objektywność przedmiotów zewnętrznych nie zależy od tego, że działają na zmysły moje lub innych ludzi, lecz od tego, że działają *jednakowo* na moje zmysły i na zmysły innych ludzi. Tylko o tyle, o ile działają jednakowo, są subjektywne.“ Tę zasadę stosuje też do przedmiotów abstrakcyjnych, do pojęć, idej, w ogóle do poznania. To też dowodzi w tym względzie (str. 34), że jak każdy, co nie jest ślepym lub waryatem, widzi drzewo, przed nim stojące, tak też każdy, kto nie jest ślepym na duchu, uzna np. ideę abstynencyi; ona pozostaje objektywną prawdą, rzeczywistością wbrew zaprzeczeniom owych ślepych na duchu.

„Ślepota umysłowa, dodaje, czasowa lub indywidualna, która przeszkadza niektórym ludziom spostrzedz oczywiste idee, jest daleko częstsza, niż ta ślepota fizyczna, która czyni, że niektórzy nie mogą dostrzedz drzewa stojącego przed ich oczyma.“ W tym duchu utrzymuje (str. 37), że objektywność jest „zawsze zależną całkiem od zgodności różnych osób, mających zdolność tworzenia zgodnych wyobrażeń i idej...“ „Istnienie każdego przedmiotu, a nawet samej materyi, czasu i przestrzeni, również jak i wszystkich idej, udowodniamy zgodnością doświadczenia pewnej ilości osób. Nie chodzi tu bynajmniej o zgodność powszechną wszystkich ludzi, lecz wystarcza zgodność, łącząca pewną ilość osób, które będą zarzucać innym ślepotę fizyczną lub umysłową.“

Pomimo powyższych wywodów, Lutosławski w sprawie objektywnego bytu przedmiotów materyalnych zajmuje stanowisko nawskroś subjektywistyczne. Mówi on w tym względzie (str. 43): „Gdyby mnie wcale nie było i gdyby nie było wogóle osobistości przejmujących wrażenia, to i wszelkie wyobrażenie o świecie materyalnym nigdzieby nie istniało, czyli innemi słowy, ten świat materyalny, jaki nam jest znany, wcaleby nie istniał, bo my go znamy tylko jako wyobrażenie odbierających wrażenia osobistości...“ „Jeśli określimy nasze pojęcia ściślej, to będziemy zmuszeni przyznać, że nawet przy istotnych wrażeniach to, co nazywamy przedmiotem wrażenia, *nie posiada rzeczywistości od nas niezależnej*.“ Do tego następnie dodaje (str. 45): „Zawsze jeszcze rodzą się ludzie, którzy przez całe życie innej rzeczywistości niż materyalna pojąć nie mogą, a nie każdy zna potęgę modlitwy św. Augustyna, który przez lata całe nie mogąc pojąć niematerialnej substancyi, dopiero modlitwą doszedł do tego jasnowidzenia, że substancya prawdziwa materyalną być nie może.“ Za taką prawdziwą substancyę uznaje Lutosławski, jak widzieliśmy, tylko własną jaźń, oraz inne jaźnie. Co zaś do ich poznania, mówi w duchu Kanta (str. 46): „Rzeczy same w sobie nie mogą być wyobrażone takimi, jakimi są istotnie i stanowią świat rzeczywistości,—*numenalny*, w przeciwstawieniu do świata materyalnego zjawisk, istniejącego w naszem wyobrażeniu jako świat *fenomenalny*.“

Wielce mistycznym czynnikiem teoryi poznania Lutosławskiego jest jego pogląd na *odczuwanie* innych jaźni, *telepatyę* i *natchnienie*. „Wzajemne działanie monad, powiada (str. 65),

nie jest zamknięte w granicach widzialnych wpływów, bo prócz stosunków spostrzegania lub odczucia równych lub niższych jaźni, znamy jeszcze otrzymywane przez nas *natchnienia*, przypisywane jaźniom wyższym, niewidzialnym, działającym nie za pomocą spostrzegalnych organizmów, lecz bezpośrednio, duchowo.“ Czynnikiem działającym w tym względzie jest, według Lutosławskiego (str. 66), nie tylko wiara religijna w bezpośredni wpływ na jaźnie ludzkie Boga, Chrystusa i Świętych, ale i natchnienie poetyckie, w ogóle w sferze sztuki, które także jest wynikiem działania świata jaźni wyższych. Tu należą też objawy jasnowidzenia wypadków odległych oraz proroctwa przyszłości i t. p. Lutosławski przypisuje tym czynnikom mistycznym ważne znaczenie „dla pojęcia źródeł, z których czerpiemy logiczne materyały dla systemu prawdy naszego poznania (str. 67).“ Z tem wszystkiem, oczywistą jest rzeczą, że źródło to leży już zupełnie za obrębem kontroli naukowej i ma znaczenie tylko subjektywne, indywidualne, to też nie daje się bliżej ująć w formę naukową, choć w poglądach poznawczych Lutosławskiego ma doniosłość pierwszorzędną. Świadczą o tem wszystkie powyżej zaznaczone osobiste poglądy jego na tę sprawę.

Do właściwego wykładu logiki formalnej przystępuje Lutosławski w rozdziale czwartym (str. 96 i nast.). Przedewszystkiem przedstawia on tu i wyjaśnia zasadnicze *prawa myślenia*, do których, według powszechnie przyjętego zwyczaju, zalicza prawa: tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka i powodu. Następnie, mówiąc o *wrażeniach* i *wyobrażeniach* (str. 121 i nast.), powtarza w znacznej części i rozwija poglądy, wyłożone już w poprzednich rozdziałach, i czyni to również przeważnie ze stanowiska swej psychologii i metafizyki. Dopiero w drugiej połowie tego rozdziału zwraca się znowu do logiki (str. 139 i nast.), traktując o wrażeniach przerabianych na wyobrażenia, oraz o pojęciu i abstrakcyi. Rozróżnia tu pojęcia aprioryczne od empirycznych, o pierwszych mówi (str. 145): „Że pojęcie jakieś jest apriorycznem, to wcale nie znaczy, by ono istniało przed wszelkiem wrażeniem. Ono powstało dla porządkowania wrażeń, więc po wielu wrażeniach, lecz nie jest wzięte z wrażeń, ani zależne od wrażeń, tylko jest samodzielną reakcyą jaźni na wrażenia.“ Dalej porusza w ogólnych zarysach kwestyę zakresu i treści wyobrażeń, oraz kwestyę najogólniejszych pojęć czyli katego-

ryj i w końcu pochodzenia pojęć. Najważniejszym tutaj momentem pod względem logicznym jest zaznaczenie krytyki, dokonanej przez Stanleya Jevonsa odnośnie do doktryn abstrakcyi Milla i Baina. Krytyka ta wykazuje, że nie wszystkie nasze pojęcia są wynikiem wrażeń. To zaś doprowadza do faktycznego wyjaśnienia wspomnianych powyżej pojęć aprioricznych i nadaje im szczególną doniosłość z punktu widzenia logiki jako teoryi poznania.

Dopełnieniem nauki o pojęciach są nauki o definicyi i klasyfikacyi. Według mego widzenia rzeczy, należy przed temi ostatniemi naukami wyłożyć w logice naukę o sądzie, gdyż definicya, określenie oraz klasyfikacya, podział, opierają się bezpośrednio na sądzie o danej rzeczy. Lutosławski nie trzyma się tego następstwa, lecz po pojęciach przechodzi do definicyi i klasyfikacyi, i następnie dopiero traktuje o sądach, a wreszcie o wnioskach bezpośrednich i pośrednich. Zresztą zaznaczyć wypada, że według zdania samego autora (str. 154) poprzednie pięć rozdziały razem wzięte stanowią dopiero pierwszą część logiki, jako „wstęp metafizyczny i psychologiczny, czasem nazywany *teoryą poznania*.“ Według tego na czele logiki formalnej stawia Lutosławski naukę o definicyi i klasyfikacyi. Na podstawie zaś zaznaczonej treści poprzednich dwóch rozdziałów sądzę, że one już zasadniczo należą do logiki formalnej, która obejmuje koniecznie zarówno prawa myślenia, jak i naukę o wyobrażeniach i pojęciach.

Treść powyższa wykładu logiki formalnej Lutosławskiego odpowiada ogółem osnowie zwykłego wykładu tej nauki; dopełnia on jednak tu i owdzie ten wykład bądź czynnikami z zakresu psychologii i metafizyki, w zaznaczonym powyżej duchu, bądź nowszemi badaniami na polu logiki ogólnej. Tak np. przeprowadza konsekwentnie różnicę między pojęciem o rzeczy a samą rzeczą, oraz między sądem i zdaniem i kładzie nacisk na sąd jako oznaczenie stosunku między *pojęciami* o rzeczach w przeciwstawieniu do zwykłego mniemania jakoby sąd odnosił się do rzeczywistych przedmiotów i oznaczał ich stosunki (str. 137 i nast.). Dalej wyjaśnia podstawy logiki symbolicznej, wyrażającej sądy w formie równań matematycznych (str. 201 i nast.), broni sylogizmu i sylogistyki przeciwko różnym zarzutom (str. 234 i nast., str. 289 i nast.) i w ogóle wykłada sylogistykę jak najobszerniej z drobiazgową szczegółowością (str. 231 do 324); wykazuje wreszcie

doniosłość intuicyi przy odnajdywaniu najwłaściwszego terminu średniego (str 236 i nast.) i t. p.

Co do sposobu wykładu całej tej treści, Lutosławski trzymał się zapowiedzianej na wstępie metody t. j. nie silił się na systematyczność nadmierną a w przedstawieniu rzeczy trzymał się raczej „luźnego toku logicznej gawędy.“ Pomimo to wyznać należy, że ogółem wykład jest nietylko przystępny i ożywiony, ale zarazem ścisły i jasny. Szczególniej ujmuje bezwzględna otwartość i szczerość autora. Czynnik mistyczny bronionego przez niego poglądu oraz zależność takowego od dogmatów wiary uwydatnia się też u Lutosławskiego bez żadnych zastrzeżeń, i to często wyraźniej, niż u większości wymienionych poprzednio autorów duchownych, należących do tego samego kierunku. Wreszcie jako ważny nabytek dla naszej literatury należy podnieść ostatni rozdział *Logiki* Lutosławskiego, jego zbiór zadań logicznych. Idąc w tym względzie za przykładem Anglików, szczególniej zaś Jevonsa, podał 155 takich zadań wraz z ich rozwiązaniem. Jestto bardzo pożyteczna zachęta do praktycznych ćwiczeń w zakresie logiki formalnej.

