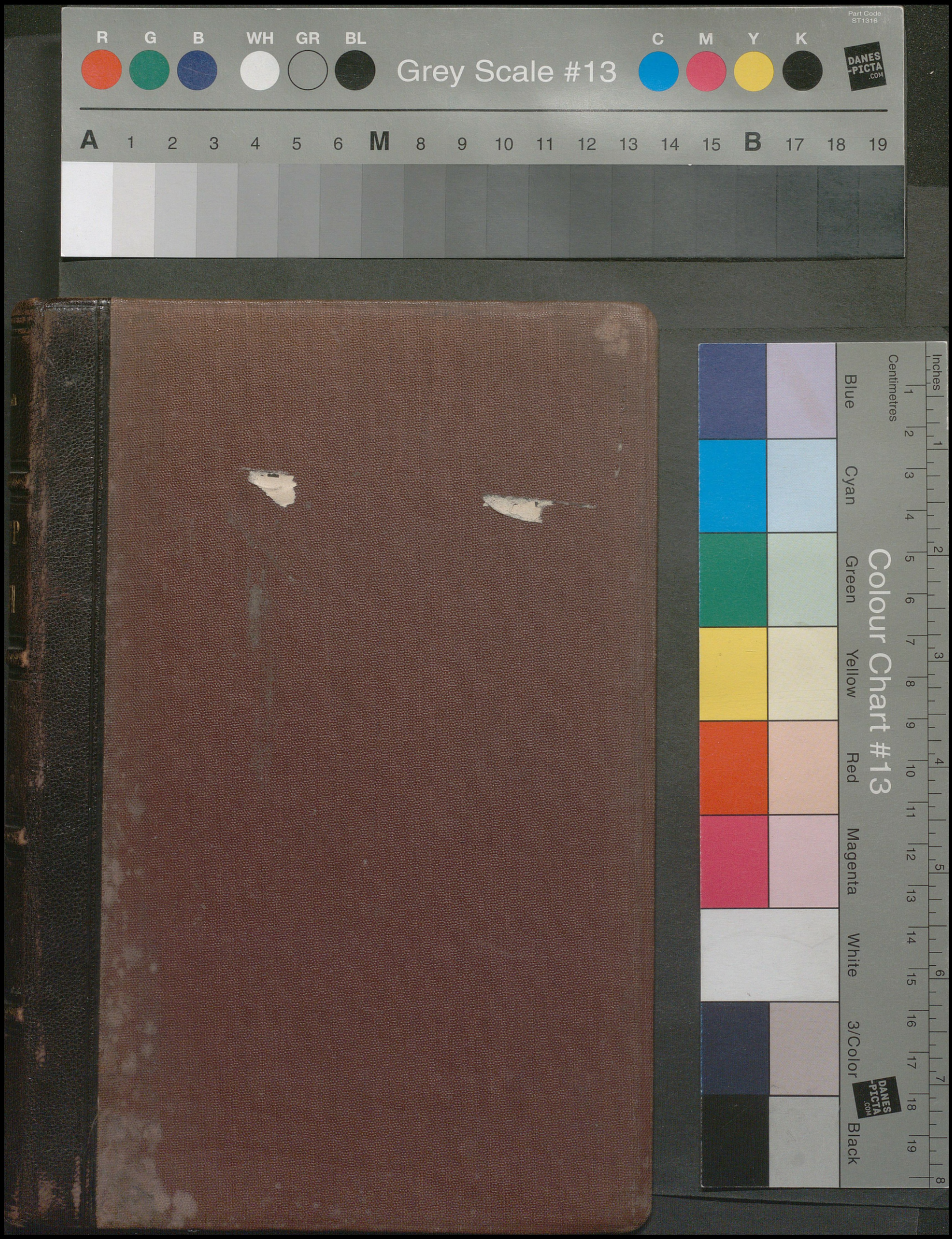

Part Code
ST1316
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres
DANES-PICTA.COM

WSTĘP DO FILOZOFII.

Drukarnia S. Dębskiego w Łodzi, Mikołajewska 39.

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego“.

WILHELM WUNDT.

WSTĘP DO FILOZOFII

przełożył z niemieckiego

W. M. KOZŁOWSKI.

WARSZAWA.

Дозволено Цензурою г. Варшава 27 Февраля 1902 г.

PRZEDMOWA.

Obecny Wstęp do filozofii powstał z wykładów, które autor miewał w ciągu szeregu lat na uniwersytecie w Lipsku. Wykłady tego rodzaju przeznaczone dla zaczynających, a obejmujące pewien zakres zamknięty, dostarczają, według mego doświadczenia samemu prelegentowi ową przyjemność, która czyni treść łatwo przystępną dla słuchaczy, dopóty tylko, dopóki czuje skłonność do nowego kształtowania całości, lub przynajmniej poszczególnych części. Skoro ta skłonność przestaje istnieć, powinno to być może, uważane za znak, że celowem byłoby, albo zaprzestać wykładów danego przedmiotu wogóle, albo nadać im zupełnie odmienny niż dotychczas plan. W tej myśli, wygłosiwszy rozmyślnie po raz ostatni wykłady obecne, podaję ich istotną treść i porządek do druku. Nigdy nie były one ściśle tak wygłaszane, jak się tu przedstawiają. W przeważnej części są one bowiem spisane przezemnie po wykładach, które miałem w ciągu ostatniego półrocza, przyczem naturalnie odrzuciło się nie jedno, co było użytecznem jako wyjaśnienie w mowie ustnej, odwrotnie zaś, dodały się w przedstawieniu na piśmie tu i ówdzie uzupełnienia.

Czytelnik, obeznany z przedmiotem, łatwo dostrzeże, że cel i plan obecnego Wstępu do filozofii różni się istotnie od doskonałych prac Paulsena, Külpego i Jerusalema, które zawdzięczamy ostatnim lat dziesiątkom. Gdy bowiem wymie-

nione dzieła dają przedewszystkiem wykład współczesnego stanu filozofii bądź w świetle własnych przekonań autora, bądź w formie krytycznego świetle rozmaitych stanowisk, przedstawienie obecne obiera wyłącznie drogę oświetlenia historycznego. Usiłuje wykazać, w jaki sposób powstała sama filozofia, oraz zagadnienia filozoficzne, aby w ten sposób przygotować do systematycznych studyów w zakresie tej umiejętności, tak, jak się dziś przedstawia. Przytem unika, wbrew historycznemu charakterowi swemu, głębszego wnikania w te strony historyi filozofii, które, według zdania autora, stanowią jej wartość specyalną, a mianowicie w stosunek jej do rozwoju myślenia naukowego wogóle, którego wyrazem jest historya wiedzy pozytywnej. Stosunek ten zostaje tu na drugim planie, lub też potrąca się zaledwie o niego, aby wykazać związek wewnętrzny w rozwoju myśli filozoficznej, a przy pomocy jego tem jaśniej uwydatnić przyszłe zadania filozofii. Wstęp ten wyklucza zasadniczo wszystko to, co należy do filozofii, jako takiej, czy to jako do całkowitego poglądu na świat, czy też do poszczególnych jej gałęzi. Ma on na celu doprowadzić jedynie do progu filozofii, nie chce zaś sam progu tego przekraczać, o ile wnioski z tego, co dotąd osiągnięte zostało, lub do czego się dążyło, nie upoważniają do rzucenia tu i ówdzie spojrzenia w przyszłość.

Przy tem należy zaznaczyć, że książka ta, niema pretensyi służyć za wstęp do każdej możliwej filozofii. Raczej droga historyczna, którą obiera, pozostawia na uboczu takie kierunki, które okazały się wykluczonemi przez dotychczasowy rozwój. Prócz tego chętnie przyznam, iż uważam z góry za niemożliwe wskazanie komukolwiek bądź w wiedzy lub w życiu celu, którego sam nie znam. W tem znaczeniu te chciałbym, aby uważano książkę tę, nietylko jako środek zorjentowania się wśród zagadnień rozwoju i głównych problematów filozofii wogóle, lecz specyalne jako krytyczne przygotowanie do traktowania filozofii, kładącego szczególny nacisk na jej związek z wiedzą pozytywną. Dlatego też spodziewam się, że

będzie ona użyteczną także i dla czytelników, którzy zajmując się poszczególnemi gałęziami wiedzy obeznać się chcą z ogólnemi zagadnieniami teoryi poznania, metafizyki i etyki.

Wskazówki bibliograficzne, które dołączyłem do pojedyńczych rozdziałów i paragrafów, nie mają pretensyi do wyczerpania literatury. Zdawało mi się wszakże, że użytecznem jest dla początkującego, gdy ma wskazane przynajmniej główne źródła, oraz opracowania historyczne, w których znajdzie bardziej szczegółowe omówienie wielu rzeczy, zaledwie przeze mnie potrąconych. W celu uniknięcia powtórzenia, podzieliłem w ten sposób cytaty, że rozdział o rozwoju historycznym filozofii, zawiera wskazówki dotyczące ważniejszych wykładów historycznych, rozdział zaś o głównych kierunkach filozofii — wskazówki co do dzieł samych filozofów.

W. Wundt.

Lipsk, marzec 1901.

DZIAŁ PIERWSZY.

Zadanie i systemat filozofii.

I. ZADANIE FILOZOFII.

§ 1. Określenie filozofii.

1. Walka opinij dotyczących zagadnień filozofii i ich rozwiązań, zaczyna się już na wstępie do tej umiejętności od pytania, czem jest wogóle filozofia? Na pytanie to bowiem sami filozofowie odpowiadają w sposób bardzo rozmaity. Plato nazywa filozofią „poznaniem tego co jest“, czyli wiecznego i nieprzemijającego“. Arystoteles wytyka jej za cel poszukiwanie „przyczyn i zasad rzeczy“. Leibniz nazywa ją, „studyum mądrości“, przyczem porównywa ją do drzewa, którego korzeniem jest metafizyka, nauka zasad, a którego gałęźmi są pojedyńcze umiejętności. Fichte nadaje jej miano „nauki umiejętności“. Chce przez to zaznaczyć, że nie tylko jest nauką powszechną, ale postulatem wszelkiej wiedzy poszczególnej. Hegel nareszcie nazywa ją poprostu „rozumowanem rozważaniem przedmiotów“, wyrażenie, które wyklucza czysto empiryczne traktowanie faktów, a wskazywać ma, że nauka ta polega na

czystej czynności myślenia pojęciowego. W przeciwności do tego, podnosi Herbart konieczność pracy przygotowawczej innych umiejętności, i wytyka „opracowanie pojęć“, jako istotne zadanie filozofii. Celem tego opracowania ma być usunięcie sprzeczności, tkwiących w pojęciach, ktoremi się posługuje życie potoczne i nauki specyalne. W szeregu tych określeń umieścić powinniśmy, pomimo odmiennego stanowiska, także i określenie Augusta Comte'a, który przy pomocy gry wyrazów nazywa filozofią gałąź wiedzy, określającą za przedmiot swój badanie uogólnień naukowych.

2. Wszystkie dotychczas wymienione określenia, pomimo różnic swoich, zgodne są w tem, iż zabezpieczają filozofii treść, obejmującą całość wiedzy ludzkiej w przeciwności do nauk poszczególnych. Drugi prąd przeciwny, objawiający się przeważnie w filozofii doświadczalnej angielskiej, ogranicza zadanie filozofii do zagadnień ogólnych, zbliżonych do psychologii, a mianowicie: powstawania i warunków poznania, również jak pobudek i celów postępowania ludzkiego. Jeśli w pierwszym wypadku usiłują podnieść filozofią do godności najogólniejszej, a niekiedy najwyższej z umiejętności, to w drugim, na wzór Locke'a lub Hume'a, starają się ograniczyć jej zadanie do wytworzenia teoryi poznania i teoryi moralności, przy pomocy których staje się raczej służką wiedzy i życia, niż ich kierowniczką.

Zbliżony do tego poglądu jest inny, który wprawdzie pozostawia filozofii jej znaczenie jako umiejętności ogólnej, ogranicza ją wszakże do tych zakresów, które znajdują ostateczne podstawy swoje w faktach świadomości ludzkiej. Według poglądu tego, można ją określić jako ogólną naukę o du-

chu, której powołaniem jest wytworzenie łączności pomiędzy psychologią a naukami historycznemi i systematycznemi z zakresu humanistyki. Natomiast, rozważanie zagadnień przyrodniczych wyklucza się z zakresu filozofii i pozostawia się samym naukom przyrodniczym, lub też ogólnej nauce o przyrodzie. Pogląd ten reprezentują mianowicie psychologowie, jak Ed. Benecke, a w najnowszym czasie T. Lipps.

3. Wszystkie wymienione poglądy jakkolwiek zresztą rozmaite być mogą, zgadzają się ostatecznie w tem, że wytykają filozofii przeważnie teoretyczne znaczenie, a zadania filozofii uważają za takie, których rozwiązanie uzupełnia zakresy pracy pozostałych umiejętności. Od najdawniejszych czasów istnieje wszakże szereg opinij, przypisujących filozofii raczej praktyczne znaczenie, które bądźto niema nic wspólnego z teoretycznem pojmowaniem rzeczy, bądź uważa je za drugorzędny środek pomocniczy. Według poglądów tych, filozofia nie jest nauką o umiejętnościach, lecz o wartościach. Właściwą jej dziedziną nie jest świat wiedzy, lecz świat wartości. Zagadnieniem zasadniczem jej jest dobro, nie zaś prawda. W stosunku obu tych zagadnień zawiera się także i stosunek filozofii do innych umiejętności.

Samo przez się takie praktyczne pojmowanie filozofii jest co najmniej równie dawne, jak i teoretyczne; a jeśli nadamy znaczenie nawpół mitycznej tradycyi greckiej, która rozpoczyna filozofią tego narodu od wysłowień siedmiu mędrcow, jest nawet dawniejsze. Wysłowienia te bowiem nie zawierają żadnych doktryn teoretycznych, lecz prawidła życiowe i orzeczenia o dobrach, ktore nadają wartość życiu. Później występuje w przeciwstawności do poprzedzających spekulacyj kosmologicznych pra-

ktyczna ocena filozofii u Sokratesa. Zaczynając zaś od niego, ciągnie się przez całą filozofią grecką, bądź całkowicie ją wypełniając, bądź towarzysząc kwestyom teoretycznym. Nie jest też ta strona wykluczona i w filozofii nowożytnej. Tak, w filozofii niemieckiej XVIII-go stulecia wyraz: „mądrość światowa“ („Weltweisheit“) używa się z predylekcyą, jako nazwa tej nauki. Rozumie się przez to praktyczny pogląd na świat, mający przedewszystkiem na celu poprawną ocenę wartości życiowych. W inny sposób objawiła się dążność podobna, przeciwstawiając się teoretycznym zagadnieniom wiedzy pozytywnej, w czasach najnowszych. Właściwą istotę filozofii widzi ten pogląd nie w „mądrości światowej“ w duchu XVIII-go stulecia, t. j. w rozumującej nauce o cnocie, oraz zaczerpniętych z niej wskazówkach do postępowania, lecz w należytej ocenie wartości bytu wogóle, oraz pojedyńczych składników życia. Niekiedy łączy się z tem skłonność reformatorska w stosunku do prześcignionych poglądów. W tym znaczeniu pojmuje Schopenhauer, a w ślad za nim Fr. Nietzsche, lub też z innego stanowiska Lotze, zagadnienie filozofii, jako teoretyczne i praktyczne jednocześnie, przyczem wszakże ta druga strona wydaje się im ważniejszą. Wreszcie niektórzy najnowsi filozofowie i teologowie usiłują określić w sposób jeszcze bardziej wyłączny, pojęcie to w znaczeniu nauki o dobrach czyli wartościach, nawiązując doktrynę swoję z praktyczną częścią nauki Kant'a i Fichte'go.

4. Oba te poglądy, teoretyczny i praktyczny, nie są sobie bezwzględnie przeciwne. Okazuje się to przedewszystkiem w tem, że najbardziej wpływowe w dziejach systemata filozoficzne usiłowały służyć jednocześnie obu celom: chciały być syste-

matami umiejętności, a jednocześnie dać zadawalniający pogląd na życie, należytą ocenę samego życia i jego wartości. Taką była przedewszystkiem ta filozofia, która wywarła najpotężniejszy wpływ na czasy następne, filozofia Platona. Obejmuje ona systemat wiedzy swego czasu w jednej wielkiej całości; ostatecznym zaś celem jej jest wyrobienie poglądu na świat, któryby wzniósł człowieka ponad nędzę i niedoskonałość bytu, czyni więc zadość jednocześnie potrzebie religijnej. W żadnym też z wielkich systematów późniejszych czasów nie jest pominięta ta dążność podwójna: od Arystotelesa aż do Kanta lub Hegla. Mając więc na myśli te dwa cele, które po wsze czasy łączyły się w dążeniach filozofii, rzec można, że o ile różnią się określenia pojęciowe, dotyczące zadania filozofii, nie istniała nigdy wątpliwość co do jej celu. Celem tym było zawsze wytworzenie ogólnego poglądu na świat i życie, który by czynił zadość żądaniom naszego rozumu i potrzebom naszego ducha. Cel ten podwójny zostaje niezależnie od tego, czy będziemy widzieli w filozofii systemat naukowy samodzielny, czyli też zakończenie wiedzy nagromadzonej w naukach specyalnych; czy zadania jej ograniczymy do poszukiwań ogólnych psychologicznych podstaw poznania i czynu, czyli określimy ją jako „naukę o dobrach“, jako umiejętność wartości. Jakkolwiek czysto teoretycznie ujęte będzie jej zadanie, próba jego rozwiązania musi się z konieczności połączyć z zagadnieniem o jego praktycznej wartości. I odwrotnie, jakkolwiek wielka będzie skłonność ograniczenia jej doniosłości do strony praktycznej, sama ocena wartości wymaga uzasadnienia, które swoją drogą z konieczności spoczywać musi na ogólnych założeniach teoretycznych.

5. Dwie są przyczyny powodujące, iż, pomimo zgodności w poglądach na cel filozofii, zadanie jej bywa tak rozmaicie pojmowane: pierwszą z nich jest historyczna zależność, którą podziela filozofia z innemi umiejętnościami; drugą powszechność i wynikająca z niej nieokreśloność owego celu. Każda z tych przyczyn sięga w zakres drugiej, gdyż powszechność celu potęguje wpływy, które wywiera zmiana warunków historycznych na poglądy. Przytem, w każdym stuleciu objawiają się rozmaite dążności, znajdujące swój wyraz w niepodobnych do siebie i walczących z sobą poglądach na świat. Dlatego też walka poglądów na świat jest objawem nieustannie towarzyszącym rozwojowi historycznemu filozofii i posiadającym dla niej bez porównania większe znaczenie, niż spory, dotyczące rozwiązania zagadnień w jakichkolwiekbądź pojedyńczych zakresach wiedzy.

Ta podwojna zależność stawiania zagadnień filozoficznych: od historycznego rozwoju poznania naukowego, zarówno jak i od rozmaitych poglądów życiowych i praktycznych, przez to już się uwydatnia, że w owym wyżej sformułowanym celu filozofii zawarte są, właściwie mówiąc, dwa cele: teoretyczny czyli intelektualny, którego źródłem jest dążenie rozumu naszego do jedności i harmonii poznania, oraz praktyczny, należący do uczuciowej strony życia duchowego, a domagający się poglądu na świat, dogadzającego naszym podmiotowym pragnieniom. Skoro więc spotykają się tu dwa motywa, logiczny i etyczny, może się zdarzyć, że w jednym czasie przeważać będzie jeden, w innym drugi, lub też, że oba będą ścierać się jednocześnie, walcząc o przewagę. Wtedy mogą powstać poglądy na istotę filozofii, w których treść jej będzie w spo-

sób zupełnie odmienny pojmowana. Po większej części bowiem, wkracza ów motyw etyczny także i do teoretycznego zakresu rozważania rzeczy, wikłając go w ową walkę poglądow na świat. Przytem pierwszy przybiera wprawdzie stosownie do wymagań chwili po części zmienne formy zewnętrzne, w swoich istotnych własnościach wszakże mało jest zależnym od biegu czasu. Tembardziej zmienia się natomiast ów motyw logiczny, który, ilekroć zostaje zepchnięty na drugi plan przez przewagę tendencyj praktycznych, ustawicznie jednak ujawnia się obok nich. Gdyż, o ile filozofia usiłuje zostać powszechnym systematem wiedzy, wchodzi ona w ustawiczne zetknięcie z całą treścią poszczególnych umiejętności, która ulega ciągłemu rozwojowi bądź to przez ogólny postęp wiedzy, bądź też przez zmienne zainteresowanie się, które budzi to jedna, to druga jej gałąź. Stosunki te muszą z konieczności oddziaływać wzajemnie na pojęcie, jakie w chwili danej tworzymy sobie o filozofii. Stąd pochodzi, że pojęcie to okazuje się zawsze wytworem dwóch czynników, z których jeden spoczywa na całokształcie wiedzy danej epoki, a znajduje swój wyraz w zadaniu teoretycznem wytkniętem dla filozofii, kiedy drugi polega na wszystkich najogólniejszych warunkach historycznych i indywidualnych, określających etyczne poglądy pewnego czasu, lub pojedyńczego filozofa. Pierwszy z tych czynników jest naturalnie wspólny wszystkim systematom filozoficznym pewnego okresu, chociaż każdy z nich może nadawać jego naukowemu charakterowi rozmaite odcienia; zmienia się on natomiast z biegiem czasów, postępując krok w krok za postępem ogólnym wiedzy. Drugi, przeciwnie, jest do pewnego stopnia wspólny wszystkim czasom; dzieli natomiast w każdej dobie poglądy filozoficzne

na walczące z sobą kierunki, z których każdy znowuż przybiera specyficzne zabarwienie od ogólnych warunków kulturalnych. W ten sposób ujawnia się więc z jednej strony w nieustannym rozwoju poglądów na świat filozoficznych, z drugiej zaś w ustawicznej walce, która się w nich odbywa o najogólniejsze zagadnienia dotyczące znaczenia i wartości życia, dwojaki stosunek filozofii do całokształtu życia duchowego: jej stosunek do wiedzy i jej stosunek do życia. Może raz przeważać jeden, raz drugi, co zależy najczęściej od warunków chwili. W całości wszakże, zależność zagadnień filozoficznych od osiągniętego w danym momencie rozwoju naukowego, przedstawia stosunek najjaśniejszy i najprostszy; ona to zarazem wyciska swoje piętno na rozwoju historycznym filozofii. W zależności od ogólnych poglądów życiowych, oraz rozmaitych ich kierunków, odźwierciedla się natomiast więcej ogólny stan kultury: wywierają tu wpływ swój czynniki religijne, społeczne i polityczne, zostające znowuż w rozmaitych wzajemnych zależnościach, a w ten sposób nadają charakter zmienny panującym w danej chwili poglądom filozoficznym.

