



Grey Scale #13



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

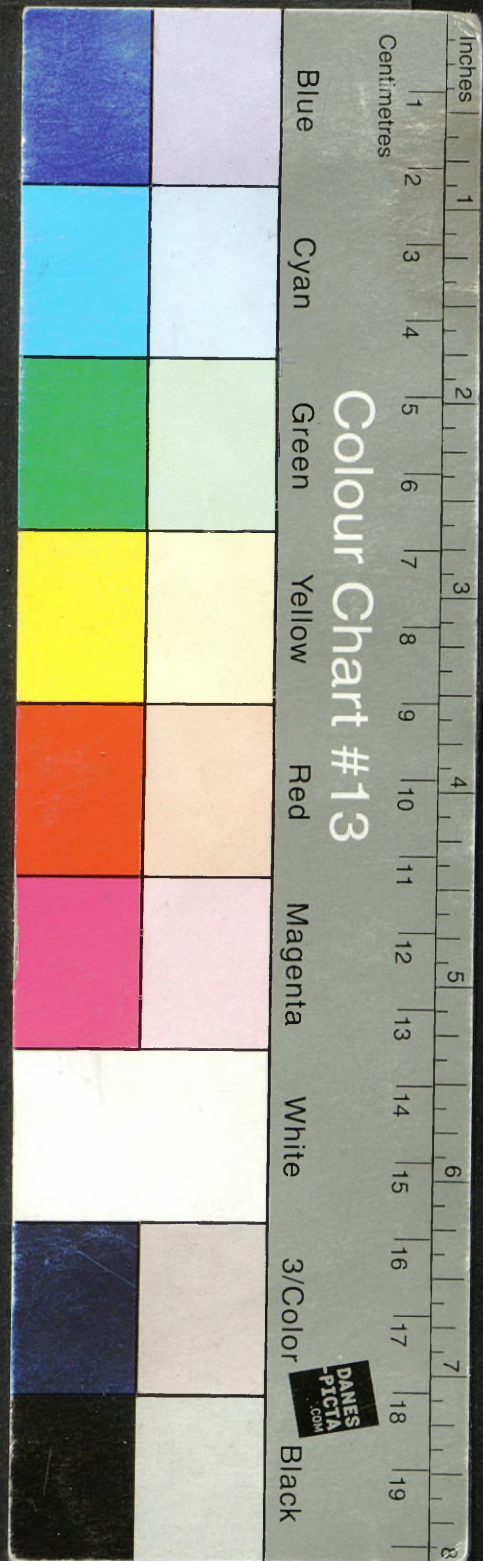
*Dbł. do 50 gr. 227.542
116*

WYWÓD POJĘCIA FILOZOFII.

LEKCJA WSTĘPNA
DO
NAUK FILOZOFICZNYCH,
MIANA
W SZKOLE GŁÓWNEJ W WARSZAWIE
dnia 14. Lutego 1863 r.

PRZEZ
Dra Henryka Struve.

WARSZAWA.
Nakładem Księgarni E. WENDE i Spółki.
1863.



dbl. dosgn. 227.549
116r

WYWÓD
POJĘCIA FILOZOFII.

LEKCJA WSTĘPNA
DO
NAUK FILOZOFICZNYCH,
MIANA
W SZKOLE GŁÓWNEJ W WARSZAWIE
dnia 14. Lutego 1863 r.

PRZEZ
Dra Henryka Struve.

W A R S Z A W A.

Nakładem Księgarni E. WENDE i Spółki.

1863.

WYWÓD POJĘCIA FILOZOFII.

WYWÓD
POJĘCIA FILOZOFII.

LEKCJA WSTĘPNA
DO
NAUK FILOZOFICZNYCH,
MIANA
W SZKOLE GŁÓWNEJ W WARSZAWIE
dnia 14. Lutego 1863 r.

PRZEZ
Dra Henryka Struve.

W A R S Z A W A.

Nakładem Księgarni E. WENDE i Spółki.

1863.

149a



13789

WYWOD

POLECA FILIOZOFII

LEKCYA WSTĘPNA

do

NAUK FILONOFIZYCH

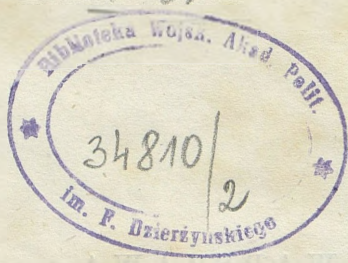
Wolno drukować, pod warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury,
po wydrukowaniu, prawem przepisanej liczby egzemplarzy.

Warszawa, d. 28 Lutego (12 Marca) 1863 r.

Cenzor, Paweł Lachmanowicz.

~~227.549~~

II br



Druk Ig. Krokoszyńskiego

1863

Przy wydaniu następujących dwóch prac, mam do nadmienienia słów kilka, odnoszących się do ostatniej z nich, t. j. do rozprawy: „O stanowisku Arystotelesa.“ Połączenie tej pracy z „Lekcją wstępną do nauk filozoficznych“ nie jest bynajmniej przypadkowem, jak się to na pozór wydać może. Do takiego połączenia spowodowały mnie dwie przyczyny. Najprzód, że rozprawa ta powstała również w związku ze wstępem moim do Szkoły Głównej, a następnie i głównie, że napisaną została w celu określenia własnego mego stanowiska w logice, a zatem wskutek tego przezemnie uważaną być musi za dopełnienie samej lekcji wstępnej, ze względu na specjalny mój przedmiot wykładu. Jest ona jakby dalszym ciągiem lekcji wstępnej, i dla tego z nią nierozdzielnie połączona.

Z powyższego celu określenia własnego stanowiska na Arystotelesie wypływa, że rozprawa ta daje tylko najogólniejsze rysy filozofii Arystotelesa i takowe porównywa z najogólniejszym charakterem nowoczesnej filozofii, bez specjalnego rozpatrywania ostatecznych zasad filozofii Arystotelesa. Rozwiązanie tego zadania

leżało za obrębem mej rozprawy i musiało by być przedmiotem zupełnie osobnej pracy w duchu Trendelenburg'a. Tutaj szło tylko o ściśle przedstawienie rezultatów badania nad Aristotelesem i o porównanie tych rezultatów z całym ogólnym rozwojem historii filozofii; zadanie było: określić stanowisko Aristotelesa „w historii filozofii.“

Jeżeli rozprawka ta w połączeniu z lekcją wstępną przyczyni się tylko trochę do rozszerzenia i utrwalenia w odpowiednim zakresie przekonania, że filozofii pojąć nie można bez związku z historią ducha ludzkiego, że zrozumienie dążeń filozofii wypływa głównie z zasadniczego poznania pierwiastków filozoficznych i ich historycznego rozwoju: to natenczas cel wydania tych skromnych prac w zupełności dopiętym zostanie.

Warszawa, w Marcu 1863 r.

Dr. Henryk Struc.

Panowie!

Obejmując obowiązek wykładu logiki i rozpoczynając takim sposobem wykład nauk ścisło filozoficznych przy naszej Szkole Głównej, za pierwsze moje uważać muszę zadanie, przedstawić Panom, jako mym słuchaczom, i sobie samemu, jako wykładającemu, całe znaczenie tych umiejętności, które mają być przedmiotem wzajemnej naszej pracy, a o których tak różne pomiędzy wykształconemi zarówno jak i kształcącemi się słyszyć można zdanie. Nim od Panów oczekiwać mogę zajęcia się szczerą nauką logiki i filozofii w ogóle, nie mało pracy i cierpliwości wymagającej; nim Panów wezwać mogę do połączenia sił swoich z memi, w celu naukowego wykształcenia umysłu, drogą poznania gruntowego prawideł myślenia i zastosowania się do nich; nim w ogóle rozpocząć mogę wykład nauk filozoficznych: przedewszystkiem wypada mi jasne i do-

kładne dać Panom wyobrażenie o znaczeniu tych nauk i w ogóle o filozofii. Specyalny nasz wykład logiki, ściślej trzymając się naukowości, nie często nada nam sposobność rozważyć znaczenie filozofii w ogóle, lub wyjaśnić rozmaite mniemania i sądy o tej nauce. Tym bardziej pragnąłbym na samym wstępie rozwinąć Panom jak najwyraźniej pojęcie filozofii, jako ogólnej podstawy specyalnej naszej nauki, którą wykład ten ma mieć za przedmiot, t. j. logiki, roztrząsając rozmaite zdania i sądy o filozofii i wywodząc prawdziwe jej znaczenie wpośród sprzecznych tyłu mniemań.

Wiadoma jest rzecz, że odpowiedź na pytanie: co jest filozofia? t. j. że określenie filozofii stanowi najważniejszą zasadę samej filozofii. Wszystkie różnice, zachodzące pomiędzy stanowiskami i szkołami filozoficznymi, polegają jedynie na różnym pojmowaniu zakresu, zadania i celu tej nauki. Każda inna nauka, mając określony swój zakres zmysłowemi niejako granicami, dochodzi bez żadnej trudności do pojęcia swego zadania i ostatecznego celu swego dążenia. W naukach przyrodzonych na przykład nie trudno jest dać definicyę każdej pojedynczej umięjętności, a zakres dla wszystkich nauk przyrodzonych już zmysłami naszemi jak najpewniej naznaczyć zdołamy. Tu pojęcie nauki ma tylko czysto empiryczny i mechaniczny związek z samą nauką. Choćby kto

wyrobił sobie na przykład jak najsamodzielniejsze pojęcie chemii, to zawsze sama jego nauka chemii od innych wykładów tej nauki różnić się może tylko co do swej materji, nigdy zaś co do pojęcia.