[1]) Wincenty Lutosławski urodził się 6 czerwca 1863 r. w Warszawie. Wychował się w rodzinnym majątku Drozdowie. Od r. 1877—1881 uczęszczał do gimnazym w Mitawie, następnie był na wydziale chemicznym w politechnice Rygskiej. Od r. 1883 do 1888 słuchał wykładów na uniwersytecie Dorpackim. Tu w r. 1885 otrzymał stopień kandydata chemii; w r. 1886 stopień kandydata filozofii, w r. 1887 stopień magistra filozofii. Wykłady filozoficzne słuchał u G. Teichmüllera. Odbywał rozległe podróże. W r. 1888—1889 pracował w Moskwie nad rękopisami Giordana Bruno (zob. wyżej str. 51). Od r. 1890 do 1893 był docentem filozofii w uniwersytecie Kazańskim. Następnie znowu przebywał w Anglii i Hiszpanii. Stopień doktora filozofii uzyskał w Helsingforsie w r. 1898. W następnym roku osiadł w Krakowie. Tu w r. 1900 miewał wykłady na uniwersytecie Jagiellońskim i rozwinął szerszą działalność społeczną zakładając stowarzyszenie abstynenckie: *Eleuteria*. W latach 1901 i 1902 wykładał na uniwersytetach w Lozanie i Genewie, a w r. 1904 do 1906 na uniwersytecie w Londynie. W r. 1907 miewał wykłady w Lowell Institute w Bostonie oraz w różnych uniwersytetach amerykańskich. Po powrocie w r. 1908 osiadł w Warszawie. O Lutosławskim pisano wiele w obcych i naszych czasopismach szczególniej z powodu jego prac o Platonie. Biograficzne dane zob. w *Wielkiej Encyklopedyi ilust.* 1910, oraz w notatce, dodanej do jego książki: *Rozwój potęgi woli*, 1909, str. 192.

4. W celu osiągnięcia możliwej pełności w przedstawieniu objawów logiki, jako teoryi poznania, u nas w tym ostatnim

okresie, dodaję tu w końcu choć *bibliograficzną* wiadomość o szeregu prac, których w ogólnym przeglądzie uwzględnić nie mogłem z powodu ich specyalności. Zwracam tu najprzód uwagę na prace, dotyczące teoryi poznania *nauk specyalnych*; następnie wymienię ważniejsze prace z zakresu różnych *zagadnień specyalnych* teoryi poznania, wreszcie dodam krótką wiadomość o *przekładach* obcych dzieł z tego zakresu (Nadmieniam, że dla krótkości *Przegląd filozoficzny* przywodzę tylko literami *P. fil.* i zaznaczam tylko rocznik tego czasopisma).

a. Wśród nauk specyalnych najwydatniejsze miejsce zajmuje niewątpliwie *matematyka*, jako zasada teoretycznych poglądów na świat zewnętrzny. Pierwszorzędne miejsce w opracowaniu różnych kwestyj poznawczych z tego zakresu zajmują nasi znakomici matematycy S. Dickstein i Wł. Gosiewski. Tu należą głównie następujące ich prace. S. Dickstein: *Pojęcia i metody matematyki*, 1891. *Matematyka i rzeczywistość*, 1893. *Matematyka w Poradniku dla Samouków.* Cz. I. 1901. *Matematyka 19-go wieku*, 1901. *O najnowszych badaniach nad podstawami matematyki*, 1905. Wład. Gosiewski: *Z dziedziny rachunku prawdopodobieństwa. Określenia i zasady. Wiad. matem.*, 1900. *Zarys teoryi matematycznej monadologii*, 1901. *O zasadach prawdopodobieństwa*, *P. fil.* 1904. *O analogii, indukcyi i dedukcyi z punktu widzenia teoryi prawdopodobieństwa*, *P. fil.*, 1909. *O uogólnianiu z punktu widzenia teoryi prawdopodobieństwa*, tamże.

Z pomiędzy innych prac z zakresu teoryi poznania matematyki wymieniam następujące: A. Tabulski, *Ueber den Einfluss der Mathematik auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie bis auf Kant.* Dys. dokt. 1868. B. Biegeleisen, *Rozwój pojęcia ruchu w mechanice*, *P. fil.* 1901, 1902. R. Nusbaumowa, *Teorya mechanistyczna w świetle krytyki Stalla*, *P. fil.* 1903. *Metafizyka w matematyce*, *P. fil.* 1904. L. Wolfke, *Indukcya matematyczna i jej charakter analityczny*, *P. fil.* 1906. J. Łukasiewicz, *Tezy Höflera w sprawie przedstawień i sądów geometrycznych*, *P. fil.* 1906. *Co począć z pojęciem nieskończoności? P. fil.* 1907. H. Minkowski, *Przestrzeń i czas. Wiad. matem.* 1909. E. Mallay, *Gegenstandstheorie und Mathematik.* Autoreferat, *P. fil.* 1909. *Grundgesetze der Determination.* Autoreferat, tamże. M. Stamm, *O aprioryczności matematyki*, *P. fil.* 1909.

Do nauk ścisłych w ogóle odnosi się praca B. Biegeleisena *O twórczości w naukach ścisłych*, *P. fil.* 1910. Na podsta-

wie odróżnienia ogólnego poglądu na przyrodę od specyalnych nauk przyrodoznawstwa traktują o zasadach poznawczych *chemii:* L. Bruner, *Pojęcia i teorye chemii*, 1904, oraz I. Schreter, *Metoda w chemii*, *P. fil.* 1909. Ogólnych zasad filozofii przyrody dotyczy praca A. Janiszewskiego *Teorya jedności tworów przyrody*, *Bibl. Warsz.*, 1903. Czynnik zaś przyrodniczy stosuje do kwestyj poznawczych H. Aschkenazy w rozprawie: *Teorya rozwoju w teoryi poznania*, *P. fil.* 1909.

Rozbiór naukowych, w szczególności metodologicznych podstaw *psychologii*, tak ściśle złączonej w nowszych czasach z zagadnieniami logiki jako teoryi poznania, stanowi główną treść następujących prac: J. Wł. Dawid *O wykładzie psychologii jako nauki doświadczalnej*, *P. fil.* 1898. J. Łukasiewicz, *Logika a psychologia*, *P. fil.* 1907. Br. Bandrowski, *Psychologiczna analiza zjawisk myślenia*, *P. fil.* 1907. A. Stögbauer, *Teorya funkcyj psychicznych a psychiczna analiza*, *P. fil.* 1909. Stan. Loria, *Z historyi zagadnień i metod psychologii*, *Poradnik dla samouków*, *Dzieje myśli*, T. II, zeszyt 2. 1909. Tu należy się wzmianka o nowszej pracy K. Twardowskiego, nie wspomnianej jeszcze powyżej (str. 390) p. t. *O metodzie psychologii. Przyczynek do metodologii porównawczej badań naukowych*, 1910. Z powodu ścisłej łączności językoznawstwa z logiką przytaczam tu też prace: J. Baudouina de Courtenay *O psychicznych podstawach zjawisk językowych*, *P. fil.* 1903. *Zarys historyi językoznawstwa*, *Poradnik dla samouków*, *Dzieje myśli*, T. II, zesz. 2, 1909; Br. Bandrowskiego, *O analizie mowy i jej znaczeniu dla filozofii*, 1905; oraz K. Appela, *O istocie zjawisk językowych*; Wykład, 1909.

O zasadach *nauk humanitarnych*, a mianowicie o dziejach ludzkości traktują prace: S. Perlmuttera *Nowa próba poglądu filozoficznego na dzieje i nowa metoda badania historyi*, *P. fil.* 1902, oraz J. K. Kochanowskiego, *Echa prawieku i błyskawice praw dziejowych na tle teraźniejszości* (książka przetłumaczona na języki francuski, niemiecki i włoski), 1910.

Rozbiorem zasad *Ekonomii politycznej* i w ogóle *Socyologii* oraz *filozofii prawa* zajmują się: Z. Heryng, *Logika ekonomii. Zasadnicze pojęcia ekonomiczne ze stanowiska nauki o energii*, 1896. Stan. Grabski, *Wstęp do metodologii ekonomii politycznej*, *P. fil.* 1899. *Zur Erkenntnislehre der volkswirthschaftlichen Erscheinungen*, 1900. L. Winiarski, *Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. Revue philos.* 1903. F. Młynarski,

Socyologia wobec teoryi poznania. Studyum filozoficzne, 1910. J. Makarewicz, *Nowożytne zadania filozofii prawa*, 1905. *Einführung in die Philosophie des Strafrechts*, 1906. Zob. co do tych prac autoreferaty w *P. fil.* 1905. 1906.

Etyki dotyczą wspomniane już (str. 400 i 427) prace J. Lewkowicza i Ochorowicza. *Estetyką* zajmuje się dzieło K. F. Wizego: *Abriss einer Wissenschaftslehre der Aesthetik*, 1909. Zob. też tegoż autora: *Godzina myśli. O istocie sztuki*, 1900. Tu należą również prace T. Lembkego, *Logika powszechna i architektura*, 1902, oraz M. Sobeskiego, *Uzasadnienie metody objektywnej w estetyce*, 1910.

b. Wobec żywego zajęcia, jakie w nowszych czasach budzą kwestye poznawcze, nie dziw, że rozwinęła się też specyalizacya tych kwestyj, a więc i literatura w kierunku monograficznego opracowania rozlicznych zagadnień teoryi poznania. Ujawnia się to po części i u nas. Najwięcej prac specyalnych wywołała kwestya *metody indukcyjnej*, następnie kwestye konkursowe *Przeglądu filozoficznego o przyczynowości*, oraz o *wyjaśnieniu i opisie*. O *indukcyi* ogłosili u nas specyalne rozprawy: J. Łukasiewicz, *Indukcya jako inwersya dedukcyi*. Dys. dokt. 1903. Zob. też *P. fil.* 1903. Tenże autor sporządził referat *O wnioskowaniu indukcyjnem*, *P. fil.* 1907. Br. Bandrowski, *O metodach badania indukcyjnego. Szkic historyczno-krytyczny*, 1904. W. Biegański, *O wnioskowaniu indukcyjnem*, *P. fil.* 1907. On też ogłosił monograficzne studyum: *Wnioskowanie z analogii*, 1909. Zob. też tegoż autora referat: *Analogia i jej znaczenie w badaniu naukowem*, *P. fil.* 1907. *O przyczynowości* pisali: J. Łukasiewicz, *Analiza i konstrukcya pojęcia przyczyny*. Rozprawa nagrodzona na konkursie *P. fil.* 1906. St. Kobyłecki, *O przyczynowości jako powszechnem prawie doświadczalnem*, *P. fil.* 1906. Tenże: *Przyczyna a powód*, *P. fil.* 1909. St. Bobiński, *O przyczynowości*, *P. fil.* 1906. J. Kodisowa, *W sprawie eliminacyi metody przyczynowej*, *P. fil.* 1907. M. Borowski, *O pojęciu konieczności*, rozprawa poprzedzona odczytem: *Krytyka pojęcia związku przyczynowego*, 1910. Zob. też *P. fil.* 1907 i 1909. Wł. Horodyski, *Pojęcie stosunku przyczynowego*, 1909. O przyczynowości ogłosił też specyalną pracę Wł. M. Kozłowski, wspomnianą już powyżej (str. 404). Kwestyę *wyjaśnienia i opisu* opracowali J. Kodisowa, Fr. Sękowski, Ad. Zieleńczyk, Kaź. Sośnicki i Stan. Bobiński w rozprawach konkursowych *Przeglądu filozoficznego*. Zamieszczono je w tem czasopiśmie 1910 r.