6. Znajduje to wyraz swój w dwóch najbardziej od siebie odległych nazwach filozofii: „nauka umiejętności“ i „nauka wartości“. Jako nauka umiejętności, czyli „umiejętność powszechna“, tworzy filozofia istotną składową część w rozwoju nauk: w tym wypadku określenie jej pojęcia ściąga się do logicznego ograniczenia jej zadań w stosunku do przedmiotów innych gałęzi wiedzy. Jako „nauka wartości“, zajmuje ona przedewszystkiem miejsce w rozwoju poglądów etycznych; a przy ustanawianiu tego zadania, o ile filozofia wciąż usiłuje pozostać nauką, a więc stara się zachować harmonię z cało-

kształtem świadomości naukowej, potrąca przedewszystkiem o rozgraniczenie świadomości naukowej od religijnej. Dla świadomości bowiem ogólnej religia przedsiębierze najsamprzód ocenę życia i jego wartości; filozofii zaś pozostawia wypróbowanie tej oceny, które, zgodne z pojęciem religijnem lub przeciwne mu, zawsze wymaga rozgraniczenia z nim.

Tak więc oba cele, które dostrzegamy w filozoficznych dążeniach wszystkich czasów, prowadzą ostatecznie do dwóch zagadnień, na podstawie których możliwem stanie się dopiero ostateczne określenie pojęciowe zagadnień filozofii.

1. W jakim stosunku zostaje zagadnienie filozofii do zagadnień naukowych wogóle, zwłaszcza zaś do zagadnień poszczegolnych umiejętności pozytywnych?

2. Jaki jest stosunek filozofii do ogólnego poglądu życiowego, zwłaszcza zaś do formy jego, która, wyrastając z bezpośrednio praktycznych potrzeb wszędzie filozofią poprzedza, t. j. do religii?

Literatura. Plato: Rzeczpospolita, V, 19 i inne. Arystoteles: Metafizyka, I, we wstępie, Leibniz: De vita beata, I, (wyd. Erdman'na, 72). Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke 1, 38. Hegel: Encyklop. der philosoph. Wissenschaften, Einl., Werke VI. Herbart: Lehrbuch zur Einleitung in die philosophie. Einl. Werke I. Comte: Cours de philos. positive 1, I. Locke: Essay on human understandig. Ks. XI, Rozdz. 12. Riehl: Ueber Begriff und Form der philosophie, 1872. Der philosophische Kritizismus, I, 1876. Beneke: Neue Grundlegung zur Metaphysik, 1822. Lipps: Grundthatsachen des Seenlebens, Abschn I, 1883. Lotze: Mikrokosmus, I, Schluss. Metaphysik, Schluss. Wyłącznie jako naukę o wartościach określają filozofią: Doering: Philosophische Güterlehre, 1888. Kaftan; Das Christenthum und die philosophie, 1895.

§. 2. Filozofia i Wiedza.

1. Odpowiedź na pierwsze z dwóch wyszczególnionych pytań tkwi w historycznych przemianach

którym uległ stosunek filozofii do całego obszaru wiedzy. Wynik, jaki stąd wysnuć możemy, jest ten, że stosunek filozofii do innych umiejętności nie był jednakowy w rozmaitych czasach, lecz zmieniał się w zależności od zmiennych potrzeb. Wskutek tego pojęcie filozofii nie jest także jednostajne, lecz inne jest dzisiaj, niż w poprzednich stuleciach — okoliczność, której nie uwzględniają zbyt często zarówno filozofowie, jak i uczeni specyaliści. Przeczenie to powoduje nieporozumienia co do roli filozofii w obrębie całego zakresu wiedzy.

2. W starożytności pojęcie filozofii zbiega się całkowicie z pojęciem wiedzy, jako czynności teoretycznej, wypływającej z czystego popędu do poznania. W tym znaczeniu Platò nietylko nazywa filozofią „nabyciem wiedzy“, χτῆσις τῆς ἐπιστήμης lecz zalicza w innem miejscu także i geometryę do filozofii. Pomiędzy dziełami Arystotelesa znajdują się wprawdzie niektóre rozprawy specyalne, jak np. „O częściach zwierząt“ i in., którychby sam zapewne nie zaliczył do zakresu filozofii właściwej. Wątpliwą jest rzeczą wszakże, aby na nie się inaczej zapatrywał, jak na przygotowanie i gromadzenie materyałów do pewnych gałęzi filozofii. Natomiast takie dzieła jak: „Fizyka“ i „Polityka“, słowem wszystkie te, w których obejmuje większy zakres wiedzy, niewątpliwie uważane są przez szkołę Arystotelesa za części filozofii. Stosunek ten ulega pewnej zmianie w następnym okresie, aleksandryjskim, o ile badanie naukowe bardziej się specyalizuje i wprowadza większy podział pracy. Nie przeszkadza to wszakże, iżby matematycy i filologowie w okresie aleksandryjskim zaliczali się stale do pewnych filozoficznych szkół i aby należność ta, do stoików, perypatetyków, lub akademików, wywierała

swój wpływ na badania w każdym poszczególnym zakresie.

3. Stanowisko, które zajęła filozofia w starożytności, nie mogło się utrzymać, skoro chrześcijaństwo zaczęło użytkować tradycye filozofii starożytnej. Wprawdzie i chrześcijaństwo nie mogło się obejść bez nauki; wszakże wiedza została podporządkowana wierze. Zresztą forma tej zależności zmieniała się w różnych czasach. W pierwszych wiekach filozofia pogańska dopomagała po części pozytywnie, po części negatywnie wytworzeniu chrześcijańskiego poglądu na świat i stopniowemu jego przeobrażeniu w systemat uporządkowany według metody naukowej: pozytywnie, przez wpływ faktyczny, jaki wywarła na kształtowanie dogmatów w kościele chrześcijańskim, negatywnie, przez rozważania apologetyczne i polemiczne, które wywołała. Następnie, w okresie rozkwitu scholastyki, stosunek ów bezwzględnej zależności ustąpił miejsce podziałowi zakresów. Do religii, do dogmatu (nauki), należała wiedza wyższa, poznanie tamtego świata i zarządzeń boskich, które wytwarzały łączność pomiędzy tym, a tamtym światem. Do wiedzy należał świat doczesny ze wszystkiem tem, co mogło być poznane przez naturalne światła rozumu, bez pomocy objawienia. Z tym ograniczeniem zachowały także i wieki średnie przekazaną przez starożytność jedność filozofii i wiedzy. Zachowaną została głównie w formie, którą nadała jej panująca w wiekach średnich filozofia Arystotelasa; a mianowicie w tem znaczeniu, że uczoność owoczesna wymagała panowania nad całą treścią wiedzy, przyczem wszakże nie był wykluczony pewien stopień podziału pracy w szczegółach. Po nad wiedzą światową wszakże wznosiła się w systemacie scholastycznym teologia, podob-

nie jak w nauce najwybitniejszego jej przedstawiciela, Tomasza z Akwinu, cnoty niebieskie: wiara, miłość i nadzieja, wznoszą się po nad czterema cnotami pogańskiemi. Teologia nietylko stanowi zakończenie dzieła wiedzy światowej, lecz oddziaływać na nią powinna, nadając jej kierunek. W uniwersytetach średniowiecznych, oraz w rozkładzie ich nauk, ujawnia się ten stosunek: są one istotnemi „universitates litterarum“, w tem znaczeniu, że w nich studya umiejętności powszechnej, t. j. filozofii, poprzedzają studja teologiczne, nie mniej jak i studya w poszczególnych gałęziach wiedzy świeckiej, pierwotnie również tylko przez kleryków uprawianej.

4. Stosunek ten zmienia się na początku czasów nowożytnych. Dwie okoliczności wpływają na zmianę stanowiska filozofii. Pierwsza polega na odrodzeniu się myśli niezależnej, a więc na wyzwoleniu filozofii z pod panowania teologii; drugą jest samodzielność, którą osiągają pojedyńcze zakresy wiedzy w stosuku do filozofii, oraz coraz to dalej postępujący w nich podział pracy. Pod wpływem pierwszego z tych warunków filozofia usiłowała zająć znowu stanowisko kierownicze w wiedzy i w życiu. Druga natomiast powodowała z konieczności jej stopniowe oddzielenie się od umiejętności poszczególnych. W ten sposób zdobyła ona sama stanowisko „nauki powszechnej“, jak ją Leibniz nazywał. W sposobie, jakim filozofia usiłowała osiągnąć cel ten, ujawniał się jednak poprzedni jej stosunek do teologii, to w tem znaczeniu, że i filozofia nowożytna podporządkowywała się teologii, to w przeciwnem, usiłując zaprzeczyć jej władzy. Prócz tego, oddzielenie poszczególnych prac naukowych od filozofii spowodowało to, że zamiast być zależną, jak w wiekach średnich, od teologii, została opa-

nowaną przez pewne gałęzie umiejętności świeckich. Były to bądź matematyka i wiedza przyrodnicza doświadczalna, jak w XVII i XVIII stuleciach, bądź też — jak to daje się coraz bardziej dostrzedz w XIX stuleciu—zakres umiejętności historycznych.

5. Obok tego zaczęły się ujawniać, a mianowicie w najnowszym czasie, wątpliwości, dotyczące naukowego uprawnienia filozofii. Pogląd na stopniowe oddzielanie się poszczególnych zakresów wiedzy, który nasuwają dzieje, spowodował przypuszczenie, że skoro proces ten odszczepiania się doprowadzony zostanie do końca, nic nie zostanie ze wspólnej umiejętności macierzystej, od której oddzieliły się owe gałęzie; całe bowiem zadanie, które niegdyś stanowiło przedmiot filozofii, rozłoży się teraz na nauki specyalne. Skoro już dzisiaj psychologia, jak to jest dosyć powszechnie uznanem, nie jest umiejętnością filozoficzną we właściwem znaczeniu, lecz nauką specyalną, na równi z fizyką, chemią, lub historyą, — dlaczegóż nie powinniśmy przypuścić, że z czasem i etyka, estetyka, lub też filozofia prawa i religii przyłączą się do specyalnych umiejętności, z któremi zostają w najbliższym związku, a więc etyka do historyi, kultury i obyczajów, filozofia prawa do nauki o prawie, filozofia religii do teologii? Skoro by rozdzielenie zakresów poszło już tak daleko, to co pozostałoby z filozofii, t. j. logika i teorya poznania, utworzyłoby naturalnie odrębną gałęź wiedzy, której nie można byłoby porównywać z tem, co dawniej nazywało się filozofią. Taki pogląd na dzisiejsze i przyszłe stanowisko filozofii był zwłaszcza szeroko rozpowszechniony w tylko co ubiegłym okresie i bądź jawnie wypowiadany, bądź domyślnie przyjęty. Był on wówczas zrozumiałym wynikiem niechęci do filozofii, która wytworzyła się

w poszczególnych zakresach wiedzy. Czego nie znamy, tego nie odczuwamy braku. Badacz specyalny, zagłębiający się w zadania poszczególne, dla których rozwiązania nie potrzebował innych środków pomocniczych, prócz tych jakie znajdował w swojej gałęzi, skłonny był uważać za zbyteczną taką ogólną umiejętność, jak filozofia. Dziwniejszem jest, że poglądy takie zaczynają podzielać sami filozofowie; tłumaczy się to wszakże znowuż tem poczuciem rezygnacyi, jakie wywołać mógł dotychczasowy przebieg budowy systematów filozoficznych. Skoro uważano je, jak to wyraził np. Albert Lange, za „poemata myślowe“, łatwo można było przyjść do wniosku, że w wytworzonych do dziś dnia systematach zostały już wyczerpane wszystkie możliwe formy podobnej twórczości ideowej. Skoro więc wszystko to, co dotychczas jeszcze należało do filozofii, przejdzie do umiejętności poszczególnych, nie pozostanie jej nic innego, jak opowiadać własne dzieje. Zdanie to mniej lub więcej jawnie wypowiadali mianowicie historycy filozofii ze szkoły Hegla. Ponieważ Hegel oświadczył, że na jego systemacie kończy się rozwój filozofii, naturalnym stąd wnioskiem było, że odtąd dzieje filozofii powinny stanąć na miejsce tego, czem była filozofia dla poprzednich pokoleń.

6. Ten pogląd na filozofią, jako umiejętność przeżytą, ujawnia się dziś jedynie jako przebrzmiałe echo. Z dwóch stron utracił on podstawy swoje. Przedewszystkiem w samej filozofii ukazują się znowu liczne próby uzyskania nowych stanowisk, wychodząc z poszczególnych zakresów, jak teoryi poznania lub etyki, a nawet nie brakło systematów, dostosowanych do nowych odmiennych wymagań naukowych. Filozofii nie można nakazać spoczynku,

również jak i żadnemu innemu zakresowi życia duchowego. Z drugiej strony — a stanowi to dla filozofii dzisiejszej znamię charakterystyczniejsze niż dla filozofii najbliższej przeszłości — we wszystkich gałęziach specyalnych wiedzy budzi się żywe poczucie potrzeby filozofii. W matematyce i w wiedzy przyrodniczej również jak w dziejach, w prawie, w nauce o społeczeństwie, w sztuce i w literaturze, filozofują dziś nie mniej, niż w tych naukach, które urzędownie należą do filozofii; zajęcie się bowiem zagadnieniami zasadniczemi, sięgającemi po części do innych zakresów, po części do ogólnych zagadnień poznania, powinniśmy nazwać filozofowaniem. Właśnie w tej pracy filozoficznej, która rozwija się energiczniej niż kiedykolwiek w poszczególnych umiejętnościach, ujawniają się motywa, które nadają wprawdzie filozofii obecnej stanowisko względem całości wiedzy zasadniczo odmienne od tego, jakie zajmowała w dawniejszych czasach, a mianowicie w starożytności i w wiekach średnich, niemniej wszakże doniosłe. Jeśli wartość filozofii dla starożytności polegała na tem, że obejmowała w sobie całość wiedzy teoretycznej, czyniącej zadość czystej potrzebie poznania, to możemy powiedzieć, że dla naszych czasów wartość jej polega raczej na tem, że stopniowo wszystkie pojedyńcze umiejętności oddzieliły się od niej i stały się niezależnemi i że przez to wytworzyła się potrzeba umiejętności powszechnej, zajmującej się takiemi zagadnieniami, które wskutek ogólności swojej nie znajdują miejsca w żadnym poszczególnym zakresie. Że zadania podobne istnieją, wynika to ztąd, że podział pracy naukowej, również jak i spowodowany przez nią podział na gałęzie specyalne jest zawsze do pewnego stopnia dowolny. Zagadnienia jednego z zakresów

wkraczają do pewnego stopnia do drugiego, a niektóre zagadnienia ogólne mogą być jedynie rozwiązane przy pomocy wyników niezależnie zdobytych na rozmaitych drogach. Wiedza zdąża do jedności i związku w poznaniu. Żaden wynik nie jest uważany za pewny, dopóki nie zostaje doprowadzony do zgodności, nietylko z tym zakresem faktów, do którego należy, lecz także z wynikami, gdzieindziej zdobytymi. Takie żądanie związku pozbawionego sprzeczności nie ogranicza się rzeczywiście do pojedyńczych zakresów pracy: wyniki rozmaitych zakresów, oraz ogólne poglądy, które w nich panują, nie powinny również zostawać z sobą w sprzeczności. W fizyce nie mogą rządzić inne prawa ogólne przyrody, jak w chemii i fizyologii, chociaż warunki, w których one się objawiają są po części odmienne, a dlatego i same prawa mogą w rozmaity sposób się wyszczególniać. Również i w dziejach nie występują inne motywy postępowania ludzkiego, jak tylko te, które z innego stanowiska rozważane bywają w ekonomii społecznej, w prawie, lub wreszcie w psychologii. W ten sposób dążenie do jedności, właściwe umysłowi naszemu, szerzy się przedewszystkiem na sąsiednie gałęzie wiedzy, następnie zaś, wskutek ciągłego wkraczania wzajemnego rozmaitych zakresów pracy naukowej, na coraz bardziej odległe. Żadna gałąź poszczególna nie daje się wydzielić z całokształtu poznania ludzkiego, a najbardziej podstawowe zagadnienia jego sięgają ostatecznie do wszystkich zakresów, są bądź to zależne od zdobytych w nich wyników, bądź też wnoszą do nich wpływ, który wywierają zasady ogólniejsze na bardziej specyalne.

7. Jeśli będziemy starali się sprowadzić do ostatecznych motywów stosunki, wytwarzające się

najsamprzód pomiędzy najbardziej blizkiemi gałęziami wiedzy, a następnie, bezpośrednio lub pośrednio, między bardziej odległemi, to dostrzeżemy, że decydującemi tu są dwa ogólne stanowiska, odpowiadające dwóm rozmaitym kierunkom, w których objawia się ów popęd do jedności w myśleniu naszem. Pierwsze z nich polega na powszechności podstawowych pojęć wiedzy, drugie na powszechnej doniosłości praw poznania ludzkiego. Tak więc, pojęcia materyi, siły, lub energii, wspólne są rozmaitym gałęziom wiedzy przyrodniczej. Fizyka, chemia, fizyologia opracowują je każda z innego stanowiska i w nieco odmiennych warunkach. Jeszcze szerszy jest zakres zastosowania pojęć przyczyny, substancyi, celu: sięgają one do wszystkich zakresów wiedzy doświadczalnej, spotykają się bowiem wszędzie, gdzie tylko czyni się próba połączenia przy pomocy związku wewnętrznego danych faktów rzeczywistości. Nieinaczej dzieje się z ogólnymi prawami poznania, również jak i z zagadnieniami dotyczącemi jego zakresu, granic i pewności. Potrzeba odpowiedzi na te pytania występuje tem natarczywiej, że umiejętności poszczególne uważają je z góry za rozstrzygnięte, posługując się pewnemi założeniami wstępnemi, które powstały w praktycznem doświadczeniu życia, nie będąc wszakże poddane ściśle naukowej próbie. Jasną przyczyną tego jest okoliczność, że zagadnienia te leżą po za zakresami poszczególnymi tych nauk, a więc stanowić muszą przedmiot umiejętności ogólniejszej, zajmującej się prawami poznania i najogólniejszemi zagadnieniami zostającymi z niemi w związku.

8. Tak więc, ze stosunku tego do całokształtu pozostałych umiejętności, wysnuwa się określenie

filozofii, obejmujące jej stanowisko w dzisiejszym systemacie wiedzy. oraz potrzeby, którym uczynić zadość usiłuje: „filozofia jest nauką powszechną, której zadanie stanowi połączenie w systemat, pozbawiony sprzeczności, zdobyczy poszczególnych nauk, oraz wyprowadzenie zasad metody ogólnej i założeń, któremi się posługuje wiedża.“

Jeśli to zadanie podwójne określa w sposób nie dwuznaczny stosunek filozofii do całego obszaru wiedzy, to pozostaje wszakże nie oznaczonym jej związek z drugim zakresem życiowym, z którym od samego początku pozostaje w oddziaływaniu wzajemnem, z religią.

Literatura. A. Lange, Historya Materyalizmu t. II R. 4. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III (Werke XV str. 689): „Zdaje się, że teraz udało się duchowi wszechświatowemu usunąć od siebie wszelką obcą istność i pojąć siebie wreszcie jako ducha bezwzględnego... jestto stanowisko współczesne, a szereg ukształtowań duchowych jak na teraz zostaje przez nie zamknięty.“ Kuno Fischer Geschichte der neueren Philosophie, I str. 10: „Wciąż postępująca sprawa tworzenia się może być zrozumianą tylko w nieustannie postępującej sprawie poznania. Ową postępującą sprawą kształtowania jest duch ludzki. Ową postępującą sprawą poznania jest filozofia, jako samopoznanie się ducha ludzkiego... Czemże innem może być wobec tego przedmiotu poznanie, ktore mu odpowiadać ma, jak nie szeregiem i wielostronnością systematów poznania, które na równi z przedmiotem swoim pędzą życie historyczne? Czem innem może być filozofia z tego stanowiska rozważana, jak nie historyą filozofii? Wundt: Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart 1874.

§ 3. Filozofia i Religia.

Stosunek filozofii do religii zmieniał się również w zależności od warunków historycznych. Gdy wszakże stosunek ten prawie w każdym czasie mógł być nieżyczliwy, przyjazny lub wrogi, powstaje tu

więc walka poglądów na świat, która prawie od samego początku poróżniła filozofią z samą sobą. Historya filozofii staje się w ten sposób nie tylko obrazem naukowego rozwoju, lecz także głównem polem walki wierzeń i przekonań, poruszających duchy w rozmaitych czasach. Gdy walka ta zostaje przez filozofią przeniesiona do zakresu rozważań naukowych, zyskuje przez to i filozofia, zdobywając doniosłą misyą kulturalną, polegającą na oddziaływaniu poglądów naukowych na zakres wiary religijnej, tak iż przy jej pośrednictwie teraz wiedza wogóle przyczynia się do rozwoju religijnego poglądu na świat. W ten sposób stosunek pomiędzy filozofią a religią obejmuje rozmaite momenta, które występując w sposób odmienny w różnych czasach, przyczyniają się istotnie do zmiennego charakteru filozofii.

