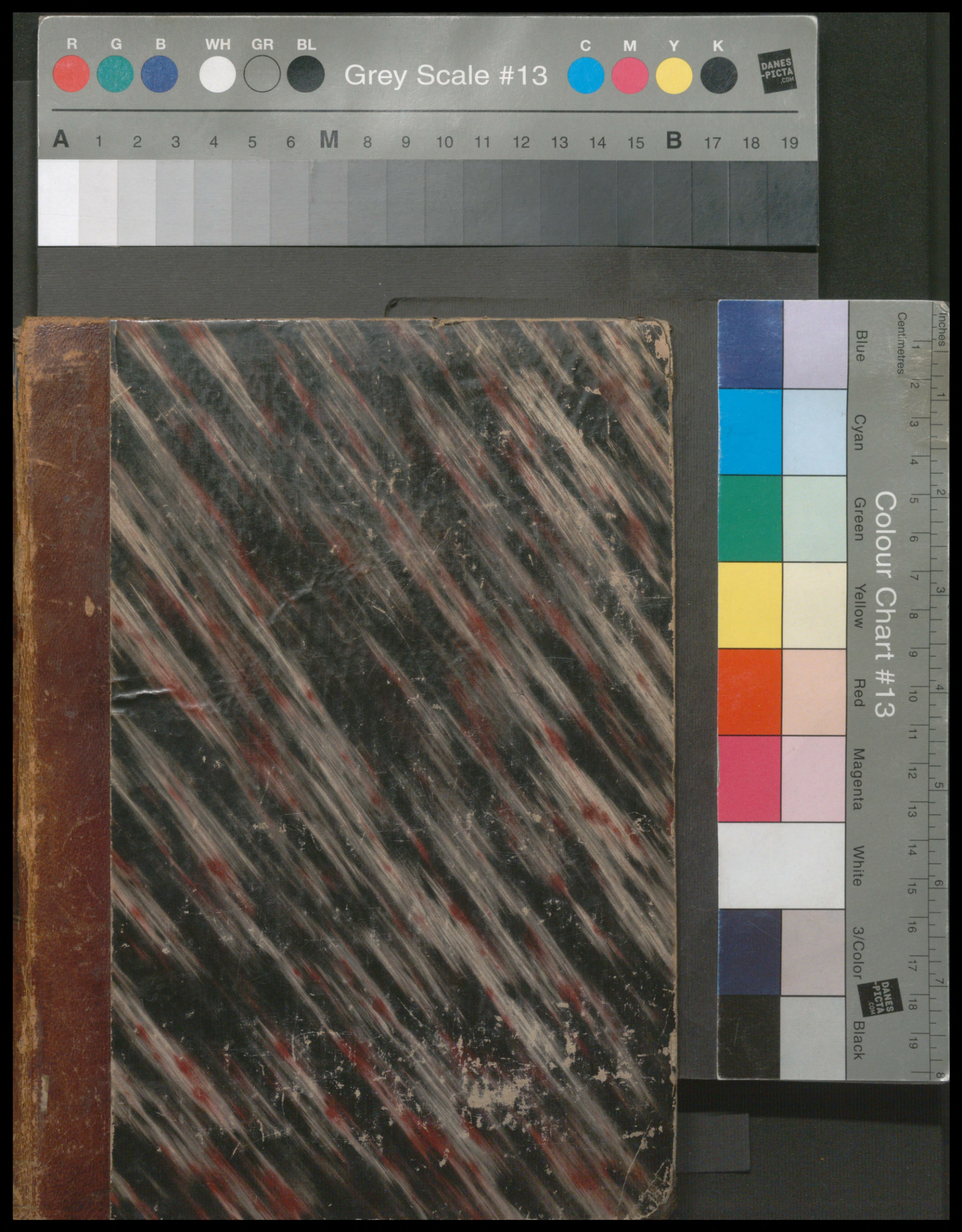

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

# FILOZOFIA MONISTYCZNA

## od Spinozy aż do naszych czasów

PRZEZ

Wilhelma von Reichenau

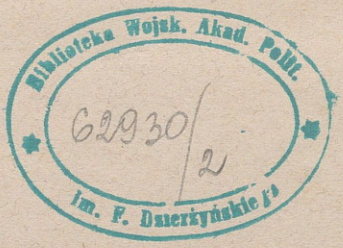
przetłomaczył

Dr K. Hertz.

WARSZAWA
Nakładem Redakcyi Przeglądu Tygodniowego
—
1883.

1102/C

Дозволено Цензурою
Варшава 15 Декабря 1882 года.




w Drukarni Przeglądu Tygodniowego, ulica Czysta № 2.

# PRZEDMOWA AUTORA.

Dnia 13 października 1877 r. D-r Herman J. Klein z Kolonii w czasopiśmie „Gaea" ogłosił konkurs na napisanie dzieła pod tytułem: „Rozwój filozofii monistycznej od Spinozy do naszych czasów". Dosłowne brzmienie konkursu było: „W żądanej pracy należy przedewszystkiem przedstawić stosunek Spinozy do filozofii Descartesa, następnie rozwój i wyjaśnienie myśli o monizmie przez *Leibnitza*, *Schopenhauera*, *Lazara Geigera* i *Ludwika Noiré'go*, dalej należy wykazać, jakie znaczenie miały krytyka rozumu Kanta, zasada zachowania dzielności i teorya pochodzenia gatunków dla monizmu i jaki pomiędzy niemi zachodzi związek logiczny. Oprócz tego, wymaga się, aby za pomocą jasnych i ścisłych określeń wykazać różnicę pomiędzy materyalizmem i monizmem i zarazem zbadać kwestyę, czy monizm zdolny jest pogodzić wymagania uczucia z wypadkami nauki i tym sposobem zastąpić w przyszłości wszystkie dotychczas istniejące poglądy na świat".

Konkurs ten stał się poniekąd bodźcem dla autora przy opracowaniu dzieła, które przedewszystkiem przeznaczone jest dla przyrodników. Z tego to powodu w niniejszej pracy, dawniejsza filozofia, którą na uniwersytetach powszechnie wykładają, mniej została uwzględnioną, a natomiast zwrócono główną uwagę na najnowszą filozofię, której początek datuje się od zwycięztwa teoryi rozwoju. Tej filozofii dotychczas w uniwersytetach nie wykładają. Odpowiedź na pytanie, czy ona zasługuje na to, by otworzono jej podwoje wszechnic, autor sądzi znaleźć w tej okoliczności, że jak się później okaże, ona jedynie może dać zadawalniającą odpowiedź na pytanie: „W jaki sposób powstaje wszechorganizm?" Odpowiedź ta jedynie jest w stanie wyjaśnić pojedynczy organizm człowieka, gdyż ten powstaje z wszechorganizmu. Nauki przyrodnicze nowoczesne usilnie walczą o wyrobienie filozoficznego zaokrąglenia się, czyli uduchownienia się. Doskonały obraz tej walki znajdujemy pomiędzy innemi w znanej mowie Du Bois Reymonda: „O granicach poznania przyrody".

Autor niniejszej pracy również pragnął wyrobić sobie system, w którym by myśli jego znalazły uspokojenie. W tem usiłowaniu trzymał się bezwiednie wielkiej drogi, po której szła ludzkość w swoim historycznym rozwoju: ze stanowiska ściśle religijnego powoli przeszedł do grubego materyalizmu, odrzucającego wszelką duchowość i w więzach tego poglądu długie lata pozostawał. Dopiero pierwsze prace filozoficzne Noiré'go wykazały mu całą jednostronność tej nauki i zachęciły do badań filozoficznych. W pracach z dziedziny nowożytnego monizmu znalazł on dojrzały owoc rozwinięty z cudownych

nasion poglądu na świat, które z jednej strony opierają się na krytyce czystego rozumu Kanta, z drugiej zaś na teoryi rozwoju, którą napotykamy w dziełach Darwina i Haeckla. Przyjmując nawet, że teorya monizmu ma jeszcze niektóre niedostatki, to jednak autor niniejszej pracy jest przekonany, że jako całość znajduje się ona na najwyższym, obecnie nam dostępnym stopniu, prowadzącym do poznania prawdy.

Niniejsza praca nie jest historyą filozofii monistycznej, gdyż podaje ona tylko w ogólnych zarysach rozwój tej teoryi. Ma ona na celu wskazać, że wśród błędów teraźniejszości znajduje się droga, prowadząca do celu zadawalniającego serce i umysł. Krocząc po tej drodze, nie wpadamy ani w mistycyzm, ani w spirytyzm, a pomimo to nie stajemy się materyalistami. Uwzględniamy duch, uważając go jako *przymiot wewnętrzny* wszelkiego istnienia, uwzględniamy ciało, uważając je wszędzie jako *przymiot zewnętrzny*, jako podmiotowość istnienia. „Niema ducha bez ciała, niema ciała bez ducha", gdyż oba stanowią *jedność* istnienia, tak jak ono nam się przedstawia. Dla ludzi myślących teorya poznania jest potrzebą konieczną. Materyalizm zna tylko ruch atomów, lecz „pojąć atomów nie jesteśmy w stanie, a z atomów i ich ruchu nie możemy wytłomaczyć nawet najdrobniejszego zjawiska świadomości", powiada Lange [1]). Strona wewnętrzna, t. j. strona duchowa istot, nie jest dostępną dla zmysłów i najmniejsze cząsteczki mózgu są tylko ciałami. Lecz to co tworzy wyobrażenie o nich, przyczyna ich zjawisk, ich prawdziwa istota jest transcendentną, niedostępną dla badacza przyrody. Wiemy jednak, że one są czemś więcej, niż obrazami ruchu; dlatego idąc za koniecznością wewnętrzną naszego rozumu przypisujemy im pewną właściwość, kryjącą się po za widocznemi ich konturami. Lange powiada: „Zdobywczego pochodu badania przyrody bynajmniej nie tamuje ta okoliczność, że naiwna wiara w materyę znika, a po za wszechnaturą otwiera się nowy świat nieskończony, który może jest jedną i tą samą rzeczą, tylko z innej strony rozważaną, który atoli podmiotowi naszemu, naszemu *ja*, ze wszystkiemi wzruszeniami jego duszy, jako prawdziwa ojczyzna najgłębszej jego istoty, o ile jest blizki, o tyle obcy i zimny stoi wobec niego świat atomów i ich drgań wiekuistych".

Przy ocenieniu pracy, którą niniejszem oddaję pod sąd publiczności wykształconej, należy zwrócić uwagę na to, że autor jej był tego przekonania, iż dla uniknięcia wszelkich nieporozumień dobrze będzie przytoczyć własne słowa filozofów, których myśli w niniejszem dziele są cytowane, rozumie się w granicach możności. Taka metoda daje czytelnikowi możność poznania indywidualności każdego z myślicieli. Od tych, którzy myśli jego zrozumieją, autor spodziewa się przychylnego sądu, lecz z drugiej strony obawia się być źle zrozumianym. Jest bowiem rzeczą bardzo trudną przejąć się duchem innego człowieka, albo raczej akomodować się do jego sposobu myślenia. Trudność ta nie zostaje nawet zmniejszoną i wtedy, gdy usuniemy największą ku temu przeszkodę, naszą miłą zarozumiałość.

Lecz bądź co bądź jestem mocno przekonany, że w nauce zasada monistyczna odniesie nakoniec zwycięztwo.

Moguncya, d. 6 kwietnia 1881 r.

*Wilhelm von Reichenau.*

---

[1]) Historya materyalizmu. Tłom. polskie, tom 2, str. 144.

# WSTĘP.

Przyswajając językowi naszemu pracę p. Reichenau, uważałem za stosowne wyprzedzić ją wstępem zawierającym teorye i poglądy filozoficzne dawniejszych czasów. Ponieważ książka niniejsza, według słów autora jest głównie przeznaczoną dla przyrodników, więc sądzę, że taki wstęp przyniesie niejaką korzyść czytelnikowi polskiemu, a to tembardziej, iż u nas znajomość filozofii nie jest bardzo rozpowszechnioną pomiędzy przyrodnikami i matematykami. Niniejszy wstęp jest streszczeniem pierwszych rozdziałów cennej pracy F. Schultzego pod tytułem: („Philosophie der Naturwissenschaft" 2 tomy Lipsk 1881 i 1882 r."

## I.

Wszelkie zagadnienia filozoficzne są tylko szczególnemi przypadkami najogólniejszego zadania nauki — zadania przyczynowości. Pojęcie związku przyczynowego pomiędzy zjawiskami, napotykamy nietylko u ludów na najniższym szczeblu cywilizacyi stojących, lecz nawet i u zwierząt. Śledząc za rozwojem myśli ludzkiej widzimy, że pojęcie przyczynowości przedstawiało się w dwojakiej formie. Na pytanie zkąd pochodzi wiatr i deszcz, grzmot i błyskawica? odpowiedziano: Bóg wiatru, Bóg grzmotu wywołuje te zjawiska. W tych fenomenach człowiek widzi *przyczynę nadnaturalną*. Lecz obok takich przyczyn ma też i *przyczyny naturalne*. Rzucony oszczep zabija zwierzę. W tym ostatnim przypadku, związek pomiędzy przyczyną i skutkiem jest dostępnym dla zmysłów, jest naturalnym. Z rozwojem myśli ludzkiej przyczyny nadnaturalne stopniowo ustępowały miejsca przyczynom naturalnym, tak że prawdziwa wiedza uznaje tylko przyczyny naturalne.

Ponieważ cała dzisiejsza nasza wiedza, opiera się na fundamencie myśli greckiej, więc chcąc zrozumieć historyę rozwoju myśli nowoczesnej, musimy rozpocząć nasze badania od myślicieli greckich. Grecy początkowo nie znali innej przyczyny oprócz nadnaturalnej, lecz badawczy umysł grecki nie mógł się zadowolnić ślepą wiarą w bogów, jako w przyczynę wszelkich zjawisk. Przełom rozpoczął się z chwilą, gdy w sposób naiwny zadano sobie pytanie: Czem są bogowie i skąd oni pochodzą? Jakkolwiek dziecinną może nam się wydawać odpowiedź na to pytanie w teogonii Homera, to jednak samo postawienie tej kwestyi było niebezpieczne dla idei nadprzyrodzonej przyczynowości. Gdyż pytanie wymaga zadawalniającej odpowiedzi, a jeżeli takowa nie następuje, to otwiera się pole dla niebezpiecznego powątpiewania. Ponie-

waż wówczas bogów nie uważano jeszcze za potęgi transcendentalne, lecz raczej jako uosobione zjawiska przyrody, więc zbadanie istoty bogów ściśle się łączy ze zbadaniem zjawisk przyrody. Z pytania więc odnoszącego się do istoty i pochodzenia bogów, rozwija się drugie pytanie, a mianowicie: czem są i skąd pochodzą bogowie i świat? Lubo odpowiedź na to pytanie dana przez starożytne kosmogonie jest jeszcze mityczno-mistyczna, to jednak i ta jest już dowodem ducha sceptycyzmu, który powstaje przeciwko wierzeniom ludowym. W miarę jednak, jak badano przyrodę dla poznania bogów zaczęto odkrywać coraz nowsze związki naturalne zachodzące pomiędzy zjawiskami i wtedy dla *poznania natury* usunięto z niej bogów. Tym sposobem pytanie o istocie i pochodzeniu bogów i świata przekształcono w następujące: czem jest świat i przyroda bez względu na bogów? Z obudzeniem się potrzeby przyczynowości naturalnej obudził się też i duch filozoficzny i z tego względu filozofowie greccy w peryodzie od V do VII wieku przed Chr., mają ogromne znaczenie dla historyi rozwoju myśli ludzkiej.

Pierwsza więc filozofia zajmuje się przeważnie zbadaniem istoty przyrody, jest ona początkiem wiedzy przyrodniczej. Ponieważ starożytni badacze nie mieli wszystkich tych środków pomocniczych, metodycznych i doświadczalnych, któremi się dziś posługujemy, więc oczywistą jest rzeczą, że poszukiwania ich musiały być bardzo powierzchowne i nie wnikały w istotę rzeczy. Pomimo tego jednak ci filozofowie rozwinęli myśli, które jeszcze dziś powtarzamy, postawili teorye, które i dziś jeszcze mają swoją wartość; jednem słowem postawili *pojęcia zasadnicze*, które nowoczesna wiedza uważa jako kamienie węgielne swej potężnej budowli. We wszystkich fazach rozwoju filozofii ówczesnej epoki i u wszystkich przedstawicieli ówczesnych szkół, chodzi o jedno i to samo mianowicie: *Jaka jest naturalna przyczyna pierwotna wszech rzeczy?* Z tego to powodu przy ocenieniu zasług starożytnych filozofów, nie należy brać pod uwagę co oni zrobili w tej lub owej gałęzi wiedzy, lecz raczej co oni zrobili dla *zbadania przyczynowości*, dla poznania przyczyny. Zobaczymy, iż na pytanie powyższe dano cały szereg odpowiedzi, które w miarę tego jak postępowały, z czysto zmysłowych obserwacyj do coraz większej abstrakcyi, stawały się coraz głębszemi i ściślejszemi. Odpowiedzi te były wszystkie prawdziwe o tyle, o ile one podnosiły jakiś główny czynnik, wchodzący w skład wszechrzeczy, lecz z drugiej strony były one wszystkie fałszywe, gdyż nie uwzględniając wszechstronności przyrody, czynnikowi pojedynczemu nadawały zbyt dominujące znaczenie, przez co popadały w konstrukcye dogmatyczne. Lecz z postępem rozwoju ludzkości, pojedyncze te czynniki starano się łączyć w jedną ogólniejszą całość. Przez to coraz głębiej zbadano istotę przyczynowości i taki dopiero proces rozwoju umożebnił ścisłe na świat poglądy.

Porównywając najróżnorodniejsze przedmioty, jakie w przyrodzie napotykamy, widzimy, że one wszystkie składają się z *materyi* i mają pewną *formę*. Początkującemu na polu badań filozoficznych, materya bardzo łatwo wydawać się może najważniejszym czynnikiem, gdyż forma jest zniszczalną i zmienną, materya zaś jest niezniszczalną i trwałą. Istota więc rzeczy tkwi nie w zmiennej ich formie, lecz w wiecznie trwałej materyi, która służy za podścielisko dla formy.

Pierwsi więc filozofowie przyrody, uważają materyę za przyczynę pierwotną wszechrzeczy i tym sposobem zdawaćby się mogło, że *materyalizm* stanowił początek filozofii. Lecz w rzeczywistości tak nie jest, materyalizm pierwotnych filozofów był *hylozoizmem* (nauką o żyjącej materyi), filozofowie ci bowiem w swej naiwności uważali materyę za istotę żyjącą, czującą, myślącą.

Wtedy nie znano przeciwieństwa jeszcze pomiędzy materyą i życiem, pomiędzy materyą i niematerialnym duchem. Dopiero przez wyraźne rozróżnianie pomiędzy materyą i duchem powstał właściwy materyalizm, materyalizm zaś filozofów pierwotnych mógłby się rozwinąć w dwóch przeciwnych kierunkach, lecz ponieważ element czysto materyalny był w nim dominujący, więc powszechnie go uważają jako pierwszy stopień do właściwego materyalizmu.

Ponieważ doświadczenie pokazuje, że istnieje nieskończenie wiele materyj, które przechodzą jedne w drugie, jak np. drzewo w ogniu zamienia się na dym i popiół, więc wyprowadzono ztąd wniosek, że widzialne materye są tylko różnemi formami jednej zasadniczej materyi.

Powstało więc pytanie: jaka to jest owa *materya pierwotna*, będąca przyczyną wszystkich pojedynczych zjawisk materyalnych i wszystkich ciał przyrody? Zadanie to starali się rozwiązać tak nazwani *fizyologowie jońscy*, *Thales*, *Anaksymander i Anaksymenes*. *Thales* (640 przed Chr.) za taką materyę pierwotną uważa *wodę*, *Anaksymander* (611 przed Chr.), określa przyczynę pierwotną jako materyę nieokreśloną co do swej jakości i nieograniczoną co do masy, z której dopiero wydziela się ciepło i zimno, suchość i mokrość, *Anaksymenes* nakoniec przyczynę przyczyn widzi *w powietrzu*, z którego rozrzedzania lub zgęszczania powstają ogień, wiatr, obłoki, woda i ziemia.

Jakkolwiek naiwnemi mogą się na pierwszy rzut oka wydawać te objaśnienia, to jednak tkwią już w nich zasady najważniejszych myśli naukowych. *Przedewszystkiem* był to już bardzo ważny krok naprzód, że na miejscu panteologicznego sposobu uważania przyrody, postawiono zasadę ogólną, będącą przyczyną wszechrzeczy. Na miejscu nauki, według której każdy przedmiot w przyrodzie stworzony został przez oddzielnego boga, czyli innemi słowy, rządzi się swojemi specyalnemi prawami, starano się wykazać, że wspólna nić łączy je w jednę całość. Dopóki tego nie uskuteczniono, dopóty nie mogło oczywiście być mowy o nauce przyrody. Dopiero po wypowiedzeniu myśli o jedności w przyrodzie można było myśleć o zbadaniu praw rządzących w przyrodzie. Zrozumienie tej myśli zawdzięczamy filozofom szkoły jońskiej. *Powtóre*, w twierdzeniu że wszystkie ciała w przyrodzie pochodzą tylko z rozrzedzania i zgęszczania się powietrza lub wody, tkwi myśl, że wszystkie ciała są tylko różnemi stanami skupienia jednego pierwiastku zasadniczego; myśl ta stanowi podstawę całej naszej dzisiejszej fizyki i chemii. Oprócz tego, jeżeli cała przyroda stanowi jedną całość, jeżeli zatem nie zachodzi istotna różnica pomiędzy ciałami organicznemi i nieorganicznemi, to stąd wynika, że wszystkie ciała nieorganiczne stopniowo się rozwinęły z materyi pierwotnej, i że również wszystkie organizmy rozwinęły się z ciał nieorganicznych, już to bezpośrednio z materyi pierwotnej, już też pośrednio z jej przekształceń — myśl ta zawiera w sobie zarodki teoryi rozwoju. Jeżeli do tego jeszcze dodamy, że *Anaksymander* uczy, iż za pomocą wirowych ruchów kołowych sprawiających zgęszczenie powietrza, powstały niezliczone światy, i że ziemia była pierwotnie płynną, to porównywając tę naukę z myślą zasadniczą teoryi Kant-Laplace'a, znajdujemy potwierdzenie tego cośmy poprzednio wyrzekli, że starożytni postawili teorye, które dziś jeszcze mają swoją wartość.

Jeżeli fizyologowie jońscy uważali materyę za przyczynę pierwotną wszechrzeczy, to pytagorejczycy znowu (Pytagoras urodz. w r. 582 przed Chr.) za tę przyczynę uważali *formę*. Proste rozumowanie w duchu tych starożytnych filozofów, da nam poznać ich myśl zasadniczą. Przypuśćmy, że mamy przed sobą jakiś pomnik i armatę z żelaza. Odnośnie do materyi są one identyczne, lecz to właśnie co stanowi ich charakterystyczną cechę, co

jeden z tych przedmiotów czyni pomnikiem, drugi — armatą, jest właśnie ich kształt. Forma więc, a nie materya stanowi istotę rzeczy. I jeśli poprzednio powiedzieliśmy, że forma jest zniszczalną i zmienną, materya zaś wieczną to możemy teraz na odwrót powiedzieć, że po zniszczeniu jednej formy powstaje inna, że z wszelkich zmian jakim materya ulega, forma zawsze wychodzi zwycięzką. Forma więc jest istotą rzeczy. Z podniesieniem znaczenia formy, uczyniono ważny krok naprzód w teoryi poznania. W niej szukać należy pierwszych zarodków krytyki przeciwko naiwnemu materyalizmowi, który nie jest w stanie wytłomaczyć powstawania harmonicznej i celowej *formy* ciał, gdyż gołosłowne twierdzenie, jakoby przypadkowo tylko materya przybrała te formy, jakie ciała mają, niczego nie dowodzi.

Przez przyjęcie formy za istotę ciał, poczyniono pierwszy krok ku idealizmowi, gdyż forma jest harmoniczna, celowa i według pewnego planu ułożona, a zatem nie jest wynikiem prostego trafu, lecz rezultatem rozmyślinań i zastanawiania się. A zatem albo forma sama jest istotą myślącą (Ideją, według Platona), albo też istnieje jakaś istota, rządząca materyą i od niej zupełnie odmienna, duch pierwotny, który materyi nadał formę odpowiednio do swoich celów i idei. Z podniesieniem więc jednostronnem formy rzucono pierwsze nasiona, z których wyrosły idealizm, teleologia, duchowość i t. d. Tak więc w samem zaraniu filozofii występują dwa kierunki poglądu na świat: materyalistyczny, którego przedstawicielami są fizyologowie jońscy i idealistyczny, którego przedstawicielami są pytagorejczycy.

Istotą rzeczy jest więc *forma*. Lecz form jest nieskończenie wiele. Jaka więc jest *forma* wszystkich *form*, *forma zasadnicza?* Według pytagorejczyków, tą przyczyną pierwotną wszechświata jest *liczba*. Jakkolwiek dziwnem może się wydawać ta odpowiedź, to jednak zastanawiając się nad nią, w duchu pytagorejczyków łatwo zrozumieć przyczynę tej odpowiedzi. Przyjmując, że forma jest istotą rzeczy, pytagorejczycy starali się sprowadzić nieskończenie różne formy ciał przyrody do form najprostszych, ogólnych, a te znowu do *formy najogólniejszej*. Lecz najogólniejsze formy powtarzające się w każdem ciele są wielkości matematyczne, stosunki przestrzenne takie, jakiemi matematyka się zajmuje, t. j. niezależne od natury ciał i od materyi. W nieskończenie wielu ciałach przyrody, a szczególnie w niższych formach zwierzęcych, zamieszkujących morza, grecy podziwiali kształty trójkątne, czworokątne, kuliste. Ciała więc te, według mniemania pytagorejczyków były wcielenia trójkąta, czworokąta i kuli matematycznej. Lecz co stworzyło te formy matematyczne? Trójkąt ma trzy boki, czworokąt ma ich cztery, koło o promieniu 2 jest mniejszem od koła o promieniu 3. *Liczby* zatem stworzyły te stosunki matematyczne, a więc liczby, a szczególnie *jedność*, z której przecież wszystkie inne liczby pochodzą, są stwórcami świata. Tym więc sposobem pytagorejczycy uważają liczby jako istoty rzeczywiście istniejące, istoty, które wszystkiem w przyrodzie rządzą i kierują. To ubóstwianie liczby łatwo też pojmujemy, jeśli na chwilę wyobrazimy sobie, że liczba wraz z tem wszystkiem co od niej zależy nagle znikła. Ustałoby wtedy wszelkie mierzenie, liczenie i obliczanie, handel i przemysł przestałyby istnieć, własność i porządek wszelki, technika i nauka zostałyby zgładzone ze świata. Jednem słowem, z usunięciem wszechpotężnej liczby, która jak widzimy jest władczynią wszelkiej kultury, ludzkość najniezawodniej wróciłaby do pierwotnego stanu dzikości.

Pytagorejczycy, pierwsi pomiędzy grekami zajmowali się badaniem własności liczb, nic więc dziwnego, że olśnieni jej ważnością, zrobili z niej objektywną zasadę wszechświatową, nie zwracając wcale uwagi na subjek-

tywno fizyologiczny proces jej powstawania. Dzisiejszych badaczy przyrody to ubóstwianie liczby nietylko nie powinno dziwić, lecz musi jeszcze przez nich być uważane jako genialne wyprzedzenie tego, co dopiero nauka nowożytna po długiej i mozolnej pracy odkryła. Wszak wiadomo, że nauka przyrody, począwszy od czasów Newtona, wtedy tylko czuje się zadowoloną, gdy jej się uda zredukować jakość ciał lub zjawisk do ich ilości, fizykę—do matematyki; jednem słowem, gdy się jej uda istotę zjawiska przedstawić w kształcie wzoru matematycznego, t. j. w kształcie liczby ogólnej.

Znaczenie pytagorejczyków dla teoryi poznania polega *najprzód* na tem, że przez jednostronne podniesienie własności formy, dali pierwszy impuls do rozwoju idealizmu. Oprócz tego, zwracając w myśli swej zasady podstawowej, główną uwagę na stosunki liczbowe i wielkości, stali się pierwszymi badaczami matematyki w Europie i pomimo swych fantastycznych spekulacyj liczbowych, porobili ważne odkrycia matematyczne i astronomiczne, (obrót ziemi około słońca, Arystarch z Samos 281 lat przed Chr.) W końcu, jeżeli już fizyologowie jońscy przez szukanie wspólnej przyczyny wszechrzeczy dali początek rozwojowi myśli o *jedności przyrody*, to w wyższym jeszcze stopniu przyczynili się do tego pytagorejczycy przez swoją naukę o harmonii świata.

Niemniej ważnemi są też i błędy pytagorejczyków. Liczba została przez nich zmateryalizowaną, hypostazyowaną, t. j. uważali ją jako istotę rzeczywiście w naturze istniejącą, niezależną od naszego myślenia; według nich bowiem, kształt kryształu np. został stworzony przez liczbę działającą w materyi tego kryształu. Fakt, że pytagorejczycy uważali liczbę za istotę objektywną dowodzi, że nie znali oni jeszcze niezmiernie ważnej różnicy zachodzącej pomiędzy *przyczyną rzeczową* (realną) i *przyczyną poznawania* (idealną). Przypuśćmy, że otrucie się pewną trucizną wywołuje na skórze plamy szczególnego rodzaju. Po tych plamach lekarz poznaje chorobę (przyczyna poznawania), lecz plamy te nie są przyczyną choroby (przyczyna rzeczowa). Pytagorejczycy uważali liczbę za przyczynę rzeczową harmonii świata, gdy w rzeczywistości jest ona tylko środkiem, za pomocą którego poznaje się harmonię. Z tego to powodu nie umieli oni objaśnić przyczyny tej harmonii.

Materyalizm i idealizm, któryśmy dotychczas poznali, były oczywiście wynikiem czysto zmysłowych obserwacyj. Pierwsi filozofowie byli czystymi empirykami i sensualistami, nieznającymi żadnych głębokich spekulacyj metafizycznych. Nawet *Heraklit*, do którego teraz przejdziemy nie stanowił pod tym względem wyjątku.

Obserwując ciała przyrody, widzimy w nich nietylko materyę i formę, lecz jednocześnie *bezustanne zmiany zachodzące w tej materyi i w tych formach*. Jest więc coś, co jest potężniejszem od materyi i formy, gdyż ono dowolnie je niszczy i zmienia. Czem jest ta potęga, przed którą korzą się materya i forma? Potęgą tą jest *zmiana, stawanie się, wieczny proces przekształcania;* ani materya, ani forma, nie są przyczyną pierwotną wszechrzeczy, gdyż są one zależne od potęgi stawania się.

Otóż według *Heraklita* z Efezu (około 535 — 475 przed Chr.) ten proces stawania się jest *przyczyną pierwotną wszechrzeczy*. Gdyż we wszechświecie wszystko znajduje się w ciągłym ruchu. Pomimo oporu każda rzecz musi przechodzić z jednego stanu w drugi i ta właśnie walka wszystkiego przeciwko wszystkiemu jest twórcą wszechrzeczy. Stawanie się, owa przyczyna pierwotna wszechświata nie jest u Heraklita zasadą oderwaną, lecz raczej istotą konkretną, materyalną, obdarzoną życiem i władzą myślenia. Jest nią ogień boski, odmienny od naszego ognia ziemskiego, lecz identyczny z ete-

rem wyższych sfer niebieskich. Ten ognisty eter światowy przekształca się w powietrze, wodę i ziemię, one zaś znów przechodzą w eter światowy. Tym sposobem w procesie wiecznym światy powstawają i giną. Jeżeli pytagorejczycy przez harmonię świata wypowiedzieli myśl o jedności wszechświata, to Heraklit myśl tę rozwinął i zgłębił. Według pytagorejczyków harmonia wszechświata jest wieczną i niezmienną, według Heraklita obok tej harmonii istnieje jeszcze dysharmonia. Dopiero z walki rozwija się harmonia, która przechodzi w dysharmonię, ta znowu staje się harmonią i tak do nieskończoności. Wszechświat zatem Heraklita podlega ciągłemu rozwojowi i z tego względu, teorya tego filozofa jest bardziej spokrewniona z poglądami nowoczesnemi niż teorya Pytagoresa, podług którego wszechświat jest stale harmonijny.

Jeżeli wielką jest zasługa Heraklita, że on istotę przyczyny pierwotnej widział w samym procesie rozwoju i bezustannych przekształceń, to niemal za większą jeszcze zasługę poczytać mu należy to, że on pierwszy zwrócił myśl ludzką ku badaniom zagadnień, tkwiących w pojęciach zmian i stawania się, czyli co na jedno wychodzi w *pojęciu przyczynowości*. Że zagadnienia odnoszące się do pojęcia stawania się, są ściśle połączone z zagadnieniami przyczynowości wynika już z tego, że stawać się znaczy tyle co powstawać, każda zaś rzecz powstaje z innej rzeczy, czyli ma swoją przyczynę, stawanie zatem łączy już w sobie pojęcie przyczyny i skutku.

Zastanówmy się nad trudnościami, tkwiącemi w procesie stawania się i w przyczynowości.

*Sprzeczność pierwsza tkwiąca w stawaniu się.* Co to znaczy, że $A$ staje się $B$? — $A$ przechodzi w $B$. Zatem przy tem przechodzeniu musi być taki stan, w którym przedmiot zmieniający się *już* przestał być $A$, a *jeszcze* nie jest $B$, w którym zatem nie jest ani $A$, ani $B$. Lecz z drugiej strony $B$ powstaje z $A$, a zatem przedmiot zmieniający się, w pośrednim stanie, o którym wyżej mówiliśmy, musi być zarówno $A$ jak $B$, gdyż inaczej z A nie mogłoby powstać B. Wynika stąd, że w stanie przejściowym przedmiot zmieniający się nie może być ani $A$ ani $B$ i pomimo tego jednocześnie musi być *zarówno A jak* i $B$; jest to sprzeczność logiczna tkwiąca w pojęciu stawania się.

Tę samą sprzeczność napotykamy też w pojęciu przyczynowości, jak to łatwo zrozumiemy oznaczając przyczynę przez $A$, skutek przez $B$. *Druga trudność* tkwi w tem, że nawet i na drodze doświadczalnej i spostrzeżeń zmysłowych nie możemy sprzeczności powyższej usunąć. Wprawdzie widzimy jak przedmiot $A$ stał się $B$, lecz samego procesu stawania się obserwować nie jesteśmy w stanie. Wczoraj drzewo było bez liści, dziś ono się pokryło liśćmi, spostrzegliśmy zaszłą już wyraźną zmianę, ale samego procesu zmieniania się, nigdy nie jesteśmy w stanie widzieć. To samo odnosi się i do stosunku przyczyny do skutku; o działaniu przyczyny dowiadujemy się tylko z jej skutków, z wypadków.

Zagadkowość tkwiąca w przyczynowości i w stawaniu się połączona tu jest ze wszystkiemi temi pojęciami, które w ostatniej instancyi sprowadzają się do nich. Takiemi pojęciami są *ruch*, *rozwój* i pojęcie *nieskończenie małych*. Ruch bowiem oznacza przechodzenie z jednego stanu w przestrzeni do drugiego. Rozwój znowu jest tylko procesem stawania się. W końcu ilości nieskończenie małe, rozpatrywane w matematyce, należy uważać jako *przyczyny* tworzące ilości skończone i w skutek tego połączone są z temi sprzecznościami logicznemi, o których wyżej mówiliśmy. Sprzeczność tę możemy jeszcze uwydatnić następującem rozumowaniem. Ponieważ ilości skończone mają pochodzić z ilości nieskończenie małych, więc one muszą być *wielkościami*, lecz ja-

ko takie nie mogą być *nieskończenie małemi*. Z powodu tej to właśnie sprzeczności logicznej wynikły w ostatnich czasach spory pomiędzy matematykami co do natury funkcyj niemających pochodnych, Ta sama sprzeczność tkwi też w pojęciu ilości nieskończenie małej fizycznej, czyli w atomie, o której obszernie mówiliśmy w artykule traktującym badanie Stallo nad pojęciami metafizycznemi nowoczesnej nauki. Wszystkie te sprzeczności tłómaczą się dopiero ze stanowiska krytycznego empiryzmu, który nas uczy, że ilości nieskończenie małe, atom, stawanie się i t. p. pojęcia należą do kategoryi „rzeczy samej w sobie" t. j. leżą po za granicami ludzkiego poznania.

Sprzeczności połączonych z pojęciem stawania się, nie można też usunąć za pomocą nieskończonego regresu t. j. przyjmując, że *A* powstało z *B*, *B* z *C*, *C* z *D* i t. d. do nieskończoności, gdyż pomijając już, że przechodzenie jednego ogniwa tego łańcucha w drugi nie możemy pojąć ani logicznie, ani nawet empirycznie, napotykamy jeszcze trudność i w tem, że nigdy nie dosięgamy pierwszego ogniwa, czyli przyczyny powstawania. Jeżeli zaś śmiałym zamachem obierzemy sobie dowolnie początek tego szeregu nieskończonego, to i wtedy jeszcze nie usuniemy trudności. *Pierwsza* bowiem przyczyna powstawania nie mogła powstać z innej przyczyny, ona jest pierwotna i nie powstała z niego, w niej niema nic powstałego, a zatem z niej nic powstać nie może. To samo odnosi się i do pojęcia tworzenia. Jeżeli *Bóg* jest absolutnie pierwotną przyczyną wszystkiego, to w Nim, niepowstałym nie może nic być powstałego, a zatem z Niego świat powstać nie mógł.

Jeżeli zaś świat istnieje, to możebne są dwie alternatywy: Albo świat ten jest wieczny jak Bóg, tak że Bóg i świat są jedno i to samo i wtedy dochodzimy do panteizmu, albo też świat ten powstał z czegoś, to ostatnie znowu z czegoś drugiego i tak do nieskończoności, czyli przychodzimy do pojęcia o bezustannej zmianie i rozwoju wszechświata, lecz wtedy pierwszy początek świata, a tem samem i wewnętrzna istota świata pozostają dla nas niewyjaśnionemi.

Pierwsi, eleaci (od miasta Elei w Italii) zwrócili uwagę na trudności tkwiące w pojęciu powstawania. *Parmenides* (515 przed Chr.) uczy, że niema ani powstawania, ani znikania; wszelkie zmiany, wszelkie ruchy są tylko pozorem, istnieje tylko *byt*, on jest przyczyną pierwotną wszechrzeczy. Byt u Parmenidesa nie jest pojęciem tylko metafizycznem, lecz jest nim wszechświat w postaci kuli zaokrąglonej.

Zasługa eleatów jest ogromną, im bowiem filozofia zawdzięcza niezmiernie ważne spostrzeżenie, że w *pojęciu nieskończenie małych wielkości tkwi zadanie o przyczynie i skutku*, i że zadanie o nieskończenie małych ilości jest identyczne z *zadaniem przyczynowości*. Wszędzie gdzie nauka chce dotrzeć do przyczyny *powstawania*, gdzie chce *tłomaczyć*, t. j. wykryć związek przyczynowy, tam musi ona zająć się ilościami nieskończenie małemi.

Pojęcie atomu w fizyce postawionem już zostało w starożytności bezpośrednio po rozwoju filozofii eleatów. Leibnitz znowu, jednocześnie z myślą o ożywionym i duszą opatrzonym atomie, t. j. monadzie rozwinął swój pomysł o różniczce i przez to stał się twórcą tak ważnego dla nauk matematycznych rachunku różniczkowego i całkowego. Ten sam filozof pojęcie nieskończenie małych percepcyj i wrażeń uznał za główne zadanie psychologii, uważając swoje „Petites Perceptions" jako rodzaj różniczek psychologicznych. W najnowszych czasach znowu, dla poznania natury organizmów wprowadzono atom organiczny, czyli tak nazwaną *komórkę*. Chociaż jednak ilości nieskończenie małe stały się kamieniem węgielnym całego gmachu wiedzy nowożytnej i im wszystkie nauki zawdzięczają potężny swój rozwój, to sa-

me one należą do kategoryi rzeczy samej w sobie i jako takie są na zawsze niedostępne dla umysłu ludzkiego.

Drugą ważną zasługą eleatów jest zwrócenie uwagi na to, że istota świata nie jest identyczną z tem co nam zmysły o świecie dają poznać. Świat bowiem zmysłów, według eleatów jest złudzeniem, które dopiero poznajemy drogą myślenia i rozumowania. Twierdzenie to było o tyle prawdziwem, o ile ono dowodziło, że zmysły nie dają nam poznać świata takim, jakim on jest sam w sobie, lecz było ono nieprawdziwem utrzymując, że świat zmysłów jest tylko złudzeniem, gdyż świat ten jest *zjawiskiem*, a jako takie nie jest złudzeniem zwodniczem, lecz rzeczywistością, dla wykazania jednak różnicy pomiędzy złudzeniem i zjawiskiem potrzeba było genialnego umysłu Kanta.

Pomimo wielkich zasług eleatów nie jesteśmy ślepi na ich błędy, które z uwagi na to, że tamowały rozwój myśli ludzkiej przez całe dwa tysiące lat, są tak wielkie, że wobec nich nikną wszystkie ich zasługi. Otóż wina tu polega na tem, że oni pierwsi wprowadzili do filozofii *ontologiczny sposób myślenia*. Ponieważ, rozumowali, iż prawda nie leży w zmysłowem spostrzeganiu, lecz tylko w myśleniu, więc kto szuka prawdy w nauce ten nie powinien jej czerpać ze zmysłowych obserwacyj, lecz z czystego myślenia. Myślenie bowiem nie normuje się według bytu doświadczalnego, lecz byt jest takim, jakim my go sobie wystawiamy w myśli wolnej od wszelkiego zarzutu. Równanie: byt (to on) = myśleniu (logos) stanowi istotę *ontologii*. Wypada ztąd, że to co mi się w umyśle przedstawia jako konieczne musi też koniecznie istnieć; odwrotnie, czego sobie w myśli przedstawić nie mogę i nie może też mieć bytu realnego. Sprawdzianem zatem istnienia lub nieistnienia czegoś nie jest doświadczenie, lecz tylko możność lub niemożność pomyślenia o niem. Jeżeli w umyśle uroiłem sobie jakiś obraz o świecie, to świat musi się stosować do tego obrazu. Tym więc sposobem, słaby i ograniczony umysł ludzki staje się skalą, według której należy mierzyć wszechświat.

Nie doświadczenia mają tworzyć nasze pojęcia o świecie, lecz wszechświat musi się stosować do naszych myśli. Przez całe dwa tysiące lat umysł ludzki stale trzymał się tego ontologicznego sposobu myślenia, odrzucając wszelkie pojęcia wypływające z obserwacyi faktów. Ontologia tak głęboko zakorzeniła się w umysłach, że potrzeba było olbrzymiej roboty przyrodników od Kopernika do naszych czasów i krytycznych prac herkulesowych wszystkich myślicieli od Bacona do Kanta, by obalić ów kolos o glinianych nogach. I pomimo tego, że każdy bardzo łatwo pojmuje, iż pomyśleć sobie sto talarów (słowa Kanta) nie znaczy jeszcze je mieć, to jednak jeszcze dziś są tacy, którzy wszelkie zarzuty przeciwko ontologii uważają jako zamach na najświętsze własności człowieka.

To zboczenie myślenia ludzkiego na manowce ontologizmu da się może wytłomaczyć, jeśli przypomnimy sobie, że eleaci byli pierwszymi myślicielami, którzy zwrócili uwagę na ścisłe logiczne rozczłonkowanie pojęć, że oni pierwsi odkryli dysharmonię zachodzącą pomiędzy świadectwem zmysłów i wymaganiami rozumu, gdy ich poprzednicy pokładali nieograniczone zaufanie w zmysłach. Nic więc dziwnego, że wyswobodziwszy się z więzów zmysłowych, eleaci przeceniali doniosłość nowego źródła poznania i rozumowanie uważali za jedyny środek prowadzący do poznania prawdy.

Przeglądając prace pierwszych filozofów greckich, znajdujemy w nich wszystkie pojęcia *zasadnicze*, któremi się filozofia i nauki przyrodnicze kiedykolwiek zajmowały, a mianowicie: pojęcia materyi, formy, stawania się i bytu.

Wszelkie badania, czy to empiryczne, czy metafizyczne w ostatniej instancyi zajmują się rozbiorem tych pojęć; różnica pomiędzy badaniami nowożytnemi a starożytnemi tkwi tylko w tem, że to co starożytni w uogólnieniu powierzchownem uznali jako zasadę wszechrzeczy, my poznajemy głębiej opierając się na badaniach specyalnych, posiłkując się potężnemi środkami naszej wiedzy.

Teorye filozoficzne, które dotychczas poznaliśmy, opierały się na jednej tylko zasadzie, a mianowicie fizyologowie jońscy na materyi, pytagorejczycy na formie, Heraklit na stawaniu się, eleaci nakoniec na bycie. Następujące po nich teorye miały na celu połączenie tych czterech zasad w jedną całość harmonijną. Po nauce *jedności* powstała nauka o *wielości*, której przedstawicielami byli Empedokles, Anaksagoras, Demokrit, Platon, Arystoteles, lubo nauka ta u nich jest jak najróżnorodniej przeprowadzoną.

Empedokles, pierwszy w Grecyi uważał materyę jako składającą się z czterech pierwiastków (ziemi, wody, powietrza i ognia), których znaczenie dopiero w nowszych czasach upadło. Niema ani powstawania zupełnie nowego, ani też znikania tego co już istniało; to co zwykle powstawaniem i znikaniem zowiemy, jest tylko mieszaniem się i rozdzielaniem owych czterech żywiołów. Obok tych żywiołów Empedokles przyjmował dwie zasadnicze siły, a mianowicie *miłość*, łączącą pierwiastki i *nienawiść*, rozdzielającą je. Pierwiastkowo miłość zwyciężyła; wtedy wszystkie materye spoczywały w zupełnym pokoju, zjednoczone w jednę wielką kulę. Stopniowo jednak brała górę nienawiść i doprowadziła wszystko do rozdziału i rozproszenia i tym sposobem powstały pojedyncze istoty, będące w dysharmonii względem siebie. Miłość stara się przeciwdziałać temu rozdziałowi i znów połączyć te różne twory w jednę harmonijną całość, W tej bezustannej walce dwóch wrogich sobie sił nie odrazu powstały kształty harmonijne, do życia zdolne; przeciwnie, przyroda wypróbowała niejako wszelkie możliwe kombinacye zanim utworzyła istoty do życia i rozmnażania się zdolne, twory zaś poprzednio powstałe, jako do życia niezdatne, znikły i zaginęły.

Według tej więc teoryi, formy celowe i harmonijne świata roślinnego i zwierzęcego, które dziś mamy, powstawały tylko stopniowo wśród walk sił przyrody. Twory dziś żyjące, dla tego tylko odniosły zwycięztwo nad nieskończoną liczbą form zaginionych, że najlepiej odpowiadały warunkom bytu, a więc utrzymały się już same przez się, bez pomocy siły obcej. Ponieważ siły są według Empedoklesa niezależne od materyi, więc możemy teoryę tego filozofa uważać jako zawierającą pierwsze zaczątki dualizmu pomiędzy *materyą* i *duchem*. Oprócz tego, w teoryi jego co do powstawania organizmów, *teleologia*, której pierwsze zasady podali pytagorejczycy, znajduje silne poparcie. Otóż celowość organizmów można sobie w trojaki sposób wytłomaczyć. Albo przypisujemy ją Bogu, który ją celowo stworzył, albo też jakimś zasadom celowości, tkwiącym w przyrodzie; w obu tych razach przypisujemy ją jakiejś przyczynie, leżącej po za granicami wszelkiego doświadczenia. Nauka przeciwnie, musi się starać upatrzoną celowość wytłomaczyć na zasadach czysto mechanicznych. Otóż, ponieważ Empedokles wybrał tę ostatnią drogę, więc bardzo korzystnie wyróżnia się on od wszystkich dawniejszych teleologów. Oprócz tego, jego teorya powstawania organizmów, jak łatwo widzieć, przedstawia wiele podobieństwa do teoryi Lamarcko-Darwinowskiej; siły zaś jego są bardzo zbliżone do nowożytnych sił przyciągania i odpychania, których istota jest nam tak mało znaną jak istota miłości i nienawiści. Anaksagoras (500—428 r. przed Chr). znacznie rozwinął pojęcie dualizmu i celowości. Tak samo jak Empedokles staral się wyprowadzić wszystkie zjawiska przyrody ze swoich czterech żywiołów,

tak Anaksagoras wyprowadza je z *nieskończenie wielu pierwiastków* pomiędzy sobą różnych, które w następstwie oznaczono mianem *homomeryj*. Z połączenia się i rozdzielania się tych pierwiastków powstaje wszystko w przyrodzie. Wszystko w naturze jest harmonijnem, harmonię zaś tę wywołuje *Duch* różny od wszelkiej materyi (tak nazwany *nus*). Tym więc sposobem Anaksagoras jasno rozróżnia *świat* od *ducha* i teorya jego tchnąca takim dualizmem jest nawskroś teleologiczną i stanowi przejście od filozofii do teologii. Pomimo tego jednak, *nus* Anaksagorasa nie jest jeszcze zupełnie niemateryalnym, lecz raczej *najczystszą* ze wszystkich materyj. Myśl o niemateryalności *nusa*, która dualizmowi nadaje właściwy mu charakter, została dopiero rozwiniętą w naukach Platona i Sokratesa. Należy studyować epokę oddzielającą Anaksagorasa od Platona i Sokratesa, by poznać, z jaką powolnością i trudnością upowszechniały się pojęcia celowości, dualizmu i niemateryalności ducha, które w następstwie stały się tak powszechnemi. Zwycięztwo tej nowej nauki przypisać należy tej okoliczności, że ona w gruncie rzeczy była oddawna już ludziom znana, jest ona bowiem owym poglądem antropomorficznym na świat, któremu ludzkość hołdowała już w swoim wieku dziecinnym. Bogowie w postaci ludzkiej wszędzie uważani byli jako sprawcy wszystkich zjawisk w świecie. Nauka ta od niepamiętnych czasów znalazła wszędzie uznanie i tylko zastąpienie wielobóstwa przez jednobóztwo było nową myślą Anaksagorasa. Filozofia zaś, która opuszcza znojną drogę badań ścisłych i zastępuje przyczynowość naturalną przyczynowością nadnaturalną i tym sposobem podaje rękę religiom panującym, może zawsze liczyć na uznanie szerszej publiki, gdyż ideje jej są ściśle złączone z ideami znanemi. Uwaga ta objaśnia nam zjawisko zagadkowe, dla czego duch badawczy nauk ścisłych pierwszych wieków filozofii został w następstwie porzucony i filozofia przeszła z początku w metafizykę celowości, a następnie w teologię.

Lecz i w starożytności znalazł się już mąż, który protestował przeciwko nauce celowości. Był nim Demokrit z Abdery (460 przed Chr.). Rdzeń nauki Demokrita stanowi atomistyka. Według niej, rozmaitość wszystkich rzeczy pochodzi tylko z rozmaitości kształtu i ugrupowania się atomów tworzących ciała, *jakościowa* rozmaitość atomów nie istnieje, a to co nam się w ciałach przedstawia jako rozmaitość, jest tylko zjawiskiem subjektywnem, tak jak się ono naszym zmysłom przedstawia; w rzeczywistości zaś istnieją tylko atomy. Świat objektywny jest zupełnie odmiennym od świata zjawisk, ostatni przedstawia się nam jakościowo, gdy pierwszy jest ilościowy. Te myśli Demokrita, podjęte przez badaczy nowożytnych, stały się kamieniem węgielnym dzisiejszej wiedzy przyrodniczej.

Myśl tłómaczenia zjawisk na zasadzie atomów, których stosunki wielkościowe można liczbami oznaczyć torowała drogę poglądowi mechanicznemu na świat. Pytagorejczycy wyrzekli, że liczba jest istotą świata, Demokrit zaś twierdzi, że liczba jest dla nas środkiem, za pomocą którego poznajemy istotę rzeczy o tyle, o ile ona może być dla nas zrozumiałą. Każdy kto obeznany jest z metodą nowożytnych badań przyrodniczych, redukowania jakości do ilości, wprowadzenia matematyki do fizyki, ten zrozumie całą ważność myśli Demokrita, tej to wszakże metodzie nauka zawdzięcza swój olbrzymi rozwój. Atomy łączą się i rozdzielają i ruch ten właśnie stanowi to co my *stawaniem* się zowiemy, które zatem, jest tylko przestrzennem, albowiem istota wewnętrzna atomów pozostaje przytem nienaruszoną. Atomy poruszają się w przestrzeni, która jest zupełną *próżnią*: atomy i próżna przestrzeń jedynie istnieją. Co jednak porusza atomy w przestrzeni? Oprócz

átomów i przestrzeni niema nic, ani mistycznych sił miłości i nienawiści Empedoklesa, ani ducha-twórcy świata Anaksagorasa, atomy poruszają się jedynie dla tego, że są ciężkie i jako takie ciągle padają. Siła ciężkości porusza, łączy i rozdziela atomy, wywołując wszystkie zjawiska we wszechświecie. Nawet organizmy celowe powstały przypadkowo z bezcelowego padania atomów, wszystko jest wynikiem ślepego ruchu spadkowego.

Wykazaliśmy już zasługi Demakrita, musimy teraz z kolei zwrócić uwagę na słabą stronę atomistyki. Atom jest hypotetycznem przypuszczeniem o niedostępnej dla nas istocie rzeczy, która w sposób bardzo prosty tłomaczy wiele zjawisk świata. Nic więc dziwnego, że większość badaczy przyrody zajętych swojemi poszukiwaniami specyalnemi, zapomina zupełnie o znaczeniu pierwiastkowem atomów i nadaje im byt realny. Bardzo naiwnymi są ci z przyrodników, którzy gardząc metafizyką i wyśmiewając się z niej rysują jednak kształty i opisują ugrupowania się atomów w cząsteczkach, jak gdyby taki sposób pojmowania atomów był czemś odmiennem od metafizyki. Nie mamy zamiaru zmniejszyć znaczenia atomów dla nauk ścisłych, chcieliśmy tylko zwrócić uwagę na to, że gdyby przyrodnicy pamiętali o znaczeniu hypotetycznem atomu, toby unikali wielu sporów wynikłych z powodu rozmaitych teoryj chemicznych. Powiedzieliśmy już wyżej, że *atom jest to ilość nieskończenie mała w fizyce*; w tem określeniu tkwi jego znaczenie dla nauki, lecz z niego wypływa też cały szereg sprzeczności, nie dających się wytłomaczyć i na które umysły badawcze niejednokrotnie zwracały uwagę. Oprócz tych sprzeczności, które starano się usunąć, wprowadzając tak nazwane cząsteczki, atomistyka nie tłomaczy nam świadomości, chyba że przyjmiemy, iż każdy atom jest świadomym (monady). Tym więc sposobem cała atomistyka jest zbiorem hypotez, a pomimo tego nauka nie może jej zastąpić inną, któraby nam lepiej tłomaczyła zjawiska przyrody. Ponieważ na Demokricie kończy się pierwszy peryod filozofii przyrody greckiej, czyli peryod naiwnego doświadczenia, zatem musimy teraz szematycznie streścić rozwój tego peryodu.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Nauka o jedności (wszyscy przyjmują jedną zasadę do tłomaczenia wszechświata, lubo każdy — odmienną). | Fizyologowie jońscy (Materya pierwotna). | Zasada natury jednorodnej | Monizm hylozoistyczny, bez świadomego rozróżniania tkwiących w nim zasad pierwotnych |
| | Pytagorejczycy (Forma pierwotna). | | |
| | Heraklit (Stawanie się). | | |
| | Eleaci (Byt pierwotny). | | |
| Nauka wielości (wszyscy przyjmują więcej niż jedną zasadę dla tłomaczenia wszechświata). | Empedokles (Cztery elementy Miłość i nienawiść) | Wiele zasad natury różnorodnej | Dualism i celowość. |
| | Anaksagoras (Nieskończenie wiele jakościowych substancyj, czyli homomeryj i Nus) | | |

## II.

Po epoce filozofii przyrody greckiej, nastąpił peryod pogardy dla przyrody. Ten smutny zwrot w historyi rozwoju kultury ludzkiej jest nietylko ciekawy jako fakt przeszłości, lecz jest też niezmiernie ważnym i dla przyszłości, dla której ma znaczenie profilaktyczne. Badając żywioły, które przy końcu starożytności klasycznej występowały wrogo przeciwko badaniom przyrody, mimowoli porównywamy ową epokę z czasem obecnym.

Spostrzegamy, że wrogowie dawniejsi oświaty jeszcze nie wymarli, lubo dużo stracili na swej potędze, że jeszcze dziś chcieliby badania przyrodnicze traktować po macoszemu. Opisując więc nieprzyjaciół dawniejszych, charakteryzujemy jednocześnie i wrogów obecnych i tym sposobem przyczyniamy się do zwycięztwa prawdy.

Peryod pogardy dla przyrody, czyli peryod pojęć, rozpoczęli mężowie, którzy lubo obdarzeni umysłem dość bystrym dla krytycznego rozbioru systemów przeszłości, nie byli jednak dość twórczymi, by mogli zbudować nowe teorye. Mężowie ci, czyli tak nazwani *sofiści*, badając rezultaty otrzymane przez swoich poprzedników i wykazując sprzeczności zachodzące we wszystkich istniejących teoryach filozoficznych, przyszli do wniosku, że wogóle nie można poznać istoty rzeczy i że wszystko w naturze jest wątpliwem. Powątpiewanie więc przyjęli za zasadę i z niego rozwinęli pogląd sceptyczny na świat, który doprowadził ich ostatecznie do najradykalniejszego nihilizmu we wszystkich dziedzinach teoryi i praktyki. Lubo bowiem pierwsi przedstawiciele sofistyki: Protagoras i Gorgias przyszli do swoich twierdzeń drogą głębokich i ścisłych badań, to jednak ich uczniowie i następcy wyprowadzili z nauki swoich mistrzów wnioski lekkomyślne i nawet szkodliwe. Poglądy osobiste i interesa egoistyczne przyjęte zostały jako podstawy wszelkich działań i czynności, a jeden z sofistów Kallikles zasadę egoizmu wyraził w formule brutalnej „najsilniejszy zawsze ma racyę", którą najgenialniejszy z mężów stanu naszego stulecia zamienił w następującą: „siła idzie przed prawem". Sofistyka przez swoją krytykę rozkładową rozbiła świat myśli i poglądów, które poprzednio uważano jako pewne i niewątpliwe, na chaos oddzielnych mniemań i potrzeba było nowego budowniczego świata, by z tego chaosu wyprowadził nowy i harmonijny świat idej. Tym budowniczym był Sokrates z Aten (469—399 przed Chr.), którego teoryę filozoficzną można tylko zrozumieć zestawiając ją ze sofistyką.

Sofistyka przyszła do przekonania, że wszelkie poznanie jest niemożebnem, lecz twierdzenie to rzeczywiście jest dogmatycznem, albowiem utrzymuje ono, że wszelkie *twierdzenie* jest niemożebnem, a jednak *twierdzi*. Otóż Sokrates temu dogmatyzmowi nie hołduje i zostawiając na chwilę nierozstrzygniętem pytanie, czy poznanie jest możebnem, czy też nie, stara się zbadać, w jaki spoób *można dojść do poznania*. To badanie Sokratesa stanowi epokę w historyi myśli człowieka. Dla zrozumienia całej jego ważności, przypomnijmy sobie, że wszyscy filozofowie dawniejsi starali się dać odpowiedź na pytanie: „Czem jest świat"? Lecz do tego trzeba przedewszystkiem *poznać* świat. Lecz czem człowiek poznaje? Poznaje swoją władzą poznawania ludzką, swojemi narzędziami myśli ludzkiemi. Lecz jeśli jakikol wiek badacz chce robić poszukiwania za pomocą jakiegokolwiek narzędzia, to musi on przedewszystkiem doskonale poznać to narzędzie, wszystkie szczegóły jego budowy, a szczególniej jego wady, inaczej, podczas badania wkradną się błędy liczne i badacz, zjawisko, będące wynikiem budowy narzędzia, uważać będzie jako własności przedmiotu obserwowanego. Poprzednicy Sokratesa badali świat, nie zbadawszy najprzód narzędzia poznawania, Sokrates przeciwnie, zadawszy sobie pytanie, w jaki sposób dojść do poznania, nie zwraca więcej bezpośrednio uwagi na świat, lecz na naturę narzędzia poznawania i przez to dał pierwszy popęd do krytycyzmu. Cała więc filozofia Sokratesa jest przeważnie zwróconą ku zbadaniu władz poznawania, a nie ku badaniu przyrody, jest ona nawskroś etyczną. Przy tych poszukiwaniach Sokrates, pierwszy świadomie posiłkował się metodą indukcyjną. Tak jak z wielu gron, powiada nasz filozof, wyciskamy wino, tak samo z poglądów

wielu ludzi wyprowadzamy to, co w ich sądach jest wspólnem. Takie sądy ogólne o rzeczach, dają prawdziwe wyjaśnienie o naturze rzeczy, t. j. dają nam poznać zbiór wszystkich ich cech, czyli *określenie prawdziwe*. Dla otrzymania tych określeń drogą indukcyi, Sokrates posługuje się metodą *hatechityczną*, gdyż za pomocą stosownie dobranych pytań i odpowiedzi na nie, najłatwiej odzielić mniemania prawdziwe od fałszywych. Łatwo jednak widzieć, że metoda Sokratesa nie prowadzi do celu, gdyż dla otrzymania *consens omnium* bada on ludzi, lecz ponieważ badania te redukowały się do wypytywania ograniczonej liczby obywateli ateńskich, więc indukcya ta była w wysokim stopniu wadliwa, albowiem z małej liczby obserwacyj wyprowadziła prawo ogólne. Atoli przyjmując nawet, że uda się zbadać wszystkich ludzi, to i wtedy jeszcze mniemanie ogólne nie może być uważanem jako sprawdzian prawdy. Ponieważ bowiem większość ludzi posiłkuje się swojemi władzami umysłowemi bez wszelkiej krytycznej oceny, więc bardzo łatwo zdarzyć się może, że wszyscy popełniają jeden ten sam błąd, jak to np. miało miejsce co do obiegu słońca około ziemi. Tej wady systemu nie zrozumieli ani Sokrates, ani też dwaj wielcy jego następcy: Platon i Arystoteles; co więcej błąd ten stał się podstawą całej ich filozofii i na nim jak na fundamencie wznieśli ów dogmatyzm, który przez kilka tysięcy lat trzymał w swoich więzach myśl ludzką. Dzięki metodzie Sokratesa, filozofowie przestali obserwować przyrodę i zwrócili się ku analizie zdań i sądów; tym sposobem miejce znajomości rzeczy zajęły słowa i zdania. Chociaż taki sposób postępowania przyniosł niemałe korzyści niektórym gałęziom wiedzy ludzkiej jak etyce, logice i metafizyce, to jednak dla nauk przyrodniczych stał się bardzo szkodliwym, gdyż pod jego wpływem wyrodziła się zupełna pogarda dla przyrody, a tem samem i dla badań przyrodniczych.

Zasady Sokratesa zostały rozwinięte przez Platona (427—347 przed Ch) w sposób następujący. To jest prawdziwem, na co się wszyscy ludzie zgadzają, a ponieważ nasze sądy odnoszą się do rzeczy, do przedmiotów, więc ludzie zgadzają się na to, co jest wszystkim rzeczom wspólne. Lecz wspólne wszystkim rzeczom jest ich ogólne pojęcie, więc ogólne pojęcie stanowi ich istotę. Dla zrozumienia tego co Platon oznacza przez ogólne pojęcie rzeczy, bierzmy pod uwagę pojęcie np. drzewa. Wszystkie drzewa mają to wspólne iż wszystkie posiadają korzenie, pnie, gałęzie i liście, różnią się zaś pomiędzy sobą tem, że ich korzenie, pnie i liście są odmiennego kształtu, wielkości, barwy. To czem się drzewa pomiędzy sobą różnią, nie stanowi istoty drzewa, gdyż istota ich charakteryzuje się tem, co jest wszystkim wspólne Ta istota rzeczy, czyli pojęcie ogólne, musi koniecznie istnieć, inaczej nie byłaby istotą rzeczy, a więc stanowi ona rzecz istniejącą niezależnie od naszego myślenia. Tym pojęciom ogólnym, uważanym jako istoty istniejące, Platon nadał nazwę *idei*. Nauka o idejach nie miała u Platona tego znaczenia, które jej teraz przypisujemy, gdyż oznaczała ona prawdziwy prototyp, czyli pierwowzór całej grupy rzeczy jednorodnych. Nie wdając się w szczegółowy rozbiór powyższej nauki zwrócimy tylko uwagę na to, że Platon uważając pojecia oderwane jako pierwotne, obserwacye zaś konkretne jako wtórne, zupełnie odwrócił porządek, jaki rzeczywiście ma miejsce w procesie poznawania, Nietylko rozwój dziecka lecz jeszcze cały rozwój ludzkości pokazuje nam że we wszelkiem poznawaniu postępujemy od rzeczy zmysłowo konkretnych, do pojęć abstrakcyjnych. Nauka Platona wywarła, niezmiernie szkodliwy wpływ na rozwój myśli ludzkiej, uniemożebniła wszelkie ścisłe badanie. Ideje są jedynie prawdziwe, one są przyczyną wszechrzeczy, one są pierwowzorami doskonałemi, których niedokładnemi reprodukcyami są rzeczy tego

świata. Ile jest gatunków rzeczy, tyle też jest idej, czyli innemi słowami: *każdy przedmiot w naturze ma właściwą sobie przyczynę.* W tej to myśli i jej następstw tkwi cała różnica pomiędzy poglądami na świat Platona i filozofów dawniejszych. Od niej datuje się zwrot gwałtowny odnośnie do naukowego tłómaczenia zjawisk. Prawdziwa wiedza, jakeśmy już wyżej powiedzieli, musi dążyć do *jedności w przyrodzie,* do wytłomaczenia na zasadzie najmniejszej liczby praw, największej liczby zjawisk. Metoda przeciwnie Platona, postępuje zupełnie odwrotnie. W niej, dla każdej grupy przedmiotów, dla każdego gatunku i rodzaju, istnieje oddzielna przyczyna, wieczna, niezmienna i zupełnie różna od wszelkiej innej. Dla gatunku A istnieje idea — przyczynowa A, dla gatunku B—idea przyczynowa B, przez co *jedyna* siła przyczynowa przyrody, zostaje rozdzieloną na nieskończenie wiele sił i tym sposobem w rzeczywistości, wszelkie tłomaczenie zjawisk uskutecznia się drogą *idem* per *idem.* Istotę lwa tłomaczymy na zasadzie *idei lwa,* istotę konia—na zasadzie *idei konia.*

Ponieważ nauka Platona miała ogromny wpływ na ideje religijne, obecnie jeszcze panujące, więc musimy nieco obszerniej o niej pomówić. W świecie widomym znajduje się nieskończenie wiele rzeczy, a że każdej rzeczy odpowiada pewna idea, więc *światowi rzeczy* odpowiada *świat idej,* Świat idej jest niezmienny, wieczny i stały. Wszystkie rzeczy materyalne są znikome, a ponieważ ideje są wieczne, więc one nie są materyalne. U Platona tym sposobem po raz pierwszy napotykamy myśl o *rzeczach niematerya lnych,* przeciwieństwo dualistyczne pomiędzy dwoma światami; światem zjawisk i światem ducha. Ideje, według Platona są to istoty czysto duchowe, boskiego pochodzenia, one same posiadają siłę, gdy materya jest zupełnie bezsilną. Ideje nadają materyi kształt odpowiednio do swoich celów, są one więc nietylko przyczynami twórczemi lecz jeszcze przyczynami celowo-twórczemi (causae finales) wszystkich rzeczy. Siedlisko idej znajduje się nad sklepieniem niebieskiem, gdy pod niem znajduje się świat materyalny. Tym sposobem rozwój pojęcia o idei, doprowadził do pojęcia *nieba* w przeciwstawieniu z ziemią, a tem samem i do rozdziału dualistycznego wszechświata. Przed Platonem nie istniało niebo niematerya lne—bogowie zamieszkują Olimp, dusze—Hades lub wyspy błogosławionych. Dopiero Platon wprowadził myśl o świecie transcendentalnym. Świat idej nie jest chaotyczną mięszaniną, lecz owszem, panuje w nim najwyższa harmonia. Ponieważ idea jest niczem innem jak uosobieniem pojęcia, więc Platon przeprowadza organizacyę świata idei na wzór rozdziału logicznego pojęć; wszystkie pojęcia zostają do siebie w stosunku ogólnych do szczegółowych, wyższych do niższych. Wziąwszy np. pojęcie *istoty żyjącej,* to ono jako wyższe, zawiera w sobie pojęcia niższe: ludu, zwierzęcia, rośliny i t. p. W miarę tego jak się oddalamy od najogólniejszego pojęcia, napotykamy coraz liczniejsze pojęcia szczegółowe; przeciwnie wznosząc się z pojęć niższych do wyższych, spotykamy coraz mniejszą liczbę pojęć ogólnych, aż nakoniec natrafiamy na jedyne pojęcie najwyższe. Plastycznie możemy to ugrupowanie uzmysłowić sobie w postaci piramidy, której podstawa wyobraża najbardziej szczegółowe pojęcia, wierzchołek zaś—pojęcie najwyższe i tak też sobie Platon wyobraża budowę świata idei. Tak uorganizowana hierarchia świata idej, stała się w następstwie wzorem dla wszelkich organizacyj niebieskich, jak np. podział na aniołów, archaniołów, cherubinów i serafinów. Wszystkie pojęcia podpadają pod pojęcia najogólniejsze. To najogólniejsze pojecie zawierające w sobie wszystkie inne—jest pojęcie *dobra.* Jest ono samym *Bogiem—ideją idei, niematerya lnem, czystem myśleniem,* transcendentnem, zupełnie różnem od wszystkiego

ziemskiego. W platonizmie więc po raz pierwszy napotykamy myśl o bóstwie niemateryalnem, transcendentnem, w dualistycznem przeciwstawieniu ze światem. Ponieważ bogowie greccy, pomimo swej wzniosłości byli istotami antropomorficznemi, więc platonizm zupełnie zerwał z helenizmem i uczynił ważny krok ku pojęciom chrześciańskim. Niemateryalne bóstwo stanowi jedną ostateczność we wszechświecie, świat materyalny—drugą; świat idej stanowi ogniwo, łączące te dwie ostateczności. Myśl ta stała się w następstwie niezmiernie ważną dla chrześciaństwa. Śledząc za rozwojem myśli Platona łatwo zrozumiemy, w jaki sposób doszedł on do swej nauki o idejach. W umyśle moim powstają najrozmaitsze myśli, więc myśli te muszą mieć byt realny, lecz nie ulega wątpliwości, że świat idej znajduje się po za naszym światem materyalnym. Więc zkąd nasza dusza ma wiadomość o nich? zkąd w niej powstał obraz tych idej? Świat materyalny nie mógł jej dać o tem pojęcia, wypada więc ztąd, że dusza nasza musiała kiedyś być w świecie idej, nim dostała się do naszego świata i do ciała, które obecnie zamieszkuje. W tej myśli mamy zarodek nauki o *preegzystencyi duszy*. Gdyby dusza nasza była materyalną, toby nie mogła widzieć idej niemateryalnych, wypada ztąd, że dusza jest niemateryalną, boskiego pochodzenia i jako taka—*nieśmiertelna*. Dla objaśnienia, w jaki sposób dusza dostaje się na ziemię, Platon przyjmuje, że podczas swego pobytu w niebie, duszę nagle ogarnia chęć grzeszna dostania się na ziemię i wskutek tego grzechu zostaje strąconą z nieba. Połączywszy się podczas swego pobytu na ziemi z jakiemś ciałem stara się ona wydostać z niego jako z więzienia, oczyścić się ze swoich grzechów, by znowu módz się dostać do nieba. W niebie, dusza widziała ideje nieśmiertelne lecz przez upadek swój i zetknięcie się z materyą utraciła pamięć o nich. Dopiero przypatrując się na ziemi odwzorowaniom materyalnym idej, dusza stopniowo przypomina sobie pierwowzory, które dawniej widziała w świecie idej, t. j. innemi słowy zaczyna na nowo, poznawać istotę prawdziwą rzeczy. Tym więc sposobem, według nauki Platona, proces poznawania nie polega na tem, że w umyśle naszym tworzą się pojęcia i wyobrażenia, zdobyte drogą doświadczenia i obserwacyj, dokonanych za pomocą zmysłów, lecz raczej na tem, że za pośrednictwem doświadczeń umysłowych, uskutecznia się proces przypominania tego, co w duszy widocznie już istniało, co zatem było wrodzonem duszy. W platonizmie więc należy szukać początku nauki o *idejach wrodzonych*. Łatwo też widzieć, że platonizm, przyjmując naukę o istnieniu wiecznych i niezmiernych idej wszechrzeczy, zostaje w sprzeczności kompletnej z nauką nowoczesną rozwoju. Jakkolwiek platonizm, jakieśmy tu już wyżej widzieli, znosi wszelkie podstawy rozumu i praw myślenia, to do takiego jednak stopnia uwzględnia potrzeby serca i uczuć człowieka, że wola zmusiła rozum do milczenia. Człowiek nosi w sobie iskierkę bóstwa, jemu uśmiecha się życie przyszłe, wolne od wszelkich trosk i cierpień, nic więc dziwnego, że taka nauka, pomimo iż nie wytrzymuje żadnej krytyki, zdobyła sobie świat i trzymała ludzkość w swoich więzach przez długie wieki.

Pozostaje nam teraz jeszcze powiedzieć kilka słów o Arystotelesie (384—322 przed Chr.) który starał się przezwyciężyć wyraźny dualizm platonizmu. Jeżeli ideje znajdują się w niebie, to trudno zrozumieć, w jaki sposób one działają na materyę, z tego względu należy raczej przyjąć, że materya i ideje tworzą *jednę całość*, w materyi tkwi idea, która substancyi nadaje *kształt celowy*. Pomimo tego jednak, Arystoteles nie znosi dualizmu, gdyż i on przyznaje, że idea jest czemś odmiennem od materyi, różnica pomiędzy nim a Platonem polega jedynie na tem, że gdy według Platona, ideje znaj-

Biblioteka Wojsk. Akad. Poli

dują się w świecie innym, one, według Arystotelesa, tkwią w samej materyi. Pomimo to jednak, ponieważ ideje i w nauce Arystotelesa uważają się jako niemateryalne, zatem i działania ich na materyę w żaden sposób wytłómaczyć nie można.

Z tego to powodu, lubo filozofia Arystotelesa ma za punkt wyjścia jedność materyj i idej, to jednak wpada ostatecznie w dualizm najczystszej wody, gdyż każdy przedmiot w przyrodzie jest wytworem idei, celowo w nim działającej (entelechii). Rozwój wszechświata polega na rozwoju entelechij, które wywołują ruch cząsteczek materyi. Tym sposobem, wszystkie ciała przyrody znajdują się w ciągłym ruchu celowym, wywołanym ruchem innych ciał: motorem tych ruchów są ideje, które ostatecznie siłę swoją czerpią z *przyczyny pierwszej wszystkich ruchów, która jest wieczną, niemateryalną, nadprzyrodzoną*, jednem słowem *Bogiem*. Bóg więc Arystotelesa znajduje się też w dualizmie kompletnym względem wszechświata.

Ostatecznym więc rezultatem filozofii greckiej, do którego doszli najwięksi koryfeusze starożytni, jest dualizm pomiędzy materyą i formą, pomiędzy rzeczami materyalnemi i niemateryalnemi, pomiędzy ciałem i duchem, pomiędzy wszechświatem i bogiem. Ponieważ w ciągu następnych dwudziestu wieków nic nowego nie dokonano w dziedzinie myślenia ludzkiego, więc cały ten długi peryod historyi zostaje pod wpływem dualizmu rozwiniętego przez Platona i Arystotelesa. Myśl ludzka zwraca się wyłącznie ku idejom, ku badaniom rzeczy nadnaturalnych i niemateryalnych, ku bóstwu, przez co wiedza przyrodnicza ustępować musi na drugi plan i w końcu zostaje zupełnie zaniechaną. Począwszy od Platona i Arystotelesa rozpoczyna się w historyi myśli ludzkiej peryod pielęgnowania pojęć oderwanych i co zatem idzie i peryod zaniedbywania zjawisk konkretnych przyrody. Pod wpływem rozwoju tych pojęć, przekształconym zostaje cały byt ludzkości, zarówno pod względem materyalnym jak i duchowym. Nauka o idejach, rozszerzając się na wszystkie strony, napotyka na swej drodze prąd myśli płynącej z Judei, i z połączenia elementów greckich z żydowskiemi powstało chrześciaństwo.

Rozwojowi jednak idej religijnych utorowały drogę trzy systemy filozoficzne, które stanowią pierwszy początek epoki pogardy dla nauk przyrodniczych, a mianowicie *skepticyzm, epikureizm i stoicyzm*.

Tam gdzie się rozpoczyna dualizm, ustaje możność poznania. Poznanie naukowe bowiem wymaga łańcucha nieprzerwanego przyczyn i skutków, lecz taka ciągłość jest tylko możebną wtedy, gdy skutek i przyczyna są jednakowej natury. Gdy np. chodzi o rzeczy materyalne, to przyczyna i skutek muszą należeć do świata materyalnego. Lecz gdy dla objaśnienia zjawisk, wprowadzamy przyczyny zupełnie odmiennego rodzaju niż zjawiska, wtedy łańcuch związku przyczynowego nagle zostaje zerwanym i znajdujemy się wobec przepaści, której przebyć nie możemy. Poznanie więc naukowe jest niemożebne, jeśli dla objaśnienia zjawisk materyalnych wprowadzamy przyczyny nadnaturalne i niemateryalne. Pod wpływem dualizmu, stworzonego przez Platona i Arystotelesa, filozofia skeptyczna znów wzięła górę i wyrzekła, że *prawdy poznać nie możemy*, gdyż w najlepszym razie możemy tylko otrzymać prawdopodobieństwo wątpliwe. Jedynym rezultatem wszelkich badań jest przeświadczenie, że poznanie wszelkie jest niemożebnem. Wprawdzie i skeptycyzm sofistów do takich samych doszedł rezultatów, lecz ten nie miał jeszcze przed sobą epoki rozwoju filozofii greckiej, gdy tymczasem skeptycyzm poarystotelesowy, twierdzenia swoje oparł na badaniach najzna-

komitszych filozofów starożytności. Z tego to powodu, skeptycyzm nowszy, opierając się na badaniach głębokich, wykazał całą nicość wszystkiego tego w co dotychczas ludzie wierzyli i co uważali za najcenniejszy nabytek myśli. Tym sposobem skeptycyzm stopniowo podminował cały gmach wiedzy starożytnej i w końcu stał się jednym z głównych wyników zupełnego rozkładu poglądu przedchrześciańskiego na świat. Łatwo zrozumieć, jaki był wpływ tego skeptycyzmu na myślenie i badanie naukowe. Jeśli drogą rozumowań teoretycznych niemożna dojść do poznania prawdy, to byłoby nierozsądnie zajmować się jakiemikolwiek zadaniami naukowemi. Wynika ztąd, że nietylko badania przyrodnicze są zupełnie bezcelowe, lecz nawet wszelkie rozumowania filozoficzne. W skutek braku ćwiczenia w myśleniu i badaniu, umysł ludzki stopniowo tracił swoje zdolności i wynikiem takiego stanu rzeczy było to, że ludzie coraz więcej lgnęli do rzeczy mistycznych i nadnaturalnych i pod ich wpływem zamarła wszelka chęć do wyjaśnienia związku przyczynowego na zasadzie badań naukowych.

Jeżeli zaś niema możności osiągnięcia pewności teoretycznej, to jako jedyny przedmiot rozmyślań dla człowieka pozostaje *życie praktyczne* i jedyne pytanie, które może go interesować, jest zbadanie sposobu, za *pomocą którego mógłby on życie swoje uczynić, o ile można najszczęśliwszem.* Na pytanie to starał się dać odpowiedź Epikur (urod. w r. 391 przed Chr.). Chcąc żyć szczęśliwie, należy przedewszystkiem wystrzegać się wszystkiego, co przyczynia nam cierpienie i ból, następnie należy się starać używać rozkoszy zarówno cielesnych jak i duchowych. By jednak módz trwale używać, należy być umiarkowanym w rozkoszy i używaniu. Pokazuje się z tego, że wbrew powszechnie ustalonej w starożytności złej opinii o epikurejczykach, o których Horacyusz mówi: „sus de grege Epicuri" nie stosuje się do prawdziwych uczniów Epikura, gdyż oni według nauki swego mistrza powinni być ludźmi nawskróś wstrzemięźliwymi.

Co się tyczy poglądu na świat, to rzecz oczywista, że tylko taki pogląd zadawalnia epikurejczyków, który harmonizuje z ich ideałem szczęścia. Świat więc Platona, zaludniony różnemi duchami i rządzony siłami fatalistycznemi kierującemi dowolnie losami ludzkości, jest zbyt ponury dla epikurejczyka. Szczęściu ludzkości najlepiej odpowiada świat rządzony przez siły mechaniczne, tak jak go sobie przedstawia Demokrit. W świecie materyi niema miejsca dla duchów ponurych, dla demonów despotycznych, czyhających na zgubę człowieka, nawet bogów Epikur wydalił z granic natury i osadził ich w przestworach pomiędzyświatowych, odejmując im wszelki wpływ na bieg rzeczy ludzkich. Nauka Epikura jednak, jak to łatwo widzieć, wymaga wielkiego hartu duszy i wielkiej siły woli, wymaga ona bowiem, aby człowiek zapanował nad chęcią użycia, chociaż użycie i rozkosz uważają się jako jedyny cel życia. Przeciętny człowiek trzymając się zasad epikureizmu, oddaje się rozkoszom i rozpuście, co pociąga za sobą upadek zupełny sił fizycznych i moralnych. Z tego to powodu, epikureizm w wyższym jeszcze stopniu niż skeptycyzm przyczynił się do osłabienia myśli ludzkiej. Zupełna obojętność dla każdej pracy umysłowej utorowała wkrótce drogę mystycyzmowi i zupełnej pogardzie dla ścisłych badań przyrodniczych.

Przechodzimy teraz do trzeciego kierunku filozoficznego, do *stoicyzmu.* Zastanawiając się nad warunkami osiągania szczęścia, podanemi przez Epikura, twórca stoicyzmu Zenon z Cittium (żył pomiędzy 350 r. 258 r. przed Chr.) doszedł do przekonania, że warunki te nie są wystarczające. Jakoż

według nauki epikurejczyków szczęście ludzkie polega na bezbolesności i użyciu. Lecz łatwo widzieć, że z jednej strony usunięcie cierpień nie jest w mocy człowieka, z drugiej znów strony, dla braku środków człowiek nie może używać; osiągnięcie więc szczęścia według przepisów Epikura jest chimerą, która nigdy nie może być urzeczywistnioną. Z tej zasady wychodząc, stoicyzm twierdzi, że istotne szczęście polega na tem, aby nie mieć żadnych potrzeb. Wyzucie się ze wszelkich potrzeb, jest pierwszą zasadą stoików. Każdy człowiek chcący być szczęśliwym, powinien się zadowolnić tem, co znajduje u samego siebie i nigdy nie pragnąć niczego więcej. Jeżeli niczego od świata nie żądam, jeśli wszystko czerpam z samego siebie, to rzecz oczywista, nic w świecie nie może naruszyć mej równowagi duchowej, mego spokoju umysłowego. Odpowiednio do tych pojęć etycznych, stoicyzm wyrobił sobie też i pogląd na świat fizyczny, który był identyczny z poglądem Heraklita, że wszystko na świecie podlega wiecznemu i niezmiennemu ruchowi, zarówno cały bieg świata jak i pojedyńczy człowiek jest w zupełnej zależności od łańcucha przyczyn i skutków; od tego prawa niema żadnego wyjątku. Naturalny związek przyczynowy, jest losem wszystkich istot rzeczy. Nie walcz napróżno przeciwko temu potężnemu prądowi. Niech żaden wypadek, chociażby najstraszniejszy, nie naruszy twej równowagi duchowej, gdyż nierozsądnie jest ubolewać nad tem, co jest nieuniknionem.

Łatwo zrozumieć, że prawdziwy stoik, w wyższym jeszcze stopniu niż epikurejczyk powinien mieć niezwykły hart duszy i charakter silny i jeżeli stoicyzm może się poszczycić Epiktetem i Markiem Aureliuszem, to jednak brak wszelkich pragnień wogólności prowadzi, do gnuśności i lenistwa. Zadawalnianie się samym sobą wyradza się w ohydny egoizm i pychę niepomierną. Nic więc dziwnego, że stoicyzm wkrótce został wyzuty ze swej wartości etycznej i zamieniwszy się w pokrywkę dla gnuśności i lenistwa stał się nową przyczyną pogardy dla badań przyrodniczych.

Z tego wszystkiego cośmy wyżej przytoczyli wypada, że dualizm Platona i Arystotelesa zerwał nić naturalnego związku przyczynowego i przygotował grunt dla zagłębiania się w myśli nadprzyrodzone; następnie zaś każdy z trzech kierunków filozoficznych: sceptycyzm, epikureizm, stoicyzm przyczynił się do tego, że prawdziwa ojczyzna człowieka, przyroda, z której on czerpie swoją siłę, stała się dla niego zupełnie obcą. Pod wpływem tych nauk, umysły stały się coraz więcej dostępnemi dla bezwarunkowego oddawania się jednostronnemu kierunkowi religijnemu i zagłębianiu się w rzeczy transcendentalne. Duchowo i fizycznie zdenerwowany człowiek nie może znosić zdrowego pokarmu jasnego i rozumnego poglądu na świat, i tylko to co jest paradoksalnem i tajemniczem ma jeszcze dla niego pewien powab. *Credo quia absurdum*—bardzo trafnie powiada Tertulian.

Nie będę tu opisywał, w jaki sposób wskutek zetknięcia się ludów zachodnich z ludami wschodniemi i wskutek zupełnego, rozkładu stosunków socyalnych, politycznych i obyczajowych w państwie rzymskiem, ludzkość odwróciła się od świata, i czekała zbawienia dla życia lepszego i szczęśliwszego. Tej koniecznej potrzebie zbawienia, najlepiej odpowiadała nauka Chrystusa, która też w krótkim stosunkowo czasie zawładnęła całym światem ówczesnym. Łatwo zrozumieć, iż nowa religia musiała być wrogo usposobiona dla wszelkich badań przyrody, gdyż opierała się ona na tej zasadzie, iż człowiek powinien się oderwać od wszystkiego co jest materyą i musi oddzielić swoją duszę nieśmiertelną od ciała, które jest jej grobem. Do końca piątego wieku, kościół pracował nad wytworzeniem swoich dogmatów i dopiero po ich sformułowaniu, zajął się praktycznem zadaniem nawracania

pogan i co za tem idzie, ustaleniem swej władzy nad całym światem ówczesnym. Rozumie się samo przez się, że wobec tej działalności politycznej, wszelkie spekulacye teoretyczne, musiały ustąpić na drugi plan. Dla celów praktycznych, wystarczają gotowe rezultaty otrzymane, przez pierwszych ojców kościoła, sam zaś proces, za pomocą którego otrzymano te rezultaty jest zupełnie obojętnym. Nic więc dziwnego, że w tej epoce wygasła wszelka nauka i znajomość świata starożytnego wraz z jego historyą poszła w zapomnienie. Wszelkiemi siłami starano się wykazać, że chrześciaństwo jest czemś zupełnie nowem, nic wspólnego z helenizmem niemającem. Jeżeli kościół uważał za niebezpieczne biblię, to łatwo zrozumieć, że wszelkie zwrócenie się do badań księgi przyrody, musiało być jak najsurowiej zabronionem. Lecz w miarę tego jak kościół rozszerzał swoje panowanie, nad światem, musiał on koniecznie zająć, się stosunkami ludzkiemi i wskutek tego musiał zwrócić się do badania prawa rzymskiego. Umysł zagłębiający się w trzeźwe badania prawne bezwiednie oddala się od wszystkich porywów fantazyjnych i z konieczności stara się odnaleść naturalny związek przyczynowy, zachodzący w dziedzinie ludzkiego myślenia i zjawisk świata zewnętrznego. Umysł zaprawiony na ścisłych poszukiwaniach prawnych nie zadawalnia się już dogmatyką kościelną, w której związku przyczynowego wykryć nie może i dla tego zwraca się ku dziedzinie przyrody. Dopóki kościół znajdował się jeszcze w ciężkiej walce ze światem barbarzyńskim, dopóty wojownicy wiary musieli znosić wszelkie niedostatki i cierpienia życia obozowego, lecz gdy po zawojowaniu świata pędzili żywot spokojny w murach klasztornych, umiarkowany epikureizm zajął miejsce ascetyzmu. Pustelnicy tebaiscy mogli gardzić wszelkiemi uciechami przyrody, lecz ten kto korzysta z darów, jakich użyczają bogate pola i ogrody klasztorne, ten musiał zupełnie innem okiem spoglądać na przyrodę i jej znaczenie dla człowieka. Wprawdzie dogmatycznie i teoretycznie, stan rzeczy nie ulega tak prędko zmianie, lecz praktyka życiowa na inne zupełnie niż dawniej kroczy tory.