W filozofii zupełnie od tego odmienny zachodzi stosunek pomiędzy pojęciem a materją. Charakterystyczne znamię filozofii właśnie na tem polega: że zakres, zadanie i cel swój sama sobie naznaczyć winna, że takowe nie jak w innych naukach, empirycznie jej są dane, pod zmysły podpadają, lecz że je dopiero głęboką rozważą sama sobie wynaleźć musi, wpośród tylu mniemań i sądów już przyjaznych, już nieprzyjaznych, tak często bez wszelkiej zasady lub też bez sumiennej krytyki na świat puszczonej. Filozofia z tego względu jest nauką *wolną*; bo jeżeli wolność polega na samodzielności, to filozofia jest umiejętnością najsamodzielniejszą: ma bowiem prawo i obowiązek samodzielną rozważą naznaczyć sobie swój zakres, swe zadanie i swój cel. A chociaż wolność ta filozofii, jak w ogóle wszelka wolność, ograniczoną jest pewną w naturze rzeczy leżącą prawidłowością; to właśnie obowiązek roztrząsania tej prawidłowości i samodzielne do niej zastosowanie się, jest zasadą tej wolności. Z tej najogólniejszej definicyi filozofii, że ona jest nauką wolną w jedynem znaczeniu, własne swe poję-

cie sama sobie naznaczającą konsekwentnie wynika, że różne mogą i muszą być pojęcia filozofii i że właśnie najgłówniejszym zadaniem filozofii jest: prawdziwie wynaleźć dla siebie pojęcie, jednoczące w sobie cały jej późniejszy rozwój samodzielny. *Wywód więc pojęcia filozofii jest zasadniczą koncentracją całej filozofii, jest pierwiastkowym zbiorem całej materji filozoficznej.* W pojęciu filozofii, jak w nasieniu, dany jest zarodek późniejszego rozwinięcia, czego o pojęciu żadnej innej nauki powiedzieć nie można, i dla tego zrozumiałe teraz będzie powyższe twierdzenie, że na *pojęciu* filozofii, bardziej jak na pojęciu każdej innej nauki, polegają wszelkie różnice, zachodzące pomiędzy stanowiskami i szkołami tej umiejętności. Rozwijając więc Panom pojęcie filozofii, już eo ipso naznaczę Panom stanowisko me filozoficzne, zrozumienie którego jest podstawą korzystnego słuchania dalszych mych wykładów filozoficznych.

Przystępując takim sposobem do rozwiązania założonego sobie zadania, już na pierwszym kroku spotykam ważne sprzeczności, których w żaden sposób obejść nie wypada.

Powiedziałem wyżej, że filozofia jest nauką *wolną* i wskazałem w jakim to pojmuję znaczeniu. Lecz była i jest jeszcze w historii filozofii szkoła, która właśnie jak najusilniej temu sprzeciwia się

założeniu, twierdząc, że filozofia w tem znaczeniu wcale nauką nazwać się nie powinna, że powiedzieć: filozofia jest nauką wolną, własne swe pojęcie naznaczającą, znaczy popełnić błąd logiczny, *contradictio in adjecto* nazywany, t. j. wydać sąd w samym sobie sprzeczny. Nauka i wolność naznaczenia pojęcia tej nauki, są to, według tej szkoły, sprzeczności żadną miarą połączyć się nie mogące. Nauka dopiero wtenczas się zaczyna, kiedy już pewny i stały znalazła przedmiot poznania, więc wynajdywanie dopiero tego przedmiotu nauką nigdy być nie może. A że filozofia, tak rozumuje ta szkoła, dotychczas nie doszła jeszcze do ścisłego, przez nikogo nie zaprzeczonego przedmiotu swego poznania w świecie przedmiotowym, że ciągle jeszcze szuka własnych swych granic i własnego swego pojęcia: więc nie tylko nie jest nauką wolną, ale wcale nauką nazwać się nie może, lecz tylko urojeniem.

Rozumowanie to całej szkoły *sensualistów* i *materyalistów* dawnych i nowszych czasów opiera się głównie na tej zasadniczej myśli: że nauka prawdziwa i poznanie tylko natenczas dojść mogą do pewności, zaprzeczyć się niedającej, t. j. tylko natenczas właściwie nazwać się mogą nauką i poznaniem, jeżeli są oparte na dowodach oczywistych, na dowodach, wziętych ze świata naszym zmysłem podpadającego.

Locke, Anglik, mistrz tej szkoły, chciał dowieść to twierdzenie, starając się okazać w swoim dziele o umyśle ludzkim: „*Essais sur l'entendement humain*. 1700“, że umysł ludzki jest tabula rasa, próżna zupełnie tablica, która tylko za pomocą wrażeń, przyjętych zmysłami ze świata zewnętrznego, różnemi obrazami i pojęciami napełnioną być może. Przedstawicielem i obrońcą tęż szkoły w Polsce był *Jan Śniadecki*; nie chciał on w samej rzeczy znosić wszelkiej filozofii, lecz również jak *Locke* ograniczył ją zmysłowością, biorąc za zasadę swej filozofii umysłu ludzkiego twierdzenie: „Bez rzeczy zewnętrznych nie masz wrażeń zmysłowych; a bez wrażeń zmysłowych nie masz pojęć i myśli.“ (Dzieła, T. V. str. 146).

Nie zaprzeczając prawdzie leżącej w tej nauce, że w samej rzeczy bez zmysłowości do poznania prawdy człowiek dojść nie może, jak najusilniej jednak należy powstać przeciwko takiemu lekceważeniu samej umysłowości człowieka. Gdyby twierdzenie sensualistów, że wszelkie poznanie polega na zmysłowości, było prawdą, jakżeż w umyśle naszym powstałyby pojęcia ogólne, dla każdej nauki niezbędne, kiedy ogółu zmysłami nikt objąć nie jest w stanie? Zkąd umysł nasz doszedł np. do pojęcia człowieczeństwa, kiedy zmysłami tylko pojedynczych spostrzegamy ludzi, a śmiesznem by było powiedzieć, że ktoś człowie-

czeństwo widział? Albo jakąż siłą umysł nasz utworzył sobie pojęcia ogólne, których zasadnicze szczegóły już nawet zmysłom naszym nie podpadają? jak np. pojęcie moralności, miłości, wiary, prawdy i t. p. A wreszcie, czyż to zmysłami sąd o rzeczach wydajemy? czyż to zmysły nasze rozważyć są w stanie różne stosunki, zachodzące pomiędzy rzeczami? Zmysły przecie dają nam tylko obrazy ze świata przedmiotowego, które na tablicy naszego umysłu zupełnie przypadkowo i bez żadnego musiałyby znajdować się związku, gdyby w człowieku nie istniała siła wyższa nad zmysły, rozrzucone obrazy zmysłowe rozpoznająca i według pewnych jej właściwych prawideł w ogólne łącząca pojęcia. Każden, zastanawiający się nad samym sobą, spostrzeże w umyśle swoim wielką liczbę pojęć, żadną miarą przez zmysłowość wytłumaczyć się niedających. Umysł nasz, jak to psychologia bliżej rozpatruje, przez właściwą sobie czynność tworzy pojęcia od zmysłów wcale nie zawisłe, które odrębny zupełnie od świata przedmiotowego byt mają, łącząc i porządkując się według pewnych zasad i praw, również od zmysłowości niezawisłych. I chociaż tylko przesadzony idealista na myśl wpaść może, pojęcia te, będące tylko wynikiem czynności umysłu, wydać za pojęcia człowiekowi wrodzone; to wszelakoż jasny one dają dowód o tem: że obok

świata zmysłowego i nad nim istnieje świat *umysłowy*, w pewnym do pierwszego w samej rzeczy znajdujący się stosunku, lecz od niego wcale niezawisły, owszem własną i samodzielną zupełnie posiadający prawidłowość.

Jeżeli więc jest prawdą, co dla oka umysłowego nigdy wątpliwem nie było, że obok zmysłowości istnieje umysłowość, jako byt rzeczywisty, samodzielną prawidłowość mający: to właśnie zgłębienie i zrozumienie tej umysłowości jest również ważnem zadaniem dla człowieka myślącego, do poznania prawdy dążącego, jak poznanie zmysłowości; a może i zadaniem daleko ważniejszym, bo człowiek tylko za pomocą umysłowości dochodzi do umiejętnego poznania świata przedmiotowego.

Filozofia właśnie jest tą nauką umysłowość za przedmiot mającą.

Zarzut więc czyniony przez sensualistów filozofii, że ona niema pewnego przedmiotu i dlatego nauką być nie może, tem samem się znosi; a to nie na drodze rozumowania oderwanego, lecz na drodze wewnętrznego doświadczenia. Filozofia jest *nauką*: bo ma cechy, odróżniające naukę od wszelkich utworów urojenia i fantazyi, t. j. ma pewny rzeczywisty *przedmiot* dla swego poznania i ma rzeczywistą *spособność* dojścia do poznania tego przedmiotu. Przedmiotem tym poznania za-

równo jak i samą sposobnością dojścia do tego poznania dla filozofii jest *umysłowość*; i dlatego już tutaj bliżej określić możemy filozofię, mówiąc: *filozofia jest umysłowością sama siebie za przedmiot poznania mającą.*

Definicja ta filozofii nie tylko nie wyłącza powyższego zdania, że filozofia jest nauką *wolną*, własne swe pojęcie sama sobie naznaczającą, ale owszem zawiera je w sobie. Bo jeżeli umysłowość sama siebie ma za przedmiot poznania, to koniecznie wypada, że tylko ona sama o sobie sąd wydać może; umysłowość bowiem jedynym jest organem tworzenia pojęć i wydania sądów. Więc nie jest wcale zdaniem w samym sobie sprzecznym, jak to twierdzą sensualiści, gdy się mówi: że filozofia jest nauką własne swe pojęcie rozwijającą; chyba tylko dlatego, który mimo doświadczenia wewnętrznego odróżnić nie chce umysłowości od zmysłowości.

Lecz przy tem wszystkim nie należy lekceważyć opozycji, uczynionej przeciwko takiemu pojęciu filozofii. Rzuciwszy okiem na rozwój filozofii zarówno jak i na samo życie duchowe, spostrzegamy w samej rzeczy częste nadużycia umysłowości, chroniące się tarczą powyższego pojęcia filozofii, a nawet będące wywołane przez to pojęcie. I dlatego, starając się wynaleźć prawdziwe pojęcie filozofii, należy zwrócić uwagę na

te zboczenia i takie dać określenie filozofii, które tem zboczeniom tamę założyć by mogło, a filozofię w właściwem wystawiło światło.