§ 2. Tak więc przedewszystkiem w filozofii greckiej przeciwstawność jej z politeizmem religii ludowej stanowi rys bardzo wybitny, niekiedy sięgający daleko po za naukowe usiłowania filozofów. Filozofia występuje tu zawczasu jako przednia straż poglądu na świat monoteistycznego. W naukach Platona i Arystotelesa rozwój ten dosięga punktu szczytowego, łącząc się w obu z próbą spojenia w jednę całość poglądów na świat religijnego i naukowego, tak aby najwyższa zasada naukowego pojmowania świata stała się zarazem podstawą poglądu religijnego. Dążność ta przybiera w późniejszych okresach filozofii greckiej, u stoików i epikurejczyków, postać o tyle odmienną, że często ma się na myśli nietylko reformę myśli religijnych, lecz ich zastępstwo przez filozofią; zwrot ten spowodowany jest upadkiem religii ludowej. Nic się wszakże przez to istotnie nie zmienia w stosunku filozofii do re-

ligii: pozostaje on wciąż jednostronnym, w tym znaczeniu, że filozofia oddziaływa na religią, lecz nie odwrotnie. Dopiero w końcowej dobie filozofii starożytnej, i to nie bez wpływu szerzących się idei religijnych chrześcijańskich, które rozprzęgają przeciwdziałające im siły filozofii pogańskiej, zmienia się stosunek w ten sposób, że stopniowo religia staje się potęgą decydującą, filozofia zaś oddaje się na jej usługi. Ostatnie zaś odgłosy filozofii starożytnej usiłują, w przeciwstawności do coraz to rozwijającego się poglądu na świat chrześcijański, odrodzić dawną wiarę w bogów i poprzeć ją przez interpretacye filozoficzne i symboliczne; przez to więc zostają wciągnięte w ten sam ruch, który wyciska piętno swoje na rozwijającej się filozofii chrześcijańskiej wieków średnich.

3. W tym drugim wielkim okresie filozofii, stosunek jej do religii zmienił się na odwrotność tego, jakim był w okresie rozkwitu filozofii starożytnej: pogląd na świat religijny opanowuje całkowicie filozofią. Jakkolwiek oddziaływa ta ostatnia, niemniej jak przekazane przez nią pojęcia starożytne, na ukształtowanie dogmatów wiary, kierunek filozofii, dopóki zostaje na usługach teologii, określa się przez niezachwiane przekonania wiary chrześcijańskiej: działanie filozofii ogranicza się do naukowego ukształtowania tych przekonań. Od samego początku istnieją rozmaite opinie, dotyczące, nie tego stosunku samego, lecz tylko stopnia, w jakim filozofia może być pomocną religii; zdania te ścierają się z sobą w walce, która staje się następnie istotnym czynnikiem w ostatecznem wyzwoleniu filozofii z pod panowania teologii. Zagadnienie, które dzieli świat naukowy na początku wieków średnich, jest następujące: czy filozofia może wogóle służyć wierze,

czyli też ostatnia spoczywa sama w sobie a więc pierwsza może najwyżej tylko pośredniczyć w poznaniu świata zmysłowego? Gdy więc ku czasowi upadku filozofii średniowiecznej rozwiązanie przechyla się ku drugiemu z tych przypuszczeń, przygotowywa się przez to bardziej niezależne stanowisko, które zajmuje filozofia na początku czasów nowożytnych.

4. Jednakże, stosunek filozofii do religii nie zostaje tu jeszcze ostatecznie ustalony. Gdy filozofia nowożytna zostaje pod wpływem wszystkich tych prądów filozoficznych, które po przeszłości dziedziczy, walka poglądów na świat staje się w niej bez porównania energiczniejszą, niż w czasach ubiegłych. Większa swoboda, towarzysząca rozwojowi myśli filozoficznej rozszerza pole tej walki. Początkowo panuje w związku z podziałem zakresów, który wytworzył się ku końcowi scholastyki średniowiecznej pogląd, według którego wszelka wiedza świecka należy do filozofii, treść wszakże wiary religijnej stanowi normę, według której kształtować się musi także i wiedza. Filozofia więc jest uważana tylko za wiedzę czystą. Lecz jak wiara posiada większą wartość niż wiedza, tak też filozofia w wypadkach wątpliwych powinna się kształtować według dogmatu. Podporządkowanie to wszakże staje się już w pierwszym okresie filozofii nowożytnej formułką umówioną, przy pomocy której usiłują obejść, zwłaszcza zaś w krajach katolickich możliwe zarzuty kościoła przeciwko wykładanym naukom. Ztąd też rozwija się stopniowo w wieku oświaty pogląd przeciwstawny do wymienionego. Nie, filozofia zostaje już pod kontrolą dogmatów wiary, lecz odwrotnie, podlegają one próbie filozoficznej. W ten sposób wytwarza się żądanie czystej religii rozumu,

mającej zastąpić tradycyjne, a która nie byłaby partykularną jak tamte, lecz ogólnie-ludzką, a w ten sam sposób stanowiła by systemat powszechnej wiary, w jaki fildzofia, rozważana jako nauka, usiłuje wytworzyć powszechny systemat wiedzy. Gdy w takiej całości systematu filozoficznego religia stanowi część podrzędną wiedzy, a więc tylko to stanowić może treść wiary, co jednocześnie jest przedmiotem wiedzy, w krańcowych z powstających w ten sposób systematów, różnice poglądów na świat religijnego i naukowego zostają wogóle usunięte: ostateczna treść wiary redukuje się do szeregu twierdzeń naukowych, o których przypuszcza się, że wyrażają to, co drogą spekulacyjnych lub empirycznych rozważań może być wypowiedziane o istocie bytu.

5. Taki stan rzeczy ulega istotnemu przekształceniu w ostatnim okresie filozofii nowożytnej, następującym po wieku oświaty, a którego początek wiąże się przeważnie z imieniem Kant'a. Kant udawadnia, że pogląd na świat religijny nie spoczywa na pojęciach, które mogą być określone według pewnych logicznych lub empirycznych probieży, lecz że polega na założeniach transcendentnych, które, jako takie, nigdy nie stanowią treści wiedzy właściwej, lecz wiążą się bezpośrednio z pewnemi pojęciami granicznemi, na których zatrzymuje się poznanie naukowe, a które mają przeto dla niego znaczenie regulacyjne. W ten sposób religia i filozofia zostają rozdzielone, jako dwa zakresy, które o tyle tylko się uzupełniają nawzajem, o ile świat umysłowy przypuszcza nadzmysłowy. Objawia się to w tej okoliczności, że zagadnienia naukowe ściągają się ostatecznie do kwestyi transcendentnej o ostatecznej przyczynie i celu wszechrzeczy, kwestyi, którą

wiedza postawić może, ale nie może na nią odpowiedzieć.

Z tego stosunku wynika przedewszystkiem żądanie wzajemnego poszanowania każdej dziedziny, oraz różnorodnych ich zadań. Przez to więc rozwój zaczynający się od Kant'a, jaskrawo wyróżnia się od filozofii czasów ubiegłych, chociaż naturalnie nie brakło zwrotów ku dawniejszej dążności aż do chwili bieżącej. Filozofia, jak i każda nauka, ma do czynienia ze światem zmysłowym, empirycznym, który jedyny może być przedmiotem naszego poznania. Filozofia bowiem niechce i nie może być czem innem, jak tylko ogniwem końcowem w systemacie umiejętności teoretycznych. Przedmiotem religii jest, przeciwnie, świat nadzmysłowy, do którego sięgają wprawdzie pragnienia i nadzieje ludzkie, nie sięga wszakże żadne poznanie teoretyczne, chociaż świat zmysłowy, empiryczny, przez to już wskazuje nań, że dociekanie nasze, dotyczące przyczyny i celu wszechrzeczy, nie zatrzymuje się tam, gdzie poznanie natrafia na określoną granicę, lecz dąży do jej przekroczenia wskutek najistotniejszej właściwości umysłu ludzkiego. Ponieważ oba światy zupełnie rozdzielone są pod względem treści swojej, filozofia więc tak samo nie może wytykać praw poglądowi religijnemu, jak i religia nie ma prawa ani kompetencyi mięszania się do rzeczy naukowych, zarówno filozoficznych, jak i należących do każdej innej gałęzi wiedzy. Jak więc religia nie ma nic do czynienia z zagadnieniami: czy ziemia porusza się w przestrzeni wszechświatowej, czy ludzie pochodzą od przodków podobnych do małp, czy zjawiska psychiczne wymagają dla wytłómaczenia swej substancyi duchowej, czy nie i t. d., tak i filozofia, rozważana ze stanowiska w ten spo-

sób osiągniętego, niema nic do czynienia z kwestyą, jak człowiek będzie zachowywał się w stosunku do potrzeb swoich religijnych względem świata nadzmysłowego, który uzupełnia dla niego ten świat zmysłowy.

6. Wszakże wzajemny stosunek pomiędzy filozofią a religią nie może się ograniczyć do tego wzajemnego poszanowania granic obu zakresów. Człowiek bowiem poznający i wierzący, filozofujący i religijny nie składa się z dwóch odrębnych osobowości, z których by jedna nic nie obchodziła drugą. Ten sam popęd umysłu ludzkiego ku jedności, który nie znosi sprzeczności pomiędzy rozmaitymi zakresami wiedzy, oddziaływa także na stosunek pomiędzy wiedzą a wiarą. Filozofia XIX wieku usiłowała w sposób dwojaki zadość uczynić owemu dążeniu ku jedności, a w ten sposób wytworzyła dwa systemata filozofii i religii, które przeciwstawiają się jako rozmaite sposoby przeprowadzenia kantowskiego programu wzajemnego poszanowania dziedzin przeciw religijnym prądom tegoż samego wieku, usiłującym zastąpić całkowicie religią przez filozofią. Jeden z tych sposobów polega na tem, że światy zmysłowy i nadzmysłowy odniesione są do rozmaitych czynności duchowych człowieka. Świat zmysłowy jest światem rozsądku, porządkującego wszystko według wrodzonych mu praw; świat nadzmysłowy jest światem uczucia, którego właściwą dziedziną jest bezpośrednie ujęcie stosunków człowieka do nadzmysłowej przyczyny jego własnego bytu, a które objawia się w religii jako poczucie zależności. Głównym przedstawicielem tego dualistycznego rozwoju myśli Kanta jest Schlerermacher. Inny sposób polega na tem, że religia i filozofia uważane są za wytwory konieczne rozumu ludzkie-

go, nie różniące się co do treści, lecz będące tylko rozmaitemi formami, które przybiera rozum powszechny, objawiający się w każdej indywidualnej świadomości. Jedną z tych form jest ta, która objawia się w wyobrażeniach i uczuciach symbolicznie przeobrażająca: organem jej jest fantazya, a jej wytworem religia. Drugą jest forma pojęciowa, logicznie się rozwijająca; organem jej jest rozum myślący, a wytworem filozofia. Religia i filozofia są więc jednem i temsamem pod rozmaitemi postaciami. Głównym przedstawicielem tego monistycznego rozwoju myśli Kanta, która zarazem ulega tu istotnemu przekształceniu, jest Hegel.

7. Chociaż obydwie te próby połączenia filozofii i religii w jedność wyższą liczą dziś jeszcze nie jednego zwolennika, główne wszakże kierunki zarówno teologii jak i filozofii rozwinęły się dalej, aby znowuż ściślej zbliżyć się do ogólniejszego, a przez to wprawdzie i mniej określonego poglądu Kanta. Istotny udział w tym powrocie do Kanta miała na ten raz najnowsza teologia. Dążąc coraz bardziej do tego, aby stać się rzeczywistą nauką religii, teologia musi koniecznie starać się zająć stanowisko ogniwa pośredniego pomiędzy filozofią a religią, podobnie jak we wszystkich innych zakresach wiedza specyalna przygotowywa rozważania filozoficzne, tak iż nie bezpośrednia treść doswiadczenia, lecz zdobyta przy pomocy badań poszczególnych wiedza o niej staje się właściwym przedmiotem filozofii. Teologia, jako nauka, zalicza się z jednej strony do gałęzi wiedzy historycznej i filologicznej, jako krytyczna historya powstania tradycyi religijnej, oraz jej źródeł literackich; z drugiej strony styka się z psychologią i etyką, o ile nie może wyrzec się poznania psychologicznych źródeł

idei religijnych, oraz ich etycznej doniosłości. W tym punkcie występuje filozofia w ten sam sposób wobec teologii, jak i wobec innych gałęzi wiedzy specyalnej, gdy usiłuje ich zasady i metody poznania połączyć w systemat wyzuty ze sprzeczności; w tem znaczeniu więc religia również nie stanowi sama treści bezpośredniej badania filozoficznego, jak nie wchodzi w jego zakres rozwiązanie jakiegokolwiek zagadnienia matematycznego, fizycznego lub historycznego, lecz filozofia staje i tu wobec naukowo już opracowanego materyału, którego jej dostarcza nauka religii, jako dana umiejętność specyalna, po części historyczna, po części psychologiczna. Filozofia religii zachowuje się więc wobec religii pozytywnej (tradycyjnej) nie inaczej, jak filozofia prawa wobec prawa pozytywnego lub estetyka wobec historyi sztuki. We wszystkich tych wypadkach materyał już opracowany przez gałęzie poszczególne stanowi przedmiot filozofii; a więc, gdy mowa o jakichkolwiekbądź zakresach życia ludzkiego, nie bezpośrednia treść tego życia, lecz wynik jej analizy naukowej. Dlatego też i w tym wypadku religia może tylko w tem znaczeniu stanowić przedmiot filozofii, że ostatnia przystępuje do jej zagadnień ogólnych w tym punkcie, w którym naukowe badanie zostaje niewykończonem; a więc w stosunku do wszystkich zagadnień, w których wyniki poszczególnych zakresów i metody, wymagane przez ich przedmiot, wkraczają do wyników i sposobów myślenia innych zakresów, oraz do ogólnych zagadnień poznania ludzkiego.

8. Jeśli porównamy stosunek pomiędzy filozofią a religią, jaki się wytworzył wskutek stopniowego rozwoju historycznego, jako też obecnego stanu wiedzy wogóle, a teologii w specyalności,

z tym innym, który według powyższego powinien być uważany za miarodajny dla wzajemnej zależności filozofii i nauk poszczególnych, albowiem odpowiada podstawowej potrzebie dzisiejszej wiedzy, dostrzegamy, że oba nie różnią się z sobą, lecz, że teologia powinna stanąć w rzędzie innych nauk.

Nie może być zadaniem filozofii zakładanie nowych religii, jak nie jest nim ustanawianie pozytywnego porządku prawnego lub dokonywanie przyrodniczych albo psychologicznych odkryć. Zadanie jej stanowi i w tym zakresie rozważanie danego i opracowanego przez pojedyńcze gałęzie materyłu, oraz wciągnięcie go do systematu naszego poznania. Zadanie to jest samo przez się teoretyczne, a dopiero przez oddziaływanie, które wywiera wiedza teoretyczna na praktyczne postępowanie, staje się praktycznem. W każdym razie, staranie zabezpieczenia wpływu wiedzy na postępowanie przypada tu umiejętności poszczególnej, która w tym wypadku zresztą łączy dążność praktyczną z teoretyczną, a mianowicie teologii, podobnie jak w zakresie prawa, przedewszystkiem nauki prawnicze powołane są do oddziaływania na pozytywny porządek prawny, a dopiero pośrednio przez nie oddziaływa filozofia prawa.

Odmienne stosunki pomiędzy filozofią a wiedzą z jednej strony, a filozofią i religią z drugiej, po zmianach, którym uległy w rozmaitych czasach w zależności od zmiennych warunków kulturalnych, zbiegają się ostatecznie w jeden: stanowisko filozofii względem nauk poszczególnych obejmuje także jej stosunek do religii. Podane więc wyżej określenie filozofii, jako umiejętności powszechnej, nie wymaga więc żadnego uzupełnienia dla objęcia jej stosunków

do religii, lecz co najwyżej wyjaśnienia, że do nauk poszczególnych, stanowiących podstawę filozofii, zaliczyć winniśmy i teologią w całym jej zakresie, o ile stanowi niezależną umiejętność teoretyczną. Ostatnie to ograniczenie o tyle jest pożytecznem, że jak i każdy zakres, zostający w ścisłym związku z praktyką życiową, a nawet więcej niż inne, podlega wpływom, zostającym poza obrębem właściwie naukowych pobudek i często nieprzyjaźnie na nią oddziaływającym.

Literatura. Kant: Streit der Fakultäten (polski przekł. J. Bychowca p. t.: Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną) rozdz. 4. Schleiermacher: Reden über die Religion, 2 Dialektik (Nachgel. Werke II, 2), § 214 i. n. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion (wstęp; dzieł XI): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Wst. B. (dzieła XIII.). Albr. Ritschl: Theologie und Methaphysik, 1887. W. Herrman: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen etc 1879. O Pleiderer: Religionsphilosophie 4, dział 1, r. IV. F. R. Lipsius: Die Vorfragen der systemat. Theologie, 1899.

§ 4. Filozofia jako nauka o wartościach.

1. Uzyskane w ten sposób stanowisko pozwala także rozstrzygnąć kwestyę, o ile uzasadnionym jest pogląd na filozofią, według którego nie jest już, lub przynajmniej nie powinna być, powszechną umiejętnością teoretyczną, lecz praktyczną gałęzią wiedzy, nauką o wartościach.

Pogląd ten uzasadniają tem rozumowaniem, że skoro psychologia oddzieliła się od filozofii, jako ostatni zakres, mający odrębne zadania, nie pozostaje dla niej żadnego trwałego stanowiska w systemacie wiedzy teoretycznej, gdyż kompilacyjne zestawienie wyników umiejętności poszczególnych lub dążenie do powtórnego poznania tego, co one

już poznały, nie stanowi zadania samodzielnego. Taka konsekwencya, wysnuta ze stopniowego oddzielania się pojedyńczych gałęzi wiedzy od filozofii byłaby uzasadnioną, gdyby całe zadanie filozofii dotąd polegało na czasowem niejako zarządzie tymi zakresami specyalnymi, które nie doszły jeszcze do zupełnego rozwoju. Tak wszakże nie jest. Motyw ten był raczej zawsze tylko drugorzędnym. Mógł by on występować w każdym pojedyńczym wypadku dopiero po oddzieleniu poszczególnego zakresu od filozofii, a traktowanie go jako gałęź filozoficzną, jak to miało niedawno jeszcze miejsce z psychologią, a po części i dziś ma miejsce, nie byłoby możliwem, gdyby nie było pobudki trwalszej poza ową przemijającą. Pobudką tą jest popęd do systematyzacyi poznania i jego metody. Oczywistem jest, że uczynienie zadość temu popędowi wymaga jednolitej i wszechobejmującej pracy naukowej, sięgającej poza granice podziałów, wynikających najczęściej z pobudek praktycznych. Nie możemy bowiem dostrzedz jak systematyzacya podobna mogłaby być wykonaną przez jakiśkolwiek pojedyńczy zakres, bez wkraczania do rozmaitych innych. Skoro zaś ma to miejsce, traktowanie zadań przestaje być specyalnem i staje się filozoficznem, a skoro tylko wykonamy próbę wytknięcia jakiejkolwiekbądź gałęzi wiedzy, jej stosunku do sąsiedniej z nią, nie możemy tego uczynić bez uwzględnienia kwestyi, jaki stosunek zachodzi pomiędzy treścią obu zakresów i jakie stąd wynikają następstwa. Nie można zaprzeczyć naturalnie, że uczony, pracujący w jakimkolwiek specyalnym zakresie, może niejednokrotnie postawić sobie takie zadanie i opracować je z korzyścią, o ile nie zajmuje się samymi tylko faktami szczegółowymi, lecz obeznany jest dostatecznie z ogól-

nemi zagadnieniami poznania. Filozofia bowiem, nie jest bynajmniej zmonopolizowaną, również jak i żadna inna umiejętność, a nawet mniej, niż jakikolwiekbądź zakres specyalny, wymagający technicznego przygotowania. Filozofować powinien każdy, kto chce lub może to uczynić, niezależnie od tego, czy jest tak zwanym filozofem z zawodu, czy nie. Jeśli zaś zagadnienia filozoficzne, jako sięgające do rozmaitych zakresów, trudne są do rozwiązania w sposób, któryby zadawalniał zarówno wymagania poszczególnych nauk, jak i filozofii samej, nie jest-to jeszcze wystarczającą przyczyną do zaprzeczenia istnienia tych zadań; co najwyżej powinna ta okoliczność powstrzymać od podobnych przedsięwzięć tych, którzyby do nich przystępowali bez dostatecznego przygotowania. Nie uzasadnia to wszakże twierdzenia, jakoby filozofia powinna była odtąd utorować sobie zupełnie nową drogę, jakoby miała się zwolnić od dotychczasowego zobowiązania troszczenia się o wiedzę teoretyczną, jakoby już odtąd nie powinna sobie stawiać pytania jak, dlaczego i co człowiek poznaje, lecz inne: jaka jest wartość poznanego.