Gdy z końcem X-go wieku cała Europa stała się chrześciańską i gdy w ciszy klasztornej umysł ludzki miał dość czasu do badań oderwanych, wtedy przedewszystkiem zwrócił się ku zbadaniu zasadniczych prawd chrześciańskich. Ponieważ prawdziwość ich nie podlegała żadnej wątpliwości, więc słusznie rozumowano że one muszą się dać wywnioskować z zasad logicznego myślenia. Scholastyka średniowieczna postawiła sobie za zadanie zbadać przyczynę dogmatów religijnych, a tem samem pogodzić, zasady wiary z zasadami filozofii. Punktem wyjścia była dla niej teorya idei Platona. Z tego to powodu, scholastyka krytyczna kładzie główny nacisk na to, że *pojęcia ogólne* należy uważać za istoty rzeczywiście istniejące i pewnik ten wyraża ona we wzorze *Universalia sunt realia.* Wyrażenie to stanowiło, treść tak nazwanego *realizmu* średniowiecznego, który panował w ciągu wieku XII i XIII i którego głównymi, przedstawicielami byli Anzelm Canterburyjski i Tomasz z Aquinu. Lecz już z początkiem XIV w. wystąpiło silne stronnictwo, które twierdziło, iż ogólne pojęcia są tylko pojeciami oderwanemi, prostemi słowami nazwaniami i wyrażało to wzorem *Universalia sunt nomina.* Z pojawieniem się *nominalistów,* których głównym przedstawicielem był Occam, rozpoczyna się nowa epoka myśli. Przedmioty realne odzyskują swoje prawa i pogarda dla wszystkiego ziemskiego, dla przyrody ustać musi. Jeżeli chcesz, powiadają nominaliści, dojść do prawdy i rzeczywistości, to porzuć pojęcia oderwane i zwróć się ku zbadaniu rzeczy empirycznych. Ponieważ przyroda jest zbiorem wszechrzeczy, więc dla zbadania prawdy, należy się zwrócić ku badaniom przyrodniczym. Widzimy więc ztąd, że z nominalizmem kończy

się epoka pogardy dla przyrody i rozpoczyna się peryod odkryć i wynalazków charakteryzujący czasy nowożytne.

Ze zwróceniem się ku przyrodzie, w życie i ducha ludzkości wstępują nowe i potężne czynniki, zasoby wiedzy niepomiernie wzrastają, wszelkie pojęcia dotychczasowe zostają znacznie rozszerzone i rozpoczyna się ów gwałtowny proces przekształcania wieków średnich w wieki nowe. Z odrodzeniem się nauk i zbadaniem bogatych skarbów starożytności klasycznej, ludzkość poznała, że już w czasach znacznie wyprzedzających początek chrześciaństwa posiadała bogate zasoby duchowe i to przeświadczenie swego znakomitego pochodzenia natchnęło ją wiarą w potęgę rozumu ludzkiego, a tem samem uwolniło od więzów dogmatyzmu i nauczyło ją być samodzielną w dziedzinie myśli. Jednocześnie, wielkie odkrycia geograficzne poznajomiły ludzkość z prawdziwym kształtem ziemi, który okazał się odmiennym od kształtu nadanego jej przez naukę kościoła. Nowe lądy i morza wyłoniły się z obszarów dotychczas nieznanych i stały się celem dla pragnień ludzkich. Z odkryciem Ameryki poznano nietylko nową faunę i florę lecz jeszcze ludzi, których praojców nie można było odszukać pomiędzy synami Noego. Przez to zachwiała się tez wiara w prawdziwość rodowodu ludzkiego podanego przez biblię. Obok tego i pojęcie o materyi uległo też zmianie. W wiekach średnich upowszechnionem było pojęcie Platona, według którego materya jest niczem, czemś pozbawionem wszelkiej siły (me on) lecz nowe odkrycia o sile prochu, o własności igły magnetycznej, o potędze druku, wykazały, że materya jest bardzo potężną i przynosi ogromne korzyści człowiekowi. Przekonawszy się, że kościół był w błędzie co do wielu pojęć zasadniczych, umysł ludzki starał się zmodyfikować i swoje pojęcia religijne i to dało początek reformacyi. Obok tych sprostowań, odnoszących się do dziedziny pojęć czysto ludzkich i ziemskich, nastąpił też przewrót gwałtowny w pojęciu o rzeczach nadziemskich, a mianowicie o wszechświecie, jako całości. Genialny Kopernik postawiwszy swoją teoryę o budowie wszechświata, obalił dawniejsze poglądy odnoszące się do tego przedmiotu. Wpływ nauki Kopernika był ogromny, gdyż w niej tkwiły zarodki wszystkiego tego, co dziś zarówno w dziedzinie wiedzy, jakoteż i w dziedzinie wiary poglądem nowoczesnym nazywamy. Według pojęć dawniejszych ziemia kończyła się tam, gdzie rozpoczyna się błękit nieba, ograniczony stałem sklepieniem, w którem osadzone są gwiazdy stałe. Nad tem sklepieniem rozciągało się niebo. Z nieubłaganą konsekwencyą Kopernik zburzył owe niebo wraz ze światem idej Platona i pod ciosami tego znakomitego myśliciela runęła cała walhala, wzniesiona przez kościół średniowieczny. Przestrzeń rozciąga się teraz do nieskończoności i nigdzie nie ma miejsca dla krainy dusz, tak dokładnie przez Platona opisanej. Lecz jeśli niema ograniczonego nieba, to też nie może w niem być boga zajmującego pewne ograniczone miejsce i wszystkie owe antropomorficzne pojęcia o bóstwie upadać muszą same przez się. Bóg jest wszędzie, jeśli chcesz dostać się do nieba, to stwórz je sobie we własnem sercu, jeśli chcesz znaleźć boga, to szukaj go we wszechświecie i wszechświata w nim. Jeżeli więc bóg znajduje się we wszystkiem, to znajduje on się też i w człowieku, a zatem do zbawienia i oczyszczenia, człowiek nie potrzebuje dopiero uciekać się do środków zewnętrznych i pośredników, lecz do tego wystarcza, by się starał rozpalić iskierkę bóstwa tkwiącą w nim. Lecz nietylko odnośnie do natury ludzkiej, ale jeszcze odnośnie do całej natury ziemskiej, wyciągnięto bardzo ważne wnioski z nauki Kopernika. Według dawnych pojęć, celem natury była ziemia i dla niej reszta świata była przeznaczoną, ona była miejscem wybranem przez boga

dla dokonania swoich czynów, nią on się głównie opiekował. Według nowych pojęć, ziemia była planetą wśród wielu innych planet, pyłkiem w oceanie światów. Nic więc dziwnego, że po ustaleniu się nowej teoryi, postawiono pytanie, dla czego bóg obrał sobie ziemię i dla czego inne ciała niebieskie wraz z ich mieszkańcami nie znalazły łaski u boga, który przecież jest ideałem miłości i sprawiedliwości. Rozumie się samo przez się, że to samo pytanie stosuje się też i do twierdzenia kościelnego, według którego tylko jego wyznawcy znajdą zbawienie.

Lecz nietylko zasadnicze pojęcia religijne uległy zmianie pod wpływem nauki Kopernika; kompletny przewrót nastąpił też odnośnie do całego stanu ludzkiego poznania. Teorya nowa wykazała w sposób dobitny, że świadectwo zmysłów jest zwodniczem, że ono nie może służyć jako sprawdzian prawdy, że świat zmysłów nie jest światem rzeczywistym. Zrodziło się więc pytanie, pod jakiemi warunkami poznanie jest wogóle możebnem? jak daleko ono sięga i co leży po za jego granicami? Są to zaczątki krytycyzmu, które rozwinęli i uzupełnili tacy mężowie jak Baco Werulamski, Descartes, Locke, Leibnitz, Berkeley, Hume, Kant i inni.

Nauka Kopernika była też punktem wyjścia dla badań w dziedzinie wiedzy przyrodniczej, które ugruntowały jedność materyi i siły w całym wszechświecie.

Należałoby teraz z kolei wykazać zasługi Bacona Werulamskiego, lecz ponieważ prace tego filozofa są powszechnie znane, więc sądzę, że w tym pobieżnym przeglądzie historyi rozwoju pojęć filozoficznych, można je bez uszczerbku pominąć.

## DZIAŁ PIERWSZY.

# Monizm przed Kantem.

## Descartes.—Spinoza.—Leibnitz.

Każda rzecz ma swoją stronę zewnętrzną, która zwykle jest dostępna dla zmysłów i swoją stronę wewnętrzną. Ta ostatnia może tylko być odczutą w nas samych, w innych zaś istotach współczutą. Ja jestem tym, który czuję, ja jestem tym, który tworzę wyobrażenia. To co sobie wyobrażam, pojmuję jako ciała. Ciała te staram się wytłomaczyć mechanicznie, sprowadzić do figur i wzorów matematycznych. W ten sposób moja strona wewnętrzna, mój duch występuje badawczo i pytająco wobec świata zewnętrznego, do którego i ciało własne zaliczyć należy. Ów duch przeciwstawia światu zewnętrznemu, światu machin, świat duchowy—którego z pierwszym łączyć nie możemy. Do takich rezultatów doszedł Descartes.

Utorował on drogę monizmowi, wykazawszy z całą ścisłością dwojaki sposób zapatrywania się na świat, udowodniwszy, że wszystko co nie jest duchem, jest ciałem, a to co jest ciałem jest machiną; nawet człowiek jako ciało jest tylko machiną. Ciała, które zwykliśmy uważać jako rzeczy najbardziej realne w świecie, dla tego że możemy je podnieść i zważyć, jakoteż i dla tego, że wielkie masy imponują, mogą być tylko złudzeniem naszych zmysłów. Jedyną rzeczą pewną w świecie, nie ulegającą żadnej wątpliwości, jest nasza samowiedza, subjekt przeciwstawiony światu zewnętrznemu. Duch obserwujący jest w każdym razie czemś odmiennem od świata machin. Świat ducha jest zupełnie oddzielonym od świata ciał. Na tem zatrzymał się Descartes. Spinoza rozbierając naukę Descartesa powiada: Twój świat ducha i twój świat ciała, stanowią w rzeczywistości jedność, tak samo jak ty sam jesteś tylko jeden. Tej jednak jedności nadajesz dwa różne atrybuty, z których jeden odpowiada stronie zewnętrznej, drugi—stronie wewnętrznej tej jedności. Innych stron, odmiennych od tych dwóch, chociażby nawet istniały, nie jesteśmy w stanie poznać. Wszechjedność jest wieczną i nieograniczoną: osobniki są wytworami znikomemi całości doskonałej. Taka jest nauka Spinozy. Na to powiada Leibnitz, że tylko jednostki rzeczy-

wiście istnieją, że one są istoty bezustannie się doskonalące. Oprócz osobników niema nic, a zatem niema też i atrybutów odmiennych od tych, które przypisujemy osobnikom. Indywidua są istotami osobnikowemi, obdarzonemi entelechią (wewnętrzną poruszającą siłą) i ciałem. Ciało istnieje tylko w naszem wyobrażeniu. Podstawą jego jest siła. Mamy więc tym sposobem świat duchów i świat sił, a mianowicie sił żywych. Nic niema nieożywionego. W osobniku duch i ciało harmonizują ze sobą jak dwa równo idące zegary, osobniki są monadami.

Lecz czy rzeczywiście owe równo idące zegary, stanowią tylko jedną całość? Tego Leibnitz kazał nam tylko się domyślać. Żałować należy, że Leibnitz, Spinoza i Descartes zmuszeni byli wypowiedzieć swoje myśli pod uciskiem ortodoksyi. Jak często bowiem musieli oni naukę swoją przywdziewać w szatę zupełnie jej niewłaściwą i w skutek tego trudno nam teraz przychodzi odróżnić prawdę od fałszu. Tak np. u Descartesa idea Boga została chyba drogą kontrabandy wprowadzoną, u Spinozy jest ona czczem słowem dla oznaczenia wszechjedności, u Leibnitza nakoniec bladą monadą przyczynową. Teologicznej szacie filozofii przedkantowskiej, jako dalsze tłómaczenie, służy i ta okoliczność, że wówczas brakowało dokładnej krytyki zdolności umysłowej, natury i granic poznania, których gruntowne zbadanie datuje się dopiero od Kanta. Cuda świata nigdy nie dały pokoju człowiekowi myślącemu, lecz zamiast w sobie samym szukać, jak jemu świat przedstawiać się może, starał się on w świecie zewnętrznym znaleźć rozwiązanie wszystkich zagadek. Pomimo wszelkich usiłowań oswobodzenia się z pozorów zewnętrznych i dotarcia do prawdziwych przyczyn zjawisk, dano się ciągle niemi powodować, aż dopiero Kant odkrył fundamenta naszego wyobrażenia. Ujawniło się, że czas i przestrzeń, jako formy aprioryczne istniejące przed wszelkiem doświadczeniem, odpowiadają wszelkim zmianom zachodzącym w świecie wewnętrznym i zewnętrznym, a mianowicie zmianom dostrzegalnym przez zmysły, które się w przestrzeni przedstawiają i takim, które są niedostępne dla zmysłów i świadome są tylko naszej samowiedzy, przedstawiając się kolejno w czasie; wszystko zaś co się odnosi do naszego życia zewnętrznego, a priori już da się przedstawić w przestrzeni. Tym sposobem już w naszej głowie istota przedstawia się jako dwustronna. Myśli tej już Spinoza i Leibnitz byli bardzo blizcy. Najwyższym jednak rezultatem osiągniętym przez filozofię przedkantowską, zdaje się być odkrycie Leibnitza. „Monada", powiada on „jest zwierciadłem wszechświata". Każda istota pojedyńcza, mniej lub więcej świadomie znajduje się w pewnych stosunkach związkowych z wszechświatem, ze zbiorem wszystkich osobników. Jednym z tych stosunków jest owa zmiana materyi, na którą Spinoza kładł tak wielki nacisk, drugi z nich jest natury wewnętrznej. Istota pojedyńcza ma percepcye. Percepcye te składają się z nieskończenie małych percepcyj, których znaczna liczba wywołuje dopiero świadome wrażenie. W tej to myśli kryje się jądro, które dopiero przy końcu naszej pracy wydobyć będziemy w stanie. Jest niem pochodzenie religii. Dopiero po zajęciu się niem zrozumiemy Spinozę i Leibnitza.

# ROZDZIAŁ I.

## René Descartes

*(urodzony 31 maja 1596 r., umarł 11 lutego 1650 r.)*

Doskonałość zasad jego metody, polegającej na stopniowej redukcyi rzeczy złożonych do rzeczy prostych i powszechnie znanych. — Najważniejsze ze wszystkich zagadnień o naturze i granicach poznania ludzkiego.—Myślę, jestem; a zatem samowiedza jest jedynie pewnym punktem wyjścia dla wszelkich badań filozoficznych.—Usiłowanie tłómaczenia całego świata zewnętrznego wraz z własnem ciałem drogą mechaniczną. — Materya i ruch są niezniszczalne.—Ciepło i światło są tylko ruchem, teorya eteru. — Zwierzęta są ciała czujące; wadliwe uogólnienie wniosku analogicznego u Descartesa, które jednak chroni go od innych błędów.—Przewidywanie ożywiającego elementu (tlenu) we krwi.—Teorya zawartości. — Powtórzenie głównych punktów. — Wyraźny dualizm pomiędzy ciałem i duchem.—Ja sam jestem istotą całą i niepodzielną, lecz każda substancya rozciągła jest podzielna.—Duch rządzi ciałem z mózgu, tak jak woźnica z kozła kieruje wozem. — Odrzucenie czucia na zewnątrz; przedmiot odrzucony. — Strona zewnętrzna czucia jest więc zawsze ruchem.—Człowiek jest jedyną istotą rozumną na ziemi.—Dowód, że zwierzęta rzeczywiście pozbawione są rozumu i mowy, nie są zatem zdolne myśleć — Niedostateczność naszych wiadomości odnośnie co do powstawania organizmów —O początku błędu.—Pozorna znajomość nabyta zmysłami. — Wiara w słowa. — Osobnik jest tylko cząstką wszechświata.—Czas, porządek i liczba jako modus cogitandi.—Przestrzeń jest identyczna z rozciągłością, dlaczego zaś nie jest nią z porządkiem i liczbą? — Większa część błędów Descartesa da się wytłómaczyć przez stosunki teologiczne czasów ówczesnych.

Każda historya filozofii nowożytnej bardzo słusznie rozpoczyna się od myśliciela, który w gwałtownej walce pokonał mistycyzm swojej epoki i zwróciwszy wbrew bezbrzeżnym spekulacyom filozofów ówczesnych, głębokie swoje badania ku teoryi poznania, starał się ze środka pewnego poprowadzić drogi do wszechświata. On to pierwszy, poznające *ja*, bez którego wszelkie doświadczenie jest niemożebne, wyraźnie przeciwstawił światu zewnętrznemu, światu przedmiotów. Bo też bardzo słusznie czucie i wolę, (*myślenie* według niego) t. j. stronę duchową czyli wewnętrzne własności nasze uznał za istotne, wszystko zaś inne, niewyłączając naszego ciała, uznał jako przedmioty wymierzyć się dające, a zatem przystępne dla badań matematycznych. Przez to stał się on jednocześnie ojcem owego *poglądu mechanicznego* na świat, który w naszych czasach doprowadził do tak pięknych rezultatów. Powiadam jednocześnie, gdyż Descartes dalekim był od tego, by pogląd ten uczynić wszechwładnym, albowiem był on zbyt głębokim myślicielem, by dopuścić się takiej jednostronności.

Gdy współczesni mu uczeni starali się odkrywać coraz nowe własności ukryte w ciałach, które w rzeczywistości istniały tylko w ich fantazyi; gdy męczyli swoje mózgi nad wynajdywaniem coraz nowych hypotez aby z nich zbudować prawdziwą wieżę Babel, Descartes świadome subjektywne *ja*, uznał za rzecz najpewniejszą ze wszystkich, bez której wszelkie poznanie, wszelki objekt jest niemożebnym. Tylko ten, kto zna płytkie myślenie pojedynczych ludzi, ten będzie w stanie zrozumieć, jak ciężko musiał pracować założyciel filozofii nowożytnej, nim przekonał ówczesny świat uczony o tak prostej prawdzie. Dla osiągnięcia jasności we wszystkich badaniach, Descartes jak każdy znakomity myśliciel, zaczął je od samego początku [1]). Oderwałem się, powiada on [2]), od specyalnych badań w dziedzinie arytmetyki i geometryi dla zwrócenia się ku badaniom matematyki powszechnej. Przedewszystkiem zadaje on sobie pytanie, co właściwie należy rozumieć przez słowo matematyka, dlaczego tylko arytmetyka i geometrya uważane bywają jako jej części, zaś astronomii, muzyki, optyki, mechaniki i wielu innych nauk do niej nie zaliczamy.

Ponieważ słowo matematyka właściwie oznacza tylko wiedzę, to te ostatnie nauki mają takie prawo do tej nazwy co i geometrya. Dobrze się nad tą kwestyą zastanawiając, doszedł on do tego, że wszystkie nauki zajmujące się badaniem porządku i liczby, zostają w ścisłym związku z matematyką, bezwzględnie na to, czy miary tej szukają w liczbach, figurach, gwiazdach, tonach lub innych przedmiotach. Musi więc istnieć *matematyka powszechna*, która zajmuje się wszelkiemi badaniami odnoszącemi się do dziedziny porządku i miary, bez względu na szczególne ich zastosowania i ta właśnie nauka zasługuje na ową czcigodną nazwę matematyki, gdyż wszelkie inne nauki, względem niej zostają w stosunku części do całości. Uprawiając tę naukę, Descartes spodziewał się, że w przyszłości będzie mógł się poświęcić wyższym naukom, nie potrzebując się już obawiać, że studya jego nie mają jeszcze potrzebnej dojrzałości. Każdą rzecz skomplikowaną nasz filozof stara się stopniowo zredukować do rzeczy prostszych; posługiwał się więc metodą, której według własnych jego słów, każdy kto chce się poświęcić naukom, musi się tak mocno trzymać, jak ci, którzy chcąc zwiedzać labirynt, muszą się trzymać nitki Tezeusza. Lecz są ludzie [3]), którzy albo nie zwracają uwagi na przepisy metody, albo wcale ich nie znają, albo nakoniec twierdzą, że one są zupełnie niepotrzebne i przez to tak nieporządnie badają kwestye najtrudniejsze, że podobni są do tych, którzy jednym skokiem chcą się dostać na dach gmachu wysokiego i przytem albo gardzą wschodami do tego dachu prowadzącemi, albo też nie wiedzą, że taka droga istnieje.

Jako najważniejszą ze wszystkich kwestyj czekających rozwiązania, Descartes uznał *zbadanie natury i granice poznania ludzkiego*—dwa punkta które on złączył w jedno pytanie [4]). Jest to pytanie, powiada Descartes już w roku 1630, którem każdy mający najmniejszy pociąg do zbadania prawdy, choć raz w życiu się zajmował, gdyż pytanie to zawiera w sobie całą metodę, jako prawdziwy organ poznania.

Nic nie wydaje mu się dziwaczniejszem, niż czcze rozprawy o tajemnicach przyrody, o wpływie gwiazd i o wypadkach tajemniczych przyszłości

---

[1]) Meditationes de prima philosophia I. 1641.
[2]) Règles pour la direction de l'esprit. R. IV. c. 1630.
[3]) Tamże R. V. [4]) Tamże R. VIII.

bez zastanawiania się nad tem, czy też umysł ludzki tak daleko sięga. Jako punkt niewątpliwy naszego poznania, wielki myśliciel uważał samowiedzę, która włącza w siebie i nasze istnienie. Jeśli nam się uda wszystkie inne rzeczy poznać z takim samym stopniem pewności, co i świadomość o naszej samowiedzy, to wtedy należy się spodziewać rzeczy wielkich, o których dotychczas nikt nie marzył. Wszystko, o czem może zachodzić jakakolwiek wątpliwość, możemy uważać jako złudzenie naszych zmysłów; możemy zaprzeczyć istnieniu Boga, nieba, ciał, a nawet niewierzyć w istnienie naszych członków, gdyż wiara we wszystko to może polegać na złudzeniu zmysłowem. Nigdy jednak nie mogę zaprzeczyć, że myślę, a tem samem przypuścić, że ja, który myślę, jestem niczem, to bowiem sprzeciwia się wszelkiemu rozumowi. Ztąd wypada, że twierdzenie: „*Myślę, więc jestem*" należy uważać jako najpewniej ugruntowane i dlatego należy je przyjąć za podstawę każdej filozofii [1]). Świat *zewnętrzny* przedstawia się nam jako rozciągły, w ruchu będący, w którym wszystkie procesa odbywają się według *praw koniecznych*, praw rozciągłości i ruchu.

Natura materyj lub ciał w ogólności nie polega na własnościach twardości lub miękkości, na barwach, uczuciu ciepła lub zimna i t. p., które to własności za pomocą zmysłów poznajemy, lecz raczej na tych akcydencyach, które zostaną, gdy ciała w naszej wyobraźni pozbawimy wszystkich tych własności. Akcydencye te mają trzy wymiary, długość, szerokość i głębokość *materyi rozciągłej*. Różnice pomiędzy substancyami polegają na wymiarach przestrzennych; rozciągłość i przestrzeń są więc u Descartesa identyczne. Przestrzeń, jaką ciało zajmuje jest jego miejscem [2]). Nie ma próżni, gdyż przestrzeń i rozciągłość są jedno i to samo; substancya i wszędzie substancya [3]). Jeżeli przestrzeń pewna wydaje się nam próżną, pochodzi to z niedokładności zmysłów naszych.

W świecie zewnętrznym nie ma atomów, t. j. cząsteczek ciał lub materyi, któreby się nie dały dzielić na części drobniejsze. Wszystko co ma rozciągłość jest podzielnem [4]). Wobec myśli istnieje tylko rozciągłość, świat ciał, nieskończona ciągłość (Continuum) [5]). Ponieważ rozciągłość stanowi istotę materyi, więc wszystkie jej własności są tylko modyfikacyami rozciągłości. Własności te są: podzielność, forma i ruch. Zmiana materyi lub też każde przekształcenie formy jest zależnem od ruchu i dlatego da się wytłómaczyć mechanicznie. Za pomocą ruchu odbywa się też zmiana miejsca. Ponieważ nie ma próżni, więc gdy jedno ciało zmienia swoje położenie, drugie natychmiast zajmuje jego miejsce, tak że przy każdym ruchu ma miejsce obieg ciał [6]).

Pomimo uznanej ciągłości i jedności materyi, musimy jednak przyjąć, że ona jest podzielną do nieskończoności, lubo tej własności ani rozumieć, ani wytłómaczyć nie możemy; bez tego bowiem, ruch stałby się niepojętym. Każde ciało należy sobie wyobrazić, jako składające się ze znacznej liczby cząsteczek, które są tak małe, że zmysłami ich poznać nie możemy. Tych cząsteczek, „particulae, quae nullo sensu percipiuntur" nie należy brać za jedno z atomami Demokryta, które mają być niepodzielne, ciężkie i otoczone

---

[1]) Ego cogito, ergo sum: Principia philosophiae. I. § 7.
[2]) Principia philosophiae. II. § 9—15. 1644.
[3]) Tamże § 19. [4]) Tamże II. § 20. [5]) Tamże § 23. [6]) Tamże § 24—33.

pustą przestrzenią, co sobie Descartes wyraźnie zastrzega [1]). „Je suppose", mówi Descartes w innem miejscu [2]), que l'eau, la terre, l'aire et tous les autres corps, qui nous environnent' sont composés de plusieurs petites parties de diverses figures et grosseurs, qui ne sont jamais si bien arrangées ni si justement jointes ensemble qu'il ne reste plusieurs intervalles autour d'elles; et que ces intervalles ne sont pas vides, mais remplis de matière fort subtile". Tym małym ciałkom przypisuje on tylko jedną i tę samą substancyę i istotę ich, jakieśmy już widzieli stanowi rozciągłość.

Wbrew powszechnie przyjętemu mniemaniu o niezmienności pierwiastków, Descartes był zwolennikiem *jedności* wszelkiej materyi. Tak, w liście do jednego ze swoich znajomych wyraża się w ten sposób [3]). Według mojego mniemania, wasza sól, wasza siarka i wasza rtęc nie więcej pomiędzy sobą się różnią, niż cztery żywioły filozofów, t. j. nie więcej, niż woda od lodu, piany lub śniegu, gdyż ja jestem tego zdania, że wszystkie ciała są stworzone z tej samej materyi i że pomiędzy niemi niema innej różnicy oprócz tej, która wynika z ich małych cząsteczek, ich ugrupowania i figur, jakie tworzą. *Materya i ruch są niezniszczalne*, istnieją one wiecznie i po wszechczasy [4]). Stopniowania materyi są według Descartesa następujące:

*Materyę subtelną*, la plus pénétrante qui soit au monde, nasz tak powszechnie cytowany eter, możnaby, według niego, nazwać żywiołem ognia, tak jak istnieją jeszcze dwa żywioły, powietrze i ziemia. Co się tyczy *elementu powietrza*, to części jego składają się z cząsteczek jednorodnych i okrągłych, połączonych ze sobą i przestwory pomiędzy niemi wypełnione są elementem pierwszym. Wszystkie te cząsteczki poruszają się jednakowo na wszystkie strony. Trzeci *żywioł* tak się zachowuje względem drugiego, jak drugi względem pierwszego, posiada on większą masę i jest natury grubszej. *Żywioł ziemia*, podstawowa zasada ciał stałych, składa się z cząsteczek większych, których prędkość jest o tyle może mniejszą od prędkości cząsteczek powietrza, niż prędkość cząsteczek powietrza jest mniejszą od prędkości cząsteczek eteru. Trzeci żywioł, albo trzeci stan skupienia, jeśli użyjemy terminu nowoczesnego, należy uważać jako masę, której cząsteczki albo wcale nie posiadają ruchu mogącego zmienić ich położenie, albo też ruch ten jest bardzo mały. Jeżeli ciało ciekłe otacza ciało stałe, to to ostatnie znajduje się w równowadze; gdy ciecz się porusza w pewnym kierunku, to ciało stałe zostaje uniesionem przez drugie, lubo właściwie ono się nie porusza [5]).

W ten sam sposób sądzi Descartes, zachowują się też i ciała niebieskie. Za pomocą tych trzech żywiołów należy tłomaczyć całą przyrodę jedynie na podstawie rozciągłości i ruchu [6]). Małe cząsteczki masy i materya subtelna eter, tworzą cały świat i dla tego świat da się wytłomaczyć *matematyczno mechanicznie*, gdyż cała fizyka jest przecież niczem innem jak tylko geometryą i mechaniką [7]).

---

[1]) Principia philosophiae. IV, § 201 i Le Monde S. W. rozdział III.
[2]) Les mètéores. Disc I. t. V.
[3]) Lettre à un Seigneur. 1664.
[4]) Principia phil. II. § 36.
[5]) Tamże. II. § 54—62.
[6]) Tamże. III. § 26—29.
[7]) Z tego cośmy wyżej powiedzieli wynika, że słusznie Lange (Hist. Filozof. matery 51 str. 190, 191) twierdzi, że metafizyczna teorya bezwzględnego wypełnienia przestrzeni przyjęta przez Descartes na miejscu atomizmu była tylko wybiegiem dla nieoddalenia się zbytecznego od prawowierności, łatwo bowiem widzieć, że owe okrągłe ciałko Descartesa w rzeczywistości są niczem innem jak tylko atomami. P. T.).

Dalsze prawa postawione przez Descartesa pomijamy, jako należące specyalnie do fizyki, opuszczamy też, każdemu człowiekowi wykształconemu znaną teoryę wirów [1]).

*Ciepło i światło* uważa Descartes jako szczególne rodzaje ruchu, gdyż powiada on [2]): Pour le froid et le chaud il n'est par besoin de concevoir autre chose sinon que les petites parties des corps que nous touchons étant agitées plus ou moins fort que de coutume par les petites partres de la matière subtile agitent plus ou moins les petits filets de ceux de nos nerf's qui sont les organes de l'attouchement, et que torsqu'elles les agitent plus fort que de coutume, cela cause en nous le sentiment de la chaleur, au lieu que, lorsq'uelles les agitent moins fort, cela cause le sentiment de la froideur". Ciepło i zimno uważane subjektywnie są wrażeniami, uważane zaś objekty wnie są ruchem; tak samo rzecz się ma i ze światłem. Poznawszy, powiada Descartes w innem miejscu [3]), że cząsteczki płomienienia się poruszają w pewien sposób i że *dla rozumu* wystarcza *pojąć tylko ruch*, jaki się odbywa w płomieniu, by ten miał siłę spalić drzewo, zbadajmy, czy to nie wystarczy czasem i do zrozumienia wrażenia ciepła i światła, jakie płomień ua nas *wywiera*. Jeżeli to się nam uda, wtedy będziemy mogli twierdzić. *Że to co odnośnie do wywołanych efektów raz ciepłem*, drugi raz *światłem nazywamy jest niczem innem jak tylko pewnym rodzajem ruchu.* Wszystkie cząsteczki matrère subtile, na które padają promienie słońca na stronie ku nam zwróconej dochodzą do naszego oka w kierunku linii prostej, nie napotykając po swej drodze oporu, ani ze strony cząsteczek sąsiednich ani też ze strony grubych warstw ciał przezroczystych, bez względu na to, czy ciała te są w ruchu, jak to np. ma miejsce w powietrzu, bezustannie wiatrem poruszane, czy też w spoczynku, jak np. ma miejsce ze szkłem lub kryształem. Innemi słowy: światło jest wynikiem wibracyi lub drgań eteru [4]).

Teoryę tę objaśnia on przykładem i dziś jeszcze często cytowanym a mianowicie przypadek, gdy trzymając kij za jeden jego koniec uderzamy drugim o ziemię. W tej samej chwili, gdy jeden koniec kija dotyka się ziemi, czujemy uderzenie w rękę, co dowodzi, że ruch falowy wywołany uderzeniem o ziemię przeniósł się wzdłuż kija do ręki. Eter znajdujący się pomiędzy słońcem a okiem tak dobrze przeprowadza ruch, który wywiera na nas wrażenie światła, jak w przytoczonym wyżej przykładzie kij. Stałe i sztywne promienie poruszałyby całą materyę pomiędzy nami a słońcem się znajdującą, co jednak, jak wiemy, niema miejsca. Wynika ztąd w sposób niewątpliwy, że przestwory muszą być wypełnione nadzwyczaj delikatnemi cząsteczkami, które wzajemnie na siebie uderzając, przeprowadzają ruch raz otrzymany.

Descartes usiłował też wytłómaczyć barwy ciał na zasadzie ruchu; we dług niego, zależą one od rozmaitości ciał, od różnorodności ich powierzchni i od rodzaju ruchu drgającego eteru.

O *życiu* wyrobił sobie też Descartes pojęcie, które w porównaniu do ówczesnego stanu wiedzy należy uważać jako bardzo trafne. Mechaniczny sposób tłomaczenia zjawisk został z całą konsekwencyą zastosowany i do organizmów. Wprawdzie Descartes doskonale wiedział, że zwierzęta i rośliny są *ciałami czującemi*, lecz z naszego stanowiska się zapatrując, przycho-

---

[1]) Pr. phil. 331—37, dalej w Les météores. T. V i le monde T. IV. Rozd. V.
[2]) Les météores. Disc. pr. t. V.
[3]) Le monde, tom IV. rozd. II.
[4]) Dioptrique, Discours. pr.

dzimy do przekonania, że wniosków analogicznych ztąd wynikających nie dość daleko przeprowadził i ograniczył się na czysto mechanicznym sposobie zapatrywania się. Jest to ironia losu, że w naszym wieku ci właśnie ludzie, którzy chełpią się z tego, że są materyalistami, wszelkiemi sposobami, lubo zupełnie bezowocnie, starają się dowieść, że (wbrew mechanicznemu sposobowi zapatrywania się na świat, powiedzieliby, gdyby nieco głębiej się nad tem zastanawiali) zwierzęta mogą *myśleć*. Jak mali są oni w porównaniu z poważnym Descartesem!

Duch ludzki w owej epoce musiał się badaczowi sumiennemu przed stawić jako *zagadka nierozwiązalna*. Z ducha własnego wyprowadził on wnioski logiczne odnośnie do innych ludzi, którzy będąc obdarzeni mową muszą też umieć myśleć, — gdy zaś chodzi o zwierzęta, wtedy zrywa się nić związku naturalnego, przed nim zieje przepaść głęboka, a za nią znajdują się same machiny, które należy matematycznie zbadać! Każdy uważny czytelnik dzieł Descartesa przekona się, że wielkiemu geniuszowi brakowało tylko idei rozwoju, i że gdyby on do niej doszedł, wtedy stałby się potężnym, cały świat obejmującym geniuszem.

Według niego ciało czujące, rośliny i zwierzęta składają się z cząstek nieczujących i wszystkie czynności odbywają się w nich jak w zegarze. [1])

Dla naszych zmysłów przecież ruch tylko jest dostępnym, wszelkie zjawiska duchowe zaś znamy z tego co się w nas samych dzieje. Jeżeli człowiek pojedynczy nie chce żyć wśród machin, to musi on im użyczyć duszę na wzór własnej, i to też uczynił Descartes odnośnie do istot mu równych. Ze stanowiska ściśle mechanicznego, ja, jedyna samowiedza znajduję się wobec samych machin. „O duszach w kamieniach“ marzą poeci i wymagają filozofowie hołdujący zasadom zachowania sił i teoryi rozwoju!

Krew, według Descartesa, składa się z mniejszych i większych części [2]), które ona drogą mechaniczną rozprowadza po ciele, duchy życiowe zwierząt (esprits animaux) tworzą się w sercu i niemi mózg nasiąka, zkąd przechodzą do nerwów będących ich przewodnikami naturalnemi. Gdy nerw doznaje wstrząśnienia, to te duchy wrażenie otrzymane przeprowadzają do mózgu i ztąd pośredniczą w ruchach mięśni i członków. Najcieńsze, najbardziej ruchliwe i najbardziej przenikające części krwi tworzą owe duchy życiowe, które porównać należy z bardzo lekkiem powietrzem, albo raczej z bardzo żywym płomieniem [3]), a zatem i one są rodzajem ruchu. Te duchy życiowe należy uważać jako równoznaczne z nieodkrytym jeszcze wtedy tlenem i z wywołanemi przezeń zjawiskami ciepła i życia.

Według mniemania Descartesa, nasienie zawiera już w sobie uformowane wszystkie części przyszłej istoty, a zatem według niego, możność rozwoju i stosowania się do warunków otoczenia i życia zostaje wyłączoną [4]). Streszczając pogląd na świat Descartesa, przychodzimy do wniosku, że według nauki tego filozofa, wszystko co należy do świata zewnętrznego daje się wymierzyć we wszystkich najdrobniejszych częściach, chociażby najbardziej ukrytych; żadne ciało nie może działać w miejscu, gdzie ono się nie znajduje, lub z którem nie jest w jakikolwiek sposób połączone. Ciepło i zimno, światło i barwy są dla naszego świata wewnętrznego uczuciami, w świecie zaś zewnętrznym — prostemi ruchami.

---

[1]) Princ. phils. IV. § 201 i Traité de l'homme t. 4. [2]) De la formation de foetus. [3]) Discours de la methode III. [4]) De la formation de foetus.

Przejdźmy teraz do drugiej, niemniej ważnej części nauki Descartesa, do nauki o *świecie duchowym.*

Świadome *ja* wobec świata mechanicznie zrozumiałego stanowi pojęcie najpewniejsze i najwidoczniejsze ze wszystkich. Jeżeli n. p. przyjmuję, że ziemia dla tego istnieje, iż ja jej się dotykam, lub ją widzę, to z większą jeszcze pewnością mogę twierdzić, że mój duch istnieje. Może bowiem być, że mniemanie, iż się ziemi dotykam, jest tylko złudzeniem, a w rzeczywistości ona nie istnieje. Jest jednak rzeczą zupełnie niepodobną, abym tak sądził i duch mój, który tak rozumuje, nie istniał [1]).

Duch oznacza jeszcze u Descartesa substancyę, której właściwe jest myślenie [2]). Duch i ciało są natury wprost sobie przeciwnej. Ciało według swej natury jest zawsze podzielnem, duch zaś wcale nie daje się dzielić — plane indivisibilis mens. Gdy bowiem zastanawiam się nad duchem lub nad samym sobą, o ile ja jestem istotą myślącą, to nie mogę odkryć żadnych części, lecz przeciwnie poznaję, że jestem *istotą stanowiącą jedną niepodzielną całość.* Według istoty mojej jestem duchem, *monomem;* do tego rezultatu doszedł już Descartes; że jednak ciało moje jest tylko wyobrażeniem, objektywacyą ducha, tego nigdzie nie wypowiedział i nigdy też nie było mu to jasnem, chociaż to przeczuwał. Do tego bowiem potrzebne były umysły Kanta i Schopenhauera. Przeciwnie, nie mogę sobie wyobrazić żadnej istoty *cielesnej* lub *przestrzennej,* którejbym w umyśle moim nie mógł dzielić i przez to właśnie poznaję, że ona jest podzielną. Ta okoliczność wystarczyłaby już do wykazania, że ciało jest *czemś zupełnie odmiennem* od ducha, jeżeliby to nie było mi zkądinąd wiadomem [3]).

Ciało jest prostą machiną. Tak jak zegar składający się z kół zębatych i wag zarówno podlega prawom przyrody, gdy jest niedokładnie zbudowany i fałszywie wskazuje godziny, jako też i wtedy, gdy czyni zadość wszystkim wymaganiom sztuki, tak też rzecz się ma z ciałem ludzkiem. Ciało to uważane jako rodzaj machiny składającej się z kości, nerwów, mięśni, żył, krwi i skóry we właściwy sposób ze sobą połączonych, wykonywałoby wszystkie ruchy nawet i wtedy, gdyby w niem nie było ducha, a zatem niezależnie od woli. *W ogólnym więc poglądzie na człowieka jako ciało,* Descartes doszedł prawie do tego stanowiska, które zajmują dzisiejsi nasi anatomowie i fizyologowie.

Jako siedlisko ducha, Descartes uważa mózg, a mianowicie tem jego część (tak nazw. conarion), która nie jest parzystą, a zatem reprezentuje jedność [4]). Uważam, powiada on, że duch nie zostaje bezpośrednio pobudzanym przez wszystkie części ciała, lecz tylko przez mózg, a nawet przez małą bardzo część jego, mianowicie przez tę, w której ma przebywać „sens commun.“ Jak tylko ta część mózgu jest jednakowo nastrojona, to przedstawia ona duchowi ten sam objekt, chociażby inne części ciała jak najróżnorodniej się zachowywały [5]). Z tego, cośmy przytoczyli i z tego co jeszcze przytoczymy, wypływa, że Descartes, odpowiednio do swej epoki, z wyjątkiem swego dualizmu, jak najznakomiciej opisał funkcye ciała a szczególnie układu nerwowego. Gdy nerwy, pisze on, zostaną wprawione w ruch gwałtowny i nadzwyczajny, to ruch ten za pośrednictwem rdzenia kręgowego dochodzi do najbardziej wewnętrznych części mózgu i daje wtedy znać duchowi, że ma doznać uczucia, a mianowicie uczucia bólu (należy zwrócić

---

[1]) Princ. phil. I. § 11. [2]) Demonstr. de dei existentia 1641. [3]) Meditatio VI. [4]) Cała prawie rozprawa l'homme et la formation itd. [5]) Meditation.

uwagę na słuszny bardzo pogląd, że w duchu ujawnia się jako uczucie to, co w ciele, a zatem w świecie zewnętrznym, w świecie objektywnym zdaje się być prostym ruchem), który tkwi niejako w nodze i tym sposobem duch zostaje pobudzonym do usunięcia według sił i możności przyczyny tego bólu, jako rzecz wrogą nodze. Według Descartesa zatem, duch przenosi uczucie jąko ruch do pewnego miejsca świata zewnętrznego, on odrzuca wyobrażenie. Każde uczucie zatem jest objektywnie ruchem; to główne twierdzenie monizmu było już dla Descartesa pewnikiem.

Od zwierząt, człowiek duchem (rozumem) obdarzony, różni się głównie *mową*. Rzecz godna uwagi, powiada Descartes [1]), że nie ma człowieka tak ograniczonego i tępego, nie wyłączając nawet idyoty, któryby nie był w stanie grupować różnych słów i z nich utworzyć mowy, za pomocą której wyraża myśli swoje. Z drugiej znów strony nie ma zwierzęcia tak doskonałego i tak szczęśliwie uorganizowanego, któreby było obdarzone mową. Nie pochodzi to od wadliwego ustroju ich organów, gdyż niektóre papugi i kruki wymawiają pojedyncze słowa tak jak my to czynimy, a jednakże nie mogą *mówić* t. j. jednocześnie dowieść, że myślą o tem, co wyrazy przez nie wypowiedziane wyrażają. Ludzie przeciwnie z urodzenia głuchoniemi, a zatem pozbawieni organów mowy, wynajdują znaki, za pomocą których myśli swoje dają poznać innym. To nietylko dowodzi, że zwierzęta mają rozum mniejszy od rozumu człowieka, lecz że wcale rozumu nie mają. W innem znowu miejscu, powiada Descartes (Epistola 54, Amsterdam 1672): „Z innych naszych działań zewnętrznych, żadne, z wyjątkiem mowy lub innych jakichś znaków służących do przedstawiania przedmiotów, a zatem nie odnoszących się do wyrazu cierpień (afektów), nie przekonywa nas o tem, że ciało nasze nie jest automatem, lecz połączone jest z duszą posiadającą zdolność myślenia. Powiadam oprócz języka i innych znaków, gdyż głuchoniemi tak się posługują znakami jak my dźwiękami mowy; powiadam też znaków służących do przedstawiania *przedmiotów zewnętrznych*, dla wyłączenia głosu papug; wspomniałem nakoniec o znakach nie mających nic wspólnego z wyrazem afektów lub cierpień dla wyłączenia nietylko głosów wyrażających ból lub radość, lecz jeszcze i tego co zwierzęta przez tresowanie nabywają, jeśli n. p. sroka na widok zbliżającego się pana, woła *Chaire;* do tego bowiem doprowadzimy zwierzęta tylko wtedy, gdy przez wywołanie popędu silnego pobudzimy je do wydawania takiego głosu, jeśli n. p. bezpośrednio po tym dźwięku damy im smaczny jakiś kąsek. Dla mnie jest to uwaga bardzo ważna, że mowa tak określona jest wyłącznym udziałem człowieka; gdyż lubo już Montaigne i Charron powiedzieli, że pomiędzy niektórymi ludźmi zachodzi różnica większa niż pomiędzy niejednem zwierzęciem a człowiekiem, to jednakże dotychczas nikt nie zna tak doskonałego zwierzęcia, któreby się posługiwało jakiemiś znakami dla udzielania innym zwierzętom czegoś, coby nie było bezpośrednim wyrazem jego afektów lub popędów; z drugiej znów strony, nie ma człowieka tak niedoskonałego, któryby takiemi znakami się nie posługiwał. Argument ten dowodzi, że nie *brak organów*, *lecz brak myśli* jest przyczyną, że zwierzęta nie mówią. Nie wytrzymuje też krytyki mniemanie, jakoby zwierzęta mówiły, lecz że my ich mowy nie rozumiemy. Gdyż zupełnie tak samo, jak psy i inne zwierzęta różnemi dźwiękami i znakami wyrażają nam swoją boleść, radość i afekta, tak samo wyrażałyby myśli swoje, gdyby je miały.

---

[1]) Discours de la methode. Rozd. V.

„Ileby książek nie ujrzało światła dziennego, ileby to mądrych rozpraw nie napisano, jeśliby ludzie zrozumieli i uwzględnili tę prostą prawdę wypowiedzianą przed 250 laty“, powiada Ludwik Noiré w swojem dziele „O narzędziu i jego znaczeniu dla rozwoju ludzkości.“ [1]).

Descartes'owi, powiada ten uczony, brakowało wiadomości potrzebnych, by mógł wyczerpująco opisywać organizmy tak, jak istoty martwe, t. j. z przyczyn wytłómaczyć działania i wskazać z czego i jak przyroda, owa creatio continua, je *tworzyć musi.*

Dla tego też musiał się zadowolnić orzeczeniem [2]), że Bóg stworzył ciało ludzkie takiem, jakie ono jest. W ten sam sposób, według niego stworzoną została dusza, jak najściślej z ciałem połączona. Leibnitz ani na jeden krok nie postąpił dalej w tym punkcie, chociaż znał już Spinozę. Przez myślenie rozumie Descartes ogół czynności umysłowych z włączeniem rozumu, którego niedostaje zwierzętom, esprits animaux; *zwierzęta nie myślą* [3]). Tylko człowiek jest istotą myślącą [4]).

Bardzo jasne myśli filozoficzne graniczące blisko z poglądami Kanta zawarte są w jego uwagach „o początkach błędu.“ Tak powiada on [5]):

Siła nawyknienia od lat dziecinnych sprawia, że poglądy płytkie, tylko to uważają za rzeczywiście istniejące co za pomocą zmysłów poznać możemy. Ludzie wskutek tego wierzą, że czego sobie wyobrazić nie mogą lub co nie znalazło do nich wstępu drogą zmysłów, to wcale nie istnieje. Lecz *w rzeczywistości my żadnej rzeczy niż poznajemy tak jaką ona jest sama w sobie, lecz tylko za pomocą zmysłów;* z tego to powodu większość ludzi przez całe życie swoje ma tylko *niejasne o rzeczach pojęcie.* — Czy w naszych czasach rzeczy inaczej stoją jak za czasów Descartesa?

Konieczność mowy, powiada Descartes, sprawia, że wszystkie nasze pojęcia są ściśle połączone z wyrazami, które je wyrażają i wraz ze słowami utrwalamy je w pamięci naszej. Ponieważ następnie łatwiej sobie słowa niż pojęcia przypominamy, więc z tego powodu nigdy prawie nie mamy tak jasnego pojęcia o rzeczach, ażebyśmy mogli je oddzielić od pojęć słownych. Myśli większości ludzi jednak częściej mają do czynienia ze słowami niż z rzeczami, tak że często słowa niezrozumiałe znajdują uznanie u ludzi, z tego jedynie powodu, że sądzą, iż słowa te kiedyś rozumieli, lub je słyszeli od innych, którzy je dobrze pojęli. Lecz filozof nie powinien uznać za prawdę nic, czego sam za prawdę nie uznał i jeżeli on *daje większą wiarę zmysłom, to znaczy, że on więcej ufa nieuzasadnionym poglądom dzieciństwa, niż dojrzałemu rozumowi. Doskonałość osobnika* polega według Descartesa na jego stanowisku w organizmie całości, którego on jest *częścią* [6]). Czas bardzo słusznie [7]) Descartes uznał jako modus cogitandi; porządek i liczba są tylko sposoby zapatrywania się.

*Przestrzeń* jest identyczna z rozciągłością. Niema próżni. Tam gdzie jest przestrzeń, tam też są i ciała, lecz też nic więcej na to. W przestrzeni są tylko miejsca dla ciał, a ciała są tylko możliwe w przestrzeni. Świat więc ciał sięga tak daleko jak daleko sięga przestrzeń, t. j. jak daleko sięga nieskończenie podzielna rozciągłość, t. j. nieskończenie daleko, bezgranic.

---

[1]) Vorstellen und Darstellen. Str. 42. [2]) Discours de la methode Rozdz. V. [3]) Demonstratio de dei existentia. [4]) Meditatio II. [5]) Principia philos. I. § 71—76. [6]) Meditatio IV. [7]) Princ. philos. I. § 55—57.

Jest rzeczą bezwzględnie niemożliwą dać rozciągłości granicę, któraby rozciągłości nie miała, jest zatem niemożliwem wyobrazić sobie rozciągłości zamknięte w granicach, których przekroczyć nie można było: rozciągłość zatem należy sobie wyobrażać jako niemającą granic. Tak samo bez granicznym jest świat ciał, który ma tylko rozciągłość. Cóż więc, rozumuje Descartes dalej [1]), ma znaczyć, gdy w znaczeniu absolutnem mówimy o próżni, t. j. o przestrzeni, w której literalnie nie ma nic? Widocznie, że przestrzeń jest czemś, lecz coś bez niczego jest oczywistym nonsensem. Zwykłe pojęcie próżni, które zaliczyć należy do pierwszych przesądów naszych, służy za podstawę pojęciu filozoficznemu o przestrzeni i to ostatnie jest tylko wnioskiem pierwszego. Powiadamy, że dzban do wody jest próżny, gdy w nim nie ma wody. Pomiędzy naczyniem i wodą, jako jego zawartością, nie ma żadnego związku wewnętrznego; woda może się w naczyniu znajdować lub też nie, zupełnie tak samo jak powietrze lub jakiekolwiek inne ciało mogące stanowić zawartość naczynia. Ztąd zdaje się można wyprowadzić wniosek, że może się zdarzyć, iż w naczyniu nie będzie żadnej zawartości, czyli, że ono może być absolutnie próżnem. Prawda, że można sobie wyobrazić naczynie bez zawartości żadnej, lecz czy też można sobie wyobrazić naczynie bez kształtu, bez wydrążenia, bez ścian wklęsłych od siebie oddalonych? Jeśli przypuścimy, że naczynie jest bezwzględnie próżnem, to pomiędzy ścianami ograniczającemi naczynie nie ma nic; ściany zatem te nie są od siebie oddzielone lecz zlewają się. Czy i teraz można jeszcze sobie wyobrazić takie naczynie?

Naczynie próżne, słowo próżnia, krytycznie uważane jak i przestrzeń próżna wogóle jest pojęciem sprzecznem samemu sobie i z tego powodu niemożebnem, czyli jak się logicy wyrażają, contradictio in adjecto. Próżna zatem przestrzeń wzięta w znaczeniu zdrowego rozsądku nie jest próżną, w znaczeniu zaś filozoficznem jest poprostu niemożliwą. Jeżeli zatem w świecie zewnętrznym wszystko jest substancyą rozciągłą, która stanowi wszechświat, a próżnia jest niemożliwą, więc w świecie zewnętrznym nie ma miejsca dla przestrzeni, gdyż wszystko jest substancyą. Jak bliskim jest pogląd ten idei Spinoza — Kantowskiej, że nasz intelekt wnosi formę przestrzeni do świata substancyą wypełnionego. Lecz każdy postęp następuje we właściwym czasie i musi też coś pozostać dla prac przyszłych pokoleń.

Dualizm i nietrafność filozofii Descartesa tkwi jednak w tem, że ona uznaje ciało za *jednę*, duch zaś za *drugą substancyę*, przez co człowiek staje się aliażem nienaturalnym.

Inne główne błędy tej filozofii musimy kłaść na karb stanu teologicznego epoki ówczesnej, który obok tłómaczenia naturalnego wymagał jeszcze zasady nadnaturalnej i wszędzie wprowadził kształty fantazyjne, gdzie zmysł przyczynowości szukał tylko przyczyn, lubo wszelkie poznanie było tam niemożebnem.

---

[1]) Princip. phil. § 16—19.

## ROZDZIAŁ II.

# Benedykt Spinoza.

*(urodzony 24 listopada 1632 r., umarł 21 lutego 1677 r.)*

Monizm panteistyczny Spinozy. — Nieograniczoność przyrody. — Deus sive natura. — Jedność przyczynowa twórcza: natura naturans; drugorzędna, wyobrażona: natura naturata. — Sposób istnienia (modus) w czasie i przestrzeni substancyi bezczasowej i nieograniczonej. — Monada ducha, monada rozciągłości: Substancya jednościowa uważana jako myślenie i rozciągłość, t. j. jako atrybuty, które jej nadajemy — Wystąpienie Panteos — natury jako doskonałości nad doskonałościami; umieszczenie indywiduów na planie drugim. — Poznanie monistyczne, że każda istota zewnętrznie uważana jest rozciągłością, wewnętrznie zaś jest czuciem — myśleniem. — Pojęcia oparte na wzajemnem oddziaływaniu na siebie istoty objektu i naszej własnej istoty. — Myślenie i rozciągłość jako sposoby zapatrywania się są bezwzględnie różne. — Wszechświat złożony ze wszystkich ciał. — Doskonałe określanie osobnika. — Duch ludzki. — Jedyna możność poznania sub specie aeternitatis; wyobrażenie złączone jest z ciałem rozciągłem, a zatem ze sposobem (modus) znikomym. — Usiłowania usunięcia cierpienia światowego przez poznanie wszechwoli. — Wysokie stanowisko Spinozy jako sędziego cnoty i występku. — Miara, czas i liczba, a zatem i przestrzeń jako sposoby (modi) naszego wyobrażenia. — Za niem leży jeszcze czyste poznanie nieskończoności. — Jasny pogląd Spinozy i niejasność naszych poglądów.

Skromny myśliciel Spinoza usunął dualizm Descartesa, przyjąwszy zamiast wielu substancyj jednę tylko *monon*. Descartes usunął wszystkie qualitates occultae z wyjątkiem jednej, a mianowicie duszy, gdy jednocześnie ciało, z punktu widzenia matematycznego sprowadził do rozciągłości i ruchu. Spinoza przeciwnie uznał tylko jedną substancyę, stanowiącą wszechświat i w niej *własności:* duchowość i cielesność. Jakie rzeczywiście własności ma ta wszechsubstancya tego nie wiemy, *lecz to tylko wiemy, że jej nie możemy nadać więcej niż dwie: wewnętrzną i zewnętrzną.* Cokolwiek w przyszłości wyłoni się ze zmierzchu nauki Spinozy do większej jasności, to w każdym jednak razie, to jedno pozostanie niezaprzeczoną zasługą wielkiego myśliciela, że on pierwszy odważył się wystąpić z tłomaczeniem *monistycznem* t. j. takiem, które jednakowo uwzględnia stronę duchową i stronę cielesną a zatem z tłomaczeniem jedynie możliwem. Dla Spinozy wszechświat niezmierzony jest ciągłością jednościową, napełnioną własnem i pierwiastkowem życiem i działaniem. Żaden Bóg nie unosi się po za tym wszechświatem, któryby z kuli światowej mógł stworzyć to, co my teraz widzimy zdziałanem. Wszechświat jest przyrodą i ma własności twórcze. Po za nią niema nic, niema nic nadprzyrodzonego i nic oprócz tej substancyi jednościowej. To co tylko jest, jest częścią tej substancyi i istota jednościowa człowiek, bierze swoje my-

ślenie i swoją rozciągłość z niej i do niej wraca. Wprawdzie monizm Spinozy nie jest jeszcze czystym, gdyż jest on nawskróś panteizmem, lecz pomimo tego zawiera on tyle prawd filozoficznych, że nie możemy pominąć milczeniem niektórych z nich, a to dlatego, że gdy później dojdziemy do wnętrza budowli monistycznej, mogli oddać zasłużoną sprawiedliwość mistrzowi, który położył fundamenta do niej.

Spinoza twierdzi, że una substantia jest wszechświatem, bytem bezwzględnym, najwyższą doskonałością ucharakteryzowaną przez nieskończenie wiele atrybutów [1]). My jednak możemy tylko poznać dwa atrybuta: myślenie (stronę duchową) i rozciągłość (stronę cielesną). Monon zatem, bez względu na to, czy go Bogiem, czy przyrodą nazwiemy, (Deus sive natura) według naszego poznania ma tylko dwa atrybuta. Zamyka on w sobie nieskończoność i jest jedyną, pierwszą, wieczną i nieograniczoną przyczyną samego siebie. W nim niema ani zła, ani grzechu; wszystko co się dzieje jest wynikiem praw przyrody. Przyroda nie poznaje samej siebie; tylko w duchu ludzkim substancya poznaje dobro i złe [2]). Przyroda, substancya lub Bóg jest twórczym, pierwotnym, sam przez się istniejącym (natura naturans) i zdziałanym lub drugorzędnym (natura naturata). Ta ostatnia objawia się nam przez przymioty (modi) zmienne i niedoskonałe. Czystą doskonałą substancyę, wszechpotężne bóstwo, Spinoza wyobraża sobie bez tych afekcyj chwilowych [3]). Jakie uczucie musiało ogarnąć filozofa-poetę, gdy rozwinął tę myśl daleko przekraczającą granicę poznania ludzkiego, myśl, według której wieczne, wszechpotężne i niepojęte bóstwo przedstawia się jako źródło nieskończenie doskonałe i nieograniczone wszystkich zjawisk (modi), które to zjawiska gdy są ograniczone są zarazem i niedoskonałe. W następstwie, gdy mówić będzie o Schopenhauerze wrócimy jeszcze do tej myśli zasadniczej. Zjawiska (sposoby) *modi* są uwarunkowane: certi ac determinati; czysta substancya jest wolną od wszelkich warunków res libra. Substancya jest bezczasową i nieograniczoną, zjawiska zaś (modi) czasowemi i przestrzennemi. *Prawdziwe monady* powstają tylko przez połączenie sposobów (modi); tak np. wszystkie zjawiska (modi) myśli tworzą monadę myśli (duchowości), rozum nieskończony, połączenie znowu wszystkich sposobów (modi) rozciągłości, ruchu i spoczynku tworzy monadę wszystkich form wszechświata, która w nieskończonych przeobrażeniach zawsze pozostaje tą samą [4]).

*Duch ludzki* jest ideą istoty pojedynczej rzeczywiście istniejącej; przedmiotem tej idei, która stanowi ducha, jest ciało — *modus* rozciągłości [5]). Innemi słowy, naszą stroną zewnętrzną jest *rozciągłość cielesna*, lecz istotną stroną, ideą, jest strona wewnętrzna nasza, *duch — myślenie*. Myślenie i rozciągłość są naszemi atrybutami; innych atrybutów nie możemy nadać ani sobie, ani światu; nasz rozum zapatruje się na wszystko ze stanowiska tych dwóch atrybutów [6]), Całej przyrodzie według tego, przypisujemy tylko dwa atrybuty, lubo według zapatrywania się Spinozy, nie zaś według poglądów monestycznych nowoczesnych, przyroda jako istota nieskończona, nieograniczona, wszechdoskonała i wszechpotężna i w ogóle jako wszechistota, musiałaby mieć nieskończenie wiele atrybutów. U Spinozy każda istota pojedyncza jako tchnienie nieznaczne ginie w wszechświecie doskonałym, z którego powstała jak gałązka bezpłodna z pnia. Dla niego wszechświat jest rzeczą główną, najwyższą doskonałością, osobniki zaś, które nam się przedstawiają jako je-

---

[1]) Ethices. Pars I. Definit 3—6. [2]) Cogitata metaphisica P. II. cap. 7. [3]) Ethices I i Epistola IV (do Oldenburgo). [4]) Epistola LXXI. [5]) Ethices II. Prop. XI XIII. [6]) Epistola XXVII (do Vriesa).

dynie istniejące są falami bezdźwiękowemi w oceanie wieczności, są nicością bez śladu przemijającą. Wielką i jasną jest myśl Spinozy: gdzie myśl, tam rozciągłość, gdyż oba są przymiotami nadanemi jednej i tej samej substancyi; nie istnieje zatem ani czysty świat duchowy, ani czysty świat cielesny. Każda istota (modus) jest zarazem rozciągłością i myślą, jednocześnie ciałem i duchem; wszystkie ciała są obdarzone duszą, wszystkie dusze mają ciało. Duch nasz jest sposobem (modus) myślenia ogólnego (przyczynowego), ciało nasze — modus rozciągłości. *Ciało, według Spinozy jest uprzedmiotowaną ideą istoty, która tkwi jednocześnie w duchu poznającym i w rzeczach samych.* Więc już u Spinozy świat zewnętrzny jako wyobrażenie polega na *działaniu wzajemnem. To co wynika z myślenia nie da się tłomaczyć rozciągłością, a to co mynika z rozciągłości nie da się tłomaczyć myśleniem.*

W tem twierdzeniu Spinozy zawiera się warunek konieczny conditio sine qua non dla każdego badacza; sam rozsądek dyktuje go każdemu przyrodnikowi, psychologowi lub filozofowi, gdyż warunek ten określa granice różnych dziedzin naukowych. Gdyby na nie zwracano większą uwagę niepotrzebaby było przykładu odstraszającego materyalistów i spirytystów, by ochronić naszych współczesnych od manowców.

Dosłownie powiada Spinoza: „Byt prawdziwy idei może tylko być wyjaśnionym na zasadzie innego sposobu (modus) myślenia, jako najbliższej jego przyczyny, ten znowu przez inny sposób i tak dalej do nieskończoności; tak że porządek cały przyrody, czyli związek przyczynowy, *o ile wszystkie rzeczy uważamy jako sposoby myślenia* muszą się dać tłomaczyć na zasadzie atrybutu myślenia, i o ile rzeczy wszystkie uważamy jako sposoby rozciągłości, muszą się dać tłomaczyć na zasadzie atrybutu rozciągłości". Czy można bardziej filozoficznie rozumować, czy można jaśniej przemawiać? Rzecz czyli istota jest jedną (monon), powiada Spinoza; jeśli ją uważam jako istotę duchową, jako ideę, albo odnośnie do jej *własności* istotnych, t. j. *wewnętrznych* (które, jak to przyjmuje Spinoza, mogą być analogicznie zbadane w rzeczach za pomocą ducha poznającego), to nie mogę wprowadzić zupełnie różnorodnych własności; gdyż w przeciwnym razie stałbym się śmiesznym w oczach każdego badacza poważnego, lecz muszę modyfikacye własności wewnętrznych, wyprowadzić z najbliższych im własności wewnętrznych, przyczem ciało wcale dla mnie nie istnieje. Gdy zaś na istotę zapatruję się jako na ciało, jako na rzecz rozciągłą, to wszystko, co w tem ciele nadanem zostało istocie przez mojego ducha poznającego, powinienem wyprowadzić z przyczynowości *mechanicznej*, jak to pokazał Descartes. Istota jest jednościową (monon), atrybuty jej, „nadane jej własności" są przedewszystkiem subjektywnemi, t. j. one zostały przezemnie *nadane tej istocie.* Porządek i związek pomiędzy ideami jest zupełnie taki sam jak i pomiędzy rzeczami [1]).

Spinoza, jak się tego spodziewać należało po takim myślicielu głębokim zupełnie się zgadza z Descartesem, że świat należy uważać raz jako zagadnienie *mechaniczne*, drugi raz jako zagadnienie *duchowe.* Według niego, stany skupienia ciał polegają na sposobie połączenia cząsteczek składających ciało. Jeśli cząsteczki są silnie ze sobą spojone, to ciała są stałe; jeśli cząsteczki są ruchome względem siebie to ciała są płynne. Jeśli cząsteczki jakiegoś ciała stykają się szerszemi powierzchniami, czyli zostają względem siebie w ścisłejszej spójności, ciało to jest twarde, jeśli przeciwnie stykają się węższemi powierzchniami, czyli zostają w mniejszej spójności, wtedy ciało jest miękkie. Ciała, które się różnią pomiędzy sobą tylko stopniem ich ruchu są naj-

[1]) Ethices II. Prop. VII.

prostsze: corpora simplicissima; z nich składają się wszystkie ciała. Im ciało jest bardziej złożone, tem ono jest doskonalsze; tym sposobem w świecie ciał panuje stopniowanie od ciała najprostszego, aż do ciała najdoskonalszego, do wszechświata, który jest zbiorem wszystkich innych ciał. I tu Spinoza przekracza granicę poznania ludzkiego, gdyż nie możemy sobie wyobrazić jako całości tego, co z natury swej musi być nieograniczone.

*Osobnikiem* nazywamy zbiór *ciał prostszych;* doskonałość jego polega na komplikacyi składu i różności stanu skupienia jego cząstek. Jeżeli, powiada Spinoza, niektóre ciała równej lub różnej wielkości tak są ze sobą zespolone, że się wzajemnie stykają, lub jeśli się poruszają z równą lub różną chyżością tak, że sobie wzajemnie udzielają ruch swój w sposób określony, to powiadamy, że *ciała te znajdują się w związku wzajemnym i wszystkie razem tworzą jedno ciało lub jeden osobnik*, który przez to właśnie zespolenie różni się od innych. Osobnik tak długo zatrzymuje swoją naturę, formę, jak długo związek pomiędzy jego częściami pozostaje ten sam, co jednak nie wyłącza, ażeby niektóre cząsteczki występowały ze związku, a drugie je zastępowały, czyli nie wyłącza możności zmiany materyi. Co więcej, osobnik pozostaje jeszcze ten sam, gdy cząstki jego rosną lub ubywają, jeśli tylko ilość (?) i stosunki ruchu pozostają te same, chociażby nawet cząsteczki zmieniły kierunek ruchu, lub osobnik był w spoczynku lub w ruchu. Twierdzenie to nie jest wolnem od zarzutów [1]). Bardzo dobrze powiada Spinoza dalej: *Ciało ludzkie* składa się z wielu osobników różnej natury, które z kolei są bardzo złożone i bardzo odmienne co do swoich własności: jedne są płynne, drugie stałe, jedne miękkie, drugie twarde. Ciało to, by mogło istnieć, podlega niejako ciągłej zmianie materyi; ono przez to ciągle się odradza. Im bardziej ciało jest złożonem, tem ono jest potężniejszem i wrażliwszem. Tak na ciało ludzkie inne ciała oddziaływają w sposób najrozmaitszy, ono zaś może poruszać inne [2]).

Istotę świata o tyle o ile on jest *duchowym*, Spinoza chce tłómaczyć na zasadzie przyczynowości myślenia, lecz jego pogląd jest zbyt panteistycznym i wskutek tego dochodzi do wypadków wręcz przeciwnych poglądowi monizmu nowoczesnego, opartego na teoryi pochodzenia, czyli na myśli *rozwoju* świata. Duch ludzki jest dla Spinozy nędznym objawem myślenia światowego ogólnego, dla nas przeciwnie, jest on wyższym stopniem doskonalenia się, rozwiniętym niejasnej wszechświadomości pierwotnej.

Spinoza wbrew twierdzeniu Descartesa przyjmuje, że duch jednościowy również jest złożonym, gdyż powiada on: idea zaś, która stanowi istotę prawdziwą ducha ludzkiego nie jest pojedynczą, lecz z nieskończenie wielu idei złożoną, duch ludzki jest zbiorem idei [3]). Pod pewnym względem pogląd taki jest uzasadnionym. Objaśnienie polega na rozumowaniu następującem.

Każde działanie (afekcya) wywarte na ciało jest jednocześnie czuciem w duchu, i tak samo każde działanie ciał zewnętrznych jest ideą tych ciał w duchu. Wielość w jedności — jedność apercepcyi u Kanta. Z tem łączy się jednocześnie myśl, że osobnik jest przedstawicielem i zwierciadłem świata, t. j. świata dostępnego dla nas czyli natury naturatae. Pamięć uprzytamnia, nam idee, któreśmy kiedyś mieli i może przywrócić ich łączność (asocyacyi idei), lecz dzieje się przypadkowo (przez bodźce zewnętrzne), asocyacya zaś idei jest niezbędną dla myślenia [5]).

---

[1]) Ethices II. Lemma VII. Schol. [2]) Tamże; Postulata. [3]) Etchices II. Prop. XIV, XV. [4]) Tamże, Prop. XV. [5]) Tamże Prop. XVIII.

Duch może być pojmowanym jako idea ciał (idea corporis), o ile on objektywuje ciała i jako idea ducha (idea mentis) o ile objektywuje samego siebie (wyobrażenie własności wewnętrznych, myślenie, lub jak je Spinoza nazywa: wolę, czucie; tę myśl znajdujemy też u Kanta). Idea ducha bez idei ciała, a zatem samowiedza bez dalszego oznaczenia jest istotą bez egzystencyi, niczością, powiada Spinoza:

Duch poznaje siebie tylko przez to, że poznaje afekcye ciała [1]). Wszelka świadomość polega na przeciwieństwie (Ludwik Noiré).

Duch nasz jest oznaczony i świadomy; oznaczony przez przedmioty rzeczywiste, o których ma wyobrażenia, świadomy t. j. on się przeciwstawia światu przedmiotów jako podmiot; on jest tym, który poznaje (Descartes). Przychodzimy teraz do miejsca bardzo pouczającego, do myśli, które od najdawniejszych czasów zajmowały tylko umysły wybrane, a mianowicie do *możności poznania*. Nasze poznanie powiada Spinoza nie odpowiada ściśle naturze rzeczy, lecz jest ono niedoskonałe i nieodpowiadające istocie rzeczy [2]). Dopóki człowiek poznaje przedmioty według biegu zwykłego przyrody, dopóty nie ma on dokładnej i ściśle odpowiadającej znajomości ani o sobie samym, ani o ciele swojem, ani o przedmiotach zewnętrznych, gdyż znajomość ta jest zagmatwaną i cząstkową. Duch bowiem poznaje siebie samego tylko przez to, że doznaje wrażeń pochodzących z działań na ciało wywartych. Poznaje on ciało swoje tylko przez to, że *wyobraża* sobie afekcye jego. *Przez te wyobrażenia poznaje on tylko ciała zewnętrzne.* Z tego to powodu wyobrażenia te nie dają mu prawdziwej znajomości ani siebie samego, ani ciała swego i ani ciał zewnętrznych [3]). Znajomość prawdziwa i istotna powinna pojmować istoty sub specie aeternitatis, pod formą wieczności, w związku ich koniecznym, jak to właściwie tkwi w naturze rozumu ludzkiego [4]).

*Ciało i duch idą równolegle obok siebie*, powiada innemi słowami Spinoza (tak samo Herbert Spencer), gdy pisze, że nawet ruchy cielesne (uważane same przez się) są niezależne od woli naszej, zupełnie tak samo, jak duch od ciała; gdyż w machinie bez wszelkiej świadomości odbywają się ruchy tak samo jak w nas takowe się odbywają już to świadomie, już też nieświadomie. Władza ducha nad ciałem nie jest większą od władzy ciała nad duchem [5]).

Każdy ruch pochodzi od ruchu, każde pobudzenie duchowe — od drugiego pobudzenia duchowego (Descartes).

Tylko znajomość prawdziwa dopuszcza wolę zamykającą w sobie wolność duchową i wyłączającą wszelkie namiętności i ból światowy.

Czy możemy jednak dojść do takiej znajomości? *Formą podstawową woli* jest według Spinozy popęd samozachowawczy, chęć do życia. Popęd ten jest identyczny z dążeniem do rzeczywistości wyższej, do doskonałości. Im istota jest doskonalszą, tem dążenia jej są większe, tem mniej ona cierpi, naodwrót, im istota jest mniej bierną, tem musi ona być doskonalszą [6]). Przez cnotę i moc odnośnie do natury ludzkiej, rozumie Spinoza władzę człowieka dokonywania niektórych rzeczy, które tylko przez prawa własnej naszej natury pojęte być mogą [7]), orzeczenie mające znaczenie głębokie; tak np. wszystkie cnoty faktycznie są nabytkami społecznemi, t. j. uzasadnione przez naszą naturę socyalną.

---

[1]) Ethices II, Prop. XX—XXIII. [2]) Tamże. Prop. XXIV. [3]) Tamże XXIX. [4]) Propos. XLIV, wniosek II. [5]) Prop. II. [6]) Ethices V. 40. [7]) Tamże, IV. Def. VIII.

Potęgą rozumu naszego poznajemy, a duch korzystając ze swego rozumu, to tylko za pożyteczne uważa, co przyczynia się do poznania. Najwyższem dobrem ducha powinno stanowić poznanie wszechnatury [1]).

Spinoza też poznał, że czas i przestrzeń istnieją tylko w naszym intelekcie. *Miara, czas i liczba są niczem innem tylko sposobami* (modi, formami) *myślenia naszego, albo raczej naszego wyobrażenia*, powiada Spinoza [2]).

„Pytanie o nieskończoności", pisze pomiędzy innemi Spinoza do lekarza Meyera, „zawsze uważanem było przez wszystkich jako najtrudniejsze, a nawet jako nierozwiązalne. Pochodzi to ztąd, że nigdy nie rozróżniano pomiędzy tem, co z natury swej lub z orzeczenia swego wypada nieskończonem, a pomiędzy tem co nazywamy nieskończonem dla tego, że niema granic, które zatem nie z istoty swej lecz dla przyczyny swej jest nieskończonem. Dalej nie rozróżnia on pomiędzy tem co nazywamy nieskończonem dla tego że niema granic a tem, którego części, lubo znamy ich największość i najmniejszość, nie dają się oznaczyć żadną liczbą. Nakoniec trudność tkwiąca w pojęciu nieskończoności pochodziła ztąd, że nie rozróżniano pomiędzy tem co możemy *poznać* lecz nie możemy sobie *wyobrazić*, a tem co możemy też sobie wyobrazić. Jeżeliby te różnice uwzględniono, to mojem zdaniem, nigdyby nie napotykano tak dużo trudności, gdyż poznanoby wtedy jasno, że nieskończoności na części dzielić nie można, a tem samem niema ona części żadnych".

„Przedewszystkiem jednak chcę kilkoma słowami przedstawić, substancyę, sposób istnienia (modus), wieczność i trwanie. Odnośnie do substancyi, chciałbym zrobić następujące uwagi. Przedewszystkiem, że istnienie należy do jej istoty i z określenia wypada, że ona istnieje. Powtóre, z tej uwagi wypada też, że substancya nie może być wieloraką lecz istnieje jako jedna i jedyna. Potrzecie, że substancyę możemy tylko sobie pomyśleć nieskończoną".

Przypadkowości (afekcye) substancyi nazywam *sposobami istnienia* (modi), których określenia, o tyle o ile one nie wyrażają określenia właściwego substancyi, nie mogą zawierać w sobie bytu; dla tego to chociaż nawet istnieją, to jednak możemy je sobie wyobrazić jako nieistniejące, zkąd wypływa, że jeżeli tylko zwracamy uwagę na *istotę sposobów istnienia*, a nie na porządek przyrody całej, to z tego, że te istoty istnieją nie można jeszcze wnioskować, że one w przyszłości istnieć będą, lub że w przeszłości istniały, lub nie istniały, Wypływa ztąd jasno, że istnienie substancyi jako odnoszące się do całego gatunku (toto genere) należy uważać jako zupełnie różne od istnienia sposobów bytu. Wynika ztąd różnica pomiędzy wiecznością (aeternitas) i trwaniem (duratio), gdyż trwaniem możemy tylko oznaczyć egzystencyę sposobów istnienia, wiecznością zaś — istnienie substancyi t. j. nieskończone używanie istnienia, albo chociaż tak po łacinie nie można się wyrazić, bytu (infinitam existendi sive invita latinitate essendi fruitionem). Z tego wszystkiego jasno wypływa, że zważając tylko na istotę sposobów istnienia a nie na porządek całej przyrody, jak to bardzo często się zdarza, możemy istnienie i trwanie ich zupełnie dowolnie oznaczyć, nie znosząc przez to pojęcia, które o nich mamy; możemy także stopniować ich wielkość i na części je dzielić; wieczność zaś i substancya, ponieważ mogą tylko być pojmowane jako nieskończone (infinitae) na to nie pozwalają, gdyż w przeciwnym razie zniesiemy przez to pojęcie które o nich mamy".

---

[1]) Ethices IV. Prop. XVI. [2]) Epistola XYIX.

„Z tego to powodu nierozsądnie, a nawet głupio postępują ci, którzy wyobrażają sobie materyę rozciągłą jako utworzoną z części lub z ciał realnie pomiędzy sobą się różniących. Gdyż wygląda to tak, jak gdyby kto przez proste ustawienie i nagromadzenie wielu kół chciał utworzyć czworobok lub trójkąt, lub coś, coby z natury swej było zupełnie odmiennem od koła. Z tego to powodu masa cała dowodów podanych przez filozofów dla okazania skończoności przestrzeni rozciągłej upada sama przez się. Wszystkie bowiem te dowody wychodzą z założenia, że substancya cielesna składa się z części. W ten sam sposób uroiwszy sobie, że linia składa się z punktów możnaby było przytoczyć dowody wykazujące, że linia nie jest podzielną do nieskończoności. Jeżeli mnie jednak się zapytasz, dla czego z natury tak skłonni jesteśmy do dzielenia substancyi rozciągłej, to na to ci odpowiem: dla tego, że ilość pojmujemy dwojako, a mianowicie oderwanie i powierzchownie, o ile za pośrednictwem zmysłów mamy ją w wyobraźni (imaginatione); albo też jako substancyę, co tylko jest możebnem drogą poznania (intellectu). Uważając więc ilość o ile ona jest w wyobraźni, co jest łatwiejszém i częściej się powtarzającem, to znajdujemy, że ona jest podzielną, skończoną, z części złożoną i wielokrotną. Uważając ją zaś tak jak ona jest w poznaniu i jako rzecz samą w sobie, co jest bardzo trudnem, przekonywamy się, że ona, tak jak ci przedtem dowiodłem, jest nieskończoną, niepodzielną i jedyną. Ponieważ dalej, trwanie i ilość możemy dowolnie oznaczyć, gdy je uważamy oddzielone od substancyi i odłączone od sposobu bytu pochodzącego z rzeczy wiecznych, więc ztąd powstaje czas i miara, a mianowicie czas odnośnie do trwania, miara zaś dla oznaczenia ilości w ten sposób, aby, o ile to jest możebnem, łatwo było ją sobie wyobrazić. Przez to, że następnie oddzielamy afekcye substancyi od samej substancyi i dla łatwego, o ile to jest możebnem, wyobrażania, dzielimy na klasy, powstaje liczba, którą je oznaczamy. Ztąd jasno widzieć można, że *miara, czas i liczba są niczem innem jak tylko sposobami bytu, albo raczej wyobrażenia* (ex quibus clare quidere est, mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi sen potius imaginandi modus). Nic więc dziwnego, że ci wszyscy, którzy za pomocą takich pojęć pospolitych, w dodatku jeszcze źle zrozumianych, próbowali wytłomaczyć bieg przyrody, w tak dziwaczną wpadli plątaninę, że dla wydostania się z niej musieli obalić wszystkie istniejące pojęcia, popełniając przytem mnóstwo niedorzeczności. Ponieważ bowiem wiele jest takich rzeczy, których w żaden sposób nie można objąć wyobrażeniem, lecz tylko poznaniem, jak np. substancya, wieczność i w. i., ten więc, któryby rzeczy tego rodzaju usiłował wytłomaczyć takiemi pojęciami powszechnemi, które są tylko pomocniczemi dla wyobrażenia (auxilio imaginationis) postępowałby tak jak gdyby starał się mieć wyobrażenie fałszywe. Nawet sposoby bytu substancyi nie mogą być prawdziwie poznane jeźli je pomieszamy z takiemi wytworami myśli lub środkami pomocniczemi wyobraźni. Gdyż postępując tak, oddzielamy je od substancyi i sposobu bytu, w którym się przejawiły jako wypływ wieczności i bez której przecież nie mogą być zrozumiane". „Gdyby np. kto trwanie pojmował abstrakcyjnie i pomieszawszy je z czasem zaczął je dzielić na części, toby nigdy nie pojmował w jaki np. sposób może upływać godzina. Aby bowiem upłynęła godzina, trzeba koniecznie, aby najprzód przeszła połowa godziny, następnie połowa tej połowy, następnie połowa reszty i tak postępując do nieskończoności nigdy do końca godziny nie dojdziemy. Dla tego też ci, którzy nie przywykli rozróżniać wytworu myśli od rzeczywistości, zatrzymali się na przypuszczeniu że trwanie składa się z momentów, przez to chcąc uniknąć Charybdy dostali

się do Scylly. Gdyż twierdzić, że trwanie składa się z momentów, znaczy tyle, co twierdzić, że liczba powstaje z dodawania do siebie nieskończenie wielu zer. Ponieważ z tego cośmy wyżej powiedzieli wypada, że ani liczba, ani miara, ani czas, jako będące tylko środkami pomocniczemi wyobraźni, nie mogą być nieskończonemi, gdyż inaczej liczba nie byłaby liczbą, miara nie byłaby miarą, a czas nie byłby czasem, więc ztąd się wyjaśnia, dla czego ci, którzy z powodu nieznajomości prawdziwej natury rzeczy, te trzy pojęcia pomieszali z samemi rzeczami, zaprzeczali istnieniu nieskończoności".

Gdyby w naszych czasach zajmowano się poważnem badaniem Spinozy i jego następcy Emanuela Kanta, toby się przekonano, jaką zagmatwaną jest rzeczą męczyć się nad „fałszywemi wyobrażeniami", jakiemi są: miara krzywizna „przestrzeni", która zaokrągla sześcian; „czwarty wymiar", któryby się dał tylko wyprowadzić z takiego przekształcenia naszej możności ruchu, o której najbujniejsza fantazya nigdy nie marzyła i fizyka; „chemia duszy", przyczem pod wyrazem „dusza" albo nie należy rozumieć tego, co wszyscy pod tym wyrazem rozumieją, a mianowicie wewnętrzny, transcendentalny motyw, lecz masę mózgową, z którą tylko fizycy i chemicy umieją eksperymentować, albo też wyraz „dusza" bardzo przypomina duchów; „przekształcenie czucia w ruch"; „materya duszy i związki materyi duszy". Przecież myśl, którą przesyłamy po drucie telegraficznym nie jest elektrycznością! Następstwem nauki materyalistycznej jest ten kierunek badań, który uplanował sobie otrzymywanie materyi duszy i jej związków w pracowni chemicznej, od tego błędu mogą nas tylko uchronić poważne badania nad teoryą poznania.

## ROZDZIAŁ III.

# Gotfried Wilhelm Leibnitz

*(urodzony 21 czerwca 1646 r., umarł 14 listopada 1716 r.)*

Siła jako istota materyi. — Siła bierna i czynna. — Zasada życia w całej przyrodzie jako entelechia prima albo czucie pierwotne. — Zwrót ku Descartesowi odnośnie do substancyj, utworzone przez siły pierwotne. — Percepcya zasadniczo odmienna od rzeczy materyalnych, machinalnych. — Równoległość czucia i sił. — Ruch albo istnieje od wieczności albo jest nabytym. — Materya i ruch nigdy nie mogą wytworzyć myśli, twierdzenie zasadnicze wszelkiej filozofii prawdziwej. — Leibnitz jasno rozumie niezniszczalność siły i percepcyj. — Wszystko w naturze (z wyjątkiem percepcyi) musi się dać mechanicznie wytłómaczyć. — Percepcya jest wyobrażeniem wewnętrznem zmian zewnętrznych. — Monadologia. — Błędne przypuszczenie preegzystencyi dusz zwierzęcych. — Leibnitz przeczuwa teoryę nowożytną pochodzenia. — Monady i ciągłość; zmiana materyi. — Prawa dusz i ciał. — Błędy odnośnie do harmonii przedustawnej. — Samowiedza stopniowa. — Percepcye kolejne.— Kolejność ruchu.— Prawo ciągłości.— Rośliny i zwierzęta mają percepcye lecz nie mogą myśleć. — Asocyacya idei. — O języku. — Czas i przestrzeń są w intelekcie nie zaś zewnętrznie; wyrażają one tylko pewne możliwości; w rzeczywistości są tylko monadami, czas i przestrzeń zaś nie są monadami. — Nie ma ani przestrzeni zaświatowej, ani też próżni. — Szczęśliwość nie leży w poznaniu lecz w miłości.

Leibnitz uczynił dwa kroki ważne naprzód, gdy 1ód) zamiast treściwego i matematycznego pojęcia rozciągłości wprowadził siłę i, 2re) gdy w osobnikach odkrył zasadę doskonalenia się czyli ducha.

Dla Leibnitza cały wszechświat wypełniony jest samemi osobnikami i w nim ma miejsce bezustanny rozwój. Ten rozwój historyczny ciągły może być poznany, cały przeciwnie wszechświat w ogólności swej nie może być poznany, gdyż sam przez się, jak się to Spinoza wyraża, może on mieć nieskończenie wiele atrybutów, czyli jest dla nas niewiadomą *x*. To co jedynie jesteśmy w stanie poznać, sposoby (modi), osobniki są przedstawicielami doskonalenia się. Wprawdzie osobniki są istotami jednościowemi (monady), lecz one mogą tylko być uważane raz jako centra percepcyj, drugi raz jako centra sił.

Leibnitz, jak się sam wyraża [1]), widzi wszędzie materyę uorganizowaną, nigdzie nie ma próżni, ani miejsca bezpłodnego, ani też okolic dzikich i nieuprawionych; nigdy nie ma jednostajności zbytecznej lecz wszędzie dobrze uporządkowana rozmaitość i wszechświat w miniaturze. Ze swej myśli był tak zadowolonym, że w jednym liście napisał [2]) Quand j'etais

[1]) Nouv. essays. Avant — Prop (1703). [2]) Lettre à Msr. Remond (1715).

jeune garçon, les etudians de mon âge chantaient: Summus Aristoteles, Plato et Euripides ceciderunt in Profundum. Lecz ta teorya, z której on tak był dumnym, jest właśnie nawskróś błędną, i dla tego przy wyliczaniu zasług jego zupełnie ją pominiemy, tylko przy końcu rozdziału o niej wspomniemy.

Materyę Leibnitz raz uważa jako przyczynę działającą, drugi raz jako zdziałaną. Istotą jej jest siła. Siła raz może być tylko oporna (antitypia), jest to zasada materyi nagiej, pierwotnej (nuda, prima); drugi zaś raz może ona być siłą czynną, żywą, która wraz z pierwszą stanowi istotę osobników, gdyż te ostatnie posiadają wolę i percepcye. Tworzą one świat diferencyowany, materyę secunda lub vestita. Z tą tylko materyą, w której rządzą zasady duchowe mamy jedynie do czynienia i Leibnitz żąda, by ją oddzielić od pierwszej. Odpowiadam, pisze on w pewnym liście [1]), ad 1) że zasady czynnej nie przyznaję materyi nuda lub prima, która jest bierną i istotę jej stanowią tylko antitypia i rozciągłość, a przyznaję ją jedynie materyi cielesnej, uformowanej vestita, secunda, która obok tego zawiera jeszcze entelechię pierwotną czyli zasadę czynną. Odpowiadam ad 2), że oporność materyi nuda nie jest natury czynnej lecz biernej, gdyż ona posiada antitypię albo nieprzenikliwość, trwa w stanie przenikania, i nie odskakuje bez udziału siły sprężystej (viselastica), którą należy wyprowadzić z ruchu i z siły czynnej (vis activa, siła żywa). Odpowiadam ad 3), że zasada czynna, entelechia prima *jest w rzeczywistości zasadą życia opatrzoną zdolnością wyobrażania i niezniszczalną*... i dla tego też przyjmuję, że w materyi secunda znajdują się zasady czynne, że wszędzie rozpowszechnione są zasady życia albo percepcyi, jakoteż monady, albo tak się wyrażając, atomy metafizyczne, nie mające części (centra percepcyj) i *które w żaden sposób nie mogą ani powstawać ani ginąć* (zachowanie ducha jako istoty niezniszczalnej).