Z pomiędzy innych prac, dotyczących kwestyj specyalnych teoryi poznania, przywodzę tu jeszcze, w pewnem systematycznem następstwie treści: J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, 1910. Ad. Stöghauer, *Kiedy wyobrażenia różne mają ten sam przedmiot*, *P. fil.* 1907, tenże *O wyobrażeniach ogólnych*, 1910. A. Rosiński, *Das Urtheil u. die Lehre vom synthetischen Charakter desselben*, 1889. Zygm. Skórski, *Pogląd Wundta na istotę sądów*, *P. fil.* 1903. Irena Jawicówna, *Sądy przeczące i twierdzące*, *P. fil.* 1905. I. Halpern, *Psychologia wypowiedzenia*, *P. fil.* 1904. J. Wasserberg, *O kategoryach w Wielkiej Encykl. ilust.* 1903. Fr. Gabryl, praca już wspomniana (str. 487) o *kategoryach Arystotelesa*, oraz W. Wąsik, *Kategorye Arystotelesa pod względem historycznym i systematycznym*, 1909. Zagadnienia poznawcze są też głównie przedmiotem S. Rudniańskiego *Pogadanek filozoficznych*, 1910.

c. Co się tyczy przekładów obcych dzieł, nadmieniam, że prawie wszystkie wymienione zostały powyżej. Dla ich odnalezienia podaję tu nazwiska autorów i zamieszczam obok nich stronnice, na których owe przekłady podano. Platon str. 19. Ksenofont 19, Kalimach 159, Kartezyusz 66, Locke 72, Berkeley 74, Hume 75, Kondyllak 75, Spinoza 78, Godsched 201, Kant 89, 90, Kiesewetter 91, 245, Krug 106, Snell 235, J. St. Mill 100, Al. Bain 125, H. Spencer 120, G. Lewes 121, W. K. Clifford 120, Jevons 113, W. James 124, Alb. Lange 116, K. Göring 117, E. Dubois-Reymond 120, R. Avenarius 119, Mach 120, E. Haeckel 118, J. Balmes 127, J. Simon 341, H. Taine 124, E. Boirac 117, D. Mercier 127, E. Boutroux 121. Tu wreszcie dodaję wzmiankę o przekładzie *Logiki* L. Liarda, wydanym 1886 r.

VIII. Zakończenie. Pogląd ogólny. Wskazówki na przyszłość.

§ 20. Po zbadaniu rozwoju logiki, jako teoryi poznania, w Polsce, począwszy od nominalisty Mateusza z Krakowa w drugiej połowie 14-go wieku (str. 156 i nast.) aż do autorów współczesnych pierwszego dziesiątka 20-go wieku, godzi się rzucić okiem na przebytą długą drogę i zdać sobie sprawę z najgłówniejszych objawów, napotykanych na tej drodze.

Obejmujemy tedy jednym rzutem oka pięć przedstawionych okresów rozwoju myśli filozoficznej w Polsce.

Na wstępie widzimy, że w pierwszych początkach, w okresie *akademickim*, pojawiają się i u nas, jak u obcych, przedstawiciele postępu umysłowego, szczególniej w duchu *humanizmu*. Obok pracowników na polu logiki, jak Jan z Głogowa i inni, uprawiających zarazem nauki specyalne, mieliśmy w tym okresie takich krytyków formalizmu scholastycznego jak Grzegorz z Sanoka, oraz takich wydatnych humanistów jak Jakób Górski i Adam Burski, którzy wraz z ponętnym wykładem dialektyki mieli na oku szersze widnokręgi myśli.

Niestety, w następnym okresie, *jezuickim*, te zarodki przytłumione zostały w zupełności, i dopiero w okresie trzecim, około środka 18-go stulecia po dwuwiekowej prawie przerwie, dzięki szczególniej Konarskiego reformie szkolnictwa, rozpoczyna się w Polsce rozwój nowoczesnej filozofii. Odrodzona myśl, przejmując się zasobami ruchu filozoficznego na Zachodzie, ujawnia się samodzielnie w *idealizmie* Wrońskiego, Gołuchowskiego, Kremera, Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego, ale wraz z tym idealizmem łączy syntetyczną dążność do wszechstronnego zaspokojenia potrzeb życia narodowego, a więc nietylko potrzeb poznawczych, ale i estetycznych i etycznych, na szeroką skalę pojmowanych. W ten sposób rozwinął się okres *odrodzenia*, a po nim *idealistyczny*, jako grunt, na którym wyrosła nasza *współczesna* filozofia tak bogato rozgałęziona.

Nie dziw, że przedstawienie tego ostatniego okresu zajęło więcej miejsca, niż przedstawienie któregokolwiek z poprzednich. Liczba pracowników jest bez porównania większa; każdy z nich rozwija szerzej swe poglądy, więc też domaga się szerszego uwzględnienia w dziejach myśli swojskiej. Wszyscy zaś, mając na oku *krytyczne* uzasadnienie swych poglądów, dążą zarazem do *syntetycznego* objęcia głównych współczynników poznania i wytworzenia przez to możliwie ścisłego, ale zarazem

i pełnego obrazu wiedzy ludzkiej i życia. W tej zaś dążności skupia się cała praca myśli przeszłych pokoleń i uwydatnia się zarazem zasadniczy cel rozwoju nie tylko teoryi poznania, ale filozofii w ogóle, na przyszłość.

1. *a.* Chociaż historya logiki, jako teoryi poznania, stanowi tylko jedną część ogólnej historyi filozofii w Polsce, to jednak już ten częściowy rozwój myśli swojskiej uwydatnia jej cechy charakterystyczne w porównaniu z rozwojem filozofii u innych narodów. Z natury rzeczy wynika, że cechy te są dość skromne. Naród, który w tysiącoletnim swym rozwoju ciągle walczył z sąsiadami, a w ostatnich wiekach po chwilę obecną bronić się nawet musi od zagłady, nie mógł zajmować górującego stanowiska na polu nauki, więc i filozofii. Do tego niezbędnym jest nie tylko spokój zewnętrzny, ale i pewna konsolidacya wewnętrznych warunków bytu narodowego. Tymczasem ustrój państwowy Polski prawie ciągle się chwiał, i wyczerpywał energię najdzielniejszych umysłów około pracy nad fundamentami rzeczypospolitej. W każdym razie, sprawy polityki wewnętrznej i zewnętrznej do tego stopnia pochłaniały uwagę powszechną, że nauka wraz z filozofią zajmowała zazwyczaj miejsce drugorzędne i tylko wyjątkowo wysuwała się na pierwszy plan. Ogółem warunki życia narodowego sprzyjały bardziej rozwojowi literatury pięknej, poezyi, przemawiającej do serca społeczeństwa, aniżeli badaniom ściśle teoretycznym.

Zaznaczone warunki wpłynęły też bezpośrednio na uwydatnienie charakterystycznych rysów myśli filozoficznej polskiej. Występują one na jaw już w rozwoju logiki, jako teoryi poznania, i sprowadzają się wyraźnie do trzech następujących, jakiemi są: 1) *dążność życiowa*, lub jak dziś ją nazywają *pragmatyczna* (zob. wyżej str. 122), łącząca dociekania teoretyczne z zaspokojeniem pewnych potrzeb praktycznych; 2) *tendencya syntetyczna* w objęciu nie tylko owych praktycznych potrzeb życia, ale i w ogóle jak najszerszych widnokręgów myśli, w celu osiągnięcia możliwie pełnego poglądu na przedmiot badany; i wreszcie 3) *żywość i obrazowość*, w ogóle *popularność wysłowienia*, wynikająca z chęci zrównoważenia wszystkich potrzeb ducha i przemawiania nie do kasty uczonych, lecz do szerszych warstw wykształconego ogółu.

Cechy powyższe, choć jak mówię, dość skromne, posiadają jednak niezaprzeczoną doniosłość dla postępu myśli filozoficznej. Ich dalszy wszechstronny rozwój nadać może z biegiem czasu filozofii polskiej wydatne stanowisko we wspólnej pracy nowoczesnych narodów około rozwiązania najwyższych zagadnień wiedzy. Z tem wszystkiem cechy te nie mają nic wspólnego z ową wygórowaną romantyczną ideą o jakiemś wyłącznem posłannictwie mesyanicznem narodu polskiego. Tego rodzaju poetyczne uniesienia schlebiają wprawdzie pod pewnym względem dumie narodowej; ale rozchodząc się nawskroś z realnymi warunkami bytu, mogą mieć tylko jak najszkodliwsze następstwa dla istotnego postępu życia narodowego. To też z zadowoleniem zaznaczyć należy, że prawdziwie praktyczny, życiowy nastrój narodu chroni go od przejęcia się tego rodzaju iluzyami. Powracam tedy do wykazania owych skromniejszych cech myśli filozoficznej polskiej na tle rozwoju teoryi poznania [1]).

[1]) O cechach charakterystycznych filozofii polskiej oraz o idei mesyanicznego posłannictwa narodu zob. bardziej szczegółowo moje *Wiadomości przygotowawcze do historyi filozofii w Polsce*, 1900, Rozdział IV-y. *Charakter narodowy filozofii polskiej*. Korzystam tutaj z ogólnych wywodów tej pracy i dopełniam je danemi z zakresu teoryi poznania u nas.

b. Już Grzegorz z Sanoka, jak widzieliśmy, potępiał czcze ogólniki dialektyków i domagał się pracy nad naukami, przynoszącemi pożytek społeczeństwu. Ad. Burski zaś dopełniał swą dialektykę etyką stoicką. Jeszcze bardziej uwydatniłaby się ta dążność życiowa, praktyczna w poglądach filozoficznych takich pisarzów 16-go wieku, jak Mikołaj Rej, A. Frycz Modrzewski, Stan. Orzechowski, Ł. Górnicki i inni, którzy, nie zajmując się zagadnieniami poznania, wprost przystąpili do przedstawienia swych zasad, dobro społeczne na oku mających. Nawet kazuistyka Jezuitów, która miała tak opłakane następstwa dla rozwoju filozofii w Polsce, była wyrazem dążności życiowych tego zakonu, jego żądzy bezwzględnego panowania nad światem.

W okresie *odrodzenia filozofii* Stan. Konarski łączył jak najściślej sztukę *myślenia* z praktyczną sztuką *wymowy*, logikę z retoryką, mając na oku bezpośrednie potrzeby życia. W tymże okresie Jan Śniadecki obok swych dociekań teoretycznych przejmuje się zasadami wiary filozoficznej i zdrowego rozsąd-

ku. Brat zaś jego Jędrzej uwzględnia krytycyzm Kanta z pewnością nie tylko z punktu widzenia teoretycznego, ale i dla zawartych w nim czynników życiowych, praktycznych. Toż samo powiedzieć należy o takich zwolennikach kantyzmu u nas w tym okresie, jak J. K. Szaniawski, F. Jaroński, J. E. Jankowski, A. Dowgird i inni.