2. Przedstawiciele tego poglądu, pomijając to, iż niektórzy z nich dowolnie ograniczyli całą filozofię do samej etyki, nie przedsięwzięli dotąd próby przeprowadzenia tego zadania. W systemach zaś znanych z historyi, w których kwestye wartości mają rolę przeważną, zostają one zawsze w związku z rozważaniem zagadnień teoretycznych. Filozofia więc, jako czysta nauka wartości, jest co najwyżej zachęcającym planem. Któż by istotnie nie chciał poznać, jaka jest wartość naszych czynów, naszego poznania, a nawet samych rzeczy? Program filozoficzny tego rodzaju, może więc łatwo uzyskać sympatyę

wśród przedstawicieli nauk poszczególnych, zwłaszcza jeśli ich się jednocześnie zapewni, że sposób, w jaki oni filozofują wśród swoich czterech ścian, jako przyrodnicy, historycy, lub juryści, jest właśnie poprawny, najbardziej odpowiedni potrzebie; że do sprawy tej filozofia właściwa mięszać się nie powinna. Czy wszakże owe gałęzie specyalne skłonne będą zgodzić się na podział taki nietylko w znaczeniu ujemnem, t. j., że filozofia nie będzie się do nich mieszała, lecz także i w pozytywnem, t. j. że decydujące sądy wartościowe tylko do niej należą, wydaje się to nam wątpliwem. Nawet umiejętność tak teoretyczna, jak fizyka, nie może obejść się bez sądów wartościowych, przypisując rozmaite znaczenia zjawiskom lub prawom, w zależności od ich powszechnej doniosłości lub roli w wiązaniu zjawisk przyrody. Ekonomia społeczna nazywa doniosłą część swoich badań ogólnych „teoryą wartości". W historyi mniej zwykle bywa mowy o wartościach. Tembardziej wszakże cały zakres dziejów przepełniony jest sądami wartościowymi, gdyż życie historyczne składa się z czynów ludzkich, a ocena pobudek takich czynów, oraz ich oddziaływania znajduje swój wyraz w sądach wartościowych. Wreszcie psychologia bada wprawdzie wogóle zjawiska świadomości, nietylko takie, które mają szczególną wartość dla naszego poznania lub dla naszego postępowania, lecz i inne, pozbawione takiej wartości. Wszakże fakt rozróżniania wartości sam jest już objawem świadomości, dlatego też nie możemy uwolnić psychologii od obowiązku badania pochodzenia najsamprzód poczucia wartości, a następnie sądów wartościowych.

3. Jeśli więc oddzielenie filozofii, jako specyalnej „nauki o wartościach", nie da się uskutecznić

w tem znaczeniu, iżby wartość stanowiła właściwe jej pojęcie, zostaje wszakże jeszcze jedna droga, mogąca zabezpieczyć jej charakter czystej nauki o wartościach. Droga ta dotąd jeszcze nie jest wytknięta, lecz wskazywano na nią, jako na drogę przyszłości. Wszędzie, gdzie tylko w poszczególnych zakresach mają znaczenie pojęcia i sądy wartościowe, mamy do czynienia z wartościami względnemi, stosownie do względnego znaczenia faktów empirycznych. Istnieje wszakże wartość bezwzględna, stanowiąca niezbędny współzależnik, a zarazem miernik (korektywę) tamtych. Filozofia więc nie powinna nam mówić o tem, co ma wartość, w tych lub owych warunkach, lecz o tem, co ma ją zawsze i wszędzie. Filozofia powinna być, słowem, nauką o wartościach powszechnych, wynikających z istoty umysłu ludzkiego, niezależnie od wszelkich granic, które świat empiryczny stawia jego działalności. W tem znaczeniu określają ją jako gałąź wiedzy prawodawczą, czyli tworzącą normy. Zadaniem jej nie jest opisanie, lub wyjaśnienie faktów, lecz rozwój norm, które, jako prawa rozumu powinny rządzić faktami.

4. Podobne pojmowanie filozofii, jako czystej i bezwzględnej nauki o wartościach (chociaż jako taka w rzeczywistości dotąd jeszcze nie istnieje), może się powołać na pewne części filozofii, w których istotnie sądom wartościowym przypada rola przeważna. Trzema dziedzinami, do których to się stosuje są: logika, etyka i estetyka. Logika zawiera sądy wartościowe, dotyczące związku pomiędzy rzeczami pomyślanemi a poznanemi; etyka— podobneż sądy dotyczące pobudek woli; estetyka wreszcie takież sądy o wartości uczuciowej podobania się lub niepodobania się, towarzyszącego naszym

wyobrażeniom. W znaczeniu odpowiadającem temu pojmowaniu, nazywają też te trzy dziedziny umiejętnościami normatywnemi (przepisującemi). Przy bliższem rozważaniu treści i zadania każdej z nich, ujawnia się wszakże, że żadna z nich nigdy nie była umiejętnością czysto normatywną, ani też nią być nie może, według samej istoty rzeczy. Gdy Arystoteles kształtował logikę, jako umiejętność normatywną, wysnuwał jej prawa z kształtów mowy; starał się zaś uzupełnić to zadanie elementarne przez dalsze poszukiwania nad metodami i prawidłami poznania naukowego. Nieinaczej też moglibyśmy i dziś postępować przy opracowaniu logiki, z tą tylko różnicą, że zadanie to staralibyśmy się rozwiązać w znaczeniu odpowiadającemu dzisiejszemu poziomowi wiedzy, nie zaś, jak to jeszcze niestety niekiedy się zdarza, zostając na poziomie wiedzy arystotelowskiej lub scholastycznej. Podobnież ma się rzecz i z normami etyki i estetyki. Jakkolwiek nie są one zawarte, jako takie, w faktach życia moralnego lub w zjawiskach twórczości artystycznej, nie mogłyby wszakże nigdy powstać, gdyby te przedmiotowo dane fakta nie wywoływały w nas uczuć i sądów wartościowych, o których pochodzeniu możemy naturalnie zdać sobie sprawę jedynie wtedy, gdy rozważamy nietylko same podmiotowe uczucia i sądy, lecz gdy jednocześnie analizujemy przedmioty, które je wywołują. O ile logika, etyka i estetyka mają być wogóle umiejętnościami, nie mogą one oprzeć się analizie warunków, w których powstają owe normy, a przez to i wytłumaczenia samych norm. Gdyby ograniczały się tylko do ich ustanowienia, byłyby również dalekiemi od stanowiska nauki, jak kodeks karny, lub konstytucya kraju. Mogą one stać się również przedmiotem badania naukowego. Lecz dzieje

się to dopiero wtedy, gdy podajemy uzasadnienie i naukową interpretacyą zawartych w nich przepisów. Dlatego też niema wogóle czysto normatywnych umiejętności, lecz każda umiejętność przepisująca jest zarazem i tłumacząca; a właściwie naukową stroną jest i w tych umiejętnościach przepisujących właśnie owo objaśniające postępowanie. Różnica ich od innych dziedzin nie polega na tem, iżby nie miały nic do czynienia z objaśnieniem faktów, lecz raczej na tem, że przeważna część faktów, które objaśnić powinny, ma charakter przepisów lub sądów wartościowych. Wskutek wszędzie znajdującego miejsce naturalnego oddziaływania pomiędzy ujęciem faktów, a ich wyjaśnieniem i w tym wypadku objaśnienie wywiera wpływ na poprawniejsze sformułowanie przepisów i sądów wartościowych. Dlatego też mogą istnieć całe zakresy wiedzy objaśniającej, jak mechanika, fizyka lub psychologia, w których zostawiamy na uboczu wartościową ocenę faktów. Nie może wszakże być takich zakresów, w których by zasadniczo zrzekano się ich objaśniania. Przepisy i sądy wartościowe, których podstawa, cel i związek wzajemny zostają nieznane, są bądź wyroczniami, bądź frazesami bez treści, lecz nie są twierdzeniami naukowemi.

5. Jak nie mogą być specyficznemi naukami o wartościach te gałęzie filozofii, w których sądy wartościowe mają pewną rolę, nie może być taką i filozofia jako całość. Jeśli sądy wartościowe spotykają się w niej, różnią się one co najwyżej tylko bardziej ogólnym charakterem od podobnych pojęć nauk poszczególnych, a więc w tem samem znaczeniu, w jakiem treść filozofii różni się od treści tych nauk. Gdy wszakże sądy wartościowe wogóle nie mogą stanowić przedmiotu nauki bez uzasadnienia

i wyjaśnienia tego, co w nich jest wypowiedziane, przez to więc orzeczenie nie twierdzimy nic więcej, jak tylko, że filozofia zajmuje ogólniejsze stanowisko w rozważaniu świata, niż jakakolwiek poszczególna umiejętność. Takie ogólne rozważanie nie może ograniczać się dowolnie do którejkolwiekbądź pojedyńczej funkcyi, wchodzącej w skład badania naukowego. Filozofia jest także umiejętnością tłumaczącą i przepisującą zarazem, a wszystko to, co orzeka o wartości życia, oraz jego poszczególnych składnikach, zostaje dowolnem i nieuzasadnionem zdaniem, dopóki nie usiłuje uzasadnić tych sądów, zdając sprawę ze związku faktów, których one dotyczą. Uczynić to może wszakże dopiero wtedy, gdy wyjaśni sobie, w jaki sposób poszczególne zakresy naukowe wiążą i porządkują właściwe im stosunki. Gdy doprowadzimy konsekwentnie do końca myśl o filozofii, jako ogólnej teoryi wartości, o ile przytem trwamy przy żądaniu, aby była umiejętnością, nie zaś gadaniną, służącą do podmiotowych i nieuzasadnionych wynurzeń, dochodzimy do wniosku, że powinna być umiejętnością powszechną w owem wyżej określonem znaczeniu, t. j. że zasady i metody poznania, które nie mogą być przedmiotem żadnej poszczególnej umiejętności, stanowić muszą jej przedmiot.

6. Jako umiejętność ogólna, filozofia nie może poprzedzać nauk specyalnych, lecz idzie za niemi. Ogólne bowiem zasady i metody poznania mogą być wysnute jedynie z ich poszczególnych zastosowań. Z drugiej strony zaś, samo to zadanie ogólne wymaga rozczłonkowania na pojedyńcze zagadnienia, z których się składa, a które, ponieważ nie mogą być wyczerpane w rozważaniach nauk specyalnych, stanowią części filozofii. Gdy części te w związku

swoim logicznym tworzą systemat filozofii, przygotowywa go podział zadań poszczególnych umiejętności. Wprawdzie podział ten nie wyniknął w przeważnym stopniu z pobudek logicznych, lecz z powodów praktycznych podziału pracy. Wszakże już z góry można się spodziewać, że owym podstawom praktycznym, przynajmniej w stosunku do głównych podziałów, odpowiadają pewne cechy logiczne, tkwiące w naturze zagadnień naukowych. Przy istniejącym podziale pracy naukowej, zostając w pojedyńczym zakresie, nie zdajemy sobie zwykle sprawy ani ze związku jego z innymi, ani z tego, jak się rozmaite zakresy systematycznie uzupełniają. Jednakże jest to rzeczą oczywistą, że skoro oddzielenie nauk poszczególnych od filozofii, jak to powinniśmy obecnie przyjąć, w istotnej swojej części doprowadzone zostało już do końca, owe gałęzie poszczególne muszą tworzyć w połączeniu systemat, nad którym wznosi się znowuż systemat filozofii, jako umiejętnosci ogólnej. Stąd wynika pierwsze zadanie filozoficzne przygotowawcze. Polega ono na ogólnej klasyfikacyi umiejętności, do której należy także, jako istotna jej część, systematyczny podział filozofii.

Literatura. Windelband Geschichte der Philosophie[2], str 548: „Relatywizm jest odprawą filozofii i jej śmiercią. Dlatego też może ona żyć dalej jedynie jako nauka o powszechnie doniosłych wartościach. Nie będzie się już wciskała w zakres pracy poszczególnych nauk, do których należy także obecnie i psychologia. Nie będzie miała ambicyi poznawania powtórnie tego co już inne nauki poznały, ani też przyjemności kompilatora, splatającego najogólniejsze utwory z ogólnych wyników nauk specyalnych. Ma ona teraz swoje własne pole i swoje własne zadanie, a są niemi owe wartości powszechne, stanowiące zasadniczą cechę wszystkich czynności kulturalnych oraz rdzeń wszystkich poszczególnych wartosci życiowych. I te wszakże opisywać i objaśniać będzie jedynie tylko po to, aby ocenić ich doniosłość: będzie je traktowała nie jako

fakta, lecz jako przepisy. Zadanie więc swoje będzie rozwijała jako „prawodawstwo“, lecz nie jako prawo samowoli, która je dyktuje, lecz jako prawo rozumu, który je wynajduje i pojmuje.“ Wundt Philosophie und Wissenschaft, Essays I. Logik[2] II. 2. R. V, oraz o stosunku gałęzi tłomaczących i przepisujących w Etyce, drugi wstęp, prócz tego literatura do paragr. 1.

II. KLASYFIKACYA UMIEJĘTNOŚCI.

§ 5. Przegląd historyczny głównych prób klasyfikacyi.

1. Klasyfikacya umiejętności stanowi zadanie istotnie filozoficzne. O ile bowiem obejmuje rozważanie porównawcze rozmaitych zakresów wiedzy pod względem ich treści i metody, jasnem jest, że rozwiązanie jego nie może przypadać żadnemu z poszczególnych zakresów. Jak pojęcie filozofii samej, tak przeobrażała się treść tego zadania poszczególnego z biegiem czasu. Gdy w starożytności filozofia i wiedza stanowiły jedno, próby klasyfikacyi umiejętności odpowiadały ściśle podziałowi filozofii. Z podziałów takich dwa doszły do nas. Stanowią one podstawę dwóch największych i najbardziej wpływowych systematów, które wytworzyła starożytność, systematów Platona i Arystotelesa, a mogą być zarazem uważane jako ogólne zarysy podziału prac naukowych w szkołach tych dwóch filozofów. Żaden z tych podziałów nie jest wyraźnie wypowiedziany przez swego twórcę. Lecz po części stanowią one podstawę układu treści ich dzieł, po części przekazane zostały nam przez ich szkoły.

Z tych dwóch klasyfikacyj miarodajną jest Platońska: układ Arystotelesa jest w istotnych

częściach tylko jej rozwojem. Zasadą podziału przyjętą przez Platona, a utrzymywaną z zadziwiającą uporczywością aż do najnowszych czasów, jest rozróżnienie władz duchowych, występujących wobec rozmaitych zagadnień naukowych. Trzy są te władze: poznanie pojęciowe, które wyrabia się drogą dyskusyi (διαλέγεσθαι), a mianowicie zarówno w dyalogu, jak i w zapytaniach, które sobie sam stawia myślący oraz w odpowiedziach, które sobie daje; ujęcie zmysłowe, zwrócone ku przedmiotom natury; wreszcie chcenie lub pożądanie, z którego wynikają czynności ludzkie razem z ich wytworami. W ten sposób powstają trzy części wiedzy: dyalektyka, fizyka i etyka. Przytacza je jako takie uczeń Platona, Xenokrates, a ważniejsze dyalogi platońskie łatwo ułożyć według tego schematu; tak, do dyalektyki należą Theaetet, Parmenides, Sofista, do fizyki — Tymeusz a także Fedon — w myśl platońskiego pojęcia o duszy, jako należącej do zakresu przyrody; Rzeczpospolita, Polityk, Fileb i Gorgias — do etyki. Trzy te zakresy wszakże nie są sobie współrzędne, lecz dyalektyka, jako objaw najwyższej czynności duchowej, myślącego rozumu, stoi ponad innymi. Dlatego też dyalektyka wkracza do dwóch innych umiejętności, ona bowiem dopiero przyczynia się do doskonałego poznania, zarówno przyrody, jak i przepisów postępowania ludzkiego. W ten sposób powstaje schemat następujący:

DYALEKTYKA
(rozum).

FIZYKA (wrażenie zmysłowe). | ETYKA (chcenie i pożądanie).

Nie ma wątpliwości, że podział ten jest niedoskonałym nawet w porównaniu do rozkładu prac

naukowych, jaki istniał w Akademii platońskiej. Jeśli nie oddziela on astronomii od pozostałych gałęzi fizyki, to tłumaczy się to tą okolicznością, że w platońskiej fizyce w ogóle na pierwszym planie stały zagadnienia kosmologiczne. Również etyka i polityka tworzyły jeden zakres, gdyż cnoty indywidualne nabierały treści dopiero przez stosunek swój do życia państwowego. Dziwniejszem się wydaje, że matematyka, która wszakże w Akademii platońskiej była przeważnie uprawiana obok astronomii, nie ma żadnego miejsca w systemacie. Lecz z jednej strony matematyka stanowiła istotną część fizyki, gdyż kosmos Platona był ukształtowany nawskroś według zasad matematycznych; z drugiej strony zaś matematyczna metoda mogła być uważana wogóle jako uzupełnienie dyalektycznej.

2. Systemat Arystotelesa zaznacza w przeciwności do platońskiego stanowisko bardziej rozwiniętego podziału pracy. Wprawdzie to jeszcze trudniej jest w tym wypadku ustanowić klasyfikacyą, która by całkowicie odpowiadała zamiarom filozofa tego, chociaż bowiem w pismach jego nie brak uwag o stosunkach wzajemnych i podziale poszczególnych zakresów naukowych, niepodobna wszakże doprowadzić tych uwag do zgodności z sobą, ani też do harmonii z systematem, który ujawnia się w dziełach Arystotelesa. Jeśli zaś za punkt wyjścia obierzemy ten systemat, a uwzględnimy przytem szczególniej zaznaczone przez autora zasady rozróżnienia logicznego, to nasuwają się tu dwa stanowiska przewodnie: pierwsze polega znowuż na podziale zagadnień według władz duchowych; jest to platoński podział na trzy kierunki działalności: rozumu, zmysłów i woli lub pożądań, który przyjmuje także i Arystoteles. Do tego przyłącza się drugie stanowisko,

uwzględniające cel, ku któremu zmierza działalność naukowa. Stosując owo przedmiotowe pojęcie celu do podziału troistego według podmiotowych władz umysłu, otrzymuje się ostatecznie podział dwudzielny, w którym dyalektyka i fizyka służą celom poznania, gdy etyka natomiast poszukuje zasad postępowania. Zgodnie z tem pierwsze dwie przeciwstawiają się trzeciej, jako nauki teoretyczne praktycznej. Wreszcie wytwarzają się odrębne dziedziny wśród zasadniczego podziału troistego, przez uwzględnienie specyalnych celów, ku którym zmierza działalność naukowa. Tak, czynność rozumu kieruje się po części ku analizie form i metody poznania, częścią zaś ku badaniu zasad wszechrzeczy: dzieli się więc platońska dyalektyka u Arystotelesa na analitykę (później nazwaną logiką) i na metafizykę. Fizyka, stosownie do tego, czy zajmuje się powszechnym związkiem rzeczy i ogólnemi zjawiskami przyrody, czyli też obiera za zadanie zjawiska życia, dzieli się na fizykę właściwą i na naukę o duszy (psychologią), przyczem ostatnia, jako dotycząca tylko części związku wszystkich rzeczy, zostaje podporządkowana fizyce w szerszem znaczeniu. Przygodnie podział ten krzyżuje się z innym, który wprawdzie znalazł wyraz tylko w jednej z uwag do metafizyki, nie odbił się zaś na układzie pism Arystotelesa, a mianowicie, fizyka, jako nauka o ciałach podlegających ujęciu zmysłowemu dzieli się na matematykę, obejmującą to co jest nieruchomem i niezmiennem w tych ciałach, oraz na fizykę właściwą, badającą ruchy ich i zmiany. Obu tym częściom przeciwstawia się metafizyka, jako nauka o duchowej istocie rzeczy, czyli o niecielesnej i nie podlegającej ruchowi, a ponieważ istota ta jest ostateczną przyczyną

wszelkiego bytu i stawania się, więc metafizyka nazywa się także i teologią. W ten sposób matematyka przedstawia się z jednej strony jako część fizyki, z drugiej jako ogniwo pośrednie między nią a metafizyką, jak to też istotnie traktuje Arystoteles zasady matematyczne w swojej metafizyce. Ważne znaczenie ma wreszcie podział zakresów według celów filozofii praktycznej. Tu czynność praktyczna, skierowana nazewnątrz, dzieli się na postępowanie jako takie (πρᾶξις), którego celem jest sama działalność czynnego przedmiotu, oraz na twórczość (ποίησις), której cel stanowi przedmiot wytworzony. Stosownie do tego umiejętności praktyczne dzielą się znowu na praktyczne w ściślejszem znaczeniu i na poetyckie czyli artystyczne; pierwsze zaś, stosownie do tego czy celem czynności jest człowiek pojedyńczy lub zbiorowy (państwo) na etykę i politykę. Do nauk poetyckich można zaliczyć wśród dzieł Arystotelesa Poetykę i Retorykę, z ktorych ostatnią wskutek jej związku z działalnością umysłową zbliża Arystoteles do logiki, wskutek zaś zastosowania w życiu publicznem — do polityki. Jeśli za punkt wyjścia obierzemy podział troisty platoński, jako podstawę systematu Arystotelesa, otrzymamy następujący schemat jego klasyfikacyi:

Podział platoński.

Dialektyka — Fizyka — Etyka

Analityka (Logika) — Metafizyka - Matematyka - Fizyka — Psychologia — Etyka — Polityka - Retoryka - Poetyka

Praktyczne we wł. zn — Poetyckie

Wiedza teoretyczna — Wiedza praktyczna.

Klasyfikacya Arystotelesa.

3. Systemat Arystotelesa oddziaływał przez szereg stuleci na rozwój nauk; podział zaś umiejętności, w nim zawarty, przetrwał o wiele dłużej, niż panowanie filozofii Arystotelesa. Logika i metafizyka, fizyka i psychologia, etyka i polityka, retoryka i poetyka zostały aż do XVIII-go stulecia włącznie głównemi gałęziami nauk, stanowiącemi w uniwersytetach studya wstępne do specyalnych zawodów praktycznych. W podziale samej filozofii w ściślejszem znaczeniu wyrazu systemat Arystotelesa wywiera wpływ decydujący nawet i dzisiaj. Jeśli zastąpimy wyraz fizyka przez „filozofią przyrody“, to okaże się, że zarówno nauczanie jak i literacka działalność w zakresie filozoficznym obraca się pomiędzy temi dwoma ustanowionemi przez filozofa greckiego granicami dziedzin.