Materya jako taka posiada tylko siłę. Czucie myślenie, jest tylko udziałem monad, osobników. Materya nie może myśleć. Należy zwrócić uwagę, powiada Leibnitz [2]), że materya uważana jako przedmiot zupełny jest zbiorowiskiem (amas) i że w każdem zbiorowisku rzeczywistem znajdują się substancye proste, czyli prawdziwe jedności. Zastanawiając się następnie nad naturą tych jedności prawdziwych, a mianowicie nad percepcyą (czucie u Geigera) i nad tem wszystkiem co z nią jest związane to zostaniemy niejako przeniesieni do innego świata, do świata duchowego substancyj, gdy przedtem przechadzaliśmy się wśród zjawisk wywołanych przez zmysły. Materya nie może istnieć bez substancyi niemateryalnej, bez monad. Siły pierwotne stanowią właściwie substancye, siły zaś pochodne czyli możności są niczem innem tylko sposobami bytu, które należy wyprowadzić z substancyj (sił pierwotnych). Z materyi, *uważanej jako prosta machina*, t. j. uważanej jako rzecz niezupełna, jako materya pierwotna, bierna nie dadzą się one wyprowadzić. *Prosta machina nie jest w stanie wytworzyć percepcyi, wrażenia i rozumu.* Muszą więc koniecznie pochodzić z czego innego, a mianowicie *z istoty substancyalnej.*

Percepcya zasadniczo się różni od samej materyi (siły). O tem rozprawia Leibnitz w dyalogu, który można programem filozofii nazwać. *Phil.* Nie byłoby rzeczą zbyteczną głębiej się zastanawiać nad tem, czy istota myśląca może pochodzić od istoty *niemyślącej* pozbawionej uczuć i poznania, od materyi np. Jest rzeczą pewną, że część materyi *sama przez się* nie może nic wytworzyć i sama nie może się poruszać; więc ruch jej albo musiał istnieć od nieskończoności, albo też musiał jej być udzielonem przez istotę

[1]) Epistola ad Wagnerum. De viactiva (1710). [2]) Nouv. essays liv. IV. 10. § 7.

od niej potężniejszą. Jeśli nawet ruch ten był wiecznym, to jednak nie byłby on w stanie wytworzyć poznania. Weźmy np. przypadek, że materya kamienia była wieczną, że cząsteczki jego były zawsze ze sobą złączone i spojone. Jeżeliby teraz w świecie nie było żadnej innej istoty oprócz tego kamienia, czyżby on wtedy nie pozostał zawsze w tym samym stanie, martwą i bezwładną bryłą? Czy można rozumieć, aby kamień ten, jeśliby on był tylko materyą, mógł siebie w ruch wprawić lub coś stworzyć? Materya więc siłą swej bezwładności nie może nawet wytwarzać ruchu w sobie samej. *Ruch, jaki ona posiada, albo musi w niej istnieć odwiecznie*, albo też musiał jej być nadanym przez istotę potężniejszą, gdyż, jak widzieliśmy dowodnie, sama materya nie ma możności wytwarzania ruchu. Lecz przyjmując nawet, że materya jest wieczną, to jednak i w tem przypuszczeniu materya niemyśląca i ruch *nigdy nie mogą wytworzyć myśli*, bez względu na zmiany, jakie ruch wywołać może zarówno odnośnie do figury jak i odnośnie do wielkości.

Wytwarzanie poznania w takim stopniu zawsze przewyższać będzie siły ruchu i materyi, w jakim wytwarzanie materyi przewyższa siłę ninicości. Odwołuję się do świadectwa procesu myślenia każdego pojedynczego człowieka, czy nie jest równie łatwem wystawić sobie materyę powstałą z niczego, jak uroić sobie, że myśl może powstać ze samej materyi, jeśli już przedtem rzecz taka, jak myśl lub istota rozumna nie istniała. Możemy materyę dzielić na dowolnie małe cząsteczki, które to postępowanie zwykliśmy uważać jako sposób przekształcenia materyi w istotę duchową i stworzyć z niej istotę myślącą; możemy kształt i ruch tej materyi dowolnie zmieniać, a pomimo to kula, stożek, graniastosłup, walec itp., których średnice wynoszą milionową część linii, nie będą inaczej oddziaływać na ciała takich samych rozmiarów niż oddziaływają na siebie ciała mające stopę w średnicy. Z równem więc prawem możemy się spodziewać, że wielkie części materyi, według pewnych figur i ruchów ugrupowane, wytworzą myśl, z jakiem najdrobniejsze cząsteczki to czynią. Uderzają one o siebie i stawiają sobie opór zupełnie tak samo jak i części większe, lecz i na tem wszystko się kończy.

Jeżeli zatem nie chcemy przypuścić istnienia istoty pierwotnej i wiecznej, to nie możemy wytłómaczyć, w jaki sposób materya *zaczęła* istnieć. Przypuszczając, że sama materya bez ruchu była wieczną, to i ruch *nigdy nie mógłby zacząć istnieć*. Przyjmując znowu, że materya i ruch są wieczne, to *myśl nigdyby nie mogła zacząć istnieć*. Gdyż w żaden sposób nie można rozumieć, ażeby materya, czy to sama, czy też z udziałem ruchu mogła początkowo posiadać w sobie i przez siebie czucie, spostrzeganie i poznanie, jeśliby bowiem tak było, to czucie, spostrzeganie i poznanie musiałyby być własnościami, któreby nigdy nie dały się oddzielić od materyi i od jej cząstek najdrobniejszych. Do tego dodać jeszcze należy, że chociaż pojęcie ogólne lub szczególne, jakie o materyi mamy, jest przyczyną, że o materyi mówimy jako istocie pojedynczej, to jednakże cała materya w rzeczywistości nie jest taką istotą pojedynczą...

*Teofel.* Każda z istot, z których zespolenia się powstaje materya, ma według mojego systemu *percepcyę*, każda, podobnie jak zwierzę, ma duszę, przez którą właśnie staje się jednostką, ma ona wszystko, co jest potrzebnem do tego by była bierną i posiada *ciało organiczne*. Prawdziwa siła nie polega na samej tylko możności, lecz musi jeszcze być połączoną z dążeniem (wolą, według Schopenhauera) i działalnością rzeczywistą,

Przypuszczam, powiada Leibnitz w innem miejscu [1]), że *nie ma takiej substancyi, któraby z natury swej nie była działającą, tak samo jak nie ma ciała bez ruchu.*

Czy w tem, tak samo jak i u Spinozy nie należy szukać podstawy filozofii Schopenhauera? Istota jest czynna, od niej należy dobrze odróżnić ciało poruszające się, które jest tylko naszem wyobrażeniem zmysłowem.

*Siła żywa jest niezniszczalną* [2]). Jeśli przeciwko temu twierdzeniu chcianoby wystąpić z argumentem, że dwa ciała w ruchu będące przy uderzeniu się tracą siłę swoją, to na to Leibnitz odpowiada przeczeniem. Prawdą jest [3]), powiada on, że oba te ciała odnośnie do ruchu *całych* swych mas tracą, lecz ruch utracony udziela się cząsteczkom, które *zachowują* siłę pierwotną, gdyż siła uderzenia wprawia je w ruch wewnętrzny. Zarzut więc powyższy jest tylko pozornym. Siły nie zostają zniszczone, lecz udzielają się najdrobniejszym cząsteczkom. Siły nigdy nie giną i zachodzi w nich ten sam stosunek jak gdy monety większe rozmieniamy na drobniejsze. Dla Leibnitza nie istnieje *przestrzeń próżna*, nie ma *twardych atomów fizycznych, nie ma wszechświata jako całości, ani też sił bezpośrednio działających z odległości*, wszystkie ciała są w stopniu różnym rozciągłe i podzielne, w różnym stopniu płynne, gdyż, powiada on [4]), jeśliby ciała były absolutnie stałe i pomiędzy niemi nie było przestrzeni próżnej, to świat podobnym by był do pokoju napełnionego szczelnie kamieniami, w którymby żaden ruch nie był możliwym. We wszechświecie znajduje się nieskończenie wiele całości, jedna większa od drugiej, a ponieważ to się ciągle powtarza, więc wszechświat jest zupełnie nieograniczonym, czyli nie można go sobie przedstawić jako całości [5]). Jeżelibyśmy przy działaniu sił w odległości nie przyjęli środka substancyjnego, tobyśmy mieli rzecz niemożliwą do zrozumienia, jakąś sztukę scholastyczną, albo prawdziwy cud [6]). *Wszystko w naturze powinno być jasno zrozumiałe, t. j. powinno się dać mechanicznie wytłomaczyć*, gdy tylko wnikniemy w najgłębsze tajniki rzeczy [7]).

Nigdy nie możemy nadać naturze zbyt szerokiego kręgu działania [8]).

W niej nic nie odbywa się napróżno; każda istota ucieka przed zniszczeniem (chęć do życia, popęd samozachowawczy). Rzeczy podobne się przyciągają; prawdziwa materya będąca zbiorem samych osobników dąży do udoskonalenia się. Rozciągłość i siła wystarczają do wytłomaczenia wszystkiego co jest cielesnem. Z nich wyprowadzamy: wielkość, figurę, położenie, liczbę, ruch i t. p., a z wielkości figury ruchu i t. p. można znowu wyprowadzić ciepło, barwy, i t. d., które są niczem innem tylko ruchem delikatnym i formami [9]).

Takie jest zapatrywanie się Leibnitza na świat, jako na zadanie mechaniczne. Pogląd ten, lubo doskonały, ma jednak dla nas podrzędne tylko znaczenie. Przejdźmy teraz do zagadnienia psychicznego, do wyjaśnienia strony wewnętrznej, czyli istoty rzeczy.

Życie według Leibnitza jest niczem innem tylko zasadą percepcyj. *Percepcye znowu są niczem innem tylko odźwierciadlaniem się zmian zewnętrznych we wnętrzu* [10]).

Polegają więc one, jak już sama ta myśl bezpośrednio w sobie zawiera, na przeciwieństwie.

---

[1]) Nouv. essays. Avantpropos. [2]) Lettre à Mr. Arnuald (1690). Poraz pierwszy w Acta Eruditorum, mensis Martii anno 1686. [3]) Opera, ed. Erdmann, pag. 775. § 38. [4]) Nouv. essays liv. II. 13 i tamże Avant Propos, także Systeme nouveau de la Nature (1695). [5]) Nouve. essays liv. II. 13. [6]) V. crit à la IV. replique de Mr. Clarke (1715—16). [7]) Systeme nouveau, także Nouv. essays. Avant-propos. [8]) Nouv. essays Livre III. 6. 823. [9]) Epistola ad Jacobum Thomasium (166). [10]) De anima brutorum (1770).

Istota, która czuje, zmienia się w najgłębszem wnętrzu swem, nie przenosząc jednak na zewnątrz tak energicznej działalności, gdyż ciało zewnętrzne podlega tylko prawom mechanicznym. Gdyby organizm nie był niczem więcej niż machiną z jej zmianami miejsca, figur i wielkości, toby on nic innego nie mógł przejawiać na zewnątrz tylko mechanizm... Tak np. w młynie lub w zegarze, nie możemy nigdzie wykryć nic takiego coby czuło, co się w tych machinach dzieje. Jeżeli jednak nie możemy zrozumieć, w jaki sposób percepcye się tworzą w wielkiej machinie, to nie możemy też ich wykryć w najmniejszej machinie w świecie. Należy zatem przyjąć, że prosty mechanizm, albo jeśli się tak wyrazimy naga materya ze swojemi przekształceniami nigdy nie może wywołać percepcyj, tak samo jak nie może wytwarzać ruchu. Należy więc przyjąć, że oprócz materyi istnieje jeszcze coś, co stanowi zasadę ruchu czyli siły zewnętrznej i coś, *co stanowi zasadę percepcyj, czyli działalności wewnętrznej.* Rzecz oczywista, że ta zasada nie może być rozciągłą [1]). Bardzo dobrze określa Leibnitz w innem miejscu zasadę percepcyi [2]). Życie jest zasadą działalności wewnętrznej, która to zasada tkwi w *substancyi prostej* czyli monadzie i odpowiada czynności zewnętrznej. *Ten związek pomiędzy działalnością wewnętrzną i zewnętrzną we wnętrzu stanowi w rzeczywistości percepcyę rzeczy złożonych w rzeczy prostej, wielości w jedności.* Trudno lepiej oddzielić świat wewnętrzny od zewnętrznego, przeciwstawić czucie sile grubej; oba te światy są własnościami nadanemi *mononowi.* Na samem czele stoi u Leibnitza *zasada ujednostkowania*, niema w ogóle nic oprócz monad i zjawisk, które są ich wynikami. *Te niezliczone substancye jednostkowe są zarówno środkami sił jak i środkami percepcyi* [3]).

*Prawdy monadologii Leibnitza* tak jak je nasz filozof w czystszej formie przedstawił księciu Eugeniuszowi są następujące:

Monady są substancyami prostemi i tworzą one ciało złożone, które zatem należy pojmować jako zbiorowisko prostszych substancyj.

Każda monada uważana jako atom światowy, jest środkiem substancyjnym i nie może być pomyślana ani jako powstała, ani też ginącą w naturalnym biegu rzeczy, jest ona wieczną: Monas est perpetua [4]). Tylko substancye złożone, ciała mogą powstawać drogą naturalną i przez rozkład rozpadać się na części prostsze.

Akcydencye nie mogą się oddzielić od monady i podobnie do „czułych gatunków" scholastyków przechadzać się po za materyą; ani substancya, ani akcydencye nie mogą z zewnątrz dostać się do monady.

Wszystkie monady są różne pomiędzy sobą (osobniki i zmienne zasady waryacyi i przeobrażania). Każda zmiana odbywa się kolejno i stopniowo. Nigdy całość nie zmienia się od razu; tak więc substancya jednostkowo musi posiadać pewną liczbę afekcyj i pozostawać w wielorakich stosunkach ze światem zewnętrznym. To właśnie stanowi percepcyę, która jest zupełnie różną od apercepcyi, czyli wyobrażenia świadomego: głuchą wolę powszechną (głośne Unbewuste) i *intelekt* (u Schopenhauera). Zasada zachowania i descendencyi własności wewnętrznych, czyli tak nazwanej duszy razem z ideą indywiduacyi stanowi myśl główną filozofii Leibnitza. Cała jego monadologia zawiera tę myśl, albo, jak jeszcze twierdzić można, *zasadza* się na niej. Taki geniusz potężny niepotrzebował wprowadzonej przez Roberta Mayera do nauk przyrodniczych płodnej w następstwa *zasady zachowania dzielności*, by

---

[1]) De anima brutorum. [2]) Epistola ad R. c. Wagnerum. De viastive. [3]) Nouv. Essays. liv. II i Lettre à Mr. Dangicourt (1716). La monadologie (1714). [4]) Także Principe de la Nature i t. d. (1714). Epistola ad Fardellam (1697).

dojść do tej myśli; *obie* bowiem *zasady* Leibnitza są zasadami podstawowemi monadalogii. Działalność zasady wewnętrznej, ciągnie dalej Leibnitz, która uskutecznia zmiany wewnętrzne, albo połączenie uczuć różnych, jest, wola (appétion); ta niezawsze osięga czucia żądane, lecz cząstkowo je osiągnąwszy, wywołuje czucie nowe. Najmniejsza myśl, która staje się dla nas świadomą, każde wyobrażenie, przypuszcza rozmaitość (kolejne następstwo) w objekcie — nasze czucie jest tylko liczeniem (L. Noiré). Wszystkie monady są pod pewnym względem doskonałe i posiadają samozadowolenie, które czyni je twórcami ich działań wewnętrznych. Jeżeli wszystko to co posiada wolę i percepcyę nazwiemy w ogóle duszą, to wszystkie substancye proste czyli monady, możemy również tem mianem nazwać; lecz ponieważ wrażliwość (sensibilität) jest czemś więcej niż prostą percepcyą, więc lepiej będzie, gdy substancye proste, posiadające tylko percepcye nazwiemy monadami i entelechiami, te zaś, które posiadają wyraźne percepcye i pamięć nazwiemy duszą. W stanie odurzenia, albo nieprzytomności dusza nasza nie bardzo się różni od monady prostej, lecz gdy taki stan ustaje, wtedy staje się ona czemś więcej. Z tego jednakże nie należy wnosić, że prosta substancya niema percepcyi. Taki bowiem wniosek jest oczywiście niemożebnym dla przyczyn wyżej wyłuszczonych, substancya bowiem prosta nie może się stać nicością, nie może istnieć bez woli i to właśnie stanowi jej percepcyę (wola pierwotna, czucie pierwotne). Gdy mamy znaczną liczbę małych i niewyraźnych percepcyj, wtedy znajdujemy się w stanie odurzenia, gdy np. mamy zawrót głowy lub jesteśmy nieprzytomni, wtedy nie mamy świadomości o tem co się dzieje. W stan taki śmierć może na pewien czas wprawić zwierzęta (koniec tego zdania jest tylko ogólnikowo naznaczony). Tak jak każdy stan obecny substancyi naturalnie jest tylko wynikiem stanu przeszłego, tak też teraźniejszość zawiera już w sobie przyszłość (le Présentyest gros de l'Avenir).

Jeśli obudziwszy się ze stanu nieprzytomności, mamy świadomość swoich percepcyj, to do tego potrzeba, byśmy bezpośrednio przed tem mieli pewne percepcye, gdyż w przeciwnym razie nie moglibyśmy nic o nich wiedzieć. Albowiem:

percepcya może tylko być wynikiem innej percepcyi, zupełnie tak samo jak ruch w drodze naturalnej może tylko pochodzić od ruchu innego.

Z tego widzimy, że gdyby nasze percepcye nie stały na wyższym stopniu rozwoju, i nie odznaczały się spotęgowaną zdolnością rozróżniania, tobyśmy bezustannie zostawali w stanie odurzenia; taki jednak musi być stan najprostszych monad, które nie są diferencyowanemi (monades outes nues). Stosownie do swej organizacyi, zwierzęta mają też i wyższe percepcye, tak przechodzące przez oko fale eteru, czyli promienie światła wywierają silniejsze działanie na zdolność czucia i t. d. Pamięć gromadzi dla dusz pewien rodzaj następstwa kolejnego, które rozum wprawdzie naśladuje, lecz pomimo tego od niej się różni. Widzimy, że zwierzęta mają percepcyę tego, co na nie działa i tego czego poprzednio już miały percepcyę podobną; że w skutek działania swej pamięci oczekują one tego samego, co było połączonem z percepcyą poprzednią i te same uczucia je ogarniają co i dawniej. Gdy np. psu pokazujemy kij, wtedy on przypomina sobie ból, którego kiedyś doznał w skutek uderzenia, wyje i ucieka. Silne wrażenie, jakiego przy tem doznają, pochodzi z wielkiej liczby lub z natężenia percepcyj poprzednich, gdyż często jedno silne wrażenie sprawia ten sam skutek co i działanie długiego przyzwyczajenia, albo też wielu i ciągle powtarzających się percepcyj średniego natężenia.

Ludzie pod tym względem postępują jak zwierzęta, że kolejne następstwo ich percepcyj także się opiera na zasadzie pamięci, — podobnie jak to czynią lekarze empirycy, którzy mają praktykę bez żadnej teoryi — i w samej rzeczy, w trzech czwartych naszych czynności jesteśmy takimi empirykami. Gdy np. spodziewamy się dnia jutrzejszego, czynimy to empirycznie opierając się na tem, że tak zawsze było, lecz w rzeczywistości astronom tylko postępuje pod tym względem racyonalnie. Dalej w tem samem miejscu czytamy: Nasze wnioski rozumowe opierają się na dwóch wielkich zasadach; pierwszą z nich jest *zasada sprzeczności*, na mocy której uważamy to wszystko za fałszywe co jest w sprzeczności samo ze sobą, za prawdziwe zaś to, co sprzeciwia się fałszowi; drugą wielką zasadą Leibnitza jest zasada *dostatecznego powodu*, na mocy której wnosimy, że nie może być rzeczy prawdziwej czyli istniejącej, ani też twierdzenia prawdziwego bez powodu dostatecznego, dla czego tak jest a nie inaczej, chociaż powód ten może być nam nieznanym. Istnieją też dwie klasy prawdy: prawdy *rozumowe* i prawdy *doświadczalne*. Pierwsze z nich są konieczne a ich *odwrotność jest niemożebną*, (prawa myślenia), lecz *prawdy doświadczalne są przypadkowe*, *a ich odwrotność jest możebną*. Gdy prawda jest konieczną, to jej przyczynę możemy wykryć drogą rozbioru, rozkładając ją na idee i prawdy proste, póki nie dojdziemy do pierwotnych (jak Kant i Robert Meyer dowodząc). Lecz i w prawdach przypadkowych czyli doświadczalnych, powinien się dać odszukać powód dostateczny, a mianowicie *w kolejnem następstwie* rzeczy wypełniających przestrzeń.

Tak, powiada Leibnitz dalej, nieskończenie wiele utworów i ruchów teraźniejszości złożyły się na przyczynę tej mojej pracy obecnej i tak też w mojej duszy nieskończenie wiele skłonności i dyspozycyj złączyły się dla utworzenia zamiaru czyli celu ostatecznego tego dzieła. O doskonałości osobników Leibnitz ma ten sam pogląd co i Spinoza, dodaje jednak, że stopnie percepcyi jasnej i wyraźnej, zamykają wyższą doskonałość. Połączenie osobników pomiędzy sobą i każdego ze wszystkiemi, powiada on dalej, jest powodem, że każda substancya pojedynczo zostaje w związku ze wszystkiemi innemi, i dla tego jest ciągłem i żywem zwieciadłem wszechświata. I tak samo jak jedne miasto z różnych stron widziane, wydaje się być zupełnie innem i jest niejako perspektywienie uwielokrotnionem, tak też z powodu nieskończenie wielu substancyj prostych, istnieje nieskończenie wiele wszechświatów, które są tylko perspektywami jednego wszechświata odczutego z różnych punktów widzenia każdej monady.

Ograniczenie monad nie tkwi w przedmiocie, lecz w rodzaju poznania, który ma *o przedmiocie*. Wszystkie monady unoszą się w nieskończoności, lecz są one ograniczone lub wybitne, stosownie do stopnia ich wyraźnej percepcyi. Chociaż więc każda monada pierwotna (monade créée) reprezentuje cały wszechświat, ma ona jednak daleko wyraźniejszą percepcyę o ciele, z którem jest połączoną, i którego stanowi entelechię. Zupełnie tak samo jak to ciało w skutek związku zachodzącego pomiędzy wszelką materyą wyraża wszechświat, tak też i dusza wyraża ten wszechświat, reprezentując to ciało, które do niej należy. Jądro filozofii leibnitzowskiej, a tem samem całego monizmu stanowi twierdzenie następujące:

Ciało przynależne monadzie, które wewnętrznie jest *entelechią czyli duszą* (qui en est l'Entéléchie ou l'Ame) wraz ze swoją entelechią stanowi to co nazywamy istotą żyjącą (vivant) a wraz z duszą stanowi to co zwierzęciem (animal) nazywami.

Ciało istoty żyjącej jest nawskróś organicznem, każda taka istota jest pewnego rodzaju machiną boską czyli automatem naturalnym, który znacznie przewyższa wszystkie automaty sztuczne. Gdyż machina ręką ludzką zrobiona, nie jest machiną w każdej swojej części, tak np. ząb koła mosiężnego ma części, które dla nas nie są sztucznemi i nie mają nic w sobie coby było w jakimś związku z machiną, dla której koło to zostało przeznaczonem. Lecz machiny natury, t. j. ciała żyjące, są jeszcze machinami w najmniejszych swoich częściach do nieskończoności [1]). Każda część materyi, nietylko jest do nieskończoności *podzielną*, lecz każda część jest w rzeczywistości podzieloną na drobniejsze części do nieskończoności, z których każda ma *pewien ruch własny. Tak więc w najdrobniejszej części materyi jest świat istot żyjących.* Z tego łatwo widzieć, ze każda istota żyjąca ma entelechią, której należy się *najwyższa władza*, tak jak duszy w zwierzęciu; lecz członki tej istoty żyjącej ze swojej strony składają się znowu z istot żyjących, z których każda ma swoją entelechią czyli duszę dominującą. Każdy kto zajmuje się zoologią, wie, że w naszych czasach nakoniec przyjęła się myśl, która już półtora sta lat temu została tak jasno wypowiedzianą, gdyż obecnie zwykliśmy uważać każdy osobnik jako zbiór wielu osobników działających wspólnie w pewnym oznaczonym kierunku (dominującym), tak samo jak gromady wielu osobników np. pszczół jednego roju uważamy jako całość, jako indywiduum z wielu członków złożone. Nie należy jednak sądzić, tak jak to czynią ci, którzy moje myśli źle zrozumieli, powiada Leibnitz dalej, ażeby każda dusza miała swoją własną nazawsze sobie udzieloną część materyi, a zatem ażeby ona miała inne istoty żyjące zawsze gotowe do jej usług. Wszystkie bowiem ciała tak jak rzeki są w bezustannem krążeniu i bezustannie z nich występują i do nich wstępują niektóre części.

W ten sposób dusza tylko stopniowo zmienia ciało, tak że nigdy nie odrazu zostaje pozbawioną wszystkich swoich organów, i u *zwierząt często ma miejsce metamorfoza, nigdy zaś niema ani metampsychozy, ani też przechodzenia dusz, nie mogą też istnieć oddzielne dusze czyli duchy bez ciała.*

Ztąd wynika, że *nigdy niema ani zupełnego pierwotnego powstawania* (generation entière), *ani też prawdziwej zupełnej śmierci, polegającej na oddzieleniu się duszy od ciała.* Abstrahując od chybionej i z resztą systemu nielicującej myśli o preegzystencyi duszy zwierząt, którą Leibnitz zapomniał uważać jako współdziałanie zbiorowiska monad, polegające na podziale pracy, widzimy, że wielki myśliciel bardzo się przychylił ku stronie teoryi pochodzenia, jak o tem przekonywają następujące zdania:

Przez poczęcie, zwierzątko nasienne (pęcherzyk zarodkowy) staje się skłonnem do wielkiej transformacyi, do przeobrażenia się w zupełnie inne zwierzę. Coś podobnego widzimy też i po za procesem rodzenia, tak gąsienice zamieniają się w motyle. Proces rodzenia jest przyrostem i rozwojem (accroissemens et développement). Zwierzęta, z których niektóre za pośrednictwem procesu poczęcia *dochodzą stopniowo do najwyższych* mogą być nazwane nasiennemi, lecz te z nich, które *pozostają w swoim gatunku*, t. j. większość, rodzą się, rozmnażają i znikają tak jak duże zwierzęta i tylko mała liczba z nich odgrywa większą rolę [2]).—Arystokracya natury względem protystów, proletaryat wodorostów i t. d. Według mniemania Leibnitza przez kolejne zmiany powstają gatunki i odmiany z jednego pnia; dosłownie wyraża on się tak [3]). *Krzyżowanie się gatunków, a nawet zmiany w jednym gatunku*

---

[1]) Porównaj także: Sur le principe de vie (1705). [2]) Monadologia §§ 73 i 75. [3]) Nouveaux essays, liv. III. 6, § 23.

*wypadają niekiedy u roślin bardzo szczęśliwie. Może być, że z następstwem czasu w niektórych okolicach różne gatunki zwierząt będą podlegać większym zmianom, aniżeli obecnie ma miejsce u ludzi. Może być, że różne zwierzęta, które mają niejakie podobieństwo do kota jak: lew, tygrys i ryś, pochodzą z jednej rasy, obecnie uważane są jednak jako odmienne gatunki starego rodzaju kociego.*

W swoich poglądach na ciało i duszę, Leibnitz jest zgodnym ze swoimi wielkimi poprzednikami, niekiedy jednak jest jeszcze jaśniejszym. Dusze, czytamy w monadologii, działają według praw celów ostatecznych przez wolę, cel i środki.

Ciała działają według praw przyczyn poruszających czyli ruchu. Ciało jest siłą rozciągłą (agens extensum) [1]) agregatem, a niejednostką [2]); jedność jego tkwi w naszej percepcyi: jest ono wyobrażeniem, zjawiskiem [3]).

Jednostka prawdziwa sama dla siebie nie może istnieć bez dominującej monady [4]).

Same monady nie tworzą ciągłości, gdyż pozbawione są związku, albowiem każda z nich jest przecież światem dla siebie (mikrokosmos); związek ciał pomiędzy sobą, wieczna, w obiegu się znajdująca materya stanowi ciągłość [5]).

W ciele odnośnie do szczegółów zjawisk wszystko odbywa się tak, jak gdyby prawdą była nauka błędna tych, którzy idąc za Epikurem i Hobbesem, wierzyli, że dusza jest *materyalną*, albo też jak gdyby człowiek był tylko ciałem czyli automatem.

Zwolennicy tej nauki stosowali do człowieka to, co zwolennicy Descartesa twierdzili o wszystkich innych zwierzętach (dla monisty Leibnitza, jak się samo przez się rozumie, człowiek należy do rzędu monad tworzących świat i jest tylko zwierzęciem wyższem), gdyż oni rzeczywiście wykazali, że w człowieku nic rozumem się nie dzieje coby nie było grą obrazów w ciele, zazębieniem cierpień i ruchów. Chcąc wykazać fałszywość tego twierdzenia, narażano się tylko na klęski i przyczyniano się do zwycięztwa błędu, który zwalczyć chciano. Kartezyanom nie poszczęściło się prawie tak samo jak i Epikurowi z jego odchyleniami atomowemi, które Cicero tak ośmieszył, gdy oni twierdzili, że dusza nie może nadać ruchu ciału, lecz tylko kierunek; w rzeczywistości jednak ani jedno, ani drugie nie może mieć miejsca, i materyaliści wcale nie mają potrzeby wracać się do tego punktu, gdyż *nic zewnątrz człowieka nie jest w stanie obalić ich teoryi.* Twierdzenie to jest zupełnie uzasadnionem, gdyż jeśli nawet dusza, (t. j. własności wewnętrzne naszej istoty), posiada zdolność wzbudzania pewnych ruchów, to sama jednak niczego nie porusza; tylko ruch wywołuje drugi ruch. Ruch zaś jako własności zewnętrzne i czucie jako własności wewnętrzne stanowią monon. W ten sposób ugruntowaną została jedna połowa filozofii Leibnitza i monistycznej. Ci, powiada dalej Leibnitz z godną podziwienia bystrością umysłu, którzy dowodzą kartezyanom, że ich sposób uważania zwierząt jako automaty sprowadza się do poglądu tego, który utrzymuje, że wszyscy inni ludzie, z *wyjątkiem jego samego*, są również automatami, przywiedli jasne i prawdziwe argumenta potrzebne dla tej połowy teoryi mojej, która zajmuje się ciałem (przedmiot). Lecz wychodząc z zasad, na których opiera się wprowadzenie monad do mojej teoryi, których wynikiem są ciała złożone, obalamy naukę Epikura z doświadczenia wewnętrznego. Świadomość mego *ja*,

---

[1]) De vera Methado philosoph. et theolog. (c. 1690). [2]) Lettre à Mr. Arnauld (1690). [3]) Examen des principes de Malebranche (1711). [4]) Epistola ad rev. patrem des Bosses (714). [5]) Epistola XXX, ad des Bosses (1716).

które w nas tkwi i które poznaje wszystko co się w ciele dzieje, jako też percepcya, niedająca się wytłomaczyć przez żadne figury i ruchy, ustalają drugą połowę mojej teoryi i zmuszają nas do przyjęcia, że istnieje substancya niepodzielna, będąca źródłem wszystkich tych zjawisk. — Niepodzielną zaś substancyą jest monon, monada, której objektywacyą (w wyobrażeniu! a nie istotnie!) jest ciało. Dla tego, powiada Leibnitz, wszystko odbywa się w duszy tak jak gdyby ciała nie było, a w ciele również tak, jak gdyby duszy nie było [1]). Tak daleko idziemy co do tego punktu kardynalnego za Leibnitzem, przedustawną zaś harmonię [2]), jako też naukę o dalszem istnieniu [3]) duszy zupełnie opuszczamy jako stanowiące słabą stronę teoryi tego filozofa. Że rozwój ducha, jako sposób myślenia (Spinoza) polega na ciągłym rozwoju rasy, jak to stało się jasnem monistom nowoczesnym na zasadzie teoryi morfologicznej descendencyi, o tem Leibnitz prawie nic nie wiedział. Przez to, że mętna percepcya we wzajemnem dążeniu się potęguje, powstaje przed nami świat jako rozwój ducha; jest to myśl, która w czystej filozoficznej formie została po raz pierwszy wypowiedziana przez Ludwika Noiré. Leibnitz ma racyę, gdy mówi [4]), że początku duszy (należałoby powiedzieć entelechii, t. j. duszy monady pierwotnej) nie możemy zbadać drogą naturalną, tak samo jak nie możemy zbadać początku świata; nazywa on też ducha „wyższym" szczeblem duszy, małym bogiem dążącym do poznania świata [5]); pomimo tego zatrzymuje się jednak Leibnitz przed drzwiami, przez które tylko monistyczna nauka descendencyi wprowadza.

Ciało ma siłę, dusza — percepcye. Przychodzimy teraz do bardzo znakomitego wyjaśnienia ruchu i czucia jako zbiegu najdrobniejszych cząstek, jako ogólnego obrazu kolejnego następstwa.

Zupełnie tak samo powiada Leibnitz [6]), jak w ciele nie może odrazu powstać większy ruch, tak samo nie może też w duchu powstać wyraźna myśl, ani też żadne wyobrażenie, któreby nie zostało utworzone z małych lub mętniejszych percepcyj (tak samo jak większy ruch z ruchów mniejszych). Niewyraźne percepcye bardzo często wcale nie stają się wyobrażeniami.

Tak np. przyzwyczajenie sprawia, że wcale nie słyszymy stuku młyna lub szumu wodospadu, gdyśmy przez dłuższy czas mieszkali w ich sąsiedztwie. Nie znaczy to, że ruch młyna lub wodospadu wcale na nasze organy już nie działa, lub że w naszej duszy nic nie zachodzi coby było z tem w związku. Przyczyną tego zjawiska jest raczej następująca okoliczność: wrażenia wywarte na duszę i ciało utraciły urok nowości i dla tego nie są dość silne by zająć pamięć i uwagę, które zwracają się ku rzeczom ciekawszym. Dla lepszej oceny podobnych małych percepcyj, których w wielkiej masie podobnych im odróżniać nie można, przytaczam zwykle szum i ryk morza, które słyszymy stojąc na jego brzegu. Ażeby można było słyszeć szum morza, trzeba też słyszeć szum części tworzących całość, a zatem szum każdej fali pojedynczej, chociaż każdy z tych szmerów drobnych uwydatnia się dopiero w zagmatwanym związku ze wszystkiemi innemi, i gdyby tylko istniała jedna taka fala, szmeru przez nią wywołanego wcale byśmy nie słyszeli. Ruch tej fali musi w pewien sposób na nas działać, o każdym szmerze,

---

[1]) Replique aux reflexions de Mr Bayle (1702). [2]) Second Eclaircissement du systeme de la communication des substances (1696) i Nouv. essays liv. II 14, § 28. [3]) Lettre à Mr des Maizeaux (1711) i w wielu innych miejscach. [4]) Lettre à Mr Clarke (1715—16) [5]) La monadologie § 83 i Epistola ad Wagnerum, de vi activa (1710). [6]) Nouv. essays. Avant. propos.

bez względu na stopień jego słabości musimy mieć percepcyę, gdyż w przeciwnym razie, o pozostałych stu tysiącach fal i szmerze przez nie wywołanym nie mielibyśmy żadnego wyobrażenia, gdyż sto tysięcy nawet nicości nie są w stanie wytworzyć najdrobniejszej rzeczy.

Nigdy też nie jesteśmy pogrążeni we śnie tak głębokim, ażebyśmy nie mieli pewnych, aczkolwiek słabych percepcyj. Najgłośniejszy hałas nie byłby w stanie obudzić nas ze snu, jeślibyśmy już na samym początku jego nie mieli niektórych percepcyj. Przy użyciu największej siły nie bylibyśmy w stanie rozerwać powrozu jeśliby przy zastosowaniu drobnej siły nie zdołalibyśmy nieco go wyprężyć, lubo wyprężenie to może być bardzo nieznacznem.

Te małe percepcye tworzą coś, czego sam nazwać nie mogę. One to wyrabiają smak. One to wywołują obrazy, które oddzielnie brane są tylko ciemne i słabe, w związku zaś z innemi są bardzo jasne i światłe. One są sprawcami wrażenia, które ciała otaczające i stanowiące nieskończoność na nas wywierają. One łączą każdą rzecz pojedynczą z wszechświatem.

Te małe percepcye kierują wolą naszą w bardzo wielu przypadkach chociaż my tego ani spostrzegamy, ani też o tem nie myślimy; one do tego stopnia zaślepiają rozum pospolity mniemaną obojętnością, że zdaje się nam, jakoby było rzeczą obojętną zwrócić się na prawo czy też na lewo.

*Te niepostrzegalne części naszej percepcyi łączą wyobrażenia barw, ciepła i innych przejawów zmysłowych z ruchami ciał odnoszącemi się do tych przejawów.*

Nic w przyrodzie nie dzieje się nagle, i jednem z głównych i zasadniczych moich twierdzeń jest to, że natura nie robi skoków. (Natura non facit saltus).

Jest to prawo ciągłości. *Stan duszy bez percepcyi i stan bezwzględnego spokoju w ciele, są mojem zdaniem, zarówno niemożebnemi w przyrodzie* [1]).

Substancya, która raz działa, musi zawsze działać, gdyż każde wrażenie pozostaje takiem, jakiem ono było i łączy się tylko z nowoprzybywającemi. Gdy uderzamy ciało, to wytwarzamy zupełnie tak samo jak w cieczach znaczną liczbę fal, albo wirów. Gdyż w gruncie wszystkie ciała stałe mają dodatek płynny [2]). *Rośliny i zwierzęta mają percepcye, nie mogą jednak we właściwem zaaczeniu tego słowa myśleć czyli zastanawiać się.*

To cośmy wyżej przytoczyli stanowi streszczenie uwag, które są daleko bardziej pouczające niż większość dzieł dzisiejszych zwolenników teoryi o duszy zwierząt. Tak np. między innemi powiada Leibnitz: Wcale nie jestem od tego, aby nawet i roślinom przyznać percepcyę i wolę. Analogia pomiędzy roślinami i zwierzętami jest zbyt wielka, by można było o tem wątpić. Pomimo to jednak wszystkie zmiany zachodzące w roślinach i zwierzętach, z wyjątkiem ich pierwotnego powstania, tłómaczę na zasadzie ich mechanizmu. Tak nazwane *wnioski zwierząt* polegają jedynie na *assocyacyi ich wrażeń* (słowo „*assocyacya idej*" może być źle zrozumianem i wtedy zawiera w sobie sprzeczność), i *są tylko cieniem wniosków człowieka* [3]).

Zwierzęta nie umieją odróżniać ogólnego od szczególnego, abstrahować [4]) umie tylko *człowiek*, jedyne zwierze rozumne na ziemi. Mowa i rozum stawiają człowieka wyżej niż wszystkie inne zwierzęta, które znajdują się w smutnym stanie, gdyż nie mają rozumu; nigdy nie zdołają one w tym stanie wznieść się do jaśniejszych percepcyj [5]).

---

[1]) Spokój jest tylko prywacyą ruchu II. Nauveaux essays. Livre II. [2]) Tamże. Livre II, idées. [3]) Tamże. Livre I. [4]) Tamże. Livre II: XXXIII i następne. [5]) Tamże Livre II.

*Mowa* pozostała dla Leibnitza cudem, początek jej jest niewyjaśnionym i ztąd wnosił, że została ona stworzoną. Znaczenie mowy dla *antropologii* nie było mu obcem.

Ponieważ, powiada on, języki [1]) wogóle istniały jeszcze przed wynalazkiem pisma i sztuk, a zatem stanowią one *najstarsze pomniki ludów*, więc mogą też one dać nam bardzo ważne wskazówki o *powinowactwie i wędrówkach ludów*. Czy nowsza antropologia w swoich zasadach dalej zaszła?

*Czucie* jest pierwszą i najprostszą czynnością duszy (która jako zasada czynna wyłącza wolę), i każde czucie jest percepcyą prawdy [2]). Drugą czynnością duszy jest *pamięć*. Przez wrażenia poprzednio doznane wytwarzają się zarówno w duszy jak i w ciele pewne dyspozycye, które wtedy tylko stają się dla nas świadomemi, gdy pamięć znajduje sposobność na nowo je sobie odtwarzać. Jeśliby z myśli, którąśmy kiedyś mieli, nic nie pozostało, gdybyśmy o przedmiotach, które te myśli wywołały wcale już nie myśleli, to trudno by było wytłomaczyć, w jaki sposób je sobie na nowo przypominamy. Przyjąć jakąś możność bez dalszych zawarowań i na jej zasadzie tłomaczyć powyższy fakt znaczy to samo, co rozumować o tem, czego sami nie pojmujemy i tłomaczyć rzeczy niezrozumiałe dla nas, przez inne jeszcze bardziej niezrozumiałe [3]). — Leibnitzowi jednakże nie było jeszcze jasnem, że to co w świecie zewnętrznym *przedstawia się jako ruch*, jest zawsze *wewnętrznem czuciem* (t. j. wolą i percepcyą), że każdy *objaw osobnika* jest *zawsze jednościowym*, *a nigdy dwustronnym*, że pojmowanie rzeczy *jednościowej* jako *dwustronnej* jest rzeczą konieczną i jedynie możebną dla naszej biednej głowy, po za granicę czego, pomimo najgorętszych chęci naszych, nigdy nie przekraczamy. Z tego to powodu wprowadził on przedustawną harmonię i wiele innych pomysłów mających na celu połączyć dwie rzeczy w jednę. — Spór pomiędzy Descartesem i Leibnitzem o miarze sił pomijamy, odsyłając do podręczników fizyki, zrobimy jednak tę uwagę, że ci dwaj badacze wychodząc z założeń zupełnie różnych, nie mogli dojść do jednakowych wypadków, pomimo, że ich rozumowania były ściśle logicznemi.

Rozdział niniejszy zakończymy raczej ideami Leibnitza o *czasie* i *przestrzeni*, które doszły do wysokiego stopnia jasności.

Dla Descartesa i Spinozy już czas był sposobem poznania (modus cogitandi). Przestrzeń była dla Descartesa identyczną z rozciągłością; rozum nasz ogranicza świat, tworzy przestrzenie, dla Spinozy przestrzeń była porządkiem, liczbą w ciągłości (continuum). Leibnitz, czas, przestrzeń i ciągłość uznał *za rzeczy wyobrażone*, *które wyrażają tylko pewne możliwości*, t. j. wszystko co się da liczbami wyrazić. Przestrzeń określa Leibnitz jako *porządek współistnień możliwych*, czas zaś — jako porządek *możliwości zmiennych*, zostających w związku ze sobą [4]).

Oba zatem widocznie są tylko formami myślenia, przestrzeń daje możność istnienia współczesnego, czas — możność zmian.

Zmienność percepcyj daje nam sposobność myśleć o czasie, który mierzymy przez zmiany jednostajne. Lecz gdyby nawet w całej przyrodzie nie było nic jednostajnego, to i wtedy nawet czas byłby oznaczonym, tak samo jak miejsce istniałoby wtedy, gdyby nigdzie nie było ciała stałego i nieruchomego. Gdyż, ponieważ znamy prawo ruchu niejednostajnego, więc jesteśmy też w stanie sprowadzić je do praw ruchu jednostajnego i przez to wnosić i przewidzieć, co będzie miało miejsce przy ruchach różnych i ze sobą

[1]) Nouveaux essays. Livre III. 2. § 1. [2]) Livre I i II. [3]) Tamże Livre II. [4]) Replique aux reflexions de Bayle (1702).

złączonych. W tem znaczeniu nazywam też *czas miarą ruchu*, gdyż przez to chcę tylko powiedzieć, że ruch jednostajny jest miarą ruchu niejednostajnego. Wprawdzie Arystoteles mówi, że czas jest liczbą a nie miarą ruchu. W gruncie rzeczy można też twierdzić, że z liczby ruchów peryodycznych i równych, z których jeden się zaczyna, gdy drugi kończy, jak np. z obrotu ziemi lub gwiazd, możemy poznać czas i sądzić o jego trwaniu [1]).

Dwa przedziały czasu lub przestrzeni (nie zaś dwie części materyi, t. j. dwie monady), mogą być zupełnie równe pomiędzy sobą, jak dwie jednostki oderwane, lecz same w sobie brane są one jednak rzeczy wyobraźni [2]).

Przestrzeń jest tylko porządkiem rzeczy, który się objawia w ich współistnieniu. Oprócz wszechświata materyalnego nie ma przestrzeni, odwrotność znaczyłaby agenda nihil agere. — Coś podobnego mogłoby tylko się zrodzić w fantazyi tych „filozofów", którzy nie mając jasnych pojęć przypisują przestrzeni realność absolutną. Matematycy jednostronni (mathematiciens simples), którzy zajęci są tylko grą wyobraźni swej, są wprawdzie skłonni do tworzenia takich pojęć, lecz te urojenia rozpadają się w niwecz wobec wyższych zasad poznania [3]). Ponieważ *przestrzeń sama w sobie* jest utworem wyobraźni, tak samo jak i czas, więc wypada ztąd, że przestrzeń pozaświatowa jest również urojoną, jak to już scholastycy dobrze poznali.

Mam więc powód uzasadniony do twierdzenia, że przestrzeń próżna w świecie jest również urojoną [4]). Gdyby w świecie nie było istot żyjących, nie byłoby też ani czasu, ani miejsca, a zatem i przestrzeni rzeczywistej [5]). Według mojego poglądu to zadanie trudne, bardzo blisko z granicami poznania sąsiadujące rozwiązał dopiero myśliciel monistyczny Ludwik Noiré opierając się na pracach olbrzymich dokonanych przez Kanta.

Na zakończenie powiemy jeszcze słówko o *szczęśliwości*. Według Leibnitza nie polega ona, jak to twierdził Spinoza na znajomości procesu światowego i własnej duszy, lecz idąc w ślady Descartesa, wyrzekł [6]): Czyny szlachetne, bez względu na jakąkolwiek nagrodę, czy to niebieską, czy inną, stanowią cnotę czystą, która znajduje nagrodę sama w sobie, przez to, że ją poznajemy. Miłość prawdziwa, t. j. radość szczera ze szczęścia bliźnich swoich stanowi najwyższą szczęśliwość [7]).

---

[1]) Nouv. essays. Livre 2. § 14. [2]) Cinqiéme écrit au IVeme replique de Mr. Clarke. § 27. [3]) Tamże, § 29. [4]) Tamże § 33. [5]) Tamże § 106. [6]) „Von der Glückseligkeit" (rozprawa w języku niemieckim). [7]) Epistola ad Hanschium (1707).

## DZIAŁ DRUGI.

# Monizm aż do czasów Łazara Geigera.

Wśród zamętu idei poczęści mętnych i poczęści znakomitych wystąpił olbrzym Kant i nakazał milczenie.

Przed zbadaniem, w jaki sposób i jakie poznanie jest możebnem, wszelka praca filozoficzna jest bezowocną. Dopiero po rozwiązaniu tego najważniejszego zadania można dalej bezpiecznie kroczyć po drodze, na której poznanie jest możebnem.

W tobie jest czas, przestrzeń i przyczynowość, są one twoim majątkiem apriorycznym, twoją własnością i stanowią życie wyobrażeń twojego jak twojej samowiedzy, twego czucia, twojej woli. Wszystko zewnętrzne przyoblekasz w formy, poznajesz tylko w tych szatach, lecz nie takiem, jakiem ono jest samo w sobie. „Nasze całe doświadczenie jest zawarunkowane organizacyą duchową, która nas zmusza doświadczać tak, jak doświadczamy, myśleć tak, jak myślemy, gdy w innej organizacyi te same przedmioty mogłyby się przedstawiać zupełnie inaczej i rzecz sama w sobie nie jest dostępną dla żadnej istoty skończonej."

Przestrzeń i czas są formami doświadczenia w podmiocie i poza naszem doświadczeniem są transcendentalne, bezwartościowe.

To co leży zewnątrz podmiotu po za wyobrażeniem przedmiotu, „rzecz sama w sobie" jest granicą poznania. Bardzo słusznie powiada *Fryderyk Albert Lange*[1]): „Rzecz sama w sobie jest to jedynie *pojęcie graniczne*. Ryba ze stawu tylko w wodzie pływać może a nie po ziemi, jednak może uderzyć się o ściany i dno. Podobnież i my z pojęciem przyczynowości moglibyśmy przemierzyć całą dziedzinę doświadczenia i przekonać się, że za jego granicami leży kraj jakiś, dla wiedzy naszej zamknięty bezwarunkowo." Artur Schopenhauer ożywiony przyczynowością filozoficzno-metafizyczną nie pocieszał się tem, że „dno i ściany stawu", o które rybia głowa możebnych doświadczeń uderza, mają dla nas pozostać terra incognita. Twierdzi on, że przedewszystkiem w ciele naszem własnem objawia się dążenie zupełnie od

[1]) F. A. Lange, Historya materyalizmu. T. 2, str. 65 i 66.

naszego mózgu niezależne, że takie dążenie musi stanowić grunt wszystkiego, co należy do świata zjawisk jako jego natura wewnętrzna i istotna i dla tego powiada: Każda rzecz sama w sobie jest wolą. Zjawisko jest wyobrażeniem wywołanem przez wolę zewnątrz mnie i przez mój intelekt, czyli jest objawem woli.

Jesteśmy przekonani, że w szkole kantowskiej wyćwiczony myśliciel ma słuszność i że owo pojęcie graniczne „nie prowadzi jedynie do krainy mrzonek", jak twierdzi *Lange*. Oznaczenie woli musimy więc brać za podstawę wszelkich dalszych badań, które ostatecznie odnoszą się do tego, gdzie wola indywidualna zjawiska wypływa z wiecznego źródła woli.

Podczas gdy w tej na zawsze pamiętnej epoce *Kant* objaśnił nam naturę naszego doświadczenia, *Schopenhauer* zaś istotę bytu, to *Juliusz Robert Mayer* z wyłączeniem wszelkich mniemań kursujących zwrócił się wyłącznie ku światu zjawisk i znalazł, że wszystko co spostrzegamy, wszystko co się zewnątrz nas znajduje, sprowadza się do ruchu. Ruch jest substancyą z zewnątrz uważaną. Tak nazwane substancye nieważnie są formami ruchu, oprócz tego zaś — tylko czczem urojeniem. Dalsze rozwinięcie tej idei podniesionej do stopnia pewności dokonane zostało przez przyrodników, którzy ją stopniowo zaczęli uważać jako najwyższy dogmat i przez co popadli w pogląd jednostronny na świat. Nauki przyrodnicze wszystkie swoje teorye i doświadczenia opierają na zasadzie *zachowania siły czyli dzielności. — Wszystko jest ruchem!*

Gdy śledzić będziemy za tą wielką zdobyczą w najważniejszych jej rysach, wtedy przed oczyma naszemi wystąpią wielkości równowartościowe, które najwyższą uwagę zwracają na *inną stronę* poglądu na świat; oba te poglądy połączą się nakoniec w jednę *całość*, która dla tego jest *harmonijną*, ponieważ jest *jednościową*. O tem mówić będziemy w części trzeciej.

## ROZDZIAŁ IV.

# EMANUEL KANT,

*(ur. d. 22 kwietnia 1724 r., umarł d. 12 lutego 1804).*

Filozofia i matematyka. — Rzecz sama w sobie jest jednością niepodzielną, w zjawisku zaś podzielną. — Przestrzeń jako forma naszego zewnętrznego spostrzegania (Anschauung) zmysłowego. — Próżna przestrzeń niemożebna. — Realnością przestrzeni objektywnej jest siła poruszająca. — O zdolności sądzenia. — Sądy analityczne i syntetyczne. — Spostrzegania apryoryczne w czasie i przestrzeni. — Każde spostrzeganie jest podmiotowem. — Każde spostrzeganie jest względnem i porównawczem, zespolonem ze zjawiskiem. — Rzecz sama w sobie po za zjawiskiem jest zupełnie nam nieznaną. — Ciało istnieje tylko w wyobrażeniu. Podmiot, ja, tylko w formie czasu wstępuje do zjawiska. — Niedostatek w teoryi poznania Kanta odnośnie do rzeczy samej w sobie. Streszczenie: Początek zjawiska. — Pogląd na przyrodę Kanta. — Świat jako rozwój. — Historya naturalna nieba. — Budowa ciał niebieskich daje się naśladować. — Pochodzenie organizmów. — Jedność w przyrodzie. — Pochodzenie człowieka od czworonożnych. — Zasady. — Natura dwoista przyczynowości.

Myśliciel głęboki, Dawid Hume (ur. 26 kwietnia 1711 r., umarł 28 sierpnia 1776) napróżno silił się rozwiązać zadanie o początku, obszarze i wartości poznawczej naszej wiedzy. Zwróciwszy badania swoje przeważnie ku zbadaniu przyczynowości i wyprowadziwszy wniosek, że ta może tylko być wynikiem doświadczenia [1]), Hume doszedł do tego rezultatu pewnego, że formy spostrzegania, przestrzeń, czas i przyczynowość mają ojczyznę swoją w duchu naszym, a nie w świecie zewnętrznym. Po nim Kant podjął na nowo to niezmiernie trudne zadanie i potęgą umysłu swego zdobył prawdę nieśmiertelną, że owe trzy formy spostrzegania naszego *ja*, które Descartes przeciwstawił światu, stanowią nasz majątek apryoryczny. Czysty rozum nie przedstawia się już nam jako tabula rasa, w której świat zewnętrzny jak w zwierciadle się odbija, lecz w posiadaniu wrodzonem form czasu, przestrzeni i przyczynowości; w formy te odziewa on wszystkie rzeczy (nas samych nie wyłączając), które same w sobie są niedostępne i transcendentalne. Żadne spostrzeganie bez tych form jest niemożebnem; produkt formy spostrzegania podmiotowego i świata przedmiotów tworzy nasze wyobrażenie. Gdybyśmy nie byli w posiadaniu tego majątku apryorycznego, toby rozum był pustym; tak zaś jak na nicości nie można stworzyć nic isto-

[1]) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1736.

tnego tak też bez niego nie byłoby żadnego doświadczenia, żadnego poznania. Nasz *zmysł wewnętrzny* przypuszcza formę czasu, w której odbywają się zmiany świadomości; te zmiany nie są samoczynne, gdyż w przeciwnym razie spostrzeganie wewnętrzne byłoby intellektualnem, tylko rozmaitość dochodzi do świadomości pod formą czasu, ta świadomość objektywując się, jest dla siebie samej zjawiskiem. Tak jak zmysł wewnętrzny pod formą czasu poznaje zmiany wewnętrzne, tak też zmysł zewnętrzny pod formą przestrzeni poznaje zmiany zewnętrzne. Przestrzeń i czas same w sobie są niczem, lecz istnieją one w naszym rozumie, gdyż za ich pomocą wszelkie doświadczenie staje się dopiero możebnem. To co spostrzegamy, które początkowo było tylko zjawiskiem, staje się pojętem, wyobrażeniem jasnem. Wyobrażenie jest ograniczone czasem i przestrzenią, a zatem uwarunkowanem; nieskończenie małe, bezwzględnie konieczne i wolne, leży po za granicami zdolności poznania, jest niepojętem. Pojętem jest tylko to co jest ograniczonem, na tem ogranicza się poznanie nasze, wszystko inne zaś jest transcendentalnem, rzeczą samą w sobie. Wszystko zamienia się na owe dwie formy zasadnicze będące utworem rozumu. Tak samo jak potrzeba było Descartesa, by pewną świadomość ludzkiego *ja* przeciwstawić światu jako punkt stały, z którego jedynie można poprowadzić gościńce poznania do nieskończoności przedmiotów, tak też potrzeba było ducha olbrzymiego Kanta, by zbadać *myślenie*, pozbawione już swej zwodniczej maski odnośnie do jego treści istotnej. Gdy tym sposobem wszelkie *myślenie* zostaje sprowadzonem do form rozumowi właściwych, to rozjaśniają się istniejące jeszcze wątpliwości, antinomie otrzymują prawdziwe znaczenie swoje.

Odpowiednio do zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego cały pogląd na przyrodę rozpada się na dwa: jeden odnoszący się do ciała, drugi — do duszy; nauka o ciele bierze pod rozwagę świat przestrzenny, rozciągły; nauka o duszy przeciwnie — świat myśli, świat wewnętrzny. *Czysta filozofia* zaś jest czystem poznaniem rozumowem z samych pojęć (określeń); nauką, która opiera swoje poznanie tylko na konstrukcyi pojęć za pomocą przedstawiania przedmiotów w spostrzeganiu apryorycznem, jest matematyka. Poznać coś apryorycznie, znaczy, poznać je z samej możliwości jego. Możliwość wielu przedmiotów w naturze nie może być poznaną z samych pojęć tylko, gdyż z tych ostatnich może wprawdzie wypływać możliwość myśli, t. j. że nie ma w niej sprzeczności, lecz nigdy możliwość przedmiotu jako rzeczy w przyrodzie, który oprócz myśli może jeszcze być danym jako rzeczywiście istniejący.

Według poglądu Kanta, każda wiedza przyrodnicza o tyle tylko może być uważaną za prawdziwą naukę, o ile w niej się znajduje poznanie apryoryczne, t. j. matematyka. Tak n. p. chemia nie jest nauką właściwą, lecz sztuką systematyczną albo wiedzą doświadczalną, gdyż nie można będzie podać prawa regulującego oddalania i zbliżania się cząsteczek przy tworzeniu się jakiegoś związku, a zatem procesy odbywające się nie będą matematycznie pojętemi.

Psychologia empiryczna również nie jest według niego nauką przyrodniczą we właściwem znaczeniu tego wyrazu, gdyż matematyka nie daje się zastosować do zjawisk zmysłu wewnętrznego. Czystem spostrzeganiem wewnętrznem, w którem mają się konstruować zjawiska duszy jest czas, który ma jeden tylko wymiar. Tylko przez analizę, przez podział myśli można coś tu zrobić, przy czem jednak nie możemy tak jak w chemii trzymać części oddzielnie lub je dowolnie ze sobą łączyć. Sama nawet obserwacya zmienia już stan przedmiotu obserwowanego. Lecz przychodzimy teraz do rozwiązania antynomii, która wypływa z różnych poglądów na

materyę. Matematyk przyjmuje *nieskończoną podzielność* materyi, filozof zaprzecza temu i powiada: Jeżeli materya jest podzielną do nieskończoności, to *składa* się ona z nieskończenie wielu części, gdyż całość musi z góry zawierać w sobie te części, na które można ją dzielić. Ztąd wypada, że materya nie może mieć nieskończenie wiele części, gdyż w przeciwnym razie przestałaby być całością jako *rzecz sama w sobie*, a zatem sama w sobie nie jest podzielną do nieskończoności.

*W wyobrażeniu* jednak *subjektywnem* materya i przestrzeń jako zjawisa są nieskończenie podzielne; przestrzeń stanowi tylko formę naszego spostrzegania zmysłowego, lecz nie należy do własności rzeczy samej w sobie, która pozostaje dla nas *nieznaną*.

Części, które uważamy w jakiemś zjawisku, istnieją właśnie tylko w myśli, a mianowicie w dzieleniu samem; jeśli zatem w myśli przeprowadzimy dzielenie do nieskończoności, to jednak rzecz sama w sobie, jako podstawa zjawiska, nie posiada przez to nieskończenie wielu części lecz jak przedtem pozostaje całością. *Gdyż nie rzecz została podzieloną lecz jej wyobrażenie tylko.* Rzecz godna uwagi, że rozwiązanie ostateczne tej antynomii, która przecież musi się nastręczyć każdemu myślącemu człowiekowi pozostało tak mało znanem, że dziś jeszcze znakomici matematycy wzruszają ramionami na podane przez Kanta określenie przestrzeni. Leibnitz był bardzo bliskim tego rozwiązania, określając przestrzeń jako należącą do zjawiska, nie dotarł jednak do jądra kwestyi. Uważając, powiada Kant dalej, przestrzeń jako przedmiot rozumu [1]), jak to uczynił Leibnitz, musimy powiedzieć, że to co jest złożonem w *rzeczy samej w sobie*, w monadach, składa się z czegoś prostszego, gdyż tu części muszą być dane przed utworzeniem związku. Lecz to co jest złożonem w *zjawisku* nie składa się z czegoś prostszego, gdyż zjawisko nie może nigdy być pomyślanem inaczej jak tylko złożonem (rozciągłem), części zatem w tym przypadku nie są dane przed przedmiotem złożonym, lecz mogą być dane tylko w nim. Leibnitza drugie określenie, że przestrzeń jest porządkiem współistnień, Kant objaśnia w ten sposób, że pod niem należy tylko rozumieć, naszym wyobrażeniom za podstawę służący stosunek odpowiedni, zachodzący w nieznanym nam świecie rzeczy samych w sobie; czyli innemi słowy, należy uważać, że przestrzeń wraz z materyą, której formę ona stanowi nie jest światem rzeczy samych w sobie, lecz wyraża tylko zjawiska tego świata i to *tylko formę naszych zewnętrznych spostrzegań zmysłowych.*

Kant nie przyjmuje *przestrzeni próżnej*, gdyż do tego nie upoważnia nas żadne doświadczenie, ani żaden wniosek z takiego doświadczenia, ani nakoniec hipoteza żadna, któraby była konieczną do wyjaśnienia przestrzeni. Wszelkie bowiem doświadczenie, powiada Kant, daje nam poznać tylko względnie próżne przestrzenie, których wszelkie możliwe stopnie rozrzedzenia dają się wytłómaczyć ze znanej własności materyi zajmowania przestrzeni z prężnością większą lub też malejącą do nieskończoności, nie potrzebujemy więc uciekać się do przestrzeni próżnej.

Wszystko co jest realnem w przedmiotach zmysłów zewnętrznych, t. j. wszystko, co nie jest prostem tylko oznaczeniem przestrzeni (miejsce, rozciągłość, figura) musimy raczej uważać jako *siłę poruszającą;* wszystkie przestrzenie są nią wypełnione, lecz w różnym stopniu, przez co przestrzeń próżna staje się zupełnie zbyteczną. Należy się wystrzegać, powiada Kant,

[1]) Przez rozum rozumie Kant czynność ducha, która się zwraca ku szczegółom, umysł przeciwnie zwraca się ku całości doświadczenia.

wyraźnie, wyjścia z granic tego, co w ogólności czyni pojęcie materyi możebnem, i szczególne albo nawet specyficzne jej oznaczenia i rozmaitości starać się wytłomaczyć à priori. Pojęcie materyi sprowadza się do samych sił poruszających, czego zresztą można się było spodziewać, gdyż w przestrzeni żadna czynność, żadna zmiana nie może być inaczej pomyślaną jak tylko pod formą *ruchu*. Lecz kto byłby w stanie pojąć możność sił zasadniczych? Gdyż przewidzieć à priori możność sił pierwotnych przewyższa poziom naszego umysłu, wszelka filozofia przyrody usiłuje raczej wszelkie siły dane, które pozornie są różne, sprowadzić do mniejszej liczby sił, za pomocą których możnaby było wytłomaczyć działanie pierwszych, redukcya jednak ta dochodzi tylko do sił zasadniczych, tych zaś umysł nasz przekroczyć nie może. Rozchodenia się jednak siły poruszającej nie należy sobie wyobrażać jakoby ona wychodziła z jednego punktu, jak to czynią optycy, linie proste bowiem wychodzące z takiego punktu i wyobrażające kierunek sił nigdy nie wypełnią przestrzeni, przez którą przechodzą, ani też powierzchni, na którą padają; należy raczej brać pod uwagę całą powierzchnię kuli i pomyśleć sobie, że z niej *rozchodzi się siła w postaci fal kulistych*.

Nasze sądy, podług Kanta, albo są analityczne albo syntetyczne. Pierwsze rozjaśniają tylko nasze wiadomości, nic do nich nie dodając, drugie przeciwnie, powiększają je albo rozszerzają. Sądy analityczne nie wypowiadają w orzeczeniu nic innego nad to, co już w samem pojęciu subjektu, chociaż nie tak jasno i z taką świadomością pomyśleliśmy. Jeżeli mówię: wszystkie ciała są rozciągłemi, to pojęcia mojego o ciele wcale nie rozszerzyłem, lecz tylko rozdzieliłem je na jego części składowe, gdyż jeszcze przed wydaniem sądu, chociaż tego wyraźnie nie wypowiedziałem, pomyślałem jednak, że rozciągłość tkwi już w tem pojęciu „ciała.” Przeciwnie, twierdzenie: niektóre ciała są czarne, zawiera w orzeczeniu coś, czego rzeczywiście nie pomyśleliśmy w ogólnem pojęciu o ciele, rozszerza ono zatem moje poznanie, gdyż do mojego pojęcia dodaje coś, musi zatem być uważane jako sąd syntetyczny. Sądy z doświadczenia wypływające, są zawsze syntetycznem; tak samo ma się rzecz z sądami matematycznemi, które są sądami apriorycznemi, a nie empirycznemi, gdyż są one konieczne same przez się i nie dają się otrzymać z żadnego doświadczenia. Nawet twierdzenie geometryczne, że linia prosta pomiędzy dwoma punktami jest najkrótszą odległością, jest sądem syntetycznym, gdyż pojęcie moje o linii prostej nie zawiera nic, coby się odnosiło do wielkości, a wyraża tylko jakość; pojęcie zatem o najkrótszej odległości przybywa jako wiadomość zupełnie nowa i nie da się przez żadne rozczłonkowanie wyprowadzić z pojęcia linii prostej: musi więc zatem w tym przypadku spostrzeganie przyjść w pomoc, za pomocą którego jedynie synteza jest możebną. Jakeśmy już mówili, najważniejszą zdobyczą Kanta stanowi *wyjaśnienie spostrzegania apryorycznego z czasem i przestrzenią*. *Spostrzeganie* jest wyobrażeniem, powiada o tem Kant [1]), któreby zależało od bezpośredniej obecności przedmiotu. Z tego to powodu zdaje się niemożebnem pierwiastkowo spostrzegać apryorycznie, gdyż wtedy spostrzeganie miałoby miejsce bez przedmiotu, któryby był teraz lub poprzednio obecnym, a zatem nie mogło być spostrzeganiem. Pojęcia są wprawdzie tej natury, że niektóre z nich, a mianowicie te, które się odnoszą do samego pomyślenia przedmiotu, można doskonale tworzyć a priori, nie potrzebując zostawać w stosunku bezpośrednim do przedmiotu, jak np. pojęcie wielkości, przyczyny itp., lecz i te wymagają pewnego zastosowania konkretnego,

[1]) Prolegomena zur jeden künftigen Metaphysik §§ 8, 9, 10, 13 (1783).

jeżeli mają mieć znaczenie i sens; t. j. wymagają zastosowania do jakiegokolwiek spostrzegania, przez co zostaje nam danym przedmiot odnoszący się do tego spostrzegania. Lecz w jaki sposób może spostrzeganie przedmiotu być wcześniejszem od samego przedmiotu? Gdyby nasze spostrzeganie przedstawiało nam przedmioty takiemi jakiemi one są same w sobie, to żadne spostrzeganie apryoryczne nie mogłoby mieć miejsca, lecz ono byłoby zawsze empirycznem. Gdyż to co jest zawartem w przedmiocie samym w sobie mogę tylko poznać, gdy przedmiot jest obecny i dany. Wprawdzie i wtedy jest to jeszcze niepojętem, w jaki sposób spostrzeganie pewnej rzeczy obecnej daje mi ją poznać samą w sobie, gdyż jej własności nie mogą przecież się dostać do mojej zdolności wyobrażania; lecz przyjąwszy nawet taką możność, twierdzimy, że takie spostrzeganie nie może mieć miejsca apriori, t. j. nim jeszcze przedmiot będzie mi przedstawionym; gdyż bez tego nie można wymyśleć przyczyny związku pomiędzy przedmiotem i mojem wyobrażeniem, chyba tylko przez natchnienie. Więc w jeden tylko sposób jest możebnem, ażeby moje spostrzeganie wyprzedzało rzeczywistość przedmiotu i miało miejsce poznanie apryoryczne; może to nastąpić wtedy, gdy spostrzeganie nic innego nie zawiera oprócz *formy zmysłowości, poprzedzającej w moim subjekcie wszystkie wrażenia rzeczywiste*, które od przedmiotów doznaję. To bowiem mogę poznać a priori, że przedmioty zmysłowe mogą być spostrzegane odpowiednio do tej formy. Ztąd wypada, że zdania, które się odnoszą tylko do tej formy spostrzegania zmysłowego są możebne do wyrzeczenia o przedmiotach zmysłowych i dla nich są prawdziwe; odwrotnie, *spostrzegania, które a priori są możebne mogą się tylko odnosić do przedmiotów zmysłowych, nigdy zaś do innych.* Więc tylko za pomocą formy spostrzegania zmysłowego możemy spostrzegać rzeczy a priori, lecz przez to poznajemy tylko przedmioty tak jak one przedstawiać się mogą, lecz nie tak, jakiemi one są same w sobie. To założenie jest koniecznem jeśli chcemy przyjąć, że sądy syntetyczne a priori są możebne, albo też, jeśli takie sądy rzeczywiście przytrafiają się, aby można było zrozumieć tę możność i aby ona dała się z góry oznaczyć.

Otóż *przestrzeń i czas* są temi spostrzeganiami, które matematyka, często obiera za podstawę wszystkich swoich prawd i twierdzeń, które jednocześnie występują jako apodyktyczne i konieczne; gdyż matematyka musi przedewszystkiem wszystkie swoje pojęcia przedstawić, t. j. konstruować w spostrzeganiu, a matematyka czysta — w spostrzeganiu czystem, bez czego (ponieważ nie może zastosować sposobu postępowania analitycznego, t. j. przez rozczłonkowanie pojęć, a tylko syntetycznie) nie może zrobić kroku, dopóty brakuje jej czystego spostrzegania, w którem jedynie może znaleźć materyał do sądów syntetycznych a priori. Geometrya bierze za podstawę spostrzeganie czystej przestrzeni. Arytmetyka znowu, swoje pojęcia liczbowe wyprowadza z kolejnego dodawania jednostek w czasie, *mechanika czysta nakoniec, jedynie przez wyobrażanie czasu może wytworzyć swoje pojęcia ruchu.*

Oba jednak wyobrażenia są tylko spostrzeganiami, gdyż jeśli w spostrzeganiu empirycznem ciał i ich zmian (ruchu) opuścimy wszystko to, co w nich jest empirycznem, a mianowicie, to co się odnosi do czucia, pozostaną jeszcze czas i przestrzeń, które zatem są czystemi spostrzeganiami, służącemi pierwszym za podstawę i dla tego nigdy nie mogą być opuszczonemi; lecz właśnie dla tego, że są czystemi spostrzeganiami a priori dowodzą, że są tylko *formami naszej zmysłowości*, które *wyprzedzać muszą wszelkie spostrzegania empiryczne*, t. j. spostrzegania przedmiotów rzeczywistych; odpowiednio do tych form możemy poznać przedmioty a priori, rozumie się tylko *w zjawisku.*

*Względność* i *porównawczość* naszego spostrzegania, któremu wszystko, co jest bezwzględnem nie może być dostępnem, najwyraźniej się uwydatnia przy rozważaniu ciał symetrycznych. Zkąd to pochodzi, pytamy się, że dwie ręce, dwie rękawiczki — przedmioty, które z pewnością nie zdradzają nierówności wewnętrznej, do siebie *przystawać nie mogą*, t. j. nie dają się zamykać w tych samych granicach? Na to pytanie odpowiada Kant: Przedmioty te nie są wyobrażeniami przedmiotów, tak jak one są same w sobie i tak jakby je czysty rozum poznał, lecz są one *spostrzeganiami zmysłowemi*, zjawiskami, których możność polega na stosunkach pewnych, nieznanych nam rzeczy do czegoś innego, a mianowicie do naszej zmysłowości. Otóż *przestrzeń* jest formą spostrzegania zewnętrznego tej zmysłowości i oznaczenie wewnętrzne każdej przestrzeni (ograniczonej) jest tylko możebnem przez oznaczenie jej stosunku wewnętrznego do całej przestrzeni, której częścią jest ta ograniczona przestrzeń, t. j. w tym przypadku część jest tylko możebną przez całość, czego przy rzeczach samych w sobie, będących przedmiotami czystego rozumu (monadach) nigdy nie może mieć miejsca, a tylko przy zjawiskach. Dla tego też i różnicy pomiędzy równemi i podobnemi, lecz nieprzystającemi do siebie przedmiotami, jak n. p. pomiędzy ślimakami odwrotnie zwijanemi, nie możemy inaczej uczynić zrozumiałą jak tylko przez stosunek do ręki prawej i lewej, który polega bezpośrednio na spostrzeganiu. Uzbrojony w spostrzeganie zmysłowe, którego formami są przestrzeń i czas, występuje ja, według Kanta, przeciwko światu istotności, monad, rzeczy samych w sobie, naumenów, o których nie mogę nic wiedzieć, jakiemi one są same w sobie (co nam jednak nie przeszkadza stawiać o nich hipotez), lecz coś o nich przeczuwam (ruch), co obleczone w formę czasu i przestrzeni daje nam o nich wyobrażenie. To wyobrażenie jest tylko stosunkiem rzeczy samej w sobie do naszej zmysłowości.

Wyobrażenia o przedmiotach samego tylko rozumu, istotach rozumowych albo monadach, będących po za spostrzeganiem zmysłowem, lecz jemu za podstawę służących otrzymuję w sposób następujący. Gdy powiadam „jestem", to przez to nie rozumiem tylko *siebie*, t. j. *przedmiotu spostrzegania wewnętrznego* (w czasie), lecz także i *podmiot* samowiedzy. Gdy teraz ten podmiot przenoszę na rzeczy zewnętrzne znane mi w spostrzeganiu, jako wyobrażenie w przestrzeni i czasie, to w sposób, do którego przywykłem z życia powszedniego, t. j. analogicznie i na zasadzie podobieństwa otrzymuję świat subjektów zewnątrz mnie; — „istoty rozumowe", będące po za „umysłem", który według ograniczenia Kanta, operuje w czasie i przestrzeni.

Z wszelką pewnością możemy twierdzić, że w mojem wyobrażeniu *nie ma ciał*, gdyż istnieją tylko rzeczy same w sobie, istoty. Ciało jest tylko zjawiskiem zmysłu zewnętrznego (w przestrzeni), które służy za podstawę rzeczy nieznanej mi, tak samo jak moje własne ciało jest tylko wytworem, czyli produktem istoty (podmiotu) i mojego spostrzegania zmysłowego. Moje własne ja (podmiot), jest mi również *nieznanem same w sobie*, znam je tylko jako *zjawisko zmysłu wewnętrznego*, *t. j. w formie czasu*. Na pytanie, czy ja sam jako zjawisko zmysłu wewnętrznego (duszy, według psychologii empirycznej), istnieję oprócz zdolności mojego wyobrażania w czasie, musimy dla tych samych powodów odpowiedzieć przecząco. Formalny idealizm, powiada Kant, rzeczywiście znosi materyalny czyli deskartowski. Gdyż jeżeli przestrzeń jest niczem innem tylko formą zmysłowości, to ona jako wyobrażenie we mnie istnieje z tą samą pewnością, z jaką ja sam istnieję i chodzi tylko o prawdziwość empiryczną zjawisk w niej się odbywających. Jeżeli zaś tak

nie jest, jeżeli przestrzeń i zjawiska w niej się odbywające są czemś wewnątrz nas istniejącem, to żadne kryteryum doświadczenia z wyjątkiem naszego spostrzegania (Wahrnehmung) nie może dowieść rzeczywistości tych przedmiotów zewnątrz nas.

Dla tego to Kant mógł powiedzieć: „Wobec poglądów wszystkich idealistów, poczynając od szkoły eleatyckiej aż do Berkeley'ego, którzy twierdzili, że wszelkie poznanie rzeczy przez zmysły i doświadczenie niczem innem nie jest jak pozorem i tylko w ideach czystego rozumu i rozsądku jest prawda, powiadam, że wszelka wiedza o rzeczach, li z czystego rozumu lub rozsądku, niczem innem nie jest, jak pozorem i tylko w doświadczeniu jest prawda." Że prawda ta jest tylko względną, wypływa to z całej teoryi Kanta. Nie powiada nam tylko Kant, w jaki sposób można dowieść istnienia rzeczy samych w sobie, które jako zewnętrzne służą za podstawę wyobrażeniom naszym; idealiści mogliby przecież powiedzieć, że one są tylko mrzonkami: istnienie ich, powiada Ludwik Noiré ujawnia się przez *opór*, jaki wola nasza napotyka ze strony czegoś zewnątrz nas będącego.

Streściwszy jeszcze raz zdobycze Kanta, otrzymujemy co następuje: Spostrzeganie przestrzeni jest właściwością myślenia; na niem opiera się geometrya, której twierdzenia uważamy jako apodyktyczne.

Jeżeli ze spostrzegania ciała opuścimy wszystko co jest empirycznem, to pozostaną same tylko spostrzegania apryoryczne przestrzeni i czasu. Przestrzeń tak mało jest własnością ciała, jak kolor czerwony stanowi istotę cynobru. Bez podmiotu nie ma przedmiotu. Wszystko co zewnątrz nas się znajduje przedstawiamy w przestrzeni, wszelką zmianę zaś w czasie, mierząc zmiany zewnętrzne (ruchy) przez kolejność czasu naszej świadomości. Zewnętrznie za podstawę wyobrażenia służy rzecz sama w sobie, która przez czynność naszego zmysłu wewnętrznego została pojęta jako zjawisko, której istota jednak zostaje dla nas nieznaną.

Ten *świat zjawisk*, a nie rzeczy samych w sobie, ani też samych tylko wytworów fantazyi *jest naszym*. Powstaje on z współdziałania *dwóch czynników*, a mianowicie z jednej strony *naszego zmysłu* (wewnętrznego), który operuje za pomocą zmysłów, z drugiej zaś strony *rzeczy samej w sobie* służącej za podstawę zjawisku i właśnie po przekształceniu przez nasze spostrzeganie czasowo i przestrzennie dającej początek temu zjawisku. W tym tylko świecie robimy doświadczenia, mające wartość względną, my sami, jako objekty naszego spostrzegania, należymy do tego świata. — Punktem zaś wyjścia, jak to dobrze poznał Descartes, jest „*ja*", bez którego nie ma przeciwieństwa, t. j. bez którego objekt albo świat istnieć nie może.

To *ja* posiada przestrzeń i czas jako formy swego myślenia, w które obleka wszystko co mu się nawija, co spostrzega. Tak więc cały świat zjawisk daje się mechanicznie wytłómaczyć. Tak samo jak genialny myśliciel zwróciwszy się ku naszemu bogactwu apryorycznemu, takowe odkrył w formach *przestrzeni*, *czasu* i *przyczynowości*, tak okazał się on też pionerem teoretycznym w dziedzinie *mechanicznego pojmowania świata albo przyrody*. Jemu cały świat przedstawia się jako *rozwój*.

Jego dzieło „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) traktuje o tworzeniu się układów słonecznych czyli ciał niebieskich. Laplace teoryę tę matematycznie uzupełnił [1]) i obecnie jest ona powszechnie

[1]) Wygląda to tak jak gdyby Laplace korzystał z pomysłu Kanta, co jednak w rzeczywistości nie miało miejsca, gdyż uczony francuzki niezależnie od Kanta doszedł do swej uwagi. (P. T.)

przyjętą, przynajmniej w głównych swoich zarysach. Według niej ciała niebieskie utworzyły się z rozproszonej wszędzie delikatnej materyi rozmaitej gęstości, która się zbierała około miejsc większej gęstości. Ruchy ciał niebieskich, według tej teoryi, tłómaczą się na zasadzie prostych praw fizycznych, nie zaś, że ruch ten został im udzielony z zewnątrz, gdyż, powiada Kant, *elementy posiadają istotną siłę wystarczającą na to, by udzielały sobie wzajemnie ruch i były dla siebie źródłem życia.* Nie może być naszym zamiarem rozwodzić się w tem miejscu nad doskonale pomyślanemi poglądami Kanta, gdyż to by nas za daleko zaprowadziło, lecz kładziemy w tem miejscu nacisk na to, że ze wszystkich prac Kanta widnieje, że ten wielki myśliciel, gwiazda pierwszej wielkości pomiędzy filozofami, doskonale wiedział, że nauki jego mają tylko wartość *względną* i że w przypadku, o którym tu mowa, powołanie się na *przyczynowość mechaniczną* odnosi się tylko do sposobu spostrzegania, a nie do rzeczywistości dla nas niedostępnej. Nie tak postępują niektórzy przyrodnicy nowszych czasów, którzy mało obeznani z filozofią ogłaszają nauki swoje za prawdy konieczne i odnoszące się do natury rzeczy, nie zdając ani sobie ani swoim słuchaczom rachunku o wartości ludzkiego poznania.

Świat, a szczególnie powstawanie ciał niebieskich daje się tak dokładnie *wytłómaczyć mechanicznie*, że Kant mógł wypowiedzieć słowo śmiałe: „Dajcie mi materyę i ja z niej utworzę świat! t. j. dajcie mi materyę (ze wszystkiemi jej siłami) i ja wam pokażę, w jaki sposób z niej może powstać świat."

Jakie jednak trudności może napotkać pojęcie mechaniczne świata, nie uszło uwagi Kanta. Czy możemy, powiada on, to samo twierdzić o najmniejszej roślinie lub najmniejszym owadzie? Czy jesteśmy w stanie powiedzieć: Dajcie mi materyę, a ja wam pokażę, w jaki sposób tworzy się gąsienica? Czy przy tem, zaraz na pierwszym kroku nie napotykamy nieprzezwyciężonych trudności, z powodu nieznajomości prawdziwej istoty wewnętrznej przedmiotu i komplikacyj tkwiących w nim rozmaitości? Nie zadziwi więc nikogo, jeśli ośmielę się powiedzieć, że prędzej da się wytłómaczyć powstawanie ciał niebieskich, przyczyny ich ruchów, jednem słowem, cała obecna organizacya budowy świata, niż z zasad mechanicznych można będzie jasno i dokładnie pojąć tworzenie pojedynczego ziółka lub gąsienicy. Wyżej przytoczone zdanie nie wyłącza w zasadzie możności tłómaczenia mechanicznego świata, lecz zarazem słusznie zwraca uwagę na to, że dalecy jesteśmy od *możności* mechanicznego tłómaczenia wszystkiego. Musimy przyznać, żeśmy i w naszych czasach ani na krok dalej nie postąpili, pomimo odkrytej jedności form, mechanicznie wytłómaczyć się nie dającej, komórki. A może też ktoś się ośmieli powiedzieć, dajcie mi materyę, a ja wam zbuduję z niej komórki, z nich zaś utworzę, chociażby nawet teoretycznie rośliny i zwierzęta? Odkrycie chemików, że wszystkie organizmy „składają się" z pierwiastków nieorganicznych, t. j. że te pierwiastki dadzą się *otrzymać* z substancyi żywej bez reszty, jako też i to odkrycie, że *ciała* napotykane w organizmach dadzą się otrzymać z pierwiastków nieorganicznych lub ich związków drogą syntetyczną nie możemy zbyt wysoko cenić, jako kroku dalszego w *poznaniu.* Teorya bowiem Kanta o powstawaniu świata orzeka, że z materyi wszędzie rozproszonej i zawierającej pewne oznaki życia objawiające się w siłach albo raczej w działaniach da się utworzyć ziemia i organizmy na niej się znajdujące, lubo w sposób bardzo złożony; początek zatem materyalny organizmów *jest zrozumiałym sam przez się*, jak to już geneza mojżeszowa go zrozumiała (niech ziemia wyda rośliny

i t. d.). Chemia zatem w przypadkach wyżej przytoczonych najwyżej stwierdza *poglądowo* to, co rozum dawno już *ustalił*, a więcej żadna sztuka techniczna nie dokaże. Żaden chemik, pomimo twierdzenia L. Büchnera i C. Vogta, nie jest w stanie *dowieść* żadnej zasady myślenia; najlżejszy zarzut zmienia rezultat wagi, jeżeli go całkiem nie obali. Przedewszystkiem nie należy nigdy zapominać, że chemia nie eksperymentuje z jednostkami substancyi, lecz tylko z jednostkami form, jednostkami zjawisk, ze swojemi 60ma, a dziś jeszcze liczniejszemi *pierwiastkami*, sztucznie na ciała prostsze rozłożyć się nie dającemi, które tak dobrze mogłyby się na nowo utworzyć z przyjętego przez teoryę fizyczną eteru, lub też zmieniać formę swoją, jak dobrze mogłyby przybrać inne zupełnie formy i mieć inne własności niż te, które chemicy im obecnie przypisują.

Wszechświat ze swojemi „istotami żyjącemi" (Lebewesen) ulega według Kanta rozwojowi.

Istoty żyjące podlegają zasadom przystosowywania się i dziedziczności; pewne rasy lub gatunki dają się sprowadzić do ras i gatunków pokrewnych, z których się rozwinęły przez wpływ zmiany środka i przez wybór hodowli. Zarodek teoryi pochodzenia i wyboru sztucznego znajduje się więc w najlepszej formie u Kanta, jak tego dowodzi następujące zdanie[1]). „Jest istotną filozofią, powiada Kant, śledzić rozmaitość i różnorodność pewnej rzeczy przez wszystkie czasy. Gdyby nam się udało ułaskawić dzikie konie pustyni, tobyśmy otrzymali konie bardzo wytrzymałe. Łatwo zauważyć, że osioł i koń pochodzą *z jednego pnia*, i że ów koń dziki jest koniem pierwotnym, gdyż ma długie uszy. Tak też owca jest podobną do kozy i tylko rodzaj kultury jest powodem różnicy pomiędzy niemi. Gdyby więc zrobiono taki przegląd stanu przyrody, że staranoby się zbadać, jakim zmianom on ulegał w ciągu wszystkich czasów, to takie postępowanie dałoby prawdziwą *historyę* przyrody."

Siłę *przystosowywania bezpośredniego* i wyboru sztucznego wyraża następujące zdanie: „W jaki sposób taka rzecz przypadkowa, jak barwa skóry (w tym przypadku człowieka) mogła się przystosować, nie daje się tak łatwo wytłómaczyć. Widzimy jednak z wielu innych przykładów, że w przyrodzie bardzo często takie przystosowanie ma miejsce. Na zasadzie różnicy pokarmów, powietrza i kultury (a zatem środka otaczającego) można wytłómaczyć, dla czego niektóre kury stają się zupełnie białemi, i jeżeli z wielu piskląt zrodzonych z tych samych rodziców wybierzemy tylko te, które są białe i te ze sobą łączyć będziemy, otrzymamy rasę białą, która nie tak łatwo się zmienia (*wytworzenie gatunku stałego przez wybór sztuczny*). Czy konie angielskie i hodowane na gruncie suchym konie arabskie i hiszpańskie w końcu nie tak się zmieniają, że rodzą potomstwo zupełnie odmienne od rodziców pierwotnych? Wszystkie psy, które zostały sprowadzone z Europy do Afryki przestają szczekać, łysieją i w następstwie rodzą takie same potomstwo. Podobnym zmianom ulegają też owce, bydło rogate i inne zwierzęta."

W ogólności dla Kanta już nie ma więcej różnicy zasadniczej pomiędzy naturą organiczną i nieorganiczną, pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem. Czysta mądrość świata, powiada on[2]), powinna dbać o zachowanie jedności w przyrodzie. Nie tylko w naturze nieorganicznej, lecz jeszcze i w organicznej ma miejsce jedność konieczna, która dalej sięga niżby tego na pierwszy

---

[1]) Z „Geografii fizycznej", opracowanej w r. 1757, wydanej w r. 1802.

[2]) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes. 1763.

rzut oka spodziewać się było można. Gdyż nawet i w budowie zwierzęcia możemy się spodziewać, że przy bliższem zbadaniu okaże się, iż jedno urządzenie przedstawia korzystną zdatność dla wielu celów użytecznych, których urzeczywistnienie kazałoby się początkowo domyśleć wielu różnych przyrządów.

Ztąd też pochodzi, że Kant tak bardzo aprobował pracę Moscatiego „o różnicy budowy ludzi i zwierząt", w której inteligentny anatom stara się dowieść pochodzenia człowieka od zwierzęcia.