Idealizm, który gdzieindziej miał charakter prawie zupełnie teoretyczny, oderwany i mało się łączył z dążnościami życiowemi narodu, — u nas pozostawał w najbliższej łączności z owemi dążnościami i przystosował do nich w znacznej części swe poglądy ogólne na świat i dzieje. Aspiracye narodu znalazły nawet, jak wiadomo, w naszym idealizmie wyraz bardziej poetyczny, aniżeli ściśle filozoficzny. Gdy zaś nastąpiło powszechne otrzeźwienie po wzniosłych marzeniach romantyzmu, względy życiowe nie ustąpiły bynajmniej miejsca ściśle teoretycznym. I ostatni okres filozofii polskiej ujawnia dążność życiową na każdym kroku. Metoda *myśli praktycznej* Tyszyńskiego, oparta na *prostocie w sądzeniu* i *przyznaniu powszechnem;* następnie poglądy większości przedstawicieli współczesnego krytycznego realizmu oraz nowo-kantystów; dalej empiryzm, rozwijający sam przez się czynniki praktyczne wiedzy, a przyjmujący i u nas w ostatnich czasach w empirio-krytycyzmie charakter biologiczny; wreszcie nowo-scholastycyzm ze swem tłem religijnem,—to wszystko są objawy, które nawet w zakresie teoryi poznania uwydatniają dążność życiową i nadto dopełniane zostają szerokiem uwzględnieniem spraw społecznych.

Rzecz naturalna, że w tym zwrocie do życia od pierwszych początków filozofii w Polsce aż do chwili obecnej, baczność na stan polityczny narodu i jego przyszłość była zawsze na pierwszym planie. Jeżeli Ignacy Chrzanowski, w zgodzie z wieszczem Adamem dowodnie wykazał, że cała literatura polska, „wzrosła, wybujała i zakwitła pod życiodajnem tchnieniem miłości ojczyzny,“ to i w rozwoju filozofii polskiej tego życiodajnego czynnika nigdy nie zabrakło [2]). Ujawniał się on wszędzie i zawsze wedle danych warunków i możności, wedle istotnych potrzeb narodu. Prawda, że pod tym względem należałoby dopełnić dzieje teoryi poznania opracowaniem dziejów *filozofii praktycznej* w Polsce. Ale do tego nie dokonano dotąd niezbędnych prac przygotowawczych. Miejmy atoli nadzieję, że z czasem, właśnie w imię owego życiodajnego

czynnika miłości spraw swojskich, znajdzie się sumienny pracownik, który tę lukę w dziejach naszej umysłowości wypełni. A wtedy owa *dążność życiowa* wystąpi na jaw w całym swym blasku.

[2]) Ignacy Chrzanowski. *O literaturze polskiej. Wykład wstępny wygłoszony w Uniwersytecie Jagiellońskim*, 1910.

c. Jako *drugą cechę* charakterystyczną filozofii polskiej wymieniłem powyżej (str. 522) *tendencyę syntetyczną* w objęciu jak najszerszych widnokręgów myśli, w celu osiągnięcia możliwie pełnego poglądu na przedmiot badany. Już zaznaczona powyżej baczność myślicieli polskich na potrzeby życiowe narodu, wykazuje czynnik, który rozszerza i dopełnia same tylko teoretyczne dociekania. Ale i pod wieloma innymi względami występuje owa tendencya syntetyczna w rozwoju filozofii w Polsce. Zdajmy sobie tedy bliżej z niej sprawę.

Przedewszystkiem zauważyć należy, że jeżeli dążność życiowa zależała głównie od zewnętrznych losów narodu i miała na oku kierownictwo tymi losami; to przeciwnie, tendencya syntetyczna rozwinęła się przeważnie pod wpływem warunków wewnętrznego życia narodu, choć w ukształtowaniu tych warunków i owa strona zewnętrzna przyjmowała udział doniosły.

Pomimo, że wielu uczonych i myślicieli polskich już w 15-ym i 16-ym wieku stanęło na wysokości owoczesnej nauki i filozofii, to jednak nie można zaprzeczyć, że naród polski, jak w ogóle Wschód Europy, rozwijał się umysłowo przeważnie pod wpływem obcych czynników, pochodzących z Zachodu. Myśl narodowa czerpała tedy wiedzę nie tylko wprost ze świata starożytnego, ale nadto korzystała z przerobienia zasobów umysłowych starożytności przez nowsze narody, według ducha nowoczesnej kultury. Ucierpiała na tem wprawdzie nieraz bezpośrednia, twórcza oryginalność myśli; ale nie dla tego, że się na nią naród zdobyć nie mógł, lecz dla tego tylko, że w samodzielności swojej często wyprzedzany był przez inne narody, więc nie jedno musiał przejmować biernie w gotowej, urobionej już formie. Wskutek tego przejawiał swoją samodzielną działalność umysłową bardziej w rozszerzeniu ogólnego na świat i życie poglądu przez rozbiór krytyczny przejętych zasobów wiedzy, aniżeli przez własne dobywanie tej wiedzy. A że nadto korzystał z dobytków kultury

umysłowej i oświaty nie tylko jednego narodu, lecz wszystkich wyżej od niego stojących, więc Włochów, Niemców, Francuzów, Anglików, przeto zmuszony był zrównoważyć te różnorodne nabytki i sprowadzać je, wedle możności, do wspólnego mianownika. I z tego właśnie wyłoniła się owa *tendencya syntetyczna*, jako charakterystyczny objaw myśli polskiej i w ogóle myśli wszystkich narodów słowiańskich, o ile się rozwijały w tych samych warunkach życia umysłowego.

Zaznaczone jednoczesne oddziaływanie różnorodnych obcych czynników na naszych myślicieli począwszy już od wieku 15-go, miało tedy za skutek rozszerzenie ich umysłowego widnokręgu i podniecało ich samodzielność jeśli nie w kierunku nowych szczegółowych dociekań, to w kierunku organicznego dopełnienia i zjednoczenia prawd cząstkowych, występujących na jaw w każdym z owych odrębnych czynników.

Dzięki takiej rozległości widnokręgu umysłowego, wytworzyła się z biegiem czasu wśród naszych myślicieli nowa, doniosła idea, nie znana myślicielom innych narodów, lub przynajmniej nie urobiona przez nich należycie, a mianowicie idea prawdy powszechnej, uniwersalnej, jako wyniku pracy wszechludzkiej, wszystkich narodów i myślicieli. W imię tej idei, prawda przestawała być wytworem jednostkowego myśliciela, lub nawet tego lub owego pojedynczego narodu, a obejmowała owe prawdy cząstkowe, o charakterze zazwyczaj jednostronnym, jako swoje składniki, i doprowadzała je do należytej równowagi.

Ta świadomość prawdy powszechnej, uniwersalnej, wszechludzkiej, sięgającej daleko poza indywidualne poglądy tego lub owego myśliciela, narodu, stanowi duszę *samodzielnego* rozwoju myśli filozoficznej polskiej od pierwszych jej początków aż do chwili obecnej. Łatwo byłoby to wykazać odnośnie do naszych myślicieli 15-go i 16-go wieku, oraz odnośnie do przedstawicieli odrodzenia filozofii w Polsce w drugiej połowie 18-go wieku. U naszych zaś idealistów 19-go wieku, mianowicie u Wrońskiego, Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, następnie też u Tyszyńskiego świadomość ta występuje już wszechstronnie i wywiera wpływ stanowczy na całe ukształtowanie się ich filozofii.

W liście z r. 1839 powiedział Mickiewicz o Trentowskim, że „zna całe terytoryum obcej filozofii, obszedł je, zmierzył, a więc i posiadł [3])." Toż samo powiedzieć należy o każdym

z wydatniejszych polskich myślicieli po chwilę obecną. Oni wszyscy obejmują cały obszar filozofii, zazwyczaj szerzej, niż pierwszorzędni nawet filozofowie innych narodów, gdyż wśród tych ostatnich każdy miał przeważnie na oku swoich narodowych poprzedników, podczas gdy naszymi poprzednikami są myśliciele *wszystkich* narodów.

Specyalnie na polu teoryi poznania ujawnia się zaznaczona *tendencya syntetyczna* w zrównoważeniu *podmiotu i przedmiotu* poznania, oraz w dopełnieniu czynników intelektualnych, czystej *myśli* czynnikami *uczucia i woli*, więc estetycznymi i etycznymi. W tym kierunku, jak widzieliśmy czynni byli nie tylko nasi koryfeusze idealizmu, ale i cały szereg mniej wydatnych pisarzów, jak Bochwic i Żochowski, Dembowski i Majorkiewicz. Zasady *syntetyzmu* wypowiedział też już wyraźnie Zabellewicz. W ostatnim zaś okresie większość teoretyków poznania uwzględnia wszechstronnie zasadnicze współczynniki wiedzy ludzkiej; a nowo-kantyści dopełniają ścisłe wyniki nauki uznaniem doniosłości stanowiska ideału oraz twórczości metafizycznej. W ten sposób, pomimo krytycyzmu nowoczesnej filozofii, miano ciągle na uwadze syntetyczne zjednoczenie wszystkich danych, zdolnych doprowadzić do możliwie pełnego poglądu na życie umysłowe człowieka i jego zasadnicze potrzeby. W tym kierunku rozwinie się też niewątpliwie nasza filozofia i w przyszłości.

[3]) Zob. P. Chmielowski, *Filozoficzne poglądy Mickiewicza. Przegląd filoz.* 1898, zeszyt 4-y str. 15.

d. Ostatnia cecha filozofii polskiej, *żywość i obrazowość*, w ogóle *popularność wysłowienia*, ma charakter formalny. Z pierwszego wejrzenia zdawaćby się mogło, że cecha ta jest objawem przypadkowym, pozbawionym głębszego znaczenia, że wypływa bardziej z indywidualnego usposobienia tego lub owego autora niż z istotnych warunków życia narodowego, z jakiejś ogólniejszej potrzeby społeczeństwa. A jednak tak nie jest. Styl żywy, obrazowy nie jest u nas wynikiem samego tylko indywidualnego nastroju wyjątkowych jednostek, lecz charakteryzuje prawie wszystkich wydatniejszych naszych pisarzów filozoficznych. Tym stylem posiłkował się widocznie już Grzegorz z Sanoka w swych wykładach skoro czcze nauki scholastyków nazywał „marzeniami na jawie.“ Wielką staranność o styl wykazują również tacy autorzy łacińskich dialektyk

jak Jakób Górski i Ad. Burski. W okresie odrodzenia filozofii u nas, z Stan. Konarskim na czele, filozofia przyjęła na wskroś charakter popularny i przemawiała żywo do całego ogółu. Toż samo powiedzieć należy o wszystkich naszych przedstawicielach *idealizmu*. Wreszcie autorzy prac filozoficznych ostatniej doby pomimo, że przejmują się bardziej ścisłemi danemi nauki, aniżeli to czynili przedstawiciele poprzednich okresów, mają jednak zawsze na oku jak najszersze warstwy czytelników, więc też stosownie do tego okazują wielką dbałość o przystępność i wyrazistość wysłowienia. Jednem słowem, styl żywy, obrazowy, ogólnie zrozumiały, możliwie popularny jest znamieniem charakterystycznem myślicieli polskich. Nie trudno też wykazać, że cecha ta ściśle się wiąże z całym ustrojem społecznym narodu, z najistotniejszemi potrzebami jego życia umysłowego.