W praktyce naukowej przedewszystkiem, bogacącej się szczególniej przez utwory popularne świata nawpół-uczonego, nadużycie tego zdania, że filozofia jest umysłowością sama siebie za przedmiot mającą, spowodowało ową pychę i nadętość literacką, która w filozofii, bardziej jak w każdej innej umiejętności, niweczyła i dziś jeszcze niweczy wszelką ścisłą naukowość. Każden, kto tylko mniemał zauważyć w sobie jakąś na pozór myśl oryginalną, a przecie łatwo uważać własne swe myśli za oryginalne gdy się nie zna żadnych obcych; każdy mówię, komu to radość sprawiło zwrócić uwagę publiczności na swój styl jakiś estetyczno-poważny, czuł się powołanym napisać także coś treści niby filozoficznej. Mniemał on, że to będzie z korzyścią dla prawdy, a tem i dla filozofii jeżeli użyje swej powagi autorskiej na popularyzowanie filozofii; a że przecie sam coś usłyszał o filozofii, umysłowość za przedmiot mającej, więc czuł się w prawie w imieniu filozofii własnymi myślami bogacić literaturę, nie szperając długo pomiędzy książkami naukowemi filozofii, lecz tylko kiedy niekiedy z nich robiąc wypiski.

Powstała przeto, szczególniej we Francyi i Niemczech, owa bogata literatura popularno-filo-

zoficzna, której i u nas tak bardzo nie brak, a która wszędzie przez uczoney *demi monde* z największą przyjętą została radością. *Feuerbachy, Vogty, Moleschoty, Büchnery*, niemający do filozofii ani pociągu, ani zdatności, stali się przewodnikami tej filozofii popularnej, która, wpadłszy w materyalizm, dziś na tym kończy, że zaprzecza istnieniu wszelkiej pewnej i zdrowej myśli; co w samej rzeczy niewątpliwą jest prawdą, gdy do twierdzenia tego zastosujemy stare przysłowie: „każden po sobie sądzi.“

Takie lekkomyślne traktowanie najwyższych dla człowieka zagadnień, dotyczących duszy, nieśmiertelności, moralności, religii, dla roztrząśnienia których poważnej i sumiennej potrzeba pracy umysłowej; takie traktowanie, mówię, koniecznie jak najszkodliwszy wpływ wywrzec musiało na publiczność, ciekawie szukającą rozwiązania tych zagadnień. Publiczność przyzwyczaić się musiała do lekceważenia wszystkich prawdziwie poważnych rozmyślań, widząc z jakim humorem i z jaką lekkością pisarze, mający przecie niby dobre imię w świecie literackim, o wszystkich tych rzeczach rozprawiają. Publiczność, przywykła kiedyś np. w Niemczech czytać poważne rozprawy *Lessing'a, Schiller'a, Goethe'go, Humboldt'a*, słuchająca kiedyś z największą uwagą wykładów *Schelling'a, Fichte'go, Hegel'a*; ta sama publiczność po-

gardza dziś wszelką filozofią i wszelkiem poważnem rozmyślaniem, bo wmówili w nią literaci, że aby być filozofem, potrzeba tylko czytać ich dzieła. I u nas dałyby się na to przytoczyć przykłady.

Przeciwko takiemu lekceważeniu najprostszyc wymagań sumiennosci i poważnego myślenia surową należy toczyć walkę, nie tylko w imieniu filozofii, ale w imieniu nauki w ogóle. Żadna nauka nabytą być nie może bez mozolnej i sumiennej pracy, bez poznania gruntownego zasadniczych jej początków, w skutek którego to poznania dopiero dana jest sposobność wniknięcia głębszego w cały wewnętrzny organizm tej nauki i pojmowania jej zadania i ostatecznego celu. A takie umiejętne pojmowanie dopiero daje prawo do wydania sądów o tej nauce i do samodzielnego nad nią pracowania. Kto zaś, jak powyżsi filozofowie popularni, w każdym niemal zdaniu i sądzie najwyraźniejszy daje dowód, że nie pojmuje najprostszyc zasad i prawideł logicznych; kto na każdym kroku pokazuje, że nie zna wcale ani filozofii ani jej historyi; kto owszem sam przyznaje, że wcale mu na myśl nie przyszło łamać głowy nad metafizycznemi urojeniami systematów filozoficznych: z kądże ten przy tem wszystkim ma prawo wydawać sąd o filozofii, i nie tylko to, ale nawet jak najobszerniej samodzielnie rozprawiać o materjach czysto filozoficznych?

Dobłą jest rzeczą, Panowie, popularyzowanie nauk; nauki nie powinny zostać tylko własnością uczonych, owszem starać się należy o wykład prosty, zrozumiały i tym, którzy nie są wtajemniczeni w pojęcia i w wysłowienie czysto naukowe. Lecz prawo popularyzowania jakiej nauki przystoi jedynie uczonemu z fachu, a nikomu innemu: bo tylko uczony z fachu daje gwarancję, że wykład jego popularny zgadza się z tem, co jest w samej rzeczy wynikiem badania ściśle naukowego. Cóż byśmy na to powiedzieli, gdyby kto inny w całych księgach np. o medycynie lub o chemii rozprawił, jak jedynie uczony, z temi naukami dobrze obeznany? Tylko filozofia miała i ma to nieszczęście, że ją powiększej części tacy popularyzują, którzy o niej żadnego nie mają pojęcia.

Zjawisko to ma w samej rzeczy przyczynę, leżącą w samej filozofii. Filozofia, jako nauka umysłowość za przedmiot mająca, jest koniecznie nauką *ogólną*: bo w umysłowości człowieka jednoczy się wszystko, co dla pojęcia jego jest dostępnem. Przez to łatwo zdarzyć się może, że właśnie ci, którzy nie mają chęci pracować nad specjalną jakąś nauką, lub nie chcą zostać w szczupłych granicach specjalną nauką określonych, rzucają się na pole ogólników, sądząc że taką drogą, bez pracy nad szczególnym jakimś przedmiotem, przynajmniej się doczekają skromnej nazwy filozofa.

Zakładając właśnie tamę takim umysłem le-
niwym, starającym się ogólność filozofii na wła-
sną obrócić korzyść, należy szczególną zwrócić
uwagę na to: że przy wszelkiej ogólności filozofia
jest *nauką*, i że jako nauka poznana i osądzoną
być może tylko przez wniknięcie w zasadnicze jej
początki, w wewnętrzny jej organizm, w jej ro-
zwoj i w jej ostateczny cel dążenia. Filozofia, ró-
wnież jak i każda inna nauka, wymaga nawet
przy wykładzie popularnym *naukowości*, a tym
bardziej przy wykładzie umiejętnym, mającym za
przedmiot rozwiązanie najważniejszych zadań tej
nauki.

Chcąc zatem, o ile na to zakres mej czynności
i me siły pozwolą, obudzić w Panach żywe zami-
łowanie do nauki, której przedstawicielem przy
naszej Szkole Głównej być się szczyję: uczynić
tego nie mogę przez wystawienie filozofii w ja-
kimś blasku łudzającym, przy którym byście Pano-
wie zapomnieli o trudnościach, jakie towarzyszą
rzetelnemu nabyciu każdej nauki. Owszem wiem
ja dobrze, że daleko większym i wytrwalszym po-
pędem do nauki jest *powaga*, nie potrzebująca po-
mocy żadnej retoryki dla okazania człowiekowi
myślącemu swej niezbędności. Zbyt silnie jestem
przekonany o tem, że wrodzone jest człowiekowi
dążenie do ostatecznego rozwiązania zagadnień
tak ważnych, jakimi filozofia się zajmuje, zaga-

dnień tak silnie pobratanych z całym życiem duchowym: bym obawiać się potrzebował przedstawienia każdemu, chcącemu poznać te zagadnienia, trudności, które temu poznaniu towarzyszą, i które sumienną pracą umysłową dopiero przezwyciężyć należy, nim dojść podobna do możebnego dla człowieka ich rozwiązania.

Lecz powyższe pojęcie filozofii: że ona jest umysłowością sama siebie za przedmiot mającą, nie tylko było nadużywane przez owych popularnych filozofów, o których dopiero co mówiliśmy. Przeciwno nim łatwo było obronić filozofię prawdziwą, przypominając tylko, że filozofia jest nauką, i rozszerzając ściśle pojęcie nauki i na filozofię. Ważniejsze zaś jeszcze zboczenie z drogi zdrowej filozofii spowodowało owo pojęcie w samej filozofii, we własnej tej teorii. Przewodnikami, wiodącymi filozofię przez długi czas po zboczeniach tych, o których mówić mamy, po jakimś labiryncie umysłowym, już nie były półgłówki filozoficzne, których prostymi zasadami logiki i ogólnej naukowości zbić można, lecz owszem byli to najszczytniejsi przedstawiciele nowszej filozofii, którym w samej rzeczy najgłębsze zawdzięczamy pojęcia filozoficzne. Walka przeciwko nim nie jest zatem tak łatwą, jak walka przeciwko owym popularnym filozofom, lecz daleko ściślejszej wymaga rozwagi.



Kant, zbijając sensualizm i skeptycyzm angielskiej filozofii, spowodowanym był z zasady rozważyć stosunek zachodzący pomiędzy umysłowością a zmysłowością. Podciągnął on w tym celu pod ostrą krytykę umysłowość, bo ona jest oczywistym organem poznania. Krytykę tę rozdzielił on na krytykę czystego czyli teoretycznego rozumu, na krytykę praktycznego rozumu czyli moralności, jako dwie zasadnicze czynności umysłowości, i na krytykę władzy sądzenia, środkującej według Kanta pomiędzy teoretycznym a praktycznym rozumem. Krytyka jego czystego rozumu doszła do rezultatu: że zmysłowości wcale poznać nie możemy, bo zmysłami naszymi poznajemy tylko *zjawiska* świata zewnętrznego, nigdy zaś świata tego przedmiotowego jakim on jest sam w sobie. Wszystkie nasze pojęcia przedmiotowe, obiektywne, nie są wzięte z samego świata przedmiotowego, jak to na pozór się zdaje, lecz są to w samej rzeczy tylko pojęcia podmiotowe, subiektywne, przez które umysł nasz dopiero patrzy na świat przedmiotowy jakby przez szkło farbowane lub powiększające, nie przedstawiające rzeczy we własnem ich świetle. W zmysłowości zatem przy najściślejszem badaniu nic innego upatrzeć nie możemy, jak tylko prawidła i pojęcia własnej naszej umysłowości, której to prawidłowości żadną miarą wyrzec się nie możemy.