Kant w recenzyi tej pracy pomiędzy innemi powiada bardzo słusznie: „Pomiędzy wszystkiemi zwierzętami czworonożnemi nie ma ani jednego, któreby nie umiało pływać, gdy przypadkiem dostanie się do wody. Tylko człowiek tonie w wodzie jeśli nie nauczył się pływać. Przyczyną tego jest to: *że oduczył się chodzić na czworakach;* ten bowiem ruch utrzymał by go nad wodą bez żadnej sztuki i jemu to wszystkie zwierzęta, a nawet te, które mają wstręt do wody zawdzięczają to, że umieją pływać[1]). Jakkolwiek parodoksalnem może się nam wydawać to twierdzenie lekarza włoskiego, to ono jednak w ręku tak głębokiego krytyka filozoficznego staje się prawie zupełną pewnością. Widzimy ztąd, że pierwszem staraniem przyrody było to, *ażeby człowiek jako zwierzę zostało zachowanem dla siebie i dla swego rodzaju* i postawa czworonożna najlepiej odpowiadała budowie wewnętrznej, położeniu płodu i zachowaniu w niebezpieczeństwie. Lecz w człowieku tkwił też zarodek rozumu, który rozwinąwszy się, dał mu możność życia społecznego i przybrania najlepiej ku temu odpowiadającej postawy dwunożnej, przez którą z jednej strony zyskał ogromną przewagę nad zwierzętami, z drugiej zaś musi znosić wszelkie niedogodności wypływające ztąd, że głowę swoją tak dumnie podnosi wobec swoich dawnych towarzyszów." — Chociaż jednak w tem miejscu nie starano się w sposób prawdopodobny wytłómaczyć sposobu, w jaki nastąpił proces uczłowieczenia, to jednak myśl potężna o rozwijaniu się człowieka ze stanu zwierzęcego drogą naturalną, t. j. z przyczyn tkwiących w samych istotach została w zupełności przyjętą, czego zresztą od takiego myśliciela, jakim był Kant, można się było spodziewać. Jako zasadę pomagającą przy tem Kant wraz z Heraklitem uznał walkę o byt, „rozdwojenie"; zna on już przystosowywanie drugorzędne, należące do peryodu kultury, jak n. p. krzyk dzieci, będący właściwością, która w żaden sposób nie mogła się objawić u przodków zwierzęcych[2]). Odmiennie od niektórych jednostronnych, bo materyalnie wychowanych darwinistów nowoczesnych, twierdził Kant, że nie sama walka o byt, *nie sama nienawiść* pomaga w procesie rozwoju, lecz raczej „w zespoleniu złego z dobrem tkwią najpotężniejsze sprężyny, które wprawiają w ruch drzemiące siły ludzkości i zmuszają ją do rozwijania wszystkich swoich talentów i zbliżania się do doskonałości[3]). Kant w najwyższym też stopniu zasłużył się sprawie *niezależności wiedzy*, którą on, wbrew panującym ówczesnym poglądom, chciał widzieć bezwarunkowo zabezpieczoną. To co o tym przedmiocie filozof gienialny pisał, było wprawdzie wówczas tylko możliwem podczas panowania króla, któremu jako filozofowi na tronie potomność przyznała tytuł wielkiego.

*Porządek* i *celowość* w przyrodzie, powiada Kant[4]), *musi się dać wytłomaczyć na zasadzie przyczyn naturalnych i praw przyrody* i przy tem najdziwaczniejsze hipotezy, jeżeli tylko są *fizycznemi*, są znośniejszemi od hyperfizycznych, t. j. takich, które polegają na powoływaniu się na stwórcę boskiego,

---

[1]) Pragmatische Antropologie. 1798. [2]) Tamże. [3]) Rasy ludzkie. 1775. [4]) Kritik der Urtheilskraft. 1790.

istnienie którego dla tego właśnie celu przyjmujemy. Gdyż, powiada Kant dalej, jeśli do nauki o przyrodzie wprowadzamy pojęcie Boga dla wytłomaczenia celowości i następnie korzystamy znowu z tej celowości dla okazania, że Bóg istnieje, to żadna z tych nauk nie ma trwałości wewnętrznej i ułudna diallela czyni każdą z nich niepewną dla tego, że granice ich się przecinają. Zadaniem przyrodnika jest raczej: wszystkie utwory i zjawiska przyrody, nawet te, które są najbardziej celowe tak daleko tłomaczyć *mechanicznie*, o ile to jest w jego mocy (której granicy w badaniach podobnego rodzaju podać nie możemy) Przy czem nie należy spuścić z uwagi, że te zjawiska lub produkty natury, które jedynie pod pojęciem celu możemy podać *badaniom rozumu, wskutek istoty natury naszego rozumu, niezależnie* od owych mechanicznych przyczyn, musimy ostatecznie podporządkować podprzyczynowość według celów[1]). Zdanie to, innemi słowy, wyraża co następuje: Nasza przyczynowość jest *dwojakiej natury*, raz o ile ona pojmuje zjawiska świata zewnętrznego (przyczynowość mechaniczna), drugi raz, gdy się zwraca ku przyczynom wewnętrznym, które ona umieszcza w przedmiotach (*przyczynowość czuciowa.* L. Noiré).

---

[1]) Kritik der Urtheilskraft. 1790.

## ROZDZIAŁ V.

# ARTUR SCHOPENHAUER.

*(ur. d. 22 lutego 1788 r., umarł d. 21 września 1804).*

Jasne wyłożenie filozofii Kanta. — Materya jako rzecz aposteryoryczna świata zjawisk. — Rzecz sama w sobie istnieje, jest nią wola, jak to pokazuje nam obserwacya ciała własnego. — Rozdzielenie woli na zasadzie wniosku analogicznego. — Wola bywa spstrzeganą tylko formami właściwemi podmiotowi, czasem i przestrzenią. — Nicość ducha i materyi. — Świat jako wola i wyobrażenie. — Materya w wyobrażeniu. — Wola i intelekt zasadniczo pomiędzy sobą się różnią; pierwsza jest prawdziwą istotą wszystkich rzeczy, drugi jest zjawiskiem podrzędnym, z zewnątrz stojącym. — Pobudki i podrażnienia. — Wola jest metafizyczną; chcenie organizmu jest fizycznem. — Uwagi nad wolą i wyobrażeniem Schopenhauera. — Granice filozofii Schopenhauera. — Monizm przyjmuje sensualizm odnośnie do spostrzegania. — Celowość jest antropomorficzną. — Warunkowe przyjęcie dowodów empirycznych, że materya jest objawem widocznym woli. — Trudność pojęcia absolutnie poznać się nie dającej woli; lekka wątpliwość co do tego ze strony samego filozofa. — Stopień swiadomości. — Zasada zachowania i jedności we wszechświecie, — Teorya pochodzenia Schopenhauera. — Realność istnienia. — Wady teoryi Schopenhauera.

Schopenhauerowi należy się zasługa, że zrozumiawszy filozofię Kanta zabrał się do zbadania rzeczy samej w sobie. Jest nią *wola*, powiada Schopenhauer, wola ta jest rzeczą jedynie realną, istotą podstawową świata, prawdziwą, żywotną, nieśmiertelną. Do naszego wyobrażenia dochodzi tylko to, co w rzeczach objawia się na zewnątrz, ich objaw woli. Istota rzeczy, t. j. wola, jest toto genere odmiennnem od ich objawów zewnętrznych, które jako wyobrażenia wnikają do naszego intelektu.

*Intelekt* należy odróżnić od woli, jako jej towarzysza drugorzędnego. Daje on woli wiadomość o rzeczach zewnętrznych, a wola piętnuje je jako pobudki, które potwierdza lub im zaprzecza, t. j. pragnie ich lub je unika. Intelekt, w świecie zewnętrznym objektowany jako mózg, jest w usługach woli, reprezentuje niejako ministeryum spraw zagranicznych i przeprowadza cele woli. Chęć do życia wytwarza sobie intelekt, wytwarza sobie z wnętrza wyższą samowiedzę; wszystkie organa są sługami woli przez nią wytworzone. O filozofii kantowskiej powiada jej gruntowny znawca, Schopenhauer [1]). Dążeniem głównem filozofiii kantowskiej jest wykazanie *kompletnej różnicy pomiędzy tem co jest realnem, a tem co jest idealnem*, ku czemu już Locke

[1]) Parerga i Paralipomena. Tom 1. Dzieło to zawiera znakomite powtórzenie wielkich odkryć Kanta.

utorował drogę. Przedewszystkiem można powiedzieć, że idealizm jest widzialny *kształt*, przedstawiający się w przestrzeni ze wszystkiemi własnościami, które w niej spostrzegamy; realną przeciwnie, jest rzecz sama w sobie niezależnie od jej sposobu wyobrażania w cudzej lub własnej głowie.

Ścisłego wywodu rzeczy samej w sobie Kant nigdy nie dał, powiada Schopenhauer dalej; myśl o tem przyjął on od swoich poprzedników, a mianowicie od Locke'a i uważał rzecz samą w sobie jako coś, o istnieniu którego wątpić nie można, gdyż jest ono oczywistem; co więcej miał on poniekąd słuszność. Według odkryć Kanta bowiem, zawiera nasze poznanie empiryczne *jeden* element, o którym dowieść można, że jest początku podmiotowego, i oprócz tego *drugi*, o którym tego powiedzieć nie możemy; ten ostatni pozostaje zatem objektywnym, gdyż nie ma powodu uważać go jako subjektywny.

Z tego to powodu, idealizm transcendentalny Kanta nie przyjmuje istoty przedmiotowej rzeczy, albo też ich realności niezależnej od naszego sposobu pojmowania, lecz tylko tak daleko jak daleko sięga apryoryczność w poznaniu naszem, lecz nie dalej, gdyż zasada do zaprzeczania temu nie sięga dalej; wszystko, co po za tem leży Kant przyjmuje więc, a zatem wierzy też we wszystkie te własności rzeczy, których apryorycznie konstruować nie można. Gdyż nie cała istota danych zjawisk, t. j. świata ciał może być przez nas apriori oznaczoną, lecz tylko ogólna forma tych zjawisk a to daje się sprowadzić do przestrzeni, czasu i przyczynowości, oraz ogółu praw tych trzech form. Przeciwnie, wszystko to, co te trzy formy pozostawiają nieoznaczonem, a zatem to, co odnośnie do nich jest *przypadkowem*, stanowi właśnie *objaw rzeczy samej w sobie*.

Otóż powiada Schopenhauer dalej, *empiryczna treść* zjawisk, t. j. każde bliższe ich określenie, każda w nich występująca *jakość fizyczna* może tylko być poznaną a posteriori: te własności empiryczne (albo raczej *wspólne ich źródło*) zostają dla rzeczy samych w sobie jako *objawy ich istoty własnej* w środku wszystkich owych form apryorycznych.

Ta właśnie rzecz aposteryoryczna, która w każdem zjawisku pomimo szaty apryorycznej udziela każdej istocie charakter specyalny i indywidualny stanowi materyę świata zjawisk, w przeciwstawieniu z jego formą.

Ponieważ zaś ta materya w żaden sposób nie może pochodzić od form zjawiska zespolonych z *subjektem*, których istnienia dowodzą ich cechy apryoryczności, jak to okazał Kant; ponieważ ona jest raczej tem, co pozostanie, gdy odejmiemy wszystko co jest wynikiem tych form i przez to okazuje się jako drugi, zupełnie odmienny element poznania empirycznego i jako dodatek obcy tym formom; ponieważ ona z drugiej strony wcale nie wypływa ze samowoli podmiotu poznającego, lecz często jest jej wręcz przeciwną, więc z tego powodu Kant, tę *materyę zjawisk* przypisywał rzeczy samej w sobie, a zatem uważał ją jako pochodzącą z zewnątrz, gdyż musi ona zkądkolwiek pochodzić, albo, jak się wyraża Kant, musi ona mieć swoją przyczynę. Ponieważ zaś takich, tylko aposteryorycznie poznać się dających własności nie możemy sobie wyobrażać odosobnionych i oczyszczonych od własności apryorycznych, gdyż pierwsze zawsze występują w odzieży drugich, więc Kant naucza, że wprawdzie możemy poznać istnienie rzeczy samych w sobie, lecz nigdy nic więcej, t. j. możemy tylko wiedzieć, że są, ale nie możemy wiedzieć czem są; ztąd to pochodzi, że *istota* rzeczy samej w sobie pozostała dla Kanta wielkością niewiadomą. Forma bowiem zjawiska wszędzie otacza i ukrywa rzecz samą w sobie. Najwyżej dałoby się powiedzieć co następuje: ponieważ owe formy apryoryczne należą do wszystkich rzeczy, jako

zjawisk i to bez żadnej różnicy, gdyż one pochodzą z naszego intelektu, rzeczy zaś pomimo tego znacznie się pomiędzy sobą różnią, więc to, co wywołuje te różnice, a zatem i rozmaitości specyficzne przedmiotów jest rzeczą samą w sobie.

Dalej pokazuje Schopenhauer [1]), że wyobrażenie spostrzegalne, które ma tylko do czynienia z wrażeniami zmysłowemi i należącemi do intelektu formami podmiotowemi czasu, przestrzeni i przyczynowości, jako też i oparte na niem poznanie empiryczne prawdy, nie może dostarczyć danych dla wnioskowania o rzeczy samej w sobie. *Przejście jednak od działania do przyczyny*, powiada on dalej, jest jednakże jedyną drogą, by prosto przejść z tego, co jest wewnętrznem i subjektywnem do tego, co jest zewnętrznem i objektywnem. Lecz przez to, że prawo przyczynowości Kant windykował dla form poznania, zamknął sobie tę drogę: oprócz tego, bardzo często wyraźnie ostrzegał, by z kategoryi przyczynowości nie robić użytku transcendentalnego, t. j. zastosować jej do tego co przekracza granicę doświadczenia.

W rzeczy samej na tej drodze nigdy nie możemy dojść do rzeczy samej w sobie i w ogólności nigdy na drodze poznania czysto *objektywnego*, jakiem wyobrażenie zawsze pozostaje, jako takie zaś tkwi w podmiocie i nigdy nie może dać nic rzeczywiście odmiennego od wyobrażenia. Tylko przenosząc swoje *stanowisko* można będzie dotrzeć do rzeczy samej w sobie, a mianowicie zamiast obrać za punkt wyjścia to, co *wyobraża*, należy wyjść z tego co *wyobrażamy*. To jest jednak każdemu możebnem tylko odnośnie do jednego przedmiotu, które jest też *dostępnem i z zewnątrz* i przez to w dwojaki sposób jest dane: jest to *własne ciało każdego*, które znajduje się w świecie przedmiotowym i jako *wyobrażenie w przestrzeni, lecz jednocześnie w samowiedzy naszej własnej objawia się jako wola*. Przez to otrzymujemy klucz do zrozumienia wszystkich działań własnego ciała i ruchów jego wywołanych przez przyczyny zewnętrzne (tutaj *pobudki*), które bez tych *wewnętrznych i bezpośrednich wejrzeń* na ich istotę pozostałyby dla nas zupełnie tak samo *niezrozumiałemi i niewyjaśnionemi* jak zmiany, które według praw przyrody i jako objawy siły natury następują w innych ciałach, *danych* nam jedynie *w spostrzeganiu objektywnem;* niemniej przez to zrozumiemy *pozostałe podścielisko* wszystkich tych czynności, w którem ich siły się korzenią, a zatem i same ciało. To bezpośrednie poznanie, które każdy ma o istocie swojego własnego zjawiska, dane mu oprócz tego, jak i wszystkie inne zjawiska w spostrzeganiu *objektywnem*, należy następnie *przenieść w sposób analogiczny* na zjawiska jedynie w ten drugi sposób dane i przez to dojdziemy do poznania istoty wewnętrznej przedmiotów, t. j. do rzeczy samej w sobie.

Do takiego poznania możemy tylko dojść na drodze zupełnie odmiennej od poznania objektywnego, które pozostaje wyobrażeniem tylko, a mianowicie, jeżeli do pomocy przybierzemy jeszcze *samowiedzę* podmiotu występującego zawsze jako osobnik zwierzęcy i tę uczynimy tłómaczem *samowiedzy innych rzeczy*, t. j. spostrzegającego intelektu.

*Podmiotem poznającym* jest to, co wszystko poznaje, samo zaś nie zostaje poznanem; z tego to powodu pojmujemy go jako *punkt stały* obok *którego czas i wszystkie wyobrażenia przebiegają*, podczas gdy ten bieg ich może jednak tylko być poznanym jako *przeciwieństwo względem czegoś trwałego*.

Tak więc świat musi się nam przedstawić: 1-sze) jako *świat wyobrażeń*, ogół przedmiotów, 2 gie) jako *świat woli* poznany analogicznie z bezpośred-

[1]) Parerga. Tom 1. Str. 98, 99 i twierdzenie o przyczynie. § 21.

niej znajomości naszej własnej woli. To co *rzeczywiście istnieje jest wolą, spostrzegane* pod formami czasu i przestrzeni właściwemi podmiotowi, zamienia się w wyobrażenia, *w świat objektów* czyli *ciał.*

Opierając się na tem, Schopenhauer mógł powiedzieć: W rzeczywistości nie ma w świecie ani *ducha*, ani *materyi*, lecz dużo głupstw i mrzonek. Dążenie siły ciężkości tkwiącej w kamieniu jest tak niepojętem jak i myślenie w mózgu ludzkim, na tem się więc opierając możnaby było wnosić, że kamień obdarzony jest duchem. Powiedziałbym więc do każdego, któryby o tem rozprawiał: sądzisz, żeś poznał materyę martwą, t. j. zupełnie bierną i bezwłasnościową, dla tego jedynie, że tobie się zdaje, iż wszystko rozumiesz coś sprowadził do działania mechanicznego. Lecz zupełnie tak samo, jak według własnego swojego przyznania, działania fizyczne i chemiczne nie są dla ciebie zrozumiałemi dopóty ich nie możesz sprowadzić do działań mechanicznych; tak też i te działania mechaniczne, a zatem i objawy wypływające ze siły ciężkości, nieprzenikliwości, spójności, twardości, stanu stałego, sprężystości, płynności itp. są również tajemnicze jak i pierwsze, a nawet jak i myślenie w głowie ludzkie,.

Jeżeli materya, pomimo tego, że nie wiesz dla czego, może spadać na ziemię, tak też może ona myśleć, chociaż ty nie wiesz w jaki sposób to się dzieje. To co rzeczywiście jest zupełnie zrozumiałem, w mechanice nie sięga dalej po za tem co jest czysto matematycznem w każdem tłómaczeniu, ogranicza się na oznaczeniu czasu i przestrzeni. Lecz czas i przestrzeń, wraz z całą ich prawidłowością są nam znane apryorycznie, są więc zatem prostemi formami poznania naszego i należą wyłącznie do naszych wyobrażeń. Ich oznaczenia zatem są w gruncie *podmiotowemi* i nie tyczą się tego co jest *czysto abjektywnem*, t. j. *rzeczy w sobie*, która jest *niezależną* od naszego poznania. Jak tylko jednak w mechanice nawet, chcemy pójść dalej niż sięga matematyka, jak tylko dochodzimy do nieprzenikliwości, do ciężkości, do stanu stałego, płynnego lub gazowego ciał, wtedy napotykamy objawy, które są dla nas równie tajemniczemi, jak myślenie i wola człowieka, czyli dochodzimy do tego co jest *bezpośrednio niezbadanem:* gdyż taka jest każda siła przyrody.

Gdzie więc pozostaje ta materya, którą ty tak dokładnie znasz i rozumiesz, że za jej pomocą chcesz wszystko tłómaczyć, do niej chcesz wszystko sprowadzić? Pojąć i zbadać możemy wszystko to, co jest matematycznem, gdyż ono tkwi w podmiocie, w naszym własnym przyrządzie wyobrażania; lecz jak tylko występuje coś, co jest rzeczywiście objektywnem, coś co się nie da apryorycznie oznaczyć, to ono jest też w ostatniej instancyi niezbadanem. W ogóle to, co zmysły i rozum spostrzegają, jest zjawiskiem bardzo powierzchownem, które pozostawia nietkniętem prawdziwą wewnętrzną istotę rzeczy. Tak twierdził Kant. Jeżeli zatem przyjmujesz ducha w głowie ludzkiej, jako deus ex machina, to musisz też, jak już wyżej powiedziałem, takiego ducha udzielić każdemu kamykowi. Jeżeli zaś twoja martwa i czysto bierna materya jako ciężkość może dążyć, albo jako elektryczność przyciągać, odpychać i wydawać iskry, to może też ona jako masa mózgowa myśleć. Jednem słowem, każdemu mniemanemu duchowi można przypisywać materyę, lecz znowu każdej materyi — ducha; z czego wypada, że sprzeczność pomiędzy niemi jest niemożebną. Pokazuje się zatem, że nie ów kartezyuszowski podział wszystkich rzeczy na ducha i materyę jest filozoficznie prawdziwym, lecz nim jest podział na *wolę* i *wyobrażenie;* to ostatnie jednak nigdzie nie idzie równolegle z pierwszą. Ta bowiem uduchownia wszystko przez to:

że z jednej strony wszystko co jest nawskróś realnem i objektywnem, a mianowicie *materyę przenosi do wyobrażenia* i

że z drugiej strony *istotę samą w sobie każdego zjawiska sprowadza do woli* [1]).

Wolę chce Schopenhauer widzieć zupełnie oddzieloną *od poznania;* według niego jest ona zasadniczo różną (?); zupełnie niezależną od poznania, dla tego może ona też istnieć i objawiać się bez poznania, co też rzeczywiście ma miejsce w całej przyrodzie poczynając od zwierząt. Co więcej, ta wola, jako jedyna rzecz sama w sobie, jako jedyny przedmiot realny, jako jedyna istota pierwiastkowa i metafizyczna w świecie, w którym wszystko jest tylko zjawiskiem, t. j. wyobrażeniem, użycza każdemu bez wyjątku przedmiotowi siłę, za pomocą której może istnieć i działać. Wypada ztąd, że nie tylko działania dowolne istot zwierzęcych, lecz także cała budowa organiczna ich ciała ożywionego, kształtu i natury ich nie wyłączając, dalej wegetacya roślin i nakoniec krystalizacya w państwie nieorganicznem i w ogóle każda siła pierwotna, objawiająca się w zjawiskach fizycznych i chemicznych, a nawet i sama siła ciężkości, *same w sobie bez zjawiska*, to jest bez *wyobrażenia*, będącego utworem naszej głowy są wprost identyczne z tem, co my w nas samych napotykamy jako *wolę*, o której mamy najbardziej bezpośrednią i dokładną wiadomość jaka tylko jest możebną. Schopenhauer powiada dalej, że pojedyncze *objawy tej woli* zostają wprawione w ruch u istot *poznających* (t. j. zwierzęcych) przez *pobudki*, lecz niemniej też *w życiu organicznem zwierzęcia i rośliny* przez *podrażnienia*, u istot zaś *nieorganicznych* nakoniec — przez „*proste przyczyny*" w najściślejszem znaczeniu tego słowa, *które to różnice tyczą się jedynie zjawiska;* w dalszym ciągu utrzymuje Schopenhauer, że poznanie i jego podścielisko, intelekt, jest objawem zupełnie niezależnem od woli, zjawiskiem drugorzędnem, towarzyszącem jedynie wyższym stopniem objektywacyi woli, dla niej samej nieistotnem, zależnem od swego objawu w organizmie zwierzęcym i dla tego jest *fizycznem* a nie metaficznem; że zatem nigdy z braku poznania nie możemy wnosić o braku woli, przeciwnie, istnienie woli można wykazać w istotach pozbawionych poznania, zarówno roślinnych jak i nieorganicznych, a zatem poznanie jest zawarowane wolą, a nie, jak to dotychczas powszechnie sądzono, wola — poznaniem.

Analogicznie wnioskować, a nie empirycznie wykazać powinien był Schopenhauer powiedzieć, jak się też poprzednio wyraził. Obserwacya wszystkich zjawisk potwierdza hipotezę o woli, która stanowi wszechrzeczy bezpośrednie jednak dowodzenia jej istnienia można tylko mieć w podmiocie, w którym się objawia wola. Na granicy ludzkiego a mianowicie filozoficznego poznania, świat przedstawia się według tego jak następuje:

To co ogarniamy, co za pomocą zmysłów kierowanych wolą, tak jak lekarz kieruje sondą, obejmujemy, jest światem zewnętrznym, — ciałem w wyobrażeniu. — Istotą w nas, jest wola. Wolę poznajemy bezpośrednio, występuje ona w wyobrażeniu jako objaw. Tak samo jak przy uważaniu własnego ciała jako objektywnego otrzymujemy tylko wyobrażenie (ciało, ruch), którego realną istotą jest wola, tak samo wnoszę, że we wszystkich wyobrażeniach, które mi się nawijają, gdy obserwuję to co się w około mnie dzieje, tkwi wola, że w rzeczywistości są one niczem tylko wolą, która jako istniejąca się objawia. Wyobrażenie nie jest prostem odbiciem jakiejś woli zewnątrz istniejącej, ani też prostą fikcyą własnej naszej woli, lecz jest ona raczej hamowaniem woli, powstającem z objawu własnej wewnętrznej woli

[1]) Parergo i Paralipomena. T. I. Str. III.

i z oddziaływaniu na nas zewnątrz się znajdującej woli. Wola, jako wszechświat jeżeli w ogóle jakiekolwiek porównanie jest dozwolonem, należy obrazowo sobie przedstawić jako ciągłość nieskończoną, wieczną, niezniszczalną, jako wszechrzeczy, obdarzoną wszystkiemi przymiotami Spinozowskiego Deus sive natura; jest ona wszechpotężną o tyle, o ile w niej tkwi wszelka potęga, gdyż jest ona wszystkiem, wszechwiedzącą, gdyż w niej wszystko się wie, jest ona również wszechmądrą, wszechdobrą, wszechzłą i t. p. Wieczna i nieskończona wola jednak nie jest organizmem, nie jest osobistą, a wszystkie atrybuty należą się jej tylko w ogóle objawów, czyli sposobów (modi); ona sama nie ma atrybutów, sama przez się jest ona również niemożebną bez atrybutów, jak te ostatnie bez postulatu woli. Jest ona jedyną rzeczą realną, która odpowiada potrzebie metafizycznej, przyczynowości metafizycznej. Przyjęcie jej jest antropomorfizmem, o ile ją bierzemy według nas samych, jest zaś prawdziwą przyczyną bytu, o ile stajemy na stanowisku wszechświata, z którego my uważani przedstawiamy się jako znikome cząstki w ciągłości olbrzymiej naszej wszechmatki. Wszystko co tylko jest objektywnem jest objawem woli, lecz nim jest też wszystko przedmiotowe, które tkwi razem z rzeczami przedmiotowemi tam, gdzie tylko rzeczy objektywne się znajdują, gdzie jest wola, t. j. wszędzie. Bez przeciwieństwa, bez hamowania nie możemy sobie pomyśleć woli, bez podmiotu nie ma objektu. Wszystko co jest objektem jest do połowy subjektem, wszystko co jest podmiotem (jako czynność woli) jest nim tylko odnośnie do objektu. Tylko tak daleko jak sięgają podmiot i przedmiot, t. j. jak daleko sięgają objawy woli, jest istnienie; zewnątrz tego istnienia nie ma myślenia. W nas wola i objaw woli, subjekt i objekt stanowią jedno i toż samo; różnica istnieje tylko w spostrzeganiu odnośnie do użytej formy przyczynowości. Każdy objaw woli jest indywidualnym. Osobniki są rzeczywistemi objawami woli; leży to w nauce Spinozy i Leibnitza. Pytanie gdzie indywidualność wypływa z woli przekracza poziom naszego poznania; jest ono dane razem z wolą. Intelekt tkwi w osobniku. Początku jego *nie* należy szukać, jak to chce Schopenhauer, w „wyższych stopniach objektywacyi woli", lecz w wiecznie dla nas niedostępnem ognisku, gdzie wola objawia się jako indywiduum. Wprawdzie osobniki należą do świata zjawisk; my sami należymy do tego świata. Co jednak występuje w zjawisku jest indywidualnem, w przeciwstawieństwie do pozostałego świata zjawisk — i do świata metafizycznego; własnością osobnika jest jego objaw jako materya, *ruch* i *wola indywidualna*, czy ją „prostą przyczyną", „*bodźcami*" albo „intelektem" nazwiemy. Intelekt daje się tylko pojmować jako najwyższy stopień pojedynczy indywidualnej woli, jest on w każdym razie fizycznym, a nie metafizycznym, również i wola w nas spostrzegana nie jest *metafizyczną*, chociaż Schopenhauer jest innego zdania. W tem miejscu jednakże przypada punkt zetknięcia się świata fizycznego, dotykalnego i świata metafizycznego, niedotykalnego. Jeden świat zlewa się z drugim, pomimo, że wyprowadzenie woli metafizycznej u Schopenhauera nie jest bez zarzutu; mamy tu jedyny punkt, na którym się opierając, możemy powiedzieć: *wszystko co dla naszego spostrzegania i po za niem okazuje się jako ruch lub materya jest na wskróś wolą*

Jeżeli nawet świat jako wola jest wiecznym, to jednakże pojedyncze objawy woli, jako formy, jako intelekty są czasowemi, tylko świat osobników jest wiecznym. Nieprzerwanie w toku wiecznym występuje to, co jest czasowo i przestrzennie ograniczonem z tego, co jest wiecznie trwałem i nieograniczonem jako materia vestita, której zasłona nigdy nie zostaje rozerwaną, tak że wola naga nigdy nie staje się dotykalną. Należy wybaczyć

Schopenhauerowi, że i tę nagą wolę metaficzną chciał uczynić dotykalną i że pomiędzy wieloma przykładami wybrał i dziwny przykład o jajniku Ephialtes imperator. Pochodzi to ztąd, że filozof okazywał zbyt wielką skłonność ku empiryzmowi; nie uwłacza to jednak w niczem jego wielkości przewyższającej wielkość wszystkich epigonów bieżącego stulecia.

Nierozdzielne zlewanie się woli metafizycznej z fizyczną, należącą do osobnika, którą to ostatnią trzeba oprócz tego pojmować jako ideę rodzaju, i która następnie jako śmiertelna, rozwijająca się, pozostaje zawsze jeszcze fizyczną (gdyż ona jednakże należy do rzędu zjawisk) uwydatnia się w następującym ustępie klasycznym:

„Jeżeli chcemy", powiada Schopenhauer, „zrozumieć działanie przyrody, to nie należy tego uczynić przez porównanie z naszem własnem działaniem.

Prawdziwą istotą każdego kształtu zwierzęcego jest akt woli leżący zewnątrz wyobrażenia i jego form czasu i przestrzeni, który z tego powodu nie zna ani kolejności czasu, ani porządku w przestrzeni i jest jednością niepodzielną. Gdy zaś nasze spostrzeganie mózgowe uchwyci tę postać i jeśli jeszcze nóż anatomiczny rozłoży jej wnętrze, to w świetle poznania występuje to, co pierwiastkowo i samo w sobie było obcem poznaniu i jego prawom, lecz teraz musi się przedstawić odpowiednio do jego form i praw. Jedność pierwiastkowa i niepodzielność owego aktu woli, tej prawdziwej istoty metafizycznej ukazuje się nam rozdzieloną na części leżące obok siebie i na funkcye następujące po sobie, które pomimo tego przedstawiają się jako dokładnie zespolone przez ścisły stosunek do siebie ku wzajemnej pomocy i wspieraniu się, jako środek i cel wzajemny. Rozum, który to tak pojmuje, zostaje zdziwiony tem, tak głęboko obmyślanem ugrupowaniem części i kombinacyą funkcyj; gdyż sposób, w jaki on staje się świadomym odtworzenia się *początkowej jedności* z wielości (którą jego forma poznania dopiero stworzyła), mimowolnie podsuwa też i procesowi tworzenia się tej formy zwierzęcej. Takie jest znaczenie wielkiej nauki Kanta, że celowość została dopiero przez rozum wprowadzoną do przyrody, który w tem podziwia cud przez siebie samego stworzony." — Wszędzie dochodzimy ostatecznie do miejsca, gdzie to co jest indywidualnem, czasowem i przestrzennem, to co jest śmiertelnem i kolejnem występuje z tego co jest ciągłem, bez czasu, bez przestrzeni i wiecznem; dochodzimy do miejsca, gdzie bierze początek i nasze przyczynowe, czasowo przestrzenne myślenie, któremu odpowiada zmysł metafizyczny uznający to co jest bez czasu i przestrzeni; do miejsca, gdzie wszelki ślad ginie w ciemności.

Nasz podziw dla nieskończonej doskonałości i celowości w dziełach przyrody, polega według Schopenhauera na tem, że je uważamy w duchu *naszych własnych* dzieł. W tych ostatnich, chęć (wola) do dzieła i samo dzieło są przedewszystkiem dwie rzeczy zupełnie odmienne; oprócz tego, pomiędzy niemi samemi leżą jeszcze dwie rzeczy je oddzielające: najprzód, obcej woli samej przez się środek wyobrażania, przez który musi przejść nim się urzeczywistni, powtóre, obca woli działającej materya, której zostaje narzuconą obca jej forma, przeciwko czem *przeciwdziała*, gdyż ona należy już do *innej woli*, a mianowicie do swej *natury przyrodzonej*, do swej formae substantialis, do idei (platońskiej) w niej się wyrażającej: wolę więc tę należy przedewszystkiem przezwyciężyć i nawet wtedy nie przestaje przeciwdziałać, jakkolwiek głęboko wniknie forma sztuczna. Zupełnie inaczej ma się rzecz z dziełami przyrody, które nie są pośredniemi, lecz bezpośredniemi objawami woli. W nich wola działa w swej pierwobytności, a zatem bez poznania:

wola i dzieło nie są rozdzielone pośredniczącem wyobrażeniem; stanowią jedność. Co więcej, materya sama należy do tej jedności: *materya jest tylko prostem uwidocznieniem woli.* — Wprawdzie może Schopenhauer twierdzić, że w dziełach natury, to znaczy przecież w osobnikach działa wola w swej pierwobytności; lecz czy można też twierdzić, że działa *bez poznania?* Stajemy tu znowu u ogniska, na granicy świata metaficznego i fizycznego i musimy powiedzieć co następuje:

Tam, gdzie działa przyroda, t. j. wola, działa ona w osobnikach. Osobniki zaś nigdy nie są zupełnie pozbawione poznania, gdyż doznają one oporu przy przeprowadzeniu swej woli i chociażby nawet nie miały centralnego intelektu, któryby towarzyszył woli fizycznej ich organów, to jednak ich ograniczenie w czasie i przestrzeni, ich właśnie natura fizyczna, którą zawsze posiadają, musi jednocześnie być przyczyną poznania. Zrozumiał to Schopenhauer, chociaż był w walce sam z sobą, gdyż mówi: „Z nauki mojej wynika, że każda istota jest *własnym swoim utworem.*"

„Natura, która nigdy nie może kłamać i która jest naiwną jak geniusz, wprost nam to wypowiada, gdyż każda istota może zapalić iskrę życia tylko u istoty zupełnie sobie równej i w naszych oczach się tworzy, czerpiąc materyał do tego z *zewnątrz*, formę i ruch zaś *z siebie samej;* który to akt nazywamy rozrostem i rozwojem. Tak więc i empirycznie każda istota stoi przed nami jako własne jej dzieło."

„Przez przegląd całej skali istot chcemy jaśniej wykazać stosunek ciekawy pomiędzy intelektem i wolą i w nim uprzytomnić sobie przejście stopniowe od bezwarunkowo subjektywnego (?) do najwyższego stopnia objektywności intelektu. Bezwarunkowo subjektywną jest mianowicie natura nieorganiczna, gdyż w niej nie odkrywamy jeszcze najmniejszego śladu świadomości o świecie zewnętrznym (zkąd to wiadomo?). Kamienie, skały i bryły lodowe, gdy nawet na siebie padają, lub się uderzają lub trą o siebie nie mają świadomości o sobie, ani o świecie zewnętrznym. *Jednakże i one doznają już pewnego działania z zewnątrz, odpowiednio do którego zmieniają się ich położenie i ruch, które zatem należy uważać jako pierwszy krok ku świadomości.*" (Każda rzecz ucieka przed swoją zagładą, powiadają Leibnitz i Spinoza). Twierdzenie to jest w tak rażącej sprzeczności z poprzedniem, że z niego jasno się uwydatnia jak bardzo Schopenhauer starał się z jednej strony utrzymać wolę metafizyczną w jej pozbawionej intelektu czystości, jako leżącą po za wszelkiemi formami czyli zjawiskami, jako będącą bezczasową i bezprzestrzenną czyli indywidualną, z czego później ukuto osławione „nieświadome" (Unbewusste); z drugiej zaś strony chciał uwzględnić myśl przewodnią rozwoju czyli descendencyj, według której każde zjawisko musi się dać wyprowadzić z innego poprzedzającego; więc też intelekt musi się dać wyprowadzić z mętniejszej, bardziej pierwotnej świadomości, z niższego wewnętrznego stanu zjawiska, t. j. z ograniczonego, indywidualnego, jakiem jest wszystko co się na zewnątrz objawia. — Jeszcze nie w zgodzie ze sobą ciągnie Schopenhauer dalej: „Aczkolwiek i rośliny nie mają jeszcze świadomości o świecie zewnętrznym (powinien był powiedzieć centralizowanej świadomości) i to co w nich napotykamy należy uważać jako *analogię* świadomości (homologia byłby wyraz odpowiedniejszy), to widzimy jednakże, że one *szukają światła*, wiele z nich zwracają podczas dnia swoje kwiaty i liście ku słońcu, następnie rośliny czołgające się pną się ku podporze nie będącej z niemi w zetknięciu i w końcu niektóre gatunki objawiają pewien stopień drażliwości: bezspornie zatem ma miejsce pewien *związek* i stosunek pomiędzy ich otoczeniem nawet niebezpośrednio ich dotykającem i ich ruchami,

które należy więc poczytywać jako pewną *analogię percepcyi*. (Leibnitz w tym punkcie jaśniej widział niż Schopenhauer i temu odpowiednio dalej poszedł). Dopiero u zwierząt po raz pierwszy występuje *wyraźna percepcya*, jako przeciwieństwo do powstającej przez to *wyraźnej samowiedzy*. „Na tem", powiada on bardzo słusznie dalej, „właśnie polega charakter zwierzęcości w przeciwieństwie do natury roślinnej" (z wyłączeniem niższych zwierząt). „W najniższych klasach zwierzęcych ta świadomość świata zewnętrznego jest bardzo ograniczoną i głuchą: staje się ona wyraźniejszą i rozleglejszą w miarę wzrastania stopni inteligencyi, które same znowu kierują się odpowiednio do stopni potrzeb zwierzęcia (w tem miejscu Schopenhauer powinien był sobie powiedzieć, że właśnie, potrzeby kierują się odpowiednio do stopni inteligencyi, więc że ma miejsce wzajemne oddziaływanie w jedności) i tak dalej idzie wzdłuż całego długiego łańcucha szeregu zwierząt aż do człowieka, w którym świadomość świata zewnętrznego dosięga swego szczytu, i temu odpowiednio świat przedstawia się w nim wyraźniej i dokładniej niż gdziekolwiek indziej. Lecz nawet i ta *jasność świadomości* ma niezliczone stopnie od najbardziej ograniczonego głupca aż do geniuszu. Nawet i w głowach normalnych ma jeszcze *percepcya przedmiotowa* rzeczy zewnętrznych wyraźny odcień podmiotowy: poznanie wszędzie ma ten charakter, że *ono istnieje dla woli*. Im człowiek ma głowę lepszą, tem bardziej charakter ten się zaciera i tem *czyściej* przedstawia się świat zewnętrzny, aż nakoniec w geniuszu, poznanie dosięga najwyższego stopnia przedmiotowości, dzięki której z rzeczy pojedynczych występują ich idee platoniczne, gdyż to co je pojmuje wznosi się do czystego podmiotu poznania." Według nauki descendencyi Schopenhauera wszystko wyższe wyprowadza się z niższego. Jego uwagi pod tym względem ściśle się wiążą z poglądami Lamarcka, lecz zmiany odbywają się w skokach zgodnie z hipotezą katastrof Cuviera. Jeżeli Schopenhauer w innem miejscu zgodnie z nauką starożytnych filozofów zapewnia nas, że w przyrodzie nie ma skoków, to jego krytycy zmuszeni są przyjąć, że w oczach jego takie przepaście jakie istnieją pomiędzy kaczką i dziobakiem, pomiędzy orangutanem i człowiekiem nie wymagają skoków. Pod tym względem Schopenhauer więcej grzeszy, niż Lamarck, którego on oskarża o wprowadzenie utajonych własności (przystosowanie i dziedziczność) i bezustanne sprowadzanie zjawisk fizycznych do woli metafizycznej ani na krok nie posuwa nas dalej w poznaniu historycznem lub palehistorycznem rzeczy przyrodzonych. Stopniowy rozwój życia Schopenhauer przedstawia sobie w sposób następujący. Na początku według jego nauki rozwoju wystąpiła chęć (wola) do życia w najniższym jej stopniu w zjawisku. Rządzą siły przyrody nieorganicznej z gwałtownością ślepą i w ciszy największej, „gdy chemicznie już różne pierwiastki wystąpiły ze sobą do walki."

„Po utworzeniu się ognistopłynnego jądra planety, doszły do władzy wpływy neptuniczne." Następnie „wola do życia *w największem ku temu przeciwieństwie* objawiła się na stopniu najbliżej wyższym, w niemem i cichem życiu państwa roślinnego." W tem miejscu wpada w oczy każdemu myślicielowi nowoczesnemu łatwość, z jaką nowe światy wyprowadzają się na widownię; zdaje się, że zapewnie z powodu trudności nieprzezwyciężonych, Schopenhauer wcale nie myślał o zadaniu daleko ważniejszem wyprowadzania zjawisk fizycznych z innych fizycznych pierwsze wyprzedzających. Jednorazowe odkrycie tego co jest prawdziwie realnem we wszystkich rzeczach, wiele traci na swej ważności, gdy zjawiska rozwijają się ze zjawisk. Gdy mówię: wola do życia sprawia to, że w jednem miejscu kamienie

wykazują swój byt, w drugiem zaś jest przyczyną, że ludzie mówią, to tem wypowiada tylko, że ona jest przyczyną każdego zjawiska. Odkrycie to jednak wcale się nie dotyczy ani pochodzenia, ani stosunku wzajemnego zjawisk do siebie, kwestye te bowiem dadzą się wytłómaczyć przez tego, kto trzyma się samego świata zjawisk. Wyłonienie się z woli jest ostatecznie tylko rodzajem stworzenia, a nie rozwojem.

„To królestwo roślinne stopniowo odwęglało powietrze", powiada Schopenhauer, przerzucając się nagle w dziedzinę fizycznych warunków istnienia, „przez co ta przedewszystkiem stała się zdatną do życia zwierzęcego.... Teraz objawia się trzeci wielki stopień objektywacyi woli do życia w świecie zwierzęcym." Po wielu katastrofach ten świat zwierzęcy ustępuje miejsca ludności teraźniejszej, w której objektywacya woli dosięgła stopnia ludzkości."

Zasadę *zachowania i jedności* wypowiada Schopenhauer w sposób istnie piękny i wielki. „Bardzo ciekawą uwagę poboczną przytem stanowi uprzytomnienie sobie, jak każda z planet krążących około słońc niezliczonych, lubo tylko w stanie chemicznym, gdzie jest widownią najstraszniejszych walk potęg surowych, lub w przestankach pomiędzy niemi, zawiera już jednak w swojem łonie te siły tajemnicze, z których wytworzą się kiedyś światy roślinne i zwierzęce w niewyczerpanej rozmaitości ich form, i do których walki te są przegrywką tylko, gdyż one przygotowują widownię i warunki bytu dla tych istot organicznych. Co więcej, trudno nawet uwierzyć, ażeby to, co się sroży w owych potokach ognia i wody i to, co później żywi te fauny i flory było *jedno i to samo*. Dopięcie jednak ostatniego stopnia, *człowieczeństwa*, musi być ostatnim z tych stopni rozwoju, gdyż na nim staje się możebnem *zaprzeczenie woli*, a zatem odwrócenie procesu całego, przez co divina commedia dosięga końca swego [1]).

Zwracając się bliżej ku zjawisku, Schopenhauer na długo przed Fritzem Müllerem i Ernestem Häckelem wpadł na myśl, do której niezależnie doszedł Häckel i sformułował w *zasadnicze prawo biogenityczne*, a mianowicie, że rozwój indywidualny przedstawia nam obraz rozwoju plemienia [2]).

„Płazy w naszych oczach prowadzą życie ryb nim przyjmują formy zupełne, właściwe sobie i według dziś powszechnie przyjętej uwagi, każdy zarodek nim dojdzie do formy własnej, przechodzi kolejno przez wszystkie formy klas do jego gatunku należących. Dla czego więc nie mogło się zdarzyć, że każdy nowy i wyższy gatunek powstał w ten sposób, że to stopniowanie formy zarodkowej przestąpiło o jeden szczebel wyżej niż forma matki, w łonie której zarodek się rozwinął?... Nie chcemy ukrywać, że tak rozumując możemy przyjąć, że w Azyi pierwszy człowiek powstał z ponga, w Afryce zaś z szympansa, chociaż nie jako małpy, lecz wprost jako człowiek."

Jak bardzo w tem miejscu metafizykowi musi być pomocną nauka Lamarck-Darwinowska i filozofia językowa, jest dla większości widocznem; zresztą wykażą to następne rozdziały. Zbyt ciasną *hipotezę monofiletyczną* odrzuca głębokomyślny Schopenhauer [3]). *Jedność gatunku wcale nie pociąga za sobą jedności początku i pochodzenia z jednej pary.* Przyjęcie tej ostatniej jest w ogóle nonsensem. Kto by chciał wierzyć, że wszystkie dęby pochodzą od jednego dębu pierwotnego, wszystkie myszy od jednej pierwotnej *pary myszy*, wszystkie wilki od *jednego wilka pierwotnego?*" Tylko przyroda „w podobnych okolicznościach powtarza ten sam proces."

---

[1]) Parerga i Paralipomena. Tom II. Str. 151—153. [2]) Tamże. Str. 163. [3]) Tamże. Str. 166.

W dalszych swoich rozumowaniach Schopenhauer staje się zbyt fantastycznym, gdyż powiada on: Przyroda jest zbyt przezorną, ażeby egzystencyę gatunku; a szczególniej wyższych rodzajów uczyniła przypadkową, stawiając ją na jedną kartę i przez to swoje dzieło, wykończone z nadzwyczajną pracą oddała na pastwę tysiąca przypadków. Przyroda raczej wie czego pragnie, pragnie stanowczo i temu odpowiednio przystępuje do dzieła. Sposobność zaś ku temu nigdy nie jest jedną i jedyną. Jak bardzo w tem zdaniu pomieszane są pojęcia metafizyczne z fizycznemi! Nie powinniśmy spuścić z uwagi, że nigdy przyroda w ogólności „stanowczo" nie pragnie, lecz czynią to objawy jej, które jednak składają się z samych osobników.

W tym punkcie wydaje się nam Leibnitz bardziej świadomym, niż Schopenhauer. Co się jednak tyczy poglądu, że jest rzeczą nieprawdopodobną, aby rodzaj nasz pochodził od jednej pary, to w tem zgadzamy się z Schopenhauerem. Osobniki bowiem jednego gatunku są ożywione ideą gatunku, bezwiednie się na zewnątrz objawiającą, według której unikają wszystkiego, co jest obcem i lubią to, co z niemi jest jednorodnem. Biały kruk jest znienawidzonym przez swoich towarzyszy i bywa wykluczany z ich towarzystwa; zkąd więc mógł się stać protoplastą nowej rasy? Jeżeli jednak w pewnych warunkach *znaczna liczba* osobników jednego gatunku ulega zmianie i są one w stanie krzyżować się z osobnikami podobnemi, wtedy zrobiony został początek ku utworzeniu się gatunku nowego. Bliższe wiadomości o tym przedmiocie znajdzie czytelnik w nowszych pracach darwinistów.

Przy końcu rozdziału chcemy wyjaśnić myśl zasadniczą filozofii Schopenhauera pod względem etycznym słowami własnemi jej autora. Uczynimy to też i w tym celu, by usunąć wszelkie nieporozumienie odnośnie do pesymizmu nieświadomego i zupełnego, który, według mniemania niektórych filozofów nowoczesnych kokietuje z nieszczęściem. Da się je wyciągnąć przeważnie z wspaniałych prac ucznia kantowskiego.

Dowiedziawszy się od Kanta, w jakie formy intelekt nasz odziewa wszystko co się zewnątrz niego znajduje i znalazłszy, że w nas i zewnątrz nas wszystko jest wolą, że nawet wyobrażenie jest tylko linią oporu aktu woli zewnętrznej i wewnętrznej (gdyż takie jest znaczenie tej filozofii), Schopenhauer stawia sobie za zadanie zbadać *to, co jest* i *to, co osiągamy:* zbadać świadomość i jej stopniowanie.

„Świadomości indywidualnej bez istoty cielesnej pomyśleć sobie nie możemy, gdyż intelekt przedstawia się objektywnie jako mózg."

„Nasza organizacya już jest taką, że nie możemy sobie inaczej wyobrazić stanu nie będącego nieświadomym, jak tylko, że jest poznającym, a zatem mającym formy zasadnicze poznania, własność rozpadania się na podmiot i przedmiot, na to, co poznaje i to, co bywa poznanem. Lecz musimy zwrócić uwagę na to, że ta cała forma poznania i możności być poznanem, jest tylko zawarowaną naszą naturą zwierzęcą, a zatem naturą bardzo podrzędną i pochodną, a zatem w żaden sposób nie jest stanem pierwotnym wszelkiej istności i wszelkiego bytu, które mogą być zupełnie odmiennego rodzaju, a jednakże nie być *nieświadomemi.* Wszakże nasza własna teraźniejsza istota, o ile możemy zbadać jej naturę zewnętrzną, jest tylko *wolą,* ta zaś, sama w sobie jest nieświadomą." (W tem miejscu znowu została wysuniętą granica poznania, nie możemy pojąć myśli, ażeby poznanie jakiekolwiek mogło pochodzić ze stanu *zupełnie* i *sam w sobie pozbawionego poznania,* przeciwnie, w każdym objawie woli, a zatem we wszystkiem co jest indywidualnem przyjmujemy wraz z Leibnitzem percepcyę, chociażby, jak to ma miejsce w gazach,

na najniższym i najciemniejszym szczeblu pierwotnym, którego do naszego rozumu jasnego wcale dopasować nie możemy; jakże więc może być coś, co wiecznie pragnie (wola), jest nawskróś wolą, co jednak nie ma celu dla tej woli? Lecz, jakeśmy to już powiedzieli, znajdujemy się tu na granicy poznania i nie jest zgodnem z naturą tego, co jest czasowem tylko, by ono mogło zupełnie i dokładnie zrozumieć to, co jest wiecznem, a nawet to, co jako czasowe zaczerpniętem zostało z wiecznego). „Gdy więc ze śmiercią tracimy intelekt, wtedy wracamy do *stanu pierwotnego pozbawionego poznania*" (? pozostajemy jeszcze raczej jako wola lub materya w osobnikach, które wszystkie w większym lub mniejszym stopniu obdarzone są poznaniem), „który jednak nie jest zupełnie pozbawionym świadomości." Schopenhauer więc ciągle wraca do naszego punktu krańcowego, że świadomość da się tylko wyprowadzić ze świadomości. Jaka jednak jest natura świadomości? czy ona nie polega na przeciwieństwie? czy można ją sobie pomyśleć bez osobnika? Wszystkie osobniki zaś są negacyą wszechrzeczy, w nich ogólna wola przeciwstawia się samej sobie, chce i unika sama siebie. To jest prawdziwy świat, nasz świat i czem więcej podziwiamy śmiałe usiłowania Schopenhauera, mające na celu poznać rzeczy metafizyczne tak jak poznajemy fizyczne, indywidualne, tem więcej przekonywamy się, że takie usiłowanie jest niemożebnem, gdyż tylko z rzeczy fizycznych wyprowadzamy wnioski analogiczne co do ogólnego tła, które tam, gdzie się kończy indywidualność nie mają żadnej doniosłości, a zatem analogie wszelkie ustają. Wola zatem występuje zaraz jako inna, stanowiąc jako specyficzną istotę osobnika, jako przyczyna zaś pierwotna zawsze pozostanie ukrytą za zasłoną Izydy, za zasłoną wyobrażenia. Myśl tę zdaje się Schopenhauer wypowiedzieć w sposób następujący. „W świecie objektywnym, a zatem w wyobrażeniu poglądowem nie może się wogóle nic przedstawić, czegoby nie było *w istocie rzeczy samych w sobie*, a zatem w woli służącej za podstawę zjawiska, nic, coby nie miało dążenia, zmodyfikowanego do tej istoty. Gdyż świat wyobrażeń z własnych środków nic nie dostarcza i dla tego też właśnie nie może nas karmić pustemi wymyślonemi bajeczkami. Nieskończona rozmaitość form, a nawet zabarwień roślin i ich kwiatów musi przecież być wyrazem tak samo zmodyfikowanej istoty subjektywnej, t. j. *wola jako rzecz sama w sobie*, która się w tem przedstawia, musi się przez nie dokładnie odwzorowywać."

W naturze nigdzie nie ma stałych i niezmiennych form i norm, lecz wszędzie zachodzą zmiany, lekkie przejścia, ciągłe stawanie się, zlewanie się i zespolenie wszystkich zjawisk. Wszelkiemu stawaniu się służy za podstawę popęd do przystosowywania się czyli do odpowiadania celowi, a zatem do właściwego doskonalenia się. Popęd ten stanowi właśnie prawdziwą transcendentalną istotę świata, *chęć do życia*, jak Schopenhauer go nazywa. Wszędzie przedmioty zdradzają w swoich formach zewnętrznych ten popęd wewnętrzny do przybierania kształtów. Z tego punktu wychodząc, mógł wielki myśliciel powiedzieć [1]): „Zastanówmy się nad kształtami niezliczonemi zwierząt. Jak każdy z nich w ogóle jest obrazem woli zwierzęcia, wyrazem widocznym dążeń jego woli, stanowiących jego charakter. Kształty te są tylko obrazem różności charakterów. Zwierzęta drapieżne przeznaczone do walki i rabunku stają przed nami ze swojemi strasznemi ramionami i pazurami, opatrzone w silne mięśnie; wzrok ich sięga daleko, szczególnie, jeżeli jak orzeł i kondor czatują na zdobycz z wysokości niezmiernych. Zwierzęta bojaźliwe, których wola skierowaną jest ku

[1]) Wille in der Natur. Str. 40.

temu, by ratunku swego szukać nie w walce, lecz w ucieczce, zamiast broni obdarzone są lekkiemi, szybko biegającemi nogami i ostrym słuchem, którego organ u najbojaźliwszego z nich odznacza się znacznie wydłużonem uchem zewnętrznem. Stronie zewnętrznej odpowiada wewnętrzna. Zwierzęta mięsożerne mają krótkie jelita, roślinożercze zaś — długie, odpowiednie do długiego procesu trawienia; wielkiej sile mięśniowej i rozdrażnieniu, jako warunki niezbędne towarzyszą silne oddychanie i szybki obieg krwi, reprezentowany przez organa odpowiednie. Nigdzie nie można napotkać wyjątku od tego prawidła. Każde szczególne dążenie woli wyraża się szczególną modyfikacyą kształtu. Z tego to powodu miejsce pobytu zdobyczy określa kształt prześladowcy. Jeżeli ofiara zamieszkuje miejsca niedostępne, kryjówki odległe, ukrywa się w ciemności i w nocy, to prześladowca przybiera postać odpowiednią i nie ma kształtu tak dziwacznego, aby wola do życia, dla dopięcia swego celu go nie przybrała... Również wyraźnie objawia się u prześladowanych wola (chęć) unikania swoich wrogów w kształtach ich uzbrojeń. Jeż i jeżozwierz przeciwstawiają swoim wrogom cały las kolców. Uzbrojone od stóp do głów, niedostępne ani zębom, ani paszczy, ani pazurom występują pancernik, łuskowiec i żółw, a na małą skalę cała gromada skorupiaków. Inne znowu nie szukają obrony w oporze fizycznym, lecz w oszukiwaniu swoich wrogów; tak np. mątwa (sepia) opatrzona jest materyałem, za pomocą którego w chwili niebezpieczeństwa otacza się ciemnym obłokiem; leniwiec z wyglądu zewnętrznego bardzo jest podobnym do pnia mchem pokrytego, żaba zielona — do liścia i również niezliczone owady — do miejsca, gdzie przebywają i t. d.

Schopenhauer więc bardzo słusznie tłómaczy formy organizmów na zasadzie ich popędów, t. j. wyprowadza je z czynności organów. Tylko przez pojęcie celowości da się wyjaśnić technika przyrody, a celowość może tylko być w czynności, w funkcyonowaniu, nie zaś zewnątrz, gdzie istnieje tylko jako urojenie. Lecz to, co było tak jasnem Lamarckowi, a mianowicie, że genezę organów można sobie tylko wytłómaczyć przez stopniowy rozwój wskutek ciągłej wprawy, na zasadzie „działań przemiennych", jak się wyrażają E. Kapp i L. Noiré, tego Schopenhauer, zanadto, ściśle się trzymający transcendentalnej rzeczy samej w sobie, uznać nie chciał.

Wprawdzie uznaje on, że każda część ciała zwierzęcia najdokładniej odpowiada sposobowi jego życia, n. p. pazury zawsze bardzo zręcznie chwytają zdobycz, którą zęby rozszarpać i rozłamać mogą, a kanał pokarmowy trawić, organa znów ruchu przenoszą szybko zwierzę tam, gdzie zdobycz przebywa, nigdy zaś żaden organ nie próżnuje. Tak np. mrówkojad nie tylko ma nogi przednie uzbrojone silnemi pazurami, któremi rozgrzebuje mrowiska, lecz nadto ma pysk długi, walcowaty, do wnikania w ich wnętrze, mając bardzo wązki otwór gębowy i język długi, nitkowaty, lepkim śluzem pokryty, może wsuwać ten język w samo wnętrze mrowiska, zkąd go wyciąga pokryty owadami; za to nie posiada wcale zębów, gdyż te nie są mu wcale potrzebne. „Kto nie widzi", powiada Schopenhauer dalej [1]), „że kształt mrówkojada tak się zachowuje względem mrówek, jak akt woli względem pobudek? Przytem pomiędzy potężnemi ramionami, pazurami mocnemi, długiemi i krzywemi a zupełnym brakiem zębów zachodzi tak rażąca sprzeczność, że gdy ziemia jeszcze raz ulegnie przekształceniu (!), wtedy dla nowo powstałego pokolenia istot rozumnych, mrówkojad kopalny będzie zagadką nierozwiązalną, jeśli w nowo uformowanym świecie nie

[1]) Welt in der Natur. Str. 40.

będzie mrówek." „Lecz prawdziwie działających przyczyn, które wytworzyły n. p. oko, ucho, mózg", powiada dalej, „wcale nie mamy. Co więcej, nawet przy wyjaśnieniu samych funkcyj, przyczyna ostateczna jest daleko ważniejszą...., np., gdybyśmy nawet znali przyczynę *działającą* przy krążeniu krwi, której właściwie nie znamy, a tylko jej szukamy, to i wtedy nawet nam by się to na nic nie przydało, jeślibyśmy nie znali *przyczyny ostatecznej*, a mianowicie, że krew musi udać się do płuc dla utlenienia się, a następnie wrócić dla ożywiania ciała; znajomość tej ostatniej przyczyny nawet bez pierwszej znacznie nam kwestyę rozświetla [1]). Bardzo słusznie powiada on dalej: „Zupełnie zadowoleni jesteśmy wprawdzie dopiero wtedy, gdy poznajemy obie przyczyny: działającą i ostateczną jednocześnie, a jednak rozdzielnie. Pochodzi to ztąd, że gdy obie razem występują, zadziwia nas to sprzysiężenie ich, dzięki któremu to, co jest najlepszem, wydaje się nam koniecznem, to znowu co jest koniecznem, jakoby ono było tylko najlepszem, a nie koniecznem. Gdy zaś obie przyczyny występują jednocześnie, a jednak rozdzielnie, wtedy powstaje w nas przeczucie, że one, jakkolwiek różnym może być ich początek, zespolone są u korzenia, w rzeczy samej w sobie. Taka dwukrotna jednak znajomość rzadko jest dostępną: w przyrodzie *organicznej* dla tego, że nie znaną jest przyczyna działająca, — w przyrodzie zaś *nieorganicznej* dla tego, że przyczyna ostateczna pozostaje problematyczną."

*Wola*, którą Schopenhauer zaczerpnął ze świata osobników i niewłaściwie subjektywną nazwawszy, zrobił z niej wkrótce istotę metafizyczną, zaprowadziła go na manowce. Schopenhauer zapomina zupełnie, że wola *tylko* w ciągłości osobników (gatunków i t. d.) jest czynną. Wola, owo dążenie do przystosowywania się *osobników* w ciągu szeregu form zmieniających się przez długie peryody czasu, stwarza im organa: ich wola *fizyczna* jest przyczyną działającą w walce z wolą zewnętrzną, z otoczeniem, które one starają się uczynić dla siebie użytecznem. Celowość ostateczna jest następstwem ich dążenia do celu, ich woli, która naturalnie może się tylko stosować do stosunków wpływających. Że wola czysta bez objektu woli jest nicością, to wiedział Schopenhauer i wypowiedział je (str. 80); gdyż byłaby to wola, która nic nie chce. Chęć do życia, czyli popęd samozachowawczy, zawsze połączony z pewną świadomością i czuciem, nie dałby się pomyśleć bez przeciwieństwa, które czyni objaw woli możebnym. Budowa mrówkojada daje się wytłómaczyć tem, że jego protoplasta, z którym go łączy bezpośrednia ciągłość, objawił chęć do życia, czyli wyrażając się językiem Schopenhauera, był nawskróś wolą do życia. Do życia jednak, tam gdzie przez przemianę materyi chęć do życia zostaje osłabioną, a zatem trzymaną jest w stanie czuwającym, potrzebnem jest przyjmowanie pokarmów (materya jest chęcią do życia niższego rodzaju, która zostaje zaciągniętą do chęci wyższego rodzaju, jak rekrut do pułku; odbiera mu się małą cząstkę własnej jego woli, a za to otrzymuje silniejszą wolę korporacyi). Potrzeba przyjmowania pokarmów właśnie, chociaż ją jeszcze wolą nazwiemy, od najdawniejszych czasów zmuszała zwierzę do przyjmowania udziału czynnego w świecie zewnętrznym. Otóż może być, że mrówkojad kiedyś żywił się małemi zwierzątkami, żyjącemi na powierzchni ziemi, które dla zabezpieczenia swego potomstwa, pobudzane wolą, coraz głębiej wnikały w głąb ziemi i pniów drzewnych lub budowały sobie coraz trwalsze, a tem samem lepiej ku obronie przydatne mieszkania i odpowiednio temu ulegały też

[1]) Welt als Wille und Vorstellung. II. Str. 379.

zmianom. Wskutek tego i mrówkojad, będąc pozbawiony pokarmu, zmuszony był coraz więcej się starać dostać się do niego. Organa więcej pracujące, jak nas uczy skutek osiągnięty przy gimnastyce, otrzymały też większy dopływ soków i musiały się modyfikować. Przez wybór przyrodzony osobniki lepiej przystosowane do warunków życia utrzymały się, osobniki zaś mniej dobrze rozwinięte musiały stopniowo ginąć, jak tego dowiódł Darwin w sposób tak mocno przekonywający.

Tym to sposobem, wyłącznie przez przemienną działalność skierowaną ku celowi i modyfikacyę przez nią wywołaną; która znowu z kolei czyni organa bardziej zdatnemi do dopięcia celu, można sobie wytłómaczyć cudowny na pierwszy rzut oka kształt mrówkojada np. W znakomity sposób wykazał *Herman Müller* ten bieg rozwoju przemiennego u owadów zwiedzających kwiaty i u tychże kwiatów od nich zależnych. Ten to punkt uszedł uwagi filozofa, i który szkoła darwinowska uczyniła mu zbyt obcym. Gdyż właśnie nauka o dążeniu objektywującem się w czynności, w kształtach, jest podstawą filozoficzną teoryi rozwoju czyli transmutacyi.

„W rodzie ludzkim stopnie przytomności czyli wyraźnej świadomości egzystencyi własnej i cudzej są rozmaite stosownie do miary sił duchowych, przyrodzonych, stopnia ich rozwoju i sposobności do myślenia. Co się tyczy pierwotnej i właściwej różnicy pomiędzy siłami duchowemi, to nie możemy ich porównywać ze sobą dopóty, dopóki nie znamy ich pojedynczo i trzymamy się tylko ogólników; gdyż różnicy tej nie można z daleka przejrzeć, i nawet zewnętrznie nie można jej tak łatwo poznać jak różnice wykształcenia, czasu wolnego i zajęcia. Lecz nawet kierując się temi ostatniemi możemy powiedzieć, że niektóry człowiek ma przynajmniej *dziesięć razy wyższy stopień bytu* niż inny, czyli *dziesięć razy więcej istnieje.*" [1])

W osobnikach chęć do życia wznosi się ku wyższej realności, dla tego też w nich umieszczamy świat poruszającą *zasadę doskonalenia się*, które się tylko w osobnikach urzeczywistnia, co Leibnitz poraz pierwszy godnie ocenić umiał, a zatem jasno poznał. Z zasadą doskonalenia się zespoloną jest pokrewna jej druga zasada, której Schopenhauer nie znał; jest nią tworząca, utrzymująca i uszczęśliwiająca zasada *miłości*. Ta zasada była obcą Schopenhauerowi i dla tego nauka jego tylko u myślicieli filozoficznych może znaleźć płodne zastosowanie, nigdy zaś nie może wymagać uznania od całej ludzkości.

---

[1]) Parerga. II. Str. 188

## ROZDZIAŁ VI.

# JULIUSZ ROBERT MAYER.

*(ur. d. 25 listopada 1814 r., umarł d. 20 marca 1878).*

Zasada zachowania siły zaczerpnięta z rozumu. — Siła jako przyczyna ruchu. — Przekształcenie sił jedne w drugie jako dowód jedności wszystkich sił. — Siła ciężkości, ruch, ciepło, magnetyzm, elektryczność, siły chemiczne. — Ruch ma prawo bytu jako rzecz substancyalna, ciepło i elektryczność są tylko formami ruchu. — Nie ma materyj niemateryalnych. — Ciążenie nie jest siłą, lecz własnością. — Myślenie nie jest zespolonem z siłą. — Granice dla przyrodnika — Nieznajomość filozofii Mayera. — Jego potężna praca umysłowa.

Jeśli Kant był filozofem, badającym przyrodę, to Robert Juliusz Mayer był przyrodnikiem filozoficznym i jako taki oddał największe usługi poznaniu.

Robert Mayer obalił hipotezy uświęcone powagą, *określiwszy dokładnie, na zasadzie praw myślenia, pojęcie siły* i sprowadziwszy do niej jako do jedności wszystkie *formy ruchu*, Wraz z materyami nieważkiemi usunął ostatecznie resztki bogów greckich z dziedziny nauk przyrodniczych.

Opierając się na wiecznie niezachwianem zdaniu:

„Ex nihilo nil fit. Nil fit ad nihilum"

wypowiedział: Ruch nie powstaje sam z siebie; powstaje on ze swej przyczyny, z siły.

Objekt, który będąc zastosowanym, wywołuje ruch, jest siłą. Siła jako przyczyna ruchu jest objektem niezniszczalnym. Nie ma działania bez przyczyny; nie ma przyczyny bez działania odpowiedniego. Działanie równa się przyczynie. Działaniem siły jest nowa siła. Wytworzenie lub zniszczenie siły leży po za obrębem myślenia i działania ludzkiego.

Czy w przyszłości uda się kiedyś liczne pierwiastki chemiczne przekształcić jedne w drugie, albo nawet zredukować do jednej materyi pierwotnej jest więcej niż wątpliwem. Tego samego jednak nie możemy powiedzieć o przyczynach ruchu. Można dowieść a priori i sprawdzić następnie doświadczeniem, że różne siły *przekształcają* się jedne w drugie. W rzeczywistości jest tylko *jedna siła.*

W wiecznej zmianie krąży ona w przyrodzie martwej i żywej. W obu nie ma procesu bez zmiany kształtu siły.

Ruch jest siłą. Gdy masa, w ruchu będąca, uderza o masę w spoczynku się znajdującą, to ta ostatnia zostaje wprawioną w ruch, gdy pierwsza na ruchu traci.

Kula bilardowa przez uderzenie może wprawić w ruch wiele innych kul, małych i wielkich, zachowując swój ruch.

*Wielkość zaś siły*, czyli tak nazwana „siła żywa ruchu" pozostaje stałą przed i po uderzeniu.

Masa w spoczynku będąca, zostawiona samej sobie w pewnej od ziemi odległości, natychmiast rozpoczyna bieg i spada na ziemię z prędkością, z góry obliczyć się dającą. Ruch tej masy nie mógł powstać bez *użycia siły*.

Jaka też jest ta siła?

Trzymając się prostych i czystych faktów zamiast utartych przypuszczeń łatwo się przekonywamy, że *podniesienie ciężaru* jest przyczyną jego *ruchu*.

Podniesienie ciężaru jest przyczyną ruchu, jest siłą.

Wielkość siły spadania mierzy się iloczynem z ciężaru przez wysokość spadku (Descartes); wielkość zaś ruchu — przez iloczyn z masy przez kwadrat jej prędkości (Leibnitz)! Obie siły oznaczają się mianem zbiorowem efektu mechanicznego. Gdy siłę spadku przekształcamy w ruch, lub ruch w siłę spadku, to dana siła, albo efekt mechaniczny pozostaje *wielkością stałą* (Dowiódł już tego Leibnitz).

„Przez tysiące lat ród ludzki przy rozwiązywaniu ciągle powtarzającego się zadania: poruszać masy nieruchome za pomocą środków, które mu przyroda nieorganiczna dostarcza, prawie wyłącznie był skazanym na to, by się posiłkował danemi efektami mechanicznemi. Dopiero w nowszych czasach udało się do sił świata starożytnego, powietrza płynącego i wody spadającej, dodać jeszcze jedną siłę. Tą nową siłą, którą cudowna działalność nasz wiek podziwia, jest ciepło."

Ciepło jest siłą, daje się ono przekształcać w *w efekt mechaniczny*.

Czwartą formą, pod którą siła fizyczna się objawia, jest elektryczność. Elektryczność statyczna wytwarza się przy użyciu efektu mechanicznego.

We wszystkich procesach fizycznych i chemicznych dana siła pozostaje ilością stałą.

*Głównemi formami* siły są następujące.

*Siła spadania, ruch*, prosty i falowy czyli drgający, jako siły mechaniczne, efekty mechaniczne. Tak nazwane materye nieważkie: *ciepło, magnetyzm* i *elektryczność* (tok galwaniczny); ta ostatnia występująca też przy chemicznem rozpadaniu się i łączeniu się ciał jako *siła chemiczna*.

„Z wystawieniem tych pięciu form głównych siły fizycznej, łączy się zadanie wykazać przemiany tych form za pomocą dwudziestu pięciu doświadczeń. Z najprostszych i najważniejszych faktów umieszczamy tu dla jaśniejszego poglądu następujące:

1. Zamiana jednej siły spadania na drugą: za pomocą drąga.

2. Zamiana siły padania w ruch: za pomocą wolnego padania i padania po drodze z góry przepisanej.

3. Zamiana jednego ruchu na drugi: zupełnie za pośrednictwem uderzenia centralnego dwóch równych i zupełnie sprężystych mas, niezupełnie przez uderzenie i tarcie.

4. Zamiana ruchu w siłę padania: gdy ruch skierowany jest ku górze. Zamiana obu sił naprzemian jednę w drugą ma miejsce w ruchu wahadła i biegu centralnym ciał niebieskich.

5 i 6. Zamiana efektu mechanicznego w ciepło: przy wywieraniu ciśnienia na płyny sprężyste, przy uderzeniu i tarciu; pochłanianie światła polega na przekształceniu ruchu drgającego w ciepło.

7 i 8. Zamiana ciepła w efekt mechaniczny ma miejsce przy rozszerzaniu się gazów pod ciśnieniem, w machinach parowych; zamiana zaś w ruch drgający przy świeceniu i promieniowaniu ciał ogrzanych.

9. Zamiana ciepła w ciepło odbywa się za pośrednictwem przewodnictwa.

10. Zamiana ciepła w różnice chemiczne ma miejsce, gdy działaniem ciepła zostają rozłożone związki, które powstały przy wywiązywaniu się ciepła, jak np. przy łączeniu się wodanu kwasu siarczanego z wodą, wapna z wodą.

11. Zamiana różnicy chemicznej w ciepło następuje przy paleniu się ciał.

12, 13 i 14. Zamiana różnicy chemicznej w tok galwaniczny i znowu w inną różnicę chemiczną, jako też zamiana prądu w różnicę chemiczną,—odbywają się przy działaniach bateryj galwanicznych.

15, 16 i 17. Zamiana elektryczności w ciepło i efekt mechaniczny ma miejsce przy żarzeniu się drutów łącznikowych, w iskrach elektrycznych i przyciąganiach elektromagnetycznych, uderzeniach elektrycznych, a szczególniej przy uderzeniach piorunów.

18. Przykład cząstkowej zamiany jednego toku na drugi, daje nam strumień indukcyjny.

19. Ciepło zamienia się w elektryczność przy zjawiskach termoelektrycznych i przy oziębieniu, w bateryach elektrycznych według Peltiera.

20 i 21. Przy wytworzenieniu elektryczności przez tarcie i łupanie, efekt mechaniczny zamienia się w elektryczność i nakoniec:

22—25. Zamiana efektu mechanicznego w różnicę chemiczną i na odwrót tej ostatniej w pierwszą, uskutecznia się pośrednio przez zamianę siły danej w elektryczność i ciepło."

Dostatecznie przypomnieć sobie odkrycie czasów nowszych, by uprzytomnić przekształcenia siły danej, n. p. udoskonalony telefon Edisona, który głos jako ruch materyalny blaszki drgającej przekształca w elektryczność i magnetyzm, które ostatecznie opuszczają przyrząd znów jako głos. Genialny myśliciel miał zupełne prawo twierdzić, że: „Przesądy uświęcone wiekiem i upowszechnieniem, pierwsze wrażenia zmysłowe ze swemi dwójznacznemi, a jednak tak przekonywającemi świadectwami, a nie zjawiska przyrody są w sprzeczności z wyżej postawionemi twierdzeniami. Przeciwko tym przesądom odwołujemy do sądu historyi wszystkich nauk. *Gdy alta vose domagamy się dla ruchu bytu, substancyonalności, musimy jednocześnie ciepłu i elektryczności bezwzględnie odmówić wszelkiej materyalności.* Gdyż czy nie byłoby to rzeczą bezsensowną szukać istoty ruchu i odległości przestrzennej mas w jakimś płynie, lub też przyjmować, że jeden i ten sam objekt raz jest materyalny, drugi raz niematerialny? Wypowiedzmy wielką prawdę:

*„Nie ma materyi niematerialnej!"*

*Ciążenie*, powiada Mayer, nie jest siłą, lecz tylko *własnością materyi;* już Newton nazwał je *vis matematica*, nie zaś physica; siła bowiem jest rzeczą konkretną, a nie abstrakcyą.

„Gdyby przyciąganie było siłą stałą, to musiałoby ono w czasie odpowiednim wytworzyć dowolnie wielki ruch; to jednak niema miejsca. Prędkość,

końcowa ciała padającego na jakiemś ciele niebieskiem z wysokości nieskończonej, nie może przekroczyć pewnej granicy, ma ona największość, której wartość zależy od natury ciała przyciągającego, a mianowicie od objętości i od masy. Gdzie przyciąganie jest bardzo małem albo żadnem, tam przestrzeń przestaje być przestrzenią działającą i ze zmniejszania się ciążenia z odległością wynika, że przestrzeń przebieżona ma też granicę i w kierunku odśrodkowym i że zatem przyczyna ruchu czyli siła jest we wszystkich okolicznościach wielkością skończoną, która wyczerpuje się działaniem swojem[1]). Szkoda, że ten umysł jasny nie znał zdobyczy filozofii monistycznej, a szczególnie kantowskiej[2]), ta bowiem nie pozwoliłaby mu popełnić niektórych błędów, jak np. wprowadzenie harmonii przedustawnej. Jak dalekim jednak Mayer był od czystego materyalizmu i jak bardzo się zbliżył do monizmu, dowodzi zdanie następujące: „W naturze nieożywionej mówi się o *atomach*, w naturze ożywionej znajdujemy *indywidua*. Ciało żyjące jednak, jak teraz wiemy, składa się nietylko z części materyalnych, lecz także istotnie z sił. *Lecz ani materya ani siła nie są w stanie myśleć, czuć i chcieć: człowiek myśli.*

Przez dłuższy czas powszechnie było przyjętem, że masa nerwowa a szczególnie mózg zawiera fosfor w stanie swobodnym i fantazya przypisywała temu swobodnemu fosforowi rolę ważną w procesach duchowych. Nowsze i ściślejsze badania jednak na polu chemii organicznej wykazały, że żaden organizm żyjący, a zatem też i mózg nigdy nie zawiera fosforu swobodnego. Chociaż jednak podobne urojenia rozwiać się muszą wobec badań ścisłych, to z drugiej atoli strony jest rzeczą pewną, że w mózgu żyjącym, ciągle odbywają się zmiany materyalne, które mianem czynności molekularnych oznaczamy i że procesy duchowe osobnika są jak *najściślej zespolone* z temi czynnościami materyalnemi mózgu."

Że stanowią *jedno i to samo* powinien był sobie powiedzieć Robert Meyer; że one z zewnątrz uważane stanowią *czynność* molekularną, lecz uczute są czuciem, świadomością, wolą, że tylko stanowisko spostrzegacza gwałtownie rozdziera to, co jest pojedynczem na dwie rzeczy różne, które same w sobie i poza spostrzeganiem stanowią jedność, a mianowicie rzecz samą w sobie, wolę. Gdy staje się świadomem, jakie zmiany zachodzą w mojem wnętrzu, które ja myślą, uczuciem lub pragnieniem i wzdraganiem się nazywam, wtedy obserwator zewnątrz się znajdujący, gdyby mógł zajrzeć do mego mózgu, widziałby tylko „ruch molekularny." Jak więc myśl lub czucie i objektywnie im odpowiadający ruch same w sobie stanowią *jedno i toż samo*, tak też dla obserwatora są i pozostają one w *spostrzeganiu* rozdzielonemi. Myśl i czucie należą do psychologii, jako do nauki o *odczuwaniu* zmian, ruch zaś należy do badań mechanicznych przyrody, jako do *nauki o mierzeniu zmian objektywnych:* ze spostrzegania dualizmu usunąć nie możemy. „Przykład najlepiej to wyjaśni", ciągnie Robert Mayer dalej. „Wiadomo, że bez jednoczesnego procesu chemicznego przesyłanie depeszy telegraficznej nie może mieć miejsca. Tego zaś, co wypowiada telegraf, a zatem treści depeszy w żaden sposób nie możemy uważać jako funkcyę działania elektrochemicznego. Uwaga ta tembardziej się odnosi do mózgu i myśli. Mózg jest

---

[1]) Główne zasady znajdujemy w „Mechanik der Wärme" 1845. Istotną część tych zasad wypowiedział już J. R. Mayer w 1842 r. w Rocznikach Liebiga i stwierdził je następnie doświadczeniami.

[2]) Porównać Dühringa. „Robert Mayer, der Galilei des neunzehnten Jahrhunderts". R. 1880. Str. 152.

tylko narzędziem ducha, lecz nie samym duchem. *Duch który nie należy już do dziedziny spostrzegania zmysłowego nie jest przedmiotem badań dla fizyka i anatoma.*" Mamy tu dualizm uzasadniony; nieuzasadnionem zaś jest twierdzenie, że mózg jest „narzędziem" ducha, jest on bowiem *objektywacyą* ducha, jest jego *stroną wewnętrzną*. W krótkich słowach przytoczyliśmy wieczne zdobycze duchowe wielkiego Roberta Mayera, które kiedyś były przedmiotem napaści gwałtownych i polemik zjadliwych, a może nawet niesprawiedliwie przywłaszczonych: *Zachowanie i jedność sił*, t. j. wyjaśnienie tego, co jest objektywnem, dla zmysłów dostępnem w jego rysach zasadniczych, pogodzenie całej *strony zewnętrznej przyrody* z naszem myśleniem, jest zasługą filozoficzną Juliusza Roberta Mayera.

## DZIAŁ TRZECI.

# Teorya rozwoju toruje sobie drogę we wszystkich dziedzinach wiedzy.

Już starożytni mieli swoją teoryę rozwoju. Wszakże już *Demokrit* przyjmował nieskończenie wiele różnych atomów i kazał większym atomom w ich spadaniu dopędzać i uderzać mniejsze, przez co musi powstać w nich wir. Ruch taki jest początkiem tworzenia się światów. Światy powstawają i znikają obok siebie. Również i wszystkie istoty ziemskie powstały z atomów. *Empedokles* był Darwinem starożytności. Według niego organizmy powstały z prostej gry mechanicznej pierwiastków i sił zasadniczych. Natura wypróbowała niejako wszelkie kombinacye, zanim powstało to, co jest celowem, co jest zdolnem do życia, gdy wszystko, co nie było celowem, samo przez się zginęło. Atomy składające świat i obdarzone siłami pierwotnemi, są wieczne.

Na gruzach kultury starożytnej przyjął się monoteizm. Legendowy twórca religii żydowskiej, Mojżesz, rozpowszechnił swoje, wszelkim zasadom rozumu przeciwne twierdzenie: Z niczego Bóg stworzył świat. Wprawdzie przez to przedstawił on Boga jako wszechpotężnego, lecz jednocześnie odebrał on ludzkości wszelką możność tłómaczenia na drodze naturalnej rozwoju świata. Ziemia stoi nieruchomą, wszystko co na niej się znajduje, zostało przez nią stworzonem, z wyjątkiem człowieka, ten bowiem został oddzielnie stworzonym.

Nieruchomość ziemi przez całe tysiące lat uważaną była jako pewnik. W r. 1543 jednak ukazało się dzieło o drogach ciał niebieskich, wydane przez Mikołaja Kopernika, Toruńczyka. W niem, autor dowodzi jasno, że ziemia obraca się około swojej osi i około słońca. Z odkryciem tego ruchu wstąpił też ruch we wszystkich dziedzinach ludzkiego myślenia. Wkrótce zjawił się Włoch Giordano Bruno, który ożywiony ideami Epikura o nieskończoności światów nauczał, że wszystkie gwiazdy stałe są słońcami, które w nieskończonej liczbie rozsiane w przestworach niebios mają, tak jak nasze słońce, księżyce swoje. Od tego czasu duch ludzki kierowany ana-

logią, wstępuje znowu w przestrzeń wszechświata. Bruno nauczał też, że w materyi tkwi siła twórcza, nie przez rozłączenie zewnętrzne lub zespolenie, lecz przez rozwój wewnętrzny powstały przedmioty przyrody. To co Bruno nazwał materyą, jest naszą substancyą, przyczyną zjawisk. Substancya działa z pobudek wewnętrznych; *świat jest rozwojem.* Wielkie słowo czarodziejskie zostało wypowiedzianem i nie uszło uwagi fanatyków teologicznych. Krok nierozważny, który w swoim gniewie fanatycznym uczynić mogli, uczynili; Giordano Bruno został skazanym na spalenie. Gdy wielkiemu mężowi przeczytano wyrok, powiedział on: „Z większą może obawą wydaliście na mnie ten wyrok, niż z jaką go przyjmuję." Dnia 17 lutego 1600 r. został on spalonym na Campofiore w Rzymie, lecz duch jego, który usiłował pojąć świat jako rozwój, dotychczas jeszcze żyje.

Newton podporządkował ruchy ciał niebieskich pod jedną jedność, ciążenie, którego przyczyny fizyczne są nam nieznane; nie jest ono siłą, lecz tylko impulsem. Idea ta nie została zużytkowaną ze strony filozoficznej, lecz tylko ze strony matematycznej, jak to chciał też Newton, który ciążenie nazwał jeszcze vis mathematica. Wielki rozwój fizyki na zasadzie tej nauki jest powszechnie znanym.

Leibnitz przyjmuje, że wszędzie ma miejsce działanie własne osobników, z których świat się składa. Wszystko jest rozwojem (przedustawny). Lecz rozwój nie ukrywa się przed kontrolą naszą, gdyż i obecnie jeszcze się odbywa. Dowcipny Diderot odkrył jego najwydatniejszą stronę, *przeciwdziałanie.* Organizm żyje pod wpływem stosunków zewnętrznych, do których musi się przystosowywać. Ten ostatni proces wpływa na organizacyą, która wytwarza znowu funkcye organów. Wpływ ten wytwarza organy, a przynajmniej przekształca istniejące.

Pierwszy śmiały krok w kierunku przełomu teoryi rozwoju uczynił Kant ze swoją teoryą tworzenia się ciał niebieskich, której prostym wynikiem jest nasza dzisiejsza teorya descendencyi. Ciała niebieskie, według kosmogonii Kanta, opierającej się na teoryi ciążenia Newtona, utworzyły się ze zgąszczenia materyi luźnej rozproszonej we wszechświecie, w której tkwiło ciążenie, i dziś jeszcze podtrzymujące bieg ciał niebieskich. Dalszym ciągiem rozwoju stopniowego jest ukazanie się świata roślinnego i zwierzęcego. Świat organizmów powstał z przemian form najprostszych; pochodzenie istot skomplikowanych i prostych, doskonałych z niedoskonałych jest myślą główną teoryi Lamarcka, którą też podtrzymywał i Geofiroy St. Hillaire. Lamarck zrozumiał (1804), że niestałość gatunków, szereg formacyj mięszanych (Bastardirung) i odmian różnych, muszą obalić pojęcie sztuczne gatunków, które napotykamy w wielu podaniach religijnych i które przez tak nazwanych badaczy przyrody teologicznych jest tak zawzięcie bronionem. Jego umysł badawczy doszedł do wniosku, że osobniki jako jedyne naturalnie istniejące należały do ras nieskończenie się rozchodzących, które dopóty tylko zatrzymywały swoje kształty pierwotne, dopóki na nie nie działały siły zmieniające je[1]).

„Wszystkie ciała organiczne są prawdziwemi tworami przyrody, powstałemi stopniowo w ciągu nieskończonego szeregu lat; przyroda w ciągu swego rozwoju i dziś jeszcze zawsze rozpoczyna od tworzenia najprostszych ciał organicznych, bezpośrednio ona tworzy tylko takie, to jest te najniższe istoty żyjące, które mianem samodzielnych lub pierwotnych istot oznaczano.

---

[1]) Philosophie Zoologique. I. 22, 65 i nast. (1809).

Wszelkie zmiany następują pod działaniem wpływów zewnętrznych; w ciągu wieków nieznaczne te zmiany wywołują rozmaitości istotne, tak, że po wielu po sobie następujących generacyach, osobniki, które kiedyś należały do jednego gatunku, przez ciągłe przemiany zamieniły się w inne należące do nowego zupełnie gatunku. Nasze życie, które jest niezmiernie krótkiem, przyzwyczaiło nas do nader małej miary czasu i ztąd pochodzi pospolite lecz fałszywe mniemanie stałości i niezmienności gatunków.

Przekształcenie odbywa się przez proces zmuszania osobników przystosowywać się do zmienionych warunków życia." *Nowe okoliczności wzbudzają potrzeby nowe i czynności, te ostatnie zaś przyzwyczajenia i skłonności nowe.*" Jak Schopenhauer słusznie zauważył, powinien był Lamarck skłonności postawić przed czynnościami, tak że zmienione warunki życia przekształcają potrzeby, wola (skłonności) wtedy wytwarza nowe czynności i nawyknienia. Zmieniona wola znów wytwarza nowe czynności itd. Wielką wagę przywiązuje Lamarck do używania lub nieużywania jakichś organów. — „W każdem zwierzęciu", powiada on, „które znajduje się jeszcze w stanie rozwoju, częste i powtarzające się używanie jakiegoś organu wzmacnia go, rozwija, powiększa go i daje mu siłę proporcyonalną do czasu, przez który używanie trwało; dłuższe przeciwnie nieużywanie organu stopniowo go osłabia, pogarsza, zmniejsza jego działalność w stosunku rosnącym i w końcu sprowadza zupełny jego zanik." Instynkta, według niego, są nawyknieniami nabytemi, odziedziczonemi [1]). Tę teoryę rozwoju Lamarck rzeczywiście przeprowadził i wszystkie zwierzęta kręgowe wraz z człowiekiem wyprowadził od robaków. Dla stwierdzenia jednak prawdziwości tej teoryi nie było jeszcze materyału dostatecznego i świadomość epoki ówczesnej nie była jeszcze taką, aby ludzie mogli zrozumieć tę wielką ideę; prowadziła więc życie mizerne wobec powagi *Cuviera* i jego *teoryi katastrof*, wobec spuścizny Buffona z jego teoryą typów. Lecz 50 lat później, powstała z prochu jako główny filar nowego na świat poglądu. Chwilę przełomu przyspieszył *Leyell.*

Wielki anglik wykazał [2]), że siły obecnie jeszcze na kuli ziemskiej działające, są te same, które były przyczyną zmian zaszłych w najbardziej oddalonych epokach geologicznych. Ziemia nie tworzy swej powierzchni działaniem katastrof gwałtownych, lecz *stopniowo, powolnem zapadaniem i podnoszeniem się lądów.*

„Ruchy świata nieorganiczne są widzialne i dotykalne i można je porównać do posuwania się skazówki minutowej zegara, której ruch widzimy i słyszymy, gdy fluktuacye tworów żyjących są zaledwie dostrzegalne i porównać się dadzą z ruchem skazówki godzinowej. Tylko obserwując ją przez dłuższy czas i porównywując jej nowe położenia z dawnemi, możemy wnosić o rzeczywistości jej biegu."