Dla bardzo jasnych przyczyn, tkwiących głęboko w dziejach, nie wytworzył się w Polsce osobny stan uczonych, do którego można było przemawiać językiem specyalnym, a tem mniej, nie wytworzyło się w tym stanie koło filozofów, któreby mógł mieć na oku autor pism filozoficznych. Wskutek tego każdy z naszych myślicieli, pisząc po polsku, przemawiał zazwyczaj do całego wykształconego społeczeństwa, a więc językiem nie specyalistów, lecz o ile można przystępnym dla szerszych warstw czytelników. Bardziej specyalne, naukowe lub filozoficzne poszukiwania, nasi uczeni i filozofowie ogłaszali, i dotąd zazwyczaj jeszcze ogłaszają w obcych językach, dawniej po łacinie, a w nowszych czasach po niemiecku, francusku lub angielsku. Można ubolewać nad takim stanem rzeczy, można starać się o to, aby specyalne naukowe i filozoficzne prace znalazły i u nas odpowiednią liczbę czytelników; ale faktem jest, że dotąd u nas praca ściśle naukowa lub filozoficzna tylko wyjątkowo liczyć może na tyle nabywców, ile potrzeba choćby tylko dla pokrycia kosztów wydania. Bez mecenasostwa, poparcia ze strony instytucyj publicznych, lub ofiarności samych autorów, pojawienie się tego rodzaju prac jest u nas objawem bardzo rzadkim.

Taki stan rzeczy, wynikający z wyjątkowych warunków życia narodowego od najdawniejszych czasów aż po chwilę obecną, nie oznacza bynajmniej, że naród nie ma zdolności do filozofii, ani że nie pracuje w tym kierunku, lecz świadczy tylko o zewnętrznych przeszkodach w przejawieniu się tych

zdolności na szerszą skale. Bądź co bądź, taki właśnie stan rzeczy wpływać musiał na formę ogłaszanych u nas prac naukowych, więc i filozoficznych. Chcąc przemawiać do szerszych warstw, pragniemy być o ile można jasnymi i przystępnymi, a to nadaje naszemu wysłowieniu z natury rzeczy większą *żywość*, *obrazowość*, *popularność*, niż to zwykle się dzieje w pracach naukowych.

Są jednak i inne jeszcze, głębsze przyczyny takiej a nie innej formy większości naszych utworów piśmienniczych na polu filozofii.

Filozofia chce być duchowem odbiciem rzeczywistości. Skoro jednak rzeczywistość nie daje się sprowadzić do *abstrakcyjnych* pojęć, gdyż jest ona *życiem*, ukształtowaniem myśli powszechnej, wcieleniem jej *treści* w widzialną i dotykalną *formę:* przeto i wysłowienie filozoficzne, wedle możności, porzucić winno owe sztuczne szczudła abstrakcyi, przy których pomocy usiłowano się wynieść ponad rzeczywistość. Natomiast powrócić należy do naturalnego sposobu uzmysłowienia treści oderwanej za pomocą żywej wyobraźni, zastępującej abstrakcye możliwie konkretnem, obrazowem odtworzeniem rzeczywistości. Dzięki takiemu obrazowemu odtworzeniu rzeczywistości, filozofia staje się udziałem *całej* naszej duszy, przenika ją nawskroś, oddziaływa już nie tylko na myśl oderwaną, ale i na uczucie i wolę, porusza je i rodzi czyny; jednem słowem, staje się dla nas prawdą, życiem; oświeca, ale zarazem ogrzewa, uszlachetnia, uzacnia całą naszą istność wewnętrzną.

To też w tym kierunku oraz w związku z zaznaczoną *dążnością życiową i tendencyą syntetyczną* rozwija się język filozoficzny naszych myślicieli. Ma on największe podobieństwo do mowy Sokratesa i Platona. Istota jego polega na podniosłym nastroju ducha, na pobudzeniu do równoczesnego działania *wszystkich* strun umysłu, na harmonijnem współdźwięku drgań i wzruszeń duszy, tak myśli, jak uczucia. Nie idzie tu bynajmniej o wyłączne zaspokojenie oderwanych wymagań rozumu, o dedukcye, ujawniające oschły szkielet abstrakcyjnej logiczności. Ale również, z drugiej strony, celem nie jest tu samo podniecanie nerwów zmysłu estetycznego, przedstawienie pięknych obrazów o wykończonej formie, zadziwiających polorem i blaskiem, pozbawionych jednak głębszej treści. Mowa filozoficzna polska nie jest ani mumią martwą, zawiniętą w szmaty z hieroglifami, ani syreną, zrodzoną z piany rozbu-

jałych fal wyobraźni. Jest ona podobną do dziewicy żywej, pełnej wdzięku i urody, ale czystej i naiwnej. Powierzchowność jej zniewala każdego, każdemu podobać się musi; ale z tej powierzchowności przeziera dusza niemniej powabna, zdolna zająć do żywego całą twoją duszę, rozbudzić ze snu i myśl zwątpiałą, i serce oziębłe, i wolę zniechęconą.

Po wielu wiekach rozwoju umysłowego ludzkość utraciła w znacznym stopniu ową pierwotną świeżość wyobraźni, która polegała na bezpośredniej jedni treści i formy. Jednia ta rozpadła się, szczególniej w zakresie filozofii, na treść abstrakcyjną bez żywej formy, i na formę bez żywej treści. Postęp dziejowy wysłowienia filozoficznego, jak i w gruncie rzeczy samej filozofii, ujawnia się w odtworzeniu na nowo owej pierwotnej jedni, w takiem połączeniu jej rozłączonych pierwiastków, aby filozofia objęła znowu całą pełnią ducha, stała się znowu życiem, udziałem wszystkich ludzi głębiej myślących, nie tracąc nic na godności, powadze i ścisłości swej treści. W tym właśnie kierunku nasi myśliciele urabiali formę wykładową filozofii i przez to utorowali drogę do coraz wyższego udoskonalenia mowy filozoficznej, do wytworzenia odpowiedniego wyrazu dla nowych, syntetycznych konstrukcyj w zakresie ogólnych na świat i życie poglądów [4]).

[4]) Co do wysłowienia filozoficznego prócz wspomnianych *Wiadomości przygotowawczych*, str. 70 do 75, zob. też przedmowę do *Syntezy dwóch światów*, 1876.

2. Przy powyższym retrospektywnym przeglądzie dziejów filozofii w Polsce nasunęły mi się zarazem i pewne *wskazówki na przyszłość* jej rozwoju. Wskazówki te, jak sądzę, zasługują na uwagę, więc je przytaczam w ogólnych zarysach, zamykając nimi pracę niniejszą.

a. Jeżeli zaznaczone cechy charakterystyczne filozofii w Polsce, uwydatniające się już i w historyi logiki, jako teoryi poznania, są istotne, to rzecz naturalna, że one rozwiną się i nadal w przyszłości. Co więcej, uświadomienie tych cech, wykazanie ich ścisłego związku z wewnętrznymi i zewnętrznymi warunkami życia narodowego, przyczynić się musi do ich coraz szerszego i wszechstronniejszego rozwoju. To też prawidłowy postęp filozofii polskiej w przyszłości zależeć będzie

w znacznej mierze od przejęcia się nowych pracowników na tem polu owemi cechami i od możliwie pełnego ich uwzględnienia przy dalszych objawach twórczości filozoficznej.

W istocie, nie można zaprzeczyć, że stopniowe udoskonalenie filozofii, jak w ogóle nauki, zależy przedewszystkiem od ich ścisłej łączności z *życiem;* od tego, aby nauka wraz z filozofią zaspakajały bezpośrednie potrzeby umysłowe społeczeństwa i wskazywały mu drogę, po której kroczyć winno w celu osiągnięcia, wśród danych warunków, możliwie pełnego dobrobytu, obejmując w tym ostatecznym celu dążności życiowej nie tylko samo zewnętrzne istnienie narodu, pomyślność materyalną, lecz i wszystkie te dane, które warunkują potężnienie jego zasobów umysłowych, wszechstronne ich rozwinięcie. Wyrazem takiej dążności życiowej jest, jak widzieliśmy, szczera miłość spraw swojskich, która musi też być udziałem filozofa, chcącego pracami swemi oddziałać na społeczeństwo i przyczynić się do rozjaśnienia jego widnokręgu umysłowego, jego poglądu na świat i życie. Tak tedy dążność życiowa w tym kierunku zaznaczy niewątpliwie prawdziwy postęp filozofii u nas i złączy ją coraz ściślej z pochodem dziejowym ku lepszej przyszłości.

Dalszy rozwój *tendencyi syntetycznej* dotyczy, że tak powiem, bardziej spraw wewnętrznych samej filozofii, ale wiąże się również organicznie z zaznaczoną powyżej dążnością życiową. Każda nauka, więc i filozofia, ma na oku zbogacenie naszej wiedzy odnośnie do badanego przedmiotu; wskutek tego z natury rzeczy syntetyzować musimy coraz większe zasoby poznawcze, dobyte bądź własną pracą, bądź zaczerpane od innych. Już powyżej zaznaczyłem, jakie bogactwo takich zasobów wiedzy oddziaływa na nas z powodu danych warunków naszego rozwoju umysłowego. Znajdujemy się ciągle pod wpływem naukowych zdobyczy narodów przodujących postępowi na wszystkich dziedzinach życia. Przywykamy nawet tak dalece do czerpania z obcych źródeł, że przejmujemy się zbyt łatwo lekceważeniem swojskiej myśli oraz dobytków jej pracy, chociaż okazuje się w gruncie rzeczy, że pod niejednym względem zdolni jesteśmy dorównać obcym. W każdym razie, zmuszeni jesteśmy do ciągłej pracy syntetycznej w celu wyrównania działających na nas różnorodnych podniet poznawczych. W pracy tej doskonalimy się bardziej niż inne narody, więc też z niej w przyszłości skorzystać winniśmy coraz więcej. A nie brak

na polu filozofii zadań, domagających się takiej pracy i dających się rozwiązać tylko przy jej pomocy. Przezwyciężenie wszelkich sprzeczności, wszelkich antinomij, bądź swoistych umysłowi, bądź wyłaniających się w pochodzie czynności poznawczej, staje się możliwem tylko na zasadzie owej pracy syntetycznej umysłu. To też różnorodne antinomiczne zagadnienia filozofii, dotyczące zarówno ogólnego na świat poglądu, jak i współczynników poznania, jego podmiotowych i przedmiotowych danych, narzucają się naszym myślicielom z daleko większą siłą, niż to spostrzedz się daje u obcych. Mamy tedy w tym kierunku wielką przyszłość przed sobą. Energiczną zaś i umiejętną pracą nad osiągnięciem możliwie pełnej syntezy wiedzy, możemy się niewątpliwie w przyszłości dobić samodzielnego stanowiska w dziejach filozofii powszechnej. Idzie tylko o zdanie sobie jasnej sprawy z zadań, narzuconych nam przez warunki naszego bytu i o zjednoczenie sił w kierunku rozwiązania tych zadań.