Przy takim wyniku krytyki czystego rozumu, Kant stalby się był sam zdobyczą skeptycyzmu, gdyby z drugiej strony krytyka praktycznego rozumu, krytyka moralności, nie zostawiła była pewnej podstawy dla poznania prawdy. Kategoryczny postulat, bezwarunkowy rozkaz rozumu praktycznego, t. j. moralności, stał się dla Kanta podstawą poznania filozoficznego. Wszystko to, czego czysty, teoretyczny rozum, jako pojony tylko przypadkowemi zjawiskami zmysłowości, poznać nie mógł, wszystko to poznaje umysł nasz niezawisłe od wszelkiej zmysłowości, za pomocą owego bezwarunkowego rozkazu rozumu praktycznego. A władza sądzenia, która także ma znaczenie tylko sama w sobie, bo i ona do żadnych przedmiotowych pojęć nie doprowadza, lecz tylko do podmiotowych, ponieważ natura jej tylko jest podmiotowa, — ta władza sądzenia staje się według Kanta jedynym organem poznania prawdy.

Na rezultatach tych krytyki Kanta opierała się cała nowsza filozofia tak nazwanego *idealizmu*. Idealizm podmiotowy *Fichte'go*, przedmiotowy *Schelling'a* i idealizm bezwzględny *Hegel'a* są tylko różne, mniej lub więcej samodzielne rozwinięcia jednej przez Kanta wystawionej zasady, że pojęcia umysłowe same w sobie niezawisłe od zmysłowości są przedmiotem filozofii.

Konsekwencye systematyczne tak uformowa-

nego pojęcia filozofii, nie trzymającego się już ogólnego zdania, że filozofia jest umysłowością sama siebie za przedmiot mającą, lecz dającego już bliższe określenie umysłowości, odłączając ją zupełnie od zmysłowości; konsekwencye, mówię, tego pojęcia filozofii okazały się w historii filozofii pod dwoma względami niezgodne z doświadczeniem i ze zdrowym rozwojem myśli. Najprzód rozszerzały one zupełnie sprzeczne z doświadczeniem umysłowem pojęcia o stosunku umysłowości do zmysłowości; a następnie spowodowały one nader przesadzone wywyższenie umysłowości ludzkiej, mającej przecie, mimo wszelkich skarbów prawdy, swe granice, naznaczone zakresem ludzkiej pojętności, żadnym sposobem przekroczyć się nie dające. Krytycy najnowszy idealizmu, a mianowicie *Fichte* młodszy, *Lotze*, *Schaller*, *Ueberweg*, *Trendelenburg*, a pomiędzy Polaków szczególnie *Cieszkowski*, *Kremer*, *Libelt*, *Trentowski* okazują, jeden mniej, drugi więcej, jak najjawniej zboczenia, spowodowane przez takie jednostronne wywyższenie umysłowości.

Najprzód, co do stosunku zachodzącego pomiędzy umysłowością a zmysłowością, idealizm ten, będący wynikiem krytycyzmu Kanta, zupełnie chciał zmieść znaczenie zmysłowości, redukując ją do jakiegoś *coś* niepojętnego, do jakiegoś *ἄγνοστον*, na poznanie którego człowiek niby sili się bez wszelkiej korzyści.

Sprzeciwia się to twierdzenie przedewszystkiem prostemu doświadczeniu: bo poznanie świata zewnętrznego, od atomu chemicznego aż do wszechświata, obok wszelkich celów praktycznych, już samo w sobie jest zdobyczą, bogacącą umysł i dającą mu sposobność do dokładniejszego rozpatrywania własnej prawidłowości. Ma Kant zupełną rację gdy twierdzi, że zmysłowość pojęć możemy tylko w formie naszej umysłowej prawidłowości, że wszelki materiał świata przedmiotowego jedynie z naszego stanowiska podmiotowego poznać jesteśmy w stanie, a zatem nigdy przenieść się nie potrafimy na stanowisko prawdziwie przedmiotowe. Jestto myśl głęboka krytyki Kanta, która na drodze rozmyślania filozoficznego daje ścisły dowód w starożytności już znanej i praktykowanej prawdy, że początkiem i końcem mądrości jest *poznanie samego siebie*. Ale z tego jeszcze nie wynika, że zmysłowość wcale nie bogaci poznania naszego, że tylko jedynie w umysłowości oderwanej od wszelkiej zmysłowości szukać mamy źródła prawdy. Doświadczenie owszem umysłowe każdego przekonać może, że obok pierwiastkowych, czysto umysłowych pojęć, znajdują się w umyśle naszym pojęcia, które jedynie zmysłowości zawdzięczamy. Cały ten świat przedmiotowy, całe bogactwo jego istot różnorodnych i niezliczone pomiędzy niemi stosunki, cały wspa-

niały organizm świata przedmiotowego, będący rzeczywistością, niezawisłą od naszej umysłowości, — wszystko to pokryteby było na zawsze ciemną powłoką przed naszemi oczami, gdyby umysłowość nasza na samą siebie ograniczyły się chciała. A nie można powiedzieć, że umysłowość nasza nicby nie straciła, gdyby się w samej rzeczy odwrócić mogła od zmysłowości: bo poznanie chociażby i tylko zjawisk, a nie samej istoty świata przedmiotowego, obudza w wysokim stopniu czynność naszego umysłu i przez to bogaci poznanie i głębsze pojmowanie własnej naszej umysłowości.

Jak więc sensualistom i realistom przedstawić trzeba było rzeczywistość *umysłowości* i znaczenie jej dla człowieka, tak teraz od spirytualistów i idealistów wymagać należy przyznanie *zmysłowości*, jako samodzielnego przedmiotu poznania, bogacącego nowemi pojęciami samą umysłowość i rozszerzającego widnokrąg naszego oka umysłowego. Człowiek według swej natury, zmienić się nie dającej, jest istotą *umysłowo-zmysłową*, wstawiony on jest między temi dwiema ostatecznościami: pomiędzy zmysłowością a umysłowością, pomiędzy czystą materią a czystym duchem, których samych w sobie pojąć nie może, dlatego właśnie, że sam ani jednym, ani drugim nie jest, ecz tylko cudownem połączeniem obydwóch. Ma

on jako taka istota, łącząca sama w sobie te dwie ostateczności, pewne zadania zarówno w świecie zmysłowym jak i w świecie umysłowym. A będzie on tylko natenczas w stanie rozwiązać te zadania, gdy jasno pojmie to swoje środkujące stanowisko, gdy się już nie będzie ciągle wachał pomiędzy temi ostatecznościami: pomiędzy czystą materialnością a czystą duchowością, pomiędzy siłą zmysłową, materialną a siłą umysłową, samowolną; lecz gdy zdoła *organicznie* połączyć w sobie te ostateczności i za pomocą tego połączenia rozpocząć rozwój, odpowiedni jego istocie umysłowo-zmysłowej.

Filozofia, mająca zadanie przez poważne rozmyślanie przewodniczyć temu rozwojowi, powinna zatem przedewszystkiem sama przybrać charakter ten *umysłowo-zmysłowy*. Stara się ona o to, dążąc w naszym czasie do połączenia umiejętnego nauk przyrodzonych (zmysłowości) z filozofią (z umysłowością), jednocząc w sobie rozbratanane dotychczas szkoły filozoficzne sensualistów i racjonalistów, materialistów i spirytualistów, realistów i idealistów. Dążenie to dało początek nowemu rozwojowi filozoficznemu, znanemu pod nazwiskiem *idealnego realizmu* lub *realnego idealizmu*.

Według tego idealnego realizmu filozofii ograniczyć nie można na czystej umysłowości, oder-

wanej od wszelkiego związku ze zmysłowością; lecz owszem, szukając prawdziwego pojęcia filozofii, przyznać należy, że filozofia ma za przedmiot umysłowość, jednoczącą w sobie obok pojęć czysto umysłowych także i pojęcia, przejęte od zmysłowości. Filozofia zatem jest wprawdzie umysłowością sama siebie za przedmiot mającą, lecz umysłowością nie tylko czystą, podmiotową, ale też już pojęciami przedmiotowymi zubożoną. Z tego wszystkiego wynika następujące pojęcie filozofii: *Filozofia jest nauką umysłowości samą w sobie i umysłowości ze względu na zmysłowość za przedmiot mającą.*

Obok zaś powyższego nadwyreżenia prawdziwego stosunku umysłowości do zmysłowości, idealizm spowodował także nader przesadzone wywyższenie umysłowości ludzkiej, i przeto rzucił się na rozwiązanie tajemnic, których umysł ludzki sam z siebie żadną miarą rozwiązać nie może. Prowadzi mnie to do oznaczenia stosunku, zachodzącego gomiędzy filozofią a *religią*, o którym to stosunku w końcu słów kilka jeszcze nadmienić bym pragnął.

Kant bardzo trafnie naznaczył granicę naszej pojętności co do poznania świata przedmiotowego, dowodząc, że umysł nasz upatruje tylko *zjawiska* tego świata, nigdy zaś świat ten jakim on jest w samym sobie. Ale, odwracając się, wskutek

jednostronnego rozwinięcia tej prawdy, zupełnie od świata przedmiotowego, Kant udał się na pole czystej umysłowości, zapominając zupełnie o tem, że i ona ma swe *granice* w pojmowaniu świata duchowego, nad nami będącego. To zapomnienie naznaczenia granic naszej umysłowości w poznaniu świata duchowego, dało powód do starań wynajdywania prawdy *bezwzględnej*, które to starania stanowią charakter filozofii idealizmu. Nie ograniczył się idealizm na poznaniu względnej prawdy, o ile ona dostępną jest człowiekowi, lecz chciał on czystym tylko rozumem dociec i pojąć ostateczne zasady wszelkiego bytu, prawdę bezwzględną. A że uczuł, że człowiek sam z siebie, ze swej ograniczoności, wyjść nie może, więc ujął niepojętą dla człowieka zasadniczą istotę wszechbytu w ciasnej formie własnego swego utworu, w formie bezwzględnego, absolutnego *pojęcia*, ubóstwiając takim sposobem siebie samego, jako twórcy tego pojęcia.