„Tym sposobem", powiada *Oskar Schmidt*, „powoli zapadała się scena, na której miały się odbywać powtarzające się akty powstawania organizmów i hipoteza o nich stała się anachronizmem, którem Darwin raz na zawsze koniec położył. Nauka descendencyi wraz z darwinizmem stanowią konieczność historyczną."

---

[1]) Philosophie zoologique. I. 325.
[2]) Principles of Geology. 1sze wydanie 1830.

„W Ameryce południowej", pisał Darwin do Haeckela [1]), „trzy zjawiska zwróciły na siebie szczególną moją uwagę; najprzód sposób, w jaki pokrewne sobie gatunki wzajemnie się zastępują w miarę tego, jak idziemy z północy ku południowi; następnie bliskie pokrewieństwo tych gatunków, które zamieszkują wyspy blisko położone z temi gatunkami, które zamieszkują ląd stały; zdziwiło mnie to bardzo, a szczególnie rozmaitość tych gatunków, które zamieszkują blizko położone wyspy archipelagu Galapagos; potrzecie nakoniec bliskie stosunki, które zachodzą pomiędzy żyjącemi bezzębnemi ssakami i gatunkami zwierząt wymarłych. Nigdy nie zapomnę mego zdziwienia na widok wykopanego kawała olbrzymiego pancerza, który w zupełności podobnym był do pancerza pancernika żyjącego. Gdy się zastanawiałem nad temi faktami i porównywałem z niemi inne, podobne im zjawiska, wydało mi się prawdopodobnem, że blisko spokrewnione ze sobą gatunki pochodzą od wspólnej formy. Lecz przez kilka lat nie mogłem zrozumieć, w jaki sposób każda forma tak znakomicie przystosowaną jest do właściwych jej warunków życia. Zacząłem wtedy systematycznie badać zwierzęta domowe i rośliny ogrodowe i po niejakim czasie przekonałem się, że *najważniejsza siła przekształcająca tkwi w możności doboru sztucznego człowieka, polegająca na tem, że do rozpłodu wybiera najbardziej odpowiednie osobniki.* Przez to, że wielokrotnie studyowałem sposób życia i zwyczaje zwierząt byłem dobrze przygotowanym do właściwego ocenienia *walki o byt;* oprócz tego, moje badania geologiczne dały mi jasne wyobrażenie o niezmiernej długości peryodów upłynionych. Gdy następnie szczęśliwym trafem wiedziony przeczytałem książkę *Malthusa:* „O ludności", powstała w mojej głowie myśl *o doborze przyrodzonym.* Pomiędzy wszystkiemi punktami podrzędnemi, ostatnim, który nauczyłem się cenić, było *znaczenie i przyczyna zasad rozbieżności.*" W r. 1859 ujrzało światło dzienne dzieło: „O powstawaniu gatunków przez dobór przyrodzony, czyli utrzymanie się ras uprzywilejowanych w walce o byt", którego treść w istotnych częściach jest następująca: Teorya doboru opiera się na idei descendencyi; wymaga ona: 1sze, ażeby miała miejsce walka o byt, bellum omnium contra omnia, walka o zachowanie osobników i gatunków; 2gie, ażeby zachodziła możność zmiany; 3cie, ażeby nowo nabyte własności mogły być dziedzicznemi; są to trzy punkty, których prawdziwości żaden badacz przyrody zaprzeczać nie może. W walce o byt zwyciężają te gatunki, które najlepiej odpowiadają warunkom otoczenia, te zaś, które nie są przystosowane do tych warunków, giną. Przystosowywanie ma miejsce w ten sposób, że organizm okazuje się giętkim przy wszystkich wpływach zewnętrznych, zwycięża je i czyni pomocnemi sobie. Chociaż dążenie do przystosowywania się równoznaczne z popędem samozachowawczym, nazwać możemy celowem, to ono samo nie jest jednakże dostatecznem do wyjaśnienia budowy szeregu zwierząt, która w wielu rażach jest nader celową. Lecz nierozwiązalna kwestya celowości, która u Schopenhauera nosi jeszcze szaty mistyczne, znajduje wyjaśnienie w wykazanym przez Darwina fakcie, że w przyrodzie ma miejsce *wyrugowanie tego, co nie jest celowem.* Chcemy jeszcze w krótkich słowach wyjaśnić niektóre wyrażenia. Pod *doborem przyrodzonym* należy rozumieć rozwój przyrodzony wszystkich organizmów według zasad popędu zamozachowawczego, przystosowywania się i dziedziczności, które panują w dziedzinie przyrody żyjącej. *Dobór przyrodzony,* jest to utrzymanie się osobników wychodzących zwycięzcami z walki konkurencyjnej o życie i wyginienie lub podporządkowanie mniej uprzywi-

[1]) Wydrukowany w „Natürliche Schöpfungsgeschichte."

lejowanych, które to osobniki wstępują w szranki życia niejednakowo uposażonemi (indywiduacya, waryacya). Poddziały doboru przyrodzonego są: *dobór płciowy*, na mocy którego zwierzęta przy kojarzeniu się zwracają uwagę na wygląd zewnętrzny, jako też *dobór sztuczny*, prowadzony przez człowieka, i nakoniec *dobór wzajemny*, który np. ma miejsce pomiędzy kolibrami i kwiatami, owadami itd.

W punktach istotnych *teorya descendencyi Darwina*, która jednocześnie została odkrytą przez genialnego badacza archipelagu malajskiego, *Alfreda Russela Wallace*, była uzupełnioną przez zwolenników niemieckich. Głównie, profesor jenajski *Ernest Häckel*, który nie czekając na mrówczą pracę zbierania setek tysięcy faktów, jak to ostrożni badacze lubią, przez swoją teoryę dodatkową rzucił światło na naukę Darwina i rozwój jej znacznie przyspieszył. Do tego przedewszystkiem zaliczyć należy *zasadę podstawową biogenetyczną*, *teorya gastraei i zastosowanie teoryi komórkowej Schleideno-Schwanna* z 1839. „U największej liczby protystów", powiada Häckel [1]) „ciało ich przez całe życie jest tylko komórką pojedynczą, lecz nawet u tych protystów, które w stanie rozwiniętym są wielokomórkowe, nie znajdujemy nigdy tkanek prawdziwych i organów, nigdy nie napotykamy owego podziału pracy szczególnego i owego ugrupowania komórek, które cechują prawdziwe ciało roślinne i zwierzęce. *Gdyż w tych ostatnich ogólna forma ciała góruje nad całem urządzeniem i tworzeniem się komórek*, nad łączeniem się ich w tkanki i organa, z których ciało się składa. W protystach wielokomórkowych zaś towarzysko zespolone komórki mniej więcej zachowują swoją samodzielność; tworzą one towarzystwo bardzo liczne, socyalne grupy bez *podziału pracy*, których za centralizowane państwo uznać nie możemy.... Większość protystów przez całe życie pozostają pojedynczemi, odosobnionemi komórkami, żyją jako *komórki-pustelniki*. Królestwo zwierzęce rozpoczyna się od formy gastrulu. U wszystkich zwierząt prawdziwych ciało rozwija się z dwóch warstw pierwotnych komórek, znanych pod nazwą liści zarodkowych." „Ta gastrula jest prawdziwem zwierzęciem w najprostszej formie" (worek jako żołądek pierwotny z gębą pierwotną, jako liść zarodkowy, wewnętrzny, wegetatywny, powłoka zaś jako liść zewnętrzny, zwierzęcy, z którego następnie rozwijają się organy ruchu i czucia). Królestwo roślinne rozpoczyna się od „blaszki" (thallus) lub „warstwy komórek." W roślinach niższych blaszka zostaje jako taka przez całe życie, u wyższych zaś dyferencyuje się i rozdziela na łodygę i liście. Oprócz tego, wszystkie prawdziwe rośliny rozwijają się na drodze płciowej, czego nie ma miejsca u protystów."

Häckel przyjmuje, że wszystkie organizmy powstały ze stopniowego rozwoju moner lub protystów, które prawdopodobnie rozwinęły się z masy zarodziowej (protoplazmy), z prawdziwego śluzu pierwotnego (Bathyhius). Najstarsze zwierzęta Häckel uważa za najdawniejsze protysty z przemianą materyi zwierzęcą, za prawdziwe pasorzyty, „które uważały za wygodniejsze dla siebie przywłaszczyć sobie zarodź utworzoną przez inne protysty, niż takową samodzielnie wytwarzać" i sądzi, że królestwo roślinne i zwierzęce wybitnie różnią się pomiędzy sobą tylko w wyższych formach, „w niższych zaś formach są one nierozdzielnie ze sobą złączone za pośrednictwem królestwa protystów." Dopóki uwagi nasze wraz z Häcklem stosujemy do strony zewnętrznej zjawisk, dopóty mniemanie jego wydaje się nam możebnem do przyjęcia, lecz uprzytomniając sobie „różnicę przeciwstawną procesów życiowych zwierzęcych i roślinnych", która przez skłonność niektórych

[1]) Das Protistenreich. Kosmos II. 1. Część.

protystów („ważały za dogodniejsze dla siebie"), żyć jako pasorzyty na innych protystach ma być zniesioną, to musimy oczywiście przyjść do innego na tę kwestyę poglądu. Kwestyę, czy królestwo zwierzęce, które przyswoiło sobie ruch kosmiczny, związany przez królestwo roślinne jako siła prężności i takowy zamieniło w siłę poruszającą, nastąpiło po królestwie protystów lub po królestwie roślin, a może nawet jako pasorzyty na osobnikach tego ostatniego, jak np. grzyby u wodorostów zostawimy na teraz bez rozwiązania, przyjmujemy jednak ostatnią alternatywę jako najprawdopodobniejszą. W każdym jednak razie powstawanie obu królestw jest jeszcze dla nas procesem zupełnie tajemniczym, prawdziwą generacyą pierwotną."

Zkąd pochodzi to przeciwieństwo dyametralne stanowiska roślin i zwierząt w przyrodzie? Królestwo roślinne i zwierzęce tak samo wymagają właściwego sobie procesu rozwoju, jak i powstawanie pierwiastków nieorganicznych z eteru, lecz daleko bardziej skomplikowanego. *Kiedy nam przyszłość objawi, jaką rolę przyjęły na siebie różne formy ruchu w procesie tym?* W każdym jednak razie, jest to wielka zasługa Häckla, że on *pierwszy* teoryę Darwina konsekwentnie przeprowadził i uzupełnił aż do granic państwa organicznego i co więcej, *że on ją wbrew poglądom epoki swej śmiało wygłosił i do zwycięstwa prowadził.* On od dawna już poznał całą wartość *świetlanej teoryi descendencyi*, którą inni uczeni nieśmiało i głucho przyjęli jako „hipotezę", on bowiem pisał: „Tylko wtedy, gdy filozofia bez żadnych ograniczeń stanie na gruncie nowej, przez teoryę rozwoju zreformowanej antropologii i przyzna bezwarunkowe zastosowanie nauki descendencyi do człowieka, będzie ona w stanie bronić uzasadnionych swych żądań przewodniczenia innym naukom, tylko wtedy, gdy ono przyswoi sobie i zastosuje najważniejsze wypadki badań przyrodniczych będzie ona w stanie trwale utrzymywać się na tem stanowisku, przez to zaś jako *filozofia przyrody monistyczna* potrafi ona pogodzić przeciwieństwa, które dotychczas jeszcze istnieją pomiędzy różnemi naukami [1]), (Häckel sam bardzo rzadko wzniósł się nad sensualizmem i materyalizmem).

Teorya rozwoju jako przewódczyni wszystkich badań porównawczych panuje teraz w lingwistyce, w ekonomii narodowej, w historyi prawa, w historyi powszechnej, jednem słowem we wszystkich naukach; gdyż wszystkie nauki zajmują się albo formami zewnętrznemi, albo własnościami wewnętrznemi, albo stosunkami i tylko historya rozwoju tych ostatnich wyjaśnia stany istniejące, a nawet rzuca pewne światło i na przyszłość. Nastała epoka historyi rozwoju, wyłamania się z pod wszelkiej ortodoksyi; dokądkolwiek się obrócimy, wszędzie badania szczegółowe, a nawet doświadczenia stwierdzają idee myślicieli głębokich czasów ubiegłych. Co więcej, w naszych czasach zajmują się też i *czwartym stanem skupienia*, stanem granicznym wszelkiej substancyi, który ze stanowiska zewnętrznego przedstawia się jako prosty ruch. *Pictet* z *Cailletem* w latach 1877 i 1878 wykazali doświadczeniem, że nie ma takiej formy substancyi, którąby nie mogła przybrać gęstszego stanu skupienia, nawet trzy prawdziwe, dotychczas jako stałe uważane gazy, tlen, wodor i azot zostały zamienione w ciecze, a następnie w ciała stałe. Lecz najlżejszy ze wszystkich gazów, wodór można jeszcze bardziej rozrzedzić pod dzwonem machiny pneumatycznej. Najlżejszy stan skupienia, który tak jest oddalonym od stanu lotnego, jak ten ostatni od ciekłego, Faraday (1816) nazwał *materyą promienistą.*

[1]) Natürliche Schöpfungsgeschichte. Pierwsze wydanie 1868.

Chemia fizyczna (Clausiusz, Loschmidt, Kundt, Maxwell i inni) podała dla stanu lotnego teoryę molekularną, która uczy co następuje: Każdy gaz składa się z ogromnej liczby cząsteczek (w objętości naparstka gazu liczą około sześciu trylionów takich cząsteczek), które uważać należy jako swobodnie krążące, podobnie jak rój komarów. Zamknięte w naczyniu cząsteczki te ciągle uderzają o ściany jego i od nich odskakują, podobnie jak piłki gumowe. Te bezustanne uderzania cząsteczek, które porównać możemy do bombardowania, tłómaczą nam w sposób dotykalny przyczynę sprężystości gazów. W jednakowej temperaturze prężność jest jednakowa dla wszystkich gazów. Czem objętość gazu jest mniejszą, tem liczba uderzeń cząsteczek będzie większą, a temu odpowiednio i prężność będzie większą i odwrotnie. Prędkość cząsteczek gazów ciężkich jest mniejszą od prędkości cząsteczek gazów lżejszych. Dla wodoru obliczono, że prędkość ta wynosi 1698 metrów na sekundę; prędkość ta naturalnie wzrasta z podwyższeniem się temperatury (istotą fizyczną ciepła jest przecież ruch), a zmniejsza się z obniżeniem się temperatury. W temperaturze 273° C. niżej zera cząsteczki są w spoczynku. Gdy gaz coraz więcej rozrzedzamy, to liczba jego cząsteczek ciągle się zmniejsza i wskutek tego one coraz rzadziej o siebie uderzają, przez co i ruch ich staje się coraz swobodniejszym. Przy odpowiedniem rozrzedzeniu uderzenia podobne wcale nie mają miejsca, kierunek ich biegu staje się prostolinijnym; gaz przyjął nowy stan skupienia, nazwany *promienistym*. — Stan ten już niejednokrotnie otrzymano, *Crookes* otrzymał rozrzedzenie 1 : 20000000. W tym stanie promienistym, w którym długość drogi swobodnej cząsteczek jest bardzo znaczną, otrzymano za pomocą elektryczności zjawiska widoczne szczególnego rodzaju. Tak na przykład w takiej przestrzeni bardzo rozrzedzonej możemy kierować swobodnemi prawie rojami cząsteczek i za ich pomocą obracać kółko młyńskie i t. d. W każdym razie doświadczenia te skłaniają i nauki ścisłe do przyjęcia jedności materyi, jako prawdę bezwarunkową, szczególnie gdy już i *analiza spektralna* wykazała, że wszystkie dostępne dla naszych badań ciała niebieskie zawierają te same pierwiastki co i nasza planeta.

„Faktycznie", powiada Crookes, „dotarliśmy do przestrzeni granicznej, gdzie materya i siła zdają się przechodzić jedna w drugą, dotarliśmy do krainy cieniów pomiędzy znanem a nieznanem, która zawsze miała dla mnie powab szczególny. Sądzę, że największe zadania naukowe przyszłości znajdą rozwiązanie w tej krainie granicznej; w tem miejscu, tak sądzę, tkwią ostatnie realności."

Myślą zaś, która doprowadziła do badań urzeczywistniających najśmielsze marzenia przeszłości jest idea rozwoju. Słusznie więc powiedział Ernest Häckel: Odtąd „rozwój" jest słowem czarodziejskiem, za pomocą którego będziemy w stanie rozwiązywać wszystkie otaczające nas zagadnienia, a przynajmniej naprowadza on na drogę ku rozwiązaniu.

## ROZDZIAŁ VII.

# LAZAR GEIGER.

*(ur. d. 21 maja 1829 r., umarł d. 29 sierpnia 1870).*

Pytanie o początku człowieka uważane ze stanowiska psychologicznego. — Początek rozumu. — Rozum i język mają rozwój. — Procesem myślenia człowiek więcej się różni od zwierzęcia niż różnice w budowie ciała. — Język wytwarza zmysł kształtów. — Nawet i rzeczy oderwane przybierają postacie. — Pojęcie osobnika staje się możebnem przez spostrzeganie zmysłowe. — Język łączy się z działalnością. — Ograniczoność języka; zna on tylko kształty. — Pojęcia. — Świadomość językowa i prawdziwe wyobrażenie są tylko człowiekowi właściwe. — Czucie jest własnością ogólną. — Wpływ języka, wynalazek, wnioski, stopniowanie współczucia czyli sympatyi przez przedstawienie językowe, zespolenie ludzi w ducha doświadczającego; świat staje się przedmiotem. — Wewnętrzny stan zwierząt. — Łza człowieka, jej wyrażenie społeczne. — Pogląd na świat Geigera; następstwo ruchu i czucia. — Zasady podstawowe każdego rozwoju. — Czucie i ruch w postępie rozwoju. — Wieczność i skończoność. — Dążenie i cel rozumu. — Początku religii nie należy szukać w rozumie, lecz w uczuciu.

Poznaliśmy świat jako rozwój form istniejących: wszystko, co jest wyższem powstaje z tego, co jest niższem; ruch jest niezniszczalny, to samo tyczy się też percepcyi lub czucia. Prawdziwą istotą świata wszędzie jest wola pierwotna.

Własnościami świata jako wyobrażenia są *ruch* i *czucie;* to twierdzenie zasadnicze podnosi Lazar Geiger do pewności. — Wszystko co jest duchowem musi się dać wyprowadzić z mętniejszych procesów czucia, a zatem z nich wyprowadza się i *duch ludzki*, ów cud świata, który tak często samego siebie w błąd wprowadzał, uważając siebie jako coś zupełnie odmienne i pierwiastkowo oddzielone i nie połączone z innemi zjawiskami. Kant znalazł, jaki materyał duch posiada, by mógł tworzyć wyobrażenie lub robić doświadczenia możliwe; przez to jednak nie określił wyczerpująco ducha ludzkiego. Osobliwością człowieka jest jego rozum, jego myślenie językowe, które jest przyczyną jego szczególnych pojęć i wyobrażeń.

W jaki sposób, pyta się Geiger, mogła powstać rzecz rozumna z tego co nie jest rozumnem? Innemi słowy: W jaki sposób powstał człowiek? Odpowiedź na to brzmi:

„Wszędzie na ziemi, gdzie się ukazuje człowiek, rozum jest jego cechą odróżniającą i wspólną... Nigdzie też ludzi nie napotkano bez początków oświaty, bez urządzeń państwowych, uobyczajenia i bez wszelkiego przemysłu lub sztuki. Tego faktu nie zmodyfikują żadne badania archeologi-

czne, żadne odkrycia dzieł rąk ludzkich. Gdyż narzędzia i naczynia mogą być żelazne lub kamienne, mogą one być bardzo grubej roboty, to jednak właśnie dla tego, że one wykazują ślady czynności myślenia, uznajemy je za roboty ludzkie. Jest więc rzeczą dowiedzioną: że jak daleko sięga nasze doświadczenie, człowiek wszędzie przedstawia się jako istota myśląca. Pomimo tego jednak nie zawsze tak było. *Rozum nie jest odwiecznym;* gdyż i samo życie organiczne i ziemia nie są wieczne. Rozum, jak każda inna rzecz ziemska, ma początek w czasie. On jednak zupełnie tak samo jako gatunki istot żyjących, *nie był od razu gotowym i zupełnie doskonałym*, nie powstał wskutek pewnego rodzaju katastrofy, lecz ma on swój *rozwój*. Język daje nieoceniony i zarazem konieczny sposób sprawdzenia tego twierdzenia. Zdaje mi się nawet, że chociaż o początku człowieka można stawić hipotezy prawdopodobne, to do pewności jednak dochodzimy tylko na tej ostatniej drodze. Kwestya bowiem ta bezspornie jest historyczną i przy tem taką, dla której tylko cały nieprzerwany szereg pozostałości historycznych może nam wykazać tożsamość przedmiotu. Dajmy na to, że pojęcie, jakieśmy sobie wyrobili o człowieku pierwotnym, znalazło potwierdzenie w wykopanym szkielecie, który jednak znacznie się różni od szkieletu człowieka obecnie żyjącego, Wtedy od razu powstanie wątpliwość, czy istota, do której ów szkielet należał, rzeczywiście był człowiekiem, czy on genealogicznie łączy się z jakąś formą historyczną istniejących ras ludzkich? Język przeciwnie, nosi cechę człowieczeństwa w sobie samym; to co wypada z *jego* historyi jest koniecznie historyą przodków, ludzi mówiących tym językiem; jednocześnie mowa jest historyą najbardziej ludzkiego z tego co człowiek posiada, a nawet tego co jest właściwie ludzkiem; gdyż to ostatnie nie zostaje ani stworzonem, ani zniesionem przez jakąś osobliwość kształtu zewnętrznego, lecz charakteryzuje się ono *językiem i rozumem, posiadanie których zamienia zwierzę w człowieka, bez nich zaś człowiek byłby zwierzęciem.*

Jeżeli zatem uda się nam ustalić pewien stosunek pomiędzy rozumem i mową i za pomocą badań historycznych jednej z tych dwóch rzeczy śledzić za rozwojem drugiej aż do początku, w którym okaże się, że byliśmy w stanie duchowym, podobnym do stanu zwierząt, to wobec takiego dowodu historycznego nie może, mojem zdaniem, zachodzić żadna wątpliwość o stanie pierwotnym ludzkości teraźniejszej."[1]). To było głównem zadaniem Geigera, którego rozwiązania był bardzo bliskim, chociaż zupełne rozwiązanie tej kwestyi zawdzięczamy Ludwikowi Noiré.

Dźwięki mowy, według Geigera przypominają wrażenia wzrokowe, to co jest fenomenalnem, jako też pośrednio wrażenia wszystkich zmysłów.

„Od obszaru zaś pamięci zależy nie tylko obszar lecz cała wysokość życia duchowego istoty żyjącej."

Dalej pokazuje on, że dopiero język użycza spostrzeganiu *zmysł kształtów*, którego, podług niego, zwierzęta wcale nie mają. I w rzeczy samej, nie możemy dowieść, aby czysty zmysł kształtów istniał u zwierząt. Psy bardzo obojętnie przebiegają przez szeregi zwierząt umieszczonych w muzeum zoologicznem, nie poznają nawet znakomicie preparowanych kolegów swoich; kształty figur gipsowych i t. d., obrazy wszelkiego rodzaju nie robią żadnego wrażenia na ssaków. Ptaki są zwierzętami obdarzonemi bardzo dobrym wzrokiem i dają się niekiedy złudzić muchą rzeźbioną i malowaną lub innemi

---

[1]) Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. Przedmowa V—VI.

przedmiotami barwnemi, lecz względem zarysów, t. j. samych kształtów i one zachowują się zupełnie obojętnie i siadają np. bez żadnego zaciekawienia się, na dziele satuki wykutem z kamienia i przedstawiającego ptaka do ich własnego gatunku należącego, tak jak gdyby kamień miał swój kształt przyrodzony. Ptaki poznawają przedmioty świata zewnętrznego za pomocą barw i ruchów; ssaki zaś za pomocą wyziewów i ruchów (także i za pomocą głosu). Nie potrzebujemy przypominać, że obraz odbity w zwierciadle pokazuje więcej niż sam kształt i dla tego też wywiera on inne zupełnie wrażenie na ludziach i zwierzętach, na tych ostatnich o tyle, o ile do tego wystarcza ich oko.

Z ludzkiego jednak myślenia nigdy i nigdzie nie możemy usunąć spostrzegania kształtu, chyba, że znosimy i samo spostrzeganie. Mimowoli indywidualny widoczny kształt uważamy jako rzecz najistotniejszą w przedmiotach (idee platoniczne); róży malowanej nie przestajemy nazywać różą, nazwy zaś tej nie nadajemy zapachowi róży, gdy takowy ukazuje się oddzielonym od niej, pomimo, że on stanowi część, a nie obraz tylko kwiatu. Nasze myślenie jest tak zależnem od tego właściwego mu gruntu, że rzeczy *najbardziej oderwane*, jeżeli mają być pomyślane w sposób określony przybierają *niepostrzeżenie pewien kształt;* bardzo często, gdy w świecie widocznym nie napotyka rzeczy podobnych, na którychby oprzeć się mogło, myślenie czepia się rzeczy zmysłowych, które z oderwanemi zostaje w związku bardzo nieistotnym." „*Mowa* nadała *spostrzeganiu kształtu* tę nieograniczoną władzę nad naszą fantazyą. Ona to po raz pierwszy wytworzyła zmysł tego spostrzegania i uczyniła wyobrażenie o niem możebnem. Musi nastąpić coś w wysokim stopniu czynne, pobudzające uwagę i wstrząsające siłą wyobraźni, gdy osobnik znajdujący się w tłoku zjawisk, zwierzę, drzewo, skała ukazują się też *odosobnione* i w samowiedzy by przerwać drzemkę zdolności spostrzegania; musi też istnieć środek, za pomocą którego możnaby było na zawsze *utrwalić w odosobnieniu* swojem to, co się raz stało samodzielnem, aby ono raz ukazawszy się, nie zginęło bez śladu w wielkim oceanie zamykającym wszystko co się stało. *Język* jest tym środkiem i śledząc za jego stopniowym rozwojem, widzimy, jak zmysł kształtu powstał i w miarę powiększania się liczby *przedmiotów* w jego widnokręgu stopniowo się rozwijał." W następstwie przystępuje Geiger do rozwiązania tego zadania, które wraz z zadaniem o początku istot organicznych są najważniejszemi zagadnieniami, nad któremi umysł ludzki pracował i rzecz dziwna, że on sam nie spostrzegł, iż pomiędzy różnemi mniemaniami przez siebie wypowiedzianemi natrafił też i na prawdziwe; co więcej, żałować należy, że ten wielki myśliciel ustanawia związek pomiędzy tak bogatą w treści mową i pozbawionemi zupełnie treści ruchami, jakiemi są grymasy zwierząt. Chcąc być sprawiedliwym w sądzie o nim, pozwolimy mu przemówić we własnym jego języku: „Nazwy *działalności* zwierząt i ludzi tak bardzo interesujące ród, który utworzył język, jako też czynności istot nieżyjących zaczęły występować przed samemi istotami działającemi i nazwy takie dostały się też i przedmiotom w tym ważnym momencie, gdy one zetknęły się *z czynnością ludzi* i zwierząt, gdy one zostały przez nią *wytworzone lub uległy przemianie kształtu.* Czynność ta wytwarza *genetycznie* znaczną liczbę narzędzi, śledzi za drzewem od chwili, gdy ono jako materyał ulega obróbce przez wszystkie stopnie jego przekształceń." „Z tego to powodu mowa i dziś jeszcze wyraża z największem wyszczególnieniem nie tylko najróżnorodniejsze czynności widzialne, lecz jeszcze wszystkie rzeczy widzialne i kształt mające, t. j. *przedmioty;* rzeczy zaś słyszane, mowa *wyraża tylko o tyle, o ile one opierają się na rzeczach widzial-*

*nych*, wrażeń smaku i zapachu z wyjątkiem *przeciwieństw* ogólnych albo wcale nie możemy określić, albo też pośrednio tylko; tak samo napotykamy też trudności, gdy chodzi o określenie natury uczucia bólu wewnętrznego, albo też ogólnie, gdy chodzi o bliższe określenie stanu usposobienia zmysłu czucia i pod tym względem nawet krzyk charakterystyczny więcej wyraża i naucza, aniżeli mowa. Co więcej, nawet indywidualizacya kształtu napotyka granicę tam gdzie zrywają się jej stosunki z temi punktami łącznemi, które ją do mowy wprowadzają, tak, że np. nie mamy żadnej możności opisywać indywidualnych rysów twarzy ludzkich."

Oprócz kształtu, „który jest niejako punktem środkowym i podścieliskiem dla wszystkich innych własności przedmiotów, posiadają przedmioty te jeszcze inne własności, które *oprócz formy nadają jeszcze im i materyę* i z których każda jest dla nas podmiotowo *możnością czucia*. Za pomocą mowy, która trzyma się formy, śledzimy za każdym przedmiotem przez wszystkie stopnie, przez które przechodzi i we wszystkich poznajemy jego indywidualność"; zwierzęciu nie przyjdzie wcale na myśl uważać chłodną i rozżarzoną sztabę żelazną za jeden i ten sam przedmiot. To co je z zewnątrz uderza, wzbudza w niem uczucie, obok którego nie ma miejsca dla innego; tego co nie wkracza w ciasny krąg jego życia, zwierzę oddzielnie nie wyobraża. Człowiek z tego ogólnego zamieszania wyciąga mowę, która *tworzy przedmioty* za pomocą pojęć" Zwierzęta zatem nie mają przedmiotów w tem znaczeniu, w jakiem my je pojmujemy, gdyż brakuje im możności kształtowania ich w spostrzeganiu. „Takiemi jednostkami odnośnie do rzeczy, bez których pojmowanie ich byłoby możebnem tylko w formie nadzwyczaj niedokładnej i bardzo określonym zakresie są *pojęcia*, które *wyłącznie* zależą od mowy i od niej pochodzą i dla tego tem pewniej są wyłączną własnością rodu ludzkiego. Wprawdzie pojęcia nie są wytworami abstrakcyi, lecz gdy raz są już utworzone, działają one tak jak gdyby zawdzięczały swój początek abstrakcyi."

Geiger podnosi następnie *wysokie stopniowanie świadomości za pośrednictwem mowy* następującemi słowy: „Gdyby zresztą dźwięki mowy miały tylko tę jedyną własność, że jednocześnie są *działaniem czucia i przyczyną wyobrażania*, toby i w tym już przypadku wywołałyby przewrót w sposobie czucia, albowiem one uczyniłyby je świadomem, *gdyż świadomem czuciem jest to, które jednocześnie wyobrażamy.*" Nie należy sądzić, że powyższemi słowami Geiger chciał wykazać różnicę pomiędzy świadomością i nieświadomością: *każda świadomość może tylko pochodzić od innej świadomości;* tylko, że z mętnej świadomości zwierzęcej bez wyobrażenia kształtów, mowa wytworzyła świadomość zespoloną ze stałemi formami, *świadomość językową*, która daje nam możność myśleć, zamiast poddać się impulsom (jak to zwierzęta czynią).

Nie świadomość językowa stanowi przeciwieństwo pomiędzy podmiotem i przedmiotem, lecz ogólna własność wewnętrzna osobników, czucie (włącznie z wolą). W każdem zwierzątku pierwotnem istnieje uczucie: ja i świat; lecz to uczucie jest tylko świadomością pierwotną, mętną. Mowa zaś podnosi to przeciwieństwo do różnicy wyraźnej, obrazowo przedstawić się mającej, dotykalnej. Gdy bez mowy niemożebnem jest żadne wyobrażenie właściwe, to bez śladu czucia i jednocześnie świadomości nie możemy sobie pomyśleć oddziaływania osobnika. Pod wyrazem „osobnik" nie pojmujemy w tym razie tylko istoty żyjącej", lecz także i kamień i powietrze, lecz w tym sensie każde ziarnko soli i każdy pęcherzyk powietrzny należy uważać za istotę żyjącą, jak to chciał Leibnitz: gdyż przyroda jest wszędzie ożywioną.

„Z tej dilemy nie ma wyjścia", słusznie zauważył Alfred Russel Wallace[1]), „gdyż albo *każda materya posiada świadomość*, albo *świadomość* jest czemś odmiennem od materyi." Gdyby Wallace wyjaśnił też sobie, że materya istnieje tylko w naszych głowach, przez co świadomość jest „*czemś zupełnie odmiennem*", toby nie miał powodu zostać spirytystą.

Ludzkiem jest mowa i rozum; ona jest źródłem pierwotnem tego, co jest indywidualnem, ona utorowała drogę do rozwojów wyższych. Zdolność myślenia, która stanowi stronę wewnętrzną mowy, objektywującej się w drganiach, ściśle odgranicza dwa państwa. Na jednej stronie walczy państwo zwierzęce ze swojemi organami i członkami ciała, rozwiniętemi w głuchej świadomości długiego szeregu generacyj: na drugiej zaś stronie mowa lub rozum wytwarza *królestwo człowieka*. Myślenie wytwarza sobie organy ducha; mając takie narzędzie odrywa się zwierzę mówiące, człowiek, od krępującej go ziemi i wznosi oko ku twórczemu światłu niebieskiemu. Teraz dopiero człowiek staje się prawdziwym człowiekiem, ogarnia go uczucie tego, co jest wzniosłem.

Narzędzie i religia dają istocie światłej, pośredniczącej pomiędzy ziemią i niebem, ogień: odtąd formy ruchu stworzenia stają się sługami jego. Z niedość wysoko uznaną ścisłością, podnosi Geiger, który miał więcej niż przeczucie tylko o rozwoju ducha ludzkiego, różnicę, ogromną przepaść oddzielającą człowieka od zwierzęcia. Dopiero inny przerzucił most przez tę przepaść. „Przedział", powiada Geiger, „który zdolność myślenia tworzy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem jest tak wielkim, że przeciwieństwo pojęciowe jak rozum i mądrość wcale go nie wyczerpują. Nawet w zupełnem odosobnieniu i odnośnie do środków sztucznych w położeniu bezpomocnem zwierząt się znajdująca istota, znacznie się różni od zwierząt, jeżeli ma możność myśleć i dowolnie myśleć." „Istota myśląca nie może się zatrzymać na tem, by swoje środki zwierzęce rozszerzać, urozmaicać i z większem wyrachowaniem używać; nie omieszka ona ich powiększać i stwarzać sobie nowych, ludzkich.

Tak jak pierwsza możność wypływa ze szczególnego sposobu wyobrażania, tak znowu druga jest wynikiem spostrzegania, *stosunku*, w jaki ona wchodzi z rzeczami i wypływającej ztąd *zdolności traktowania rzeczy*. Człowiek nie tylko używa, jak inne istoty, miejscowości na mieszkanie, zdobyczy na pokarm, lecz przedmiotu, który przypadkowo znajduje się w jego dziedzinie, lub jest swojskim w kręgu jego myślenia i wnioskowania używa dla celów z góry obliczonych. Swoją bronią przyrodzoną zwierzę ku zdziwieniu naszemu, broni się znakomicie, lecz nie widzimy, by ono bez względu na ważność chwili przyszło do przekonania, że dość jest kamień na boku leżący stoczyć na głowę wroga, by go zmiażdżyć; umiera ono i nie dochodzi do tego wniosku, niebezpieczeństwo krańcowe nie robi go nigdy *twórczem*.

Gdyż zwierzę nie ma wyobrażenia o tem, że kamień jest ruchomym, ani też o działaniach, które dopiero wynikną z tej własności, lecz z drugiej strony, gdy działania te *bezpośrednio mu zagrażają*, wtedy spodziewa ono się ich i umie ich unikać.

Zrobią nam w tem miejscu zarzut: Wszakże małpy rzucają kamieniami, jak to czytamy u Brehma. Gdy jednak bliżej tę kwestyę rozbierzemy, znajdziemy, że u Brehma jest tylko mowa o kamieniach stoczonych, które rozdrażnione pawiany zrzucają ze skał, inne zaś źródła są wątpliwej bardzo wiarogodności. Wallace, który długi czas obserwował orangutanga żyjącego

---

[1]) Przyczynek do doboru przyrodzonego itd. Tłomaczenie niemieckie Meyera str. 42.

na swobodzie, konstatuje tylko wraz z Brehmen fakt, ze małpy nigdy nie rzucają pocisków dla celów z góry obliczonych, lecz że w strachu i gniewie wszystko rwą co nie jest silnie przymocowanem i z tego to powodu w ucieczce rzucają też gałęzie i owoce, zkąd grozi pewne niebezpieczeństwo prześladującemu ich myśliwemu. „Jeszcze mniej może zwierzę dojść kiedyś do naczynia albo przyrządu, gdyż obie drogi do tego prowadzące, zamiar i przypadek są dla niego zamknięte." Dalej w wyborny sposób wykazuje Geiger, że zwierzętom brak idei o działaniu jednego ciała na drugie, np. o przeprowadzeniu mostu przez przepaść górską.

Tylko badacz językowy może z dostateczną ścisłością wykazać, tylko ten, kto zna wszystkie właściwości badającego podmiotu może nam powiedzieć, jak wygląda życie zewnętrzne innych istot, t. j. takich, które tych właściwości nie posiadają. Jako istotne dobro człowieka musimy uznać *współczucie*, sympatyę. „Współczucie jest formą, pod którą czucie człowieka stało się zrozumiałem, jak to przez badanie słów z pewnością wykazać można; jest ono tem podrażnieniem, które już w początkach rozwoju duszy ludzkiej dało początek mowie; widok ruchu powstałego pod wpływem czucia wzbudził *sympatyę* i przekształcił ją w współbrzmienie ruchu i czucia w podmiocie obserwującym. Jeżeli zatem zwierząt nie zupełnie rozumiemy, to pochodzi ztąd, że nie jesteśmy dostatecznie jednakowo z niemi nastrojeni i z tego powodu nigdy nie będziemy też w stanie dokładnie zrozumieć ich strony wewnętrznej, gdyż brak nam koniecznej podstawy zrozumienia, jednakowego czucia, tak samo jak ten, któremu brak zmysłu powonienia nie może sobie wyobrazić wrażenia zapachu. Zwierzęta samych siebie dla tego nie rozumieją tak dobrze jak ludzie, że nie myślą, gdyż widok poruszeń podobnych im istot nie sprawia na nich tego wrażenia co na nas. Potężnym bodźcem współczucia u zwierząt jest *krzyk*. Ten jednak *nie umożebnia wyrażenia uczucia innych*, jak to czyni mowa, gdyż jest on tylko wyrażeniem bezpośredniem uczuć własnych. Jakkolwiek wielką byłaby zdolność udzielania sobie wiadomości na polu niezbadanej dotychczas duszy zwierzęcej, to sądzę jednak, że już z samych skutków możemy wnosić, że chociaż ona jest może skuteczną przy sympatycznem wzbudzaniu wrażeń zmysłowych niższych i czynności woli, to jednak nigdy nie *opisuje* wrażeń wzrokowych ani współczucia i dla tego nie zostawia w wyobraźni zwierzęcia obrazu ani strony wewnętrznej, ani strony zewnętrznej istoty pokrewnej." „Wypływająca dla człowieka przewaga z tego, że ludzie wzajemnie się obserwują i ze sobą współczują, jest bardzo różnorodną i poczęści pośrednią, poczęści zaś bezpośrednią. Prostym wynikiem tego jest, że jeden dowiaduje się o doświadczeniu nabytem przez swego bliźniego i z niego korzysta, gdyż nie spostrzegłby sposobu postępowania swego bliźniego, gdyby nie zwracał uwagi na jego czynności i nie odczułby wrażeń ztąd wypływających. Pod tym względem jest rzeczą obojętną, czy przed niebezpieczeństwem grożącem mu ostrzega go wypadek, który przytrafił się sąsiadowi, i który własnemi obserwował oczyma, czy też też starzec doświadczony opowiada mu koleje własnego życia, czy nakoniec podania wiekowe, a nawet tysiącoletnie służą jako nauka potomności. Nie dla tego, że doświadczenie można komunikować drugim, lecz dla tego że można współdoświadczać; doświadczenie twoje staje się dla mnie pouczającem, a język ma tylko ten wpływ, że przypominając doświadczenia innych, oddalonych od nas ludzi, wzbudza w nas współczucie i dla nich, i tym sposobem doświadczenia bardzo wielu, a nawet wszystkich robi moją własnością. *Tym*

[1]) Dzieło cytowane. T. I. Str. 60 i 61.

*więc sposobem człowieczeństwo całe staje się jednym duchem doświadczającym, a cały świat przedmiotem dla każdego ducha.* Świadomość wyraźna jest tylko możebną przez myślenie „i to co ostatecznie przyłączyć się musi, by czynność świadoma stała się poczytalną jest *wybór przez wolną wolę*, to jest możność dać się nakłonić *wolą cudzą*, przyczem dla poznania tej woli i porównywania wielu ze sobą polemizujących—potrzebą jest mowa i myślenie." Otóż język i rozum pod względem samej możności przez stopniową dziedziczność są też udziałem wieku *dziecinnego* i nie mamy powodu twierdzić, „że niemowlę nawet niezależnie od wpływów zewnętrznych (jest tu mowa o przysłuchiwaniu się mówiącym) nie posiada zdolności rozumowych w znacznem stopniu przewyższających zdolności niemówiącej ludzkości czasów pierwotnych, *gdyż dziecko to przyszło już na świat ze zdolnościami, które pokolenia poprzednie musiały dopiero rozwijać*, organa już są wykształcone do pojmowania kształtów, które język wyrobił w pojęcia i bardzo często wystarczy słaby punkt oparcia, by wywołać coś, co w *swoich następstwach* jest analogicznem z myśleniem językowem."

Tak samo znakomicie jak poprzedniem rozumowaniem Geiger wyjaśnił nam co stanowi właściwą własność duchową człowieka, tak też następnie daje nam poznać duszę zwierząt, czem oczywiście daje zasłużoną odprawę znacznej liczbie niefilozoficznych spostrzegaczy. „Wszyscy psychologowie albo biologowie będą musieli w przyszłości uwzględnić te *uwagi prawdziwie wyjaśniające* Geigera, gdyż one opierają się na głębokich porównaniach i dla tego wbrew powszechnym poglądom, wolne są od powierzchownego antropomorfizmu. Dziwić się należy, że pomimo niezmiernej ważności prac Geigera, nie starano się ich bliżej zbadać i tylko odnośnie do niektórych punktów podrzędnych, pozwolono krytyce swobodnie się rozpisywać.

„Zwierzęta", powiada on, „o ile się zdaje, oprócz głosów służących do wabienia i odstraszania, nie posiadają innych; najprawdopodobniej krzyki ich nie zawierają nic wyobrażającego, nawet z dziedziny zmysłów niższych, z czego jedynie mogłoby się rozwinąć to co jest objektywnem, *pogląd światowy na zasadzie wyobrażonych uczuć zmysłowych i pewien rodzaj rozumu.*

Dla mowy ludzkiej to niewątpliwie stanowi cechę odróżniającą, że ona przedmioty swoje dla nich samych oznacza krzykiem, który znowu przypomina tylko swój przedmiot; za to nie możemy zaprzeczyć, że u zwierząt najwyższych istnieje postęp w *spostrzeganiu przez wzrok.* Zwierzęta mięsożerne mają rozwinięty zmysł dla obserwowania *ruchów zwierząt*, którego nigdy nie napotykamy w tak wysokim stopniu u zwierząt roślinożerczych, którym raz znaleziony za pomocą powonienia pokarm, nigdy nie ucieka. Pomiędzy zwierzętami domowemi: psy okazują widoczne współczucie na widok ruchów, zwracają nawet uwagę na przechodniów i rzecz godna uwagi, że ta ich obserwacya oprócz na swoich równych, zwróconą jest szczególnie na człowieka i na oko ludzkie." Postęp ten Geiger zgodnie z Schopenhauerem przypisuje wpływowi człowieka i podnosi też widocznie wyższy interes małp, które jako zwierzęta na drzewach żyjące, często uciekają się do pomocy oka.

O braku zmysłu kształtu u zwierząt—jużeśmy wyżej mówili; zupełnie słusznie utrzymuje Geiger twierdzenie swoje, „że dla zarysów linijnych i różnic figur, na które dzieci już bardzo młodo są czułe, nawet najrozumniejsze zwierzęta nie mają zmysłu, a cóż dopiero mówić o samej istocie kształtu, symetryi i piękności." „Dla etycznego przeciwnie zachowania się zdaje się, że *łza* stanowi dostateczną granicę zewnętrzną, *o tyle, o ile ona jest wybuchem współczucia własnych lub cudzych uczuć reflektowanych.*" I zwierzęta

cierpią, opłakują poległych towarzyszy i utracone młode potomstwo, lecz dla siebie samych tylko; cierpienie ich nie jest wynikiem zjawiska towarzyskiego i *brakuje im też wyrażenia społecznego cierpienia: płaczu.*

Geiger przypuszcza, że człowiek „rozwinął się ze stanu duchowego, w którym faktycznie nie różnił się od innych zwierząt; mniemanie to według niego jest pewnością." „Nie można wątpić, że i zewnętrzne różnice kształtu, budowa ciała i cofanie się szczęki dolnej, stanowcze przeznaczenie do chodu prostopadłego i połączone z tem zakończenie kręgosłupa w granicach tułowia, polegają na zmianie stosunku wagi mózgu, która być może, pozostaje w związku z wyższem wykształceniem dwóch zmysłów czynnych przy mowie (oko i ucho) i z jednoczesnem zmniejszeniem się znaczenia i zastosowania zmysłu powonienia." Przytem jednak Geiger ostrzega przed mniemaniem, jakoby *człowiek* był kiedyś małpą lub też innem zwierzęciem innego z nim gatunku." W tem miejscu mimowoli nasuwa się pytanie, jak twierdzenie powyższe zrozumieć należy. Po mężu, który tyle zrobił dla zbadania prawdy, nie można się przecież spodziewać, by on hołdował złudzeniom ograniczonego, ślepo tradycyi się trzymającego tłumu; w owocu tym musi być ukryte jakieś jądro.

Jądrem tem zdaje się być to, że tam, gdzie się rozpoczyna pojęcie „*człowiek*", tam po prostu ustaje pojęcie „*zwierzę*", więc dla tego „człowiek nigdy nie mógł być zwierzęciem." *Przodkowie* jednak człowieka, uważanego jako produkt rozwoju, musieli stanowczo być zwierzętami. Geiger wszędzie kieruje się ideą stopniowego rozwoju i tylko w tem miejscu tak ostro się wyraża, bo nie szło o wykazanie gdzie człowiek się *zaczyna.*

„Mowa, jak wszystko co jest ludzkiem, a nawet jak świat, tak daleko jak w nim jest życie (a czemże jest świat jeżeli nie życiem?) może być tylko pojętą przez tę świadomość, że pomiędzy przyrodą, koniecznością, celowością i przyczynowością, rzeczami i myślami pośredniczy rozwój, że z łona teraźniejszości nie powstało ani podrażnienie naszej woli, ani pogląd naszej wiary, ani zjawisko naszego pojmowania, ani też przedmiot naszego czucia, lecz, że w nas chce, wierzy, myśli i czuje świat przeszłości od *pierwszego swego początku*, gdy wszechświat został stworzony z niczego, aż do chwili obecnej, w której mała cząsteczka wiecznej siły światowej przekształciła się w nasze *ja*, że dalej *poza nami*, a nie obok nas leży klucz do zagadki tyczącej się nas i wszystkiego otaczającego, jako też, że tam jest prawdziwa przyczyna i źródło wszelkiego istnienia" [1]).

Lazar Geiger pojmuje świat (monon) jako ruch i czucie. Dla braku wiadomości przygotowawczych niejednokrotnie sądzono, że wielki filozof językowy podał przez to rzecz zupełnie nową i tam gdzie ruch nie wystarczał, dodano czucie jako nową siłę życiową. Łatwo zrozumieć, że to mogli tylko powiedzieć ludzie, którzy znali Spinozę z nazwiska jedynie, gdyż w przeciwnym razie wiedzieliby, że Geiger w gruncie to samo powiedział co Spinoza. Tam gdzie u Spinozy znajduje się tylko rozciągłość matematyczna, Geiger podstawia ruch mayerowski jako coś rzeczywistego, tam zaś, gdzie u Spinozy napotykamy myślenie, to jest ogół własności wewnętrznych, Geiger wprowadza czucie. W tym ostatnim przypadku tylko wyrażenie zostało lepiej dobranem. Monizm Geigera jest spinocyzmem oczyszczonym.

Należy pamiętać, że Leibnitz, Kant, Schopenhauer i Robert Mayer żyli po Spinozie, tak że monizm panteistyczny nie mógł się dłużej trzymać;

[1]) T. I. str. 108.

lecz z drugiej strony nie należy zapominać, że Geiger był potrzebnym by przeprowadzić monizm w formie jego czystej. „Przy wiekowem badaniu realności *ogólnego* nie zwracano dostatecznej uwagi, że właściwie przeciwieństwem jego nie jest to co jest *pojedynczem*, lecz to co jest *szczególnem*. *Tylko to co jest pojedyńczem jest istotnem*, wszystko zaś co jest pojedyńczem łączy w sobie i rzeczy ogólne i szczególne."

„*Ogólnem jest to co jest wspólnem wielu rzeczom pojedynczym; szczególnem jest to, co odróżnia rzeczy pojedyncze.*"

„Czem", pyta się Geiger, „tłómaczy się to, co jest ogólnem w przyrodzie?"

„Wspólnym początkiem", brzmi odpowiedź, „to jest *jednakowemi* lub *identycznemi* przyczynami."

Czem znowu tłomaczy się to, co jest szczególnem?

Diferencyowaniem, t. j. dołączeniem nowych coraz odmiennych przyczyn do pierwszej wspólnej [1]).

Stawanie się uskutecznia się przez *kolejne następowanie nieskończenie małych;* bez nich nie byłoby ani czasu, ani przestrzeni. „Wzrastająca znajomość praw świata na miejscu dziwacznego i szorstkiego, które wyobraźnia stworzyła, stawia jednostajność i przejściowość, duszę świata. Z czasem nie dzieje się inaczej jak z przestrzenią; *w świecie nie ma innych cudów oprócz nieskończenie małego.*

Stworzenie zadziwia fantazyę, w rzeczywistości jednak chwila rodzi chwilę i ten fakt jedynie godnym jest podziwu mędrca" [2]).

„To co się wydaje stworzonem dla siebie, albo powstało z siebie, albo wspólnie z trzeciego. Przyczyną powstawania środka celowego jest albo ten cel, albo też zarodek, z którego wzajemne ich na siebie oddziaływanie rozumnie się wyjaśnia. Kamień wleczony po płaszczyznie porzuci nakoniec opór swej powierzchni nieforemnej przeciwko ruchowi i przez wleczenie sam przybiera kształt najbardziej odpowiedni dla takiego ruchu; wtedy przedstawia się nam, jako najlepiej przystosowany do ruchu, który ma wykonać, rozumie się, dla tego jedynie, że ruch według rządzących w przyrodzie praw równoważenia sił, tak go uformował. W ten sposób może być, że się nam uda wynaleźć sposób, za pomocą którego *samo widzenie* musiało koniecznie utworzyć sobie oko sztuczne z końców nerwów na działanie światła wystawionych, które może być ku czułości na światło rozwinęły się z prostych czułków, te znowu z kolei zdają się przechodzić z organów ruchu i chwytania, a to według praw zasadniczych, które oczywiście z niezwyciężoną siłą wewnętrzną od stopnia do stopnia pędzą naprzód przyrodę organiczną od pierwszego jej początku przed wieloma tysiącami lat, których żadna myśl ludzka nie policzy. *Rozdział czynności, rozdział części pojedynczych, łączenie coraz większej liczby coraz bardziej samodzielnych i urozmaiconych części czujących i poruszających się wszechświata w ogół jednego organizmu;* za którym to procesem w wielkości olbrzymiej, w oddaleniu, wobec którego rozum zaczyna wątpić o sobie, wynurza się pytanie o możliwem wytworzeniu się świata organicznego z ciał nieorganicznych i całego świata nieorganicznego według tych samych praw, w głębi zaś całego bytu pozostaje jego zarodek nierozwinięty, jego element ostatni, *owo nierozdzielne dwukrotne, wszechrzeczy ruchu i czucia*" [3]).

---

[1]) Ursprung der Sprache, str. 107. [2]) Ursprung und Entwickelung der Sprache und V. B. 1. str. 200. [3]) Tamże, str. 87, 88.

Przed Geigerem język i rozum były jeszcze absolutem; on pierwszy wyprowadził je z czucia, przez co człowiek pozbawionym został przeciwieństwa zasadniczego wobec reszty przyrody.

*Czucie* jest pierwszym, po prostu pojedynczym elementem duszy, t. j. własnością wewnętrzną, gdyż duszy samo przez się niema. „Czem jest czucie wcale nie jest rzeczą zagadkową, lecz odpowiedź na to pytanie z tego względu jest niepodobną, że niemożemy wyjaśnić za pomocą czego innego czucia, które jest najlepiej nam znanem, bezpośrednio doświadczonem. Tyle tylko możemy powiedzieć, że przez czucie nie należy rozumieć czegoś rozumnego, świadomego, czegoś dającego się porównać z mętnym rozumem; należy raczej pozbyć się takich wyobrażeń, które zaczerpnięte są z najwyższych i najbardziej złożonych, stanów duszy chcąc, o ile to dla nas którzy nie możemy wyjść z takiego stanu duszy możliwe wyrobić sobie pojęcie o czuciu w najprostszej jego formie, bez domieszki jakiejkolwiek czynności rozumu". Godną uwagi w tem określeniu Geigera jest zgodność z Schopenhauerem, dla którego ostatecznie wola staje się własnością wewnętrzną osobników. „W ściślejszem znaczeniu, czucie jest właściwem istotom żyjącym opatrzonym nerwami czucia, gdyż tylko takie nerwy przeprowadzają czucie pod postacią powszechnie nam znaną, która staje się dla nas świadomą, już to jako boleść i przyjemność, już też jako wrażenia zmysłowe.—Lecz w tej formie najwyższej nie jest ona czemś osobliwem, jednem skinieniem laski czarodziejskiej oddzielonem od nicości bytu martwego, lecz jest ona raczej jedną z wielu form wpływów *wewnętrznych*, które w całej przyrodzie nawet nieożywionej ciała wzajemnie na siebie wywierają, i które dla tego tylko wydają się nam zupełnie odmiennemi od czucia istot żyjących, że wrażeń, które odczuwamy, *sami doznajemy*, czucia zaś istot bardzo do nas zbliżonych *odczuwamy*, gdy *nic nie wiemy o tem, co się dzieje we wnętrzu tlenu i wodoru przy ich łączeniu się, ani też przy uderzeniu ciał martwych.* Zamiast więc samowolnie dzielić przyrodę na czującą i nieczującą, musimy tylko czucie zwierząt, czyli czucie za pośrednictwem nerwów, uważać jako *najwyższy stopień czucia rozpowszechnionego we wszechświecie, towarzyszącego wszelkiemu bytowi*, jednocześnie czucie to natury uważać jako wykluczone jeszcze z tego co stanowi właściwe duchowe". Najprostszym elementem pierwotnym rzeczy duchowej „jest *wyobrażenie*, t. j przypomnienie uczutego".

Czucie jest stroną wewnętrzną, ruch stroną zewnętrzną każdej istoty. Czucie i ruch składają się z następstw kolejnych, są czasowe. Tak samo jak ruch nie może się ujawnić w najmniejszych swych drganiach, chociaż w nich istnieje, tak też i czucie dopiero się przejawia jako oznaczona ilość nieznacznych uczuć kolejnych.

Jeżeli w przypadku ruchu mamy „mechanikę najmniejszych części", do której sprowadzić można całą przyrodę wewnętrzną, to znowu w każdem uczuciu staje się nam świadomą cała kombinacya, całe wyrażenie ogólne wielu uszykowanych elementów czucia, które różnią się pomiędzy sobą nie przestrzennie lecz czasowo.

Do wyższego stopnia rozwoju prowadzi zespolenie albo lepiej ujarzmienie różnorodnych materyj. Jednostajność prowadzi do zastoju. „Istnienie jednostajnych działań (jak sympatya) nie powinno nas zadziwić, lecz z większem prawem powinno nam się wydawać dziwnem to co tam jest wprost przeciwne; gdyż jeśli co jest dla nas jasnem i samo przez się zrozumiałem, to niem nie jest różnorodność w przedmiotach, ich byt odmienny w przestrzeni ich odmienne zachowanie się w czasie, lecz przeciwnie ich równość. I w rzeczy samej, materya w jej stanach najprostszych i najdawniejszych, najczęściej

zbliża się do kształtów foremnych i tylko w następstwie odstępuje od nich, w miarę tego jak przedmioty różne łączą się w *jedną formę i w jedność* i przez to zostaje naruszona jednostajność ruchu pierwotnego. Dla tego to z początkiem rozwoju znikają proste formy matematyczne i z każdym wyższym stopniem występują kształty swobodne, coraz bardziej od pierwszych się różniące. Gdyż *każdy rozwój jest bezustannem przyjmowaniem czegoś obcego*, przyczem następuje *wzajemne zrównoważenie* właściwości szczególnych i każda część składowa zmienia się sama i przekształca inne".

Z tego to powodu nauka doświadczalna stopniowo sprowadza i te istoty, które kształtem swoim zupełnie się oddaliły od ideałów rozumowych (form matematycznych) do tych ideałów i tym sposobem robi je bardziej dla nas zrozumiałemi; czem królestwo zwierzęce jest bardziej złożonem i więcej rozwiniętem, tem pojęcie jego staje się *bardziej zrozumiałem przez historyę rozwoju nie osobnika lecz gatunku całego* [1]).

Niższy stopień czucia jest „czucie ogólne". W tym stanie niema jeszcze „*czucia miejscowego*". Stopniowo rozwija się z niego zdolność odczuwania w rozmaitych punktach ciała przyjemności i bólu z tego co dla całego organizmu jest pożytecznem lub szkodliwem, stosownie *do ich początku* i odpowiednio do uczucia tego się poruszać.

Jednocześnie zdolność czucia przechodzi też ze stopni silniejszych do słabszych. *Najwyższy zmysł* jest zatem ten, który z największą wrażliwością łączy też największe miejscowe oznaczenie, t. j. ten, który z najsłabszem czuciem łączy możność różnych ruchów.

Z wszystkich istniejących zmysłów, zmysł wzroku najlepiej czyni zadość temu warunkowi. Ponieważ dążeniem każdego rozwijającego się organizmu jest coraz więcej i coraz bardziej określono odczuwać, z coraz więcej jedności samodzielnych ku jednej całości współdziałających się składać, więc myślenie jako dalsze wykształenie najwyższych energij zmysłowych temu dążeniu służących, jest prawdziwym postępem na drodze takiego rozwoju" [2]).

Osobnikom nasze spostrzeganie przeciwstawia zbieganie się wszystkich osobników, wszechświat cyli nieskończenie wielkie.

Tylko to ma istnienie wieczne. „Każde życie pojedyncze jest tylko przechodniem i niejako usiłowaniem przeciwdziałających sobie sił przyrody rody łączyć i zrównoważyć siły, to pod ich naciskiem rozwięzują się związki dawniejsze i tracą życie zwierzęta, znikają generacye, rozbijają się układy gwiazdowe i giną światy. To samo powtarza się ciągle pomiędzy żyjącymi i w ludzkości, w uderzeniu i rozpadaniu się małych jedności i ich gwałtownem łączeniu się w większe masy, które pod zmiennemi nazwami i formami zawsze tworzą tę samą treść historyi państw. To samo prawo panuje też w rozwoju wiedzy, gdyż przez powiększenie się doświadczenia, a szczególnie przez przyrost wewnętrzny światem rządzącej znajomości, zmienia się środek ciężkości, na którym dotychczas oparło się myślenie, jedność poglądu na świat się rozwiązuje i odnawia, wszystko zaś co jest szczególnem, coraz więcej dąży ku możliwie najmniejszej liczbie przeciwieństw aż do nieskończenie małego, a przynajmniej ku *nieznacznym przejściom stopniowym*, aż dochodzi do *jedności*, która jednocześnie jest *nieskończenie wielką*." „Czy rozum na tej drodze", pyta się Geiger, „dojdzie do celu ostatecznego? I czy nieskończone, czy to nieskończenie wielkie czy też małe, wyczerpuje

---

[1]) Ueber Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniss, str. 13. [2]) W dziele głównem, t. I. str. 77, 78.

się? Rozum sam jest tylko formą pojedynczą, skończoną w czasie, stanem przejściowym; z nim umrze wszelkie cierpienie sprzeczności, wszelka rozkosz i tęsknota za możnością zamknięcia świata jako całości w *jednej głowie;* zuchwalstwem byłoby pytać się co po nim nastąpi. Znajdujemy się w nim, służymy celom jego rozwoju nie samowiednie, lecz *ślepo.*

To tylko wiemy, że gdziekolwiek i kiedykolwiek odkrywamy równowagę i harmonię rozmaitości, może sprowadzić do równości, wielość do jedności, rozum zostaje zadowolonym, gdyż ideał jaśniejący w jego wnętrzu widzi urzeczywistnionym zewnątrz siebie."

I zasadniczy punkt nauki religii w sposób zupełnie oznaczony kreśli Geiger. Myśliciel ten zastanawiając się nad religijnym prwdopodobnie początkiem tatuowania, powiada; „Strona wewnętrana istoty tych obrzędów wskazuje nam, że one odnoszą się do *świętości,* która na utworzenie się czucia ludzkiego wywarła władzę ogromną, prawie nieograniczoną; nie może być zamiarem moim przedstawić *najpotężniejszego bodźca* woli, która się objawiła w rodzie naszym z innego punktu niż z jego własnego źródła, albo też mącić go przez mieszanie z formą, pod którą staje się czynnym. Nie ma teraz mowy o pytaniu, jak i w jaki sposób czasy pierwotne czuły świętość, czem były naglone do jej wyobrażenia lub oznaczenia. Zdolność do takich popędów jest czemś, które podobnie jak i mowa charakteryzuje człowieka. *Ta zdolność musi być wytłómaczona sama przez się i to jest możebnem.*"

A zatem nie z rozumu, lecz z daleko wcześniejszej zdolności można wyjaśnić religię, z właściwości uczucia. Przełom nastąpił w niem dopiero, gdy człowiek przybrał postawę prostą, gdy oko ku górze się podniosło.

## ROZDZIAŁ VIII.

# LUDWIK NOIRÉ

*(ur. d. 26 marca 1829 r.).*

Własności zasadnicze mononu odpowiadające zasadniczym formom czucia, czasowi i przestrzeni.—Świat bez ruchu i czucia jest nicością. — Powstawanie wszechświata z mikrokosmu.—Świat jako modyfikacya czucia.—Monizm Noirégo.— Własności podmiotu przeniesione na podwójnie uważać się mający świat.—Nauki zasadnicze monizmu.—Przestrzeń i czas — Monady.—Ludzkość jako monada.—Stopnie.—Nauka rozwoju.—Wykład błędów czasów naszych.—Początek języka: pracy wspólnej towarzyszą dźwięki, odnoszące się do fenomenalnego.—Błąd Geigera. — Język trzyma się tego co zostało stworzonem, więc dla tego myślenie nasze pojmuje świat jako stworzenie. — Użytek narzędzi jest czysto ludzkim. — Przemienne stopniowanie czynności narzędzi i myślenia.— Potwierdzenie przez badania językowe. — Początek narzędzia jest projekcyą organów (Ernst Kapp). — Pomoc członków przednich; zastępstwo czynności szczęk. — Ręka ludzka i spostrzeganie językowe.— Wyjaśnienie budowy ludzkiej z czynności narzędzi.—Praca. —Ogień. — Jego wpływ ogromny na życie człowieka.—Rozwój narzędzi.—Pięć cech odróżniających człowieka od zwierzęcia są zarazem pięcioma stopniami rozwoju naszych przodków.

Deskartes ducha przeciwstawił światu ciał, dającemu się mechanicznie pojmować i którego istotą jest rozciągłość i ruch. Ten duch i to ciało albo lepiej myślenie i rozciągłość są własnościami, które nadajemy jedności; tę myśl wielką zrozumiał Spinoza. Leibnitz z ogólnych abstrakcyj sprowadził nas do dziedziny tego co pojmować możemy, pokazawszy nam, że wszechświat jest niczem innem, jak stekiem samych istot, które oddzielnie istnieją. Każda taka istota pojedyncza aż w najdrobniejszych szczegółach jest centrem siły i persepcyi,—wola pojedyncza osobnika skomplikowanego pochodzi od monady dominującej, która zresztą zostaje w najściślejszym związku wzajemnym z innemi monadami, ten sam organizm tworzącemi. Wszelki objaw siły w przyrodzie jest ruch; własności wszelkiej substancyi z zewnątrz widziane stanowią ruch. To, co okiem badacza przyrody uważane nie daje się podciągnąć pod formę ruchu, jest resztą niewytłómaczoną, powiada Robert Mayer. Jeżeli resztę tę pojmiemy jako komplikacyę poplątanych ruchów, to zawsze jednak pozostanie reszta niewyjaśniona, która jest bodźcem wewnętrznym wszelkich zjawisk; nią może być tylko świadomość i to w najwyższej nawet swej formie jako rozum ludzki daje się wyprowadzić z jednej własności wewnętrznej, którą czuciem zowiemy. Słowo w pojęciu zawiera w sobie wolę na najniższym jej szczeblu. Stroną zewnętrzną świata jest ruch, stroną wewnętrzną—czucie i oboje tworzą się z kolejnych następstw

nieskończenie małych części. Pokazał to Lazar Geiger. Kant znowu naucza, że wszystko przedstawia się nam w czasie i przestrzeni, gdyż czas i przestrzeń są w posiadaniu aprioryczném naszego poznającego *ja*, gdyż one są właściwościami naszego pojmowania, które dopiero czynią wszelkie doświadczenia nasze możebnemi. To co się nam w czasie i przestrzeni przedstawia jest zjawiskiem, które myślenie potęguje do stopnia wyobrażenia. Rzecz, tak jak ona jest po za naszem spostrzeganiem, jest dla nas zupełnie nieznaną i leży po za granicą naszego poznania. Na samej zaś granicy poznania możemy jednak dotykać się tej obcej nam dziedziny, rzeczy samej w sobie; nasza własna istota, leżąca zewnątrz naszego intelektu uczy nas, że tam jest coś co pragnie, co chce i to w sposób zupełnie oznaczony. Tem coś jest wola, rzecz sama w sobie. Jest to odkrycie Schopenhauera.

„Teraz nadszedł czas", powiada Ludwik Noiré [1]), postawić na miejsce znalezionych przez Kanta najprostszych pierwiastków myślenia (przestrzeni i czasu) w rzeczywistości, w świecie objektywnym odpowiadające im *własności pierwotne przedmiotów*, to jest własności, które rzeczywiście są *wieczne* i których w żaden sposób brakować nie może".

*Czucie i ruch* są temi własnościami pierwotnemi; *przestrzeń* i *czas* są pojęcia, które myślenie nasze z nich wyprowadziło, które według wrodzonego sobie sposobu postępowania podnosi przeciwieństwa do jedności. *Przestrzeń jest formą jedności, do której sprowadzają się wszelkie przeciwieństwa ruchu, — czas formą jedności, do której sprowadzają się wszelkie przeciwieństwa czucia*".

„Czucie i ruch, duch i materya, wola i siła są tylko abstrakcyami, których upostaciowanie staje się przyczyną nieskończenie wielu błędów. Są one bowiem zawsze zespolone w *mononie* i oznaczają jego wewnętrzne i zewnętrzne własności".

„Tu dopiero roztrzyga się prastary spór pomiędzy idealizmem i realizmem".

*Zjawisko nie jest więc prostym pozorem*, gdyż wypływa ono koniecznie z *własności wewnętrznej rzeczy*. Nie możemy wprawdzie tej własności wewnętrznej mierzyć, ani ważyć, ani obliczyć, jest ona bowiem przystępną, lecz możemy ją *współczuć*; gdyż w świecie jest tylko jeden duch, tak samo jak w nim jest tylko *jedna materya*".

Tak więc właściwie, dopiero Ludwik Noiré zwrócił naszą uwagę na stosunek wzajemny przenikający wszystko w świecie, jako na jednę z najwyższych zasad światowych, w całym ogromnym obszarze jego zastosowania. Gdyby we wszechświecie nie istniało nic oprócz czystego bytu, który nie daje się objektywować, ogólna i ciągła rzecz sama w sobie bez czucia i ruchu, byt bez objawów, bez wyobrażenia lub też odpowiedniej mu analogii, to taki byt byłby równoznaczny z niebytem; lecz w żaden sposób nie mamy prawa wymalować sobie takiego „*heglowania*", posługując się wyrażeniem Schopenhauera.

Wszelkie poznanie *poczęści* wychodzi z nas samych, którzy jesteśmy istotami jednostkowemi, zewnętrznie ruchem, wewnętrznie czuciem i niczem więcej jak mniej lub więcej świadomem czuciem. We własności ruchu objektywuje się nam każda istota, która sama przez się uważana, należy być pojmowaną jako centrum siły i ruchu, według analogii zaś naszego wnętrza pojmowaną być musi jako centrum woli i czucia. W ogólnym związku zjawisk uważana każda rzecz pojedyncza jest wprawdzie wyszczególnieniem, miejscowem drganiem lub rozpaleniem wiecznej i nieograniczonej substancyi ruchu, która

[1]) Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie. 1877.

co do swej natury wewnętrznej jest czuciem, duchem świata. Zdaje się jednak być w naturze tego, co jest w ruchu i co wszystko wypełnia módz się przedstawić we wnętrzu, w życiu czuciowem każdego osobnika kolejno obok siebie lub po sobie; każde czucie jednak jest kolejnością czasową. Oba stanowią nierozdzielnie jedno i to samo: bez ruchu nie byłoby żadnej formy jego spostrzegania, ani też czasu; bez czucia nie byłoby ruchu, ani czasu, ani przestrzeni, bez ruchu nie ma czucia. Ta wielka, prosta prawda wydawać się musi paradoksem, niezgodnym z logiką zwykłego myślenia, dla tych którzy zwykli ślepo przyjmować niekrytyczne zapewnienia nowożytnego sensualizmu i materyalizmu (w dalszym sensie), a nimi jest niestety większość czytelników pochłaniających nadmiar czasopism i nieprzywykłych do głębszego myślenia. Duch został właśnie przez materyalistów wykreślony z przyrody, którą oni w ten sposób przepołowili. Niestety z tego też powodu z drugiej strony rozwinął się kierunek spirytyczny, gdyż zmysł przyczynowości nie znajduje zadowolenia w mechanizmie czystym. Tak samo jak szkoła materyalistyczna sądziła, że wszystko da się wytłomaczyć na zasadzie przyczynowości ruchu, tak samo w kierunku spirytycznym przyczynowość czucia odgrywa rolę niczem nie krępowaną, po za granicą wszelkiego ludzkiego poznania leżącą. Jeżeli jest strasznem zboczeniem umysłowem sądzić, że wszystkie zjawiska psychiczne dadzą się wyprowadzić z ruchu, to z drugiej strony jest jeszcze niebezpieczniejszem marzeniem przedstawić sobie media duchowe po za ciałami działające. Prawda jak zawsze tak też i w tym przypadku, leży w środku; nie powinniśmy się dziwić, że ją nauka monistyczna tak wolno wysuwa naprzód: nie nosi ona sukni w dzwoneczki ozdobnej, lecz za to jest ona nieśmiertelną.

Postarajmy się powyższe twierdzenie jaśniej wypowiedzieć. Dla zrozumienia związku pomiędzy czuciem i ruchem, który jest ogólną i niezbędną własnością każdego osobnika, za jakiego i samych siebie uważać należy, musimy przybrać wyższy stopień czucia, a mianowicie nasze spostrzeganie.

Gdy promień światła pada na moje oko, to doznaję uczucia; uczucia czego? czy promienia światła? — nie, — uczucie nerwu wzrokowego, który został w ruch wprawiony przez promień światła. Gdy żaden nerw w ciele mojem nie zostaje poruszonym, nie doznaję żadnego uczucia. Brak wszelkiego uczucia, wszelkiego ruchu byłby śmiercią bezwzględną. Ta byłaby identyczną z czystym bytem lub niebytem i jest również niemożebną, gdyż z niczego nie może powstać coś. Każde spostrzeganie jest nagromadzeniem się małych percepcyj, które ze stanowiska zewnętrznego przedstawiałyby się jako falowanie ruchu, gdyby wogóle nieskończenie małe dało się spostrzegać zmysłami. Gromadzenie się, kolejne następowanie po sobie spostrzegań i wszelkich uczuć nazywamy czasem, czas ten w świecie zewnętrznym przedstawiamy jako kolejne następstwo ruchów. Istnienie obok siebie ruchów jest przestrzenią. Sam ruch nie tłómaczy gruntownie żadnego zjawiska.

„Dajmy, że materyalizmowi albo mechanicznemu sposobowi tłomaczenia przyrody udałoby się wszędzie sprowadzić zjawiska do ruchu atomów. Przy tem tłomaczeniu i materyalizm wyszedłby z atomów światowych, wyjaśniłby siły kosmiczne, będące wynikiem ich ruchu, śledziłby, kierując się teoryą Kanto Laplaceowską, tworzenie się pojedynczych ciał niebieskich naszego układu słonecznego, pokazałby następnie, jak ziemia, która pierwotnie była kulą mglistą stopniowo się zgęszczała, jak na niej tworzyły się materye organiczne, jak nakoniec z nieznacznych początków działaniem mechanicznem powstały organizmy, które coraz więcej między sobą się

óźniły aż w końcu ukazał się człowiek z cudowną mechaniką ciała swego. Pytam się ja jednak, czy nawet w razie gdyby to się udało, tłómaczenie takie mogłoby być poważnie traktowanem przez ludzi głębiej się na rzeczy zapatrujących? Wszakże tłómaczenie takie wyprowadza na scenę same tylko *automaty*, gdyż wyprowadzenie jednego ruchu z drugiego, może tylko jako rezultat dać zewnętrzny *ruch mechaniczny*".

„Tak samo i *idealizm*, jeżeli on wychodzi z samowiedzy dzisiejszej ludzkości i nie chce nic innego uznać tylko tę formę myślenia, twierdząc z pozornem uzasadnieniem, że to wszystko co nam się wydaje być *materyą* jest tylko modyfikacyą natury czucia, że zatem wszystko jest idealnem, musi jednak przyznać, że wszelkie myślenie jest zależnem od czasu i że zatem przedłużając ten proces dyalektyczny wstecz w coraz ciemniejsze głębiny przeszłości musi w końcu dotrzeć albo do morza mglistego nicości, albo też musi jakiś *podmiot* obrać jako przedmiot swych niewątpliwych myśli i uczuć, który to podmiot wskutek swego istnienia w przestrzeni zmusza do wniosku, że *przedmioty posiadają pewną realność*".

Bardzo słusznie powiada Noiré dalej: „*Dualizm* w dzisiejszej świadomości został już osądzonym przez swoje wewnętrzne sprzeczności i prawie niepotrzebuje już zaprzeczenia. Poważne próby Kartezyusza i Leibnitza pogodzenia go z dzisiejszem naszem rozsądnem myślniem, wydają się nam dziś prawie śmieszńemi. Któż bowiem może się wstrzymać od śmiechu czytając, że dusza, według Descartesa siedząc w pewnem miejscu mózgu, na kształt woźnicy z kozła, kieruje wszystkiemi ruchami ciała za pomocą lejc i sznurów zwojów nerwowych, nerwów, włókien i t. d. Niemniej dziwacznem wydaje się nam usiłowanie Leibnitza, który stara się tłómaczyć dualizm w ten sposób, że od samego początku mistrz tak dokładnie dopasował do siebie duszę i ciało, że one nakształt dwóch uregulowanych zegarów obok siebie niezależnie idą.

W filozoficznej świadomości naszego wieku dojrzał raczej monizm. Ci, którzy go identyfikują z materyalizmem zarówno są w błędzie jak i ci, którzy w nim wietrzą zamaskowany spirytualizm. Jego myślą zasadniczą jest zdanie Götego: Niema ducha bez materyi, niema materyi bez ducha. Świat ma dwa atrybuty rozciągłości i myślenia, jak to wypowiedział Spinoza, albo też, jak my się teraz dokładniej wyrażamy, świat ma atrybuty ruchu i czucia, pierwszy jest własnością zewnętrzną, drugi własnością wewnętrzną rzeczy. Istota naszego poznającego ducha jest zatem ta sama istota, która jako *własność wewnętrzna* spoczywa we wszystkich rzeczach i objawia się nam tylko jako zjawisko, jako forma, z czego my znowu wyciągamy wnioski odnośnie do tej własności wewnętrznej, duchowej, która jako taka, jest zawsze przestępną, to jest nie może być przez nas bezpośrednio spostrzeganą.

Po niejakim namyśle przekonamy się, że filozofia monistyczna tak jak ją przedstawia Ludwik Noiré zdaje się wszędzie odpowiadać *prawdzie* i dla tego najlepiej zadawalnia nasze myślenie. Kto ją tylko poznał nie tak łatwo skłoni się na stronę innej teoryi. Oswobadza ona nas od pozbawionego wszelkiej pociechy smutnego materyalizmu, gdyż uwzględnia ducha; lecz z drugiej strony broni nas przed smutnemi zboczeniami i marzeniami spirytyzmu, który jako chorobliwa reakcya przeciwko zboczeniom materyalizmu musiał się koniecznie rozwinąć. Matematyce wskazanem zostaje właściwe jej miejsce i znajduje ona obronę przeciwko przekroczeniom zdolności wyobrażania granic, w których może się tylko poruszać. Marzenia metafizyczne, jak istnienie o przestrzeni o więcej niż trzech wymiarach, miara krzywizny przestrzeni i inne podobne, zostały podobno już osądzone przez Kanta.

Wszystko co było dodatniem w dawniejszych filozofiach znajduje słuszne uznanie i zastosowanie. Kantowi wskazanem zostaje zasłużone miejsce honorowe, teorya Spinozy i filozofia Sankya zostają uzupełnione. Człowiek nie jest więcej zagadką niewyjaśnioną wobec przyrody i traci nawet własność hipotezy; przeciwnie, istota jego tłomaczy się na zasadzie przyrody, przyroda zaś znajduje tłómaczenie na zasadzie praw własnych. Nawet i uczucie otrzymuje pewne uspokojenie, lubo nie wszystkie jego śmiałe marzenia mogą być urzeczywistniane. Marzenia te jednak mają swój początek w błędzie i gdy z niego zostaniemy wyleczeni, to się też zrzekniemy pragnień przestępnych. Promieniejąca myśl rozwoju natchnęła Ludwika Noiré i on też pierwszy myśl tę konsekwentnie przeprowadził do samego końca, gdyż dla niego nietylko formy zostały rozwinięte, lecz cały świat jest rozwojem ducha, lecz nie w myśli nieśmiertelności pojedynczych istot. Myśl tę pogodził on z nauką Kanta. Wielkich i odosobnionych geniuszów poznał on wśród hałaśliwych tłumów epigonów i umiał nauki ich połączyć ku harmonii nowo powstającego poglądu na świat. Temi wielkiemi geniuszami są Robert Mayer, Lazar Geiger, Artur Schepenhauer i Karol Darwin, przeciwko którym dziesięć dopiero lat temu cała filozofia krytyczna zaciekle walczyła. Nie trzeba jednak sądzić, aby Noiré każdą pojedynczą pracę tych mężów uznał za doskonałą, przeciwnie, uznaje on tylko te wielkie myśli, które w sposób prawdziwie proroczy zbliżają nas do celu poznania. Teorya duszy Roberta Mayera, nauka o początku języków Geigera, przeskokowy rozwój i zapomniana miłość Schopenhauera, petitio principii odnośnie do komórki Darwina albo zostały przez Noirégo odrzucone, albo uległy zmianom. Zabaczymy w następstwie, że to nie było jedyną zdobyczą Noirégo; on bowiem wykazał istnienie części czynnej w spostrzeganiu zmysłowem, która to kwestya u Schopenhauera znajduje się tylko w zarodzie; oprócz tego, on ostatecznie rozwiązał jedno z najważniejszych zagadnień interesujących człowieka, a mianowicie zagadnienie o początku języka, przez co można było przystąpić do rozwiązania zagadki o człowieku.

Zbadajmy teraz oddzielnie, jakie postępy zrobił monizm pod wpływem Noirégo.

Kant nauczał: Przestrzeń, czas i przyczynowość są myśleniu właściwe a priori; wszystko pozostałe otrzymujemy z zewnątrz przez doświadczenie.

Z myślą tą nie mógł się pogodzić Noiré, który przejęty był ideą o wszechstronnych stosunkach wzajemnych. Odwrócił on więc twierdzenie Kanta i powiada: „Każdy podmiot od atomu do ciał niebieskich, od monery do monady ludzkości jest *mononem*, który posiada obie własności *ruch* i *czucie*. Czucie działa jako wola, t. j. jako podmiotowa przyczynowość w sposób czynny; objektywuje ona świat zewnętrzny jako drugie *ja* i w ten sposób przedmioty zewnętrzne występują przeciwko woli jako przyczynowość przedmiotowa. Błędem zatem podmiotowego idealizmu jest twierdzenie Kanta i Schopenhauera, którzy utrzymują, że ruch i zmiana czucia dane są dopiero przez doświadczenie; że początkowym materyałem rozumu czystego są obie formy przestrzeni i czasu, jakoteż i kategorya przyczynowości. Rzecz się ma zupełnie odwrotnie. *Ruch i czucie są właściwe wszystkim podmiotom, z nich dopiero rodzą się wyższe jedności abstrakcyi, czas i przestrzeń*". Słusznie powiada Noiré: „Chciałbym też wiedzieć, w jaki sposób subjekt, który się *nie porusza* może dojść do formy spostrzegania przestrzeni. Niech czytelnik sprobuje pomyśleć sobie zmianę wewnętrznego nawet zmysłu, którąby *jednocześnie* nie była *ruchem* i wtedy odrazu pojmie niemożebność takiej zmiany. *Wszystko co podmiot posiada może*

*on przenieść na świat przedmiotów, nigdy zaś nie może w nich spostrzedz więcej niż to!*" [1])

„Podmiot ma więc:

1. *Wolę*, która się objawia jako ruch. Ta własność jest bezpośrednio pewną. Może się ona stać świadomą tylko przez przeciwieństwo. Każde zatem spostrzeganie zewnętrzne jest niczem innem jak tylko przeciwieństwem *przestrzeni* i *ruchu* t. j. zjawiskiem. Czy w ciemnej nocy uderzamy o pień drzewa, czy też atom świecący lub pachnący podrażnia moje nerwy, to jest to dla rozumu czystego *jedno i to samo*, niczem innem tylko przeciwieństwem ruchu. *Zjawisko jest wykluczeniem*, czemś zewnętrznem. O tyle świat zewnętrzny z jego ruchami jest czemś przedmiotowem, rzeczywistem. *Gdyż mój rzeczywisty ruch może tylko być tamowanym i zniesionym przez coś, co równie jest rzeczywistem.* Ztąd wypływa też przedmiotowość świata zewnętrznego i najwyższej jedności, do której sprowadzamy wszystkie przeciwieństwa ruchu, t. j. *przestrzeni.*

Jeżeli Kant aprioryczną pewność przestrzeni i jej idealność uzasadnił tem, że istnieje nauka, której wszystkie twierdzenia z koniecznością wyprowadzić się dają ze spostrzegania i mogą się obejść bez wszelkiego doświadczenia, to nie zwrócił jednak uwagi na jedną okoliczność, na którą teraz wszyscy geometrowie się zgadzają, a mianowicie, że pierwszy postulat geometryi, linia prosta, nie wyprowadza się z czystego rozumu, a tylko *z ruchu.* Jeżeli zatem ruch uważa jako empiryczny, to wpada przez to w sprzeczność odnośnie do swoich zasadniczych poglądów. My zaś, dla których ruch jest punktem wyjścia, i którzy wiemy, że *linia prosta jest kierunkiem siły*, która pierwiastkowo już tkwi w atomie i która z tego powodu służy za rzeczywistą podstawę wszystkim innym formom bytu, pozostajemy w zupełnej zgodzie sami ze sobą.

Ruch jest rzeczą prawdziwie przedmiotową, realną, którą w przedmiotach zewnętrznych spostrzegamy. Daje on nam wprawdzie tylko *zjawisko* t. j. zewnętrzne, a *nie prawdziwej istoty rzeczy*".

Dalej powiada Noiré.

„Podmiot ma 2) *czucie*, które się tylko objawić może w kolejnem następstwie, t. j. w formie zjawiska czasu, Z tego to powodu czuciu, myśleniu i wyobrażaniu wszystko co jest przestrzennem jest obcem i to nam tłómaczy dla czego Kant przypisuje przestrzeni tylko *realność empiryczną* lecz idealność przestępną. Uprzytomniając sobie naszą duszę wraz z jej przeciwieństwami czuciowemi jako przyrząd telegraficzny Morsa, która z nieskończoną prędkością i w nieskończenie małych odstępach czasu kreśli punkciki, widzimy, że świat wewnętrzny, który wywołuje te punkciki jest wprawdzie rzeczywistym przedmiotem, lecz jako taki jest transcendentalny, t. j. taki, o którym my nigdy niczego dowiedzieć się nie możemy, gdyż on kreśli tylko w nas swoją grę cieniów jako punkty. Wprawdzie my przenosimy przedmioty na zewnątrz, lecz dzieje się to pod wpływem aktu naszej duszy, tym więc sposobem dowiedzioną została idealność przestrzeni. Lecz nasze czucie jest dla nas czemś realnem, a nawet powiedzieć możemy jedynie realnem ze wszystkiego co tylko istnieje, gdyż każdy łatwo widzi, że z ustaniem czucia ustałaby sama przez się wszelka możność twierdzenia, że coś istnieje.

Tym więc sposobem w świecie przedmiotowym znajdujemy dwie realności.

1) *Ruch*, który nam samym jest właściwym i którego *to wstrzymanie* daje nam poznać świat zewnętrzny, świat jako zjawisko, *świat jako wyłączenie*, jako

[1]) Einleitung und Begründung der monistischen Erkenntnisstheorie 1877.

*dziedzina graniczna* naszego czucia i bytu, jednem słowem *świat, jako ruch.* Twierdzenie wystarczającego powodu.

2. *Czucie*, które początkowo jest *nam* znane jako *czysto podmiotowe*, gdyż stanowi ono *istotę wewnętrzną* rzeczy. Jest rzeczą niepodobną *wiedzieć* coś o uczuciu innych. Lecz przez *współczucie* (sympatyę) możemy zrozumieć uczucie innych, inni mogą też świadomie tak się przedstawić, że ich strona wewnętrzna przemawia do naszego współczucia. Świat jako czucie, podmiot. Twierdzenie o analogii.

Przestrzeń i sprawdzające się do tej formy przeciwieństwa ruchu o tyle mają rzeczywistość empiryczną, że przez nie oznaczamy stronę zewnętrzną przedmiotów. Nasz rozum wtedy tylko jest zadowolonym, gdy cały świat wraz z jego zjawiskami może przedstawić jako czyste przeciwieństwo przestrzenne lub ruchowe pierwiastkowo równych atomów.

Czas o tyle ma realność empiryczną, o ile my sami jesteśmy w stanie podmiotować przedmioty, t. j. przenieść nas samych w ich czucie, w ich stronę wewnętrzną. Tak samo jak we mnie rzeczywistością istotną, realnością jest *czucie*, tak że bez niego moje *ja* jest niemożliwem i wszystkie moje ruchy są niem uwarunkowane, czucie zaś to okazuje się tylko możliwem jako *czasowe*, tak też muszę ja o innych istotach powiedzieć, że zmiany czasowe, rytm życia stanowi ich istotę rzeczywistą. Roślina, zwierzę, wszystkie organizmy są *następstwami kolejnemi.* Nietylko części przestrzeni przez czucie do jedności podniesione, ich atomy cielesne, lecz także do jedności sprowadzone cząsteczki czasu czucia, kolejność, stanowią ideę tych istot."

Z tego cośmy wyżej zacytowali wypadają nauki zasadnicze monizmu.

1. Ruch i czucie są jedynemi, prawdziwemi, przedmiotowemi i niezniszczalnemi własnościami świata; ruch jest własnością zewnętrzną, czucie — własnością wewnętrzną przedmiotów.

2. Ilość ruchu jest we wszechświecie zawsze ta sama; jest ona wieczną. Ruch nie może się zamienić w nicość. Nil fit ad nihilum. Jakkolwiek rozlicznemi są zjawiska, to jednak jest tylko jedna własność zewnętrzna rzeczy, istnieje tylko ruch.

Nie jakość ruchu lecz tylko ilość ruchu jest różną (Descartes). Istnieje tylko jedna nieskończenie wielka siła przyrody (Robert Mayer).

3. Przestrzeń jest najwyższą jednością, do której sprowadzamy wszystkie przeciwieństwa ruchu; czas jest najwyższą jednością, do której sprowadzamy wszystkie przeciwieństwa czucia. Dla naszego myślenia są one abstrakcyami, formami.

4. Świat jako ruch, jako mechanizm jest bezczasowym.