Natomiast już od początku czasów nowożytnych wytworzyła się świadomość, że systemat ten nie odpowiada już wymaganiom w zakresie poszczególnych umiejętności, a zwłaszcza ze strony szybko rozwijającej się wiedzy przyrodniczej. Okazało się zupełnie niemożliwem ujęcie w jednem pojęciu fizyki rozmaitych zagadnień, które się wynurzyły zaczynając od XVI i XVII stulecia w zakresach mechaniki, optyki, astronomii, geografii, a niebawem też i chemii, fizyologii, botaniki i zoologii. Wszakże i w innych zakresach okazał się schemat Arystotelesa niezadawalniającym: dzieje i lingwistyka, naprzykład, nie znalazły w nim wcale miejsca. W ten sposób, jako wyraz owej odczutej w zakresie poszczególnych umiejętności potrzeby przeprowadzonego dalej i uzupełnionego podziału pojęć — powstała wielka klasyfikacya umiejętności Franciszka Bakona, ogłoszona po raz pierwszy w 1605, później rozszerzona w jego dziele: „De dignitate et augmentis scientia-

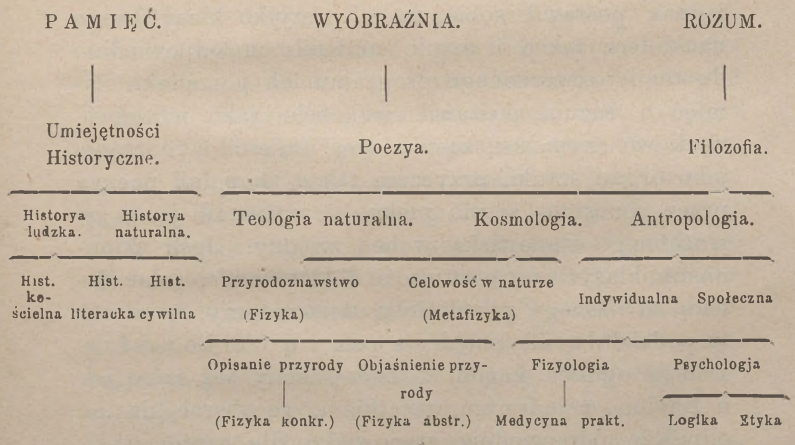
rum“ w 1623. Stała się ona prawie również kanoniczną dla wiedzy nowożytnej, jak była klasyfikacya Arystotelesa dla wiekow średnich. Nietylko bowiem Bakon oznaczył już w głównych zarysach, chociaż po części pod zmiennemi nawiskami, wszystkie główne dziedziny, które mają znaczenie w dzisiejszym systemacię umiejętności, oraz wytknął ich zadania; lecz i logiczna podstawa jego klasyfikacyi została nietkniętą aż do początku XIX stulecia. Podstawa ta polega znowuż na zastosowaniu znacznie wprawdzie zmodyfikowanem platońsko-arystotelesowskiej zasady podziału według władz umysłowych. Jeśli wszakże zasada ta w klasyfikacyach starożytnych była przedmiotową w tem znaczeniu, że pojedyńcze zakresy wyróżniały się według czynności umysłowych, których wytwory stanowiły treść poszczególnych nauk, u Bakona była ona czysto podmiotową, wyróżniał on bowiem według tych czynności umysłowych, które wprawiało w czynność zajęcie się poszczególnymi rodzajami zagadnień. Wszelka działalność naukowa jest intellektualna: chcenie, pożądanie i czynność nie są funkcyami poznawczemi, nie mają więc nic do czynienia z poznaniem naukowem. Dlatego też cecha wyróżniająca etyki platońskiej oraz praktycznych i poetyckich umiejętności Arystotelesa, nie miała znaczenia dla Bakona. Umiejętności stanowiły dla niego wszystkie razem jeden „globus intellectualis“ (globus umysłowy), jeden świat zmysłowy; każda z nich ma przedewszystkiem zadanie teoretyczne. Dopiero po jego rozwiązaniu nastąpić może zastosowanie praktyczne poznania naukowego. Gdy Bakon kładzie wielki nacisk na te zastosowania, oraz na korzyść, którą przez nie przynosi wiedza życiu, ogranicza on z jednej strony arystotelesowskie pojęcie umiejętności pra-

ktycznych przez to, że do każdej gałęzi praktycznej czyli technicznej dodaje teoretyczną, jako jej podstawę; z drugiej zaś strony rozszerza on istotnie pojęcie to, przyjmując w zasadzie możliwość technicznej gałęzi, odpowiadającej każdej teoretycznej, chociaż przeprowadza ten związek tylko dla t. zw. przez niego umiejętności „filozoficznych“, t. j. objaśniających. W ten sposób fizyka techniczna odpowiada teoretycznej, chemia techniczna — chemii teoretycznej, medycyna praktyczna — anatomii i fizyologii, praktyczna polityka — teoretycznej nauce o społeczeństwie ludzkiem.

Ta myśl o powszechnym stosunku każdej nauki teoretycznej do zależnej od niej a użytkującej ją dla życia gałęzi praktycznej jest jedną z najpłodniejszych w systemacie Bakona. Z genialną intuicyą włożył tu Bakon nową treść do arystotelesowskiej przeciwstawności pomiędzy teoryą a praktyką, która stała się podstawową dla określenia stosunków pomiędzy wiedzą a życiem w czasach nowożytnych. Zadanie klasyfikacyi nauk staje się dla niego przez to czysto teoretycznem, albowiem gałęzie praktyczne łączą się poprostu z odpowiedniemi im teoretycznemi, gdy przeciwnie, same podstawy podziału zapożyczone są jedynie od zagadnień teoretycznych. Gdy więc Bakon obrał za podstawę podziału władze umysłowe, czynne przy opracowaniu zagadnień, mogły tu oczywiście być wzięte pod uwagę jedynie władze teoretyczne, czynności intellektualne rozmaitego gatunku. W ten sposób zagadnienie najogólniejszego podziału zostało przeniesione do psychologii.

Psychologia zaś wykazuje trzy główne formy czynności umysłowej, które wprawdzie zawsze są

połączone, wszakże mogą występować w rozmaitym stopniu: pamięć, wyobraźnia i rozum. W ten sposób otrzymuje Bakon troisty podział wszystkich nauk. Pamięci odpowiada historya; wyobraźni — poezya, którą Bakon uważa jedynie za przedstawienie rzeczy poznanych w formach naocznych, symbolicznych; rozumowi odpowiada całokształt nauk objaśniających, które on obejmuje pod nazwą filozofii. Wyraz ten użyty w znaczeniu, w którem ujawnia się jeszcze przekazana przez starożytność, a zachowana aż do początku czasów nowożytnych jedność filozofii i wiedzy. Dopiero dla poddziałów posługuje się Bakon różnicami samych przedmiotów poznania. W ten sposób, jeśli zastąpimy używane przez niego a po większej części przestarzałe termina, temi, które dziś w tem znaczeniu są używane, otrzymamy następujący systemat:



4. Nieda się zaprzeczyć, że klasyfikacya ta rozróżnia w sposób zdumiewający dla swego czasu główne zakresy pracy wiedzy nowożytnej i rozgranicza je w istotnych zarysach poprawnie. Tak, aby wytknąć tylko rzeczy główne, oddzielenie historyi politycznej od historyi literatury, opisania przyrody od jej objaśnienia, fizyki i chemii od fizyologii i psychologii zostaje do dziś dnia decydującem w podziale prac naukowych. Dowodem tej zgodności z istotnym stanem wiedzy nowożytnej, oraz tego, w jakim stopniu systemat ten wyprzedzał swój czas, jest fakt, że gdy w roku 1756, matematyk i filozof francuzki d'Alambert w znakomitym swoim wstępie do wielkiej Encyklopedyi po raz pierwszy przedsięwziął od czasów Bakona nową klasyfikacyę umiejętności, poprawił on to i owo w szczegółach, w całości zaś zachował systemat Bakona. Tak przedewszystkiem główny podział według trzech władz, pamięci, wyobraźni i rozumu, został zatrzymany. Ponieważ jednak postawił sobie za cel nietylko klasyfikacyą nauk, lecz także i sztuk, zmienił on odpowiednio do tego rozszerzonego programu ich porządek. Pamięć i rozum, postawił na czele, jako właściwie naukowe czynności, za nimi zaś umieścił wyobraźnią jako organ sztuki, przyczem także uzupełnił poezyą przez pozostałe sztuki piękne i wyzwolił ją z jej służebnego stanowiska wobec wiedzy. Jeśli pominiemy klasyfikacyą sztuk u d'Alambert'a, jako daleką od naszego przedmiotu, dostrzeżemy, że mamy tu podział dwoisty, na historyą i filozofią. Dalsze ogniwa każdej z nich zostały też same jak u Bakona, z jedynym wyjątkiem, że starał się on odnaleźć odpowiednie stanowisko dla matematyki, która u poprzednika jego nie doszła do posiadania swoich praw: zaliczył więc ją do wiedzy przyrodni-

czej i postawił w najbliższą styczność z mechaniką, astronomią i fizyką, uważając jednocześnie matematykę czystą (arytmetykę i geometryę) za nauki przyrodnicze abstrakcyjne, albowiem liczba, wielkość i przestrzeń stanowią ogólne cechy ciał.

5. W ten sposób klasyfikacya Bakona z niewielkiemi tylko odmianami przechowała się do początku XIX-go stulecia. Wszakże błąd podwójny, tkwiący w myśli zasadniczej systematu tego, nie mógł długo zostawać w ukryciu. Pierwszy błąd polegał na tem, że zapożyczony od filozofii starożytnej podział według władz umysłowych, zwłaszcza zaś w tym zwrocie podmiotowym, który mu nadał Bakon, zawierał w sobie bardzo jednostronną ocenę rozmaitych czynności naukowych. To zaś pociągało z konieczności za sobą błąd inny, t. j. że rzeczy należące do jednej całości zostały rozdzielone a różnorodne połączone w jednym zakresie. Tak historya jest bardzo niedostatecznie określona, jako nauka pamięci, a historya naturalna zostaje w ścisłym związku z innemi naukami przyrodniczemi; historya polityczna, kościelna i literacka zostają w związku z innymi zakresami życia duchowego, jak teologia etyka i polityka, gdy tymczasem obie owe części t. zw. historyi, pomijając wyrażane w tym terminie pojęcie stawania się (dzieje) t. j. następujących po sobie w pewnym związku zjawisk, nie mają żadnego do siebie stosunku. Prócz tego, z owej niewłaściwości głównej podstawy podziału wynika z koniecznością i to złe, że przy przejściu do podziałów systematu, podstawy podziału ulegają zmianom, przeskakując z przedmiotów nauk na ich cele.

Możliwie, że tego rodzaju rozważania stały się przyczyną, iż początek wieku XIX wydał dwie nowe próby klasyfikacyi, które niezależnie od siebie po

raz pierwszy odrzuciły utrzymującą się od czasów Platona zasadę podziału, aby rozróżnić umiejętności w ich głównych zakresach, jedynie na podstawie ich przedmiotów. Są to systemata Jeremiasza Benthama, prawnika i moralisty, (1829), oraz A. M. Ampère'a, fizyka słynnego ze swoich badań nad stosunkiem wzajemnym elektryczności i magnetyzmu, (1834). Obydwaj zostawali pod widocznym wpływem wielkich systematyków na polu przyrodoznawstwa z XVIII i początku XIX stulecia: Linneusza, Jussieu'a i Decandolle'a. Zwłaszcza zaś ściśle przeprowadzona przez Linneusza i Decandolle'a w ich klasyfikacyach botanicznych zasada dwoistego (dichotomicznego) podziału, zdaje się szczególniej oddziałała na te nowe systemata wiedzy, obok podziału według cech przedmiotowych *). Oba te systemata szły także i w innym względzie wślad za tym przyrodnikiem, a mianowicie w tem, że czuły się powołanemi wynaleźć nową nomenklaturę nauk. Zwłaszcza zaś Bentham doszedł w tym względzie do rzeczy niesłychanych. Co w systemacie roślin Linneusza, w którym szło o ścisle przeprowadzoną terminologią według jednolitej zasady dla przedmiotów dotychczas dokładnej nazwy nie mających, było koniecznością, stało się w systemacie nauk ciężkim błędem, który okazał się zgubnym dla niego. Niepodobna było żądać, aby nauki, jak matematyka, fizyka, chemia i in. zamieniły swoje oddawna ustanowione nazwy na proponowane przez Benthama pozologią, fizjurgią, stechiodynamikę i t. d. Ta dziwaczna terminologia usunęła pomimo powagi

---

*) Ampère sam powołuje się na przykład Jussieu'a; o oddziaływaniu jego wpływu świadczy zresztą i sama nazwa „klasyfikacyi naturalnej", którą się posługuje. Przyp. tł.

twórcy systemat jego od wszelkiego wpływu na wiedzę. Przyczyniła się do tego i samowolność wielu zaproponowanych w nim rozróżnień, które wcale nie odpowiadały rzeczywistemu podziałowi pracy, jako też i zestawienie czysto zewnętrznych umiejętności, jak ortografia, alfabetyka, pantomimika i t. d. przedsięwzięte jedynie z zamiłowania do schematyzmu logicznego. Już ta okoliczność że Ampère usiłował rozdrobić przez następujące po sobie podziały dwoiste każdą z przyjętych zasadniczych umiejętności kosmologią (naukę o świecie) i noologią (naukę o duchu) na 84 podziały, świadczy o sztuczności tego systematu *).

6. Wszakże myśl zasadnicza ich: ściśle przeprowadzony podział według przedmiotów, stanowi oczywisty postęp w stosunku do prób poprzedzających; a również rozdzielenie nauk na dwa główne zakresy, nauk przyrodniczych i humanistycznych (nauk o duchu), wynikające z tej nowej zasady podziału, stanowi krok epokowy. Wiedza przyrodnicza już oddawna uzyskała dla siebie stanowisko oddzielnego zakresu umiejętności. Dla nauk humanistycznych nie było to jeszcze nastąpiło. Powstające w obu tych systematach niezależnie od siebie nowe pojęcie zbiorowe dla tych nauk, wyraźnie świadczy o tem, że w samej nauce zaczyna kiełkować świadomość należności do jednego zakresu.

---

*) Sąd ten o klasyfikacyi Ampère'a nie uwzględnia motywów owej regularności. Czytelników, którzy by pragnęli bliżej się z nią zapoznać, również jak z motywami, z których wypłynął podział na tak liczne gałęzie, odsyłamy do naszej „Klasyfikacyi Umiejętności na podstawach filozoficznych (drugie wyd., 1902, str. 17—27). Tam również znajdą czytelnicy i klasyfikacye pisarzy polskich (Hoene-Wrońskiego, Zdanowicza, Trentowskiego, Limanowskiego i autora). Przyp. tł.

Fakt ten, że czynności historyka, filologa, teologa, prawnika, ekonomisty częściej wkraczają we wzajemne zakresa i ściślej są z sobą związane niż z pracą astronoma, fizyka, chemika i t. d., musiał sam się nasunąć uwadze od chwili, jak poszczególne zakresy stały się rzeczywistemi umiejętnościami. Że świadomość ta względnie późno jednak znalazła wyraz w takiej wspólnej nazwie, tłómaczy się to głównie przeważnie praktyczną dążnością poszczególnych nauk, jak teologia, prawo, ekonomia, która przytem w każdej z nich zmierza do odmiennych celów. Do tego dołącza się brak powszechnie uznanej gałęzi głównej, którą by można było uważać za najogólniejszą podstawę innych, jak to naprzykład dzieje się z fizyką w stosunku do innych nauk przyrodniczych. Że wszakże pomimo to ustanowienie nauk humanistycznych jako nowego wielkiego zakresu wiedzy odpowiadało powszechnej potrzebie, wymownym tego dowodem jest ta okoliczność, że wprzód nim Bentham w Anglii a Ampère we Francyi wprowadzili nowe pojęcie zbiorowe, Hegel w Niemczech już w swojej po raz pierwszy w roku 1817, wydanej „Encyklopedyi nauk filozoficznych“, podzielił cały obszar wiedzy na logikę, filozofią przyrody i filozofię ducha, przyczem uważał logikę jako abstrakcyjną podstawę obu innych zakresów, obejmujących cały obszar rzeczywistego bytu. Systemat Hegla przy tym stosunku, jaki filozof ten wprowadził pomiędzy swemi rozważaniami spekulacyjnemi, a naukami doświadczalnemi miał w ogóle jednocześnie charakter klasyfikacyi całego zakresu wiedzy; jako też główne podziały filozofii przyrody i filozofii ducha odpowiadają u niego w głównych zarysach rzeczywiście istniejącym naukom przyrodniczym i humanistycznym.

7. Prawie jednocześnie z dualistycznymi systematami Bentham'a i Ampère'a powstał nowy wypływający z odmiennego punktu widzenia. Obrał go August Comte w r. 1830 za podstawę encyklopedycznego przeglądu nauk w swoim Kursie filozofii pozytywnej (1830—1842). Comte zgadza się z obu poprzedniemi systematami w odrzuceniu podziału według władz umysłowych. Wydawał mu się z góry wadliwym, gdyż wszystkie czynności duchowe człowieka łączą się w jednę przy pracy umysłowej. Z drugiej strony nie mógł ze stanowiska swego przyjąć za podstawę podziału nauk ich rozróżnienia według przedmiotów, gdyż ostatecznie wszystkie przedmioty badania naukowego są przedmiotami natury, ciałami, które chociaż różnią się w pewnych szczegółach, jednakowe są we własnościach zasadniczych. Z tych dwóch warunków, z jednolitego charakteru działalności naukowej oraz z jednakowej przyrody przedmiotów badania naukowego, wyniknął systemat monistyczny i liniowe uszeregowanie nauk, w przeciwstawności do dualistycznych klasyfikacyj. W szeregu tym, wszystkie inne poprzedzać oraz ich podstawę stanowić powinna ta gałąź, która bada najogólniejsze wspólne wszystkim ciałom własności, matematyka, dzieląca się znowuż na części: abstrakcyjną i konkretną, t. j. analizę (arytmetykę ogólną), badającą abstrakcyjne stosunki wielkości, oraz geometryą, której przedmiot stanowią wielkości rozciągłe, a która, ponieważ rozciągłość stanowi bezpośrednią własność ciał, należy już według Comte'a do nauk przyrodniczych właściwych. Wiąże się z nią bezpośrednio rozważanie ruchu ciał, mechanika, a z nią znowuż badanie wielkich skupień materyalnych, ciał niebieskich i systematów świata, astronomia. Obok niej

mieści się fizyka, jako zakres ruchów otaczających nas ciał ziemskich, oraz ich cząsteczek, a za nią następuje chemia, obejmująca zagadnienia przemian, spowodowanych przez jakościowe własności materyi. Na niej wznosi się biologia, czyli badanie zjawisk życiowych, powstających na tle fizycznych i chemicznych własności pewnych ciał; a wreszcie na biologii, jako ogniwo końcowe całości, nauka o połączeniu licznych istot żywych poszczególnych w społeczeństwo, oraz odbywających się w nim przemianiach — socyologia. W ten sposób otrzymuje Comte następujace ściśle liniowe uszeregowanie nauk:

Analiza } Matematyka.
Geometrya }
Mechanika.
Astronomia (z geologią i mineralogią).
Fizyka.
Chemia.
Biologia (z zoologią i botaniką).
Socyologia.

Uszeregowanie to liniowe ma według Comte'a znaczenie podwójne: oznacza ono, jeśli postępujemy z dołu do góry, podmiotowo wzrastającą stopniowo abstrakcyjność; przedmiotowo zaś, gdy postępujemy z góry do dołu — coraz większą złożoność własności. Według opinii Comte'a, umysł ludzki skłonny jest poznaw ć wcześniej rzeczy abstrakcyjne niż konkretne, gdyż są one prostsze: poznajemy np. własności przestrzeniowe ciał łatwiej niż mechaniczne lub fizyczne. Przytem poznanie własności bardziej skomplikowanych, wymaga wszędzie znajomości prostszych i bardziej abstrakcyjnych, gdyż te drugie zawarte są w pierwszych. Wnosi stąd Comte, że liniowy systemat umiejętności przedstawia zara-

zem naturalny porządek studyów. Klasyfikacya ta więc, obok znaczenia filozoficznego, ma także doniosłość pedagogiczną. Można więc pracować w jakimkolwiek bądź zakresie, nie znając tych, które po nim następują; lecz niepodobna uprawiać żadnego z nich, nie znając dokładnie wszystkich poprzednich. Matematyk np., może obchodzić się bez znajomości astronomii, fizyki i t. d. a nawet i mechaniki; natomiast chemik potrzebuje, według Comte'a, znać fizykę, astronomię, mechanikę i matematykę. Socyolog zaś, obok tych wszystkich, musi posiadać także dokładną znajomość biologii i chemii.

8. Jakkolwiek systemat ten jawnie rozmija się z szeregiem istniejących umiejętności, odrzucając mianowicie wszystkie nauki humanistyczne, wywarł on wszakże na czasy późniejsze wpływ większy, niż dualistyczne klasyfikacye Benthama i Ampère'a. Chociaż sam rozwój nauk zarówno jak i ich wykład mało się troszczył o naukę Comte'a dotyczącą „hierarchii umiejętności", oddziaływała ona nie mniej w wysokim stopniu w zakresie pozytywnego kierunku filozofii. Jakoż w zakresie tym powstała próba udoskonalenia i uzupełnienia tego systematu, która nie pozostała bez wpływu na dalszy bieg sprawy: jest to klasyfikacya Herberta Spencera. Spencer czyni Comte'owi zarzut podwójny: pierwszy polega na tem, że pomieszał on abstrakcyjność z ogólnością; dalej zarzuca mu, że nie uwzględnił wymagań psychologii, jako nauki samoistnej. Wskutek pierwszego z tych błędów, zakresy poprzedzające w jego systemacie należą do ogólniejszych, zjawiska ich są najbardziej rozpowszechnione, lecz nie są one najbardziej abstrakcyjne. Tak np. astronomia jest bardziej konkretna niż fizyka, gdyż ma do czynienia z poszczególnymi przedmiotami, ta zaś nie jest bar-

dziej abstrakcyjną niż chemia. Psychologia powinna być ze względu na osobliwość swoich zadań wydzielona z zakresu biologii, a wślad za nią następować powinna socyologia, gdyż fakta socyologiczne wynikają więcej z psychicznych, niż z biologicznych własności człowieka. Na tym punkcie najbardziej oddalił się Spencer od Comte'a, który zaprzeczał możliwości bezpośredniej obserwacyi samego siebie, a żądał od psychologii spostrzeżeń przedmiotowych, uważając przeto, że psychologia naukowa możliwa jest jedynie w formie analizy własności fizycznych i jako taką wytykał on tymczasowo frenologią.