Wreszcie i co do *żywości i obrazowości* wysłowienia filozoficznego, nie należy lekceważyć naszego, zaznaczonego powyżej (str. 529) udziału w ich udoskonaleniu. Potrzeby życia wpłyną i w przyszłości na dalszy rozwój tego czynnika i nadadzą mu coraz pełniejszy wyraz. I tutaj należy tylko uprzytomnić sobie jasno nasze warunki życiowe i w ich duchu dbać o postęp prawdziwy. W takim razie nasze wysłowienie filozoficzne nie zboczy z dotychczasowego toru, nie pójdzie w ślady germańskiego *szkolarstwa i abstrakcyjności*, ani też nie będzie się sadzić, za przykładem Cycerona i Francuzów, na *akademicką elegancyę*, na zwroty retoryczne, na niespodziane, olśniewające połyski dowcipu, w ogóle na zewnętrzną ornamentacyę z pewnem zaniedbaniem treści, lecz ujawni wszędzie i zawsze zgodność treści z formą, konsekwencyi logicznej ze stylistycznem wykończeniem. Urabiając swój wykład w tym duchu, filozof polski dążyć będzie i nadal do tego, aby tętno jego życia wewnętrznego znalazło odgłos harmonijny w każdem tchnieniu jego mowy, aby jego wysłowienie w zwierciadle ducha wiernie odtwarzało wspaniały obraz żywej rzeczywistości. I tutaj odsłania się przed nami szerokie pole dla owocnej działalności na przyszłość.

b. Omawiane cechy charakterystyczne oznaczają pewne strony dodatnie, pewne zalety filozofii polskiej. Niestety w przeciwstawności do nich ujawniają się też pewne strony

ujemne, pewne wady, których pominąć nie można, gdy się ma na oku prawidłowy rozwój życia umysłowego na przyszłość. Te strony ujemne wypływają również z danych warunków życia, więc mają także swe głębsze uzasadnienie. Pomimo to zwalczane być winny, jeżeli nie mają stanąć na przeszkodzie pożądanemu postępowi. Do tego zaś pierwszym warunkiem jest jasne uświadomienie tych wad. Więc też o nich jeszcze słów kilka powiem.

Do najgłówniejszych wad, które bardzo wyraźnie występują na jaw w rozwoju naszej filozofii, i już w historyi teoryi poznania spostrzedz się dają, należą według mego widzenia: *zamiłowanie obcych nowinek* z pewnem zaniedbaniem swojskości, dalej *brak ciągłości* objawów myśli filozoficznej, wewnętrznego związku między nimi, wreszcie *brak solidarności* pracowników na tem polu, brak wzajemnej pomocy, a często nawet wzajemnego szacunku.

O wadzie zbytniego zamiłowania obcych nowinek wspomniałem w kilku słowach już wyżej w związku z faktem, że przywykliśmy do czerpania zasobów życia umysłowego, więc też nauki, filozofii z obcych źródeł. W samej rzeczy, często się u nas zdarza, że pierwsza lepsza, dość płytka myśl obca znajduje gorących zwolenników, gdy tymczasem głębsze wytwory swojskiej myśli nieraz wcale nie są uwzględniane, albo nawet ulegają lekceważeniu. Sprzeciwia się to z jednej strony miłości rzeczy swojskich, a z drugiej narusza prawidłowy rozwój samodzielnej myśli, wyrosłej na naszym gruncie. Nie idzie za tem, abyśmy nie mieli przyswajać sobie wyników obcej nauki i filozofii, o ile mają wartość prawdziwą; ale przy tem nie należy zaniedbywać prac swojskich, nie ulegać uprzedzeniu, jakobyśmy sami nie byli zdolni wydać nic godnego uwagi; przeciwnie, należy wspierać najskromniejsze objawy własnej pracy myśli, jako zawiązki dalszego rozwoju i traktować je z życzliwością, pomimo krytycznej oceny ich istotnej wartości.

Głównym czynnikiem pomocniczym w zaznaczonym kierunku jest badanie przeszłości naszej nauki i filozofii, dobywanie z niej wszystkiego, co zasługuje na pamięć, co przyczynić się może do postępu na przyszłość. To też każdy sumienny autor, opierając swe własne badania na historyczno-krytycznym przeglądzie danego zagadnienia, powinien poczuwać się do obowiązku uwzględnienia nie tylko swych poprze-

dników w obcej literaturze, ale i we własnej. Tymczasem zazwyczaj tak się dzieje, że autorzy nasi korzystają sowicie z historycznych danych, nagromadzonych w obcych pracach, a zaniedbują prawie zupełnie naszą literaturę przedmiotu, lub wspominają o niej tylko mimochodem. Prawda, że brak bardziej szczegółowego opracowania dziejów naszej umysłowości, a mianowicie i filozofii, jest jedną z przyczyn tego ujemnego objawu. Spodziewam się, że braku tego dopełni niniejsza książka przynajmniej odnośnie do zagadnień logiki jako teoryi poznania.

W ścisłym związku z powyższą wadą jest *brak ciągłości* objawów naszej myśli filozoficznej, brak wewnętrznego związku między tymi objawami. Skoro większość naszych autorów czerpie zazwyczaj podnietę do swych własnych prac z obcych źródeł i nie odszukuje danych do swych badań w naszej literaturze, to z tego ogółem wynika, że każdy nowy badacz wyrasta u nas myślowo bardziej na obcym niż na swojskim gruncie. Między jego pracą myśli a pracą poprzedników swojskich nie ma ściślejszej łączności. Rozpoczyna on u siebie swe badania jakby *ab ovo*. Pochód dziejowy myśli swojskiej przerywa się ciągle na każdej nieomal jednostce i nie przedstawia się jako organiczny rozrost samodzielniejszych swojskich zawiązków, lecz jako mechaniczny układ warstw geologicznych, następujących po sobie bez wewnętrznej spójni. Są wprawdzie w tym względzie pewne pocieszające wyjątki. Tak np. przedstawiciele naszego *idealizmu* opierali się jeden o drugiego i mieli na oku ową ciągłość wewnętrzną, o której mówię. Podobnież i wśród współczesnych autorów są tacy, którzy nawiązują swoją sieć myśli na danych swojskiej przeszłości. Ale w każdym razie w tym kierunku jeszcze wiele pozostaje do zrobienia, aby nasza filozofia mogła zasłużyć na miano *polskiej* i stanąć równoprawnie obok niemieckiej, francuzkiej, angielskiej, nawet włoskiej. Słusznie bardzo J. Kodisowa podnosi z uznaniem pracę autora, uwzględniającego swojskich pisarzy i dodaje do tego następujące słowa, pełne wysokiego znaczenia w poruszonej sprawie: „Widzę, mówi, w tem zapowiedź przyszłej samodzielnej filozofii polskiej, — nie tej, która się opiera na niekrytycznem przekonaniu o specyalnej mesyanicznej roli Polski,— ale na prostej, szczerej, naukowej pracy, która osiągnie kiedyś fizyonomię indywidualną, jako wyraz wysiłków pracujących w tej dziedzinie Polaków [1])." Niech to będzie jedną

więcej wskazówką na przyszłość dla naszych młodszych pracowników na niwie filozofii!

[1]) Zob. J. Kodisowej ocenę pracy K. F. Wizego w *Przegl. filoz.* 1910. str. 349.

Wreszcie nie mogę pominąć jeszcze jednej, ostatniej, ale niestety bardzo doniosłej wady; jest nią *brak solidarności* między naszymi pracownikami w zakresie filozofii. Gdy nasi przyrodnicy, lekarze, historycy, prawnicy i inni uczeni, z małymi wyjątkami, wzajemnie się wspierają w swych pracach naukowych; nie można tego dotąd powiedzieć o naszych filozofach. Minęły wprawdzie już bezpowrotnie czasy zawziętej walki między młodą i starą prasą; przebrzmiały, jak się spodziewać należy na zawsze, zjadliwe polemiki, które zamiast przedmiotowego rozbioru spornych kwestyj, miały na oku tylko poniewierkę osobistości przeciwnika. Pomimo to nie uwydatnia się jeszcze w naszem piśmiennictwie, a szczególniej też w naszej literaturze filozoficznej, w sposób należyty ów wzajemny szacunek pracowników, który jest niezbędnym warunkiem postępu wspólnej sprawy, więc nauki, filozofii. Ustąpiła wprawdzie jaskrawa, otwarta niechęć do przedstawicieli odmiennych kierunków; ale jej miejsce zajęło zbyt często wzajemne ignorowanie obcych prac, a nawet zasług prawdziwych. Tymczasem nauka, filozofia, jak w ogóle wszelki objaw życia społecznego, domaga się życzliwej kooperacyi wszystkich pracowników i tylko na podstawie takiej kooperacyi, pomimo wszelkich różnic indywidualnych, może się rozwinąć należycie i spełnić swoje zadanie w całkowitym ustroju życia umysłowego narodu.

Głównym środkiem przeciwdziałanie zaznaczonym brakom, a tem samem i środkiem ożywienia i rozwinięcia większej solidarności, jest osobiste zbliżenie się pracowników, wymiana bezpośrednia zdań, ułatwiająca bardziej wzajemne porozumienie się aniżeli wszelka polemika. A w tym kierunku już i u nas położono niezbędne fundamenta, dzięki którym spodziewać się można dalszego postępu w wyrównaniu wzajemnych stosunków pomiędzy przedstawicielami różnych poglądów. Do owych fundamentów zaliczam przedewszystkiem wydawnictwo *Przeglądu filozoficznego*, oraz założenie Towarzystw filozoficznych we Lwowie i Krakowie i psychologicznego

w Warszawie. Przy udziale tych instytucyj wyrobić się powinien na przyszłość coraz bardziej wzajemny szacunek członków, a wymiana różnych, mniej lub więcej indywidualnych zdań obudzi chęć kooperacyi, solidarnego złączenia wszystkich sił we wspólnym celu coraz pełniejszego rozwoju *filozofii polskiej*. Niezapominajmy, że tylko społeczność solidarnie zrzeszonych jednostek ma *przyszłość* przed sobą!

BIBLJOTEKA-WYPOŻYCZALNIA
„HUMANITÉ"
w 8 JĘZYKACH
Leszno 14, Tel. 505-19.