5. Czas, trwanie jest prawdziwą, najwyższą formą czucia.

6. Wszelkie poznanie należy jedynie do dziedziny czucia, z tego to powodu wszystkie rzeczy poznać się dające muszą się przedstawić w formie czasu. Forma przestrzeni jest tylko pośrednio znaną naszemu myśleniu. Pochodzi to ztąd, że podmiot czujący podlega także ruchowi.

7. *Ja* jest obwodem czucia. Wszystko zewnętrzne stanowi jego granicę, lecz zarazem materyał i treść jego świadomości.

8. Bezpośrednio pewną jest wola, która się objawia jako ruch (przyczynowość czucia). Równie pewnem jest nasze czucie, lubo przyczyna zewnętrzna, która je wywołuje jest transcendentalną, nie dającą się poznać i przedstawia się tylko jako ruch, jako przeciwieństwo przestrzenne, jako zjawisko (przyczynowość ruchu).

9. Własność, za pomocą której my poznajemy świat jest niedostępną dla naszego doświadczenia u istot innych, jest nieobliczalną, *metempiryczną.*

My nie możemy przedstawić strony wewnętrznej innych istot, ich czucia, t. j. ich strona istotna może tylko być *współczutą*. Zaczyna ona być dla nas zrozumiałą, gdy istoty żyjące objawiają dążenie ku udzielaniu innym uczuć swoich. Objaw taki jest tylko możebnym za pomocą *symboliki ruchów*.

10. Każde jednak poznanie za pomocą wyobrażenia początkowo nie daje nic innego oprócz ruchu. Tylko podmiot poznający jest dla siebie jednocześnie ruchem i czuciem. „Jemu ciało jego dane jest w dwojaki sposób: raz jako wyobrażenie, jak przedmiot pomiędzy przedmiotami ulegający prawom niemi rządzącym; lecz oprócz tego w sposób zupełnie odmienny, jako to co jest każdemu bezpośrednio znanem i co oznacza się słowem wola. Akt woli i działanie ciała nie są dwoma różnemi stanami podmiotowo poznanemi, które połączone są ze sobą w stosunku przyczyny i działania; lecz stanowią one jedno i to samo, które dane jest dwoma zupełnie odmiennemi sposobami, raz zupełnie bezpośrednio, drugi raz w spostrzeganiu dla rozumu. Działanie ciała jest niczem innem tylko uprzedmiotowanym, t. j. w zjawisku występującym aktem woli (Schopenhauer)."

W tem miejscu nasuwają się każdemu uważnemu czytelnikowi następujące pytania:

Jakie stanowisko zajmuje wola schopenhauerowska, owe coś co wypełnia cały wszechświat, owe dążenie, które stało się widocznem w osobnikach, „rzecz sama w sobie", wobec „naszej własności czucia?" Czy owe metafizyczne dążenie może się ostać obok pojęcia naszego o czuciu? Na te zupełnie uzasadnione pytania możemy tylko dać następującą odpowiedź: „Wola" Schopenhauera i nasze „czucie" w gruncie rzeczy stanowią jedno i to samo. Wola jest istotą rzeczy i objawia się na zewnątrz postacią (ruchem); każda jednak postać jest wyłączeniem, jest centrum woli. To wyłączenie czyli ten osobnik bezustannie zostaje z otoczeniem w podwójnym wewnętrznym stosunku: odbiera ono coś od otoczenia i w zamian udziela mu coś. Każdy ruch skierowany ku jego dziedzinie granicznej zmienia w pewnym stopniu jego ruch własny, zmienia podmiotowo uważany, jego istotę, która czując przeciwdziała. U osobników wyższych stosunek ten miejscowo potęguje się do inteligencyi ludzkiej. Inteligencya ta z zewnątrz uważana stanowi mózg wraz z żywem jego zetknięciem z krwią i nerwami. Wewnętrznie uważana inteligencya stanowi własność, która usuniętą jest od zmysłów. Każde życie wewnętrzne jest transcendentalnem, lecz jednocześnie jest najistotniejszem. Procesy ruchu jako takie należą do machiny. To co się zewnętrznie przedstawia jako ruch jest wewnętrznie czuciem. Substancya na zewnątrz jest ruchem, wewnętrznie zaś jest czuciem aż do najdrobniejszych cząsteczek. Intelekt, powiedzmy to z Schopenhauerem, nie jest stroną wewnętrzną człowieka, lecz tylko częścią jego, rozwiniętą z woli owego ogólnego czucia, które w pierwszych stopniach świadomości mętnej jest rozpowszechnionem we wszechświecie jako własność, wszędzie zaś przedstawia się jako strona wewnętrzna osobników o formie substancyonalnej, których strona zewnętrzna stanowi ruch. Wola Schopenhauera pozornie wyłącza świadomość i czucie, co więcej, Schopenhauer nawet wyraźniej to wypowiada. My przeciwnie twierdzimy: że nasze „czucie" w stopniu pierwotnym zawiera w sobie świadomość pierwotną, czucie pierwotne, wolę pierwotną, — jest ono źródłem prawdziwem wszystkich zdolności umysłowych, jest ono stroną wewnętrzną wszechświata.

Każde czucie o tyle jest fizycznem, o ile ono stanowi stronę wewnętrzną osobników, z których wszechświat się składa. Czucie znowu o tyle jest metafizycznem, obcem naszemu wyobrażeniu, o ile ono jest wiecznie nie-

zniszczalnem, wszędzie obecną ciągłością ze środków się składającą; wszędzie więc wchodzi ono samo ze sobą w stosunki wzajemne, w swoich zjawiskach już to się zwalczając, już to ze sobą harmonizując. W ten sposób zmienia ona ciągle formę zewnętrzną, formę ruchu i formę wewnętrzną t. j. rodzaj czucia. Stopniowanie jednak, nawet przejściowe, jest tylko możebnem w osobnikach. Czucie fizyczne, lubo ono z powodu, że *jednocześnie istnieje we wszystkich* osobnikach, jest jednocześnie metafizycznem, jedynie dąży do udoskonalenia się i ono jedynie wytwarza intelekt.

Intelekt przez całe trwanie swego istnienia rekrutuje się z niższych stopni czucia, aby w końcu znowu utracić swoją osobliwość, t. j. aby zamienić się nie w nicość, lecz w ogólną świadomość, czucie i wolę, które, o czem zapomnieć nie należy, zawsze ożywiają osobniki, zjawiska. W istotach rzeczywistych, a takiemi są osobniki, owe istoty pojedyncze stanowiące ciągłość substancyi przedstawiającej się nam jako ruch, istnieje w ogóle tylko czucie. Wszędzie jest ono fizycznem, połączonem z pewnem stopniem świadomości i dążenia. Formy ruchu jako takie nie czują. Ani strumień elektryczny, ani też moje ciało nie czują przyjemności lub bólu, głodu lub pragnienia. Moje ciało odbywać ma tylko pewne ruchy, nie zna jednak ani głodu, ani pragnienia, uczucia przyjemne lub nieprzyjemne są mu zupełnie obce. Tylko czucie nierozerwalnie z mojem *ja* połączone czuje; ja jestem tym, który czuję głód i pragnienie, który czuję, chcę i świadomie chcę. Tylko istota pojedyncza czuje, ona jest poruszoną, a nie prosta własność otrzymana przez abstrakcyę, jak np. ciała. Czucie istnieje tylko dla podmiotów. Wszechświat wypełniony jest podmiotami i tylko podmiotami. Zewnętrzne jednak ograniczenie podmiotów stanowi ruch, bez którego nie możemy sobie przedstawić podmiotu, zupełnie tak samo jak on bez własności wewnętrznych nie może być ani zrozumianym, ani też nie daje się wytłomaczyć. „Wola" Schopenhauera zlewa się zatem zupełnie z pojęciem „czucia" obranem przez Geigera, które w gruncie rzeczy jest identycznem z „percepcyą" genialnego Leibnitza. „Że *ja jestem*", powiada Noiré, „jest jedynym faktem bezpośrednio pewnym. Jedność czucia rozciąga się tylko jako kolejne następstwo w wymiarach czasu. Twierdzenie *ja trwam i naokoło mnie zachodzą zmiany*" jest własnością pierwiastkową tej jedności czucia. Ta *jedność świadomości* stanowiąca prawdziwą naszą istotę wywołaną zostaje wobec *przeciwieństwa* które odpowiednio do swej natury może też tylko być odczuta jako jedność. Oto jest początek przedmiotowania; w ten sposób świat obiektywny wkracza do naszego wnętrza. *Przedmiot przez to powstaje, że rzeczom zewnątrz nas będącym nadajemy jaźni.* Tylko w ten sposób obiekt otrzymuje trwanie w czasie. *Najwyższemi zatem jednościami są podmiot i przedmiot; jedna wola wobec drugiej woli.*

*Przez upór woli obudza się samowiedza. Opór stawiony ruchowi* daje podmiotowi uczucie pierwotne *przestrzeni; przerwa* albo rozmaitość *czucia,* daje pojęcie pierwotne o *czasie.* Przestrzeń i czas, jakeśmy już wyżej wspomnieli, są najwyższemi jednościami, do której sprowadzają się wszystkie przeciwieństwa ruchu i czucia, są one prostemi formami, normami, a nie, jak to dawniej sądzono, prawdziwemi realnościami". „Że kamień w ruchu będący uważamy w każdej nieskończenie małej cząsteczce czasu za jeden i ten sam kamień, jest to wielkie zadanie poznania w najprostszej postaci i czystości. W rzeczywistości kamień latający nie jest danym w naszej afekcyi zmysłowej. My czujemy tylko różnice czasowe, które przenosimy na różnice przestrzenne. W każdej nieskończenie małej cząsteczce czasu ma miejsce zmiana w przestrzeni; wszystkie te zmiany przestrzenne dochodzą do jedności samowiedzy, która

może tylko pojmować różnice czasowe. Ta samowiedza przenosi własną jedność, swoje *ja* na treść różnic czasowych, która przez to staje się przedmiotem, objektem, t. j. otrzymuje w świecie zewnętrznym trwałą egzystencyę, zupełnie tak samo, jak poznający osobnik odczuwa wewnętrzne trwałe istnienie. A zatem obok bezpośrednio pewnego faktu samowiedzy, która objawia się w formie *czasu* czyli trwania, przedstawia się nam druga zagadka, istnienie świata przedmiotów, która sama w sobie nie zawiera nic innego oprócz ciągłych zmian przestrzennych, *mierzonych* zmianami naszej samowiedzy, lecz która, z powodu, że my sami jesteśmy istotami poruszonemi, przedstawiają się jeszcze jako zmiany przestrzenne. Dopiero z chwilą gdy jesteśmy w stanie utrwalić przedmioty zewnątrz nas się znajdujące, ma miejsce połączenie czyli wzajemna wymiana obu form zjawiskowych.

*a)* Różnice przestrzenne występują w formie zjawiskowej czasu; dla naszej świadomości powstaje ruch zewnętrzny, który łączy w sobie przestrzeń i czas.

*b)* Różnice czasu świadomości występują na zewnątrz; nieświadome liczenie zmysłu wewnętrznego, czucia, objektywuje się w świecie zewnętrznym. Czas urzeczywistnia się w przestrzeni".

Z rozwiązaniem tej zagadki rozwiązuje też Noiré i zadanie o *początku życia* o *początku świata* i inne podobne pytania, które zwykle są zbyt treściwe lecz przekraczają granicę zdolności poznania, a zatem są niewłaściwe. Gdyż dowodzi się, że życie jest wieczne, wieczność zaś nie ma granic z żadnej strony.

Punktem wyjścia dla Noirégo jest najmniejsza indywidualność, którą sobie przedstawić możemy i którą możemy uważać jako formę pierwotną wszelkiego bytu, a mianowicie „atom eteru odpychany przez wszystkie inne równe atomy i który wiruje w eterze światowym i poruszanym jest wolą własną". Atom ten nazywa Noiré „voluntas", gdyż jest on najprostszym i najbardziej pierwotnym objawem woli indywidualnej, który się jeszcze nie wzniósł ku bytowi wyższemu. Wola ta wyczerpuje się w swojej nieskończenie małej sferze ruchu. Sfera ta ograniczona jest światem zewnętrznym, którego działanie jest wyłączającem.

Wszechświat dochodzi do nieskończenie słabego spostrzegania i ma nieskończenie wielką przewagę". Treść duchowej świadomości atomu w graficznem przedstawieniu [1]). Noiré nazywa spatium i tempus, przestrzenią i czasem, gdyż tamowanie ruchu musi jako świadomość przestrzeni znajdować się w atomie, lubo u samego zaczątku, wywołany zaś przez to rytm musi istnieć w atomie jako świadomość czasu. Wszystko co się odnosi do czasu, uważa się tu jako początek zmysłu wewnętrznego, świadomość przeciwnie przestrzeni jako źródło spostrzegania zewnętrznego, ze słoneczną jasnością wypełnia nasz świat myśli". Z wystąpieniem organizmów odznaczających rytmem wdychania i wydychania, ciepłem przez to wytwarzanem, nieskończenie szybkim ruchem cząsteczek, krążeniem soków od woli zależnem dany jest *najdawniejszy trwały stan*, który sam siebie utrzymuje i wśród świata zewnętrznego, biorącego udział w tym procesie zachowuje równowagę drogą ciągłego wyboru, gdyż we wnętrzu ma miejsce świadomość tego stanu." To czucie organizmu jest prawdziwem uczuciem *ja* zespolonych ze sobą cząsteczek. Każda cząsteczka, niebiorąca udziału w tym procesie, która zostaje wyłączoną z niego w skutek okoliczności nieprzyjaznych, utraca to uczucie, jest ono wobec organizmu masą martwą. Otrzymujemy więc świadomość czasową o trwałym stanie w najprostszej jej formie; lecz do świadomości tej

[1]) Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnisstheorie, Rozdz. VIII.

i na to zwrócić należy baczną uwagę, dochodzi się przez zmianę peryodyczną, przez rytm prawidłowy, przez nieprzerwaną kolejność jedności czucia, przez bezustanne odnawianie najdrobniejszych cząsteczek materyi". Ten najdawniejszy trwały stan zmiany materyi Noiré nazywa fons mechanismi, uważając zaś go jako wolę oznacza go mianem fons vitalis animi, sensus et cogitationis. Zadania o *początku organizmów*, które pod względem swej ważności jest równoznacznem z zagadnieniem o początku człowieka, Noiré nie rozwiązał jednak, lubo utorował ku temu drogę filozoficzną; nawet objaśnienie jego odnośnie do istoty organizmów nie zbliża nas do rozwiązania, chociaż objaśnienie to samo przez się uważane, ma cenne zalety. Długo jeszcze będziemy musieli kontentować się tą znajomością naszego pochodzenia, t. j. sposobu stawania się ludźmi, którą nam Ludwik Noiré w *głównych zarysach* podał. Będzie to nam tem łatwiej, że ten sam ruch i to samo uczucie tworzą organizmy i świat mineralny.

Świadomość komórek jest drugi stopień tła ciemnego dla świadomości „naszego *ja*". Wyższy organizm przez to się rozwija, że niektóre komórki z własności, które wszystkie miały w stanie wolności tylko *jedną* rozwinęły do najwyższego stopnia doskonałości wypełniając pewną czynność dla całego organizmu, tak np. komórki żołądka i jelit trawią, komórki płuc oddychają i t. d. Im więcej takich funkcyj zostają umiejscowione, im dokładniej takie czynności się wykonywają za pomocą w najwyższym stopniu odpowiednich organów, im bardziej wielostronnym jest zależność różnych części, tem świadomość podmiotowa staje się bardziej centralną, jaśniejszą i doskonalszą". Przejdźmy teraz do pojęcia osobnika albo monady, do którego Spinoza i Leibnitz głównie utorowali drogę.

Za najprostsze monady należy uważać atomy eteru świata; jakieśmy już wspomnieli, atomy te muszą posiadać własność od ktorej zależy ich istnienie, a mianowicie czucie i oprócz tego granicę ich bytu, ruch i zbiór tych monad stanowi wszechświat z jego ciałami niebieskiemi, organizmami i ciałami nieorganicznemi. Początkowa rozmaitość tych atomów z jednej strony i związek pierwotny pomiędzy niemi, jakkolwiek luźnym my go sobie przedstawimy (gdyż próżni nie ma, wszystko jest wypełnionem pewnym stopniem energii życiowej) z drugiej strony, wywołują zmiany w samym eterze. Tworzą się, chociaż jak fizyka chce eter i obecnie istnieje, skupienia cząsteczkowe, środki ruchu i czucia, które, tak daleko jak władza ich sięga, starają się zawładnąć światem zewnętrznym. Gdyż każdy byt jest dążeniem do samo zachowania się. Wszystkie atomy, wszystkie cząsteczki giną w nowej istocie pojedyńczej, której byt wyraża się właśnie tem, że mamy przed sobą istotę pojedyńczą i jednostkową, a nie sumę istnień pojedyńczych atomów i cząsteczek. Używając porównania moglibyśmy powiedzieć, że nieskończenie wiele płatek śnieżnych padając obok siebie nie wywrą tego skutku jaki wywierają gdy one złączone są ze sobą w lawinie, zbiór iskier elektrycznych nie stanowi błyskawicy. Nie suma dążeń pojedyńczych części gromady atomowej złączonej w monadę, lecz równoczesność ich woli odnośnie do ich wyższej jedności, której oddały swoją wolę indywidualną której są podwładne, w której giną, stanowią monadę wyższego rzędu. Podporządkowanie woli wytwarza organizmy.

Dobrze wyćwiczoną armię można porównać ze zdrowym organizmem. Związek w nim jest silny, każdy pojedyńczy członek poddał wolę swoją woli wyższego członka nie tracąc jej zupełnie, wola indywidualna tego członka jest potrzebną dla zachowania jego bytu oddzielnego. Tak np.

nasze mięśnie, komórki i cząsteczki z których się składają podwładne są wyższemu duchowi, który się wytworzył podczas stopniowego rozwoju gatunku i który się w organizmie objektywuje jako machina działająca. Zużyte części zostają wydzielone i na ich miejsce wstępują nowe, właśnie ta zmiana materyi zachowuje wyższy jednostkowy stan trwały. Zmiana ta przez wewnętrzne trwanie wytwarza jasną świadomość, gdyż wywołuje pewne różnice wciągłości czucia. Tam gdzie poprzednie był czas jednostajny, występuje teraz czas podzielony: organizm w każdej chwili jest innym, a jednak tym samym, Z rozwojem jednak i rozmnażaniem się łączy się też zupełne zużycie całego organizmu roślinnego i zwierzęcego, śmierć monady złożonej. W minerałach, kryształach np. żywsza świadomość monad, zdaje się tylko mieć miejsce podczas tworzenia się; w innych razach należy przynajmniej zaznaczyć pewien rodzaj zmiany materyi zewnętrznej. Kryształy tworzą się odpowiednio do woli centralnej, uwarunkowanej stosunkami zewnętrznemi zupełnie tak samo jak w organizmach; kryształy inaczej się tworzą w płaskiem, a inaczej w głębokiem naczyniu; gdy już kryształy się utworzyły wtedy świadomość czasu i przestrzeni redukuje się do reszty bardzo nieznacznej. Stan jednak skupienia kryształów nie da się porównać z *intelektem naszym.*

Monada najniższa, atom uważany jako element formy czyli ruch i element czucia wszystkiego co jest i powstaje podporządkując się coraz wyższym jednościom tworzy wszechświat. Wszechświat składa się z samych monad i sam jest nieskończenie wielką monadą, która jednak z powodu braku zewnętrznego ograniczenia nie dochodzi do świadomości jednościowej [1]). Nie wielkość ruchu, lecz stopień czucia stanowi monadę. Ziemia nasza jest monadą bardzo niskiego stopnia; duch jej nie jest wyższym od ducha brukowca, świadomość jej w porównaniu z naszą jest żadna, a jednakże na tej tak bardzo złożonej niskiej monadzie żyją daleko bardziej skomplikowane i wyższe monady. Najwyższa nam znana monada świata znajduje się jeszcze w rozwoju, jest nią *ludzkość*, której części znajdują się jeszcze w bardzo luźnym związku. Przechodzi ona obecnie chwilę rozwoju jak dziecko, które powoli przychodzi do siebie po długiej i ciężkiej chorobie. Jeżeli wyobrazimy sobie idealny cel rozwoju osiągnięty, to ludzkość według Noirego przedstawi się w sposób następujący. 1) Zmysł zbiorowy oceniania wartości podobny do czystego intelektu, wolnego od wszelkiego podmiotowego zanieczyszczenia, rodzaj narodowo-ekonomicznej duszy ludzkości, będzie w stanie ocenić jak najdokładniej wartość wymienną wszystkich dóbr:

2) Organizm w wysokim stopniu udoskonalony przez podział pracy będzie w stanie wytwarzać każde dobro we właściwem miejscu i przy użyciu najmniejszej możliwej pracy, to jest by dobra te jak najtaniej mogły wejść w cyrkulacyę powszechną. Środki cyrkulacyjne dojdą do takiego stopnia rozwoju, że wymiana produkcyi jako najważniejsza czynność życiowa organizmu odbywać się będzie z łatwością życia organicznego;

3) Spotęgowane poczucie prawa solidarnie ze sobą połączonej ludzkości zapewni własności najwyższą gwarancyę i każde przekroczenie prawa, każde nadużycie zaufania podlegnie karom, które może być utracą zupełnie teraźniejszy charakter cierpienia. Najwyższym stopniem udoskonalenia będzie ten, że każdy będzie *chciał* postępować zgodnie z prawem i inaczej nie będzie mógł działać".

---

[1]) Noiré w Welt als Entwickelung des Geistes, Rozd. „Die monaden" pojmuje wszechświat jako monadę.

Ztąd dadzą się wyprowadzić wnioski odnośnie do istot pojedyńczych, stanowiących wielki osobnik ludzkości, których jednakże właśnie z powodu koniecznego potęgowania się ścisłego podziału pracy potrzebnego do pomyślności całości, bliżej określić się nie dadzą. W każdym jednak razie wogólności doskonalenie się osobników pójdzie równolegle z doskonaleniem się całości, gdyż oba są ściśle ze sobą połączone. Stawanie się ludzkości i jej członków polega zatem na prawie *działań wzajemnych* rządzącem rozwojem świata.

*Teoryę rozwoju* przedstawia Noire w sposób nader jasny. Ponieważ od jej dokładnego zrozumienia wszystko zależy, więc przytoczymy najnowsze jego o tem zdanie i jesteśmy przekonani, że nietylko ludzie wykształceni ale nawet badacze wiele z tego korzystać mogą. Im liczniejsze i rozmaitsze są funkcye i organa im odpowiadające, im bardziej one współdziałają ku harmonii życia, im zależność ich od jednej silnej woli, tem istota jest doskonalszą. W miarę tego jak istota staje się doskonalszą, forma jej wprawdzie staje się bardziej skomplikowaną, lecz za to działanie jej i wygląd artystyczny bardziej stają się *jednościowemi*.

Każda forma wyższa, a zatem bardziej skomplikowana wskazuje, że pochodzi od formy prostszej. Zadanie nauki rozwoju polega na uszykowaniu wszystkich form obu królestw organicznych w szereg nieprzerwany, w którym każdy członek poprzedzający byłby przyczyną dla następnego. Taki sposób pojmowania ochroni nas od dwóch błędów, na które zwrócę uwagę.

Od błędu *materyalistycznego*, wypływającego z poglądu, że każde życie da się *wprost wytłomaczyć działaniem zewnętrznem*. Prawdą jest, iż każda istota żyjąca w skutek zmiany warunków życiowych, musi się do nich w pewnym stopniu zastosować, wskutek czego następuje stopniowe przekształcanie się jej organów i formy. Lecz nie zastosowywanie się do warunków zewnętrznych stanowi indywiduum, gdyż ono przeciwnie, w krótkim czasie zniosło by je i zatarło, indywiduum bowiem stanowi *przeciwdziałanie*. Błędem zatem wielkim jest usiłowanie wyprowadzenia całego bogactwa i rozmaitości form stworzenia z *musu przedmiotowego*.

Nie mniej zgubnym jest drugi błąd, który ja *idealistycznym* nazwę. Przyjmuje on za punkt wyjścia teoryi rozwoju idee platońskie, a zatem istnienie od samego początku w osobnikach *musu podmiotowego*, według którego wszystkie osobniki rozwijać się muszą.

Ten sposób pojmowania, który też niekorzystnie wpłynął i na naukę Schopenhauera i na tak nazwaną teoryę typów prawie zupełnie zaniedbywa stronę objektywną. Według niego, wszystko prawie jest oddziaływaniem i w żaden sposób nie możemy zrozumieć jak wywołane działania mogą oddziaływać udoskonalająco na istotę osobników. Pomiędzy tą Scyllą i Charybdą, z których pierwsza pochłania i zatapia wszelkę indywidualność, druga zaś porywa w głębię podmiotowości mistycznej wszelkie stawanie się i rozwój prowadzi jedynie pewna droga rozwoju na wązki lecz wyraźny ślad *związku form*, przy którym zachowane zostają działanie i oddziaływanie, gdyż żaden z tych czynników nie może być pomyślanym bez drugiego. Przewodnią zaś pobudką zawsze jest i pozostanie dążenie ku swobodzie coraz wyższej, sile i coraz jaśniejszej świadomości.

---

[1]) *Ludwik Noiré*. Das Werkung und seine Bedeutung für die Entwicchingsgeschichte der Menschhest. 1880.

Gdy mechanika coraz bardziej skomplikowanych układów ruchu wyjaśnioną nam zostaje za pomocą coraz prostszych stosunków, które nas ostatecznie prowadzą do ruchu początkowego atomów światowych, „to strona duchowa niższych stopni staje się zrozumiałą za pośrednictwem strony duchowej stopni wyższych, a szczególnie za pomocą naszego własnego czucia" [1]).

Z tego to powodu poznanie naszej istoty, naszych osobliwości, w powłoce których chcemy poznać świat, nie tylko jest ważnem dla zbadania nas samych, lecz bez poznania całej natury naszego zapatrywania się na świat żadna filozofia nie jest możliwą. Myślenie jest naszą stroną duchową. Myślenie jest stroną wewnętrzną mowy, wypływem rozumu. Jeżeli będziemy znali początek, rozwój i każdą właściwość wyobrażeń językowych, czyli co na jedno wychodzi, wyobrażeń myśli, to będziemy też znali wszystkie osobliwości i błędy całego naszego na świat poglądu, wtedy dopiero będziemy jasno widzieć. Każda zatem filozofia przyszłości będzie przedewszystkiem filozofią językową i z nowo zdobytej trwałej posiadłości naszego *ja* zdejmie ze świata jego jednostronne antropomorfizmy. Wtedy też i filozofia monistyczna stanie się powszechnie zrozumiałą. Nie dając się otumanić znaczną liczbą mniemań nierzucających *żadnego* światła na pochodzenie tego co jest prawdziwie ludzkiem, Noiré zbudował teoryę swoją na badaniach Geigera, starannie omijając błędy w nich popełnione.

Mowa została rozwinięta, lecz rozwój ten nie nastąpił ani wyłącznie pod wpływem rzeczy, ani też przez same ich spostrzeganie. Z wykrzykników mogą tylko powstać wykrzykniki, jak nas uczy całe państwo zwierzęce i pozbawione treści naśladowania dźwięków nigdy nie wytworzą mowy, jak to widzimy u papug. Noirè podobnie jak i genialny jego poprzednik postawił sobie pytanie, w jaki sposób istoty mówiące i myślące powstały z rzeczy rozumu pozbawionych? Współczucie towarzyskości i oko na świat zewnętrzny zwrócone, które przybiera postać w mowie współdziałały wprawdzie w procesie tym, lecz nigdy nie mogły być jedynemi czynnikami, które wytworzyły mowę. „Dźwięk mowy", powiada Noirè [2]), „w początku swoim jest wyrazem rozwiniętego *zmysłu towarzyskiego*, towarzyszącym *czynności wspólnej*. Dźwięk ten jest wyłącznym udziałem człowieka, z wyłączeniem zwierząt, gdyż tylko u człowieka ma miejsce tworzenie się osobników społecznych wyższego rzędu. Muszę ja w tem miejscu wystąpić przeciwko mniemaniu, jakoby w towarzystwach zwierzęcych, która tak często porównywano ze społeczeństwami ludzkiemi czynnemi były jedne i te same zasady. Ze szczególnem upodobaniem porównywano państwa pszczół i mrówek ze społeczeństwami ludzkiemi. Lecz twierdzenie takie jest nawskróś błędnem. Te małe zwierzątka są osobnikami pierwszego rzędu. Całe państwo zwierzęce stoi na jednym stopniu z organizmem doskonałego ciała ludzkiego lub zwierzęcego z tą tylko różnicą, że w ostatnim przypadku osobniki połączone są ze sobą związkiem ścisłym, gdy tymczasem w towarzystwie zwierzęcem pojedyńcze indywidua ze sobą nie połączone mogą swobodnie krążyć. Dopiero przez zespolenie się, zrośnięcie i uorganizowanie się osobników drugiego rzędu powstała jedność wyższa, doskonalsza, osobnik *trzeciego* rzędu, który nie ma nic równego sobie na naszej planecie.

To co się objawia u stad zwierzęcych, np. małp, wołów, słoni i w towarzystwie żyjących ptaków wędrownych lub budujących sprowadza się do niewyraźnego początku popędu społecznego, który u człowieka doszedł do najbogatszego i najdoskonalszego rozwoju. *Rozstrzygającym*, *w historyi świata*

---

[1]) Doppelnatur der Causalität 1876. [2]) Ursprung der Sprache. 1877. Rozd. 15.

*ważnym punktem zwrotu, charakterystyką prawdziwą ludzkości było skierowanie czynności wspólnej kilku lub wielu osobników ku celowi wspólnemu.*"

„Dopiero w naszych czasach toruje sobie drogę prosta prawda, że własności wyższych, duchowych osobników nie możemy wytłómaczyć uważając te osobniki oddzielnie, lecz dopiero wtedy, gdy je badać będziemy *w związku z istotą zbiorową*, utworami społecznemi, plemieniem, narodem, ludem, ludzkością. Stosunek pojedynczego człowieka do takiej grupy społecznej jest taki sam, jak stosunek liścia do drzewa; liść był wprawdzie początkowo organem elementarnym, lecz przez różniczkowanie organów i czynności, przez działanie i oddziaływanie wytworzył się nowy zupełnie stosunek, wskutek czego życie liścia da się lepiej wytłomaczyć z życia drzewa, niż odwrotnie.

Taki też stosunek zachodzi pomiędzy pojedynczym człowiekiem i całością społeczną. Jednem z najprawdziwszych orzeczeń A. Comte'a jest „l'humanité explique l'homme." Lecz oczywiście, że mowa „jest językiem i organem myślenia ludzkości, lecz taką staje się ona dopiero przez spotęgowanie stosunków wzajemnych pomiędzy narodami, za pomocą których duch wspólny ludzkości coraz bardziej przenika wszystkie członki, wypełnia wszystkie narodowe formy szczególne i ku swoim wielkim celom je użytkuje."

Wbrew powszechnie przyjętym poglądom, powiada Noiré z nadzwyczajną jasnością.

Musiał kiedyś być czas, w którym wspólne uczucie plemienia było tak potężnem, że w niem osobnik całkowicie ginął, nie mając wyższej świadomości o swojem oddzielnem istnieniu. Jest to osobliwością biegu ludzkiego rozwoju, że stosunki najwyższe stanowiące to co jest prawdziwie ludzkiem, a zatem własność, prawo, wymiana, rozwinęły się dopiero przez przeciwieństwo od plemienia do plemienia, że one później dopiero przeszły do rodzin i osobników, jak też i dziś jeszcze u wielu ludów pierwotnych niema własności prywatnej, a tylko własność plemienia lub gminy, taki stosunek najprawdopodobniej na początku kultury ludzkiej był powszechnym na całej kuli ziemskiej. Do tego wspólnego poglądu, do tego wspólnego majątku duchowego mogła doprowadzić tylko *wspólna działalność*, powiada Noiré. „Dla wszystkich pozostałych rzeczy, jak dla słońca, księżyca, zwierzęcia i drzewa, człowieka i dziecka, bólu i przyjemności, pokarmu i napoju absolutnie nie było możności *wspólnego* pojmowania, a zatem też i wspólnego *oznaczania*; jedna tylko wspólna działalność, a nie indywidualna była trwałym i niezmiennym gruntem, na którym wyrósł zmysł wspólnego zrozumienia, a zatem i owe *idee ogólne* których pochodzenie dotychczas było tak niezrozumiałem.

Ponieważ ta czynność wspólna była najbardziej zrozumiałą, najpewniejszą, w każdej chwili świadomą, gdyż w każdej chwili się odnawiającą, więc ona stała się dopiero furtką, przez którą rzeczy wewnętrznego świata, początkowo nie oznaczone wspólnie, gdyż nie były wspólnie znane, weszły do świadomości językowej, t. j. były wspólnie pojmowane i oznaczone zostały słowami. Dźwięki zatem mowy, według Noirego wystąpiły jednocześnie z czynnością wspólną, przez długi czas były z nią zespolone i przez to połączenie stały się stałym i zrozumiałym symbolem ją oznaczający, w swoim dalszym rozwoju zaczęły też oznaczać i te przedmioty świata zewnętrznego, które miały jakąś styczność z tą czynnością.

„Język" powiada Noiré dalej, „oznacza w początku rzeczy świata zewnętrznego nie jako kształty, lecz jako *ukształtowane*, nie jako istoty czynne, wykonywające jakieś działanie, lecz jako istoty bierne, doznające dzia-

łania". Dźwięki, które towarzyszą wspólnym, ku oznaczonemu celowi skierowanym czynnościom fenomenalnym stają się *pierwiastkami językowemi.* Takiemi czynnościami były, wydrążanie, kopanie, uplatanie gałęzi drzew, i inne podobne skierowane ku oznaczonej, ważnej czynności. „*Słowa verba. wyrazy oznaczające czynność* są najważniejszemi częścia mi składowemi wszystkich języków. Jest to rzecz bardzo naturalna, gdyż mowa powstała z czynności i jej towarzyszyła, *czynność ludzka* jest ostateczną treścią wszystkich pierwiastków pierwotnych i inaczej być nie mogło, gdyż w jaki sposób można by było wyrazić czynność istoty obcej, nieznanej, nie porozumiawszy się najprzód za pośrednictwem *własnej czynności. Przedmioty wstępują w dziedzinę spostrzegania językowego stopniowo w miarę jak one stykają się z czynnością i od niej doznają działania.* Jakże mogło być inaczej, w jakiś inny sposób możnaby było dojść do wspólnego poglądu i wypływającego ztąd oznaczenia?

Język jest szerokiem i nieprzerwanie płynącem źródłem, gdyż do czynności wspólnej ciągle odwoływało się owo najdawniejsze stado ludzkie (towarzyszący dźwięk mowy wzywa, rozgniewa i charakteryzuje), istota osobnikowa znajduje się pod wpływem języka, ulega czarowi jego i zupełnie tak samo jak czynność określona i konieczna w osobniku się wykształca i rozwija, tak też i dźwięk wytworzony w gromadzie staje się *ostatecznie* własnością indywidualną osobnika, on też może pośredniczyć przy owem zrozumieniu się nie wielkiej liczby, dwóch np. osobników, które pierwotnie istniało tylko jako przymus instyktowny w gromadzie. Oprócz tego, jednocześnie z czynnością i w tej samej mierze, w jakiej ona styka się z większą liczbą części świata zewnętrznego rozpościera się oznaczenie językowe na coraz liczniejsze przedmioty stworzenia, które przedtem było dla nas ciemnem i niezrozułem i wstępuje w dziedzinę rozumu wspólnego, t. j. spostrzegania językowego. Czynność i tylko czynność dokonała tego w owych ciężkich i trudnych czasach, gdy rozum ludzki w zaraniu swem, przy pomocy bardzo nieznacznych środków pomocniczych, grubemi siekierami kamiennemi i bronią drewnianą prowadził walkę o byt z olbrzymiemi i potężnemi zwierzętami i zgubnemi siłami przyrody. Dla kontemplacyjnej obserwacyi przyrody, dla opisu i rysunku ówczesny człowiek nie miał ani czasu, ani chęci" — my zaś dodamy, ani idei.

Lecz mowa, czyli myślenie jest wyłącznie związanem z tem co jest dane przez spostrzeganie, *z rzeczami fenomenalnemi*, a zatem z tem co zostało *zdziałanem czynnością.* Przedmioty wytworzone działaniem czynności wspólnej, jak np. dół, mieszkanie z plecionki gałęzi drzewnych, wał i t. p. spostrzegamy zawsze zmysłem wzroku, a ponieważ one przypominają własną czynność, utwierdzają się w naszej spotęgowanej samowiedzy za pośrednictwem mowy zespolonej z tem co jest fenomenalnem. „Tym sposobem, świat objektywny wstępuje do rozwijającego się ducha ludzkiego jako przedmiot ludzkiej *działalności*". Wszystko co jest widocznem stało się *stworzeniem.* Najwyższy stopień świadomości, rozum, który wewnątrz objawia się jako czucie, zewnątrz jako mowa i pisma, jako obmyślane przekształcenie otoczenia, stworzyło dla pracującego stowarzyszenia człowieka pierwotnego narzędzie.

Tak samo jak człowiek nie stworzył mowy, lecz mowa człowieka, gdyż ona nosi w sobie zarodek rozumu, gdyż przez nią towarzysko połączone przodkowie zwierzęcy mogli się stać tem, co w pierwszej instancyi rozumiemy pod wyrazem człowiek, t. j. *mówiące zwierzę*; tak też śmiało możemy twierdzić, że nie człowiek stworzył narzędzie, lecz narzędzie człowieka.

Niema takiego przymusu fizycznego, któryby przodka człowieka mógł doprowadzić do odkrycia narzędzia, przyczyny, która je stworzyła należy szukać w woli *rozumnej mówiącego zwierzęcia*, człowieka. Nie możemy podać żadnej przyczyny fizycznej, którąby zmusiła człowieka do chodu pionowego z wyjątkiem pracy z podniesionem w górę narzędziem, która uczyniła ramiona swobodnie się poruszającemi, a stopom nadała dostateczną trwałość. Gdyż przymus fizyczny jak np. „zabezpieczenie się", śledzenie nieprzyjaciół, lub szukanie żywności, jest w jednakowym stopniu wspólne dla wszystkich zwierząt, a jednakże z wyjątkiem człowieka niema zwierzęcia, któreby miało postawę pionową. Nie „zabezpieczenie się" uczyniło ptaka dwunożnym i obskubanego koguta podobnym do człowieka, lecz zmiana czynności członkow przednich i swobodne użycie ich do latania dokonały tego; umysł spostrzegawczy Darwina odrazu to zrozumiał [1]). Na zasadzie odkryciu Lamarcka, że w całem państwie zwierzęcem organa zmieniają się odpowiednio do wykonywanej czynności, starał się Noiré wyjaśnić znaczenie narzędzia dla rozwoju fizycznego człowieka nie zatrzymując się jednak na tem. Noiré wykazał następnie, że tylko w gromadzie człowiek pierwotny znalazł siłę, schronienie i pewność. „Tylko przez współdziałanie wielu sił ku celom wspólnym mógł organizm społeczny ostać się wobec niebezpieczeństw ze wszech stron mu grożących, a szczególnie wobec nadzwyczaj potężnych zwierząt drapieżnych. Gdyż sposób życia tych ostatnich zniewala je do życia pojedyńczego, przez to utraciły panowanie nad ziemią [2])". Pierwotną czynnością wspólną mogła tylko być praca około budowy mieszkań i t. p. Sympatya czynności zespoliła swoje dźwięki z pracą, z tem co trzeba było zdziałać i z tem co zostało zdziałanem. „W owych najdawniejszych czasach zespolenie było wszystkiem. Tylko dźwięk wspólny mógł się stać dźwiękiem językowym, t. j. ogólnie zrozumianym. Nie mniej konieczną była wspólność czynności. Podział pracy, pierwszy stopień udoskonalenia się organizmu społecznego należy do epoki daleko późniejszej. Po utworach ludzkich wznosił się rozum ludzki. Pierwotnie to co zostało przez człowieka stworzonem nie miało innego znaczenia niż to, co wypływa z przygotowania bez pomocy narzędzia. Narzędzie oznaczonem zostało nie jako zdziałane, lecz jako rzecz wywierająca działanie. Tym sposobem rzeczowniki podmiotowe utworzyły się w języku dopiero po rzeczownikach przedmiotowych. Oba rodzaje jednak rzeczowniki zawdzięczają swój początek istnieniu słowa wyrażającego czynność fenomenalną. Młyn i młynarz jako też i mąka zawdzięczają swoje nazwy słowu mleć, które pochodzi z pierwiastku bardzo upowszechnionego w gałęzi języków indogermańskich i oznaczaczającego „zetrzeć pomiędzy palcami".

Narzędzie przez ciągłe używanie staje się coraz samodzielniejszem, aż nakoniec pracuje same jako machina; tak np. przy rozdrabnianiu ziarn zbożowych płaskie kamienie zastąpiły powierzchnie palców, później takie kamienie obracano jako młynek ręczny, współdziałanie człowieka przy tej czynności zastąpiono najprzód wodą, następnie parą, a nawet możnaby było do tego celu zastosować elektryczność; jednem słowem, kamienie młyńskie przekształcone zostały w machinę skomplikowaną, a tylko nazwa przypomina jeszcze prostą i prastarą czynność organiczną ręki ludzkiej. Z wielu przykładów zacytowanych przez Geigera i Noire'go widzimy że w ogólności etymologia może nam dać najważniejsze wskazówki co do działania i sposo-

[1]) L. N. Das Werkzeung und seine Bedeutung, i t. d. Moguncya 1880.
[2]) Lasas Geiger, zur Entwickelungs geschichte der Menschhut. Str. 31.

bu życia człowieka pierwotnego, wskazówki, które w wielu razach znalazły potwierdzenie empiryczne. Człowiek zawsze zwykł był to uważać za najpewniejsze i za rzecz niepodlegającą wątpliwości żadnej, co mu było dostępnem i dotykalnem; wszędzie słyszymy słowo: Facta loquuntur, fakty dowodzą. Jesteśmy dalecy od lekceważenia faktów, z któremi całe myślenie nasze jest niejako zespolonem, lecz zarazem nie zapominamy, że gołe fakty, przedmioty same nigdy nie przemawiają, że one dopiero pod wpływem idei stają się tem czem są, a mianowicie potwierdzeniem lub zaprzeczeniem. Wyjaśnimy to na przykładzie bardzo dotykalnym. Dajmy, że znaleziono kamień mający kształt siekiery naszej, o którym twierdzić można, że używano go do rąbania. Co mówią o kamieniu tym średnie wieki chrześciańskie, co upatrują one w tym przedmiocie? jedni uważają go za igraszkę natury (lusus naturae), inni za broń olbrzyma, którego kości (należące do słonia pierwotnego) leżą tuż obok; inni nakoniec upatrują w nim pocisk piorunowy, jako przypomnienie niewygasłej tradycyi o Thormycie, my zaś widzimy w tym kamieniu narzędzie pierwotne ludzi z epoki diluwialnej. Fakt zawsze istnieje, lecz aż do zbadania go, które jest niczem innem jak tylko historyą rozwoju jego, pozostaje cudem. Idea również nie raz już była wypowiedzianą i to zarówno prawdziwa jak i najdziwaczniejsza, lecz i na nią historya jej początku i rozwoju rzuca światło właściwe. Fakty zatem same przez się nie mają wiekszej wartości niż ideje. Idea czerpa z faktów i wznosi się nad materyą; fakty nowo odkryte pod wpływem idei stwierdzają i sprawdzają ideę, która nie poparta żadnemi faktami mogła się okazać czystą mrzonką. Lecz to stosuje się też często i do *faktów;* dość sobie przypomnieć mystycyzm wszystkich czasów i fakta przezeń stworzone. Otóż dla nas jest rzeczą nadzwyczaj wzniosłą widzieć, jak idee wielkich mężów wynikające z praw rozumu, które w faktach mogły znaleźć słabe tylko poparcie, zostają w zupełności stwierdzone. Takim mężem był Lazar Geiger. Wszystkie idee jego zostały obecnie stwierdzone lub rozwinięte. Filozofia językowa ma niezaprzeczenie wielkie prawo i wraz z archeologią można powiedzieć jedyne prawo na zbadanie stanu pierwotnego człowieka, który *prawie wyłącznie* objawia się w języku. Gdy zoolog odkrywa czaszkę płaską opatrzoną wieloma zębami i podaje go jako czaszkę człowieka pierwotnego, co więcej, gdy nawet takich czaszek znajdzie setki, tak że nie może być mowy o anormalnej budowie, lecz o całym typie, to jednak nie może on dowieść, że pierwotny posiadacz tej czaszki był homo „sapiens", że on myślał, mówił, liczył, obrachował i pracował z niewolnikami ducha, z narzędziami. Tylko zaczątki mowy, wyprowadzone ze skomplikowanych języków późniejszych wieków, tylko historya rozwoju pojęć może nas doprowadzić aż do początku człowieka, którego podrzędna forma zewnętrzna da się z niektóremi zmianami wyprowadzić z państwa zwierzęcego. I odkryte narzędzia pierwotne nie mają mowy, jeżeli im takowej nie damy posługując się historyą rozwoju ludzkiego rozumu (mowy); obecnie narzędzia te przemawiają głośno i dobitnie do tych, którzy nauczyli się stawiać *pytania właściwe.* Niestety jednak ze stu mędrców jeden zaledwie potrafi stawiać ważne i odpowiednie pytania.

Nim człowiek miał narzędzia musiał się posługiwać naturalnemi swemi organami; jedyną jego pracą, oprócz zbierania pożywienia, mogło być uplatanie miejsc dla spoczynku na drzewach, później zaś kopanie jaskiń. Praca człowieka od pracy zwierząt różniła się tylko tem, że była wspólnie wykonywaną. Mowa, ten głos wspólności, ucieleśniony związek współczucia łączyła się z tą fenomenalną czynnością. Myślenie i działanie były jeszcze wtedy nierozerwalnie ze sobą połączone. Z tego to powodu utwory

ludzkie nietylko noszą na sobie piętno myśli, lecz oddziaływały one jeszcze na rozwój myśli. Myśl i czynność stają się dopiero zrozumiałemi, gdy je razem zestawimy. Tyczy się to głównie narzędzia." Tylko myślenie mogło doprowadzić do organu pośredniczącego pomiędzy organami i przedmiotami mającemi uledz zmianom, dla tego to zwierzęta nie objawiają najmniejszego śladu pojęcia o tem, w jaki sposób można na trzecie ciało oddziaływać drugiem, a cóż dopiero mówić o tworzeniu narzędzi.

Zwierzę działa tylko na przedmiot wywierający na nie przyciąganie ulegając popędowi bezpośredniemu; tylko człowiek pierwotny wzniosłszy się za posrednictwem początków mowy do jaśniejszej samowiedzy o przedmiocie i podmiocie mógł, wychodząc z jakiegoś ważnego użytku do spostrzegania przedmiotu zewnątrz niego się znajdującego, lubo pierwotnie niejako z jego naturalnemi organami zrośniętego, który jako podmiot musiał woli jego ulegać. Jeżeli dwaj to samo robią, to nie jest to jednak to samo. Gdy tygrys rozdziera swoją zdobycz, by, idąc za swoim instynktem, ją pożreć, to jedyną do tego pobudką jest chęć żarcia; jego całe spostrzeganie polega prawdopodobnie na tem, że mu się przedstawia coś, co jest czerwonem, pachnącem i smacznem. Uczucie, jakiego doznaje przy żuciu, daje mu poznać wielkość części; zwierzę bezwiednie przystosowywa się do ciał, któremi się żywi. Nigdy ono nie wyobraża sobie części oddzielnych, nie istnieją one dla niego jako odosobnione, jako oddzielone od mętnego wyobrażenia o pokarmie. Inaczej się rzecz ma z człowiekiem, któremu właściwe jest spostrzeganie językowe. Przed oczyma jego występuje oderwany kawał mięsa jako coś, co jest oddzielonem. Obserwuje on rozrywającą rękę, widzi jak wyrwana kość wlecze za sobą kawałki mięśni, spostrzega całą korzyść ztąd wypływającą. Wyrwana kość staje się dla niego rwaczem, narzędziem. Zwierzę zna tylko bezpośrednie poddanie świata zewnętrznego celom jego, instynktownie mu znanym; człowiek za pośrednictwem mowy, która coraz bardziej powiększała różnicę pomiędzy podmiotem i przedmiotem wyprowadzając ten ostatni z ogólnego prądu tego, co jest pożądanem jako coś co jest ukształtowanem, musiał widzieć coraz więcej przedmiotów, musiał coraz jaśniej widzieć działające podmioty i nakoniec czynne przedmioty, rzeczy ukształtowane, które w jego ręku stały się czynnemi poddał jako podmioty pod władzę swego rozumu i tym sposobem doszedł do tego, co jest pośredniem. Jakkolwiek wielka w następstwie była korzyść wypływająca z możności oddziaływania za pomocą zewnętrznego świata upodmiotowanego na świat zewnętrzny objektywowany, to jednak w początku korzyść ta była daleko mniejszą.

Mowa dała początek wyobrażaniu i przedstawianiu. Zwierzę nie zna wyobrażania właściwego; zespolenie wrażeń, które odbiera za pośrednictwem zmysłów wolą kierowanych nigdy nie przekracza granic powinowactwa lub środków poruszania się; nie może ono nawet przy świadomości tego co jest objektywnem przekształcać przedmioty, nie zna ono nic, co jest ukształtowanym, nic, co jest zrobionem, a tylko wrażenie tego, co jest obecnem. Dla człowieka wszystko co istnieje jest albo stworzonem, albo tworzącem, wszystko otoczonem jest siecią linij nakreślonych ręką lub narzędziem, dla tego wszystko jest dla niego indywidualnem.

Zwierzę równie jak i człowiek widzi drzewo, skałę i jezioro. Dla niego są to miejsca spoczynku lub też zapory dla woli indywidualnej, pierwsze dwa są środkami ruchu dla zwierząt łażących ostatnie — dla zwierząt pływających, są one więc zewnętrznemi ograniczeniami, które nigdy nie występują odosobnione w spostrzeganiu. Dla człowieka drzewo przedewszyst-

kiem istniało o tyle, o ile on na nie wywarł działanie, następnie istniało ono dla niego o tyle, o ile analogia w niem coś upatrywała, a zatem jako coś wyobrażone, przedstawione, rzucone; dla człowieka skały się „piętrzą", jezioro zostało „rozlanem." Tylko czynna siła przyrody nie jest stworzoną lubo ukształtowaną; to co jest samodziałającem popadło antropomorfizmowi od chwili gdy w życiu pojęć istniał podmiot aż do obecnej chwili. Początkowo, wszystko co się dało przekształcać i zużytkować wydawało się prostym przedmiotem, na drugim znowu krańcu rozwoju rozumu wszystko, a nawet to, czego my czynnem nie widzimy, wydaje się nam czującem, działającem, podmiot pomiędzy podmiotami. Z odkryciem narzędzia podmiot wystąpił w świat fenomenalny jako pojęcie oddzielne, oderwane od pojęcia *ja;* z rozwojem. t. j. z usamowolnieniem narzędzia, świat zewnętrzny stał się machiną działającą.

Taki sposób zapatrywania się na narzędzie czynne zewnątrz naszego ciała doprowadził do wyjaśnienia czynności naszego ciała jako machiny, naszego ciała, którego uczłowieczenie da się tylko wytłomaczyć przez zmiany czynności przy używaniu narzędzi. Wszakże Darwinizm jasno wykazał, że kształt organizmu jest wynikiem jego czynności. Jeżeli najprostszy organizm, ameba, chce się posunąć ku miejscu, które go przyciąga, to w kierunku tego miejsca przybiera postać klinową, ciało się wydłuża, odpowiednio kierunkowi siły, który jak wiadomo, jest prostolinijnym. Jeżeli monera chce płynąć, to drga ona w wodzie zewnętrzną warstwą swego ciała prostego, jak gdyby opatrzoną była licznemi nogami; jeżeli chce brać pokarm, to każda część jej ciała staje się żołądkiem, jeżeli chce się rozmnażać, to każda część ciała staje się organem płciowym; zlewa się ona z pokarmem, zlewa się ze samcem jak dwie krople wody; w niej funkcye jeszcze nie są rozdzielone. Im czynności stają się stopniowo bardziej określonemi, a jedyną pobudką do tego może tylko być wszystkim istotom wspólny i od wpływów zewnętrznych zależny popęd samozachowawczy, tem organa przyjmują formy stalsze. Śluz drgawkowy zamienia się w organa ruchu, organa ruchu biorą na siebie niejako rolę przedniej straży dla organizmu centralnego i stają się poczęści mackami; macki zaś stają się z czasem organami słuchu i wzroku.

Z organów tylko zewnętrzne u zwierząt wyższych wchodzą w krąg spostrzegania, podpadają pod kontrolę oka, przez co zwierzę dochodzi do pewnego niższego stopnia znajomości ich czynności. Tak np. pies doskonale zna działanie zębów drugiego psa w stanie rozdrażnienia, gdyż kość, którą on w pysku rozgryza, wywiera też pewne działanie i na oko. Głuszec, którego żołądek napełniony jest setkami małych kamyczków służących do rozcierania twardych igieł sosnowych nie ma pojęcia o tem, że on albo inne osobniki do jego rodzaju należące mają w żołądku takie kamyczki; organ ten nie jest dostępnym żadnej kontroli zewnętrznej należy on tylko do mętnie świadomego życia uczuć, gdy dziób i nogi, kły i zęby i t. p. są nawpół odrzucone (projektowane) w świadomości. Wzajemne wspieranie się organów nawpół projektowanych jak dziób i nogi sokoła lub koguta, zęby i nogi przednie kota albo też psa grzebiącego lub gryzunia stanowi trzeci stopień mogący doprowadzić do wynalazku narzędzia, gdy intellektualne spostrzeganie wznosi się do stałego wyobrażania, co tylko jest możebnem za pomocą mowy. Możemy więc ów zarodek, który psychofizycznie doprowadza do oddzielnie przedstawionego narzędzia, do projekcyi rzeczy objektywnej jako ukształtowanej ilustrować w następującem krótkiem streszczeniu. 1) Na stopniu głuchej organicznej świadomości przestrzeń istnieje tylko

w bezpośredniem zetknięciu świata zewnętrznego z obwodem organizmu; samowiedza pierwotna, projekcya pierwotna. 2) Organizm otrzymuje pewne, w świat zewnętrzny wkraczające organy ruchu i dotykania, których stan jest stałym; zmysł odległości, w stanie pierwotnym. 3) Organy ruchu, odnośnie organy dotyku bezpośredniego podchodzą pod kontrolę organów, których dotykanie uskutecznia się za pośrednictwem form ruchu, t. j. oka i ucha, przez co organizm dochodzi do połowicznej projekcyi swego obwodu. 4) Mowa przyswaja sobie dział nawpół projektowanych organów; objekt pojmowanym zostaje jako coś co ma kształt. Proces myślenia wynajduje narzędzie, przez co i organy zostają wciągnięte w krąg tego co przedstawiamy. Do tego stopnia doszedł tylko człowiek; organem, który przywłaszczył sobie narzędzie jako swoje dopełnienie była ręka. Ręka ludzka nie daje się wytłomaczyć bez procesu myślenia, zupełnie tak samo jak i chód pionowy pozostaje zagadką dopóki nie wiedzieliśmy, że przyczyną jego jest wzniesione narzędzie, którego początku znów szukać należy w procesie myślenia. Na tym organie Noiré z wielką bystrością śledził za wszystkiemi stopniami rozwoju. Z wykładu jego wypadają następujące punkta główne.

Organ, z którego w następstwie przez zmianę użycia stopniowo ręka ludzka się rozwinęła, był początkowo czystym organem ruchu. Ten organ ruchu u wielu zwierząt objawia dążność ku wspieraniu szczęk w ich czynnościach, jak to niekiedy tę samą dążność okazują i inne części ciała, jak np. wargi i nos u konia i u zwierząt opatrzonych trąbą. Tak kret zakopuje się w ziemię nietylko głową jak to czynią zwierzęta ziemnowodne i robaki, lecz łapami, które przez to nabierają kształt łopat; pies przy kopaniu tylko wtedy używa jeszcze swoich zębów, gdy napotyka korzeń lub inną podobną zaporę większą, a pracuje wyłącznie łapami przedniemi; kot zdobycz swoją zabija łapami i niemi ją chwyta. Przy ciągłej czynności współpracownictwo łatwo się zamienia zastępstwem, pomoc w pracy zostaje zastąpioną przez podział pracy. Jeżeli kiedyś przednie łapy łatwiej i lepiej grzebią ziemię niż świdrujące i gryzące szczęki, to ostatnie tracą pierwotną wprawę, jaką miały w tej czynności i siły swoje gdzieindziej zastosowują, lub pierwotną czynność swoją zupełnie porzucają. Wilk napada na swoją zdobycz długiemi swemi szczękami w zęby opatrzonemi i powala ją; kot uderza ją pazurami swych łap przednich i obala ją niemi albo też podczas skoku, lecz wskutek tego szczęki kota skróciły się znacznie, a liczba zębów w jamie ustnej jest nieznaczną; nie jest on więcej w stanie połykać wielkich kęsów. U małp żyjących na drzewach noga przednia stała się organem chwytnym, przyczem pazury nie są zdatne do wbijania się w drzewo, jak to ma miejsce u kotów, łasic i innych zwierząt łażących, w pazury opatrzonych, lecz palce nóg mogą obejmować gałęzie. Małpy żyją wśród gałęzi, a nie na pniach drzewnych, jak to czynią zwierzęta łażące i pazurami opatrzone. Odpowiednio do tego nogi tylne, zupełnie tak samo jak i u ptaków, mieszkańców gałęzi, opatrzone zostały ksiukiem, który może stawać naprzeciwko każdego z pozostałych palców, albo lepiej, palce przez ciągłe używanie przybierają postać kleszczy; ręce zaś przednie przybierają postać haczkowatą i dla tego ksiuk często znajduje się w stanie zaniku. Noga przednia służy jako organ chwytny:

„1) aby przedmioty, zdobycz prędzej chwytać, gdyż te kończyny w największej liczbie przypadków wyprzedzają właściwy organ chwytania, pysk. Tak np. widzimy jak pies swojemi dość niezgrabnemi łapami przedniemi uderza chyżą mysz; tak samo ptaki drapieżne swojemi szponami, nadzwyczaj odpowiednio do tego celu urządzonemi, a zwierzęta drapieżnemi swojemi pazurami, zasłoniętemi stucznem urządzeniem w potężnym rozmachu

napadają na swoją zdobycz, przy czem szpony i pazury jak sztylet wysuwają się z pochwy i wnikają w mięso zwierzęcia napadniętego. 2) Dla przytrzymania w nieruchomem położeniu przedmiotu, nad którym zęby zaczęły swoją pracę. Tak np. pies skrzyżowanemi łapami przytrzymuje kość, którą ogryza. Potężne nogi tygrysa i lwa przytrzymują zdobycz, podczas gdy zęby ich ją rozrywają; zwierzęta gryzące chwytają orzechy, jabłka i rzepy przedniemi łapkami, które budową swoją przypominają rękę, nawet papuga podany jej pokarm bierze nogą i podnosi do dzióba, którym urywa część. Co więcej, nawet koń w niektórych razach przytrzymuje wiązkę siana swojemi niezręcznemi nogami przedniemi i z niej wyrywa strzępki." „Zamykanie ręki w celu chwytania lub brania może być uskutecznionem w dwojaki sposób 1) przez zgięcie ręki ku osadzie 2) przez boczne przeciwstawienie ksiuka całej pozostałej ręce. *Kombinacye tych dwóch sposobów ruchu ręka ludzka zawdzięcza wysoki stopień jej doskonałości i godny podziwu zdolność do pracy sztucznej.* Od chwili, gdy ręka przestała podpierać ciało zwierzęcia czworonożnego jako noga przednia, od chwili, gdy się stała organem chwytnym, zaczęła ona coraz więcej wspierać szczęki w ich czynnościach rozmaitych, a co więcej zastępować je.

Zrywanie pożywienia, odcięcie go, a nawet rozdrabianie go, wśrubowanie szczęk w przedmioty, zbieranie materyałów na mieszkania, jednem słowem, wszystkie czynności właściwe pierwotnie szczękom, wzięła na siebie ręka za pomocą projekcyi organów na zewnątrz, która jest tylko możliwą przy panowaniu rozumu. „Rozmaitość właśnie istniejących organów pracy albo różnych układów zębów i zespolonych z niemi impulsów woli spowodowała, że u człowieka już nawet w jego stanie przedczłowieczym rozwijały się czynności w różnych kierunkach, w których ręka była czynną jako narzędzie pomocnicze, dopełniające, a często nawet jako samodzielne. Właściwa jej swoboda ruchu udzieliła jej na tym już stopniu doskonałość dalszego rozwoju w jej czynnościach, a przez to posiadaczowi jej tak wysoki stopień inteligencyi, którego nie napotykamy u innych istot. Ręka nabyła własności i przymioty, których pierwotnie nie miała, gdyż początkowo była ona organem ruchu. Krokiem jednak rozstrzygającym, który prowadził od czynności zwierzęcej do prawdziwej ludzkiej, było przeniesienie przyrodzonego organu czynności, a zatem zębów do ręki w postaci narzędzi, które, ponieważ odpowiadają oznaczonej, już istniejącej dążności woli, więc wykonywając oznaczone, znane i dotychczas przyrodzonemi organami wykonywane działania musiały przybrać kształt analogiczny z kształtem tych właśnie organów; organy najlepiej odpowiadają celowi, dla którego są stworzone i dla tego też rozum w zaraniu swem, szukając i probując starał się tę celowość zachować w budowie swych własnych utworów, w narzędziach. Takim sposobem ręka, z organu podpierającego, stała się organem zastępczym, a następnie factotum."

W czasach pierwotnych, gdy narzędzi jeszcze nie było, różne czynności wykonywały się wprawdzie za pośrednictwem różnych organów, lecz czynności te mogły tylko być bardzo prostemi i pierwotnemi. Przyrodzone organy były mętnie świadomą, nieobmyślaną własnością człowieka pierwotnego i dopiero gdy rzeczy zdziałane stały się rzeczywiście biernem wyobrażeniem, gdy to, co jest zdziałanem przybrało kształt i postać, organy te mogły być pojmowane jako *współdziałające.* Do tej chwili były one nierozdzielne od samej istoty, która nie mogła jeszcze wstępować w dziedzinę tego, co jest rzeczywiście objektywnem. Początkowo nieświadomie używane narzędzie stworzyło przeciwieństwo pomiędzy przedmiotem i podmiotem,

stając się w ręku człowieka subjektywnym objektem, poczem i rękę kierującą narzędziem zaczęto uważać jako wielkość pośredniczącą. Stało się to możebnem przez te środki, które pośredniczą przy rozchodzeniu się dźwięków mowy, a takiemi są:

„1) *Powietrze*, pojedyncza zasada udzielania, gdyż wprawione w drganie działaniem organów mowy przenosi to drganie do nerwów słuchu, przez co te, przez spostrzeganie zmysłowe stają się wspólnie świadomemi.

2) *Światło*, pojedyncza zasada objektywnego pojmowania, która, początkowo przez wspólne tworzenie, następnie zaś przez dotykanie i branie przedmiotów uczy widzieć kształty przedmiotów i zmiany w nich zachodzące; nakoniec

3) Przedmioty przez nas samych stworzone, które w swoim stosunku, do czynności ludzkiej je stwarzające stają się najprzód środkiem porozumiewania się co do świata zewnętrznego, zmysłowego, następnie w najrozmaitszy sposób stały się też dla samej czynności, dla strony wewnętrznej człowieka nowym światem idealnym." [1]).

Jak nowy środek występuje następnie narzędzie pomiędzy subjektem i objektem i przez to staje się najpłodniejszym fermentem tworzenia się myśli i prawdziwym fundamentem doskonałości potęgi ludzkiej. Słowa i dzieła podają sobie od tej chwili ręce dla wzniesienia się na wyżyny, o których nikt dotychczas nie marzył, i razem z najniższym stopniem specyalizacyi pracy i myśli założono też fundament do uogólnienia czynu. Czynność osobnika staje się użyteczną dla ogółu, zdobycze ogółu spływają też jako dobro niezniszczalne i na najsłabszego osobnika; każdy staje się członkiem tworzącym w organizmie ludzkości, a ten organizm, bez różnicy czy świadomie, czy nieświadomie pracuje dla utrzymywania i udoskonalenia swoich członków. „Szereg form utworów sztuki ludzkiej", powiada Noiré dalej, „przedstawia się nam jak brzegi potężnej, coraz bardziej się powiększającej i rozszerzającej rzeki. Archeolog posuwa się w górę tej rzeki, aż dosięga samotnych okolic alpejskich, gdzie w sąsiedztwie wiecznego śniegu nieznaczne, zaledwie widoczne ślady w twardych skałach górskich wskazują miejsce i siły przyrody, gdzie rzeka pierwszy swój początek wzięła. Łożysko rzeki zaś nie było czemś, co od wieków istniało, w któremby wody musiały przybrać kierunek sobie wskazany. Rzeka sama wyżłobiła sobie koryto własną pracą, która z biegiem czasu była coraz skuteczniejszą, gdyż każde działanie poprzednie ułatwiało działania następne. Oba czynniki, zewnętrzna konfiguracya gruntu i czynność wody, tutaj jak wszędzie są konieczne do wyjaśnienia nastąpionego faktu. Tak samo kształty narzędzi i naczyń dadzą się tylko wytłomaczyć czynnością człowieka na zewnątrz skierowaną, która z wielkim trudem i mozołem lecz z małym skutkiem starała się zmieniać świat zewnętrzny jej przeciwdziałający, lecz w następstwie każde zwycięztwo odniesione dało środki ku nowym zwycięztwom. Każda nowa forma daje się wytłómaczyć formą bezpośrednio wyprzedzającą, niedokładną, mniej zamierzonemu celowi odpowiadającą. Cały szereg kończy się dopiero tam, gdzie zaczyna się twórczość człowieka, t. j. tam, gdzie prawie zupełnie bezkształtny kamień mimowolnie został porwanym przez człowieka dla wzmocnienia zamierzonej czynności. Powiadam, była to pierwsza czynność sztuki człowieka, gdyż tu poraz pierwszy występuje przed nami trójwyrazowy szereg przyczynowy *a*, *b*, *c*; pomiędzy podmiotem i przedmiotem występuje pośredniczące narzędzie, samodzielnie stworzony organ sztuczny." Po utworach ręki wspina się

[1]) Das Werkzeug. S. 140.

rozum ludzki, który czyni narzędzia zręczniejszemi, te ostatnie nadają znowu ręce większą wprawę, gdyż ona coraz bardziej przystosowywa się do zmian w używaniu narzędzia zaszłych. Narzędzie pierwotne było przedewszystkiem uzupełnieniem, wspomogą i wzmocnieniem jakiejś czynności fizyologicznej „i należy sobie wyobrazić, że ono zostało niejako do tej czynności wciągniętem i wstawionem." Mogło ono zostać wynalezionem tylko przy czynności wspólnej, gdyż gdyby ono było w posiadaniu pojedynczego osobnika, toby łatwo mogło pójść w zapomnienie i zginąć, a zatem nie mogłoby mieć długiego szeregu pochodzenia, któryśmy przypisywali mu. Fizyczny wzór do używania narzędzia tkwi w tem, że człowiek, jak tego anatomowie dowodzą, musiał kiedyś być zwierzęciem łażącem (stan małpi), przez co rozwinęły się u niego ręce chwytne. Na swoje szczęście dość późno, człowiek, dla przyczyn niedostatecznie jeszcze wyjaśnionych, opuścił gałęzie drzewne; może być, że przyczyną tej zmiany było przystosowywanie się do użycia pokarmów mięsnych i przy coraz więcej rozwijającej się inteligencyi, do której i życie uczuciowe zaliczyć należy, stawał się coraz skłonniejszym do życia społecznego, które rozchodzące się gałęzie w wysokim stopniu utrudzają. Tym sposobem większą część swego życia przepędzał na ziemi, nie będąc do niej wyłącznie przykutym, jak to ma miejsce z innemi zwierzętami. Budowa jaskiń wraz z wyrywaniem kamieni mogły go naprowadzić na myśl o narzędziu; rozumie się w założeniu, że poprzednio przyswoił sobie mowę, która rzeczy stworzone otacza siecią kształtów. Właśnie owe złanie się życia na drzewach i na ziemi, ściślejsze skupienie się osobników pod wpływem uczucia i rozumu doprowadziły do złączenia kilku funkcyj, to znowu do większego bogactwa pierwiastków językowych i zdolności dokładniejszego rozróżniania. „Zaraz w samem zaraniu rozumu była czynną jego jedyna i prawdziwa zasada: *dwa złączone w jedność i w tej jedności rozróżniać się dające.* Dwie są czynności, kopanie i uplatanie, które z powodu swego przeciwieństwa są zupełnie odmienne, lecz jednocześnie należy je razem pojmować jako czynności ciała ludzkiego, albo raczej najdawniejszych towarzystw. Dalsze zastanawianie się nad tem doprowadzi nas do tego wniosku, że wszystkie nasze dzisiejsze pojęcia i wyobrażenia grupują się w naszym umyśle według tych dwóch pojęć zasadniczych, z których się rozwinęły; wszakże i dziś jeszcze *łączenie i oddzielanie, dodawanie i odejmowanie, syntezę i analizę* uważamy jako najwyższe i jako ostateczne funkcye i kategorye myślenia."

Kamień wygodnie do ręki przystający był początkowo używanym do wygrzebywania ziemi, a odłamana gałęź (według Wallace'a i orangutang odłamuje gałęzie ręką a nie zębami), albo też kość do kopania, rozumie się, że o użyciu trzonka i mowy być nie mogło. Kształt takiego przedmiotu musiał być zręcznym." „Ręka", powiada Noiré, szukała sobie środków pomocniczych dla *swej* czynności, nie była ona jeszcze skłonną, jak to miało miejsce później, przystosowywać swoje czynności do narzędzia. Przy kopaniu zamierzamy wniknąć w ziemię, a zamiarowi temu odpowiada jedynie ostry klin, lecz nigdy szeroka klinga. Oprócz tego, nie należy zapominać, że pierwotnie *obie* ręce musiały mieć jednakowy udział przy ujmowaniu i przytrzymywaniu narzędzia pierwotnego, samodzielność i jednostronny tylko udział *jednej* ręki mogły tylko być wynikiem późniejszego rozwoju." Z tem łączy się dalsze pytanie, zkąd to pochodzi, że u wszystkich ludów tylko *prawa* ręka wykonywa główne czynności, i jeżeli siedliska tego faktu szukać należy w lewej połowie mózgu, to zbadać należy, czy przyczyną tego nie jest jest względność (korrelacya) wzrostu (serce znajduje się po lewej stronie),

a jeżeli nie, trzeba znaleźć inną przyczynę tego zjawiska. Na te, często już stawiane pytania, nikt jeszcze dotychczas nie dał zadawalniającej odpowiedzi, nawet Noiré nie śmiał rozstrzygnąć tej kwestyi i powiada [1]):

„Otóż jest to już pewną sztuką kamień szeroki obydwiema rękami tak posuwać, by on ruchem prawidłowym usuwał przed sobą ziemię, skrobał lub obdrapywał, wnikanie przeciwnie ostrza w głębię, odrywanie i wyrywanie są łatwe i naturalne. Tak samo jak przyroda nadała początkowo narzędziom zwierząt ich zębom kształt klinów, który następnie przez zmianę używania przybrał u zwierząt gryzących sztuczniejszy kształt szerokiego dłuta, tak też i sztuczne narzędzie człowieka wyszedłszy z prostej zasady zaostrzonego, ku górze zgrubiałego kamienia zaczęło stopniowo zamieniać ostry swój koniec na szerokie ostrze. Ręka ludzka przyzwyczaiwszy się do pierwotnej formy narzędzia, zaczęła powoli manipulować nową formą, przyczem coraz jaśniejszem się stało, że w niektórych razach nowa forma kamienia skuteczniej działa, przez co nowa forma weszła w trwałe użycie i tym sposobem liczba narzędzi pierwotnych człowieka wzrastała."

Używając do roboty narzędzia ostrzejszego, człowiek mógł czynność grzebania przeistoczyć w skrobanie i wykuwanie, czynności, które pierwotnie mogły tylko być wykonywane działaniem silnych siekaczy. Do formy prawdziwego noża mogło tylko doprowadzić obrabianie drzewa. Łatwo zrozumieć, że musi zachodzić wielka różnica pomiędzy celowem ukształtowaniem kamienia, którym kopać i grzebać się przychodzi i ukształtowaniem kamienia, którym przyjdzie skrobać korę i włókno drzewne. Pierwszym najlepiej i najpewniej manipulować obydwoma rękami, musi on mieć pewien ciężar, by mógł łatwiej wnikać w ziemię i tę usuwać; drugi przeciwnie kamień najlepiej odpowiadać będzie swemu celowi im będzie lżejszy, im łatwiej będzie posuwać go naprzód, im zręczniej będzie ulegał działaniu ręki i ciśnienie przez nią wywierane przenosił na dany punkt. Obrabianie zatem drzewa musiało samo przez się doprowadzić do zręcznej formy noża kamiennego, a to tembardziej, że przytem *jedna* przeważnie ręka musiała być czynną i przez to rozwinęła się ku większej zręczności, druga zaś ręka pierwszą w tej pracy wspierała.

„Nóż zaś nie służy tylko do skrobania, jest on przeważnie narzędziem *do krajania*. Ostatnia czynność bardzo wcześnie już musiała znajdować zastosowanie, co więcej, jest bardzo prawdopodobnem, że ona powstała wraz z wynalazkiem noża i z pierwszemi próbami używania części drzewa dla celów budowlanych lub innych. Do takiego wniosku musi już nas doprowadzić ta uwaga, że oddzielanie gałęzi od drzew lub też rogów zabitych zwierząt jest niczem innem jak tylko zerwaniem ciągłości włókien, że zatem oddzielanie gałęzi i rogów początkowo uskuteczniano gołemi rękami. Jeżeli zaś ta robota ma być wspieraną narzędziem, w przypadku, gdy gałęź do połowy tylko została przełamaną, lub gdy ręka okazała się bezsilną, to ostrze narzędzia musi być skierowanem przeciwko ciągłości włókien; innemi słowami, użyte narzędzie musi krajać, a nie drapać lub skubać. Że ten kierunek jeszcze *przed* rozwojem myśli istniał już w instynktownej świadomości, wypływa już z tego, że zwierzęta gryzące, a szczególnie bobry swojemi siekaczami działają w kierunku poprzecznym odnośnie do włókien; nagryzanie w kierunku podłużnym włókien nietylko byłoby trudnem, lecz mogłoby jeszcze zranić miękkie części szczęki." „Pociągając po przedmiotach krajać się mających ostrzem noża to w jedną, to w drugą stronę, czło-

[1]) Das Werkzeug. S. 280.

wiek spostrzegł, że w przypadku, gdy to ostrze nie było prostolinijnem lecz zębatem, działanie było silniejszem i to właśnie doprowadziło do odkrycia piły." „Może jednak być", powiada Noiré w uwadze [1]), „że wzorem dla piły był przedmiot w naturze gotowo istniejący i przez człowieka pierwotnego używany. Tak podanie greckie opiewa, że Perdix, siostrzeniec Dadala, podług wzoru *zębatej szczęki* węża lub też kości pacierzowej ryby zrobił pierwszą piłę" [2]). Noiré przytacza przytem dowód etymologiczny, że słowa krajać i piłować pierwotnie nic innego nie oznaczały jak tylko odrywać, oddzielać, rozdrabniać. Pierwiastek, z którego piła (Säge) bierze swoje nazwisko, nadał też w języku łacińskim i polskim nazwę siekierze (securis, siekiera) a w wielu innych językach nazwy sierpowi, kosie, sosze i pługowi. Dalej służył nóż do skrobania, drapania i obskubywania kości i kory i ztąd to pochodzi, że znaczna liczba przedmiotów (zwierzę, skóra, mięso, kora, drzewo, kości i t. d.) otrzymały nazwy swoje od jednego pierwiastku, który oznacza to, co zostało oskrobanem, obdartem, obdrapanem. Pojęcia *kłuć* i *świdrować* muszą stać obok pojęć kopania ziemi, wnikania w skórę zwierzęcą, w jamę brzuszną lub korę drzewną. „Słowo *świdrować*", powiada Noiré, „wywołuje obecnie w naszym umyśle pojęcie wnikania w stałą, opór stawiającą masę, lecz jednocześnie łączymy z tem narzędzie, które zostaje ręką w ruch obrotowy wprawione i przy tem jest tak uformowane, że ono samo usuwa oderwane cząsteczki i ostrzem swojem coraz głębiej wnika. Jeżeli się bliżej nad tem zastanowimy, zobaczymy, że ta ostatnia, daleko prostsza czynność, a mianowicie proste wnikanie zaostrzonem narzędziem podpada jeszcze pod znaczenie wyrazu świdrować, przedziurawiać, gdyż igłą, goździem, lub tarczą możemy przedziurawiać przedmioty. Lecz czy na tem się zatrzymamy? Z pewnością nie; słowo bowiem to nie spadło z nieba, ani też i czynność, którą oznacza. Ta ostatnia istniała już, gdy jeszcze narzędzia nie było i tak zstępując od stopnia do stopnia dojdziemy do początku pierwotnego ludzkiej działalności, z którą utwierdziło się pojęcie zasadnicze, z którego wszystkie inne się rozwinęły, a mianowicie kopanie jaskiń i robienie galeryi w ziemi. Pierwiastek *ter*, *tar*, *tri* według Curtiusa ma dwa znaczenia, a mianowicie: 1) trzeć, 2) świdrować; pierwsze jest ogólnie europejskie, drugie grekoitalijskie. Jak to sobie tłómaczyć? Oczywiście, że tarcie było znaczeniem pierwotnem — liczne pierwiastki wykazują tę treść pojęcia i czynności takie jak rozetrzeć, rozmiażdżyć, rozkruszyć pomiędzy palcami zupełnie odpowiadają stanowi pierwotnemu naszego rodu, — lecz tarcie rozgałęzia i charakteryzuje się, i bardzo być może, że w czasach pierwotnych *wcieranie* dołów i zagłębień w twardych przedmiotach uważano i oznaczono jako proste tarcie. Gdy zaś narzędzie się rozwijało i różniczkowało, gdy szczególnie do niego dołączył się ruch obrotowy, utworzył się wtedy z jednej strony krąg pojęć, który w greckim ustala się wyrazami teréô, świdruję, toczę, téretron świder, tórnos cyrkiel, w łacińskim zaś przez terebra świder, z drugiej zaś strony obok tego mamy np. greckie toros dłuto, toreûô strugam, łacińskie tribulum waleo do młócenia, triticum (starte ziarno) pszenica, tarmes robak drzewny."

„Nóż używany do wnikania", „ciągnie dalej Noiré w innem miejscu [3]), „musi mieć inny kształt niż instrument piłujący i skrobiący, musi on być ostry i o ile można obosieczny, wzór i *najstarszy zarodek broni należącej do*

---

[1]) Das Werkzeug. Str. 285. [2]) Patrz Ovid. Metam VIII, 243. Diodor. Sic. IV. Str. 76.
[3]) Das Werkzeug. Str. 291.

*daleko późniejszej epoki*, sztyletu, ostrza, włóczni, oszczepu i strzały, jako też i miecza do klucia służącego.

Musimy tu zwrócić uwagę, że potrzeba doprowadziła do wyboru pomiędzy przedmiotami danemi przyrodą, że zatem przedewszystkiem znalazły zastosowanie ostre i spiczaste odłamki kamieni i kości, zęby zwierząt drapieżnych, które tembardziej odpowiadały potrzebie, że sama przyroda je do tego celu stworzyła, następnie zaś po długiem ich używaniu człowiek rozumem kierowany zaczął wyrabiać podobne przedmioty najprzód ulepszając dawne, a następnie wyrabiając samodzielnie z odpowiedniego materyału, a zatem z drzewa, kości, rogu, a w końcu z krzemienia i obsydyanu." „Spiczaste przedmioty z kości i rogu, tak nazwane szydła i igły napotykamy we wszystkich najdawniejszych wykopaliskach; stanowiły one zatem część pierwotnych narzędzi domowych ludów pierwotnych; mimowoli nasuwa się myśl, że one używane były do dziurawienia skór zwierzęcych, które następnie przymocowywano włóknami roślinnemi lub ścięgnami zwierzęcemi. Lecz wykopaliska jaskiniowe z czasów niedźwiedzia jaskiniowego, mamuta i renifera dostarczają nam też dowodów, że ostrza kamienne używane były do świdrowania, gdyż bardzo często napotykamy zęby sztucznie przedziurawione, które tylko świdrowaniem można było do tego stanu doprowadzić.

Był już to wielki wprawdzie postęp, lecz cała ważność jego ujawniła się w późniejszym daleko czasie, gdy nauczono się składać rozmaite elementarne narzędzia (machiny, których duszą, według Reuleaux, jest ruch obrotowy lub kołyszący). Przy przyzwyciężaniu oporu masy, siła istoty czynnej zawsze wymija opór w kierunku oporu najmniejszego, zwraca się bocznie, z tego to powodu i ręka instynktownie przybrała ruch świdrujący. „Widoczny skutek oddalania i rozdrabniania mas stałych zachęcał do powtarzania i doświadczenie pokazało, że przy bocznem skrobaniu i usuwaniu opiłek możebnym też jest ruch postępowy. W ten to sposób ręka za pomocą narzędzia obrotowego stała się organem obrotowym." Dla poparcia swego zdania Noiré przytacza cały szereg analogij.

Teraz mamy jeszcze mówić o najważniejszem zastosowaniu obrotowego świdrowania, a mianowicie o wydobywaniu ognia.

Rozumie się, że możemy tylko przytoczyć główne punkty [1]). „Kto bada powszechny kiedyś na całej ziemi, a dziś jeszcze u wielu ludów używany sposób dobywania ognia przez wświdrowanie pręta drewnianego w otwór drugiego takiego pręta, ten przyjdzie do przekonania, że sposób ten należy do epoki drewnianej. Pogląd ten został stwierdzonym wieloma odkryciami archeologicznemi i że zatem ogień od prastarych czasów był w posiadaniu człowieka, gdyż ślady jego napotykamy w epoce, w której o atrybutach ludzkich świadczą tylko najprostsze i najbardziej pierwotne narzędzia." Lazar Geiger, bezpośredni poprzednik Noirégo w wykładach swoich o historyi rozwoju człowieka rzucił silne światło na tajemnicze odkrycie ognia. Z tego to powodu Noiré w badaniach swoich o narzędziach przytacza teoryę Geigera opartą na językoznawstwie porównawczem i nauce porównawczej religii. „Ogień", powiada Lazar Geiger [2]), „należy do tych dóbr człowieka, które go od zwierząt odróżniają, bez których nie możemy sobie wyobrazić ludzkości, a takiemi są narzędzia i sprzęty, mowa i religia. Wszelkie podania o ludach, które ognia nie znały, okazały się bajecznemi i nieprawdziwemi. Z drugiej znów strony nie możemy sobie wyobrazić, aby

[1]) Das Werkzeug. Str. 298 i następne. [2]) Die Entdeckung des Feuers w „Vortr. zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit." Str. 86 i następne.

zwierzę wydobywało ogień, albo nawet nim się posługiwało. Ogień wywiera przestraszające działanie na zwierzęta wyższe; ogień wstrzymuje wilka, lwa i słonia od obozowiska człowieka." Jaki wypadek otworzył oczy człowiekowi i wskazał mu środek, za pomocą którego on może się pod wieloma względami zabezpieczyć przed surowością otaczającej go przyrody? Jest rzeczą pewną, że nie tylko mróz lecz w wyższym jeszcze stopniu brak pożywienia byłby przeszkodą dla człowieka przy zaludnianiu ziemi poza obrębem pierwotnej jego ojczyzny, gdyby mu się nie udało najstraszniejszego z żywiołów przyrody zamienić w siłę dobroczynną i nią zastąpić słońce, które go dotychczas ogrzewało i żywiło. Jeżeli historya milczy o tym niezmiernie ważnym przewrocie w sposobie życia człowieka, to z drugiej strony mamy bardzo obszerne i daleko sięgające dostrzeżenia o sposobach wydobywania ognia sztucznego i są uzasadnione powody sądzić, że w sposobach wydobywania ognia u wielu ludów mamy przed oczyma wzór najdawniejszego sposobu wydobywania tegoż żywiołu. U botokudów w Brazylii, u plemion północnej Ameryki, u grenlandczyków i nowozelandczyków, na Kamczatce i u hottentotów napotykamy jeden i ten sam zwyczaj wydobywania ognia przez tarcie dwóch kawałków drzewa. Najprostszy, lecz zarazem najuciążliwszy i najdłuższy sposób postępowania polega na tem, że pręt drewniany ustawia się pionowo na drugim kawale drzewa poziomym i następnie bardzo szybko obraca się w dłoniach, póki oderwane drzazgi nie zapalą się i udzielą ognia przygotowanej suchej trawie lub włóknom." „Jeżeli ten sposób napotykany w najbardziej oddalonych punktach ziemi poniekąd nas zadziwia, to co dopiero powiemy, gdy się wykaże, iż w czasach dawnych sposób ten był powszechnie używanym w Arabii, Chinach, Indyi, Grecyi, Italii, a nawet i w Niemczech? Jest to zasługą mytologii porównawczej, która wykazała istnienie tego sposobu wydobywania ognia przez tarcie w prastarych czasach indogermańskich, a zatem w tej epoce odległej, kiedy trzecia część ludzkości, a w niej prawie cała dzisiejsza ludność Europy tworzyła jeszcze jedną hordę. Z badań tych wykazuje się, że wtedy u Indogermanów ogień wydobywano prawie tak samo, jak jeszcze i w naszem stuleciu wydobywają go w Ameryce i na wyspach oceanu indyjskiego. Sposób, za pomocą którego i dziś jeszcze wydobywają ogień święty w Indyach według opowiadań wielu świadków, polega również na tarciu. Według opisu Stevensona wbija się jeden kawał drzewa w drugi i za pomocą sznura nadaje się mu ruch obrotowy. Po wydobyciu ognia, Braman zapala przy nim bawełnę lub len. Jest to sposób bardzo pierwotny, a jednakże prostota jego nie jest znowu tak wielką i tak widoczną, by on samodzielnie powstał w rozmaitych miejscach kuli ziemskiej. Chociaż nieznamy drogi, po której sposób ten z Indyj i Australii doszedł do Ameryki, to trudno jednak przypuścić, by on został w jednakowy sposób kilkakrotnie wynalezionym.... Prawdopodobnie ogień raz odkryty, został za pośrednictwem wychodźców plemion bardziej rozwiniętych przeniesionym do plemion niżej w rozwoju stojących.

Siła udzielająca idei była też w czasach pierwotnych większą, a odosobnienie ludów mniejszem aniżeli powszechnie sądzą. Obok wielkiej różnicy jednocześnie obok siebie istniejących stopni kultury, miało miejsce we wszystkich epokach oddziaływanie jednych plemion na drugie, tak że gwałtowne różnice nie mogły zbyt długo istnieć. Zupełnie tak samo jak w nowszych czasach broń palna bardzo szybko się upowszechniła, tak też bez porównania ważniejsze przekształcenie życia zewnętrznego świata musiało się udzielać od mieszkania do mieszkania i wcześniej lub później cudowny widok obozu nocnego musiał wywołać naśladownictwo w najbardziej odda-

lonych zakątkach ziemi zamieszkanej, a nawet gdyby ono musiało przez okolice podbiegunowe, gdzie grenlandczycy i eskimosi są łącznikami ludzkości, przekroczyć z jednej na drugą półkulę."

Ogień jest religijnego pochodzenia. „W czasie, powiada Geiger dalej, „gdy powstały najdawniejsze pieśni indyjskie, kapłani każdego poranku zapalali ogień święty; z jak największą starannością usiłowano zachować przepisaną miarę dwóch jednakowo wielkich kawałków drzewa, czopa je łączącego, sznura służącego do obracania, a nawet wybór gatunku drzewa nie był obojętnym, części bowiem główne były z asvathy czyli drzewa bananowego (Ficus religiosa); u rzymian święty ogień Westy, gdy wygasł, zapalano za pomocą pewnego rodzaju soczewek pierwotnych według opowiadań Plutarcha, według innych znowu przez tarcie drzewa, a mianowicie pewnego drzewa owocowego. Niezmiernie ciekawym jest fakt, że zupełnie podobny zwyczaj napotykamy u peruanczyków; i u nich bowiem ogień święty po przypadkowem wygaśnięciu został przez dziewice słońca zapalonym albo za pomocą złotych zwierciadeł ku słońcu zwróconych, albo też za pomocą tarcia dwóch kawałków drzewa.