Usiłując poprawić ten błąd, lecz w całości trzymając się zasadniczej myśli Comte'a o następstwie nauk według stopnia ich abstrakcyjności, zastąpił Spencer szeregowy porządek przez podział na grupy. Rozróżnia on mianowicie trzy gromady: umiejętności abstrakcyjne, abstrakcyjnie-konkretne i konkretne. Do pierwszych należy matematyka i mechanika abstrakcyjna; do drugich mechanika konkretna (fizyczna), fizyka i chemia; do trzeciej—astronomia razem z należącemi do niej gałęźmi geograficznemi (geografia, geologia, geognozya), biologia, obejmująca prócz fizyologii botanikę i zoologią, psychologią, a wreszcie socyologia. W ten sposób trzy owe gromady tworzą następstwo od dziedzin abstrakcyjniejszych do konkretniejszych; wewnątrz zaś każdej z nich nauki ogólniejsze i więcej obejmujące poprzedzają bardziej ograniczone, tak iż połączenie tych dwu zasad podziału daje znowuż szereg liniowy według następującego schematu:

Gromada abstrakcyjna	Matematyka Mechanika abstrakcyjna

Gromada abstrakcyjnie-konkretna	Mechanika konkretna Fizyka Chemia
Gromada konkretna	Astronomia Geologia Biologia Psychologia Socyologia

Jakkolwiek w systemacie tym usunięte są niektóre z rażących błędów klasyfikacyi Comte'a, a mianowicie przez zmiany stanowiska astronomii, oraz przez uznanie samodzielności psychologii, zostały jednakże nietknięte dwie główne jej wady: nieco tylko złagodzone przez utworzenie gromad przypuszczenie hierarchicznego stosunku nauk, w którym gałęzie następujące muszą jakoby koniecznie się opierać na poprzedzających; oraz wprowadzenie socyologii jako nowej umiejętności, mającej zastąpić cały szereg faktycznie istniejących, jakoto: historya, filologia, prawo i t. d. W części przyrodniczej szeregu może być to do pewnego stopnia poprawnem, że gałęzie następujące wymagają poprzednich, jako pomocniczych. Wciągnięcie jednak psychologii do tego szeregu, a połączona z tem myśl hierarchii wszystkich umiejętności może opierać się tylko na przypuszczeniu, że i te nauki powinne być traktowane co do treści i metody, jako nauki przyrodnicze. W ten sposób cała klasyfikacya przestaje reprezentować rzeczywiście istniejące nauki, lecz ma raczej znaczenie programu przyszłości dla systematu wiedzy, który ma być wytworzony według pewnych wymagań i założeń filozoficznych. Ujawnia się to zwłaszcza zarówno u Comte'a jak i u Spencera w stanowisku socyologii. Nietylko bowiem ma ona dołączyć się, jako nowa umiejętność, do już istniejących,—

w ten sposób, jak niegdyś już Bakon wymagał wytworzenia zakresów naukowych, które za jego czasów jeszcze nie istniały, — lecz ma zarazem zastąpić cały szereg rzeczywiście istniejących nauk, których zasadność w ich obecnej formie zostaje w ten sposób zaprzeczona.

9. Ta dowolność, z którą systemata oparte na idei hierarchii nauk postępowały sobie względem faktycznie istniejących dziedzin, wywołała nie jednokrotne zarzuty. Nawet filozofowie, przedstawiający pokrewny z Comte'em kierunek filozoficzny, wystąpili przeciwko tej zasadzie podziału, jednostronnie zapożyczonej ze stosunków niektórych nauk przyrodniczych. Do tych należał w pierwszym rzędzie Jan Stuart Mill w swoim wielkim „Systemacie logiki indukcyjnej i dedukcyjnej" (1 wyd. 1843), dziele, które pomimo pewnej powierzchowności, a może wskutek tej cechy, było najbardziej wpływową książką o logice w szerokich kołach naukowych przez drugą połowę XIX stulecia.

Sam Mill nie naszkicował żadnej specyalnej klasyfikacyi nauk. W dwóch punktach wszakże omawiając poglądy Comte'a dotknął klasyfikacyi tej a mianowicie w stosunku matematyki i socyologii do innych nauk. Co do matematyki zgadza się on z Comte'em, a nawet usiłuje przeprowadzić ściślej jego pogląd. Jeśli Comte zaliczył tylko geometryę do właściwej wiedzy przyrodniczej, analizę zaś uważał raczej za abstrakcyjnie — logiczne przygotowanie do niej, to Mill rozciąga na wszystkie gałęzie matematyki ten pogląd, że mają one za przedmiot najogólniejsze własności zjawisk przyrody. W tem znaczeniu cała matematyka jest dla niego tylko najabstrakcyjniejszą, lecz ostatecznie doświadczalną nauką przyrodniczą. Liczebne bowiem własności, wielkość

i rozciągłość są cechami rzeczy, które poznajemy również drogą doświadczenia, jak i światło, barwę, lub ton. Odmienne stanowisko zajmuje Mill względem socyologii. Uznaje on wprawdzie ją, jako przedmiot pożądania, i skłonny jest w niektórych już istniejących gałęziach wiedzy, jak ekonomia społeczna i statystyka, dostrzedz części ogólnej nauki o społeczeństwie. Akcentuje wszakże wyraźnie samodzielne istnienie innych gałęzi, ściągających się do dowolnych czynności ludzkich, oraz ich pobudek, a mianowicie historycznych. Obejmuje wszystkie, idąc tu prawdopodobnie, jak i w innych częściach swojej filozofii, w ślad za Benthamem, pod wspólną nazwą „nauk humanistycznych". Przez Milla też przeważnie wyraz ten został wprowadzony do literatury najnowszej. Jeśli dziś już jest prawie tak rozpowszechnionym wyrazem zbiorowym w nauce niemieckiej jak termin „wiedza przyrodnicza", jest to w większym stopniu wynikiem poczytności dzieła Milla niż wpływu Hegla. Wszakże właśnie te dwa punkta, w których Mill usiłował z jednej strony snuć dalej systemat Comte'a, z drugiej zaś ograniczyć go i doprowadzić do harmonii z istniejącemi już umiejętnościami, spotkały się w najnowszych czasach z licznymi zarzutami. Punktami tymi są: stanowisko matematyki w systemacie wiedzy, oraz objęcie nauk humanistycznych w jednę całość, przeciwstawną wiedzy przyrodniczej. Oba te punkta mają zasadniczą doniosłość dla kwestyi klasyfikacyi naukowej.

Literatura. Co do tradycyjnego podziału Platońskiej filozofii ob. Zellera Philosophie der Gricchen, II, 11, 2, Dział 4, o klasyfikacyi Arystotelesa tamże II, 2^3, 3. Dział 4. Bacon: De dignitate et augmentis scientiarum lib. II (163). Locke: Essay conc. human. underst., book 4. chap. 21. D'Alembert: Discours preliminaire al' Encyclopedie (1750). Bentham, Essai sur la nomenclature et la classifikation etc., Oeu-

vres, 1829, III. Ampere, Essai sur la philosophie des sciences, 1834. Comte, Cours de philosophie positive I, leç. 2, 1830. Spencer, The classification of the sciences, Essays III, 1864. Mill, Logik, II, 6 księga.

§ 6. Trzy wielkie zakresy nauk specyalnych.

(Matematyka, przyrodoznawstwo, nauki humanistyczne.)

1. Historya prób klasyfikacyjnych wykazała nam, że trzy zakresy stopniowo wydzieliły się jako roszczące prawa do utworzenia samodzielnych części w systemacie naukowym: matematyka, przyrodoznawstwo i nauki humanistyczne. Jednakże dotychczas tylko środkowy z tych zakresów, wiedza przyrodnicza, zdobyła sobie niezaprzeczone stanowisko pod tym względem. Matematyka dotychczas zaliczaną bywa niekiedy do nauk przyrodniczych, bądź jako ich abstrakcyjna gałąź, bądź jako nauka pomocnicza do nich. Co do nauk humanistycznych (Geisteswissenschaften), zostają one niekiedy wcielone w systemat przyrodoznawstwa, lub też, jeśli ich samodzielność zostaje uznana, zaprzecza się zasadność wyrazu, oraz zawartej w nim alluzyi do ich związku z psychologią. Wobec tego należy przedewszystkiem poddać próbie krytycznej wzajemny stosunek tych trzech zakresów.

A) Stanowisko matematyki.

2. Wszystkie pozytywne próby klasyfikacyi zaczynając od d'Alemberta, a kończąc na Millu i Spencerze, uważają za rzecz zdecydowaną, że matematyka powinna być zaliczona do przyrodoznawstwa bądź w całym swoim zakresie, bądź też przynajmniej w częściach, poświęconych geometryi i me-

chanice abstrakcyjnej, w przeciwności do Konta, który uważa matematykę za naukę prioryczną, opartą na czystych formach ujęcia, czasie i przestrzeni. Pozostając na gruncie klasyfikacyi umiejętności, nie możemy probować usunąć tej sprzeczności za pomocą filozoficznego badania nad pochodzeniem pojęć matematycznych; lecz powinniśmy wytknąć stanowisko matematyki, jak i każdej innej nauki, według cech, tkwiących po części w jej stosunku do innych gałęzi wiedzy, po części w osobliwości jej zagadnień. Niewątpliwie słusznem jest, że jako nauka pomocnicza, matematyka najwięcej ma związku z przyrodoznawstwem. Wszakże stanowisko to nie jest ani jedynem, ani też zasadniczo takiem, któreby wykluczało wszelkie inne zastosowania. Pomijając psychologią, w której od czasów Herbarta, nietylko dla celów psychofizycznych, ale i dla stosunków czysto psychicznych probowano niejednokrotnie zastosować wzory matematyczne, także nauka o ruchach w społeczeństwie ludzkiem, również jak i ekonomiczna teorya wartości, dają przykłady płodnego zastosowania metody matematycznej, a nawet i logika daje się sprowadzić do pewnego osobliwego algorytmu matematycznego. Byłoby to oczywiście głędnem kołem, gdybyśmy chcieli wszystkie te zabresy zaliczyć do wiedzy przyrodniczej jedynie dlatego, że dopuszczają zastosowanie matematyki. Raczej ze stosunków tych wysnuć można wniosek, że jeśli w niektórych gałęziach, jak np. w historycznych, prawdopodobnie nigdy nie będzie można zastosować matematyki, polega to po części na skomplikowanym charakterze zjawisk, po części na innych własnościach zagadnień, które nie mają nic do czynlenia z kwestyą ich stanowiska do zagadnień wiedzy przyrodniczej.

3. Ważniejszemi niż te stosunki zewnętrzne, są stanowiska, które wynikają z właściwych zagadnień nauk matematycznych, stanowiska, które dopiero najnowszy rozwój matematyki uwydatnił w zupełności, tak, iż dziwić się nie powinniśmy, że uszły one uwagi takiego d'Alembert'a, lub Comte'a. Pomiędzy matematyką a całym zakresem pozostałych nauk, czy to będą nauki przyrodnicze, czy jakiekolwiekbądź inne, jak: historya, fiiologia, prawo i t. d., istnieje ta ważna różnica, że wszystkie te gałęzie poszczególne ściśle związane są z doświadczeniem: z rzeczywistymi faktami danymi w doświadczeniu, lub przynajmniej możliwymi, lub takimi, których istnienie w nim przypuszczać można. Fizyk, narówni z historykiem pragnie opisywać i objaśniać rzeczywistość. Obydwaj mogą w interesie tego objaśnienia wykroczyć poza bezpośrednio dane fakta w tym znaczeniu, iż zmyślają hipotezy, czyli przypuszczają fakta, które nie są dostępne doświadczeniu. Lecz hypotezy takie i domysły, podlegają zawsze tym dwom warunkom, iżby były doświadczalnie możliwe i żeby okazały się użytecznemi dla wyjaśnienia faktów danych. Prawa przyrody, które nie mają doniosłości w świecie rzeczywistym, zjawiska historyczne, które nigdy nie miały miejsca, są fantazyami i zmyśleniami, nie zaś wiedzą. Z matematyką dzieje się inaczej. Nie jest ona bynajmniej związana z rzeczywistością doświadczalną, lecz każdy utwór pojęciowy, dostępny dla badania matematycznego, zostaje dla niej zagadnieniem naukowem, niezależnie od tego, czy utwór ów został wysnuty bezpośrednio na podstawie pewnych przedmiotów danych, oraz ich własności, czyli też nie odpowiada żadnym możliwym faktom doświadczenia. Tak matematyka nie jest bynajmniej ograniczona do rodzaju liczb, które mogą

być użyte do mierzenia przedmiotów rzeczywistych lecz zajmuje się również dobrze pojęciami o liczbach, w których zastosowanie takie jest wykluczone z góry, jeśli tylko same pojęcia są dość jasno określone i czysto idealne ich własności mogą być konsekwentnie rozwijane. Również mogą być przedmiotem badań matematycznych własności przestrzeni o czterech lub dowolnej ilości (n) wymiarów, lub też wielostronności matematyczne, w której najkrótszą odległością nie jest prosta, lecz pewna krzywa linia, jak i przestrzeń trójwymiarowa doświadczalna. Matematyczne tworzenie pojęć, zaczyna się więc od przedmiotów rzeczywistości doświadczalnej, lecz nie jest do nich ograniczone i może snuć dowolnie po za granice doświadczenia czynności logiczne, przy pomocy których doszło do swoich pojęć.

4. Osobliwość ta, tkwi oczywiście w samym charakterze pojęć matematycznych w przeciwstawności do pojęć utworzonych o przedmiotach doświadczenia. Powstawanie tych pojęć polega mianowicie na tem, że matematyka bierze pod uwagę jedynie pewne formalne właściwości przedmiotu, odrywając się od całej realnej treści uzyskanych w ten sposób form. Wskutek takiej abstrakcyi może ona następnie postępować w swojem formalnem tworzeniu pojęć dowolnych w jakikolwiekbądź sposób dających się pomyśleć, czysto pojęciowo tworzonych form, nie zastanawiając się nad tem, czy formy takie spotykają się gdziekolwiekbądź jako własności formalne rzeczywistych przedmiotów. Stąd wynika również, że czysta matematyka, właśnie dla tego jej tylko właściwego, abstrakcyjnie formalnego charakteru, nie może być zaliczona do żadnego innego zakresu wiedzy, lecz tworzy osobne królestwo, dzie-

dzinę nauki o formach, przeciwstawną wszystkim innym gałęziom, związanym z rzeczywistą treścią doświadczenia, jako umiejętnością realną.

B) Nauki przyrodnicze i humanistyczne.

5. Połączenie w jedność wszystkich nauk realnych, ktore jest wynikiem wydzielenia matematyki, nasuwa pytanie, czy i w jakim stopniu ten drugi zakres wiedzy obejmujący całą treść rzeczywistości, wymaga dalszego podziału. Jeśli bowiem wiedza przyrodnicza oddawna już wydzieliła się wskutek pewnej wspólności jej przedmiotu, to łączność podobnaż innych gałęzi, oraz wprowadzony dla nich w najnowszych czasach termin nauk humanistycznych (Geisteswissenschaften*), nie został bez zarzutów. Zarzucano przeciwko niemu, że psychologia, którą należałoby uważać jako podstawową w tym zakresie, obecnie co do charakteru swego i metody, należy raczej do nauk przyrodniczych, że więc nowa dziedzina powinna znaleść podstawę swóję w wiedzy przyrodniczej. Według tego zdania byłoby konsekwentnem podporządkować cały ten zakres przyrodoznawstwu, jak to czyni systemat Comte'a, wniosek, który rozmijał by się z samodzielnem stanowiskiem nauk historycznych zwłaszcza. Z drugiej strony przeciwko wyrazowi temu oponowano, jak to już uczynił Comte, że budzi on myśl przeciwstawności do przyrody, gdy w rzeczywistości objawy duchowe są zawsze połączone z przedmiotami przyrody,

*) Wyraz Geisteswissenschaften (nauki o duchu) tłumaczymy wszędzie właściwszym w języku polskim wyrazem nauk humanistycznych. Powinien o tem pamiętać czytelnik tego rozdziału, gdyż obrona z zarzutów w nim przedsięwzięta dotyczy terminu niemieckiego. (Przyp. tłum.)

a więc w tem znaczeniu same do niej należą. Wtem też znaczeniu proponowano jako nazwę zbiorową wyraz „nauki historyczne“, a w ten sposób niewątpliwie dawano wyraz poglądowi, bardzo rozpowszechnionemu w kołach historyków, lingwistów itd., gdyż nie objawianie się sił psychicznych, które w każdym ruchu kulturalnym występują nieinaczej jak łącznie z fizycznemi, lecz przedewszystkiem rozwój historyczny, powinien być uważany jako cecha wspólna dziedzin filozofii, prawa, ekonomii przedewszystkiem zaś dziejów. Na to można wprawdzie zarzucić, że pojęcie rozwoju historycznego jest zbyt ogólne, gdyż objęłoby także część natury pozaludzkiej, a przynajmniej, jeślibyśmy wzięli za warunek współudział sił psychicznych, królestwo zwierzęce. Wytykają więc jako punkt zasadniczy, wydzielający zagadnienia wszystkich dziedzin, w których czynności ludzkiej przypada pewna rola, od zagadnień czysto teoretycznego objaśniania faktów w naukach przyrodniczych, oraz w zasadniczo do nich zaliczającej się psychologii, wytworzenie wartości kulturalnych. Nie przyroda i duch więc, lecz przyroda i kultura stanowią miarodajne różnice dla takiego podziału na dziedziny.

6. Rozwój, a więc dzieje stanowią niezbędne założenie wszystkiego istniejącego: systematu słonecznego, ziemi, roślin i zwierząt na równi z ludzkością. Jeśli dozwolonem jest używać wyrazu tego dla krótkości w zastosowaniu tylko do dziejów ludzkich, to dla systematycznego wydzielenia zakresu naukowego, nie nadaje się cecha, która ściśle biorąc stosuje się i do innych dziedzin. Wyraz ten wszakże nietylko jest za szeroki, lecz i za ciasny. Chociaż bowiem niema żadnych wytworów duchowych, któreby nie miały jakiegoś rozwoju historycznego, to

wszakże nie każde rozważanie takich zjawisk musi być historycznem. Przeciwnie, znamieniem niektórych nauk humanistycznych jest, że ograniczają się do analizy i systematycznego związku pewnych faktów, pomijając zupełnie pytanie w jaki sposób powstały. Tak istnieje gałęź ekonomii politycznej, teorya gospodarstwa, która zajmuje się tylko ogólnemi zjawiskami wytworzenia i użycia wartości gospodarczych, bez żadnego uwzględnienia specyalnych warunków rozwoju tych spraw. Tak samo może dany porządek prawny być przedmiotem logicznego i systematycznego rozważania, zasadniczo różniącego się od prawnie-historycznego. Dlatego też historya prawa jest jedną z gałęzi prawoznawstwa, nie obejmującą całości tych nauk; ten sam stosunek powtarza się pomiędzy ekonomią społeczną a historyą ekonomiczną, pomiędzy gramatyką a historyą mowy i t. d.

7. Przy potocznym już poglądzie na stosunek wzajemny rozmaitych gałęzi wiedzy, przywiązuje się zwykle znaczenie do stanowiska, które usiłowano obrać za podstawę naukowego podziału. Mówiono mianowicie: to co się zdarza w przyrodzie, powtarza się zwykle nieskończone razy; dlatego też przyrodnik porządkuje fakta swoje według praw abstrakcyjnych; przeciwnie, to co opowiadają dzieje, zdarza się tylko raz: dlatego też wiedza przyrodnicza wygłasza prawa, a znaczenie mają dla niej tylko rzeczy ogólne; dla dziejów zaś, przeciwnie, tylko pojedyńcze fakta mają wartość, a starają się one zrozumieć je, wgłębiając się w nie z zamiłowaniem.

Cecha formalna sama przez się nie jest właściwą dla wyróżnienia pojęć, które interesują nas przedewszystkiem treścią swoją, nie zaś wskutek większego lub mniejszego zakresu faktów, dających się pod nie podciągnąć. Zupełnie niezdatną jest cecha

taka, gdy faktycznie nie odpowiada rzeczywistości i dlatego już z góry przez tych samych, co starają się ją zastosować, podawana bywa jako prawidło mające wyjątki. Cecha formalna tu podana jest w dwojakiem względzie błędną. Przedewszystkiem nie jest prawdą, iżby fakta pojedyńcze nie miały żadnego znaczenia w przyrodoznawstwie. Prawie cała geologia składa się np. z faktów podobnych. Jednakże nikt nie zechce twierdzić, iżby np. badanie okresu lodowego dla tego tylko, że miał on miejsce prawdopodobnie raz jeden, nie zależało do zakresu przyrodoznawstwa, lecz powinno by być pozostawione pełnemu zamiłowaniu zagłębieniu się w nie historyka.