Z tych wykroczeń idealizmu, sprzecznych z całą rzeczywistością ograniczonego bytu ludzkiego, najnowsza filozofia powzięła przekonanie, że wszelkie metafizyczne badania zasadać się powinny na ostrej krytyce ogólnej ludzkiej pojętności, na oznaczeniu ścisłych granic ogólnego naszego poznania. A przez to bardzo się przybliżyła do sprawiedliwych wymagań *serca*, mającego

równe prawo do samodzielności jak i czysty rozum. Filozofia przyznać musi, że sama z siebie prawdy bezwzględnej poznać nie może, że ona tylko jest poznaniem, dostępnem dla ograniczonego ducha ludzkiego; że zaś są prawdy, których ująć nie można czystym rozumem, lecz tylko sercem, mającem w samej rzeczy w rozumie kamień probierczy prawdy, ale nie samo źródło takowej. Źródłem prawdy jest i być może tylko sam *duch bezwzględny*, nieograniczony; duch zaś stworzony, jak nie jest źródłem własnego istnienia, tak zarówno nie jest źródłem prawdy, lecz tylko *organem* dla poznania takowej. Ale i jako organ poznania prawdy duch stworzony bezwzględnej prawdy nigdy nie będzie w stanie pojąć. *Prawdę bezwzględną ująć może jedynie duch bezwzględny, bo prawda w końcu jest niczem innym jak istotą wszelkiego bytu, i dlatego ujętą być może tylko o tyle, o ile sama istota pojedynczego bytu przybliża się do bezwzględnej istoty wszech-świata.* I to właśnie jest zasada wszelkiej prawdziwej religii: pojednać ducha stworzonego z duchem bezwzględnym w celu ułatwienia pierwszemu poznania *prawdy bezwzględnej*. Filozofia więc nie tylko że nie znajduje się w sprzeczności z religią, lecz owszem sama wyznaje, że ostatecznego swego celu poznania prawdy bezwzględnej nie inaczej dopiąć może, jak tylko *przez religię, przez rzeczywiste pojednanie*

ducha ludzkiego z samą istotą bezwzględną, z samym Bogiem, który właśnie Sam jest ową prawdą bezwzględną, szukaną przez filozofię.

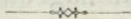
Nie mają zatem racyi ci, którzy niby ze stanowiska religii obawiają się filozofii i starają się ograniczony zakres poznania ludzkiego jeszcze bardziej ograniczyć. Sumienne poznanie dostępnej dla człowieka prawdy, na drodze filozoficznej, na drodze samodzielnego rozmyślenia, nigdy nie założy tamy poznaniu prawd, objawionych człowiekowi przez ducha bezwzględnego. Owszem, tylko *ten* prawdziwie pojmie prawdy objawione i trzymać ich się będzie z całego przekonania, a nie tylko ze zwyczaju, który na drodze wewnętrznego doświadczenia, na drodze usilnego badania prawdy, doszedł do *samodzielnego* poznania ostatecznych granic ludzkiej pojętności. Bóg najwyższy, wymagający od człowieka sumiennej pracy umysłowej, nie objawia nam drogą nadzwyczajną *tych* prawd, których duch nasz poznać może, choćby i na drodze mozolnej pracy; lecz objawia nam tylko *te* prawdy, na poznanie których siły nasze nie wystarczają. A to nie w tym celu abyśmy nad dochodzeniem prawdy już nie pracowali, lecz owszem aby dać nagrodę tym, którzy wznaczonym swym zakresie dostępną dla nich prawdę już poznali, za pomocą pracy umysłowej i doświadczenia wewnętrznego. Naznaczając więc

granice filozofii, nie znosimy przez to bynajmniej znaczenia filozofii, lecz owszem powiększamy takowe w odpowiednim dla filozofii zakresie.

Z tego wszystkiego zrozumiałem będzie ostateczne pojęcie filozofii, które tak określamy: *Filozofia jest nauką umysłowość samą w sobie i umysłowość ze względu na zmysłowość za przedmiot mającą, ograniczoną zaś ogólnym zakresem ludzkiej pojętności.*

Wprowadziwszy takim sposobem Panów w najogólniejszy zakres filozofii, spodziewam się, że zajęcie się pojedynczemi gałęziami tej nauki coraz większe sprawi Panom zadowolenie, ułatwiając Panom co raz głębsze pojmowanie ogólnych badań i dążeń umysłu ludzkiego. Filozofia, jak i każda inna nauka, wymaga wprowadzie rzetelnej pracy i prawdziwego zamiłowania, ale nagradza ona też wszelkie trudności coraz głębszem, umysł i serce bogacącem poznaniem siebie samego i otaczającego nas świata.

Życzę sobie, Panom i Krajowi z całego serca, aby nasza Szkoła Główna i pod względem filozoficznym prawdziwą stała się siedzibą nauk wyższych i umiejętnego wykształcenia Narodu!



O STANOWISKU ARISTOTELESA

w historii filozofii, mianowicie ze względu na jego logikę i metafizykę.

Świat nasz nowożytny, z początkiem ery chrześcijańskiej nowe wpośród narodów ówczesnych rozprzestrzeniając pojęcia o stosunku człowieka do Boga i do bliźnich, i w nowym zupełnie duchu nadając prawa społeczeństwu ludzkiemu, wszczepił w ludzkość zupełnie świeży sposób zapatrywania się nie tylko na rzeczy ścisło religijne i z religią związek mające, lecz zarówno i na rzeczy światowe, na przedmioty prostemu pojęciu umysłowemu człowieka dostępne. Zupełna jest racya, że ze zjawieniem się Chrześcijaństwa historia pod każdym względem, bez najmniejszego wyjątku, nową zaczyna liczyć erę; bo w samej rzeczy nic, żaden objaw życia duchowego i społecznego człowieka nie mógł się obronić potężnemu wpływowi Chrześcijaństwa, nie mógł skryć się

przed jego światłem, obudzającym wszędzie dotychczas nie znane jeszcze życie.

Ale nowy ten świat, z nowem tem życiem, nie powstał z niczego, twórczą siłą Wszegmocności: miał on, jak nas tego uczy historia, swoje rozwinięcie, zaczynające się dawno przed ostatecznym i zupełnym jego objawem. Mianowicie historia narodu *hebrajskiego*, pod względem religijnym najbardziej rozwiniętego, i historia *klassycznej starożytności*, t. j. historia narodów *greckiego* i *rzymskiego*, — są to źródła, przez zbadanie których dopiero jasne i dokładne możemy nabrać pojęcie o świecie nowożytnym, w rozwoju którego i my udział bierzemy.

Jeżeli jest prawda, że duchowe, wewnętrzne życie człowieka już na samym początku swego objawu podwójne przybiera rozwinięcie: jedno do rzeczy nadziemskich, do nieba, do Boga dążące, drugie na rzeczy ziemskie, na poznanie bytu światowego człowieka skierowane; i jeżeli z drugiej strony i to jest prawdą, że Chrześcijaństwo rozdwojenie to zniósł, teologię i filozofię, Boga i człowieka, znowu rzeczywiście pojednało: to i wtenczas zaprzeczyć się nie da, że historii źródłowej Chrześcijaństwa ze względu teologicznego, ze strony Boga, w historii narodu hebrajskiego szukać wypada; pierwiastki zaś Chrześcijaństwa ze względu filozoficznego, ze względu rozwinięcia

człowieka, jako istoty samej sobie pozostawionej, dla przygotowania się do wstąpienia w świat nowy, chrześcijański, wykryć należy w historii narodów greckiego i rzymskiego, a szczególnie w historii pierwszego z tych narodów. I w samej rzeczy, wszelkie głębsze badanie historii rozwinięcia ducha ludzkiego zawsze do tego doszło rezultatu, że świat nowożytny stoi na barkach *starożytnego*, że bez gruntownego poznania historii religii, historii politycznej i historii filozofii narodów starożytnych nie sposób dojść do pojęcia jasnego i historycznego nowożytnych, a również i naszych czasów.

Zastosowawszy ogólne to twierdzenie o stosunku starożytnego i nowożytnego świata do przedmiotu nas teraz bliżej obchodzącego t. j. do historii filozofii, będziemy mogli wówczas dojść do bliższego określenia charakteru starożytnej filozofii. Określenie takie koniecznem jest dla dokładnego rozwiązania zadania przed nami leżącego, t. j. dla oznaczenia ogólnego stanowiska *Aristotelesa* w historii filozofii.

Cała historia filozofii greckiej, według powyższego poglądu na starożytność, jest niejako *prototypem*, obrazem pierwotnym, rozwinięcia nowożytnego filozofii. Wszystkie stanowiska filozoficzne nowożytnego świata, choćby i najsamodzielniejszy na pozór miały charakter, są tylko

dokładnem i krytycznem rozwinięciem jakiejś już w greckiej filozofii odkryć się dającej zasady. Sekty i szkoły filozoficzne *nominalistów* i *realistów* scholastycyzmu, *idealizm* i *materyalizm* dawniejszych i nowszych jeszcze czasów, *skeptycyzm* angielski i *krytycyzm* niemiecki, — wszystkie te najrozmaitsze stanowiska filozoficzne mają swe pierwiastki w filozofii *greckiej*. Prawda, że nowsza filozofia od czasów *Kartezyusza*, zrucając z siebie scholastycyzm i nie korząc się już przed powagą cytatów z fałszowanych przez tłumaczy arabskich dzieł *Aristotelesa*, samodzielną zaczęła iść drogą ku celowi ostatecznemu filozofii. Prawda, że *dualizm* *Kartezyusza*, przeciwieństwo myślenia i bytu, ducha i materyi, stanowiące zasadę filozofii *Kartezyusza*, nowe rzuciło ziarno na pole filozoficzne i nowy podało popęd badaniom filozoficznym. Ale właśnie nowy ten rozwój filozofii zawdzięczamy nowo ożyłej *klassycznosci* w XV i XVI wieku, i dlatego poznać go nie potrafimy, nie poznawszy przyczyn, które go wywołały. Rozdwojenie idealizmu i realizmu, będące żywiołem nowej filozofii, stanowiące i dziś jeszcze punkt wyjścia dla badań filozoficznych, w całym swem znaczeniu, jako źródło nowego rozwoju umysłowego ludzkości w trzech ostatnich wiekach, nie inaczej jesteśmy w stanie gruntownie zrozumieć, jak tylko przez zbadanie pierwiastko-

wego tego rozdwojenia w filozofii greckiej. W niej to niejako dane nam jest ziarno, z rozwinięcia którego późniejsze czasy żyły; w niej dany nam jest klucz, za pomocą którego jedynie otworzyć sobie możemy wejście do przybytku nowszych nauk filozoficznych.