1603 6

Spis autorów polskich oraz w Polsce czynnych.

(Miejsca ważniejsze oznaczono grubszemi liczbami).

Abicht J. 4. 199. 218. **230.**
Andrzej Glaber. zob. *Glaber* z Kobylina.
Appel K. 518.
Aschkenazy H. 518.

Badeni J. 344. **508—509.**
Baliński M. 23. 76. 135. 137. 140. 177. 195 216. 220. 223.
Bandrowski Br. 518. 519.
Baranowski Ign. **423. 438—439.**
Baudouin de Courtenay J. 518.
Baumfeld A. 269.
Baykowski K. 267.
Bem A. G. 159. 160.
Benisławski J. **169. 197.**
Bentkowski F. 135. 136. 147. 187. 188. 190. 197. 203. 205. 211.
Biegański Stan. 201.
Biegański Wł. 147. 148. 423. 445. **446—457.** 461. 505. 519.
Biegeleisen B. 517.
Biegeleisen H. 135. 136. 320.
Bieliński J. 135. 137. 175. **176.** 181. 185. 186. 187. **191** 197. 207. 210. 212. 218. 223. 234. 235. 245. 264. 344. 345.
Bielski Szym. 89. 109. 201. **218. 219.**
Biernacki Edm. 423. 439. 446. **457—461.**
Billewicz J. 487.
Bobiński St. 519.
Bobrowski J. 90.
Bochwic Fl. 139. 140. **247. 265—267.** 270. 338. 527.
Bodocki W. 174. **190. 191.**
Bogacki Fl. **437.**
Boguski J. J. 423. **440.**
Borowski L. 159.
Borowski M. 519.
Bouffał Stan. 20.
Bronikowski Ant. 21.
Bruner L. 518.
Brückner Al. 135. 136.
Bryka O. 227.
Brzozowski Stan. 132.
Bukaty Ant. 227. 250. **259.**
Bukowski J. 135. 137.
Buliński M. 135. 137.
Bursche J. 137.
Burski Ad. 148. 156. 168. **170. 171.** 172. 521. 523. 528.
Bychowiec J. 89. 90. 199. **218. 219.**

Caro L. 337.
Chałubiński T. 423. **438—439.** 447.
Chałupczyński A. 423. **437.**
Chełmońska M. 216. 223. 264. 271. 303. 337. 341. 425.
Chłapowski Fr. 260.
Chłędowski W. **272. 274.**
Chmielowski P. 69. 89. 135. 136. 141. 159. 167. 219. 220. 235. 248. 259. 264. 267. 269. 280. 320. 337. 341. **344. 345.** 356. 370. **422.** 424 430. 431. **435—436.** 527.
Chojnacki W. J. 3. 91. 199. **225. 237.**
Chołoniewski St. 248. 338. 341. **342. 344.**
Chrzanowski Ign. 135. 136. 179. 524.
Chwalibóg J. 248. 343. 345.
Chwieckowski J. 422. 433. **434.**
Cieszkowski A. 135. 139. 142. 150. 178. 247. **283.** 300. **328—337.** 338. 339. 347. 521. 526.
Cieszkowski A. syn 328.
Cyankiewicz A. 3. 72. 73. 139. 141. 198. **210. 211.**
Czacki T. 179. 181.
Czermak W. 169.

Daisenberg Wł. 80.
Dawid Wł. J. 518.
Dębicki Wł. M. 100. 483. **497—499.**
Dembowski E. 139. 274. **275—276.** 280. 527.
Dickstein S. 80. 113. 216. 227. 258. 259. 264. 328. **517.**
Dmochowski. F. K. 89. **219.**
Dobrzycki W. 66.
Dobszewicz B. 148. 174. **192.** 103. **194.**
Domoradzki 193.
Dowgird A. 3. 148. 199. 234. **235. 238—245.** 264. 355. 524.
Dworzaczek F. 423. **437.**

Dworzaczek Ign. K. 66.
Dygasiński A. 100. 117.
Dzieduszycki W. 24. 27 350. **366—370.**
Dziekoński T. 336.

Eger A. A. 422. 430. **431—433.**
Eksdziennikarz 426. 431.
Erdmann E. T. 118. 423. 461. **479—480.**
Estreicher K. 135. **13**[illegible]. 167. 173. 187. 197. 203.

Falkowski St. 267.
Fijałek J. 157. 159. 160.
Finkel L. 135. 137. 159.

Gabryl Fr. 481. **487—495.**
Galle H. 181. 209.
Gapczyński T. 337.
Garczyński S. **270—271.**
Garski St. 350. 370. **402—403.**
Gengel J. 173. **191.** 192. **193.**
Glaber z Kobylina, Andrzej **166 167.**
Gliszczyński M. 19. 73.
Goldberg H. 115. **350. 403—404.**
Gołuchowski J. 96. 135. 245. 247. **259—264.** 267. 270. 338. 342. 521.
Gosiewski Wł. **517.**
Górnicki Ł. 141. 523.
Górski J. 141. 156. **168. 169.** 170. 172. 521. 528.
Grabowski T. 270.
Grabski St 518.
Grendyszyński L. 124.
Grzegorz z Sanoka. 141. 148. 156. **158. 159.** 160. 521. 523. 527.
Grzegorz ze Stawiszyna **166. 167.**
Gzowski 193.

Hahn W. 167. 328.
Halpern I. 103. 111. 520.
Hankiewicz Kl. **142.** 145. 320.
Heinrich Wł. 118. 423. 461. **474—479.**
Helcel A. Z. 138. 140. **275.**
Heryng Z. 132. 518.
Hodi zob. *Tokarzewicz.*
Hoëne oraz *Hoehne* zob. *Wroński.*
Hoesik F. 270.
Holnstein M. **164. 165.**
Hołowiński Ign. 248. 338.
Horodyski Wł. 519. **342. 344.**
Hoyer H. 423. **439—440.**
Hozyusz 179.
Hussarzewski T. 210.

Iwanicki J. **196. 197.**

Jabłonowski Al. 135. 137. 197.
Jachimowski W. 90.
Jakubowicz M. 248. **344. 345.** 356.
Jan z Elgot Wieniawita (Elgocki) **157.**
Jan z Głogowa 141. 148. 156. **160. 161.** 162. 164. 165. 521.
Jan ze Słobnicy **163. 164. 165.**
Janiszewski A. 518.
Janiszowski L. E. 159.
Jankowski J. E. 3. **147.** 157. 163. 165. 167. 187. 190. 191. 193. 194. 196. 197. 199. 203. 207. **235. 236—238.** 245. 524.
Janocki J. D. (*Janociana.*) 135 136. 161. 162. 164. 165. 166. 167. 171. 181. 193. 197.
Januszowski F. Ohm 174. **189. 190.**
Jaroński F. 3. 4. 5. 138. 140. 141. 142. 147. 159. 166. 170. **171.** 190. 195. 199. 203. 207. 209. 210. 212. 218. **230—233.** 238. 245. 524.
Jawicówna Irena 520.
Jaworowski M. 171.
Jeske-Choiński F. 431.
Jezierski F. 74. 116. 275 **278—280.** 337.
Jocher A. B. 135. 136. 162.

Kalimach 158. 159.
Kamiński J. N. **272—275.** 278.
Karbowiak A. 135. 137. 209.
Karpińska A. 119.
Karpińska L. 65 119.
Karpiński Fr. 274.
Karwowski St. 328.
Kasparowicz J. **166**
Kaszewski K. 78. 95. 103. 375. **426.**
Kautny Fr. 481. **495—496.**
Kąsinowski Br. 20. 21.
Keckermann B. 174. **188—190.**
Kenig J. 360.
Kleczewski St. **207.**
Kobielski 193.
Kobyliński S. 119.
Kobyłecki St. 487. 519.
Kochanowski J. K. 135. **137.** 171. 173. **518.**
Kochański A. A. 80.
Kodisowa J. 118. **119.** 423. 461. **462—473.** 519. **534.** 535.
Kołłątaj H. 135 136. **137.** 138. 140 141. 177. 209. **425.**
Konarski St. 134. 148. **194. 198.** 199 **200. 201.** 203. 206. 300. 521. 523. 528.
Konopczyński Edm. 19.
Konopczyński Wł. 201.
Kopczyński O. 3.
Kopernik M. 146. 270.
Korbut G. 275.
Korona Marek 3. 174. **188. 189. 190.** 203.
Kortum K. 440.
Kosiakiewicz W. 124. 127.
Kośmiński St. 172. 173.
Kowalski J. **196. 197.**
Kozaczyński M. **196. 197.**
Kozłowski Feliks Ant. 21.
Kozłowski Feliks 248. **343. 344.**

Kozłowski F. 52.
Kozłowski Wł. ze Lwowa 422. **432—433.**
Kozłowski Wł. M. 10. 13. 14. 59. 100. 115. 227. 337. 350. 403. **404—410.** 433. 519.
Kramsztyk St. 120. 423. **442.**
Kramsztyk Z. 223. 423. 439. **440—441.** 447.
Krasiński W. 135. 137,
Krasiński Z. **270.**
Krasnodębski Ad. 173. 183. **185. 188.**
Krasnowolski A. 23. 100. 127. 132.
Kraszewski J. I. 96. 145. 205. 267. **275. 281. 283.** 339. 341. 342. 346.
Kraushar Al. 135. 137. 235.
Kremer J. 3. 6. 7. 96. 135. 139. 140. 141. 142. 145. 150. 247. **283—304.** 327. 338. 341. 346. 375. 423. 521.
Król K. 145.
Królikowski L. 139. 320.
Krupiński Fr. 13. 57. 64. 125. **141.** 142. 144 i nast. 150. 159. 201. 230. 272. 340. **350. 356—360. 426.**
Kryński A. A. 404.
Krzemiński St. 78. 201. 209. 264.
Krzyżanowski A. 135. 137. 178. 181. **423. 424.**
Krzyżanowski ks. 186.
Kulczycki L. 425.
Kulczyński L. 91.
Kurpiel A. M. 320.

Lange Ant. 75.
Latoszyński J. 158.
Lelewel J. 135. 136. 320.
Lembke T. 519.
Levitoux H. 423. **437—438.**
Lewestam F. H. 23. 275. **280—281.**
Lewkowicz J. 73. 95. 350. 370. **400—402.** 410. 519.
Libelt K. 135. 139. 140. 142. 150. 227. 247. 267. 275. **283.** 300. 320. **322—328.** 329. 337. 338. 347. 375. 521. 526.
Limanowski B. **422.** 425. 430.
Linde B. 3.
Loria St. 518.
Lutosławski W. 20. 51. 144. 147. 190. 375. **481. 509—516.**

Łagowski Fl. 201.
Łukasiewicz J. S. 75. 517. 518. 519. 520.
Łukaszewicz J. 135. 137. 181. 185. 187. 193. 201. 203. 205. 209. 210.
Łukaszewicz L. 135. 136. 185. 186. 187. 210. 212. 245. 274.
Łyszczyński K. 181.