U irokiezów rok rocznie gaszą ognie we wszystkich chatach i następnie czarownicy ich zapalają je za pomocą krzesiwa lub tarcia. Starożytni meksykanie obchodzili co pięćdziesiąt dwa lat wielkie święto ognia, odrodzenia się świata, którego końca obawiali się przy końcu takiego peryodu. Zgaszono wtedy wszystkie ognie, wielka procesya, której wszyscy uczestnicy byli w ubiorach bogów przebrani, udała się na górę Huichaschta i tam o północy na piersiach jeńca wojennego na ofiarę bogom przeznaczonego zapalono nowy ogień przez tarcie dwóch kawałków drzewa; przy okrzykach radości ludu zebranego na wszystkich wzgórzach, świątyniach i dachach domów buchnęły płomienie ze stosu ofiary i ztąd jeszcze przed nadejściem zmroku ogień nowy przeniesionym został do wszystkich ołtarzy i ognisk Anahuakes. W najrozmaitszych okolicach Anglii, Niemiec, Szkocyi i Szwecyi aż do najnowszych stuleci przetrwał zwyczaj zapalania w pewnych oznaczonych dniach roku tak nazwanego ognia od potrzeby przez tarcie drewnianej windy wśrubowanej w słup i którą obracano za pomocą sznura około niej okręconego. Czytamy w rozmaitych kronikach, że przodtem zgaszono ognie we wszystkich domach, które znów wzniecono u tego nowego ognia, któremu przypisano własności cudowne."

„Ta prawdziwie zdumiewająca zgodność obrzędów religijnych, powiada Noiré, znajduje też potwierdzenie i w mytologii porównawczej. Najdawniejsze bogi ludów indogermańskich są bogami światła, pomiędzy któremi słońce zajmuje pierwsze miejsce. Świętość ognia, który u wszystkich ludów starożytnych zajmuje dominujące miejsce w kulcie religijnym pochodzi ztąd, że on jest obrazem i wyobrażeniem ognia niebieskiego, słońca. Pod zasłoną prastarych podań i obrazów, pod nieskończenie poplątanym kłębkiem czarodziejskich matów, przygód i cudów, pod owym światem bogów, duchów, olbrzymów i karłów kryje się wszędzie jako jądro i środek walka światła z ciemnością, słońce, która walczy z ciemnemi siłami i zwycięża je. Są to zjawiska, z któremi fantazya bezustannie igra wytwarzając coraz nowe kształty i ku którym przez długie wieki skierowaną była cała działalność umysłu ludzkiego.

Cudownie poetyczne opisy nieba porannego i jutrzenki (bogini Uschas) łączą się też z opisem zjawiska płomieni ofiary ogniowej, którą zapalano jeszcze przed nastaniem jasności dnia, z powodu stałego powtarzania się czczono jako boga ognia, Agni." „Często", powiada Lazar Geiger, „Agni

lecz raczej to, co jest artystycznem, co jest kształtnem lubo bezcelowem, jednem słowem, przenikający przez oko jego promień piękności niebieskiej. Według wszelkiego prawdopodobieństwa ogień stał się drogim dla człowieka nie dla tego, że powiększył jego wygody, ani też dla tego, że smaczniejszemi uczynił pokarmy, lecz raczej dla jego blasku. Ogień rozprąsza strachy nocne, w której cieniach kryją się wszelkie nieszczęścia, w której bez żadnej obrony człowiek narażonym jest na napady dzikich zwierząt, my którzy ciemności nocy usuwamy za pomocą pochodni, kandelabrów i słońcu równego światła elektrycznego, nie możemy wcale odczuwać strachu, jaki człowieka pierwotnego ogarnął na widok ciemności, żadną sztuką usuwać się niedającej i którą fantazya jego zaludniała strasznemi potworami; strach ten jasno się przebija w modlitwach poetów Wedy, albo też w owem uczuciu, który przez długi czas doznawały ludy na widok zaćmienia słonecznego, z którem połączoną była obawa, że światło słoneczne na zawsze zniknie, że nastanie wieczna noc. A jednakże, jak nowym jest wynalazek świecy, a nawet i lampy olejnej; u Homera sale olbrzymie oświetlają się za pomocą łuczywa i palących się wiązek gałęzi." Dotąd Lazar Geiger.

Do tego dodaje Ludwik Noiré [1]), że pragnienie światła musi zawsze występować tam, gdzie tylko rola przewodnika spostrzegania przechodzi ze zmysłu powonienia tak pewnie kierującego wszystkiemi czynnościami zwierząt „na swobodnie patrzące oko"; dowodzą tego też ku światłu się kierujące ptaki wędrowne i owady nocne. Popęd jest u nich ten sam co i u człowieka, lecz ponieważ brak im rozumu, więc to co człowiekowi przynosi korzyść, staje się zgubnem dla ptaków." Noiré powiada w dalszym ciągu [1]). „W obrzędach mających na celu ubóstwianie światła i jego źródła, słońca, ani przewidywano, ani też miano na celu zapalania drzew. Manipulacya religijna w istotnej swej części polegała na ruchu obrotowym, bez względu na to, jakie ztąd wynikną skutki. Powołuje on się (Geiger) na to, że obrót drzew w celu wydobywania ognia nie był jedynym u starożytnych Indusów ku temu celowi służącym; wyrabianie masła za pomocą zupełnie podobnego procesu było również świętem i masło, stanowiło jedną z głównych części składowych ofiary porannej. Za najlepszy jednak dowód, stwierdzający pogląd jego uważa on maszynki modlitewne, owe w wysokim stopniu dziwne przyrządy, które napotykamy w dziedzinie budaizmu i jego przekształceń, zarówno w Tybecie i u kałmuków i mongołów jako też i u japończyków. Główną częścią składową tych maszynek stanowi długa taśma papierowa, na której znajdujemy setki a nawet tysiące odpisów jednej i tej samej modlitwy, gdyż dla zbawienia duszy istoty, dla której modlitwy zostają odprawione jest tem skuteczniej, im większą będzie liczba obrotów walca." Są maszynki modlitewne, które jedną i tą samą modlitwę zawierają sto milionów razy, które zatem przez dziesięciokrotny obrót sprawiają ten sam skutek jak gdyby tę samą modlitwę zmówiono miliard razy... Jednakże mechanizm ten ma swój głębszy powód.

Budaizm jest stosunkowo nową rozumowaną religią, lecz symbole jego są przekształceniami dawnych i dają się w ostatniej instancyi wyprowadzić z obrzędów najdawniejszego kultu przyrody. Początkowo zbawiennym był sam obrót koła, a nie modlitwy, w Japonii napotykamy na cmentarzach słupy, do których przymocowane są proste koła żelazne mogące się ręką obracać. Stosunek obrotu koła do zbawienia polega na tem, że obracające się koło przedstawia obraz przechodzenia dusz; lecz i to jest tylko prze-

[1]) Werkzeng. Str. 309 i następne. [2]) Werkzeug. Str. 310.

kształceniem prastarego zwyczaju przedstawienia obrotu słońca i ciał niebieskich za pomocą ruchu obrotowego i wirowego." „I jeżeli był czas", powiada Geiger, „kiedy ogień po raz pierwszy ukazał się przy tarciu drzew, kiedy nowy i dziwny gość wywołał może obawę i zamięszanie, to był on przecież bogiem, do którego chciano się zbliżyć, którego chciano pielęgnować i dla którego człowiek odważył się na czyny, których może nie wykonałby, gdyby szło o prosty użytek, wszakże zawsze dla idei religijnych człowiek dokonał czynów nieprawdopodobnych." I według Noirégo religia musiała powstać niedługo po nabyciu mowy i narzędzia. „Mowa", powiada on z nadzwyczajną jasnością, „nigdyby nie mogła przybrać właściwego jej charakteru, zatrzymałaby się ona na stopniu najniższym, polegającym na wydawaniu małej liczby wykrzykników towarzyszących pewnym czynnościom lub też wydawanych na widok niektórych przedmiotów zewnętrznych, gdyby człowiek pędzony nieprzezwyciężonym popędem nie podniósł swego wzroku z ziemi, do której jest przykutym ku gwiaździe niebieskiej, która blaskiem swoim roznosi wszędzie światło, życie i barwy. Wychodząc ze wspólnego spostrzegania człowiek oznaczanie tej gwiazdy mógł już połączyć z przedmiotem jej ubóstwiania; słońce, niebo, obłoki wstępują w krąg myśli ludzkości młodej jako przedmioty bezustannie się powtarzające. I jeżeli rzeczywiście śmierć była pierwszem wspólnem doświadczeniem ludzkości, jeżeli rzeczywiście zarodek idealnego popędu piękna człowieka pierwotnego tkwił już w jego najwcześniejszem dzieciństwie co się ujawniło tem, że ciało, swoje zacierał i malował farbami, to nie może być żadnej wątpliwości co do nazw, któremi przyzywał owe zjawiska niebieskie i czynił je zrozumiałemi potomstwu. Dla człowieka, który widział jak on sam i wszystko co go otacza rozkwita, więdnie, znika i umiera, owe zjawiska niebieskie były wieczne i *nieśmiertelne*, były one dla niego tem co jest barwnem, t. j. *świecącem*, gdyż *światło* zarówno jak i ciemność (noc) język pojmuje jako barwę, mamy tu nowy niezbity dowód o *wytworzeniu się mowy z czynności ludzkiej*.

W ten to sposób bóstwa, t. j. nieśmiertelne i samodzielnie czynne istoty wstąpiły w krąg myśli człowieka... Gdy w ten sposób przez nadanie nazw w połączeniu z popędem religijnym człowieka, siły czynne przyrody zamieniły się w bóstwa (jak to Max Müller po mistrzowsku wykazał), nawinęła się też możność i sposobność pojmownia siebie i podobnych sobie ludzi jako istoty osobiście czynne i odpowiednio do tego je nazwać; gdyż, jak to już często powtarzałem, do własnego podmiotu proces myśli najpóźniej dochodzi, dopiero przez odzwierciadlanie się w świecie zewnętrznym, sprostowana świadomość dochodzi do zastosowania pojęć, spostrzeżeń i nazw do własnej istoty. Wprawdzie nie możemy sobie wyrobić pojęcia o zaraniu życia duchowego, w którem człowiek nie miał ogólnych wyrazów dla oznaczenia siebie samego, swoich towarzyszy, swego plemienia, a cóż dopiero mówić o imionach własnych, lecz pomimo tego stopniowy i powolny wzrost rozumu pociąga koniecznie za sobą istnienie takiej epoki. Ogień, dzisiejszy nierozdzielny przyjaciel człowieka otrzymywano u Indusów nie przez tarcie dowolnego drzewa, lecz z odłamków drzewa Ficus religiosa oczywiście dla tego, że drzewo to uważano za obraz słońca, „gdyż je", jak powiada Geiger, „często porównywają do drzewa cudownego, mającego korzenie swoje wysoko w powietrzu, promienie zaś jako korzenie wysyła ku ziemi." Otóż Ficus religiosa wysyła liczne korzenie powietrzne z gałęzi ku ziemi i ku innym drzewom. „Szczególnie ważnem", pisze Noiré, „jest przez ścisłe przepisy określony kształt przyrządu ogniowego z tego drzewa przygotowanego. Laska pionowa nazywała się Pramatha lub Pramantha

(z pierwiastku *math*, świdrować lub trzeć) i nie jest nieprawdopodobnem, jak to Ad. Kuhn wykazał w znakomitej swej rozprawie „O pochodzeniu ognia", że greckie podanie o Prometeuszu, twórcy i rabusiu ognia jest w związku z tym wyrazem. Laskę tę kapłan za pomocą sznura zrobionego z konopi i włosów krowich obracał w małym dołku znajdującym się we środku dwóch drzew prostopadle względem siebie położonych i których końce były również prostokątnie zgięte i goździami bronzowemi przymocowane. Z tego obrzędu można oczywiście wyprowadzić szeroko rozpowszechnione użycie amuletu lub symbolu religijnego, zwanego *swastiką*.

Forma swastiki zupełnie się zgadza z wyżej podanemi przepisami i ma to ogromnie ważne znaczenie, że ten krzyż był najważniejszym symbolem religijnym aryjczyków, mniemanie to znajduje potwierdzenie w znalezionych przez Schliemanna w wykopaliskach trojańskich [1]) licznych tarczach glinianych, na których znajdujemy obrazy tych dwóch figur i jeszcze trzeciej bardzo często napotykanej, jako też w bardzo upowszechnionym szczególnie w północnej Europie tak nazwanym krzyżu haczykowatym. Niedawno temu Ludwik Müller [2]) obrał sobie za przedmiot głębokich badań nadzwyczajne upowszechnienie tego krzyża, który przez długi bardzo czas uważano tylko jako element dekoratywny. Bardzo ważne jest zestawienie tego krzyża z figurą również powszechnie znaną, *triquetrum* czyli *triskele*, przedstawiającą trzy nogi ze zgiętemi kolanami wychodzącemi z jednego środka i mającą wyobrażać wieczny obieg. Środek oznaczony często punktem lub pierścieniem mieści w sobie niekiedy obraz słońca, dla którego to powodu znak ten uważanym bywa jako symbol boga słońca. Krzyż haczykowaty według Müllera napotykanym tylko bywa u ludów pochodzenia aryjskiego. Egipcyanie i assyryjczycy go nie mieli. U fenicyan napotykano go dopiero później w koloniach zachodnich. Zdaje się, że oni przyjęli go, zupełnie tak samo jak niektóre mongolskie ludy Azyi od aryjczyków, tak samo etruskowie przyjęli go jako ornament lub amulet, a nie jako symbol religijny od ludów italskich. Do tych ostatnich jako też i do greków dostał on się według wszelkiego prawdopodobieństwa od pelazgów. U rzymian napotykamy go dopiero w trzecim wieku po Chrystusie, lecz za to bardzo często w prowincyach rzymskich. Krzyż ten napotykamy też u gallów i germanów, a mianowicie w późniejszej epoce bronzowej, głównie zaś w epoce żelaznej, w której niekiedy znajduje się obok triquetrum. Na monetach greckich znajdujemy ten krzyż w towarzystwie głowy Apollona; na monetach zaś galskich razem z głową, którą uważają już to za głowę Apollona, już to Belenusa, już nakoniec Grannusa. Na północy krzyż haczykowaty jest symbolem Odina, boga burz i prądów powietrznych.

Wszędzie krzyż ten jest atrybutem najwyższego bóstwa. Jeżeli na północy w dawnej starożytności czczono Thora jako boga najwyższego, to należy przyjąć, że krzyż ten był symbolem Thora, którego atrybutem był później młot. Na bębnie czarodziejskim widzimy krzyż haczykowaty, obok obrazu bóstwa najwyższego, które było zarazem bogiem burz; tam gdzie krzyż ten napotykamy odosobniony, jak to ma miejsce u ludów fińskich i w Rossyi, to według zdania Müllera został on tam zaniesiony przez ludy skandynawskie. Znalezione w Niemczech na gruncie sławiańskim naczynia i przedmioty z tym krzyżem, pochodzą według tego badacza z czasów

---

[1]) Henryk Schliemann. Trojanische Alterthümer. Str. 49. [2]) Det saakaldte Hagekors Anveldelse og Betydning i Oltriden. Avec un résumé en français. Kopenhaga 1877. Patrz Archiv für Antropologie. T. XI. Str 475.

przedsławiańskich. Zwraca on też uwagę na to, że na złotych brakteatach krzyżowi haczykowatemu towarzyszy figura, którą uważać należy jako obraz Odina i że zatem znak ten był atrybutem najwyższego bóstwa w ostatniej epoce pogańskiej. Ten symbol zatem, oczywiście pochodzący ze swastyki indyjskiej jest najodpowiedniejszym drogowskazem w głębinach przeszłości, w której widzimy, jak to, co jest właściwie ludzkiem wznosi się niejako naturalnie, t. j. prosto i jednorodnie, dla którego zatem dowodów i analogij mamy prawo szukać w obrębie myśli i utworów najdawniejszych ludów i kultur już to właśnie z powodu owej jednostajności rozwoju, już też, że je z jednego początku wyprowadzamy." Jeżeli ztąd zwrócimy wzrok swój ku owemu świętemu podaniu o ukrzyżowaniu wzniosłego kaznodziei miłości, to jasnem nam będzie dla czego on został przez fanatyków żydowskich przybitym do krzyża, symbola boga mściwego i jednocześnie przekonamy się, że znak ten powinien nam być podwójnie świętym jako symbol iskry boskiej, w świetle której zwyciężymy.

Nasze najwyższe ideały, nasze praktyczne znajomości jedynie religii zawdzięczają swój początek. Pod tym względem najważniejsza rola należy się kultowi słońca (ognia).

Najważniejsze czynności zasadnicze ludzkiego rozumu, jak mierzenie, czyli oznaczanie miejsca i liczenie nie mogły mieć innego punktu wyjścia niż owe prastare spostrzeżenia religijne, słowo to użyte tu w najobszerniejszem znaczeniu, które lepiej odpowiada nieokreślonym pojęciom czasów pierwotnych niż proste zmysłowe spostrzeganie. Do tej dziedziny należy nadzwyczajne staranie przy ustawianiu ołtarzy stosownie do okolic świata, tutaj zaliczyć też należy później inaczej zrozumianą i inaczej tłomaczoną mistykę liczb, tu nakoniec szukać należy wyjaśnienia wielu innych rzeczy, które lubo powszednie, wydają się nam tajemniczemi, gdyż zapomnieliśmy zupełnie o ich początku sięgającym głębokiej starożytności."

„Historya geometryi", powiada Max Müller, „powstawanie pojęć geometrycznych i wyrażeń technicznych były nam tylko znane ze źródeł greckich, teraz zaś możemy śledzić za stopniowem tworzeniem się zasad geometryi zarówno w Grecyi jak i w Indyi i tym sposobem wyrobić sobie pojęcie o tem co w nich jest naturalnem i koniecznem i o tem co w nich jest przypadkowem i osobistem. Już dawno było znanem, że w Grecyi obliczanie objętości ciał stałych miało swój początek w budowie ołtarzy, dziś wiemy, że i w Indyi pierwszy impuls do badań geometrycznych nie wyszedł z pomiaru pól, jak to nazwisko tej nauki wskazuje, lecz raczej ze ścisłych obserwacyj wymaganych przy budowie ołtarzy." Tak też i u chińczyków liczba pięciu tonów, barw, elementów, cnót, obowiązków i planet jest wynikiem obserwacyi i czci biegu słońca około ziemi uważanej jako środek świata. Czworościenne gmachy pochodzą z czasów kultu słońca, gdyż forma ich naturalna jest okrągła, jak to i dziś jeszcze możemy obserwować u kaffrów. Świętość liczby siedm, która to liczba u wszystkich starych kultów była następnie uważana jako dzieło księcia ciemności, a nawet przez chrześciaństwo hołdujące najjaśniejszemu Bogu za liczbę czarodziejską przyjęta (zła siódemka) z łatwością wyprowadzić się da z biegu słońca, gdyż do czterech kardynalnych okolic nieba przebywa jeszcze góra, dół i punkt siedm, zajmujący środek. W ten sposób liczbę siedm zaczęto uważać jako środek wszechświata, z którego wszystko powstaje. Bóg słońca jeździ siódemką, Indya jest krajem siedmiu rzek (święty środek). „Początku siedmiu rzek nie należy szukać w prawdziwych rzekach, gdyż pojedynczych części ziemi nie napotykamy jeszcze w owych pieśniach (Wedy); według naturalnego biegu rozumu, wy-

pada, że ludzie przedewszystkiem nadali nazwy swoim najdawniejszym osobnikom, wielkim siłom przyrody, t. j. bogom i dopiero później osoby, rzeczy i miejscowości zwróciły na siebie uwagę i przez nadanie im nazw stały się samodzielnemi w dziedzinie myśli; stopniowego przejścia można i tu dowieść, przez chrzest istoty ziemskie, osoby i miejscowości stały się równemi niebieskiemi i otrzymały nazwy ich. Sindhu, późniejsza nazwa rzeki Indus oznacza rzekę lub jezioro w ogólności. Fantazya najprzód stwarza swoje własne istoty i w ogromnych kręgach krąży około tego, co jest rzeczywistem, którego rozum w długim dopiero rozwoju dosięga ciągle zwężając owe kręgi. Również i liczba planet nie jest przyczyną świętości liczby siedmiu, gdyż Wedy i księgi Zend zachowują się obojętnie względem gwiazd; przeciwnie, zdaje się, że na odwrót szczególne zamiłowanie do liczby siedm skłoniło chaldejczyków do powiększenia liczby pięciu planet przez egipcyan liczonych o słońce i księżyc.

Z tego cośmy wyżej powiedzieli jasno wypływa, gdzie szukać należy źródła owej świętej, ściśle przepisanej figury swastyki indyjskiej czyli arani; za podstawę służą jej cztery okolice świata i święty środek i z tym początkiem doskonale się zgadza pogląd Geigera, że obracanie kółka drewnianego jest prastarą ceremonią, która miała naśladować lub wspierać obrót nieba i bardzo jest prawdopodobnem, że w zapale bezustannego obracania poraz pierwszy ukazał się bóg Agni i przez wiernych powitany został modlitwami. Mamy więc ważne argumenty przemawiające za teoryą odkrycia ognia Geigera. Śmiało powiedzieć możemy, że ona jest w stanie rozjaśnić mgłę, która dotychczas kwestyę tę otaczała.

Wcześniejsze wyjaśnienia, jakoby człowiek użytek ognia poznał z zapalonego przez błyskawicę drzewa nie może wchodzić teraz więcej w rachubę. Noszą one na sobie piętno powierzchownego racyonalizmu ośmnastego wieku, który nie miał pojęcia o trudności zadania i przedstawiał sobie człowieka pierwotnego jako pewnego rodzaju Robinsona Crusoe. „To tylko posiadamy, co rozumiemy", powiada Göthe i to piękne zdanie zdaje się szczególnie dobrze zastosować do posiadania ognia. Nasz szkic pokazał jaką drogą człowiek doszedł do tego, by ogień stopniowo poznał."

W dalszym ciągu Noiré rozpatruje czynności uderzania, pukania, rozmiażdżania, mielenia, podnosi znaczenie rozmachu dla rozwinięcia się mięśni i rozwoju narzędzia, dochodzi do rąbania narzędziami takiemi, jak siekierą, młotem i sztyletem (bronią), śledzi za rozwojem narzędzia od chwili, gdy się staje bronią aż do momentu kiedy staje się zdatnem do działania w odległości przez powiększanie się rozmachu, t. j. rzucanie pocisków.

Około tego grupuje się broń samoczynna jak łuk balisty, broń wybuchowa, która w machinie morderczej dosięga szczytu rozwoju.

Gdy ręce zaczęły rozmiażdżać pokarmy twarde, wtedy ukończoną była projekcya zębów trzonowych; wstąpiły one *w krąg widzenia*, gdy zastąpione zostały rękami, stały się tem, czem poprzednio nie były—przedmiotem. O naśladownictwie naturalnie tu mowy być nie może, gdyż posiadanie każdego organu, a szczególnie takiego, który nie stoi pod kontrolą główną oka, może tylko być instynktownie świadomem, *nigdy nie może być wyobrażonem*. Dopiero przez pomoc instynktowną innych organów ciała zwierzęcego, które jako wola i czucie jest jednostkowem, umożebnionem zostaje to podstawienie, za pomocą którego dochodzi się do zewnętrznie spostrzeganego poglądu na własną czynność. Już niektóre małpeczki przez uderzanie ręką o ziemię, twardego orzecha rozbijają go; to czego kura dziobem usunąć nie może rozgrzebuje nogami, by dostać się do pokarmów, które dziobem bierze. Od momentu,

w którym za pomocą rozumu bezpośredni łańcuch przyczynowości zwierząt został powiększonym o jedno ogniwo, a mianowicie od chwili, gdy stała się zrozumiałą ważność pośrednictwa, wtedy „zasada objektywacyi i ruchu organów musiała doprowadzić do dwóch wielkich klas narzędzi, a mianowicie:

„1) takich, które służą do rozbijania i tłuczenia twardych przedmiotów 2) takich, które służą do rozmiażdżania, proszkowania i rozdrabniania przedmiotów w ogóle, a głównie ziarn. Przedstawicielem pierwszej klasy jest *młot*, drugiej — *kamienie młyńskie*, które w czasach pierwotnych były, jak wiadomo, dwa zwyczajne kamienie, jeden z nich wyżłobiony był nieruchomym, drugim zaś przez ciśnienie rozgniatano ziarno." Że w tym ostatnim przypadku ciśnienie prostopadłe musiało bardzo prędko zamienić się w ruch obrotowy da się bardzo łatwo wytłomaczyć według prawa zbaczania ciała w kierunku najmniejszego oporu. Tym sposobem „przejście to już w czasach stosunkowo wczesnych doprowadziło do mechanizmu obrotowego kamienia młyńskiego, za którego stopniowym rozwojem, od prostego młynka-ręcznego do wielkich machin poruszanych siłą rąk niewolniczych, zwierząt i wody śledzić możemy w klasycznej starożytności", po nich powstały młyny parowe, które być może zostaną kiedyś zastąpione elektrycznemi.

Tak więc wszędzie u człowieka instynktowna czynność fizyczna wychodzi zawsze z organów ukrytych i za pomocą rąk i nóg dochodzi do bardziej świadomego stopnia fenomenalnego, który znowu przez dodanie narzędzia oddala się jeszcze o jeden krok od organizmu, którego wola zostaje wykonaną, aż nakoniec martwa wprawdzie maszyna, lecz kierowana duchem twórczym człowieka wykonywa pracę dla tysiąca. Nie dziw więc, że gdy sobie wyobrażono boga na podobieństwo człowieka i gdy całą przyrodę uważano jako dzieło rąk jego i produktem jego ducha, to wszechświat musiał być przez niego kierowany jako martwa, zkąd bowiem mógł pochodzić ruch (którego wieczności nie uznano)? Człowiek myśli, a bóg kieruje, było powszechnem orzeczeniem. Z naszego stanowiska jesteśmy dziś faktycznie w stanie przejrzeć pochodzenie tego co jest ludzkiem, a to też stanowi najwyższe nasze dobro; lecz z zupełną świadomością możemy też przyjąć na siebie całą odpowiedzialność wolnomyśliciela i starać się o zabezpieczenie i rozwój jego skarbów *ducha* i serca, jako też jego interesów indywidualnych i społecznych.

Etymologia w świetny sposób wykazała związek pomiędzy młotem i kamieniem młyńskim z jednej, a zębami trzonowemi z drugiej strony; dowodzi to „istnienia owej mądrości instynktownej, która później dopiero przez zastanawiający się rozum została rozwiniętą", powiada Noiré[1]). Według jego teoryi bowiem o początku mowy, pierwiastek *mâr* czyli *mal*, ze znaczeniem *trzeć*, *rozdrabniać*, którego liczne przemiany i przekształcenia w rodzinie języków indoeuropejskich Max Müller wyśledził, musiał mieć punkt wyjścia pojęcie kopania, grzebania, z którego z łatwością da się wyprowadzić *pojęcie rozdrabniania i rozmiażdżania*. Pozostałości owych pierwotnych poglądów i pojęć znajduje Noiré w owych licznych nazwach zwierząt przedstawiających się w mowie jako świdrujące i ryjące, a zatem myszy, *mus*, *mustella*, a może nawet mólu, molika i t. p., a szczególnie owej myrmeux, greckiej mrówki, której nazwa rzeczywiście pochodzi z reduplikacyi. Za tym poglądem przemawia też zdwojona nazwa pszczoły leśnej (która sobie grzebie doły w ziemi) anthredón (niemieckie Drohne ztąd pochodzi)

[1]) Werkzeug. Str. 321.

z formami bocznemi tenthredón i pempheredón od phrem, phrem. Reduplikacya jest bardzo charakterystyczna dla owych rojów małych zwierzątek. Zamiana litery *a* na *y* lub *u*, która zresztą już się przebija w greckim myle lub gotyckim malvjan jest bardzo wyraźną w staro północnym macer lub cerkiewno słowiańskim mrovij mrówki, jako też w łacińskim formica. Analogia formowania się z pempheredón jest widoczną w formie myrmedów. Nie ulega wątpliwości, że dla bardzo wielu zwierząt pod względem oznaczania językowego czynności kopania i świdrowania były bardzo charakterystyczne i daje się to stwierdzić licznemi przykładami zaczerpniętemi ze wszystkich języków. Wszakże były to pierwsze świadome czynności człowieka, jakże więc mogły one ujść uwagi jego u zwierząt?" Noiré sądzi też, że z powodu swej reduplikacyi bardzo stare formy greckie mérmera, mermairo, łacińskie memor i t. d. do tej grupy wyrazów należą; rozmyślanie wewnętrzne i zastanawianie się bardzo dobrze daje się uzmysłowić jako świdrowanie i kopanie; tak np. w hebrejskim obok schûal lis (szakal) grabarz, kopacz, stoi schóal wklęsła dłoń, scheol grób i schaal pytać się, właściwie szukać, szperać [1]). Prawdopodobieństwo tej nauki zamienia się w pewność, gdy zwrócimy uwagę, że w epoce tworzenia się języków, bogactwo językowe dźwięków czyli skarbiec słów był jeszcze bardzo ubogi, gdyż musiał się składać z małej tylko liczby pierwiastków głównych, że w owym czasie wszystko co tylko miało jakiekolwiek zetknięcie ze sferą pojęć takiego słowa pierwotnego (które jeszcze zawierało przedmiot i podmiot in nuce) zostało pochwycone przez zastanawiającego się ducha i dopasowane do ramek tego słowa. Co zaś leżało po za ramami językowemi nie było jeszcze przedmiotem, chociażby nawet ono nie było obojętnem. Pierwiastek *mar* zarówno nas prowadzi do ponurej dziedziny śmierci i zniszczenia (Mars, Mord, po litewsku mir-ti umierać), jako też i do tego co jest miłem, miękkiem, delikatnem (molljs, delikatne), do oznaczenia morza (mare, po gotycku marai, po sławiańsku more), bagna i pustyni (maru), do przetapiania metali jako też i do rozcierania ziarn, do rzymskiego boga wojny Marsa lub Marmara, jako też i do wszystkich bogów burz, Marutów, do rzymskich imion własnych Marcus i Marcellus jak i do Karola Martella. Przy tym przeglądzie nie brak ani młota (malleus, maillet, marteau) który w ręku Thora jako Miölnir zastępuje pocisk piorunowy, ani też młyna, który po łacinie nazywa się mola, po grecku myle, po irlandzku meile, po litewsku malunas i ma bardzo liczne pokrewieństwo, jako to, mąka, kamienie młyńskie, młynarz i t. p.; tutaj zaliczyć też należy dentes molares (zęby trzonowe), greckie mylitai, mylakroi albo mylai, angielskie mill teeth, francuzkie dents molaires, niemieckie Malm albo Mahlzähne. Z narzędzi tu się odnoszących i napotykanych pomiędzy najdawniejszemi wykopaliskami najbardziej pierwotną formę ma *kamień do rozbijania*, którego zastosowanie najdawniejsze do wyrabiania ostrych kamieni i odłamków z rozbitego krzemienia nie ulega najmniejszej wątpliwości. Niemniej pewnem jest, że jeszcze poprzednio używano kamieni do rozbijania łupin orzechowych i kości zwierząt. Kamień do rozbijania jest prototypem młota i jeśli przypuszczenie Potta, że słowa hamar jest w związku ze sanskryckim açman kamień lub skała [2]), ma uzasadnioną podstawę (açma hanman oznacza też uderzenie pocisku piorunowego i odpowiada litewskiemu perkuno akmu, boga piorunów Perkunas i młotowi Thora), to mielibyśmy nawet dowód językowy na to, że młot pochodzi z prostego kamienia."

[1]) Das Werkzeug. Str. 321. Uwaga. [2]) Etymolog. Forschungen II, 2, Str. 902.

Noiré ostrzega przed błędem jakoby ten kamień do rozbijania miał być w celu lepszego działania, opatrzony trzonem. *Żadna myśl nie wyskakuje gotowa z głowy ludzkiej nakształt uzbrojonej Minerwy: droga rozwoju jest wszędzie jedna i ta sama, prowadzi ona do celu przez stopniowe różniczkowanie.* Tak np. „moździerz i młyn rozwinęły się z tego co pierwiastkowo nie było, ani moździerzem ani młynem, a jednak łączyło w sobie własności obu. Ztąd to pochodzi jednorodność nazw i różnica w znaczeniu tych nazw. Gdyż mortarium moździerz i mola młyn pochodzą z jednego pierwiastku; tak samo pilum tłuczek i pistrinum młyn..... Że rozbijanie ziarn wyprzedzało mielenie ich leży w samej naturze rzeczy. Zwrócimy tu uwagę na ciekawy bardzo przykład zmiany pojęcia wskutek zmiany samego przedmiotu w czasach historycznych. Przykład ten przedstawia słowo „pistor", które zwykle tłómaczymy przez piekarz." Słowo to (od pinso, piso, depcę, sanskryckie pish, rozbijam, poszukuję) oznacza właściwie „deptacz"; rzymianie przez długi czas żywili się papką zamiast chlebem i jeszcze w roku 580 po zbudowaniu miasta nie mieli jeszcze piekarzy, gdyż chleb przygotowywały w domu żony lub kucharki (i u Homera pracą w młynie zajmowały się niewolnice i częste porównywanie kamieni rzucanych przez bohaterów z kamieniami młyńskiemi naprowadza na myśl, że one kształtem swoim musiały być bardzo zbliżone do prostej konstrukcyi czasów pierwotnych). W późniejszej czasach pistor był jednocześnie młynarzem i piekarzem — gdyż obie czynności były ze sobą złączone (pistrinum oznacza młyn, u pisarzy komicznych wyraża zakłady karne dla niewolników), aż nakoniec w daleko późniejszym czasie napotykamy wyraz molitor i odtąd dopiero piekarz i młynarz występują jako przedstawiciele dwóch oddzielnych rzemiosł i pojęć. Takie są drogi mowy i myśli, tak deptacz zamienia się w młynarza, a młynarz w piekarza." [1]). Wszystko co jest indywidualnem mowa nazywa według tego, co zostało wspólnie poznanem, jak to Noiré w znakomity sposób wykazał [2]) i dla tego też wszelkie badania mowy dziecinnej i wszelkie w ogóle indywidualne właściwosci nie mają żadnego znaczenia odnośnie do początku i rozwoju języka.

*Rąbanie* jest tylko możebnem przez zastosowanie i zwierzętom już właściwego rozmachu członków przednich, jak to widzimy np. u kotów, niedźwiedzi i małp. Lecz i ten rozmach zdaje się był początkowo tylko środkiem pomocniczym przy silnych poruszeniach szyi i szczęk podczas chwytania zdobyczy i obrony. Członki w tym przypadku zwierzę wyciąga i rzuca naprzód, przyciąga ku sobie żądany przedmiot widzialny lub go powala. Przy tym ruchu, jak to bardzo słusznie Brehm zauważył, zwierzę nigdy nie tworzy pięści. Pięść jest właściwością człowieka i daje się tylko wytłomaczyć użyciem wzniesionego narzędzia.

Rąbanie ludzkie różni się od uderzania najprzód położeniem ramienia, gdyż „powierzchnia ręki, która przy uderzaniu zwróconą jest ku *górze*, zwraca się przy rąbaniu *na zewnątrz;* przeciwnie ta strona, która w pierwszym razie była zwróconą ku *wnętrzu*, a zatem strona ksiuka, albo raczej mięsień łączący ksiuk i palec wskazujący zwraca się w drugim razie ku *górze*." Druga różnica „jest mechaniczna i polega na tem, że ramię w tem nowem położeniu podlega warunkowi ruchu, *który go jako część maszyny utrzymuje w położeniu wyprężonem*, gdy przedtem — przy uderzaniu i pukaniu — będąc zgiętem wyobrażał daleko mniejsze ramię drąga i dla tego wywierał daleko słabsze działanie." [3]). Przez to bardzo znacznie się potęguje prędkość

[1]) Das Werkzeug. Str. 338 i 339. [2]) Tamże str. 346. [3]) Tamże 353.

ruchu, a tem samem i zamierzone działanie. Pytanie, w jaki sposób człowiek doszedł do znacznego postępu rąbania narzędziem opatrzonem trzonkiem, postępu, który go daleko usunął od zwyczajów małpich, i fizycznie go uczłowieczył, rozwiązał Noiré w sposób zadawalniający na zasadzie odkryć dokonanych przez Oskara Fraas w wykopaliskach jaskiniowych w Szwabii.

Tam pomiędzy innemi przedmiotami znaleziono szczękę dolną niedźwiedzia jaskiniowego, którego zęby trzonowe wypadły i u której odłamano gałęź wstępującą i obok niej kości, które zostały rozłupane uderzając o nie kłami tej szczęki. Noiré od razu pojął, „że ta dolna szczęka niedźwiedzia była dla człowieka pierwotnego wzorem i pierwszym zarodkiem narzędzia do rąbania (siekania), gdyż ona ze swojemi ostremi, spiczastemi i mocno osadzonemi kłami stanowiła dla pierwotnego jej posiadacza właściwy organ do *rąbania* (siekania) i *rwania ku sobie*. Z tego to powodu była ona w wysokim stopniu uzdolniona do wspierania *równej* instynktowej dążności u człowieka pracującego już rękami i ramionami. Stała się ona więc pierwotnem, t. j. przez samą przyrodę stworzonem narzędziem, którego początkowo człowiek używał, próbując i doświadczając niejako, następnie zaś zaczął sam wyrabiać podobne sztuczne i coraz doskonalsze przyrządy."

Pomiędzy wszystkiemi jednoczesnemi wykopaliskami nie znaleziono ani jednego narzędzia, któreby było opatrzone trzonkiem. Gdy takiego przedmiotu naturalnego, który sam przez się nawinął się człowiekowi przy rozdzielaniu żywności zaczęto używać *obiema rękami*, wtedy odkryto ciekawy ruch ramion przy cięciu.

Właśnie jednakowy sposób kopania ziemi i rozrywania mięsa obydwoma ramionami i obiema rękami obejmującemi szczękę ma już w sobie coś rozumnego, wszakże wszystkie zwierzęta idąc za ruchem naturalnym chodu kopią naprzemian to jedną, to drugą kończyną. Że jednoczesne chwytanie obiema rękami nie leży poza obrębem czynności instynktownych dowodzą tego małpy i wiewiórki, gdy spożywają owoce. Człowiek w najdawniejszych już czasach żywił się mięsem zwierząt, dowody na to znajdujemy nietylko w archeologii, lecz i w etymologii. Lazar Geiger[1]) wykazał, że pojęcia *mięsa, ciała*, a nawet zwierzęcia biorą prawie wszędzie swój początek od pokarmów. Pieczeń *(Braten)* oznacza w dawniejszych językach i mięso żywych zwierząt, pochodzi ten wyraz z tego samego pierwiastku, od którego pochodzą Wildpret (zwierzyna) i Brod (chleb), oznaczającego jeść. W Logo w środkowej Afryce np. wyraz *tha* oznacza pożywienie, *thu* — mięso, *tha* — bydlę. U innych plemion afrykańskich jest tylko jeden wyraz dla oznaczenia mięsa i zwierzęcia, a ryba nazywa się mięsem wodnem. Ztąd wynika, że człowiek w epoce, kiedy jeszcze narzędzi nie miał, skazanym był na rozszarpywanie mięsa swojemi własnemi organami, a zatem *zębami*, czynność, która w następstwie, kiedy do niej dołączyły się ostre kamienie lub kości ręką kierowane, zamieniła się w drapanie. Ludzie zaś pierwotni z epoki mamutów i niedźwiedzi jaskiniowych, o istnieniu których świadczą wykopaliska hohlefelskie uczynili już znaczny krok naprzód, gdyż przy rozdzielaniu i obrabianiu zabitego zwierzęcia używali naturalnej siekiery, którą dla nich była szczęka niedźwiedzia. Że jednak ramiona ludzkie nie *poraz pierwszy* w tej czynności się wprawiały, że przeciwnie zręczność do tej czynności potrzebna została nabytą w długiem używaniu szczęki niedźwiedzia przy kopaniu ziemi, najlepiej się uwydatnia z łatwości i naturalności ostatniej i stosunkowo wielkiej trudności drugiej manipulacyi."[2]).

---

[1]) Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Str. 89—91. [2]) Werkzeug. Str. 357 i 358.

To zatem pierwsze narzędzie do rąbania miało w szczęce swój pierwowzór trzonka, a w kłach — pierwowzór zarówno motyki jak młota i siekiery. Przy dłuższem używaniu szczęki musiało się zdarzeć, że kieł został wyłamanym lub też sam wypadł, wtedy musiało nastąpić, „że kombinacyjna czynność rozumu przymocowała narzędzia do krajania, ostry klin, nóż albo raczej dłuto, a nawet i kamień do uderzania służący, których dotychczas używano trzymając je gołą ręką, w tem miejscu, gdzie przedtem siedział ostry ząb łączący w sobie czynności wszystkich wyżej wyliczonych narzędzi i dla tego żadnej z nich nie wykonywał dokładnie."

Przez ciągłe wprawianie się człowiek pierwotny ostatecznie doszedł do tego, że za pomocą kamieni do krajania osadzonych w rogach jelenich lub innych kościach był w stanie oddzielać gałęzie od drzew. „Siekierą człowiek pierwotny mógł opierające się przedmioty zmieniać i ukształtować według woli swojej, nią uzbrojony szedł śmiało na dzikie zwierzęta i stawiał skuteczny opór ich sile przeważnej, za jej pomocą wycinał lasy dziewicze, budował domy, wytwarzał wszystkie inne narzędzia i dźwignie swojej przyszłej kultury" [1]). „Kto sobie uprzytomni olbrzymie wymiary lądu zachodniego i jego ogromne lasy pierwotne, z których tak powiedzieć siekierą wycięto niejako nowe stany, ten znajdzie sens w słowach pionerów dalekiego zachodu amerykańskiego rozprawiających o filozofii of the Axe" [2]).

Co się tyczy pięści, to Noiré rozumuje w sposób następujący [3]). Nim człowiek doszedł do tego by obejmować rękojeść narzędzia kłującego i niem przy stronie ksiukowej ku górze zwróconej uderzać w kierunku ku dołowi, to ręka jego musiała już wprzódy mieć wprawę w tym obrocie i w obejmowaniu rękojeści, obie te czynności musiała ona wykonywać lekko, zgrabnie i wygodnie. Nie znam jednak innej drogi, na której ona mogła wprawę tę nabyć niż tę, którą wyżej podałem, według której z oburęcznego obejmowania szczęki niedźwiedziej lub rogu jeleniego, przez ciągłe wprawianie się rozwinęła się stopniowo zdolność manipulowania tem samem narzędziem *jedną* tylko ręką. Dopiero z używania narzędzia kłującego w sposób wyżej podany i udoskonalony mogło się rozwinąć zastosowanie ściśniętej pięści do uderzania... Mamy tu więc nowy niezbity dowód na to, jak grubo się mylą ci, którzy twierdzą, że czynności *wszystkich narzędzi* trzeba wyprowadzić bezpośrednio z istniejących już czynności organicznych, a zatem uważać np. młot jako reprodukcyę pięści. Uderzenie pięści, tak jak ono jest nam teraz właściwe, nie daje się też wyprowadzić z kamienia do uderzania i jego obejmowania. Gdyż przy manipulowaniu temi kamieniami strona zewnętrzna ręki była początkowo zawsze zwróconą ku górze. Oprócz tego, pięść nie tworzy się z ręki obejmującej, lecz ze *zamkniętej;* zamkniętą zaś ona tylko jest około rękojeści. Kłucie zaś z góry ku dołowi jako czynność pierwotna jest tylko możebną przy owej ćwierci obrotu i szczelnie zamkniętej ręce.

Kłucie z góry, początkowo identyczne z rąbaniem stopniowo przyjmowało formę dziś powszechną, przy której ostrze broni zwrócone jest ku przodowi na przedłużeniu ramienia skierowanego poziomo naprzód, by zręcznie i energicznie krótkiemi uderzeniami trafić najdelikatniejsze miejsce wroga. Związek broni kłującej z narzędziami do rąbania i z wprawą ramienia nabytą używaniem tych narzędzi wypada według Noirégo bardzo prosto ze sposobu, w jaki broń ta była pierwotnie, a zatem naturalnie używaną. Sposób ten polega na tem, że klinga albo jej ostrze znajduje się *pod* ręko-

[1]) Werkzeug. Przedmowa. Str. IX. [2]) Ernst Kapp. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Str. 253. [3]) Werkzeug. Str. 366.

jeścią, którą ręka obejmuje i że ramię tak zadaje uderzenia, jakoby ono samo było szczęką, na końcu której (a zatem w ręku) osadzony jest kieł. W ten sposób i dziś jeszcze używamy noża i sztyletu. Sposób wprost przeciwny, w którym ostrze kłujące znajduje się nad rękojeścią i ręką, jak to było w zwyczaju u rzymskiego gladius i dziś jeszcze zastosowanym bywa przy szpadzie i florecie musimy uważać jako produkt późniejszego rozwoju. Boksowanie również daje się wyprowadzić z walki na sztylety, gdyż według tego, cośmy wyżej mówili, walka na pięście musi być uważaną jako nabytek drugorzędowy, który rozwinął się z walki na broń kłującą. Oszczep zaś, którego miejsce w dzisiejszych naszych wojnach zajął bagnet, jest właściwie bronią służącą do zadawania pchnięć i przeznaczoną jest by nią manipulować obiema rękami, dla tego też w niej spotykamy odwrotny stosunek względem ręki obejmującej. Jakkolwiek naturalną i prostą, a zarazem bliską wydaje się myśl o przedłużeniu rękojeści broni kłującej, by przez to dosięgnąć wroga w większych już odległościach i nie dopuszczać go do siebie, to jednakże przyznać musimy, że wszelkie udoskonalenia i przekształcenia podobnego rodzaju stopniowo tylko są możebnemi i to przy pewnej już dojrzałości myślącego rozumu. Osadzanie broni kłującej w rozszczepieniu kija drewnianego, przymocowywanie jej włóknami drzewnemi jakkolwiek wydają się nam dziś bardzo prostemi, to są to jednak czynności, które tylko przez skombinowanie myślenia i mowy mogły być dokonane, a zatem w stanie rozwoju umysłowego, który był analogiczny z naszym. Pomiędzy tą zaś epoką, a pierwszemi narzędziami upłynął czas bardzo długi, peryod zaś oddzielający pierwsze narzędzia od początku mowy był również niezmiernie wielki." *Rzucanie* nakoniec łączy w sobie działanie w większej odległości i z większą energią. Przy tej czynności kombinujący rozum zrobił bardzo znaczny brak naprzód, gdyż poznawszy naturę przedmiotu zmusił go do *samodzielnej czynności*. Wykazawszy całą bezzasadność opowiadań o zwierzętach rzucających, Noiré przystępuje do początku narzędzia rzutu i samego procesu rzucania i znajduje, że cała ta czynność mogła się tylko rozwinąć z procesu rąbania i uderzania narzędziem. Jest ona niejako potęgowaniem albo wyższym stopniem procesu uderzania. Ruchy ramienia, zamiar i działanie są prawie identyczne, a przejście od jednej czynności do drugiej jest widocznem, jeżeli sobie uzmysłowimy, że ten kto chce uderzyć uciekającego psa prawie instynktownie zmuszonym jest wyrzucić broń z ręki." Wszystkie też bronie pierwotne do uderzania służące były też używane jako pociski, jak np. maczuga, topór i młot; wszystkie te bronie podczas przebiegania swej drogi przewracały się, krótki miecz, będący tylko dłuższym nożem, używanym też był do ciskania. Przez wprawę w rzucaniu ramię coraz bardziej przyzwyczajało się rzucać od ucha (Owid. Met. II. 311), tak, że wkrótce i broń kłująca mogła znaleźć zastosowanie jako najlepsza, prosto wylatująca broń pociskowa. A teraz jeszcze jedno. Nie jeden mógłby sądzić, że broń istniała już przed narzędziem. Wszak jest to tak naturalnem, mógłby kto pomyśleć, że człowiek, tak ubogo przez matkę przyrodę uposażony, posiłkował się na podobieństwo Robinsona istniejącemi środkami pomocniczemi, a ewentualnie takowe sobie stwarzał w chwili niebezpieczeństwa. Takie mniemanie jednak jest na wskróś błędnem. Przeciwnie, praprzodek człowieka pracujący już kamieniami i szczękami przez długi jeszcze czas przy zetknięciu się ze swoim wrogiem zapominał zupełnie o wszelkiej sztuce ludzkiej i uciekał się do pomocy organów przyrodzonych, t. j. do walki instynktownej. Tak samo jak dziś jeszcze szympanse w Afryce środkowej, ludzie pierwotni rzucali się bez wszelkiej broni na panterę i niedźwiedzia,

obejmowali je silnie i swojemi zębami, nie zmiękczonemi jeszcze płynnym i ciepłym pokarmem przegryzali najniebezpieczniejsze ich organy. Dopiero, gdy przez pracę siekierą przybrał postawę pionową, stanął człowiek myślący z głową podniesioną wobec innych stworzeń i z mądrem wyrachowaniem rzucał swoje, na broń zamienione narzędzie w ich szeregi, siejąc pomiędzy niemi śmierć i zniszczenie.

Główne punkta wyjaśniające pochodzenie ludzkości są według wyżej powiedzianego następujące:

Człowiek pochodzi, jak tego anatomia porównawcza, fizyologia i psychologia dostatecznie wykazała, z prymatów (małp), które kiedyś żyły na drzewach. Musiał on kiedyś być podobnym do małp, bez tego przypuszczenia nie da się wyjaśnić, w jaki sposób on jest produktem rozwoju podobnie jak cały świat zjawiskowy, a zatem bez tego przypuszczenia byłby on cudem nie dającym się wytłomaczyć. Przyjmując nawet nieprawdopodobną hipotezę, która dla wielu jest bardziej przekonywającą jakoby człowiek rozwinął się zupełnie oddzielnie od innych, bardzo bliskich mu form zwierzęcych z komórek pierwotnych, to musimy się jeszcze pytać jak też wyglądał człowiek nim się stał tem, czem on teraz jest? Oczywiście, że musiał być podobnym do małpy, która formą swoją najbliżej stoi człowieka. Pomiędzy ludźmi jednak, hołdującym dziś prawdzie, nie znajdzie się ani jeden, któryby był zwolennikiem tej hipotezy, gdyż niesposób przyjąć, ażeby dla zupełnie oddzielonych komórek w ciągu długiego peryodu rozwoju zbiegały się zawsze jedne i te same warunki wśród strasznego chaosu najrozmaitszych i najróżniejszych okoliczności. Dla tego też przyjmijmy lepiej hipotezę prawdopodobną, że człowiek nim doszedł do obecnego stopnia rozwoju przechodził przez różne stany zwierzęce, a przedewszystkiem, że był niegdyś zbliżonym do małp, które należą do tego samego pnia co i człowiek. Życie u stóp drzew umożebniło połączenie się pojedynczych osobników hordy, uczucie wspólności coraz bardziej się potęgowało i znalazło nakoniec najdzielniejsze wyrażenie:

1) *We wspólnej pracy*, która jest wyłączną cechą człowieka.

2) Tej wspólnej pracy towarzyszyły dźwięki wywołane przez sympatyę, które to dźwięki łączyły się z pracą, z tem co zostało zdziałanem i fenomenalnem, przez co stały się *pierwiastkami językowemi*, nie mającemi nic wspólnego z wykrzyknikami wywołanemi w podrażnieniu.

3) Zdobycze języka i rozumu rozszerzały łańcuch przyczynowości trzymającej się stale swojej rodzicielki, pracy wspólnej; one jedynie mogły do organów przyrodniczych dodać narzędzia.

4) Praca ze wzniesionem narzędziem, z siekierą uczyniła ramiona swobodnemi, a nogi mocnemi. Wtedy dopiero nastąpiły wszystkie te zmiany, któremi ciało nasze różni się od ciała małp. Człowiek otrzymał *chód prosty*, który z powodu powiększenia się pola widzenia spotęgować musiał inteligencyę.

5) Prosto się trzymający człowiek przekształcając coraz więcej przedmioty naturalne i stosując je do swoich pojęć widział wkrótce więcej niż to co mógł zdziałać. W sferę jego pojęć wstępowały kształty, których on nie mógł już uczynić sobie podwładnemi.

Wtedy ciśnienie swego serca, które nieskończoność wywołuje na każde indywiduum starał się przenieść w dziedzinę tego, czego on nie mógł zdziałać, w dziedzinę tego, co jest godnem podziwu. Stał się filozofem. *Kształty religii* wystąpiły w jego życiu duchowem. Przez wypełnianie obowiązków religijnych nauczył on się matematyki, fizyki, chemii; religia nauczyła go zaspakajać potrzeby codzienne, budowania ciepłego schronienia, gorących potraw, za jej pośrednictwem poznał nauki i sztuki. Takie są myśli nasze o pochodzeniu człowieka.

## ROZDZIAŁ IX.

# Fr. Max Mueller,

*ur. d. 6 grudnia 1823.*

Objawienie albo rozwój. — Poglądy na istotę religii. — Maxa Müllera teorya o ciśnieniu nieskończoności. — Stopnie religijnego poznania. — Właściwość wszystkich ludzi szukania nieskończoności. — Ubóstwianie fetyszów jest zjawiskiem podrzędnem, a nie stopień pierwotny świadomości religijnej. — Rozwój religii u starożytnych Indyan. — Złudzenia nawpół dotykalnemi i niedotykalnemi przedmiotami zmysłowemi. — Światło jako bóstwo. — Ogień. — Poznanie nadzmysłowe. — Uczciwe powątpiewanie jako początek wszystkiego postępu. — Wysoki stopień ateizmu. — Monistyczny panteizm Indyan. — Ideał religii.

Poznawszy w poprzednim rozdziale, że człowiek różni się od zwierzęcia pięcioma punktami głównemi i że cztery z nich Noiré rozwiązał, musimy się teraz zwrócić do rozwiązania zadania, „które w naszych czasach nie poraz pierwszy postawiono, które jednak pomimo tego nawet dla ludzi przywykłych do krzyków bitew umysłowych ma w sobie coś obcego i niespodziewanego." Jest to pytanie o początku religii, albo pytanie o sposobie, w jakim ludzie doszli do religii. Wielki filozof monistyczny i badacz językowy Max Müller w Oxfordzie postawił sobie odcyfrowanie tej zagadki za zadanie życiowe i z radością powiedzieć możemy, że on ją rozwiązał. Był czas, kiedy teologia była w posiadaniu wszystkich nauk; tak w Europie środkowej i w wiekach średnich nie znano innej nauki krom katolickiej znano tylko astronomię katolicką, fizykę katolicką, matematykę katolicką, filologię katolicką, geologię katolicką, zoologię katolicką i t. p. Wszelkie myślenie i badanie musiało się odbywać według dogmatycznie przepisanego szablonu hierarchii, które już od czasów św. Piotra, co najmniej dążyło do panowania nad umysłami, ku czemu, chociaż daremnie i dziś jeszcze dąży.

Religia, tak utrzymywano, została objawioną przez Mojżesza i to co jest objawionem, jest boską prawdą. Ponieważ zaś w biblii znajduje się wszystko, co według pojęć czasu, w którym napisaną została mogło być uważane jako najwyższe poznanie, a zatem jako prawda bona fide, które jednak nie mogło wytrzymać krytyki badań późniejszych, więc teologom pozostały tylko dwie drogi do wyboru. Albo ustępować, jak to według przysłowia czyni każdy mądry i zastosowali swoją naukę odpowiednio do postępów nauki — a to było możebnem bez ograniczenia świadomości religijnej; albo też trwali w swoim przedawnionym błędzie i oszańcowali się za zasadami religijnemi, podrywanie których uważali za występek kacerski.

„Ortodoksya, t. j. kościół uporczywie trzymający się dawnych zasad, który zarazem był najbardziej żądnym władzy, skłaniał się i skłania ku kierunkowi drugiemu. Przez to poprowadzoną została granica pomiędzy światem wykształconym, który gotów jest przyjąć to co jest pięknem i prawdziwem gdziekolwiek ono się tylko przedstawia i pomiędzy hierarchią dogmatyczną, która zapanowała nad masami ciemnemi. Dogmat szedł za dogmatem, poznanie gruntowało się na poznaniu. — Według teologii ziemia stoi nieruchomą i słońce ją oświeca, kości w jej wnętrzu napotykane są igraszkami Stwórcy albo świadkami potopu powszechnego, gatunki roślin i zwierząt są stałe i niezmienne, koń, wyżeł i chart, owca i kogut stworzone zostały dla człowieka, który stworzonym został od razu jako amalgamat ducha i masy ziemskiej i którego Bóg obdarzył mową, chodem pionowym, religią, ogniem, jednem słowem wszystkiemi atrybutami oraz możnością grzeszenia i stawania się nieszczęśliwym. Według nauki przeciwnie, ziemia obraca się około swej osi i około słońca, które również jest w biegu; ziemia a nawet cały nasz układ słoneczny jest tylko pyłkiem w niezmierzonym wszechświecie, w którym wszystko się odbywa według tkwiących w nim niewidzialnych dążeń, których objawy rozum nasz oznacza jako prawo przyrody. Ciała niebieskie i wszystko co na nich się znajduje powstawały kolejno; blizko spowinowacone gatunki zwierząt i roślin są wspólnego pochodzenia a nawet człowiek ze wszystkiemi cechującemi go przymiotami i zdobyczami jest produktem rozwoju. Świat stał się dostępnym przez naukę. Co więcej, ta sama nauka, która w swoim wieku dziecinnym bała się rózgi teologii, albo też wiła się pod jej uciskiem i prześladowaniem niechrześciańskiem postawiła sobie teraz za zadanie zbadać początek tego co boskiem nazywamy. Właśnie to pole, na którem niegdyś „prawowierny" teolog kręcąc się w kółku ujarzmił swobodną naukę, zostało mu teraz usuniętem z pod nóg; nawet religia i jej objawienie należą dziś do nauki, która zbadała ich początek i bada wszystkie jej skarby i błędy, które wyjaśnia śledząc aż za ich początkiem na pewnej drodze teoryi rozwoju. Wprawdzie w oczach wszelkiej nauki pozbawionego zwolennika kościoła wydaje się lekkomyślnością śledzić za subjektywno-objektywnym początkiem religii objawionej i przedstawiać ją jako zupełnie naturalny łańcuch rozwoju ludzkiego myślenia i pojęcia, lecz za to wiemy też, że nie mamy prawa gniewać się za prawomyślnego wyznawcę kościoła, jeśli ten nie zwraca najmniejszej uwagi na najwyższe zdobycze ducha ludzkiego, jeśli ten zamyka oczy i zatyka uszy przed wyższem pojęciem boskiem, które jest stroną wewnętrzną wszystkiego tego, co było, jest i będzie. W poprzednim rozdziale jednak widzieliśmy, w jaki sposób doszliśmy do pojęcia boskiego, t. j. własności wewnętrznych. Badania te doprowadziły wprawdzie nas do punktu krańcowego, wysoko rozwiniętego, z poznaniem postępującego religijnego spostrzegania, lecz nie do początku religii, która też jest i początkiem filozofii. Poznaliśmy już, jak się to dzieje, gdy rzeczy zewnątrz nas się znajdujące zmysłowo spostrzegamy, o nich pojęcia sobie tworzymy, spostrzegania i pojęcia ze sobą porównywamy, że sobie samym i spostrzeganemu światowi zewnętrznemu przypisujemy realność, nie popadając w błędy prawdziwych idealistów, lub materyalistów i sensualistów. „Pytanie jednak: w jaki sposób wierzymy albo zkąd to pochodzi, że mamy świadomość o rzeczach, albo przynajmniej sądzimy, że mamy pojęcia, których ani zmysłami nie spostrzegamy, ani rozumem pojmujemy", było dotychczas nierozwiązanem. Pytanie to rozwiązał Max Müller [1])

[1]) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion von Max Müller. Strassburg 1880.

przez to naukę o religii postawił jako jednę z najpiękniejszych, a może nawet jako najpięknie.szą ze wszystkich, albo wyrażając się w duchu Häckla powiemy, że przekazał ją *jednej jedynej* nauce, którą jest wiedza przyrody. Pytanie o początku religii napotykało wielką trudność w pojęciu, jakie w różnych czasach, a nawet w jednym i tym samym czasie przywiązywano do słowa „religia." Pojęcie to jest bardzo elastycznem, czego dowodem jest to, że dotychczas brak wyjaśnienia łączącego wszystkie uczucia i przyczyny religijne.

Max Müller przytacza na to bardzo w oczy bijące przykłady. Tak np. znany autor dzieła „stara i nowa wiara" w swojej niejasności o prawdziwej istocie religii na pytanie, czy on sam ma jeszcze religię, umie tylko odpowiedzieć: „Tak lub nie, stosownie do tego jak chcemy to rozumieć". „Jak jednak należy rozumieć czem religia jest w istocie", pyta się Max Müller. „Przedewszystkiem zdaje mi się", powiada on, [1]) „że do tego dojdziemy jeśli zbadamy czem religia niegdyś była". Jak daleko tylko sięgać możemy w historyi ludzkości, zawsze znajdujemy wiarę w coś potężnego, nadprzyrodzonego, za i nad zjawiskami się znajdującego i taką wiarę napotykamy u wszystkich ludów cywilizowanych i niecywilizowanych całej ziemi. Istnienie wiary zdziwiło już mędrców greckich, Heraklit w szóstym wieku przed Chr. wiarę nazywa chorobą, lecz *chorobą świętą*. „W życiu powszedniem słowo religia" używamy w trzech przynajmniej znaczeniach. Wyraża ono 1) przedmiot wiary; 2) subjektywną skłonność do wierzenia; 3) zewnętrzne przedstawienie pewnego wyznania, już to w obrzędach kultu, już też w czynach prawdziwej nabożności".

„Gdy mamy do czynienia ze słowami mającemi przed sobą długą przeszłość, wtedy jest rzeczą jasną, że nie możemy ich określić według ich etymologicznego określenia, ani też jednocześnie ich używać we wszystkich tych znaczeniach, przez które kolejno przechodziły. Byłoby rzeczą zupełnie bezużyteczną powiedzieć że religia *oznacza* to lub owo, że religia oznacza kult, wiarę, moralność, bojaźń, życzenie, uczciwość lub uszanowanie. Religia może to wszystko oznaczać i przez teologów i filozofów w każdem z tych znaczeń być używaną. Lecz co mamy z tego! Lecz kto ma prawo powiedzieć, że religia obecnie i w przyszłości ma tylko mieć jedno lub drugie znaczenie? Dziki może nawet jeszcze nie mieć wyrazu dla religii, lecz gdy Papua klęka przed swoim karwarem, trzymając ręce nad czołem i pytając się, czy to co zamierza jest dobrem lub złem — to dla niego jest to religią. Jeżeli filozof nowoczesny ogłosiwszy boga lub bogów za przestarzałych, klęka przed ulubionem wspomnieniem i wszystkie siły swoje poświęca usłudze ludzkości — to akt ten jest dla niego religią. Gdy celnik stał zdaleka i oczów swych nie chciał podnieść ku niebu, lecz uderzył się w pierś i wyrzekł: Boże, bądź mi, grzesznikowi łaskawym — to to było dla niego religią.

Gdy Thales wyrzekł, że wszystkie rzeczy przesiąknięte są bogami, gdy Buddha nauczał, że niema dewasów, lub bogów, wtedy oni wypowiedzieli swoje przekonania religijne.

Jeśli młody braman przy wschodzie słońca rzuca szczapę drzewa na ołtarz ognia, i w słowach najdawniejszej modlitwy woła: Oświeć umysł nasz — albo, jeśli on w późniejszych latach wszystkie ofiary, wszystkie modliwy uważa za nieużyteczne, a nawet za szkodliwe i w cichości swoje własne *ja* w wiecznej jaźni pogrzebuje — to wszystko to jest religią.

---

[1]) Erste Vorlesung über die Wahrnehmung des Unendlichen. Str. 3.

Schiller oświadczył, że nie przyznaje się do żadnej religii a to dla czego? — dla religii. W jaki więc sposób znaleść określenie, któreby było dość obszernem, by objąć wszystkie te fazy?

Kant uważa religię „za znajomość wszystkich obowiązków naszych jako przykazanie boskie", a zatem jako identyczną z moralnością; Fichte przeciwnie, uważa ją za najwyższe poznanie. Według niego, religia nigdy nie jest praktyczną i nigdy nie była przeznaczoną na to, by wywierać wpływ na nasze postępowanie. Do tego bowiem służy moralność i tylko społeczeństwo upadłe może używać religii za sprężynę pobudzającą do czynów moralnych. Religia przeciwnie przeznaczoną jest na to, by dać nam odpowiedź na najwyższe pytania i przez to doprowadzić człowieka do zgody z samym sobą i do świętości umysłu; lecz nawet i przez to nie zostało wyczerpanem wszystko, co my pod słowem „religia" rozumiemy. Religia istnieje z kultem lub bez kultu, jak też według Salvado[1]), mieszkańcy Australii zachodniej nie czczą ani Boga, ani niczego innego, lecz pomimo to wierzą w stwórcę nieba i ziemi, w dobrego ducha Motogona i w ducha złego Ciengę. Przeciwnie hidatsasi nad Missuri oprócz „starego nieśmiertelnego męża", „wielkiego ducha", „wielkiej tajemnicy" czczą jeszcze wszystkie rzeczy przyrodzone. Kto rozstrzygnie, który z tych dwóch ludów jest bardziej religijnym? pyta się Max Müller. I jak stoją rzeczy u nas? Kant wszystko to, co człowiek oprócz dobrego postępowania czyni dla przypodobania się Bogu uważa za bałwochwalstwo i ze swojego stanowiska[2]) ma też racyę. Zapytajmy się teraz biskupa katolickiego, co on sądzi o cichej religii serca, o moralnem życiu bez zewnętrznego kultu, bez duchowieństwa, bez ceremonij; z pewnością nic dobrego.

To co dla jednego jest religią, jest dla drugiego bałwochwalstwem, kacerstwem, przesądem; jednym ich bałwochwalstwo lub kult fetyszów wydaje się być prawdziwą religią, gdy jednocześnie religią innych ludzi pogardzają jako bałwochwalstwem.

Według Schleiermachera, religią jest głęboko wkorzenione uczucie zależności od czegoś wyższego, zkąd wypływa cześć i przez ten pogląd Schleiermacher zdaje się bardzo zbliżać do naszego; albo czy mamy potępić Bacona utrzymującego, że pies widzi w człowieku istotę wyższą, boską i że zaufanie jego do człowieka ma w sobie coś boskiego.

Innych poglądów, jak np. Comte'a, który podał religię ludzkości lub też Feuerbacha, który miłość własną i manię pragnień uważa za sprężyny religii, ponieważ mają tylko na względzie drugorzędne właściwości pojedynczych wyznań, rozbierać nie będziemy. Możemy to tem łatwiej pominąć, że Max Müller odkrył początek wszystkich religij ludzkich, którym według niego, jest walka duchowa *pod uciskiem nieskończoności.*

W pracy poprzedniej[3]) Max Müller dał następujące określenie dla religii jako cechę charakterystyczną *umożebniającą nam rozróżnianie pomiędzy naszą świadomością, gdy ona jest skierowaną na przedmioty religijne i świadomością naszą o przedmiotach zmysłów albo o abstrakcyach rozumu.*

„Religia jest zdolnością duchową, która umożebnia człowiekowi pojmowanie nieskończoności pod najrozmaitszemi nazwami i w najróżnorodniejszych kształtach, zdolność, która nie tylko jest niezależną od zmysłów i rozumu, lecz jeszcze, według natury swej, zdaje się być wręcz przeciwną

---

[1]) Tamże, str. 18. [2]) Kant I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. IV. 2 (M. M. str. 26). [3]) M. M. Einleitung in die Religionswissenschaften. Strassburg. Teubner. Drugie wydanie, str. 15.

rozumowi i zmysłom. Bez tej zdolności, bez tej możności (facultas), bez tego daru lub bez takiego instynktu, jeśli go tak nazwać chcemy, żadna forma religijna, chociażby najniższa forma fetyszyzmu i bałwochwalstwa nie byłaby możebną. Jeżeli tylko mamy uszy do słuchania, to bardzo łatwo odkryjemy we wszystkich religiach ów głęboki ton zasadniczy duszy, który się objawia w dążeniu zrozumienia tego, co jest niezrozumiałem, nazwania tego co jest niezrozumiałem i nazwania tego co nie ma nazwy, bez względu na to, czy dążenie to nazwiemy ciekawością absolutnego, tęsknotą za nieskończonością lub miłością do Boga." Z chęci dysputowania lub z nieporozumienia zaczęto występować przeciwko słowom „Zdolność lub możność", zamiast których Max Müller mógł bardzo dobrze użyć „Własność świadomości", albo „Potencyonalną dzielność" w pojmowaniu nieskończoności, albo jeszcze lepiej *nieuchwycenia nieskończoności.* Nam chodzi tylko o prawdziwy sens, a ten wszędzie napotykamy u Max Müllera; mamy tu na myśli tłomaczenie filozofii monistycznej.

„Powtóre", powiada Max Müller [1]), „uczyniono mojej definicyi zarzut, że nadaje ona religii charakter mistyczny. Wprawdzie obok dwóch funkcyj świadomości, które my zmysłowością i rozumem nazywamy stawiam trzecią, dłuższą do pojmowania nieskończoności i która mojem zdaniem wyłącznie zasługuje na nazwę religii. Lecz mnie się zdaje, iż lepiej jest *otwarcie i uczciwie przyznać fakt,* aniżeli siebie i innych tumanić czczemi słowami. Wszakże nikt nie zaprzecza, że religia czyli wiara religijna ma do czynienia z przedmiotami, których zmysłami obejmować, a rozumem pojmować nie możemy. Jeżeli zatem dla wyjaśnienia pojmowania nieskończoności przybierzemy trzecią funkcyę świadomości, to w tem nie ma nic tajemniczego, przeciwnie jest to otwarte przyznanie się do faktu i obowiązek jeszcze wyraźniej wykazuje nam potrzebę dać wyjaśnienie tej trzeciej funkcyi. Zwykle przyjmuje się, że spostrzeganie zmysłowe jest tak naturalnem, iż o niem nie pozostaje nic do powiedzenia. Czy rzeczywiście tak jest, nie potrzebujemy tego w tem miejscu wyłuszczyć, gdyż w przeciwnym razie mogłoby się okazać, że właśnie spostrzeganie zmysłowe jest najbardziej tajemniczą funkcyą całej świadomości. Drugie miejsce zajmuje rozum, który jeśli go uważamy jako *wyższy rozwój spostrzegania zmysłowego* traci wprawdzie wiele ze swojej tajemniczości. Warunki jednak, w których rozum powstaje, a mianowicie tworzenie się pierwszych pojęć i słów mają jeszcze w sobie wiele niewyjaśnionego, albo jeśli chcemy tajemniczego. Nie powinno zatem nas dziwić, że trzecia funkcya świadomości zawiera jeszcze w sobie coś, co jest ciemnem, starajmy się raczej ciemność tę rozjaśnić, rozpatrując przedewszystkiem fakty, przy których czynność ta się ujawniła. Że zmysły i rozum w zwykłem znaczeniu tych wyrazów nie wystarczają dla wyjaśnienia faktów religii, tego nikt nie zaprzeczy, chyba, jeżelibyśmy chcieli kontentować się tak nazwaną religią racyonalną. Tak dobrze jak rozumem nie możemy widzieć, tak też rozumem nie możemy wierzyć, ani też wnioskować zmysłami. Otóż każda wiedza zmysłowa ma do czynienia z przedmiotami skończonemi, nie tylko w formach spostrzegania czasu i przestrzeni, lecz jeszcze co do ilości i jakości i jeśli zastanowimy się nad tem, że cała nasza wiedza rozumowa czerpie swój materyał ze zmysłów, a zatem operuje przedmiotami skończonemi, to zdaje mi się, że ogólne wyrażenie dla wszystkich przedmiotów wiary, leżących poza rzeczami zmysłowemi, w zwykłem tego słowa znaczeniu, będzie nieskończoność."

[1]) M. M. Ursprung der Religion. Str. 29, 30.

Nieskończoność jest również realną jak i skończoność. Obaczmy, w jaki sposób człowiek musiał dojść do tego pojęcia. Pojęcie to otrzymał za pośrednictwem zmysłów, a szczególnie za pośrednictwem oka. Człowiekowi znajdującemu się na pierwotnym stopniu rozwoju „wszystko, czemu zmysły jego nie mogły oznaczyć ani granicy, ani końca, musiało się koniecznie wydawać w całem znaczeniu tego słowa nieskończonem i nieograniczonem. Człowiek widzi, lecz widzi tylko do pewnego punktu. Przy tej granicy ustaje jego siła wzroku. Lecz właśnie na tym punkcie, gdzie ustaje jego siła wzroku, czuje on poraz pierwszy, bez względu czy on to chce czy nie chce ucisk nieskończoności. Ucisk ten jest czemś co zmysłami się spostrzega, a nie wypadkiem wniosku logicznego; co więcej, bez tego spostrzegania zmysłowego wszelki wniosek o nieskończoności byłby nieuzasadnionym i takowymby pozostał." Tu zatem przynajmniej jest miejsce, gdzie człowiek doznaje ucisku nieskończoności. Według naszego mniemania każde stworzenie czuje obawę przed tym uciskiem, każdy atom drga we wszechświecie, jak Leibnitz powiada, „monada jest zwierciadłem wszechświata", przyjmuje ona wrażenia od wszechświata, musi zadrgnąć skończoność w nieskończoności. Max Müller ma tylko do czynienia z człowiekiem i dla tego on stawia mniej śmiałe, lecz konieczne, gdyż uzasadnione wnioski, niż tego wymagają rozwój i konsekwencya filozofii monistycznej. Człowiek jest dla niego mówiącem, a zatem myślącem zwierzęciem, któremu przeciwstaje to, co jest względnie skończono-nieskończonem, ono coraz bardziej rośnie w oczach jego do potęgi, której dotknąć się staje się dla niego niomożebnością. Wszędzie nieskończoność tworzy tło, jakkolwiek szerokiemi lub ograniczonemi byłyby pojęcia człowieka. „W tej nieskończoności obraz bytu ziemskiego jest tylko niewyraźnie naszkicowanym", powiada Max Mülller.

Nie dla naszych ojców, lecz dla nas jest jeszcze druga nieskończoność, a mianowicie nieskończenie małe; nawet rzecz najmniejsza ma swoją średnicę i musi się składać z części jeszcze mniejszych. W tych dwóch nieskończonościach odbywają się wszystkie nasze czynności.

Zetknięcie z nieskończonością istniało od początku, co do tego nie ma żadnej wątpliwości, zachodzi tylko pytanie, jak się pojęcie to, którego korzenie wszędzie sięgają aż do skończonego się rozwinęło; jak duch skończony starał się coraz głębiej wnikać w nieskończoność, wydobywać z niej coraz nowe wrażenia i swoje mętne uczucie wnieść do coraz jaśniejszych spostrzegań i pojęć. „W nazwie, którą człowiek nadał nieskończoności może tkwić wiele błędów, lecz i historya błędów ma w sobie wiele pouczającego, powiada Max Müller [1]), my zaś ze swojej strony dodamy, że historya błędów jest historyą poznania prawdy względnej. Teraz znakomity badacz językowy roztacza przed nami jasny obraz zaczerpnięty ze świętych Wed, jak człowiek szukał nieskończoności w górach, drzewach lub rzekach, w błyskawicy i burzy, w słońcu lub księżycu, w niebie lub w tem, co jest poza niebem, jak on wybierał nazwy dla jej oznaczenia, jak on ją nazwał po kolei, gromotwórcą, światłonoszem, dawcą deszczu, pożywienia, życia; jak mówił o niej jako o twórcy, ochronie, rządcy, ojcu lub królu, panu nad panami, bogu nad bogami, przyczynie przyczyn, wiecznem, nienazwanem, niepoznawanem. — To wszystko przeciągnie przed nami w tym porządku, w jakim ono płynęło w wielkiej rzece rozwoju, który został nam zachowanym z historyczną prawdą w starożytnej literaturze bramanów." Z tego samego zarodka, z mętnego uczucia nieskończoności rozwinęły się w najrozmaitszy

[1]) Ursprung, str. 53.

sposób liczne religie ludów. „Niektórym ludom nieskończoność objawiła się, jak to najlepiej widzimy w pieśniach Wedy, w zjawiskach przyrody. U innych znowu zwiastowaną została głosem w głębinach serca ludzkiego. Były plemiona, u których pierwsze przeczucie o rzeczach nadskończonych czyli nieskończonych przejawiło się w urodzinach dziecka, lub w śmierci starego przyjaciela; co więcej, pierwsze wyobrażenia o istotach nadludzkich wynikły u tych plemion ze wspomnień istot ludzkich, które w życiu kochały lub których się obawiały. Poczucie obowiązku, które w najdawniejszych czasach prawie zawsze miało charakter religijny, często było wynikiem wielkiego wstydu, którego ani przytłumić, ani usunąć nie było można, pomimo że on był niepojętym; u innych znowu świadomość o prawie i słuszności wyrodziła się z rozważania porządku przyrody, którego nawet i bogowie naruszać nie mogli" [1]). Każda religia miała swój własny rozwój, każdy naród szukał czegoś będącego po za jego małym światem, co on, jak my dzisiaj, napróżno starał się zrozumieć, pojąć i nazwać. W swoim drugim odczycie Max Müller wykazuje mylność twierdzenia, de Brosses'a, który w wydanej w r. 1760 pracy starał się dowieść że pierwiastkowo istniał kult fetyszów, t. j. że cześć dla kamieni, muszli, ogonów zwierzęcych i t. p. stanowi początek wszelkiej religii; wykazuje on dalej, że ani teraz, ani dawniej nie było narodu, któregoby cała religia składała się z fetyszyzmu, gdyż już to co fetysz wyraża, będąc rzeczą nadnaturalną zajmuje już wyższy stopień aniżeli fetysz będący tylko symbolem i znakiem, z czego wypływa że faktycznie u wszystkich ludów napotykamy wznioślejsze i czystsze pojęcia bóstwa niż prosta cześć dla przedmiotów martwych lub żywych. Wykazawszy następnie, że kult fetyszów można znaleść wszędzie, gdzie tylko religia istniała, a zatem, jeśli chcemy u wszystkich ludów i we wszystkich czasach — wszakże i lud grecki czcił w Pharä bogów w postaci 30 czworościennych kamieni, Max Müller wykazuje ze starożytnej literatury indyjskiej, będącej wiernem ustnem podaniem najdawniejszej starożytności, w jaki sposób u pokrewnych nam aryjczyków starożytnych religia się rozwinęła.

Dla wyjaśnienia początku świata utrzymują niektórzy, że został on stworzonym. Kto go stworzył? Bóg. Zkąd pochodzi Bóg? On wiecznie istniał. Kto to powiada? Bóg to powiedział. Komu to powiedział? Naszym praprzodkom, którzy byli z nim w stosunkach osobistych—a w naszych szkołach XIX wieku początek świata inaczej tłomaczą? Zkąd pochodzi ta roślina? Bóg ją stworzył lub rozkazał by ziemia ją wydała. Zkąd mamy religię? Bog ją objawił! Podanie religijne utrzymuje, że jest bóg, który się objawił. Takie pojęcie napotykamy u ludów najniżej i najwyżej ucywilizowanych. „Lecz zachodzi pytanie: w jaki sposób pojęcie o bogu lub o czemś, czego my widzieć nie możemy, powstało w umysłach ludzi. *Istotny problemat jest następujący: w jaki sposób człowiek doszedł do oznaczenia „bóg"; gdyż oczywiście oznaczenie to musiał on odkryć, to pojęcie musiał on sobie przyswoić, nim mógł je zastosować do przedmiotu widzialnego lub niewidzialnego*" [2]).

„Gdy się wykazało, że ideę o nieskończonem, niewidzialnem, boskiem człowiek nie mógł otrzymać z zewnątrz, sądzono, że trudność da się usunąć *używając innego słowa.* Powiedziano, że człowiek posiada instynkt

---

[1]) Ursprung str. 54. [2]) M. M. Ursprung i t. d. Czwarty odczyt str. 196.

religijny lub zabobonu, za pomocą którego on jeden ze wszystkich stworzeń jest w stanie mieć pojęcie o nieskończonem, niewidzialnem i boskiem".

Lecz wyrażenie to przetłomaczone na język fetyszów okaże się takim samym wybiegiem jak zapewnienie o objawieniu. Dajmy, że pytamy się kapłana aszantów, zkąd on wie, że jego fetysz nie jest prostym kamieniem, lecz czemś innem, i dajmy, że on nam na to odpowie, że sam fetysz mu to powiedział, lub objawił, to jaki będzie sąd nasz o tej odpowiedzi? A jednakże teorya o prastarem objawieniu, bez względu na sukienkę, w którą ją odziewamy polega na tym samym argumencie. Albo, „jeżeliby nam aszanti powiedział, że on w swoim fetyszu dla tego widzi coś więcej niż w zwyczajnym kamieniu, że on ma instynkt do takiego widzenia, to być może, że dziwić się będziemy nad postępem, jaki dzicy pod wpływem nauki europejskiej zrobili w frazeologii, lecz wątpić należy czy objaw taki natchnie nas wiarą w to, że badanie człowieka zostanie ułatwionem za pomocą prawdziwych dzikich. Hipoteza instynktu religijnego, jako wolność umysłowa przewyższająca wszystkie inne i służąca do wyjaśnienia idei religijnych, ma taką samą wartość jakąby miało hipoteza o instynkcie językowym mającym służyć do wyjaśnienia początku mowy, lub hipoteza o instynkcie arytmetycznym jako wyjaśnienie zdolności liczenia".

Badacz musi raczej uczciwie się pytać: „W jaki sposób dochodzimy do świata po za naszym się znajdującego".

Jesteśmy uzbrojeni w zmysły i w rozum. Pierwsze dostarczają materyału drugiemu. To co za pomocą zmysłów spostrzegamy, jest dla człowieka rzeczywistem. „Mamy teraz do czynienia z ludźmi nie takimi jak Berkeley lub Hume, ani też z Empedoklesem lub Xenofanesem, lecz z mieszkańcem jaskiniowym czwarto—a może nawet trzeciorzędowym. Dla niego kość, której on może się dotykać, której zapach i smak może czuć, którą może widzieć, która, jeśli tego trzeba, przy rozłamaniu wydaje dźwięk, który słyszeć może, jest czemś rzeczywistem, tak rzeczywistem, jak tylko jakakolwiek rzecz nią być może". Dotyka, smak i zapach czyli zmysły palaetoryczne przedstawiają najwyższy stopień pewności, słuch i wzrok zaś, czyli zmysły neotoryczne potrzebują jeszcze pomocy pierwszych zmysłów, gdyż w przeciwnym razie może zachodzić wątpliwość co do prawdziwości tego cośmy widzieli lub słyszeli. Szczególnie pewnem jest to co jest dotykalnem, czego rękami dotykać się możemy. Z tego to powodu dla tego rzeczy niema reszty nieznanej; na *rzeczach dotykalnych* idea rzeczy nadzmysłowych nie mogła się opierać. Inaczej się ma rzecz z przedmiotami nawpół dotykalnemi. Spostrzegliśmy drzewo, olbrzyma lasu pierwotnego, możemy wprawdzie dotykać się jego kory, jego gałęzi dolnych, lecz jego korzenie głębokie są dla nas niedostępnemi, sięgają w dziedzinę nam nieznaną, wierzchołek unosi się wysoko nad naszemi głowami, sięga obłoków, i on też jest dla nas niedostępny i co więcej drzewo rośnie i żyje. Czy nie jest to cudownem? Z jednej strony drzewo jest dotykalnem, z drugiej bardzo potężnem, wielkiem, nieznanem przygniatającem umysł.

Przypomnijmy sobie wysokie góry, kraj, gdzie poraz pierwszy rozlegały się pieśni wedyjskie i gdzie D r Hooker z jednego punktu widział dwadzieścia wierzchołków śniegiem pokrytych, z których każdy był co najmniej 20,000 stóp wysoki, podpierających olbrzymie sklepienie niebieskie i wtedy zrozumiemy może, jak przy widoku takiej świątyni i twarde nawet serce ogarnie uczucie obecności prawdziwej nieskończoności. I rzeki niedostępnego początku i niedostępnego ujścia zdawały się również być wiecznemi, bezustannie biegnąc, a pomimo tego zawsze istniejące musiały również wywo-

łać uczucie czci dla niezbadanego. Wszakże i Seneca jeszcze powiedział: „Z czcią spoglądamy na początek rzek wielkich, strumieniowi, który nagle z gwałtownością wypływa z ukrytej głębi, stawiamy ołtarze; czcimy gorące źródła; niektóre jeziora są dla nas święte, z powodu ich nieprzezroczystości lub ich niezbadanej głębi." „Nie myśląc nawet o wszystkich dobrodziejstwach, któremi rzeki obdarzają tych, którzy się osiedlili w bliskości ich brzegów, użyzniając ich pola, pojąc ich stada i ochraniając ich lepiej niż każda twierdza przed napadami wrogów; nie wspominając też o strasznych spustoszeniach, które wezbrana rzeka zrządza, ani też o śmierci gwałtownej tych, którzy w jej głębiach znaleźli grób swój, łatwo zrozumiemy, że już sam widok rzeki lub strumienia, który jak oboy przybysz przychodzi niewiedzieć zkąd, i odchodzi nie wiedzieć dokąd, wystarczał, by w najstarszych mieszkańcach ziemi wzbudzić uczucie, że musi istnieć coś poza granicami małego zakątka, który oni ojczyzną nazywali, że ze wszech stron otoczeni są niewidzialnemi, nieskończonemi, a zatem boskiemi siłami"[1]). Nieskończoną również była dla przodków naszych wszystko rodząca matka ziemia. We wszystkich tych na wpół dotykalnych przedmiotach, które nie miały granic dla człowieka widział on to czego szukał, przyczynę zewnętrzną dla swego strachu, który ogarnia serce na widok tego, co jest nieskończonem. Przystępujemy teraz do spostrzegań niedotykalnych.

Jeżeli spostrzegania nawpół dotykalne reprezentują w swojej przewadze i wielkości *półbogów*, to *przedmioty niedotykalne* noszą w sobie zarodki tego, co bogami nazywamy. To wszystko przeciągnie przed nami w świadectwach Wedy.

Przedmioty dotykalne nawet w najdawniejszych hymnach chwalone są tylko dla przyjemności, jakie ludziom sprawiają, nigdy zaś nie były czczone jako bóstwa. Tak się rzecz ma z roślinami, drzewami, krowami [2]).

Na widok zaś gór, rzek i ziemi uczucie ludzkie oddaje się złudzeniu, jakoby w tych nawpół dotykalnych przedmiotach, które przynajmniej w granicach swych są nadzmysłowemi, leżał szukany objekt, który dla nas jest takim potężnym subjektem. Tak np. w Rig-Weda X, 64, 8 czytamy: „Trzykrotnie razy siedm rzek bystrych, wielką wodę, drzewa, góry i ogień przywołujemy na pomoc."

Rig-Weda VII, 34, 23: „Oby nas broniły góry, wody, rośliny uzdrawiające, ziemia wraz z drzewami i oba światy (radasi)."

Czy świecąca purpura jutrzni wyprzedzającej wschód słońca, o której nie wiemy zkąd pochodzi i gdzie znika, czy słońce błyszczące i życiodajne, nieskończone sklepienie nieba, grzmot gwałtowny, huczący huragan nie kryją sił wyższych? Czy miłościwy, nigdy niezachmurzony Zeus nie uśmiecha się do nas z wyżyn niedostępnych? Czy owa wszechpotęga, która objawia się w niszczącym grzmocie nie wywołuje w grzeszniku uczucia strachu? Czy owo coś, które jest niedotykalnem, które słyszymy, lecz nie widzimy, gdy wiatr huczy nie pochyla najwyższych olbrzymów świata pierwotnego? We wszystkich tych objawach musi przemieszkiwać ten, którego szukamy, w tych szatach przebiera się ten, który nie ma nazwy, pod opieką którego ucieka się serce czcią przejęte. Do tych potęg musiało się zwrócić myślenie ludzkie. Te i zjawiska ziemskie, które w jednym punkcie są dostępne, lecz rozciągają się do nieskończoności musiano czcić, musiano prosić o pomoc i opiekę.

---

[1]) Ursprung 4ty odczyt, str. 204. [2]) Tamże, str. 230.

Tak czytamy w Rig-Weda VII, 35, 8: „Niechaj nam będą zbawiennemi wschodzące słońce, cztery strony świata, góry olbrzymie, rzeka i woda." Rig-Weda III, 54, 20: „Niech nas usłyszą góry trwałe." Rig Weda V, 46, 6: „Wysoko czczone góry i błyszczące rzeki niechaj będą opieką naszą." Rig-Weda VI, 52, 4: „Niech mnie broni wschodząca jutrznia! Niech mnie bronią wezbrane rzeki! Niech mnie bronią góry trwałe! Niech ojcowie mnie bronią, gdy wzywam dewasów!" Rig-Weda X, 35, 2: „Wybieramy pomoc nieba i ziemi i t. d." Dalej rzeki nazywane bywają matkami, albo przynajmniej zestawiają je z matkami [1]), wszechochraniające zaś niebo, które jest tak miłościwem, lecz które potrafi też być strasznie surowem, porównywanem bywa z ojcem. Ono nie jest ojcem, a jednak mu podobnem! Nie ma więc nic dziwnego, że nakoniec wzywanem bywa jako ojciec.