Odszukując zatem w historii filozofii pierwiastków rozdwojenia idealizmu i realizmu, tak zasadniczego dla zrozumienia dążeń nowoczesnej filozofii, zrazu przeniesieni zostaliśmy wespół najżywszy ruch rozwoju umysłowego dawnej Grecyi; bo w tym celu bliżej nam rozważyć wypadka stosunek, zachodzący pomiędzy najszczytniejszymi przedstawicielami filozofii greckiej; pomiędzy *Platonem* i *Aristotelesem*, pomiędzy filozofią idealizmu pierwszego i filozofią realizmu drugiego. A tem samem znowu o krok przybliżyliśmy się do naszego zadania: bo w samej rzeczy bez porównania z nauką Platona stanowiska filozoficznego Aristotelesa poznać nie możemy.

Przedstawiwszy sobie zasadnicze myśli systematów Platona i Aristotelesa, każdemu na pierwszy rzut oka objawia się głęboka, nie do pojednania różnica, zachodząca pomiędzy temi dwiema filozofiami. *Idyologia* Platona, będąca ogólnym wynikiem metody kształcenia pojęć Sokratesa, nauki Heraklita o bezwzględnym w rzeczach samych objawiającym się ruchu i nauki Eleatów o oder-

wanym od przedmiotów bycie pojęć umysłowych, jest pierwiastkową zasadą w nowszych czasach mianowicie przez Schelling'a rozwiniętego przedmiotowego idealizmu. Nauka zaś Aristotelesa, krytykując jak najostrzej wyobrażenia Platona o obrazach istniejących samodzielnie od rzeczy, które przedstawiają, położyła początek naukom na doświadczeniu i na ścisłych dowodach logicznych opartym. Aristoteles, głównie poznaniem natury zajęty, używając do tego, jak inaczej być nie mogło, doświadczenia, i swoją filozofię na tym wybudował fundamencie. Natura, świat przedstawiający się jego zmysłom pierwszym był punktem wyjścia dla jego filozofii, i na tej osnowie dopiero opierał swoje badania natury umysłowej człowieka. Platon zaś, przejęty nauką Heraklita o bezwzględnym ruchu w materii, żadnego nie mógł powziąć zamiłowania do natury i do metody doświadczenia; owszem twierdzi on jak najwyraźniej, że byt zewnętrzny, natura, jest to $\mu\eta\delta\upsilon$, nie-byt, byt bez wszelkiej rzeczywistości. „Platon, jak o nim mówi Aristoteles (Metafizyka I. 6, 2. 9, 4), od samej młodości przez ucznia Heraklita Kratylusa dobrze obznajmionym był z nauką, że wszystko, co naszym zmysłom podpada, w ciągłym znajduje się ruchu i dlatego nie może być poznaniem. I ztąd to, mówi dalej Aristoteles, Platon wniósł, że jeżeli mamy dojść do poznania

prawdy, to takowa nie może mieć za zasadę zmysłowość, lecz jakąś inną, od zmysłowości oderwaną istotę, nie podpadającą zmianie, t. j. krainę nadzmysłową, krainę idei; dla bytności której zaś Platon nie mógł nam dać żadnych dostatecznych dowodów.“ Aristoteles, widząc, bardzo jasno poznał stosunek swej filozofii do nauki Platona; poznał on, że Platon, pogardzając naturą i doświadczeniem, udał się na pole imaginacji, na którem nie ma ścisłej nauki, gdzie łatwo utworzyć sobie oderwane istoty, οὐσίαι χωρισταί, jak to Aristoteles idee platoniczne nazywa, nie mające jednak ani rzeczywistości, ani życia. Aristoteles na Platonie, na własnym swym nauczycielu, jasny miał przykład, że bez pracy mozolnej, bez doświadczenia zmysłowego i umysłowego, filozofia do żadnych pewnych i niezachwianych nie dojdzie rezultatów; że jedynie poznawszy dopiero szczegóły do poznania ogółu dojść możemy. Dla tego to Aristoteles w fundamentalnej swej filozofii, którą πρώτη φιλοσοφία, pierwszą filozofią, nazywa, na pytanie zasadnicze: τί τὸ ὄν; τίς ἡ οὐσία; co jest byt? co jest istota? odpowiada, że οὐσία nic nie jest ogólnego, nic co by było καθόλου albo κοινόν, ale owszem, że οὐσία jest czemś zupełnie szczegółowem, τὸδε τι, καθ'ἑχαστον; że na przykład człowiek nie jako ogólne pojęcie zbiorowe ma byt rzeczywisty, od rzeczy samej oderwany, jest οὐσία, lecz tylko

ἕδαι ὁ ἀνθρώπος, pewien, szczególny, pojedynczy człowiek.

Różnica ta w pojmowaniu bytu i istnienia natury ze strony Platona i Aristotelesa jest właśnie pierwiastkową zasadą dalszego rozdwojenia tych nauk w późniejszym idealizmie i realizmie. Kto, jak Platon, odwraca oczy od świata przedmiotowego, starając się samowładną konstrukcją wybudować świątynię prawdy, zamiast tylko dążyć do poznania zewnętrznego i wewnętrznego jej układu: — ten konsekwentnie dojdzie do idealizmu bezwzględnego, który, zaniedbując wszelkie doświadczenie, żadnych dla poparcia swych twierdzeń dowodów znaleźć nie może. Aristoteles zdrowym swym rozsądkiem stawia jak najusilniejszą opozycję temu idealizmowi.

Z ogólnego tego porównania stanowiska filozoficznego Platona i Aristotelesa dochodzimy do coraz bliższego określenia charakteru filozofii Aristotelesa. Filozofia ta, wyszła z opozycji przeciwko ideologii platonicznej, w stosunku do niej określoną być musi jako filozofia *realna*, świat przedmiotowy za zasadę mająca. Nie dąży ona do poznania prawdy drogą czystej abstrakcji, rozumowania od rzeczy oderwanego, lecz owszem, potępiając cześć dialektyczne rozumowania i trzymając się doświadczenia, dała początek metodzie

naukowej indukcji, tak ważnej dla gruntownego poznania prawdy.

Lecz znaczenie filozofii Aristotelesa nie tylko jest krytyczne, negatywne, ujemne, ale owszem pozytywne, dodatne rozwinięcie tej nauki przedstawić nam dopiero może w całym swym znaczeniu wpływ, jaki ona wywarła na rozwój historii filozofii starożytnych i nowszych czasów.

Aristoteles, chociaż jak najostrzejszą przeciwko Platonowi prowadzi polemikę, nie kończył jednakowoż swojej filozofii na rezultatach ujemnych; wystawił on owszem w miejsce rozwalonej przez niego ideologii platonicznej filozofię, której treścią nie są już twierdzenia bezzasadnicze, ogólne rozumowania i mniemania, pozorną tylko systematycznością połączone, lecz zdania i rozważania doświadczeniem i dowodami poparte. Nie można wprawdzie powiedzieć, że filozofia Aristotelesa stanowi systematyczną całość, podobną do systematu Platona, albo nawet od tegoż doskonalszą. Dzieła Aristotelesa, spis których Diogenes Laertius nam pozostawił, tylko w szóstej do nas doszły części; i dla tego tylko za pomocą kombinacji układ systematyczny filozofii Aristotelesa poznać jesteśmy w stanie. Lecz i z tych dzieł Aristotelesa, które dziś jeszcze pod ręką mamy, z całą pewnością wniesć można, że Aristoteles zupełnie sprawiedliwie nazwanym jest ojcem wszelkich ściśle syste-

matycznych nauk filozoficznych. Był Aristoteles w samej rzeczy empirykiem, realistą, doświadczenie za zasadę mający; krytykował on w samej rzeczy jak najsurowiej jednostronne wywyższenie umysłowości nad zmysłowością; ale nie był on empirykiem i realistą w duchu szkoły Locka i nowszych sensualistów, wywyższających na odwrót zmysłowość nad umysłowością. Znaleźć można w samej rzeczy i dzisiaj naturalistów, którzy, olśnieni obszerną znajomością nauk przyrodzonych i samodzielnem w naturze badaniem ze strony Aristotelesa, chcieli by naukę jego na swoją obrócić korzyść, dowodząc, że Aristoteles czystym był naturalistą. Łatwo zaś przekonać się można, że to twierdzenie tej szkoły antifilozoficznej polega jedynie na wszelkim braku znajomości filozofii Aristotelesa i w ogóle historii filozofii; czemu zresztą dziwić się nie można, bo jakże szkoła ta ma pojąć badania filozoficzne, kiedy za największego swego nieprzyjaciela uważa myślenie systematyczne i zdrową logikę. Że zaś Aristoteles w opozycji swej przeciwko dyalektyce i ideologii Platona nie wpadł w drugą jednostronną ostateczność, temu za dowód służyć mogą nie tylko wielkie zasługi, które on położył dla logiki i metafizyki, o których niżej ma być mowa, lecz za dowód służyć może także jednostronne pojmowanie systematyczności jego w czasie scholastycy-

zmu. Kto, jak Aristoteles, z dwóch stron tak od siebie różnych za przyjaciela uważanym jest, ten najpewniej do żadnej z obydwóch partyi należyć nie może, lecz środek pomiędzy nimi trzymać musi. A przecie to Aristoteles jest, który w swojej etyce dowodzi, że prawda i cnota jest środkiem pomiędzy dwoma przeciwnymi przestępstwami.

W samej rzeczy, zgłębiwszy bliżej filozofię Aristotelesa, do tego musimy dojść rezultatu: że ani scholastyzm, trzymający się jedynie zewnętrznej systematycznej formy Aristotelesa, ani owa szkoła sensualistów, znająca Aristotelesa tylko z urywkowych, tu i owdzie rozrzuconych cytatów, byli w stanie pojąć nauki jego. Pojmowanie to zostawione jest dopiero naszym czasom, które, z rozwoju nowszej filozofii nowe stawiając zadanie filozoficzne: połączenie rozdwojenia idealizmu i realizmu, doszły do krytyki bezstronnej, nie wstawiającej każdej pojedynczej filozofii pod szematyzm dotychczasowego dualizmu.