Maciej z Kobylina 158.
Maciej z Krakowa 157
Mahrburg A. 59. 103. 350. **403. 411—418.** 421.
Majmon S. **95.** 235. 400.
Mallay E. 517.
Majorkiewicz J. 138. 140. 267. 275. **276—278. 280.** 527.
Makarewicz J. 518.
Makowski S. S. 174. **189. 190.**
Małecki A. 3. 270.
Marek Korona zob. Korona
Massonius M. 91. 95. 120. **144. 146.** 350. 403. **418—422.** 425.
Mastelski J. 423. **445—446.**
Mateusz z Krakowa 156. **157.** 520.
May J. 220.
Mazanowski A. 270.
Mazurkiewicz J. 269.
Mecherzyński K. 135. 137. 159.
Merczyng H. 423. **443.**
Mianowski T. 73.
Miaskowski A. 174. **191. 193.**
Michał z Bystrzykowa (Panisiensis) 156. **163. 164.**
Michał z Wrocławia 156. **162. 163.**
Mickiewicz Ad. 69. 139. 178. 227. 252. 259. **269—270.** 271. 320. 359. 524. 526.
Mickiewicz Wł. 69. 269. [527.
Mikański S **166. 167.**
Mikołaj z Gielczewa **164. 165.**
Mikołaj z Gorzkowa. **156. 157.**
Mile J. 440.
Minkowski H. 517.
Miodoński A. S. 159.
Mitzler de Kolof W. 3. 198. **201. 202. 203.**
Młodzianowski T. 173. 183. **185. 187**
Młynarski F. 518.
Mochnacki M. 259.
Modrzewski F. 141. 523.
Molicki A. Z. 350. 370. **380—382.**
Morawski Jan 173. 183. **185. 187.**
Morawski Józef 260. 264. 342.
Morawski K. 136. 137. 157. 158. 159. 163. 164. 165. 166. **169.**
Morawski M. 365. **481—487.**
Moszyński A. 205.
Mościcki M. **172. 173.**
Mrongovius K. C. 90.
Muczkowski J. 159.
Murner T. **164—165. 166.**

Narbutt K. 3. 148. 198. 201. **203—204. 205.**
Natanson L. 423. **438.**
Natanson Wł. 423. **441—442.**
Niedźwiecki J. (Ursinus) **172.**
Niedźwiecki L. 227. 250. **259.**
Niemirycz J. 142. 145.
Nikuta M. **211.**
Nitowski J. 271.
Nuckowski J. 481. **502—506.**
Nurkowski N. 320.
Nusbaum H. 423. **442.**

Nusbaum J. 423—443. **444—445.**
Nusbaumowa R. 517.

Ochorowicz J. 151. **422.** 425. 519. **426—431.** 433. 436.
Ohm F. zob. *Januszowski.*
Okręt Wł. 402. 410. 418.
Orzechowski St. 523.
Osiński J. H. 440.
Ostrowski K. **196. 197.**
Ostrowski J. B. 227.
Ostrowski T. 137.
Otto Leop. 3. 96.

Paskal A. 78.
Parisiensis zob. *Michał* z Bystrzykowa.
Paszkowski J. 339.
Pawlicki S. 14. 18. 19. 21. 23. 40. 100. 350. **360—366.** 375.
Pawlikowski J. G. 270.
Pechnik Al. 481. **500—501.**
Pelczar J. 135. 137.
Perlmutter S. 518.
Peszke J. 167.
Petrycy Seb. 141. 231.
Piątkowski R. 89.
Pieniążek Cz. 227. 269.
Pietkiewicz A. (*Pług*) 356.
Pini T. 271.
Płużański E. 44.
Podbielski J. 320.
Podlesiecki Al. 148. 174. 177. **191. 192. 193.**
Podwysocki Kl. 426.
Popiel 193.
Popiel P. 264.
Posner S. 95.
Potocki J. K. 120. 121.
Potocki Stan. 159. 160.
Przeczytański P. 3. 198. **211. 212.**
Przyborowski J. 171.

Raciborski Al. 78. 101 350. 370 **382—385.**
Raczyński Ed. 136.
Radliński Ign. 95.
Radliński J. P. 174 **195**
Radoliński 193.
Radymiński 158.
Radziszewski I. 127. **481.**
Reichman Br. 223.
Rej M. 141. 142. 523.
Rembieliński A. 95.
Rembowski A. 157.
Reybekiel A. 360.
Rogaliński J. 440.
Rolle A. 342.
Rosiński A. 520.
Rostafiński J. 167. 423. **413—444.**
Rozenfeld M 118
Rożański F. 269.
Różycki K. 269.
Rubczyński Wł. 26. 28.
Rudniański S. 520
Rudzki A. 174. **192. 193.**
Rutkowski F. 269.
Rylski T. 431.
Rzesiński J. H. S. 13. 138. 140.

Samuel z Lublina 174. **188. 190.**
Sandek zob. *Sędziwój.*
Schelgvigiusz S. **190 191.**
Schreder I. 518.
Sczaniecki S. 173. 183. **185. 188.**
Seredyński W. 159.
Serwatowski W. 248. **343. 345.**
Sędziwój Czechel Korabita (*Sandek*) 157.
Sękowski Fr. 519.
Sierociński T. 3. 91. 199. 235. **245—246.**
Silberstein A. 80.
Sinko T. 159.
Skimborowicz H. 137. 140. 178. 181. 275 280. 424.
Skorulski A. **196. 197.**
Skórski Al. 217. 350. 370. **385—387.** 436.
Skórski Zygm. 520.
Skrochowski Ign. 350. 370. **387,—390.**
Słowacki J. **269—270.**
Smolrński Wł. 135. 137. 193. 197. 201. 203. 205.
Smolikowski S. 97.
Sobeski M. 519.
Sobieski W. 181.
Sobieszczański F. M. 230.
Sołtykowicz J. 135. 137. 147. 157. 158. 159. 169. 171. 172.
Sośnicki K. 519.
Sowiński L. 135. 136. 187. 269
Spasowski W. 121
Stamm M. 517.
Starowolski S. 135. 136. 161. 163. 165. 169. 171. 182.
Starzyński St. 135. 137.
Staszic St. 139 141.
Stęplowski K. 174 **194—195.** 216.
Stögbauer A. 518. 520.
Straszewski M. 14. 15. 32. 78. 91. 101. 144. 147. 176. 217 350. **370. 375—380.** 436.
Strojnowski W. 139.
Strowski F. 49. 70.
Struve H. 10. 14. 15. 23. 63. 76. 95. 117. 121. 136. **142.** 143. 145. 148. 149. 151. 155. 159. **176.** 186. 219. 223. **224.** 227. 264. 267. 284. 303. 321. 328. 342. 350. 360. **370—375.** 382. **426. 436.**
Szaniawski J. K. 4 5. 139. 141. 142. 199. 218 **227—230.** 235. 301. 338. 524.
Szczeniowski T. **281—283.**
Szczerbowicz-Wieczór L. 18. 78.
Szokalski W. 423. **437.**
Szujski J. 173.

Szulc D. 139. 140. 422. **423—425.**
Szuman H. 328.
Szymon z Liesznewa **157.** 158.
Szymonowicz (Simonides) Sz. 172.
Szyszłło W. 422. **433—434.**

Śmiglecki M. 148. 173. **182—183. 185.** 186 187.
Śniadecki Jan 23. 76. 137. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 146. 177. 195. 198. 211. **212—217. 223—224.** 272. 274. 281. 301. 339. 365. 375. 385. 387. **425.** 440. 523.
Śniadecki Jędrzej 139. 143. 146. 199. 218. **220—223.** 375. 440. 524.
Świderski T 171.
Świeżawski L. 223.
Świętochowski Al. 116. 422. **434—435.**

Tabulski A. 517.
Tarnowski St. 135. 136 366. 380. 487.
Tobolski A. **172—173.**
Tokarzewicz-Hodi J. 328. 375.
Tomkiewicz St. 143. 145. **151.** 155.
Towiański A. 139. 227. 247. **267—270.** 324. 338.
Trentowski B. F. 3. 6. 7. 96. 139. 140. 141. 142. 150. 227. 247 267. 272. **283.** 300. 308. **304—321.** 324. 327. 328. 329. 344. 345. 347. 521. 526.
Tretiak J. 269.
Trzeciński A. **211.**
Twardowski K. 8. 75. 122. 350. 370. **390—395.** 518.
Tuchołko 193.
Tylkowski W. 173. 177. 181. **183—184.** 185. **187.** 188. 192.
Tyszyński Al. 135. 136 139. 159. 176. 274. 337. 340. **350—356.** 366. 426. 524. 526.

Urmowski K. 95.
Ursinus z Krakowa 173.
Ursinus ze Lwowa (Niedźwiecki J.) **172.**
Uziębło L. 264.

Wadowski J. A. 135. 137. 171. 172.
Wais K. 481. **506—508.**
Wartenberg M. 90. 350. 370. **395—400.**
Wasserberg J. 520.
Waszkiewicz J. 3. 147. 203. **218.**
Wąsik W. 520.
Wernic H. 113. 201.
Wierzbowski T. 135. 136.
Winiarski L. 518.
Wisłocki Wł. 197.
Wiśniewski A. 141. 196. **200—201** 440.
Wiszniewski M. 63. 135. 136. 157. 159. 160. 162 164 165. 166. 167. 169. 172. 173. 181. 245. 264.
Witwicki S. 269.
Witwicki Wł. 328.
Wize K. F. 519. 535.
Włodek Ign. 198. **205. 206.**
Wojciech z Medyki 142. 145.
Wojkowski A. 275.
Woltke L. 517.
Woroniecki A. 224.
Wroński J. oraz *Hoene-Wroński* 135. 139. 140. 199. 218. **224—227.** 247. **249—259.** 270. 338. 521. 526.
Wróblewski K. 320.

Zabellewicz A. I. (też *Zubellewicz*). 106. 199. 218. **230. 233. 235.** 527.
Zagrzejewski J. 423. **445.**
Załuski Ł. **196—197.**
Zdanowicz Al. 136. 187. 320.
Zdziechowski M. 270.
Zieleńczyk A. 119. 519.
Ziemba T. 426.
Ziemięcka El. 248. 260. 264. **338—342.**
Złotnicki A. 115. **350. 403.**
Znosko J. 3. 75. 141. 198. **208. 210.**
Zubellewicz zob. *Zabellewicz.*

Żeromski St. 320.
Żochowski J. 247. 265. **266—267.** 270. 388. 527.
Żochowski F. **275.**
Żółtowski A. 337.
Żuliński T. 223. 426. **437.**
Żuławski J. 78.

ŚWIETLICA
DZIEL. PRACY CYWILNEJ
Okr. XV
im. T. Kościuszki

BIBLIOTEKA F.D.A.
Warszawa, ul. Akademicka 5.

WIETL
im. T. Kościusz

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
32770/2