Powtóre nie jest prawdą, ażeby regularność zjawisk nie spotykała się w historyi. Od czasów Polibjusza, historycy, o ile nie byli prostymi kronikarzami, rzadko pomijali sposobność wskazania podobnych do siebie zbiegów wypadków w rozmaitych czasach, oraz zużytkowania takich paraleli dla pewnych wniosków. Jakkolwiek będziemy się zapatrywali na doniosłość podobnego porównawczego badania, nie możemy wszakże zaprzeczyć nauce historyi prawa do niego, jak z drugiej strony nie zaprzeczymy przyrodoznawstwu prawa zajmowania się zjawiskami jednokrotnemi, gdzie warunki do tego upoważniają. Wszakże, jak w większej części twierdzeń mylnych, tak i w tym wypadku, po odrzuceniu błędu, zostaje trochę prawdy, a mianowicie, że fakta historyczne w większym zakresie należą do pojedyńczych, niż przyrodnicze; cecha zaś ta, nawet w wypadkach gdzie zgadza się z rzeczywistością, nie jest decydującą jako czysto formalna. Jako taka, wymaga właśnie wyjaśnienia kwestyi, jakie są własności materyalnej treści zjawisk, z których ona

wynika. Jeśli tak postawimy pytanie, to jedyna możliwa odpowiedź będzie, że pobudki, skłaniające osoby do czynów w większym stopniu zależne są od warunków indywidualnych, oraz że przy oddziaływaniu licznych pobudek tego rodzaju, łącznie z warunkami zewnętrznymi, objawy muszą mieć bardziej jednostkowy charakter niż zjawiska przyrody, po części wskutek ogólnego charakteru działalności psychicznej, po części wskutek ich komplikacyi. Ta więc cecha formalna prowadzi, gdy chcemy zastąpić ją przez odpowiednią realną, do pojęcia nauk humanistycznych. Jeśli wszakże ostatecznie wzdragają się przed tym terminem dlatego, że pociąga on za sobą uznanie psychologii za podstawę zakresu, gdy z drugiej strony cała jej organizacya nieodpowiada temu zadaniu, to ztąd wywnioskować można, że psychologia obecna nie odpowiada jeszcze wymaganiom, które jej słusznie postawić można. W żaden zaś sposób nie wynika ztąd konieczność przyjęcia notorycznie błędnej podstawy podziału nauk, jak również zaprzeczenie psychologii na zawsze zdolności wykonania tego, do czego powołaną jest przez swoje zadanie ogólne. Można nawet twierdzić, że jeśli niektórzy filozofowie zapewniają, jakoby dla badaczy, zajmujących się zjawiskami konkretnemi życia duchowego, jakoto: lingwistów, mytologów, historyków i t. d., psychologia potoczna, którą przyswoili sobie na podstawie praktycznego doświadczenia życia, była najwłaściwszą, gdy przeciwnie, psychologia naukowa leżałaby poza granicą ich interesów, to w myśli tej znaczna rola przypada pewnej nieznajomości tego, co już dzisiejsza psychologia w tym kierunku dać może.

8. Gdybyśmy w końcu wskutek tych samych pobudek, obok uznania, że pojęcie dziejów za ciasne

jest do objęcia całego zakresu nauk humanistycznych, obralibyśmy dla niego nazwę „nauk kulturalnych“, nie sądzimy, iżby wybór ten był szczęśliwy. Niewątpliwie, wszelka kultura, czy to pojęta w znaczeniu pierwotnem wyrazu, a więc w zastosowaniu do rolnictwa, czy też w stosunku do wytworów techniki i przemysłu, lub wreszcie w znaczeniu przenośnem jako „kultura umysłowa“, jest wytworem myśli ludzkiej. Wszakże nie każdy z tych wytworów należy do zakresu nauk, dla którego proponujemy tu nazwę. A właśnie te przedmioty, do których pierwotnie stosowało się pojęcie kultury, racyonalne środki rolnicze, maszyny i środki pomocnicze chemii technicznej lub przemysłu, zaliczamy poprawnie do nauk przyrodniczych oraz ich zastosowania. Pod nazwą więc „nauk kulturalnych“, człowiek nieprzygotowany, równie mało skłonny będzie pojmować którakolwiek z gałęzi humanistycznych, jak nazwa „inżyniera kultury“ (rolniczego), nie każe mu domyślać się filologa lub historyka. Wyrażenie to ma więc tę wadę, że przywiązuje pewne specyalne, a przytem najpóźniej wytworzone znaczenie, a mianowicie kultury duchowej, do wyrazu, który ma według zwyczaju dobrze uzasadnionego sens zupełnie odmienny.

Gdybyśmy zresztą zechcieli dopuścić takie dobrowolne ograniczenie, oznaczenie to byłoby jeszcze za ciasne i z tego względu, że podnosiłoby pojęcie wartości kulturalnej do znaczenia, które ani praktycznie, ani teoretycznie nie odpowiada rzeczywistości. Niezawodnie, rozwój historyczny często obraca się około wytwarzania oraz niweczenia wartości kulturalnych. Nie wszystko wszakże, co on wytwarza ma wogóle wartość kulturalną, a jeszcze mniej powiedzieć można, iżby jednostronna ocena

rzeczy według ich wartości kulturalnej stanowiła jedyne zadanie wiedzy Dąży ona raczej do zrozumienia faktów, do ujęcia ich związku, ocena zaś wartościowa, o ile ma miejsce, następuje dopiero po takiem zrozumieniu. Właśnie dlatego nie jest poprawnem zapożyczanie cechy, znamionującej pojęcie pewnego zakresu naukowego nie od zjawisk, które do niego wchodzą, lecz od produktów, które wytwarza.

9. Jestto w rzeczywistości stanowisko, które doprowadziło do terminu „nauk duchownych“. Usiłowano objąć pod nim te zakresy nauk, które zajmują się rozwojem i wytworami ludzkości. Oznaczenie to dopuszcza więc rozróżnienie zjawisk przyrody od zjawisk duchowych, nie przyjmuje zaś w najmniejszym stopniu przeciwstawności „ciał“ i „duchów“, jak to się błędnie przypuszcza, gdy przeciwko niemu przytacza się fakt, że i zjawiska duchowe przywiązane są do ciał przyrody. Rozróżnienie to nie wyklucza więc bynajmniej tego, że oba rodzaje zjawisk mogą być nam dane na tem samem podścielisku zmysłowem; przypuszcza tylko, że jakkolwiek wkraczają wzajemnie w zakresa swoje i oddziaływają na siebie, przedstawiają jednakże dosyć znamion odrębnych, aby uzasadnić podział zakresów. Naturalnie wszakże podział ten dopuszcza różnorodne oddziaływania wzajemne, jak to z koniecznością wynika z jednolitego charakteru podścieliska zmysłowego wszystkich naszych doświadczeń.

10. W rzeczywistości nie ma się na myśli zwykle owej współnależności nauk objętych w zakresie wiedzy humanistycznej, gdy przekłada się jakaś inna nazwa, lecz raczej zawarte w tej nazwie przypuszczenie o ich stosunku do psychologii. Jeśli wspólna zależność od zjawisk duchowych, oraz ich

rozwoju, powoduje związek wzajemny nauk humanistycznych, to rzeczą naturalną jest, że gałąź, która zajmuje się bezpośrednio danemi w świadomości własnościami tych zjawisk, nie może być z tego zakresu wykluczona. Tą gałęzią jest oczywiście psychologia.

Twierdzą wprawdzie, że psychologia przez metody i cele swoje należy do nauk przyrodniczych i że dlatego dotąd nie dała prawie nic dla t. zw. nauk kulturalnych. Sąd taki jest wszakże jednostronnym w dwojakim względzie: najprzód dlatego że miesza niedojrzały stan psychologii z jej ostatecznem zadaniem; powtóre dlatego, że wskutek niedostatecznej znajomości istotnej wiedzy psychologicznej, uważa za właściwe pojęcie o tej nauce, utworzone przez niektórych metafizyków psychologii. Nie powinniśmy się dziwić, że psychologia obecna, która od niedawna dopiero stała się nauką niezależną, zajmuje się przeważnie elementarnymi zagadnieniami, często stojącemi na pograniczu między badaniem psychologicznem a fizyologicznem, że wszakże według obecnego stanu nie można sądzić o jej ostatecznem przeznaczeniu, jestto samo przez się zrozumiałe. A jeszcze mniej dozwolonem jest brać za podstawę programu psychologii, jako nauki, pogląd reprezentowany przez niektórych fizyologów i psychologów, przyjmujący, że zagadnienia psychologii rozwiązane być powinne przez sprowadzanie zjawisk psychicznych do fizycznych, jako bardziej pierwotnych i przyczynowo warunkujących. Pogląd taki stanowi hypotezę metafizyczną, podobną do każdej innej, a w teoryi poznania filozoficznej, został już w sposób przekonywający zwalczony, zanim zdążył uroczyście uczcić zmartwychwstanie psychologii w tych próbach jej redukcyi do fizyologii. Zadanie psychologii, jako nauki doświadczalnej, nie da się

wogole określić według metafizycznych hypotez, które ustanawiamy o wzajemnej zależności ducha i ciała, lecz według faktów, z których zadanie owo powstało. Faktami tymi zaś są zjawiska świadomości ludzkiej, czyli mówiąc konkretnie, zjawiska czucia, wyobrażania; nasze wrażenia, uczucia i akty woli również jak wynikające z nich czynności.

Literatura. Stanowisko matematyki: Mill, Logika t. I. „Własności liczb same tylko są wśród wszystkich znanych zjawisk w najściślejszem znaczeniu własnościami wszystkich rzeczy. Nie wszystkie rzeczy są barwne, ciężkie i t d.; lecz wszystkie rzeczy mogą być policzone". Wundt, Logika, II, 1, dz. 2. Stanowisko nauk humanistycznych Paul, Principien der Sprachgeschichte[3]. Wstęp. (Uważa wszystkie nauki humanistyczne jako „wiedzę historyczną" której przeciwstawia psychologią jako kierowniczą dla nich „naukę norm"). W. Dielthey, Ideen über eine beschreibende u vergleichende Psychologie sitzber. der Berli er Akademie 1894. (Żąda wyrobienia osobliwej metody psychologicznej dla zastosowania psychologii w naukach humanistycznych.) Przeciwko takiemu zastosowaniu psychologii oraz przeciwko pojęciu nauk humanistycznych (jako Geisteswissenschaften) występuje Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft[2], 1900, str. 3. „Przyroda i duch stanowią przeciwstawność rzeczową..., która dziś nie może być już uważana za tak oczywistą" iżby na niej można było uzasadnić klasyfikacyą; „psychologia powinna być oznaczona według przedmiotu swego jako nauka o duchu i do pewnego stopnia jako podstawa wszystkich pozostałych; cały jej charakter wszakże, jej metodyczne zachowanie się jest od początku do końca przyrodnicze"; w tem samem miejscu str. 16: „Dla przyrodnika pojedynczy przedmiot jego obserwacyi niema nigdy jako taki wartości naukowej...; historyka zadaniem jest ożywić na nowo jakikolwiekbądź utwór przeszłości w jego całej indywidualności do idealnej współczesności". Rickert, Kulturwissenschaften, 1899, str. 32: „tylko w wyjątkowych wypadkach zajmuje się przyrodoznawstwo zjawiskami jednorazowymi i to najczęściej niejako przypadkowo ze względu na logiczną strukturę odpowiedniego pojęcia" str. 25. Należałoby wyjaśnić sobie, „że w wartościach duchowych kładzie się nacisk nie na duchowość, tylko na wartości". „W takim razie nie będziemy starali się posługiwać się pojęciem psychizmu dla odgraniczenia kultury od przyrody"; str. 41:

„psychologia uprawiana przez artystów nie ma oczywiście nic wspólnego prócz imienia z nauką pojęciową o życiu duchowem... Z psychologią, którą posługują się historycy, ma się rzecz tak samo“. Ob. Wundt, Logik II. 2², r. I i II. Co zaś do psychologii potocznej w naukach historycznych tegoż: Völkerpsychologie, I, 1, str. 15 i in.

§ 7. Klasyfikacya nauk specyalnych.

1. Według zaznaczonych powyżej stanowisk, dotyczących położenia matematyki w klasyfikacyi nauk, powinniśmy rozróżnić przedewszystkiem nauki formalne od rzeczowych (nauk treści). Przytem do formalnych zalicza się czysta mateka ze wszystkiemi jej gałęźmi (arytmetyka, geometrya, teorya funkcyi, oraz najogólniejszy zakres, „nauka o różnorodnościach“, gdy, przeciwnie, do nauk rzeczowych należą wszystkie umiejętności doswiadczalne. Ta klasa dzieli się znowuż na dwa podziały: nauki przyrodnicze i humanistyczne.

2. Każdy z tych dwóch zakresów dzieli się jeszcze na dwie grupy, stosownie do tego, czy weźmiemy pod uwagę pewne zjawiska, połączone w jedność według cech zgodnych, czyli też pewne podobną drogą przez porównanie uzyskane pojęcia przedmiotów lub wytworów, które mają charakter podmiotowy wskutek swego trwania. Przytem osobliwości powstawania utworów przyrody z jednej strony, dzieł zaś ducha z drugiej, pociągają za sobą, że pierwsze zaliczamy do przedmiotów, drugie zaś do wytworów. W przyrodzie bowiem przedmiot pojedyńczy ukazuje się nam zwykle jako gotowy, tak, iż dopiero sięgające wstecz badanie naucza nas zapatrywac się nań ze stanowiska jego pochodzenia. Natomiast wytwory duchowe budzą

najczęściej w sposób bardziej bezpośredni pytanie o ich pochodzeniu.

Jakkolwiek ściśle wiąże się różnica ta ze szczególnemi własnościami przyrody i życia duchowego, pojęciowo wszakże zostaje ona drugorzędną, a przy ogólniejszem zastosowaniu pojęcia przedmiotu, można z równą słusznością nazwać poemat Homera przedmiotem duchowym, jak kryształ górny przedmiotem natury. Niema też istotnego znaczenia dla pojęcia ogólnego, że pierwszy jest przedmiotem pojedyńczym, drugi zaś pojęciem rodzajowem dla bardzo licznych pojedyńczych przedmiotów.

3. Ta okoliczność, że każdy przedmiot świata przyrody lub ducha może być uważany z innego stanowiska jako wytwór, a każdy wytwór jako przedmiot, powoduje, że w systemacie nauk rzeczowych, pomiędzy obu poddziałami, mającymi za przedmiot z jednej strony przedmioty przyrody lub ducha, z drugiej ich wytwory, da się umieścić trzecia gromada: tworzą ją umiejętności, zajmujące się powstawaniem i rozwojem utworów natury i ducha. Zakresy te składają się istotnie z zastosowań nauk o zjawiskach do przedmiotów, zajmują się zaś specyalnie temi zjawiskami przyrodniczemi lub duchowemi, które, idąc w określonem następstwie po sobie, wytworzyły przedmioty obu wymienionych światów.

4. Stosownie do powyższego rozróżnienia możemy w obu podziałach nazwać gromadę, zajmującą się zjawiskami, fenomenologiczną, gromadę zaś, traktującą o przedmiotach, systematyczną, wreszcie trzecią, ustanawiającą wzajemny stosunek pomiędzy obu poprzedniemi — nazwiemy genetyczną. W ten sposób otrzymujemy następujący zarys:

Umiejętności formalne (czysta matematyka)			Umiejętności realne		
Wiedza przyrodnicza			Nauki humanistyczne		
Fenomenologiczne (Fizyka, Chemia, Fizyologia)	Genetyczne (Kosmologia, Geologia, Historya, rozwoju organizmów	Systematyczne (Mineralogia, Botanika, Zoologia itd.	Fenomenologiczne (Psychologia)	Genetyczne (Dzieje)	Systematyczne (Prawo, Ekonomia społeczna itd.)

5. Podział praktyczny prac naukowych nie wiąże się oczywiście z żadnym schematem logicznym i wielokrotnie przekracza w interesie praktycznym granice pojedyńczych zakresów. A zwłaszcza gałęzie systematyczne i odpowiadające im genetyczne, łączą się najczęściej jak np. botanika i zoologia systematyczna z historją rozwoju roślin i zwierząt, systematyczny wykład prawa i ekonomii z ich historją i t. d.; lub też dziedziny, których treść jest zasadniczo fenomenologiczna, jak np. chemia, z dodatkowymi zakresami systematycznymi (przegląd systematyczny związków chemicznych). Inne dziedziny z góry już zakreślają sobie dwoisty charakter, jak np. filologia, którą określić można zasadniczo, jako naukę o wytworach umysłowych, która wszakże, ze względów praktycznych i metodologicznych, ogranicza się do pewnych tylko wytworów tego rodzaju, a mianowicie literackich, chociaż przy nieco obszerniejszem ujęciu można wciągnąć do niej także i sztuki plastyczne, gdy z drugiej strony, wciąga ona w swój zakres te części dziejów, które mają bliższy związek z jej przedmiotem. Wszystkie takie zboczenia, wynikające z pobudek praktycznych nie mogą stanąć na przeszkodzie, aby układ logiczny,

podany w powyższym narysie nie przedstawia rzeczywistego podziału nauk.

6. Co do historycznego pochodzenia, stosunek trzech wymienionych głównych gromad jest zawsze taki, że gałęzie systematyczne dosięgają najsamprzód pewnego rozwoju, poczem wytwarzają się genetyczne, w końcu zaś rozwijają się fenomenologiczne. Tak np. w zakresie wiedzy przyrodniczej, mineralogia, zoologia i botanika systematyczna osiągnęły już znaczną doskonałość, zanim powstała geologia i historja rozwoju organizmów. Za niemi zaś poszły w ślad fizyka, chemia i fizyologia, a po części dopiero w ślad idą. W zakresie nauk humanistycznych również prawo i ekonomia systematycznie poprzedzały zagłębienie się w zagadnienia historyi prawa i ekonomii, oraz te gałęzie, które odpowiadają tu naukom fenomenologicznym, t. j. psychologią z jej rozmaitemi rozgałęzieniami (psychologią indywidualną i psychologią ludów), która zaledwie zaczęła się rozwijać jako oddzielna od filozofii i niezależna umiejętność. Stosunek ten istniejący dla historycznego rozwoju wymienionych zakresów, odwraca się, gdy uwzględniamy zależność logiczną, odpowiadającą przybliżenie równomiernym stopniom rozwoju tych nauk. W tym względzie, już nawet w dzisiejszym stanie przyrodoznawstwa, gałęzie systematyczne opierają się całkowicie o genetyczne i fenomenologiczne, pojedyńcze zaś części historyi rozwoju znowu spoczywają na tych ostatnich, tak iż fizyka, chemia i fizyologia dziś już uważane są za ostateczne podwaliny całego przyrodoznawstwa. Również nie ulega zaprzeczeniu, że nauki systematyczne w zakresie humanistycznym wymagają znajomości historycznego rozwoju rozmaitych wytworów ducha. Tylko

psychologia dotąd nie uzyskała sobie stanowiska ogólnej fenomenologicznej podstawy, głównie dla powodów, wynikających z jej niedostatecznego rozwoju.

Oczywiście, ten kierunek ogólny związków logicznych nie wyklucza oddziaływań odwrotnych; są one koniecznem następstwem jednoczesnego ukształtowania rozmaitych zakresów, a ukazują się w rozmaitej postaci. Tak gałęzie genetyczne otrzymały żywe pobudki od systematycznych zarówno w naukach przyrodniczych, jak i w humanistycznych; psychologia zaś uważa analizę wytworów ducha oraz ich rozwoju historycznego za jedno z najważniejszych źródeł pomocniczych przy badaniu zawikłanych objawów duchowych.

§ 8. Systematyczny podział filozofii.

1. Historya klasyfikacyj naukowych przedstawia to widowisko osobliwe, że treść podlegającego podziałowi pojęcia zbiorowego uległa stopniowo zupełnej zmianie, tak iż na końcu tego rozwoju przedmiot klasyfikacyi nie jest już ten sam, co na początku. Klasyfikacja umiejętności rozpoczęła się od podziału filozofii, kończy się zaś na szeregowaniu nauk specyalnych; filozofia zaś sama znikła ostatecznie z systematu, zachowana tu i ówdzie w niektórych podziałach środkowych, przeważnie w naukach humanistycznych, gdzie usiłowano ją wciągnąć jako rozszerzenie psychologii—próba, której musiano się zrzec ostatecznie w chwili, gdy się okazało, że psychologia, według zadań swoich charakteru i metody, stała się nauką specyalną. W tem ostatecznem wykluczeniu filozofii z systematu umiejętności poszczególnych, odźwierciedla

się oczywiście jedynie ów przebieg rozwojowy, z którym zgodnie wszystkie nauki wydzieliły się stopniowo z filozofii, jako z nauki macierzystej wspólnej, a wskutek którego z konieczności przekształciło się całkowicie zadanie filozofii. W chwili, gdy psychologia, jako ostatnia z większych gałęzi poszczególnych, stała się nauką czysto doświadczalną, zapełniającą określoną próżnią w systemacie nauk specjalnych, nie zostało już dla filozofii miejsca w tym systemacie, gdyż wszystkie przedmioty rozważań naukowych zostały rozdzielone pomiędzy gałęzie wiedzy o ściśle odgraniczonych zagadnieniach. Jeśli wszakże stanowisko filozofii przez to stało się zupełnie odmienne, to tembardziej spadło na nią nowe zadanie, które znajduje swoje miejsce nie już w systemacie nauk poszczególnych, lecz w osobliwym jej tylko właściwym systemacie nauk filozoficznych. Pozostało jej bowiem zadanie, które samo przez się znajduje się po za obrębem poszczególnych nauk, polega bowiem na zależnościach i stosunkach, w jakich zostają względem siebie rozmaite części wiedzy ludzkiej, jako składniki jednego systematu poznania.

2. Z tego, przypadającego jej zadania nauki powszechnej, wypływają zarazem warunki systematycznego podziału filozofii. Jeśli klasyfikacyą nauk specyalnych poprzedza pytanie: jakie ukształtowanie logiczne najlepiej odpowiada rzeczywistemu podziałowi pracy? to dla klasyfikacyi nauk filozoficznych decydującem będzie pytanie: z jakich stanowisk może być poddana wiedza ludzka badaniu naukowemu, obejmującemu całość, porównywającemu i łączącemu szczegóły?

Istnieją dwa stanowiska, które tembardziej

ukazują się jako jedynie możliwe, im w większym stopniu filozofia, oddzielając się od gałęzi specyalnych, stawała się świadomą swoich zadań ogólnych. Jedno z nich dotyczy powstawania wiedzy. Na pytania, w jaki sposób powstaje poznanie, jakie są jego źródła, znamiona pewności, granice zakresu — nie może odpowiedzieć oczywiście żadna z nauk poszczególnych, gdyż sięgają one niejako w każdy z zakresów poszczególnych i przypuszczają kombinacyą najrozmaitszych ich wyników. Zadania te tworzą więc treść pierwszego z głównych podziałów filozofii, teoryi poznania. Drugiem stanowiskiem, z którego rozważana może być cała treść poznania ludzkiego, jest stanowisko wiedzy utworzonej. Kwestya znaczenia owych zasad poznania, które, dlatego właśnie, że wchodzą w rozmaite zakresy, nie mogą być w żadnym z nich zbadane wyczerpująco i zgodnie z wartością dla całego systematu poznania, stanowi dla tych samych powodów przedmiot filozofii. Nazwiemy ją nauką o zasadach.