Aristoteles nie był ani jednostronnym idealistą i spiritualistą, ani jednostronnym realistą i sensualistą. Zdrowy jego rozsądek, miłość przyrody, znajomość dokładna wspaniałego jej układu i rozwoju zachowały go na pewnej, choć mozolnej drodze badania i ochroniły go przed złudzeniami syrenicznymi żywej fantazyi i imaginacyi Platona.

Z drugiej zaś strony, głębokie jego myślenie, wniknięcie w samego siebie i zastosowanie metody badania przy poznaniu zasad i praw umysłowości, wstrzymały go od lekceważenia położonych w umyśle człowieka skarbów prawdy; owszem obudziły w nim żywe staranie połączenia badań natury zewnętrznej z badaniami wewnętrznej jej istoty, objawiającej się i dostępnej dla nas szczególnie w własnym naszym umyśle. I chociaż ostra krytyka nauki Aristotelesa zaprzeczyć nie będzie mogła, że, o ile sądzić możemy, Aristoteles zadania tego nie doprowadził do ostatecznego rozwiązania; to wszelakoż, pojmując w powyższym znaczeniu stanowisko Aristotelesa w historii filozofii, przyznać należy, że zasadnicza myśl nauki i filozofii Aristotelesa: połączenie rozdwojenia pomiędzy materią a duchem, formą a istotą, jest koncentracją całego rozwoju filozofii greckiej, niejako zadaniem, pozostawionem przez starożytny świat do rozwiązania nowożytnemu. Cała historia nowszej filozofii, od Kartezjusza do naszych czasów, jest pracą mozolną nad rozwiązaniem tego zadania, przynoszącego wielki zaszczyt temu, który je najpierw nie tylko na scenę filozoficzną wywołał, lecz także i drogę do ostatecznego rozwiązania wskazał.

Przystępując takim sposobem z ogólnego tego poglądu na filozofię Aristotelesa do szczegółowego

rozwinięcia jego nauki, wskazać nam należy, jak to Aristoteles w pojedynczych naukach, a mianowicie w logice i metafizyce, powyższe zadanie połączenia filozoficznego materji z duchem, formy z istotą, rozwiązać się starał. Nie chcąc zaś wkładać żadnej filozoficznej tendencji przy rozumowaniu naukowem bez oparcia takowej na dowodach wziętych z rzeczy samej, przeto zdaje mi się, iż przedewszystkiem rozważyć należy: czy też w samej rzeczy Aristoteles w każdej z pojedynczych nauk filozoficznych rozwiązania powyższego zadania szukał? czy w samej rzeczy na każdym kroku dążył do ostatecznego tego celu, który stanowi charakter ogólny jego filozofii?

O metafizyce i fizyce w samej rzeczy powiedzieć to należy. W tych to naukach właśnie Aristoteles, mając poprzedników, już przez krytykę ich nauk spowodowanym być musiał pewną w nich przeprowadzić tendencję filozoficzną, dążąc do jednego głównego celu swej nauki. W metafizyce szczególnie, t. j. w swej filozofii fundamentalnej, rozwiązując jasno pojęcia o materji i sile, o formie i istocie, Aristoteles pewnym krokiem dążył do pojednania rozerwanych przez ideologję Platona pojęć zmysłowości i umysłowości, świata przedmiotowego i idealnego. Tutaj właśnie daje on nam zasadnicze pojęcia, łączące myślenie z bytem rzeczywistym; pojęcia tak jasne

i do przekonania zdrowej myśli przemawiające, że i w naszych jeszcze czasach stanowią niezachwianą podstawę wszelkiej metafizyki, nie podlegającej zarzutowi platonicznej fantastyczności.

Do pojęć tych zasadniczych Aristoteles doszedł, rozbijając stosunek zachodzący pomiędzy szczegółami, w świecie przedmiotowym naszym zmysłom podpadającymi a ogółem, łączącym w jedną całość te szczegóły. Nie sposób jest stosunek, zachodzący pomiędzy myśleniem a bytem zewnętrznym, pomiędzy umysłowością a zmysłowością, głębiej i prawdziwiej wyrazić i pojąć, aniżeli to Aristoteles tutaj uczynił. Poznał on, że przez zmysły nasze tylko szczegóły pojąć jesteśmy w stanie i że dopiero czynnością naszego umysłu dochodzimy do pojęć ogólnych, rozrzucone szczegóły w jedną łączące całość. Ale czynność ta naszego umysłu, jeżeli zostaje w odpowiednich swych granicach, według właściwej swej prawidłowości, nie tworzy nic, coby się sprzeciwiało bytowi zewnętrznemu: bo ogół ma byt samodzielny, od naszej umysłowości nie zależny, ale nie, jak Platon chce, nad rzeczą i po za rzeczą, *ante rem*, lecz tylko w samej rzeczy, *in re*. Łącząc takim sposobem pojęcie umysłowe ogółu z rzeczywistym jego objawem w świecie przedmiotowym, Aristoteles okazał głęboki związek, zachodzący pomiędzy naszym myśleniem a światem ze-

wnętrznym, i przez to na drodze metafizycznej nader ważny dał dowód, że i w świecie przedmiotowym, naszym zmysłom podpadającym objawia się myśl; i dla tego zupełnie konsekwentnie wnosi, że świat ten nie jest grubą materją, bez żadnego objawu siły umysłowej, lecz owszem, że go uważać należy za połączenie materji ($\psi\lambda\eta$) z formą ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), t. j. osnowy materjalnej z ogólnem pojęciem, jako siły duchowej, bo to Aristoteles rozumie pod $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, łącząc z tem pojęciem pojęcie energii, dążenia do pewnego celu. I tak według Aristotelesa cały świat rozdzielić nie można na istoty materjalne i duchowe, jak to czyni teoria rozdzielenia dawnych i nowszych czasów, lecz owszem przyznać należy, że wszystko co jest, jest pewnem połączeniem materjalności z duchowością, i tylko różny stosunek tego połączenia stanowi różnaitość zachodzącą pomiędzy pojedynczemi istotami. To, co my, ze stanowiska rozdzielenia, nazywamy bytem materjalnym, to nie jest czystą materjalnością, bo takowej wcale na świecie nie ma, chyba tylko jako pojęcie oderwane w umyśle dualisty. Byt zaś materjalny, rzeczywisty, jest tylko przewagą materjalności, owej $\psi\lambda\eta$, owego $\acute{\alpha}\mu\omicron\rho\zeta\omicron\nu$, w powyższem połączeniu materjalności z duchowością. Czystej materjalności nikt jeszcze nie widział, bo ona jest jakimś $\acute{\alpha}\gamma\omega\sigma\tau\omicron\nu$, jakąś istotą poznać się nie dającą, która

w samej rzeczy wszędzie jest, ale nigdzie samotnego bytu nie ma. Podobnież i czystej duchowości, według metafizyki Aristotelesa, pojąć nie możemy. Bóg sam, owe ζῶον αἰδίων ἄριστον Aristotelesa, owa istota wieczna i najlepsza, jest czystą duchowością, czystem εἶδος bez ὕλης, ale też dla tego właśnie dla nas niepojęty. Wszystko zaś, co nie jest Bogiem, nosi wprawdzie jego piętno w swej duchowości, w swoim εἶδος, ale odróżnia się od Boga właśnie tem, że nie jest czystą duchowością, czystą formą, lecz duchowością połączoną z materjalnością. Połączenie to zaś według Aristotelesa znowu nie jest mechanicznem, jak to teoria rozdzielenia twierdzi, lecz organicznem; tak, że do pojęcia wszelkiej istoty duchowej, nie będącej samym Bogiem, należy mieć w sobie pewną miarę materjalności. I tak np. dusza człowieka nie jest czystą duchowością, lecz już sama w sobie musi być pewnem, rozerwać się nie dającym połączeniem materjalności z duchowością; bo inaczej nie mogła by być istotą pojedynczą, οὐσία, która właśnie według Aristotelesa jest σύνολον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους.

Z krótkiego tego rozwinięcia zasadniczej myśli metafizyki Aristotelesa pokazuje się jak najwyraźniej, że właśnie powyższe znaczenie Aristotelesa dla historyi filozofii głównie na jego metafizyce się opiera. Cała filozofia spekulacyjna nowy

swój rozwój w końcu XVIII^{go} i na początku następnego stulecia zawdzięcza ideologii Platona a mianowicie metafizyce Aristotelesa. Tylko że nadwyrażenie tych pojęć zasadniczych, mianowicie w systematach *Schelling'a* z jednej i *Hegel'a* z drugiej strony, obudzając zbyt mocno samodzielność spekulacyjną, sprowadziło filozofię z drogi przez Aristotelesa wytkniętej, z drogi środkowej, wiodącej badanie filozoficzne do ostatecznego celu, nie zbacząc ani na drogę imaginacji, ani na drogę jednostronnego empiryzmu. W metafizyce Aristotelesa dane są nam i dziś jeszcze zasadnicze myśli i pojęcia, których przezorne i konsekwentne przeprowadzenie i rozwinięcie na nowo może wywyższyć filozofię w oczach tych, którzy wszelką pogardzają filozofią, bo nie znają innej, jak tylko filozofię bezwzględnego idealizmu ostatnich czasów.

Jeżeli o metafizyce Aristotelesa powiedzieć mogliśmy, że ona z jak największą jasnością dąży do pojednania myślenia z bytem zewnętrznym, że ta tendencja, ta myśl zasadnicza filozofii Aristotelesa, wszędzie w niej czuć się daje; to tego jednak o logice Aristotelesa powiedzieć nie można, chociaż i ona, jak zobaczymy, nie mało się przyczyniła do rozwoju filozofii. Polega to na tem, że Aristoteles logice, w składzie nauk filozoficznych zupełnie inne naznaczył miejsce, jak nowsza spe-

kulacya to uczyniła. Logika według Aristotelesa jest tylko *narzędziem* dla filozofii i dla tego w skład nauk filozoficznych wcale nie wchodzi. Aristoteles dzieli swoją filozofię na teoretyczną czyli pierwszą i praktyczną czyli drugą filozofię, i mówi w teoretycznej swej filozofii tylko o metafizyce i fizyce, zaniedbując zupełnie dyalektyki Platona, którą właśnie jako logikę, będącą według jego definicyi tylko narzędziem pomocniczem dla filozofii, przed wszelką filozofią stawia. I dla tego zupełnie jest w duchu Aristotelesa, że uczniowie jego, zbierając jego dzieła logiczne, tytuł Organonu im nadali, trzymając się zdania: *ἡ λογικὴ πᾶσα τὸ ὄργανικὸν μέρος ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας*, że właśnie logika pomocniczą jest częścią filozofii.