Od tych dewasów, wyższych świetlanych istot, pochodzi wszystko co mamy, więc w późniejszych czasach błagano, by pokrzepiły ducha człowieka upadłego, by odpuszczały winy grzesznika.

Słońce, a następnie niższy jego odblask ogień, błyskawica, musiały mieć szczególny powab dla wyobraźni. Czyż wszystko, co tylko jest organicznem nie czuje się przyciąganem przez siłę magiczną światła prastarego, gdy ono świta na nieskończonem sklepieniu niebios? Wszakże i roślina, *istota nieczująca*, jak książki szkolne nas uczą, zwraca się ku niemu, życiodawcy wszystkiemi środkami, któremi rozporządza; jak korzeń pragnie wilgoci ziemi, tak część górna rośliny zwraca się ku światłu, prosto pnie się łodyga silna, opierając się na kijach lub na skałach, około pniów drzewnych okręca się słaba łodyżka z półświatła wegetacyi ku światłu. „Światło i życie jest hasłem powszechnem na ziemi. W świetle grzeje się nawet lękliwe zwierzę nocne, kot i sowa; w ogień wpadają nieprzezwyciężonym popędem gnane ćmy i motyle nocne, jaskółki i inne ptastwo wędrowne, pomimo, że w nim znajdują grób swój." „Czyż więc człowiek jasnooki, światłooka istota mógłby jeden choćby na chwilę usunąć się z pod wpływu tego żywiołu potężnego?" „Nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć", powiada Max Müller, „jakie znaczenie miało słońce w myślach pierwotnego mieszkańca ziemi [2]). Nawet najnowsze badania naukowe Tyndalla, tak żywemi barwami przez niego opisane, które nam wykazują, jak słońce jest źródłem całego naszego życia, całej działalności naszej, którem opalamy nasze mieszkania, którem oddychamy, którem się żywimy, nie są w stanie dać nam wyobrażenia o tem, czem było to źródło życia i światła, ten cichy wędrowiec, ten majestatyczny władca, ten rozstający się z nami przyjaciel, ten umierający bohater w swoim biegu dziennym i rocznym dla obudzającego się życia duchowego ludzkości." Najwznioślejsze podania czerpane są ze czci światła niebieskiego; niezliczone są nazwy, któremi język ludzki z popędu instynktownego z wzrastającą fantazyą, z wzrastającą wiedzą nadawał temu życiodawcy. Żadne oko ludzkie nie może spojrzeć bezkarnie w to oko boskie [3]), za wielkim jest blask jego; Chando, powiadają indyjscy Santalowie, stworzył świat, a przez to rozumieją boskie słońce [4]). „Na złotym wozie, ozdobiony złotym włosem, ze złotemi ramionami, rękami, złotem okiem, a nawet złotym językiem [5]), pędzi Savitri ze swojemi rumakami na drogach od kurzu wolnych." Rozwesela nas swojem łagodnem światłem przyjaciel Mitra. Trzy kroki robi Wisznu na sklepieniu nieba, rano, w południe i wieczór. Pushan, słońce pasterzy, który robi przegląd świata na wozie zaprzę-

---

[1]) Rig-Weda X, 75, 4 [2]) Ursprung. 4-ty odczyt, str. 328. [3]) Rig-Weda I, 115, 1. [4]) Rig-Weda VI, 71, 4. [5]) Ursprung. 6-ty odczyt, str. 301.

żonym w kozły, pędzi ze złotym mieczem w ręku; cudownie opromienia ogień Sûryâ błonie kwitnące[1]). Jasność z postępem rozwoju pojmowaną była jako dawczyni życia, pierwiastkowo dziennego, które się w ciągu doby odbywa, później zaś jako całego życia ziemskiego, przez co stała się tworczynią i władczynią świata. Słońce zwycięża noc, nieprzyjaciółkę człowieka, czyni ziemię kwitnącą i daje nam owoce; dla tego jest ona opiekunką i obroną istot żyjących.

Słońce, którego promienie wszędzie sięgają, widzi wszystko, dobre i złe, zna ono występek i niewinność. Przed niem jak złodzieje uciekają gwiazdy. Oby ono, wszechwidzące przebaczyło nam i puściło w niepamięć grzechy nasze[2]). Ono, które wszędzie roztacza życie i podtrzymuje ziemię, a nawet jest dla tego najświetlejszem ze świetlnych (Diwas) najwyższem bóstwem. Jeden Savitri rządzi światem, wszyscy inni bogowie opiewają chwałę jego i idą za jego kierunkiem; również i my wznosimy dusze nasze ku światłu boskiego Savitri, opiewa Rig-Weda[3]).

I w nagłem ukazaniu się błyskawicy ujawnia się wielkie nieznane. Gdy niebo pokrywa się chmurami czarnemi i gdy wśród ciemności przebiegają błyskawice rozpłatające dęby królewskie lub obracające je w perzynę, czyż wtedy i w naszych czasach trzeźwych nie ogarnia nas święty postrach? Jeszcze u greków starożytnych piorun był znakiem boskim. Przypomnijmy sobie tylko miejsce w Odyssei; Odysseusz błaga Kronosa o znak:

„Tak błagał witeź — Zeus go wysłuchał istotnie:
Ze świetlanego Olimpu piorun naraz grzmotnie
Wypuszczony z obłoku. Odyss rad był wielce"[4])

Ogień niedostępny dla pojęcia człowieka, tak co do swej przyczyny jak i co do swego działania, prawie tak świecący jak słońce i ku niebu się wznoszący łączył się z temi pojęciami. Największa liczba ludów, jeśli nie wszystkie, uważały ogień jako rzecz nadnaturalną. Na górze Horeb przemawia Bóg do Mojżesza ze słupa ognistego; według Epimarcha, oprócz wiatrów, wody, słońca i gwiazd i ogień należy do liczby bogów. Prodikos powiada, że starożytni za bogów uważali słońce, księżyc, rzeki, źródła i wogóle wszystko to co im było pożytecznem, jak Egipcyanie rzekę Nil i dla tego chleb czczono jako Demetrę, wodę jako Poseidona, wino jako Dionysosa, ogień jako Hephaistoso. Cezar w swojem sprawozdaniu o germanach powiada, że czcili słońce, księżyc i ogień. Herodot opowiada o persach, że składali oni ofiary słońcu, księżycowi, ziemi, ogniowi, wodzie i wiatrom."

Zar ognia odprawiano jako posła do wyższego bóstwa, do słońca. „Agni (ogień) został obudzonym, z ziemi wznosi się bóg słońca, Ushas, wzniosły, żółty. Ku górze wznosi się czerwony, nieba sięgający dym, mężowie zapalają Agni", czytamy w świętych Wedach. Czy w ogniu palącym się, pełnym blasku, ruchomym (Agnis, Ignis, agilis) nie ma czegoś zupełnie nam nieznanego, niewidzialnego, potężnego, nieśmiertelnego, czegoś, którego istnienia zaprzeczać nie można, czegoś boskiego? Czy i dziś jeszcze ogień jako pożar wiosek i miast nie wywiera nawet na umysły ludzi wykształconych silnego, mistycznego wrażenia?

Lecz i wycie Rudry słyszeć było można jako grzmot. Widzieć jego nie można było, lecz pomimo tego, sprawca piorunów istniał, zupełnie tak samo jak istniał i ten, który podtrzymywał ogień, który wysyłał palące promienie słoneczne. Wkrótce wyobraźnia i jego przekształciła w boga z poci-

---

[1]) Ursprung. VI odczyt, dalszy ciąg. [2]) Ring-Weda IV, 54, 3. [3]) Rig-Weda III 62, 10. [4]) Odysseja. Pieśń 20-ta, tłomaczenie Siemieńskiego, str. 302.

skiem piorunowym, z łukiem i strzałami, albo jak u germanów Thora z młotem. Wiatr w Rig-Wedzie nazywa się Vâyu, powiewacz i zajmuje wysokie miejsce „jako bóg całego świata, pierworodny dech bogów, zarodek świata, którego głos słyszymy, lubo go widzieć nie możemy." Któżby się nie ugiął przed burzami, które wszystko przewracają, przed marutasami? Któżby się nie starał zjednać sobie potężnych? I użyźniający deszcz zsyłał ktoś z nieba, gromotwórca, powiewacz lub Indra, którego w potrzebujących deszczu Indyach czczono jako boga głównego. Te istoty świetlane, te devasy (theoi) objawiające się w przyrodzie, w której się osłaniają, przeciwstawiają ciemnym siłom nocy i zimy. Do nich coraz więcej lgnie serce ludzkie, w miarę tego jak ono je uznaje za coraz wyższe i szlachetniejsze. Gdyż leży to już w naturze rozumu ludzkiego, szukać czynu i sprawcy tam, gdzie coś przedstawia się jego zmysłom, nadać wszystkim zjawiskom istotność. Język — a czem on jest więcej niż objaw rozumu? — początkowo znał tylko pracę i to co zostało zdziałanem; dopiero z rozszerzaniem się spostrzegania, z przedmiotu wystąpił podmiot jako zarodek w nim tkwiący i wszędzie z pojęciem podmiotu występuje też pojęcie o stwórcy podmiotu, stwórcy i stworzonego. „I my także", powiada Max Müller[1]), „musimy przyjąć, że istnieje coś co działa, gdy widzimy działanie. Jeśli to usuniemy, to czyny nie będą więcej czynami, działania przestaną być działaniami. Nasza cała mowa, to jest całe nasze myślenie, nasza cała istota polega na tem przekonaniu. Usuńcie to, a oczy naszych przyjaciół utracą całą siłę ogrzewania sero, staną się oczyma szklanemi bez wyrazu wszelkiego. Usuńcie to, a nasze własne *ja* zniknie. Nawet i my sami przestaniemy wtedy być osobami działającemi a staniemy się rzeczami zwyczajnemi, machinami bez własnej siły poruszającej, istotami bez *ja*.

Owa droga prastara, po której aryjczykowie szli ze znanego do nieznanego, ze skończonego do nieskończonego, była długa i stroma; lecz była to droga właściwa, a chociaż my tu na ziemi nigdy nie zdołamy dojść do końca jej, to możemy jednak z ufnością dalej po niej postępować, gdyż dla nas nie ma innej drogi. Idąc od stacyi do stacyi, człowiek bezustannie szedł naprzód. W miarę tego, jak się wznosimy, ziemia coraz bardziej maleje, a niebo ku nam się zbliża. Z każdym nowym widnokręgiem nasz wzrok ogarnia większe przestrzenie, serce nasze się rozszerza, słowa nasze nabierają głębszego znaczenia." Z tem łączy Max Müller słowa Kingsley'a, które równie pięknie jak i prawdziwie charakteryzują powstawanie idei boga w umyśle człowieka: „Owi prostego serca przodkowie nasi obejrzawszy ziemię naokoło, powiedzieli sobie: Gdzie jest ojciec wszystkiego, jeżeli taki ojciec istnieje? Pewnie nie na tej ziemi, gdyż ona przeminie. Nie ma go też ani na słońcu, ani na księżycu lub na na gwiazdach, gdyż i one przeminą. Gdzie jest ten, który wiecznie trwa? — Wtedy podnieśli oczy ku górze i widzieli, tak przynajmniej im się zdawało, poza słońcem, księżycem, gwiazdami i wszystkiem tem co się zmienia i zmieniać będzie, jasne błękitne niebo, firmament nieskończony nad ziemią. To niebo, ten firmament nie podlegają zmianom; one pozostają wiecznie jednakowemi. Obłoki i burze przechodzą głęboko pod nim, jako też i szum tego świata niespokojnego. Tam przebywać musi wszechojciec, niezmienny w niebie niezmiennem; czysty, świetlany i bez granic jak niebo i jak niebo milczący i daleki."

I — powiada dalej Max Müller — jaką nazwę ojcowie nasi dali temu wszechojcu?

---

[1]) Ursprung. 4-ty odczyt. Str. 247 i następne.

Przed pięcioma tysiącami lat, a może jeszcze wcześniej, aryjczykowie, którzy wtedy jeszcze nie mówili ani po sanskrycku, ani po grecku, ani po łacinie, nazywali go Dyu patar, ojciec niebieski.

Przed czterema tysiącami lat, a może jeszcze wcześniej, aryjczykowie, którzy powędrowali na południe ku rzekom Penjâbu, nazywali go Dyaushpitâ, ojciec niebieski.

Przed trzema tysiącami lat, a może jeszcze wcześniej aryjczykowie na brzegach Hellespontu nazywali go Zeus pater, ojciec niebieski.

Przed dwoma tysiącami lat, aryjczykowie Italii wznieśli oczy ku górze i spostrzegli nad sobą owe niebo błyszczące, hoc sublime candens i nazwali je Ju piter, ojciec niebieski.

I przed tysiącem lat tego samego ojca niebieskiego, i wszechojca nasi przodkowie aryjczycy germańscy czcili w posępnych lasach Germanii i wtedy może po raz ostatni wzywano prastare imię jego Tio lub Zio. Lecz żadna myśl, żadna nazwa nigdy nie ginie doszczętnie. I jeżeli my tutaj zebrani w tem starem opactwie (Chapter Haus, Westminster Abby, Oxford) zbudowanem na ruinach starszej jeszcze świątyni rzymskiej, szukamy nazwy dla tego, co jest niewidzialnem, nieskończonem, co nas ze wszech stron otacza, dla nieznanego, dla prawdziwej istoty świata i naszej własnej istności — to i my, jak dzieci klęczące w małej, ciemnej izdebce, nie możemy znaleźć lepszej nazwy jak „Ojcze nasz, który jesteś w niebie."

W słowach wyżej przytoczonych pokazał więc Max Müller, jak *wiedza* rzeczy religijnych, podobnie jak każda inna wiedza powstała drogą zmysłów i rozumu. Z początku człowiek szukał tego co jest nieskończonem i nadzmysłowem, istoty wszechrzeczy w przedmiotach nawpół dotykalnych, następnie w zjawiskach zmysłowych niedotykalnych, a nakoniec w tem co to wszystko przewyższa. Nie doszliśmy jeszcze jednak do końca poznania religijnego; dotarliśmy jednak do miejsca gdzie najwyższy stopień rozwoju religijnego przechodzi w metafizykę czystą, a nawet, gdzie ona u Indyan przechodzi w monizm. Najwyższe uczucie religijne staje się zarazem najwyższem poznaniem, uczucie i rozum są jednakowo zadowolone z posiadania go. Do tego doszli mędrcy indyjscy przed wieloma wiekami, do tego przed dwoma wiekami doszedł cichy myśliciel Baruch Spinoza; do tego nakoniec doszliśmy i my, którzy przeszli przez szkoły idealizmu i materyalizmu.

Uważam to za największe odkrycie po tem o początku mowy, że teraz wiemy, jaka rzecz objektywna służy za podstawę reszty przyczynowości i która nas doprowadziła do świadomości czegoś wyższego, czegoś co nie potrzebuje ani czasu, ani przestrzeni, pomimo że my sądzimy, iż bez czasu i przestrzeni wyobrażać nie potrafimy: jest nią parcie wszechświata na punkt migający, który my duszą ludzką zowiemy, parcie, przebywanie wewnętrzne nieskończoności, rzeczy wiecznie trwałej w tem co jest skończonem, przestrzennem, zmiennem, w zmianie kształtów i uczuć, które obok czasu i przestrzeni również są wiecznemi w nieskończenie-skończonem. — Wiemy, a to przeważnie dzięki L. Noiré'mu, że formie wyobrażania przestrzeni w naszem czuciu odpowiada na zewnątrz we wszechświecie wieczny ruch jako strona zewnętrzna wszystkich rzeczy; wiemy, że formie czasu w naszem czuciu na zewnątrz we wszechświecie odpowiada więcej niż ruch skazówki zegarowej; i że czucie, to drugie wieczne następstwo kolejne, to wieczne falowanie zmieniających się przeciwieństw jest stanem wewnętrznym tego co na zewnątrz przedstawia się jako ruch w przestrzeni. Dowiedzieliśmy się teraz nadto, że wieczny-nieskończony-jedyny wszechświat jest tą istnością, której istnienie Schopenhauer uczuwał we własnem ciele, której

byt poza spostrzeganiem Kant nazwał rzeczą samą w sobie, której wszechobecność mędrzec indyjski nazywa istnością wszech istności, której działanie Max Müller nazywa parciem nieskończoności, którego ani na ziemi, ani w niebie żadna istność skończona uniknąć nie może, w której fantazya serca dziecinnego, wierna prawom powstawania mowy, odkryła swego twórcę, wszędzie obecnego wszechzachowawcy. Stronę zewnętrzną wszechświata możemy tylko poznać w skończonem, wszakże nawet oku naszemu najbardziej zewnętrzny przedmiot spostrzegania przestrzennego, niebo błękitne przedstawia się w kształcie powierzchni krzywej; tylko stronę wewnętrzną nas samych możemy jasno poznać, gdy coś w naszym rozumie przemawia za tem, że zewnątrz istnieje coś więcej niż same figury, a tem jest tamowanie woli, które doszło do jasnej świadomości przez wolę inną. Do znajomości pozytywnego istnienia nieskończoności dochodzimy za pośrednictwem świadomości, która zostaje wstrząśnięta przeciwparciem nieskończoności, za pośrednictwem metafizycznej przyczynowości. Wszystkie obrazy jednak, wszystkie symbole, które wyobraźnia ludzka naszkicowała o tem czego nazwać nie możemy, muszą rozpaść się w nicość odnośnie do spostrzegania, które tak daleko tylko sięga, jak jego pędzel: czas i przestrzeń.

Czucie człowieka drga pod parciem nieskończoności.

Intelekt jego szuka i szuka tego, co realnie uczuł; od gór, rzek, jezior, drzew olbrzymich przechodzi do blasku jutrzni, do żaru ognia, do olśniewającego i wszystko ożywiającego słońca, czci on drogę jego, gdyż i orbita ta wydaje mu się nieskończoną; ztamtąd Mitra i Waruna, Adite i Diti widzą oba światy. Pojęcia ciągle się zmieniają, mnożą się wątpliwości, wszak i same niebo, ojciec niebieski raz jest ojcem, drugi raz nim nie jest. Ile to rzeczy świętych wytworzyło się z popędu uczynić dostępnem to, co jest niezbadanem, z chęci mieć tuż obok siebie boga swego in corpore, wszystko we wszystkiem. Dla jednego cienie zmarłych, dla drugiego biblia, dla jednego biskup, dla drugiego obraz Matki boskiej lub innych świętych na jarmarku kupionych są „święte", t. j. fetysz. Dla jednego fetyszem jest kamień cudowny, przypuśćmy szmaragd, dla drugiego — pamiątka, medaljon. Kult fetyszu napotykamy wszędzie jako zmianę chorobliwą religijności; jednocześnie bardzo szybko czuć się dają złe skutki, gdy szukana niewidzialność przechodzi w widzialne, boskie w ludzkie, nieskończone w skończone. Spostrzeganie staje się materyalnem, wyższe abstrakcye nie mogą się tworzyć; w przeistoczeniu religii w kult fetyszu mamy obraz zamiany ducha świecącego w materyę ziemską, mamy upadek religii i wraz z nim brak filozofii. Każda bowiem wiedza ma swój początek w religii, każdy postęp myśli wynika z potrzeby szukania wyższego, początkowo religijnego poznania, z wątpliwości w prawdziwość tego w co wierzymy. Każdy człowiek ma religię i chociaż żaden prawdziwy myśliciel nie należy całem sercem do jednego z wyznań, które u nas istnieją jako instytucye państwowe, to *przyczyną tego nie jest niewiara, lecz raczej chęć i dążenie poznania czegoś wyższego.*

„Chociaż dla starożytnych aryjczyków w dzieciństwie ich wiary pociechą było nazywać boga ojcem", powiada Max Müller[1]), „tak samo jak i nam w w wierze dzieciństwa naszego, to jednak wkrótce doszli do przekonania, że to jest tylko nazwa ludzka i że nazwa ta, jak wszystkie nazwy ludzkie daleko mniej wyraża niż to, co wyrażać powinna. Możemy zazdrościć naszym przodkom, tak jak zazdrościmy dziecku, które żyje i umiera wierząc,

[1]) Ursprung. Piąty odczyt. Nieskończoność i prawo. Str. 255, 256.

że idzie od jednej ojczyzny do drugiej, od jednego ojca do drugiego. Lecz tak samo jak każde dziecko dorastając przychodzi do przekonania, że jego ojciec jest także ojcem, synem innego ojca, tak samo jak każde dziecko stawszy się mężem musi stopniowo zrzekać się wielu pojęć połączonych z ideą „ojciec", tak też starożytni poznali, i my wszyscy musimy to poznać, że jeżeli nazwa ojca ma być zastosowaną do boga, to musimy pozbawić ją wielu orzeczeń, a mianowicie wszystkiego tego, co w niej jest dotykalnem. O tyle o ile słowo to daje się zastosować do człowieka nie można go zastosować do boga i na odwrót. „„Nie będziecie nikogo nazywać ojcem na ziemi, gdyż jeden tylko jest ojciec wasz, który jest w niebie." Mateusz XXIII, 9. Porównanie często kończy się przeciwstawieniem, tak samo jak się od niego zaczęło. Nie ulega wątpliwości, że nazwa „ojciec" jest lepszą niż ogień, burza, niebo, pan, lub inna jaka nazwa, którą człowiek usiłował nadać nieskończoności, tej nieskończoności, której obecność czuł wszędzie. Lecz i ojciec jest słabą ludzką nazwą, najlepszą może, którą poeci Wedy znaleźć mogli, lecz pomimo tego tak daleką od tej, której szukali jak zachód od wschodu.

Większość ludów nie zaszła dalej niż do tego stopnia poznania; mówią one o duchu wielkim, o człowieku starym, ojcu niebieskim, który albo rządzi wszystkiemi bogami, albo też jest samowładcą. To poznanie jest jeszcze pełnem fantazyi odnośnie do osobistości panującego i różnych zabarwień religijnych. „Lecz duch indyjski szybko szedł dalej i zaraz zobaczymy, jak doszedł do zaprzeczenia wszystkich bogów czyli dewasów i zaczął szukać czegoś, coby było wyższem niż wszystkie dewasy, nie wyłączając nawet Dyausa, Waruny, Indry i Pragâpatiego" [1]).

Niezadowoleni ze swoich bogów ograniczonych, poeci indyjscy z początku nadali niektórym z nich przewagę nad innemi, a mianowicie bogu słońca, bogu ognia, dawcy deszczu, złączyli lub identyfikowali najważniejszych bogów swoich i tak deszcz daje nie Paragnya lecz Dyaus, Sûrya świeci nie tylko jako słońce, lecz została jeszcze utożsamioną z Indrą i Agnim, ogniem; niekiedy z dwóch bogów poeci tworzą jednego złożonego, jak np. Mitra—Warunau, co więcej, oba Warunowie zostają złączeni. Inną drogą do wynalezienia jednego pojedynczego i ogólnego wyrażenia dla różnorodnych indywiduów boskich było pewną liczbę z nich nazwać Visve Duwas, czyli „wszyscy bogowie." Następnie czczą jednego boga jako stwórcę świetlanego, w porównaniu z którym wszyscy inni bogowie ustępują na drugi plan. „Na początku", czytamy w Satapatha Brâhmana [2]), „Pragâpati był wszystkiem, podporą, gdyż on wszystko podtrzymuje."

Coraz silniej mnożą się wątpliwości w samodzielną egzystencyę dewasów, których początkowo uważano za zmysłowo dostępnych, później zaś jako nadzmysłowych. Tak np. często zapewniają Indrę, że w niego wierzą [3]), jak nierozsądną jest wątpliwość w jego istnienie, lecz powątpiewania, podstawa każdego wyższego poznania pomimo tego się wyrodziło.

Wiara w Dewasów znikła; *religia dosięgła ostatniego i najwyższego stopnia rozwoju, ateizmu.*

Czy ateizm jest jeszcze religią?

Dowód, że ateizm jest najwyższym, najszlachetniejszym stopniem religijności po raz pierwszy podał Max Müller i my uważamy to jako jednę z największych zasług tego badacza.

---

[1]) Ursprung. 6 ty odczyt, str. 315. [2]) Tamże, str. 342. [3]) Tamże, str. 345 i następne.

Wiemy wszyscy, a przynajmniej powinniśmy wiedzieć, że ateizm nie zatrzymuje się na negacyi tego co zwykle boskiem nazywamy, lecz że ten, który powątpiewa w istnienie boga, lub który w boga nie wierzy czyni to dla tego, że dla niego bóg zwykły nie jest dość prawdziwy, że pragnie on wyższego, że dąży do prawdy czystszej, wznioślejszej. Wiara religijna przechodzi w poznanie filozoficzne.

„Może być", powiada Max Müller, „słowo ateizm nie jest na swojem miejscu, gdy mówimy o religii indyjskiej. Starożytni Indyanie nie mieli ani theoi jak poeci homerowscy, ani też jednego theos, jak filozofowie eleaccy. Ich ateizm należy raczej nazywać adewizmem, czyli negacyą wszystkich dewasów. — To jednak zaprzeczenie tego w co się poprzednio wierzyło i w co więcej uczciwie wierzyć nie można wcale nie jest końcem wszelkiej religii: przeciwnie, jest ono jej najgłębszem i najprawdziwszem źródłem. Starożytni aryjczykowie z samego początku, a nawet wtedy daleko silniej aniżeli w późniejszych czasach, czuli obecność świata innego, obecność świata nadziemskiego, obecność nieskończonego, boskiego.

Pragnęli oni owe *coś* uchwycić i pojąć nadawając temu wiecznie nieznanemu coraz nowsze nazwy. Sądzili oni, że owe *coś* znaleźli w górach i rzekach, w jutrzni, słońcu, powietrzu, ojcu niebieskim. Lecz po tych nazwach nastąpiła odpowiedź: Nie! To, czego szukali było tak *jak* góry, *jak* rzeki, *jak* jutrznia, *jak* ojciec, *jak* niebo, lecz *nie było* górami, *nie było* rzekami, *nie było* jutrznią, *nie było* niebem, *nie było* ojcem. Było ono czemś z tego wszystkiego, lecz było zarazem czemś więcej od tego wszystkiego. Nawet takie ogólne wyrazy jak Asura i Dewa nie były dostatecznemi. Może być, że istnieją dewy i asury, powiedzieli oni, lecz chcemy więcej, chcemy słowo wyższe, chcemy myśl czystszą. Porzucili oni świetlane dewy nie dla tego, że mniej szukali i wierzyli, lecz dla tego, że szukali więcej niż niemi są świetlane dewy, że wierzyli w coś wyższe. Nowa wiara chciała się wyłonić z ich wnętrza, a krzyk rozpaczy był zwiastunem jej porodu. — Tak się działo w Indyach, tak się dzieje wszędzie. Jest ateizm będący śmiercią prawdziwej wiary, jest znowu drugi ateizm, który stanowi krew jej sercową. Stanowi on możność zrzeczenia się tego, cośmy w najlepszych i w najuczciwszych godzinach życia naszego uznali jako niezgodne z prawdą. Ateizmem tym jest gotowość oddania tego co jest mniej doskonałe, jakkolwiek drogiem, miłem, a nawet świętem ono dla nas było, za to co jest doskonalszem, bez względu na to, że ono jest tak bardzo przez świat potępionem.

Ten ateizm jest prawdziwem przezwyciężeniem samego siebie, prawdziwą ufnością w prawdę, prawdziwą wiarą. Bez tego ateizmu wszelka wiara już dawno by się zamieniła w skamieniałe świętoszkowanie; bez tego ateizmu, wszelka nowa wiara, wszelka reformacya byłaby niemożebną; bez niego nie istniałoby dla nas duchowe przebudzenie się, nowe życie.

Gdy zwrócimy się do historyi religij, znajdziemy, że wielu otrzymało nazwę ateistow nie dla tego, że zaprzeczali istnienia czegośkolwiek po za granicami rzeczy zmysłowych, ani też dla tego, że utrzymywali, iż świat może też być pojmowanym bez przyczyny, bez celu, bez boga, lecz po prostu dla tego, że odstępowali od tradycyjnych pojęć o bogu, że żądali czystszych i wznioślejszych wyobrażeń o bóstwie niż te, które mieli w dzieciństwie.

W oczach bramanów Buddha był ateuszem. Otóż niektóre szkoły filozoficzne budaistyczne rzeczywiście były ateistyczne, czy jednak Gautama Sakyamuni, Buddha sam był ateistą jest co najmniej wątpliwem, a to że nie wierzył w narodowe dewy nie czyni go nim.

W oczach sędziów ateńskich, Sokrates był ateistą, nie dla tego, iż nie wierzył w istnienie bogów, lecz dla tego, że wierzył w coś wyższe i prawdziwsze niż Hefestos i Afrodyta.

W oczach żydów, każdy kto się czuł synem bożym był bluźniercą. Każdy kto bogu swych ojców służył „po tej drodze" uważanym był za odszczepieńca. Grecy i rzymianie wszystkich chrześcian uważali jako ateuszów, *atheoi*.

Co więcej, nawet i u chrześcian nieprzestano nadużywać tego słowa. W oczach Atanazyusza aryanie byli „dyabłami, antichrystami, waryatami, żydami, politeistami, *ateistami*", a my z naszej strony nie powinniśmy się dziwić, jeśli aryanie równą monetą płacili atanazyanom. A jednakże zarówno Aryusz jak i Atanazyusz walczyli o to, by na swój sposób wprowadzić w wiarę ludu najwyższy ideał bóstwa, który sobie utworzyli, tylko, że jeden bał się, że najwyższy ten ideał zostanie przyćmiony żydowskiemi, drugi, że zostanie zamglony pogańskiemi błędami". Dalej Max Müller przytacza, że nawet nowsi pisarze usprawiedliwili skazanie Vaniniego przez Gramonta i potępienie tego, co ten „ateusz" głosił [1]).

„*Pytacie się mnie czem jest bóg*", pisze on. *Gdybym to wiedział musiałbym sam być bogiem, gdyż nikt nie zna boga, oprócz boga samego.* Czy kiedykolwiek wyrzeczonem zostało wznioślejsze słowo? Czy możemy przenieść na zewnątrz więcej niż mamy w naszem wnętrzu? I jeżeli coś wiemy o istnieniu nieskończonego jako wszechdodatniego, to dzieje się to jedynie dla tego, że parciu naszej przyczynowości podsuwamy realne coś w świecie zewnętrznym, gdyż nicość działać nie może. Nigdy nie otrzymamy czystszego wyobrażenia o rzeczy samej w sobie, w istocie świata niż to, któreśmy otrzymali przez rozważanie samych siebie, gdyż jak Goethe powiada: „Jakim kto jest takim jest jego bóg; dla tego też bóg tak często stał się pośmiewiskiem". Tak jest, mąż, który taką prawdę wypowiedział, godnym był, jak tylko istnieć będzie historya świata, wycisnąć piętno podłości lub głupoty sędziom, którzy go na śmierć skazali. Posłuchajmy co ten jasny umysł dalej powiada. Chociaż możemy boga w pewnym stopniu poznać przez dzieła jego, tak samo jak widzimy słońce przez obłoki, to jednakże tą drogą nigdy nie będziemy w stanie zupełnie go poznać. Pomimo tego jednak, możemy z góry powiedzieć, że on jest najwyższem dobrem, istotą pierwotną, jedynym, sprawiedliwym, miłosiernym, świętym i niezmiennym. Jest on twórcą, zachowawcą, władcą, wszechwiedzącym, wszechpotężnym, ojcem, królem, panem, wynagradzającym, rządcą, początkiem, końcem, środkiem, wiecznym, życiodawcą, spostrzegaczem, kształcicielem, opatrznością, dobrocią. On jeden jest wszystkiem we wszystkiem." Mąż, który to napisał został spalonym jako ateusz. Spinozę i arcybiskupa Tillotsana ogłoszono za ateistów lubo ich spalić już nie można było.

Czy w naszych czasach pojęcie to stało się już jasnem? Czy portretu Haeckela nie spalono w Rzymie? Czy i w naszych czasach głupota jednych lub podłość idyotów i świętoszków nie byłyby gotowe spalić lub przynajmniej uczynić „nieszkodliwemi" tych, którzy śmiało zeznawają, że nietylko wątpią w religię przodków, lecz jeszcze mogą wykazać jej błędność, — tych, którzy twierdzą, że znaleźli wyższą prawdę? A jak łagodnym był sąd prawdziwych ateuszów o wrogach swych!

„Boże, przebacz im, gdyż nie wiedzą co czynią", powiedział ów mąż szlachetny, którego faryzeusze uznali za „bluźniercę." Czy może jeszcze zachodzić wątpliwość, kto z nich miał lepszą i szlachetniejszą religię?

---

[1]) Ursprung, 6-ty odczyt. Str. 352.

Posłuchajmy jeszcze znakomitego zakończenia 6 odczytu Max Müllera. „Pozwólcie mi", powiada on, przytoczyć na zakończenie słowa wielkiego teologa, który niedawno zmarł i którego uczciwość i pobożność stoją wyżej nad wszelkie zaprzeczenie: „Bóg", powiada on, „jest *wielkiem* słowem, kto to czuje i poznaje, ten łagodniej i pobłażliwie sądzić będzie tych, którzy o sobie powiadają, że nie mieli odwagi wypowiedzieć, iż wierzą w boga."

„Otóż wiem bardzo dobrze", powiada Max Müller dalej, że to co tylko powiedziałem (o ateizmie) przez wielu będzie źle zrozumianem, a nawet mylnie zostanie tłomaczonem. Wiem, że zarzucać mi będą, iż ja bronię ateizmu, a nawet go chwalę, utrzymując, że on jest *ostatnim i najwyższym stopniem, do którego człowiek dochodzi w naturalnym rozwoju swej świadomości religijnej.* Niech i tak będzie! Jeżeli tylko tu (w Oxfordzie) znajdzie się mała liczba takich, którzy zrozumieją co ja pojmuję pod *uczciwym ateizmem* i jak różnym on jest od *pospolitego*, a jeszcze więcej od nieuczciwego ateizmu, to będę zupełnie zadowolonym, gdyż wiem jakie światło i jaką siłę zrozumienia tej różnicy przynosi nam w godzinach najciemniejszych życia naszego. Wiemy wtedy, że chociaż w około nas odpadają cudowne kwiaty, wyrosłe niegdyś w świetlanej wiośnie życia naszego; co więcej, kiedy wszystko w nas i zewnątrz nas wydaje się martwem i zimnem, wtedy wiemy, że dla każdego ciepłego i uczciwego serca nadejść musi nowa i piękniejsza wiosna. Dowiedzieliśmy się, że powątpiewanie uczciwe jest najgłębszem źródłem wiary uczciwej." Gdy u greków i rzymian runęła wiara stara, wtedy od razu gotowa była nowa wiara, chrześciaństwo, która jako wyższa i doskonalsza religia, lub po dziś dzień jeszcze odziana w obcą jej szatę mytologii, zajęła miejsce porzuconych przekonań. Tu zatem nie możemy badać rozwoju naturalnego. W Indyi przeciwnie, na gruzach niewiary trzeba było zbudować religię nową. Indyanie porzucili stare nazwy, lecz ich wiara w to, co nazwać chcieli, pozostała. Gdy własnemi rękami zburzyli ołtarze bogów swych, wtedy z gruzów zbudowali nowy ołtarz dla boga nieznanego, nienazwanego, a jednak zawsze obecnego, a nawet bliższego im niż kiedykolwiek, otaczającego ich, nie już jak Waruna, wszystko obejmujący eter, lecz ściślej i cieplej, jakoby on był, jak oni sami się wyrażają, eterem we własnym ich sercu: może być, że to był „cichy, łagodny szmer, który niegdyś słyszał Eliasz" [1]). Duch filozoficzny Indyj już bardzo wcześnie chciał odnaleźć tę jednostkę, która się kryje w rzeczach, po za niemi i nad niemi, chcieli odkryć coś (sat), dla którego wszystkie nazwy dewasów są tylko nazwiskami; ten właściwy, wszystko obejmujący byt musiał być pojmowany wyżej niż osobiście, niż płciowo.

Słowo *âtman*, dech życia, przechodziło w wedach długi szereg rozwoju. Z pojęcia oddychać, żyć, przekształciło się w pojęcie istoty czyli *samości* (Selbst). Tym sposobem użytem zostało „do oznaczania jednej z najwyższych abstrakcyj, do której umysł ludzki kiedykolwiek się wzniósł w Indyi lub gdziekolwiek indziej. Obrano go do oznaczania nietylko prostego *ego* albo *ja*, gdyż pojęcie *ja* było dla Hindusa zbyt ściśle połączonem ze zmiennemi elementami. Przeciwnie, słowo to służyło do oznaczania tego co leży po za *ja*, tego, — które przez pewien czas było połączonem z tem *ja*, lecz później oswobodziło się z więzów czyli warunków prawdziwego *ja*, niejako przyszło do siebie, stało się znowu samym sobą — absolutem w subjekcie."

---

[1]) Ursprung. Siódmy odczyt. Str. 357.

Jedyny bóg, który jeszcze był rodzaju męzkiego, „On, który podpiera sześć ogromnych przestworów, był jeszcze nie zrodzony, jednością" [1]). Absolutna samość, istnienie wszystkich istnień, z której wszelkie stworzenie wypływa, odwiecznie istniała i istnieć będzie. Tę samość absolutną poznaję ja w sobie (gnôthi seauton) i w zjawiskach świata zewnętrznego, którym służy za podstawę.

Z tem poznaniem religijnem, albo jak my je nazywamy filozoficznem coraz więcej znika wiara w nieśmiertelność indywidualną, przekształca się ona w wiarę, że nasza istota własna zlewa się ze wszechistotą [2]).

W Indyach istniał zwyczaj, by w młodości oddawać się nauce świętych pieśni przodków, następnie — rodzinie, w starości zaś oddawać się cichej kontemplacyi, albo jakby się nasi teologowie wyrazili: żyć w bogu. Po największej części starcy usunęli się w cichy las, w którym dla swego życia prostego znajdowali dość pokarmów, schronienia w klimacie gorącym, a szczególnie spokój. W tych zaciszach, myśliciele zdala od gwaru targowiska, mogli tworzyć te głębokie ideje, których zaczątki zaledwie napotykamy u innych ludów. Gdyż jeśli Heraklit powiada nawet, że płomień, który cały świat stworzył goreje w nas jako dusza, to jeszcze nie wiemy, czy on sobie go wyobrażał niemateryalnym, t. j. jako własność wewnętrzną. I jeżeli nawet w biblii czytamy: „Czy nie wiecie, że bóg jest w was?" — to jednak pozaświatowa osobistość ojca niebieskiego odsuwa takie przebłyski czysto filozoficznego poznania w dziedzinę dziecinnie religijnej wiary. Indyjski pustelnik leśny był sam dla siebie kapłanem i filozofem, szukał sam dla siebie zbawienia duszy i znalazł je, co więcej, znalazł je w monizmie. Upanishady, w których wyłożoną jest religijna filozofia wedów pokazują nam, jak poznanie monistyczne wytwarza się z wiary ojców, jak bogowie, bóg, życie wieczne duszy pojedynczej istoty i dualizm w ogóle musiały być porzucone dla najwyższej abstrakcyi, do której umysł ludzki wznieść się zdołał.

W legendzie Khândogya-upanishad (VIII, 7—12) dewasy spadły do istot podrzędnych. Indra i Wirokana otrzymują od Pragâpatiego, wyższego dewa naukę o najwyższej istocie. Wtedy nastąpiło to samo co i u nas ma miejsce. Pragâpati, który poznał istotę jednościową zostaje źle zrozumianym. Pragâpati powiada do chciwych wiedzy dewasów:

„Osoba, która ujrzaną bywa w oku (subjekt widzenia, wola Schopenhauera, myślenie Spinozy) jest samością (das Selbst). To jest to, o czem mówiłem, to jest nieśmiertelne, bez bojaźni, to jest braman" [3]). Powiadają oni na to: „Panie, czy to jest to, co widzianem bywa w wodzie i zwierciadle?" Odpowiada Pragâpati. Tak, właśnie ono jest widzialnem we wszystkich tych rzeczach. Dewasy jednak nie zrozumieli przez to istoty, subjektu, lecz podobnie jak nasi materyaliści ciało, prosty obraz, odbicie ciała.

„Pragâpati jednak patrzał się za niemi i powiedział: „Odchodzą oni niezrozumiawszy istoty rzeczy i ktokolwiek pójdzie za ich nauką, czy to dewasy, czy asury [4]) zginąć musi." Wirokana więc z radosnem sercem poszedł do asurów i głosił im tę naukę, że tylko samość (ciało) należy czcić, że tylko ciało należy uwielbiać i kto to czyni, ten dostąpi obu światów, zarówno doczesnego jak i wiecznego." Świetlany zaś Indra miał wątpliwość w nauki

---

[1]) Ursprung 6-ty odczyt. Str. 362 i następne. [2]) Brihad-Aranyaka. Wiersz 12.

[3]) Według tłomaczenia Müllera, Początek, 7 my odczyt, str. 406 i 407. Braman jest prawdziwą podstawą i źródłem wszelkiego bytu, jedyny przedmiot godny czci najwyższej.

[4]) Duchy ciemności.

tak znikomej samości i prosił Pragâpatiego o dalsze wyjaśnienie. „Ten, który szczęśliwie przechadza się we śnie jest samością, on jest nieśmiertelnym, bez bojaźni; ten jest braman", powiada Pragâpati. Lecz Indra miał nowe zarzuty; jeżeli nawet ta samość przez wady ciała nie staje się sama wadliwą, to jednak w ciele czuje stany jego tylko mętnie. Czemże więc jest prawdziwa samość? „Gdy człowiek zasnął, gdy się znajduje w stanie skupienia i w zupełnym spokoju, gdy nie ma żadnych marzeń, wtedy stan taki jest samością, nieśmiertelnością, bez bojaźni, wtedy jest braman."

Przeciwko temu powstaje Indra: „Zaiste, wtedy nie ma on więcej swojej istoty, swego *ja;* znikł on przecież zupełnie. Co mi po takiej nauce?" — Po upływie dalszych pięciu lat, które Indra jako uczeń przepędził u swego mistrza, i w ogóle po upływie 101 lat Pragâpati wygłosił całą naukę o samości:

„Maghawat (Indra), to ciało jest śmiertelnem, ciągle pod władcą śmierci. Jest ono mieszkaniem samości, która jest nieśmiertelną i bezcielesną (w komentarzu czytamy, według jednych ciało jest utworem samości, gdyż elementy ciała, światło, woda i ziemia powstają z istoty samej w sobie i ta istota następnie wstępuje w nie). Gdy samość przebywa w ciele (gdy ona myśli, ja jestem tem ciałem) podlega ona uczuciom radości i bólu. Tak długo jak ona jest w ciele nie może unikać ani radości, ani bólu. Jeżeli zaś oswabadza się od ciała, gdy ona poznaje, że jest czemś odmiennem od ciała, wtedy nie zna ona czem jest radość i ból" (radość światowa, według komentarza). Wiatr jest bezcielesnym, obłok, błyskawica i grzmot są bezcielesne (bez rąk, nóg i t. d.). Otóż jak one wznosząc się z eteru niebieskiego ukazują się we właściwej swej postaci, gdy się zbliżają do światła najwyższego [1]). „Tak samo i ta duchowa samość wznosząc się z ciała ukazuje się we własnej postaci, gdy się zbliża do światła najwyższego (wiedzy)" [2]).

„Jest ona wtedy najwyższą osobą (uttama pûrusha), najwyższym subjektem. Przechadza się śmiejąc (jedząc), bawiąc się i w gronie żon i przyjaciół, nigdy nie pamiętając o wrodzonem ciele" [3]).

„Tak jak koń zaprzężonym jest do wozu, tak duch (prâna, pragnâtaman) połączony jest z ciałem" [4]).

---

[1]) Uwaga M. Müllera. To porównanie nie jest tak trafnem jak większość porównań w Upanishadach. Wiatr porównanym jest z samością dla tego, że i on przez pewien czas zaplątanym jest w eterze, jak istota w ciele, następnie zaś oswabadza się z eteru i przyjmuje własną postać, t. j. wieje jako wiatr. Ma to miejsce wtedy, gdy się przybliża do światła najwyższego, t. j. do słońca, tak samo i samość przybiera własną swoją postać, albo przychodzi do siebie gdy się zbliża do światła najwyższego, do samowiedzy. Zasługuje na uwagę, że forma, w której wiatr się ukazuje uważaną jest jako jego forma prawdziwa.

[2]) Uwaga autora. Jasną jest rzeczą, że samość, unosząca się z ciała nie jest zmartwych powstałą duszą chrześcian, lecz duch myśliciela, stojący wyżej nad wszelką materyę, który we wszystkich rzeczach widzi tylko istotę, jedność nieśmiertelną i w tych myślach znajduje najwyższe zbawienie.

[3]) Uwaga M. Müllera. Te zabawy zdają się nie bardzo zgodnemi z wiecznym spokojem osiągniętym przez samość. Bardzo być może, że to miejsce zostało później podsuniętem, lub też, że przez to wyraża się, przy tych zabawach samość jest tylko widzem, lecz się z niemi nie identyfikuje. Samość ducha widzi je, jak to później powiedzianem jest, oczyma Ona widzi we wszystkich rzeczach tylko siebie. W swoim komentarzu nad Taittiriya Upanishad Sankara odnosi to miejsce do Bramana jako działanie, a nie do Bramana jako przyczyna.

[4]) Uwaga M. Müllera. „Duch nie jest identycznym z ciałem tylko z niem połączony jak koń z wozem, albo też kieruje niem jak woźnica. W innem miejscu zmysły są końmi,

„Gdy więc widocznie wstąpiło w tę przestrzeń pustą (źrenicę oka), to ono jest osobą, subjektem oka; samo oko jest tylko narzędziem widzenia. On, który myśli: chciałbym to powiedzieć, jest samością, język jest tylko narzędziem. On, który wie, chciałbym to słyszeć, jest samością, ucho jest tylko narzędziem."

„On, który wie, chciałbym myśleć, jest samością, dusza jest jego okiem boskiem. (Uwaga M. Müllera: Oko nazywa się boskiem dla tego, że spostrzega nie tylko rzeczy obecne, lecz i przeszłe i przyszłe). Samość widzi te radości (które dla nich są zakryte jak zakopany skarb złoty) swojem okiem boskiem duszy i jest szczęśliwą."

Dawasy w świecie Bramana czczą tę samość (jak Pragâpati nauczył Indrę, a Indra dewasów). Tam osiągnęli wszystkie światy i wszystkie życzenia. Kto tę samość ma i rozumie, dostąpił wszystkich światów i wszystkich życzeń." Tak powiedział Pragâpati [1]).

Jakkolwiek jasno występuje w tych zdaniach nauka o samowiedzy, o wartości najwyższego poznania, to jednak prawdziwy monizm znajduje się w nich w zarodku tylko. Do *własności wewnętrznej*, o ile się zdaje, samość, albo jak my ją teraz nazywamy, czucie jeszcze nie dotarło. Pochodzi to ztąd, że wszędzie człowiek jest niewolnikiem właściwości swej mowy, która we wszystkiem widzi tylko kształty, to co pierwotnie było ukształtowanem. Już w statu nascendi głęboko sięgająca abstrakcya samości przybiera postać, zostaje uosobnioną, a cóż dopiero w porównaniach. W nich bowiem pobudka do czynu i bytu, myślenie świadome i niższa, tylko organotwórcza samowiedza (wola Schopenhauera, „nieświadome"), albo też to, co jest nieśmiertelnem, co we śnie się przechadza nie daje się inaczej przedstawiać jak tylko w obrazach, przez uosobnienie. W Brihad-Aranyaka przeciwnie monistyczne jądro wyraźnie występuje. Tam dojrzało ono jako wieczna jedność, która się w zjawiskach wynurza, indywidualnie występuje i w nich znowu ginie, żyjąc w zjawiskach. Albo czy nie jestże to monizm Spinozy, gdy czytamy [2]):

„Tak jak środkiem wszystkich wód jest morze, wszystkichuczuć—skóra wszystkich smaków — język, wszystkich zapachów nos, wszystkich barw — oko, wszystkich tonów — ucho, wszystkich wyobrażeń — duch, wszystkich nauk — serce, wszystkich czynności — ręce, wszystkich ruchów — nogi, wszystkich wed — mowa; tak samo jak kawałek soli do wody wrzucony rozpuszcza się w niej i nie może z niej być wydobyty napowrót, a pomimo tego jednak w każdej cząsteczce wody się znajduje, tak samo *tak wielka istota, bez początku i końca, cała z wiedzy się składająca* (nasze świadome czucie, wola, intelekt Schopenhauera, myślenie Spinozy, wola i czucie) występuje z tych istot i wraz z niemi ginie. Gdy ta wielka istota odchodzi (umiera), wtedy nie ma już świadomości." „Dopóty dwie istoty istnieją, widzi jedna drugą, czuje jedna drugą, słyszy jedna drugą, wita jedna drugą, spostrzega jedna drugą, poznaje jedna drugą. Jeżeli jednak samość jest tem wszystkiem, to w jaki sposób może ona czuć, słyszeć, widzieć, witać, spostrzegać, poznawać drugą istotę? W jaki sposób może ona poznać to, przez co to wszystko poznaje? W jaki sposób może ona poznać poznawcę?"

---

buddhi, wiedza — kierownikiem, manas, dusza — cuglami. Duch połączony jest ze swoim towarzyszem za pomocą ketany." Kto przy tem porównaniu nie przypomina sobie naszego Descartesa? Wygląda to tak jak gdyby starożytni Indyanie studyowali u niego filozofię.

[1]) Ursprung, str. 373. [2]) Ursprung, 7 my odczyt. Yâgnavelkya, Maitreyi i Kâtâyani 11—14. Str. 376 i następne.

Że wszystko nasze myślenie może tylko znaleźć spokój, gdy się zatapia w myślenie nieśmiertelne; że czucie (samość) istniało odwiecznie i wiecznie istnieć będzie, jak naucza Spinoza, czytamy już w Upanishadach [1]). Yama powiada do Nakiketasa.

„Mędrzec, który się nauczył zagłębiać w samość i przez to poznaje boga w niewidzialnem, w tem, co uszło w ciemność, w ciemności przebywającem, w otchłani leżącem, w starem, zostawia daleko za sobą radość i ból."

„Mędrzec (Samość) nie rodzi się, nie umiera, znikąd nie pochodzi, nie staje się; stary jest nieurodzonym, nieznikomym, wiecznym; przez zabicie ciała nie zostaje zabitym."

„Samość jest większą niż wielką, mniejszą niż małą, jest ukrytą w tworach. Kto nie ma żadnych żądz i wolnym jest od trosk, ten widzi wielkość samości przez łaskę Twórcy (samości)." „Chociaż siedzi spokojnie wędruje daleko, chociaż spoczywa przenika wszędzie. Kto oprócz mnie może poznać tego boga, który się raduje, a jednak nie raduje?"

Ta samość nie może być pojętą ani studyowaniem wed, ani rozumem, ani nauką obszerną." „Samość wybiera tego, kto ją pojmuje (zdolnego myśliciela." „Kto zaś nie odwrócił się jeszcze od złego, kto nie jest spokojnym i cichym, kto nie jest silnego ducha, ten nigdy nie dosięgnie samości przez naukę." (Największy uczony jest niekiedy bardzo mało samodzielnym, bardzo złym filozofem). „Żaden śmiertelnik nie żyje przez dech wstępujący, ani przez dech zstępujący. Żyje on przez dech inny, w którym te oba spoczywają."..... „*Lecz on, mąż, który w nas czuwa, gdy my śpiemy, który wytwarza kolejno nasze życzenia, on jedynie nazywa się świecącym, Bramanem, nieśmiertelnym. Wszystkie światy w nim spoczywają i nikt go nie przewyższa. To jest tem.*" „Jak ogień, który tylko jest jedynym, jest jednak coraz innym w każdem miejscu, w którem płonie, tak samo i samość, która znajduje się we wszystkich istotach, jest rozmaitą w każdem miejscu, w którem się ukazuje, a pomimo tego istnieje tylko dla siebie."

„Tak jak słońce, oko całego świata, nie zostaje zanieczyszczonem przez plamy zewnętrzne, które widziane są przez oko, tak też i *jedyna samość znajdująca się we wszystkich istotach nie zostaje dotkniętą przez ból świata, gdyż ona znajduje się zewnątrz.*" „Jest ona wiecznym myślicielem, który wytwarza myśli niewieczne, chociaż ona jest jedyna, zaspakaja jednak życzenia wielu. „Mędrcy, którzy ją poznają w siebie mają wieczny spokój, który nie jest udziałem innych"..... „Jej nie można dosięgnąć ani słowem, ani duchem, ani okiem, Nie można jej inaczej pojąć, jak tylko twierdząc: Ona jest!"

Tym sposobem duch indyjski szedł od stopnia do stopnia. Tego, co zewnętrznie odpowiadało dreszczowi jego świadomości szukał on początkowo w górach, w drzewach olbrzymich, w rzekach, następnie w słońcu, w czerwonym żarze ognia, w jutrzni; szukał on ojca w namiocie niebieskim i znalazł nakoniec swego boga, realność świata we własnem sercu. Samość wszystkich samości, istota wszechrzeczy, istota niezrodzona, wieczna, jedynie nieśmiertelna, nieskończoność samości, ciesząca się i smucąca w osobnikach tylko, wolna od żądz, wolna od boleści, musi być tem co oddycha we wszystkich zjawiskach, które się ujawia w nieskończenie wielu samościach, które wiecznie umiera, a jednak w całości jest większem niż wielkie, mniejszem niż małe i wiecznie żyje. Tu jest koniec wszelkiego poznania; najwyższy cel, Braman; „To jest tem." — Zaiste, spokój znalazło to serce,

[1]) Tamże. Jama Nakitetas. Wiersz 12-ty i następne. Str. 380—382.

w którem ucichły burze namiętności, ten jest w zgodzie z samym sobą, kto poznaje i lubi wieczność w zmienności, jedność we wszechzmienności.

Tak jak dzieci spodziewają się po rodzicach, że oni ulżą im cierpienia, tak też i młody umysł narodu błagał potężne góry, słońce świetlane w chwilach cierpienia i niedoli. Czy wiara, która wywołała powątpiewanie mogła jeszcze zbawić? Nie, poznanie głębiej sięgało. Żyjemy w nieskończoności; jeżeli nawet to ciało jest znikomem, to jednak duch wolny od żądz, wolny od cierpień żyje ciągle we wszechduchu, żyje i działa w niezliczonych innych tworach. Kto doszedł do tego poznania, ten nie grzeszy więcej, kto to poznał, żyje we wszystkich światach, widzi cierpienia wszystkich, widzi radość wszystkich, poddaje się woli wyższej, aż jego samość, jedna fala w morzu wszechsamości utonie, nie by na wieki zginąć, lecz by współdziałać we wszechświecie, w którym niegdyś doznawała radości i smutku. Teraz dopiero serce odzyskało spokój; nieskończoność, która tak wszechpotężnie się manifestowała została odkrytą w samości wszystkich samości, w sobie samym.

„Gdy nadejdzie czas", powiada na zakończenie Max Müller, „kiedy najgłębsze podstawy wszystkich religij świata zostaną wydobyte z gruzów i ich pierwsze zaczątki zostaną zrozumiane, kto wie, czy czasem te stare mury, jak niegdyś katakomby lub krypty pod naszemi katedrami, nie staną się schronieniem dla tych wszystkich, którzy bez różnicy wyznań dążą za czemś lepszem, czystszem, starszem i prawdziwszem niż to, co znajdują w ofiarach rytualnych, służbie bożej i kazaniach, jakie napotykają odpowiednio do miejsca i czasu przez los im naznaczone. Kto wie, czy te stare mury nie staną się schronieniem dla ludzi, którzy się nauczyli wyrzec się pomysłów dziecinnych, bez względu na to, czy je nazywamy regestrami rodowemi, bajkami przedawnionemi, cudami lub wyroczniami, którzy jednak nie mogli się pozbyć wiary dziecinnej serca ludzkiego. Chociaż ludzie ci dużo zostawią z tego, czego ich uczono w pagodach indyjskich, w wiharasach budaistycznych, w moszejach mahometańskich, w synagogach żydowskich i kościołach chrześciańskich, to każdy jednak może do tej cichej krypty zanieść ze sobą to co mu jest najdroższem i najcenniejszem, ten kosztowny klejnot, za który chętnie odda wszystko co posiadał.

Brahman swoją niewiarę w świat doczesny, swoją wiarę w świat przyszły;

Budaista swoje poznanie wiecznego prawa, swego poddania się temu prawu, swoją litość i swoje współczucie;

Mahometanin, jeżeli nie więcej, to przynajmniej swoją wstrzemięźliwość i umiarkowanie;

Żyd swoje stałe i niezmienne przywiązanie w doli i niedoli do boga jedynego, do boga, który lubi sprawiedliwość i którego nazwa jest: Jestem;

Chrześcianin, to co jest lepszem od tego wszystkiego — niech tylko skeptycy sprobują tego — miłość do boga, bez względu na to, czy go nazywamy niewidzialnym, nieskończonym, ojcem, najwyższą samością, nad wszystkiemi, przez wszystkich, we wszystkich — i którą to miłość wykazuje w miłości do bliźnich, w miłości do żyjących, do zgasłych, w żywej nieznikomej miłości.

Do tej krypty, chociaż ona teraz jest jeszcze ciemną i szczupłą od czasu do czasu zstępują ci, którym zgiełk wielu głosów i blask wielu świateł stały się nieznośnemi tu na górze. Kto wie, czy z czasem ona nie stanie się przestronniejszą i jaśniejszą, tak, że krypta przeszłości stanie się kościołem przyszłości.

## ROZDZIAŁ X.

# ZAKOŃCZENIE.

Dopiero po poznaniu siebie samych, co stało się dopiero możliwem po zbadaniu naszego początku zarówno pod względem fizycznym jak i duchowym, jesteśmy w stanie kontynuować prowadzoną przez innych nić badań nad przestrzenią i czasem, skończonością i nieskończonością i wszelkiemi innemi zagadnieniami filozoficznemi i tym razem ze stanowiska wolnego od przesądów. W ten tylko sposób uda się nawet dojść do końca i wyjścia owego labiryntu tysiącoletnich idej. Wyjaśniliśmy sobie [1]), że żadne wyobrażenie w przestrzeni jest niemożebnem bez projekcyi i naodwrót, że żadna projekcya, żaden rzut obrazu jest niemożebnym, bez istnienia czegoś, któreby stanowiło granicę naszej zmysłowości, któreby je hamowało, bez przedmiotu. Dokądkolwiek się zwrócimy wszędzie napotykamy coraz nowe granice, nowe opory, które jako rzeczy objektywne dostarczają materyału dla nowego poznania. „Nieskończone jest bezbrzeżnem i dla tego jest niedostępnem", powiada *Noiré* i Lazar Geiger dodaje, że tylko kilku ogniw z wielkiego łańcucha bytu zostaje oświecone prze promień światła wśród ciemnej nocy, przez rozum ludzki" [2]). Świadomość czasu jest tylko możebną przez kolejne następstwo działań, w świecie zastoju niema następstw, niema przeciwieństw czasowych, a tem samem niema czasu. Świadomość czasu potęguje się z różnorodnością ruchu, którą czujemy. Czucie jest właśnie natury czasowej t. j. odbywa się w kolejnem następstwie. Bez czucia nie byłobu czasu. Gdyby w świecie była jedna tylko materya, toby nie było czucia, nie byłoby czasu. Gdyby w świecie istniała tylko materya toby nie było też i przestrzeni. W jaki bowiem sposób dałoby się wytómaczyć wytworzenie się świadomości przestrzeni, gdyby w tem co jest materyalnem nie było żadnego pragnienia, nie było własności duchowej dążącej do zmiany stosunków teraźniejszych? Komórka kulista przeciwdziała napadowi świata zewnętrznego; w niej istnieje tylko bardzo mętna świadomość czasowa o przeciwieństwie. Kierunek siły swobodnej, linia prosto urzeczywistnia się w ruchu zwierząt wyższych. Z nim wraz z ruchem wstępującym

[1]) Patrz: L. Noiré, das Werkzeung. Str. 5,652. [2]) Ursprung und Entwickelung etc. I. str. 244.

i zstępującym łączy się wkrótce świadomość wysokości i głębokości. Trzeci wymiar przeciwnie, szerokość, która dana jest różnicą pomiędzy stroną prawą i lewą został tylko urzeczywistniony przez człowieka, gdy on się wzniósł do ruchu pionowego i swój wymiar długości, w kierunku przeciwnym sile ciężkości przeistoczył w oś, około której się obraca" [1]). Szukanie dalszego wymiaru, któregośmy nie stworzyli znaczyłoby wychodzić z ramek pomiarów ludzkich. Przypuszczenie, że istnieje coś duchowego samo przez się doprowadziłoby nas również do *absurdum*. Przy takiem bowiem przypuszczeniu nie byłoby ani czasu, ani przestrzeni, a zatem nie byłoby i ducha. Gdyż tam gdzie niema ruchu materyalnego tam nie możemy spostrzegać kolejności; a chociażby nawet była materya uderzająca, to jednak *czucie samo przez się* nie mogłoby się przeciwstawiać, w tym przypadku nie mogłoby przyjść do hamowania woli, a zatem i do projekcyi przedmiotu; w takim więc razie istniałaby tylko próżnia, gdyż bez przeciwieństwa każda egzystencya jest żadna.

Przedewszystkiem jednak każde ludzkie poznanie wiąże się z myśleniem językowem; jest to najważniejszy punkt całej tej pracy, który sobie musimy dobrze wyjaśnić. Pojęcie językowe przyjmuje wszystko jako ukształtowane, dla niego istnieją tylko kształt i czynność, owe dwa ogniska, u których ono niegdyś powstało. Jest rzeczą widoczną, powiada Hobbes, że prawda i fałsz są tylko możebne dla tych istot, które posiadają mowę. Jeżeli nawet bowiem zwierzę, widząc w zwierciadle obraz człowieka doznaje takiego wrażenia jak gdyby tam rzeczywiście był człowiek, tak że objawia uczucia radości lub bojaźni, to ono jednak nie pojmuje tego jak gdyby przedmiot był rzeczywistym lub urojonym, lecz uważa go jako podobny i pod tym względem nie popełnia błędu. Z tego wynika, że chociaż pewnem jest, iż ludzie swoje uzasadnione wnioski rozumowe zawdzięczają dokładnemu zrozumieniu mowy, to niemniej pewnem jest też i to, że wszelkie błędy ludzkie pochodzą ze złego pojmowania tejże mowy; i tak samo jak najwyższe piękności filozofii pochodzą od człowieka, tak też i on jest początkiem najbrzydszych niedorzeczności mniemań błędnych. Gdyż mowa ma coś wspólnego z pajęczyną (tak jak niegdyś mówiono o prawach Solona); słabe umysły w niej się plątają, silne ją rozrywają".

To ostatnie jednak nikomu z nas się nie udaje. Chcąc się uwolnić od przesądów spostrzegań językowych, które bez porównania głębiej są zakorzenione niż wszelkie inne przesądy, albowiem te ostatnie w porównaniu z pierwszemi są utworami drugorzędnemi, dającemi się usunąć za pomocą innych poglądów, musimy się w naszych pojęciach za każdą razą się cofać aż do ich początku. W przyszłości otrzymamy tym sposobem oczyszczoną naukę i historyę kultury wskażą linię graniczną w rozwoju wiedzy, od której począwszy chaos zaułków zostaje uprzątniętym przez naukę rozumu (logologia). Od tej nauki dowiadujemy się, w jaki sposób powstają takie pojęcia jak np. użycie, gatunek, osobnik dla których przyroda nie przedstawia odgraniczonych rzeczy, których ukazanie się jest tylko falą w morzu wszechrzeczy. Właśnie granice, oczka siatki utkanej przez mózg, mowę człowiek rzuca na wszystkie strony dokąd tylko sięgać może i niemi otacza to wszystko co wydarł z ogólnego dotyku i co spostrzegać tylko może w czasie i przestrzeni. „Za pomocą jednogatunkowych utworów ludzkiej działalności, które wewnętrznie człowiek tak sobie wyobrażał i równoważnikiem

[1]) Cytowany przez Maxa Müllera. Deutsche Rundschau ueber individuelle Freiheit str. 210.

dźwięku, słowem ustalił i oznaczył, jak zewnętrznie utwory te wynikły [1]), powstały takie pojęcie jak pojęcie smaku. Gdyż treść pojęć wszystkich pierwiastków, owych form zasadniczych czyli elementów wszystkich języków ludzkich nie zawierają nic innego, jak to badania językowe dotychczas wykazały, oprócz *czynności ludzkiej*. Lecz łatwo widzieć, że ta ostatnia w tym tylko stopniu może się specyalizować i charakteryzować, w jakim jej wytwory czyli wypadki zewnętrzne, t. j. właśnie owe utwory ludzkie się specyalizują i charakteryzują. Bez przedmiotowego równoważnika, nigdyby nie mogły powstać pojęcia. Tu więc mamy przed sobą jasny obraz początku ludzkiego rozumu, ludzkiego myślenia, ludzkich pojęć i słów. Temu to pierwszemu początkowi swemu, rozum zawsze pozostał wiernym.

Czynność ludzka wytwarzała rzeczy równogatunkowe. To co było równogatunkowem było też wspólnego początku, a mianowicie wyszło z rąk człowieka, swego stwórcy; w ten sposób wszystko co było jednogatunkowem zostało połączonem pod formą jednej idei, która zawierała w sobie myśl jednorodnego ukształtowania i jednorodnego początku, Idea ludzka została przeniesioną do wszechświata, gdzie, w tym wyłącznie celu oddzielne bóstwo miało wytwarzać kształty według planu jednorodnej pracy.

W ten sposób według objaśnienia Noirégo i ideje Platona stały się zrozumiałemi. „Według tej nauki gatunki i klasy rzeczy są niczem innem jak tylko ideje, które rozum ludzki niegdyś w pewnem stadyum istnienia ujrzał świetlane i czyste u bóstwa i które teraz w rzeczach indywidualnych przeświecają przez materyę mętnie i nieczysto". „Antropomorficzna szata czyli symbolizacya tej głębokiej i w najistotniejszem jądrze swem prawdziwej nauki bardzo wyraźnie występuje na jaw przez to, że Platon i naczyniom ludzkim jak też i utworom przypisuje początek według pierwowzorów przez boga wymyślonych; wszystkie indywidualne krzesła i stoły są reprodukcyami jednego krzesła i stołu przez same bóstwo stworzonego. Prawdziwość tego ostatniego twierdzenia występuje na jaw, gdy na miejscu bóstwa postawimy *rozum ludzki*. Gdyż w samej rzeczy rozum reprodukuje według pierwowzoru raz utworzonego sprzętu lub narzędzia całe klasy tych przedmiotów, w bezustannem odnawianiu i to według wrodzonej mu własności zasadniczej, *pamięci*". Z tego to powodu wszystkie rzeczy równe możemy tylko uczynić zrozumiałemi i dostępnemi gdy przyznamy, że z jednego pochodzą początku i, dodaje Noiré, im istota przedstawia się bardziej skomplikowaną, tem bardziej jest „koniecznem, by ona pochodziła z istoty jednorodnej z nią" według Platona dusza musiała się oczyścić z mętów ziemskich i uwolnić się od materyi, aby mogła sobie *przypomnieć* czystą ideę. I to *przypomnienie* o przedistnieniu jest koniecznem, wprawdzie nie takiem, jakie je sobie Platon wyobrażał, boskiem i świetlanem lecz raczej przypomnienie ciemnych zarodków i popędów, które w nas działają i tworzą tło naszego istnienia, gdyż one zostały nabyte niegdyś przez dawno zaginione i rozumu pozbawione generacye. Żadne zwierzę nie byłoby dla nas zrozumiałem bez tej zgodności i istotnej równości z naszą własną naturą, żadnej z niezliczonych, nieskończenie różnorodnych własności zespolonych w nas jako w mikrokosmosie rozum nasz nie uznaje jako własności bezpośredniej i samo przez się zrozumiałej; rozum bowiem nasz przez przymus wewnętrzny zmuszonym jest szukać jej *początku*. Dopiero gdy ten początek z większem lub mniejszem prawdopodobieństwem zaczyna wynurzać się z ciemności nocy nieskończonej przeszłości, a zatem dopiero wtedy, gdy *przypomnienie* naszych naj-

[1]) Noiré. Werkzeug str. 163.

dawniejszych stanów zaczyna świtać wobec światła nauki, znajduje nasze dążenie spokój, uspakaja się parcie naszego rozumu. Jego wrodzonem zatem dziedzictwem, jego prawidłem najpewniejszem, które, jakeśmy widzieli, było mu właściwem już w zaraniu, jest dążenie za tem co jest *ogólnem*, wszystko zaś co jest *szczególnem* wydaje mu się dziwnem i dla tego szuka początku jego." Jak tylko nauczyliśmy się osobniki, albo istoty zewnątrz nas się znajdujące uważać jako samoczynne, jako twórców siebie samych, przestaliśmy szukać ich zasady czynnej zewnątrz nich. Duch, ta abstrakcya stanowiąca osobistość, jest stroną wewnętrzną każdej istoty, której strona zewnętrzna przedstawia się nam jako ciało. Materyalizm był pewnym, że wszystko już wytłomaczył, gdy stosunki machinalne ciała sztucznie rozłożył i wykazał, że każde ciało redukować się daje do ruchów. Lecz zawsze pozostaje reszta, cała świadomość, dążność, która przecież stanowi duszę ruchu.

Dualista przyjmuje, że dusza kieruje tą machiną według swojej woli, nie uwzględniając, że to co się staje z ciałem, staje się też z duszą i nie zwracając uwagi na to, że przez samo przypuszczenie nie można z jednego robić dwóch. Dualizm zresztą został już osądzonym przez naukę rozwoju, jego teorye są już dziś niczem innem jak błędy dziecinne.

Ze wszystkich przekonań naukowych, które sobie autor w ciągu swego życia przyswoił, żadne nie przedstawia dla niego takiego stopnia pewności jak to, że monizm tylko jest w stanie wytłomaczyć nam nasz świat, czem żadna inna filozofia pochwalić się nie może. Nasz nowoczesny monizm jest niejako jakościowym ekstraktem z filozofii Spinozy, Leibnitza, Kanta, Schopenhauera i Lazara Geigera; owoce zaś jego obok prac Max Müllera dojrzały w badaniach Ludwika Noirégo.

Właściwem miejscem, gdzie wynikły te najjaśniejsze i najogólniejsze ideje ludzkości było ukazanie się dzieła „O pochodzeniu gatunków przez odmiany i dobór naturalny" napisane przez *Karola Darwina*, w którem ten genialny badacz na nowo potwierdził teoryę pochodzenia za pomocą niezliczonych faktów zaczerpniętych z przyrody i ogłosił jasne ideje, które już jego sławny dziadek Erazm starał się rozpowszechniać. Teorya pochodzenia oddziałała zapładniająco na filozofię i odtąd począwszy, grunt zasiany abstrakcyami zaczął wydawać nowe żywotne rośliny.

Poznaliśmy, że jako istota poznająca, jako subjekt stoję jako właściwe i pewne odosobnienie wobec świata. Tę własność, za pomocą której usiłuję wszystko poznać aż do granic tej właściwości nazywam świadomością indywidualną. Tę świadomość mogę sobie pomyśleć rozłożoną na trzy jednostki, świadomość czasu, świadomość przestrzeni i przyczynowość. Najmniejsze pobudzenie się świadomości koniecznie wymaga dla jej czucia przyczyny. Bez przeciwieństwa czucie nie byłoby też możebnem, gdyż w jaki sposób mogę czuć tam, gdzie nie ma żadnego przedmiotu czucia?

O świecie zewnętrznym mamy dwojakie czucie: 1) wyobrażenie przedstawiające się przyczynowo w czasie i przestrzeni, 2) wrażenie nieskończoności, nieograniczone ani czasem, ani przestrzenią i wymagane przez przyczynowość.

Dokąd sięga wyobrażenie mamy wszędzie rzeczy skończone w nieskończoności; gdzie zaś wyobrażenie musi ustąpić czystemu poznaniu (przyczynowości) mamy wszędzie nieskończoność. W świecie operujemy zmysłowością i rozumem. Pierwsza ma wszędzie do czynienia z rzeczami ograniczonemi, a zatem skończonemi. Lecz tam, gdzie jest granica, rozum nasz wymaga znowu początku innej rzeczy ograniczonej. W ten sposób otrzy-

mujemy w przestrzeni dwie nieskończoności, to co jest nieskończenie małem i to co jest nieskończenie wielkiem; w czasie zaś nieskończoną przyszłość. Świadomość może tylko być: czuciem i wolą. Bez własności dążenia do odczuwania, ona nie może czuć, bez możności czucia nie ma świadomości. Nieświadomą wolą jest wola, która nic nie chce, nieświadomem czuciem, — takie czucie, które nie czuje. Świadomość bez woli i czucia jest niczem. Dla tego to Lazar Geiger ma słuszność, gdy wszystkie podmiotowe własności (których nigdy nie możemy sobie objektywnie przedstawić ani wyobrazić) nazywa czuciem. Spinoza własności te nazywał myśleniem. Czucie jest 1) nieskończonem jako wieczna podstawa wszystkich uczuć — jemu odpowiada element metafizyczny naszego wnętrza, skłonność do religii, monada jest zwierciadłem wszechświata (Leibnitz), 2) skończonem, która może rosnąć lub maleć; dla niego istnieje postęp naprzód w czasie i przestrzeni. Wyobrażenie ma tylko do czynienia z oporami, jakie własna jej wola napotyka; tam gdzie wolna wola za pośrednictwem zmysłów (tych pośredników pomiędzy rzeczami skończonemi w nieskończoności) doznaje uderzeń, tam istnieje granica, tam tworzy się wyobrażenie. Wyobraźmy sobie wolną wolę, albo raczej, ponieważ takiej sobie pomyśleć nie możemy, przypuśćmy, że taka wola istnieje i oprócz tego przypuśćmy, że oprócz tej woli jest jeszcze próżnia, wtedy to wola, w swej zupełnej nieograniczoności, z powodu braku wszelkiego przedmiotu nigdy do siebie nie przyjdzie, nigdy nie dojdzie do świadomości czasu i przestrzeni, nigdy nie będzie miała wyobrażeń Wyobrażenia zatem dowodzą, że zewnątrz istnieje coś, co się ukazuje naszym zmysłom.

Wszystkie opory woli z zewnątrz pochodzące, a zatem wyobrażenia pozwalają nam wnosić o objekcie wstępującym w projekcyi za pomocą naszego czucia, od którego otrzymujemy tylko ruch. Musimy raz na zawsze przyjąć, że w rzeczywistości nie znamy ani materyi, ani siły, ani substancyi. Czujemy i wyobrażamy sobie to, co się porusza. Ruchy spotykają moje *ja* świadome siebie przez przeciwieństwo, ruchy, podobnie jak posłańcy krążą pomiędzy mojem czuciem i światem zewnętrznym. Jeżeliby pomiędzy czuciem ożywiającem oko i przedmiotem istniał związek za pośrednictwem ruchu światła, to ten byłby jednakowym ze związkiem istniejącym pomiędzy czuciem, które nerwy dotyku końców palców wytworzyły i przedmiotem oporu, który nazywamy oporem mas: oprócz uderzeń nie otrzymaliśmy nic innego, resztę, co stanowi masę, intelekt dopiero dodaje i stwarza. Rzeczy samej w sobie nie znamy. Sądzimy jednak, że te rzeczy znamy, sądzimy że po za różnemi obrazami ruchu odpowiednio znajdują się też różne własności i im więcej takich obrazów ruchu przyjmujemy za pomocą zmysłów, tem bardziej skłonni jesteśmy do sądzenia, żeśmy odgadli naturę tych istnień, pomiędzy któremi i naszem istnieniem pośredniczy ruch za pomocą naszego czucia. Sprzeciwia się naturze naszego rozumu przyczynowego zadawalniać się temi obrazami ruchu, czujemy bowiem, że po za niemi tkwi jeszcze coś, któremu zawdzięczają swoje istnienie, niezależnie od naszego intelektu twórczego. Według analogii po naszem własnem wnętrzu sądzimy, że przedmiot obcy, który my jako *wielkość ruchu* odrzucamy już to tu, już to tam, ma też swoją stronę wewnętrzną, swoje jądro, że on nie jest prostym ruchem, lub jak się na pierwszy rzut oka przedstawia i jak też w istocie materyaliści przyjmują. lecz że on jest substancyą. Nie możemy jednak nic dać, czego sami nie posiadamy i nie mamy.

Znanem zaś jest nam własne nasze czucie, własna nasza istota, która zewnętrznie uważana przedstawia się też nam jako ruch i w ten sposób

pojmowana stanowi ciało nasze. Mamy zatem uzasadnione prawo powiedzieć: Ta rzecz zewnątrz nas się znajdująca, której istnienie ujawnia się ruchem, jest w rzeczywistości czuciem. Rozmaitość tych uczuć przedstawia się właśnie nam w postaci różnych ruchów. Istotę tych obrazów, tych zjawisk, poznajemy według miary podobieństwa z naturą naszego ciała. Dla tego tak dobrze rozumiemy naszych bliźnich, ludzi nas otaczających, ponieważ zjawiska w nas wszystkich są tak do siebie podobne; mniej dobrze rozumiemy mowy pozbawione zwierzęta, gdyż brak im niektórych własności; roślina w cichej formie istnienia swego, przedstawia nam już wielką zagadkę; jeszcze trudniejszem do zrozumienia jest istota świata nieorganicznego. To tylko wiemy z pewnością, że tam gdzie tylko przebiega odblysk wszechświata, tam istnieje życie, które, w jakkolwiek dziwacznej ukazałoby się formie, zawsze pragnie ujawnić swoje istnienie i nigdy nie pozostaje bez działania.

I to poznaliśmy, że w ciągłości nieskończenie wielkiego, nieskończenie małe bez zerwania ciągłości, w ciągłej styczności z wszechnaturą skupia się w objawach woli, które osobnikami nazywamy. Te osobniki zwykle uważamy jako jednostki (mikr, kosmos) i zupełnie przytem zapominamy, że one podobne są do fal w oceanie nieskończoności. Zapominamy zupełnie o tem, że takie osobniki aż w najdrobniejszych szczegółach składają się z samych osobników, które przychodzą i odchodzą. Bardzo rzadko tylko przypominamy sobie, że nasza własna indywidualność, nasza miła osobistość stanowi tylko osobnik w narodzie będący osobnikiem w ludzkości.

Powinniśmy jednak baczną na to zwracać uwagę. Wartość pojedyńczego człowieka polega jedynie na tem, jaką wartość on ma jako komórka w istocie narodu, jaką wartość on ma dla ludzkości. Z tego to powodu egzystencya pojedynczego człowieka nigdy nie jest bezwartościową, albo żadną, żadna zaś z drugiej strony nie jest tak wysokiej wartości, by duch ludzkości, który stworzył pojedynczego osobnika znacznie go przewyższał. Od najzawilszych i najmętniejszych świadomości nieskończenie małych, które jako należące do ciągłości nigdy nie mogą być uważane jako wolne atomy, jak to chce fantazya matematyków, aż do świadomości człowieka, najwyższej *ze znanych nam*, przez starcie ze sprzeciwieństwami potęguje czucie, którego natura dąży do udoskonalenia się. Centralizacyi towarzyszy podział pracy. Tak nad naszemi członkami panuje wspólne, jednościowe skupienie cząsteczek mózgu, nad temi członkami, których najdrobniejsze szczegóły mają własne podrzędne czucia. Tak też i nasza wola centralna poddaje się woli narodu, woli ludzkości; naszą najwyższą cnotą jest dążenie za tem, by wszelkiemi siłami pomocnym być temu wielkiemu osobnikowi aż do chwili rozkładu naszych własnych cząstek, aż do rozprzężenia się tej potęgowanej samowiedzy, której zawdzięczamy zaszczyt nazywać się człowiekiem.

Fizycy i chemicy mówią o przyciąganiu i odpychaniu, o powinowactwie chemicznem. Wyrazy te zaczerpnięte są z własnego naszego życia. Co należy myśleć o tem, gdy w płomieniu cząsteczki, tlenu, węgla, wodoru i t. d. uderzają na siebie w celu utworzenia ściślejszych związków, z których tylko pierwiastek skłonniejszy lub forma pierwotna ruchu oddzielić się mogą, jak np. potas lub elektryczność? Czy czasem przyczyna ich łączenia się nie jest podobną do motywu instynktu społecznego? Albo też zkąd ma pochodzić nasza wysoka samowiedza jeżeli cząsteczki materyi nie mają już jej w stopniu niższym w zaczątku? Albo czem jest owo dążenie, ciążenie powszechne uważane ze strony wewnętrznej; czy ona czasem nie jest stroną wewnętrzną wszystkich zjawisk.

Tu jest widocznem, żeśmy nabyli spotęgowaną samowiedzę z jednej strony przez bodziec wrodzony, z drugiej przez przystosowanie się do przeciwieństw i nakoniec, czego brakuje wszystkim innym istotom ziemskim, przez związek mowy i myśli. Najdoskonalszym osobnikiem byłby taki, którego wszystkie członki aż do najdrobniejszych szczegółów współdziałają harmonicznie dla dobra całości. Byłby to osobnik optymiczny, do jakiego wszystko żyjąca instynktownie dąży a priori, który jednak a posteriori w sprzeczności z otaczającym światem istnieć by nie mógł. W indywidualnym osobniku znajdują się powstańcy, którzy wprawdzie niekiedy mogą być użyteczni utrzymując organizm czynnym w walce ze światem zewnętrznym; są jednak także i burzyciele, którzy podkopują byt całego osobnika, są one prawdziwemi komórkami ropy. Wyższa inteligencya starać się będzie coraz energiczniej tępić tych burzycieli, albo przynajmniej uczynić ich nieszkodliwemi, taż że ostatecznie wola do życia jednostkowego wyjdzie zwycięzko z tej walki.

Ideałem narodu jest jednomyślny rozwój sił na zewnątrz i wewnątrz, jeśli można i ku pomyślności innych narodów, jeśli zaś niemożna, to przynajmniej pośrednio ku pożytkowi własnemu. Tak wykształcenie i dobre obyczaje, uczciwa pobożność, rozwój przemysłu i najwyższe zużytkowanie każdego osobnika w kraju są ideałami naszego wewnętrznego życia duchowego. Doskonała armia broniąca ogniska domowego, handlu i przemysłu narodowego jest bardzo cennym ideałem dla pomyślności kraju.

Tak samo zaś jak po za miłością bliźniego znajduje się jeszcze miłość dla ojczyzny i panującego, tak też za nią znajduje się jeszcze miłość dla ludzi, matka czujna, która wszystkie swoje dzieci prowadzi na pasku. Miłość ta wtedy tylko będzie mogła być czynną, gdy jej wróg zasadniczy, sobkostwo w handlu i stosunków międzynarodowych silniej ustali związki pomiędzy narodami. Zniesienie tego co jest indywidualnem byłoby strasznym powrotem do stanu pierwotnego, byłoby rozkładem, któremu szczęśliwie i naturalnie przeciwdziałają wszystkie komórki organizmów państwowych. Ustalenie stosunków doprowadzi do lepszego przystosowania się wzajemnego, do walki pokojowej pomiędzy różnemi członkami, które dotychczas są jeszcze indywidualnemi i charakterystycznemi, pomiędzy narodami i plemionami. *Postęp polega nie na zniesieniu, lecz na spotęgowaniu tego co istnieje.* Wtedy samowiedza człowiecza, która jest niczem innem, jak tylko czystym i prawdziwym duchem chrześciaństwa, po owym moście materyalnym przeniknie do najodleglejszych zakątków podnosząc dobrych i nawracając zbłąkanych. W doskonałym związku i w jak najlepszej maszynie czynność całości pójdzie na użytek osobnika i naodwrót działanie osobnika przyniesie korzyść całości. Na pytanie, w jaki sposób to jest możebnem, odpowiemy, wszakże i rój poczęści zupełnie luźnych komórek stanowiących żarłoczną gąsienicę przez szczęśliwe ugrupowanie wytwarza motyla!

Monada jest zwierciadłem wszechświata. Wszystkie zmiany w niej, które się zbliżają i przychodzą do świadomości przedstawiają się w formie czasu i przestrzeni, z któremi ściśle połączoną jest przyczynowość. Każdy ruch, którego droga składa się z istot czujących, na mocy przyczynowości czucia i ruchu, przyobleka się w ich szaty (czas i przestrzeń). Parcie nieskończoności wszechświata zaś objawia się w przeczuciu przyczynowości metafizycznej, która daje początek religii. Za jej śladami idą czucie i myślenie i one, tak jak to jest w naturze rozumu, starają się wyobrażać to, czego wyobrażać i przedstawiać nie można. Kto bowiem może mierzyć wieczność

czasem nieskończoność murami przestrzennemi, kto może tworzyć bezkształtność, kto może zrozumieć jedność wszelkiego czucia?

W najwyższej czci dlatego, co jest niepojętem, musimy się trzymać tego co jest pojętem i w niem starać się zbadać największe głębie, wznieść się na wyżynę, która skończoność w jej ciągłości nam przedstawia. Widzieliśmy, że forma religii jest ściśle złączoną z poznaniem, co więcej, że każde spostrzeganie religijne jest poznaniem metafizycznem. Dopiero w nowszych czasach oddzielono metafizykę od filozofii i w ogóle starano się wiedzę uwolnić od spostrzegań religijnych. Według stopnia filozoficznego albo w ogóle naukowego poznania mierzyć się będzie władza formy religijnej nad umysłami. Monizm, jakeśmy to widzieli u Maxa Müllera, odpowiada najwyższemu stopniowi religii, zlewa się on z nią w poznanie swobodne. Obecnie wybrani tylko mogą się trzymać tej najwyższej formy poznania, w której jedynie wymagania rozumu i uczucia, w sztuce i nauce, w teoryi i praktyce znajdują zupełne zadowolenie bez dysharmonii wszelkiej.

My zatem, którzy powinniśmy znać prawa i najbardziej nieokreślonych form religijnych wynikające z rozwoju, przystosowywanie się wielkiego drzewa poznania, musimy z pobłażaniem odnosić się względem tych, którzy odnośnie do swoich znajomości religijnych i naukowych, stoją jeszcze na stopniu naszego własnego dzieciństwa, którego sobie ze wzruszeniem przypominamy.

Czy jednak możemy twierdzić stanowczo, że monizm więcej niż inne poznanie jest w stanie usunąć gryzący ból światowy? W kierunku etycznym monizm jest w zgodzie z panteizmem starych Indyan i nauką Jezusa Chrystusa. Uczy on:

Kochaj i szanuj swoją samość, kochaj i szanuj samość to co jest dobrem, szlachetnem, wysokiem i boskiem w twoim bliźnim, szukaj go a znajdziesz, chociażby nawet pod gruzami, w pyle i błocie; *jest niem* miłość samości wszystkich samości w ogromnej przyrodzie, objawie samości. Pamietaj, że z każdym oddechem wciągasz w siebie czucie, to samo czucie, które powołało do życia miliony twoich przodków; że i twoje czucie wystąpi kiedyś ze swojego dzisiejszego związku i utworzy może jeden z tych kwiatów, po których noga twoja teraz obojętnie stąpa. Wszystkie istoty mają to samo prawo do życia co i my. Miłość, której szukasz w przyrodzie, która zdaje ci się wysyłać tylko ruchy, znajdziesz zarówno w ruchu ciał niebieskich jak i w miłem istnieniu rozwijącego się kwiatka. Miłość tworzy i zachowuje. Ona i tylko ona naleje ci balsamu na krwawiącą się ranę, ona oświeci cię w radości i smutku, na tronie królewskim i w ciemnym lochu. Wzniosła ona sobie świątynię nietylko z marmuru i drzewa, lecz i świątynie sklepień leśnych są jej tworami. Kult jej napotykasz nietylko w kościołach i spokojnych izdebkach, lecz jeszcze w błękicie niebios i w chórze gońców wiosny; najświętszym jednak jej przybytkiem jest serce ludzkie, najczystsze zwierciadło wszechświata.

K O N I E C.

Biblioteka Wojsk. Akad. Polit. im. F. Dzierżyńskiego

# SPIS RZECZY.

str.

Wstęp ..... 1

## DZIAŁ PIERWSZY.

### Monizm przed Kantem.

Descartes. — Spinoza. — Leibnitz ..... 22
ROZDZIAŁ I. René Descartes ..... 24
„ II. Benedykt Spinoza ..... 34
„ III. Gotfried Wilhelm Leibnitz ..... 42

## DZIAŁ DRUGI.

Monizm aż do czasów Łazarza Geigera ..... 55
ROZDZIAŁ IV. Emanuel Kant ..... 57
„ V. Artur Schopenhauer ..... 68
„ VI. Juliusz Robert Mayer ..... 83

## DZIAŁ TRZECI.

Teorya rozwoju toruje sobie drogę we wszystkich dziedzinach wiedzy ..... 88
ROZDZIAŁ VII. Lazar Geiger ..... 95
„ VIII. Ludwik Noiré ..... 107
„ IX. Fr. Max Mueller ..... 151
„ X. Zakończenie ..... 174

BIBLIOTEKA NAUKOWA WAP
62930/I/2