Takie naznaczając miejsce logice, Aristoteles nie mógł do innego w tej nauce dążyć celu, jak tylko do tego, który już w tej definicyi jest danym. Logika jako narzędzie pomocnicze dla filozofii mogła tylko mieć za przedmiot: rozwinięcie wewnętrznego układu myślenia, wynajdywanie i przedstawienie prawideł i zasad, według których myślemy, rozumujemy i dowodzimy, nie wdając się zaś wcale w żadną jeszcze treść, będącą dopiero przedmiotem logicznej operacyi. Takie rozłączenie przez Aristotelesa formy myślenia od jego treści spowodowało w samej rzeczy formalizm scholastycyzmu, który, zajmując się jedynie

formą, zupełnie o treści myślenia zapomniał. Ale jednakowoż Aristotelesowi zarzutów robić nie można z tego nadużycia jego myśli ze strony scholastycyzmu. Aristoteles, tworząc zupełnie nową naukę, mającą na celu zbadać i rozebrać prawidła myślenia, inaczej postąpić nie mógł. Owszem dziwić się należy z jaką przezornością, a z drugiej strony i skromnością Aristoteles nową swoją naukę do filozofii wprowadził. Kto inny, nie trzymający się jak Aristoteles metody ściślego doświadczenia i nie starający się z taką sumiennością wszystko we właściwym swem poznać znaczeniu, łatwo mógł by był wpaść na myśl odkrycia swe czysto logiczne, odnoszące się jedynie do organizmu myślenia, w metafizyczną jakąś obrać szatę. Zdarzyło się przecie Hegelowi całą swoją filozofię wybudować na prostej identyfikacji logiki z metafizyką. Aristoteles zaś jasno poznał że inna jest rzecz zbadać prawidła i zasady myślenia w celu poznania wewnętrznego ich związku i stosunku do siebie, a inna zupełnie samo myślenie, pewną treść za przedmiot mające. Prawda, że nie ma myśli bez treści, jak ogółu nie ma bez szczegółu, jak matematyki nie ma bez pojedynczej, pewnej wielkości; ale mamy przecie w umyśle naszym sposobność rozróżnienia: co jest w rzeczy pojedynczej ogólnem a co szczegółnem, oderwania niejako od szczegółu prawideł ogółu,

w szczególe się objawiającym. Właśnie oderwanie takie ogólnych prawideł myślenia od pojedynczych, szczególnych myśli, to według Aristotelesa stanowi zadanie logiki. Logika przedstawić powinna ogólny mechanizm myślenia i z tej to przyczyny do samej filozofii nie należy, bo ta zawsze czemś szczegółowem się zajmuje, zawsze jakąś szczegółową myśl rozwija.

Ze stanowiska takiego logiki Aristotelesa wypływa, że ona tylko do nowego rozwoju formalnej, nie zaś spekulacyjnej filozofii przyczynić się mogła, i tylko za jej pośrednictwem wpływ na samą spekulację wywierała. Ale wpływ ten nadzwyczaj wielkie ma znaczenie w historii filozofii, i już dla tego wart jest bliższego rozpatrywania.

Kant powiedział, że logika w ciągu przeszło XX wieków żadnego prawie nie miała rozwoju, bo od czasów Aristotelesa ani o krok się nie posunęła. I w samej rzeczy zdanie to wcale nie jest przesadzone. Logika Aristotelesa przez cały ciąg historii filozofii tak samowładnie panowała, że powiedzieć można nie było innej logiki prócz logiki Aristotelesa. Cała późniejsza filozofia formalna postąpiła pod względem logicznym tylko tak dalece, że do wyniku kategorycznego Aristotelesa dodała wyniki hypotetyczny i disjunktywny, a do trzech form syllogizmu czwartą; -- mały nadzwyczaj dodatek porównywając go z całym ukła-

dem logiki Aristotelesa. Widać z tego, że logika Aristotelesa, pomimo wszelkiej krytyki, jaką często znieść musiała, jest jednakowoż nieodzowną podstawą dla wszelkiej systematycznej filozofii. I chociaż ona była wynikiem czysto empirycznego rozpatrywania umysłowości, bez naukowego i spekulacyjnego układu, to wszelakoż i dziś jeszcze jest osnową dla tak nazwanej wyższej, spekulacyjnej logiki. Zkąd takie zasadnicze logiki Aristotelesa znaczenie pochodzi najłatwiej poznamy, gdy bliżej rozbierzemy myśl, wiodącą samego Aristotelesa do założenia nowej nauki logiki, myślenie za przedmiot mającej.

Zastanawiając się nad poznaniem i nad nauką w ogóle, Aristoteles zauważył, że wszelkie poznanie i wszelką nauką jest zbiorem zdań i zawartych w tych zdaniach sądów o rzeczach. Zdania i sądy te muszą się koniecznie znajdować w jakimś pewnym, porządnym układzie jeżeli mają dopiąć swego celu, przekonać nas o prawdzie, t. j. dać nam dowody prawdy. Ztąd dla Aristotelesa powstało pytanie, które żadnemu z jego poprzedników na myśl nie przyszło: czy nie można poznać zasady i prawidła, według których się tworzą zdania, sądy, dowody i t. p., i czy chaotyczną masę tych pojęć, zdań i sądów nie można by zredukować na pewne klasy i podziały ułatwiające zarówno pojmowanie jak i dochodzenie pra-

wdy? Cała logika Aristotelesa, a mianowicie jego nauka o syllogizmach i o kategoryach, jest odpowiedzią na to pytanie. Pokazuje Aristoteles jak najwyraźniej, że pierwiastkami wszelkiego myślenia logicznego są: pojęcie, sąd i wynik, dając definicje każdego z tych pierwiastków zdania, a mianowicie przedstawiając jak najdokładniej naukę o wyniku w 3cim dziele Organonu, nazwanem *ἀναλυτικά*. Kategorie jego zaś są pierwszym staraniem, wynalezienia pewnych ogólnych zasadniczych pojęć, według których by można było jasne i dokładne utworzyć sobie wyobrażenia o rzeczach i o wzajemnym ich do siebie stosunku.

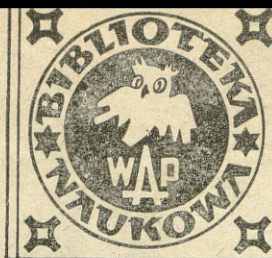
Myśl taka zbadania i uporządkowania zasad i praw umysłu, dająca życie logice, nader ważne musiała mieć następstwa dla całego rozwoju filozofii. Przez nią nowe zupełnie zostało odkryte pole filozoficzne, filozofia formalna, niejako zewnętrzna postać myśli i rozmaity związek tych myśli za przedmiot mająca. Przez logikę Aristotelesa cała filozofia znalazła dopiero pewną i niezachwianą zasadę; bo jeżeli filozofia i wszelka spekulacja na zdrowem ma polegać myśleniu: to pierwszą jest rzeczą poznanie prawidłowości myślenia i zastosowanie spekulacji do tejże prawidłowości. Teraz dopiero znalezionym został kamień probierczy, na którym wszelka krytyka są-

dów opierać by się mogła. I chociaż zarzucają Aristotelesowi, że przy swem rozumowaniu, przy swej krytyce obcych sądów, zbyt pedantycznie własnej formy syllogizmów się trzyma, odrzucając takim sposobem często dobrą rzecz tylko dla tego, że w złej zjawiała się formie; to jednak zapomnieć nie należy, że właśnie bezwzględne trzymanie się prawideł logiki przy rozumowaniu daje dopiero rękojmię prawdy, zaprzeczyć się nie dającej. Inna i trudniejsza daleko jest rzecz zastosowanie prawideł logiki do pewnych rozumowań, mających być osądzone przez krytykę logiczną. Tutaj krytycy większą mają rację zarzucając Aristotelesowi, że własne swe prawidła logiczne nie zawsze należycie do rzeczy zastosował. Przy tem wszyskciem jednak cała historia logiki najlepszy daje dowód, że przez Aristotelesa odkryty został nowy świat filozoficzny, najbogatsze skarby dla wszystkich czasów w sobie zawierający.

Nowsza spekulacya od czasów Kant'a, chociaż przyznaje całe to znaczenie logiki Aristotelesa, przestała jednak bezwzględnie trzymać się jego prawidłowości logicznej. Jest to w samej rzeczy postęp, który wywołany został przez duch krytyczny nowszych czasów, nie przyznający już bezwzględnie żadnej powagi, stawiający owszem w miejsce jej zasadę samodzielnego badania. Utworzoną została przez to nowa logika, logika

spekulacyjna, mająca na celu samodzielne zbadanie zasady i prawa myślenia i nadanie im formy naukowo-spekulacyjnej, opierając całą logikę na dowodach, wziętych częścią z metafizyki, częścią z psychologii. Nie tu miejsce okazać do jakiego stopnia logika ta spekulacyjna zadanie swoje rozwiązała i do jakich do tych czas pewnych doszła rezultatów. Tylko tyle ku czci logiki Aristotelesa powiedzieć należy, że cała ta logika na Aristotelesie się kształci, i przy naukowem swem rozwinięciu rzeczy ciągle spowodowaną jest porównywać swoje badania z rezultatami logiki Aristotelesa. Aristoteles więc i dziś jeszcze jest kamieniem węgielnym dla nowszej tej logiki spekulacyjnej, która, przy wszelkiej samodzielności, na zasadniczej myśli logiki Aristotelesa system swój oprzeć musi. A nikt, pojmujący zadanie logiki, temu nie zaprzeczy, że logika ta spekulacyjna tylko wtenczas dojdzie do rezultatów, mogących na nowo posunąć filozofię o krok ku poznaniu prawdy, jeżeli z całą ścisłością trzymać się będzie zasad i metody Aristotelesa, jeżeli od Aristotelesa nauczy się szukać prawdy, z najsumieniejszą przezornością postępując po drodze jedynie do prawdy wiodącej, po drodze ścisłych dowodów, imaginacją nieskalanych, i doświadczenia umysłowego, bez jednostronnego empiryzmu.





34810/
12.



Druk T. Krokoszyńskiego.