Stosownie do tego teorya poznania i nauka o zasadach są względem siebie w takim stosunku, jak w systemacie nauk poszczególnych gałęzi genetyczne do systematycznych. Niema natomiast w filozofii części, któraby odpowiadała fenomenologicznym gałęziom; zostaje ona wykluczona przez ogólny charakter zagadnień filozoficznych. Na jej miejscu wszakże staje pewien określony zakres empiryczny, dostarczający teoryi poznania materjału dla jej rozważań i psychologia, która przeto przybiera o tyle wyjątkowe stanowisko wśród nauk poszczególnych, iż staje w bardziej bezpośrednim stosunku do filozoficznej teoryi poznania, niż jakakolwiek bądź inna umiejętność. Oczywistą przy-

czyną tego jest ta okoliczność, że każdy akt poznania jest przedewszystkiem empirycznie danem zjawiskiem duchowem, które staje przed obliczem psychologii w swoim charakterze empirycznym, zanim doniosłość jego dla ogólnej sprawy rozwoju wiedzy, ulegnie zbadaniu przez teorją poznania. W ten sposób pogląd, który widzi w psychologii podstawę filozofii wogóle, znajduje pewne, chociaż ograniczone uzasadnienie.

3. Osobliwe stanowisko pomiędzy obu głównymi działami filozofii z jednej strony, a naukami poszczególnemi z drugiej, zajmuje historya filozofii. Treścią swoją styka się ona najbliżej z nauką o zasadach. Głównie bowiem zajmuje się rozwojem ogólnego poglądu na świat, oraz decydujących w tym zakresie pojęć zasadniczych nauk poszczególnych. Co zaś do celu, który sobie wytyka, zbliża się do teoryi poznania. Główne bowiem zadanie jej polega ostatecznie na naszkicowaniu wyczerpującego obrazu historycznego rozwoju poznania ludzkiego. Wreszcie, pod względem materjału, którym się posługuje, również jak i oddziaływania wzajemnego, ktore wywierać może, zajmuje ona stanowisko pośrednie między filozofią, a poszczególnemi naukami. Musi bowiem przedstawić ideje panujące w jednej i w drugich, w ich historycznym przebiegu, a w ten sposób uczynić zadość stanowisku ogólnej historyi nauk.

4. Z dwóch głównych dziedzin filozofii genetyczna, t. j. nauka o poznaniu dzieli się znowuż na gałąź formalną, traktującą o formach i prawidłach myśli poznawczej, czyli logikę, oraz na realną — teoryą poznania. Z tych dwóch pierwsza tworzy zarazem ogólny filozoficzny zakres, odpowiadający czystej matematyce w naukach po-

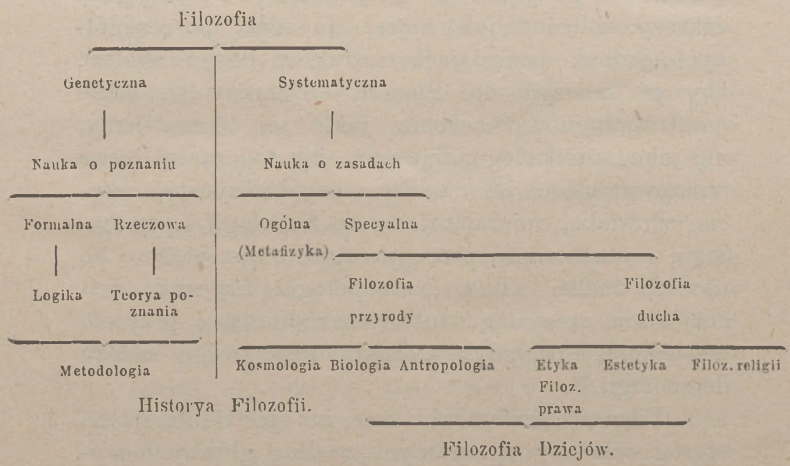
szczególnych, teorya zaś poznania odpowiada wszystkim naukom rzeczowym. Na połączeniu formalnej logiki z teorją poznania spoczywa trzecia część nauk o poznaniu, zwrócona przeważnie ku naukom specyalnym: nauka o metodzie (metodologia). Z jednej strony bowiem powinna odosobnić metody używane w rozmaitych naukach od ich zastosowania, z drugiej zaś sprowadzić je do ich norm logicznych i zasad poznania.

5. Druga systematyczna część filozofii, nauka o zasadach, zgodnie z zasadą podziału pracy, panującą już w zakresie nauk specjalnych, może być podzielona tylko według zasady zapożyczonej z głównych dziedzin systematycznego rozważania. Dzieli się więc najprzód na ogólną naukę o zasadach, zwykle zwaną metafizyką, oraz na szereg specyalnych nauk o zasadach. W tych rzędzie możemy przedewszystkim przeciwstawić sobie filozofią przyrody i filozofią ducha. Pierwszą dzielimy znowuż na kosmologią, biologią i antropologią, zakresy, zbliżone już więcej do nauk poszczególnych, jednak posiadające charakter dosyć ogólny, aby je zaliczyć do filozofii. Dotyczy to także i antropologii w znaczeniu, jakie jej tu nadajemy, nie jako antropologią fizyczną, jak to czasem bywa traktowana, lecz jako nauki o psychofizycznej istocie człowieka, opierającej się na fizyologii i psychologii, a stanowiącej przez to ogniwo przejściowe do filozofii ducha. T. z. „antropologia fizyczna“ jest oczywiście specjalną nauką przyrodniczą, a przytem nie samodzielną, gdyż z charakteru swego należy do zoologii.

Filozofia ducha oddawna już podzieliła się na szereg zakresów specyalnych, według głównych wy-

tworów umysłowych; tworzą one najbliższe ogniwa pomiędzy ogólną nauką zasad, a specyalnemi naukami humanistycznemi. Są to etyka z filozofią prawa, estetyka i filozofia religii. Osobliwe, a do pewnego stopnia znowuż pośrednie stanowisko zajmuje filozofia dziejów. Z jednej strony jest ona specyalnym zakresem filozofii ducha, współrzędnym z historyą w ten sam sposób, jak etyka i filozofia prawa współrzędne są z historją moralności i z nauką prawa. Z drugiej strony wszakże ostateczne zagadnienia dziejów wiążą się tak ściśle z antropologicznemi, a przez nie znowuż z biologicznemi i kosmologicznemi, że w filozoficznem rozważaniu dziejów ludzkości całokształt systematycznych zakresów filozofii, łączy się jeszcze raz w jedności rozważania genetycznego. Przez to gałąź ta staje obok nauki poznania i historyi filozofii, jako trzeci zakres genetyczny.

6. Możemy więc przedstawić systematyczny opdział filozofii w narysie następującym:



Oczywiście, iż zakresy, wyszczególnione w tym schemacie, nie oznaczają granic ostatecznie zakreślonych dla podziału zagadnień filozoficznych. Specyalne cele badania filozoficznego mogą to spowodować, że np. metodologia nauk przyrodniczych traktowana będzie osobno od metodologii nauk humanistycznych, etyka oddzielnie od filozofii prawa, poetyka oddzielnie od pozostałej estetyki; a nawet wyrażenia takie jak filozofia fizyki, geologii, fizyologii, techniki, mowy, państwa, społeczeństwa, itp., nie powinny być zaprzeczane, jeśli przez nie oznaczyć chcemy traktowanie, które ujmuje poszczególne zadania w związek ogólniejszy. Przez to więc zostaje dla filozofii znowuż możliwym podział pracy, przy którym powinna wszakże, zgodnie z zagadnieniem swojem, pamiętać o związku z ogólnymi zakresami nauki poznania i nauki o zasadach.

Literatura. Do § 7 i 8. Wundt. Ueber die Eintheilung der Wissenschaften, „Philos. Studien“ V. 1899. Grasserie, De la classification objective et subjective des arts, de la litterature et des sciences. 1893. H. O. Lehman, Die Systematik der Wissenschaften und die Stellung der Jurisprudenz. 1897. Ob. także lit raturę do § 5 str. 61.

DZIAŁ DRUGI.

Rozwój historyczny filozofii.

I. FILOZOFIA GRECKA.

§ 9. Rozwój ogólny filozofii greckiej.

1. Zastanowienie się nad wszechświatem i jego przebiegiem, nad początkiem i celem ostatecznym własnego bytu jest tak dawnem i tak rozpowszechnionem jak i sama myśl ludzka. Już człowiek pierwotny wynurza wyniki podobnego zastanowienia się w licznych wyobrażeniach, które pierwotnie dotyczą tylko najbliższych interesów życiowych, później wszakże, w miarę wzrostu kultury, oraz rozszerzenia się stosunków, rozciąga się na rozleglejsze koła, aby w końcu, w czasie poprzedzającym jeszcze powstanie wiedzy, wznieść się do idei ogólnego związku wszechrzeczy i do jednolitego kierownictwa zarówno świata zewnętrznego, jak i losów ludzkich. Na obudzenie wyobrażeń tych oddziaływają w nierozdzielnej jedności pobudki intelektualne i estetyczne, żądze wiedzy i pragnienie szczęśliwszego ukształtowania bytu, rozum i wyobraźnia. Wytworem wszystkich tych popędów i sił ducho-

wych jest m y t. W formie fantastycznej, zmysłowej i naocznej zawiera on obraz własnych doświadczeń człowieka, jego uczuć i popędów, narówni z jego pomysłami o związku wszechrzeczy. Z utworów przemijających, chwilowych obaw i pragnień, oraz wrażeń doświadczeń zewnętrznych, wznoszą się stopniowo bogowie mytu do obrazów i pierwowzorów czynów własnych, w dobrem jak i w złem. W miarę dojrzewania świadomości etycznej stają się oni mścicielami winy, później także i nagradzającymi cnotę, a zarazem potęgami przyrodniczemi, filarami naturalnego porządku świata. W i e d z a rozpoczyna się w chwili, gdy próba p o j ę c i o w e g o połączenia i interpretacyi związku wszechświata staje na miejscu tych fantastycznych form mytologicznego poglądu na świat. Przejście to odbyło się w sposób bardzo odmienny w rozmaitych ośrodkach kultury wszechświatowej; a rodzaj tego rozwoju wywarł wszędzie wpływ stanowczy na przyszłość kultury duchowej. Tak, filozofia indyjska, która z wielu względów może być uważana za równoznaczną europejskiej, otrzymała swoje piętno charakterystyczne ztąd, że w Indyach sprawa oddzielenia się mytologii od religii i wiedzy została wewnętrzną. Jak uprawa wiedzy zostawała tu pierwotnie w ręku kasty kapłańskiej, tak też dalsze kształtowanie poglądów religijnych i naukowych wiązało się ustawicznie z dawnemi tradycyami, tak iż w późniejszym czasie pierwotne utwory mytologiczne mogły uchodzić za osłonięcia symboliczne bardziej wyświetlonych przekonań religijnych i naukowych.

2. Filozofia zachodnia rozwinęła się bez żadnej styczności z owymi indyjskimi, lub innymi jakimikolwiekbądź wschodniemi wytworami ducho-

wymi. Jeśli później grecy sami po części sprowadzali początki swojej filozofii do mądrości księży egipskich, to późne owe, po części mytologiczne podania posiadają mały stopień prawdopodobieństwa wewnętrznego. Jeśli w pojedyńczych gałęziach wiedzy, a mianowicie w matematyce, astronomii i medycynie grecy otrzymali pierwsze pobudki od cywilizacyj dawniejszych, a zwłaszcza z Egiptu, to początek filozofii zachodniej jest całkowicie dziełem ducha helleńskiego, którego piętno wszechstronne nosi na sobie. Już na początku życia duchowego greków odbyło się owo przeobrażenie mytu w sposób zupełnie odmienny niż u pokrewnych rasowo indów. Wyjaśnienie myśli religijnej naukowej nie odbyło się tu drogą rozwoju wewnętrznego i pokojowego, jednocześnie i w bezpośrednim z sobą związku; przybrało ono formę walki, którą rodząca się wiedza rozpoczyna z życiem religijnem, ukrytem w mycie. Dlatego też dążenie wiedzy greckiej zawczasu już skierowane jest ku temu, aby służyć nietylko potrzebom poznania, lecz po części także zastąpić wyobrażenia religijne wiary ludowej, stojące na nizkim poziomie etycznym przez inne, naukowo wyświetlone. Ludzie wszakże, którzy przedsiębiorą tę walkę, zostają po za stanem kapłańskim, występują jako jednostki rozporządzające szerokem kołem doświadczenia, badające świat i życie bez uprzedzeń. Dlatego też od samego początku wiedza zachodnia przybrała właściwe sobie piętno: jest ona wyrazem niezależnego, kierowanego tylko potrzebą poznania, a nie ograniczonego żadnymi względami zewnętrznymi zastanowienia się nad zagadnieniem.

3. Możemy rozróżnić w filozofii greckiej trzy harakterystycznie odmienne fazy rozwoju, których

osobliwości odpowiadają z jednej strony naturalnemu rozwojowi ludzkiego popędu do poznania, z drugiej zaś zostają w związku ze stanem życia duchowego helleńskiego, które swoją drogą jest typowem, ściąga się bowiem do ogólnych warunków rozwoju kulturalnego. Dlatego też historya filozofii greckiej przedstawia ogólny, a zarazem żywo indywidualny obraz rozwoju duchowego. Trzy wymienione fazy rozróżniamy stosownie do przeważającego w każdej interesu, jako okresy kosmologiczny, etyko-polityczny i etyko-religijnie-filozoficzny. Pierwszy obejmuje czas od VII do V st. przed Chr.; drugi, który po raz pierwszy wytwarza systemata naukowe powszechne, przez połączenie rozważania antropologicznego z poprzedzającem go kosmologicznem, przypada na V i IV stulecia; trzeci — okres kultury hellenizmu, oraz połączenia wykształcenia greckiego z obcymi pierwiastkami, a mianowicie wschodnimi i rzymskimi, obejmuje czas od trzeciego st. przed Chr. do trzeciego po Chr. W pierwszym okresie wytwarza się wyłącznie filozofia przyrody, w drugim powstają wszechobejmujące systemata filozoficzne; w trzecim — systemata te kształtują się dalej, wszakże oryginalny rozwój w tym czasie odbywa się tylko na polu etyki i filozofii religii.

A. Okres pierwszy: doba filozofii przyrody.

(7 — 5 stulecia).

§ 10. Rozwój spekulacyj kosmologicznych.

1. Spekulacye kosmologiczne 7 i 6 stulecia podnoszą kwestją ostatecznej przyczyny wszechrzeczy.

Że ta przyczyna, lub początek (ἀρχή) wszelkiego bytu musi być jedyny, przyjmuje się to z góry, jako rzecz niezawodna. W ten sposób pojęcie jedności świata przeciwstawia się mnogości zjawisk, a przy jego pomocy usiłuje myśl wytłomaczyć związek owej mnogości i rozmaitości, również jak i prawidłowość, którą przedewszystkiem dostrzega w najogólniejszych zjawiskach kośmicznych, w zmianie dnia i nocy, oraz w ruchach gwiazd. Najprostszą formą, jaką pojęcie to przybiera u myślicieli jońskich w 7 stuleciu, jest myśl o jednej materyi wszechświatowej, z której pochodzą rzeczy przy nieustannej przemianie i w którą na nowo powracają. Pierwotna, nawpół-mytyczna forma, w jakiej pomyślana jest owa materya wszechświatowa, polega na tem, że za materyą ową pierwotną obiera się substancya znana z ujęcia zmysłowego, najbardziej rozpowszechniona, a zarazem taka, która zdaje się stać po środku pomiędzy krańcowemi własnościami, tj. woda. Owa woda Thalesa z Miletu nie jest żadną materją trwałą w znaczeniu późniejszego pojęcia filozoficznego substancyi; jest przeciwnie, najbardziej zmienną ze wszystkich rzeczy, a dlatego właśnie stanowi podścielisko wszelkich zmian.

2. Idea, że wszystkie, dające się ująć różnice rzeczy pochodzą ze zmiennych ukształtowań jednej i tej samej substancyi wszechświatowej, łatwo prowadzi do myśli, że owo podścielisko właściwe wszelkich zmian nie może być danem w jakiejkolwiekbądź pojedyńczej, podlegającej ujęciu zmysłowemu substancyi, lecz że jest samo nieokreślonem, nieograniczonem, z którego przedmioty ustawicznie powstają i na nowo do niego powracają. W ten sposób wytwarza drugi z milecyan, Anaksimander

wyobrażenie substancyi nieokreślonej (ἄπειρόν,) jako zasady wszechrzeczy, przyczem zasada ta przedewszystkiem uważaną jest jako pozbawiona wszelkich rozgraniczeń jakościowych, jako coś, z czego wytwarzają się własności przedmiotów w nieograniczonej różnorodności. Może należy to uważać za rodzaj próby pojednawczej, gdy trzeci z badaczy mileckich, Anaksimenes podnosi znowu do zasady wszechrzeczy substancją rzeczywistą, lecz niewidzialną, a zarazem najbardziej ruchliwą, która jako taka może wydać się najbardziej zmienną, a mianowicie powietrze.

3. Prawdopodobnie niezależnie od owych utworów myślowych Jonii, występują w kolonjach włoskich ludzie, przedstawiający tę samą myśl jedności wszechświata. Wszakże Pitagoras i jego uczniowie, nie występują w obec całokształtu budowy światowej z wyobrażeniem o jedynej substancyi jego, o wspólnem substratum, lecz raczej z żądaniem zasady porządkującej, z poszukiwaniem prawidłowości rządzącej układem rzeczy w przestrzeni, oraz ich ruchami. Prawidłowość tę dostrzegają przedewszystkiem w ruchach ciał niebieskich, a z nich usiłują przenieść je na wszystkie zjawiska ziemskie zarówno należące do świata fizycznego, jak i moralnego. Gdy zaś dostrzegają, że wszelka prawidłowość znajduje wyraz swój w stałym stosunku liczbowym, porządek wszechświata przedstawia się im wogóle jako panowanie liczb. W tem też znaczeniu przenoszą wyraz kosmos, którego pierwotnem znaczeniem jest porządek lub ozdoba, na wszechświat, jako całość. W stosunkach przestrzeniowych sfer gwiaździstych mają powtarzać się na wielką skalę te same prawa liczbowe, które odnajdują się w stosunkach

długości stanu, odpowiadających tonom harmonijnym, a które przypuszczają także w pojedyńczych przedmiotach, przypisując im pewne własności liczbowe. Gdy więc następnie Arystoteles mówi o pitagorejczykach, że przedmioty uważali za utworzone z liczb, to nie należy zapominać, że pojęcie liczby abstrakcyjnej było im również obcem, jak pojęcie abstrakcyjnej substancyi filozofom z Miletu. Jak grecy wogóle, a zwłaszcza w czasach późniejszych uprawiali matematykę przeważnie w formie geometryi, dlatego też zdania arytmetyczne lubili uzmysławiać przy pomocy figur, tak dla pitagorejczyków liczby są utworami przestrzeni zmysłowo naocznemi. Potwierdza to tradycya, że punkt uważali za jedynkę, linję za dwójkę, trójkąt za trójkę. Wyrazy te z trudnością uważać możemy za symboliczne tylko; przyjąć raczej powinniśmy, że ta najdawniejsza matematyka mogła sobie uzmysłowić pojęcie liczby jedynie tylko w formie naocznej. Była więc tu czysto przestrzeniowa forma, prawidłowość jednocześnie arytmetyczna i geometryczna, najprostszą i względnie najbardziej abstrakcyjną. Ostatecznie więc pogląd na świat pitagorejczyków ściągał się do tego, że przestrzeń wszechświatowa uważana była przez nich za najogólniejsze podścielisko wszechrzeczy; rzeczy zaś poszczególne uważali jako utworzone z prawidłowych kształtów przestrzeniowych, ciał geometrycznych, na które przestrzeń ta podzielona była, gdy jednocześnie wszystkim ruchom w przestrzeni wszechświatowej przypisywała się stała prawidłowość, dająca się wyrazić w liczbach prostych i regularnych stosunkach geometrycznych. Przytem świadczy to o naiwnym sposobie wytwarzania pojęć mieszających zmysłowość z duchowością, gdy nie tylko

starają się sprowadzić do stosunków liczbowych świat cielesny i jego prawa, jak np. fizyczne własności ciał, stosunki długości strun w gamie, oraz ukształtowane na podstawie analogii z nimi odległości siedmiu planet, lecz także i stosunki moralne, jak małżeństwo, miłość, mądrość, roztropność i t. d.

4. Jeśli pitagorejczycy rozważają porządek wszechświata wyłącznie ze stanowiska ilościowego, to ukazują się jednak, zaczynając od 6-go st. kierunki traktujące ideę jedności wszechświata znowu na sposób dawnych jończyków t. j. jakościowo, ściągając ją wszakże nie do jedności substancyi wszechświatowej, lecz do zasady porządkującej, pojęcia panującego nad zmiennością zjawisk. Dla eleatów pojęciem tem jest byt, trwający we wszelkich przemianach rzeczy, w przeciwności do którego wszystko zmienne uważane jest za nierzeczywiste, za prosty pozór. Dla Heraklitesa i jego szkoły ową zasadą kierowniczą jest przepływ rzeczy; jest nią sama nieustająca zmienność, wobec której, przeciwnie, wszelka trwałość jest prostym pozorem. Są to wczesne przeczucia owych pojęć, które filozofia późniejsza nazwie „substancyą“ i „przyczynowością“, pojęć przedstawiających się tu w jednostronnej, wzajemnie wykluczającej się formie. Pojęcia te łączą się jeszcze z wyobrażeniami pomyślanemi nawpół zmysłowo, nawpół symbolicznie; okazują więc jeszcze pewne pokrewieństwo z substancyą wszechświatową dawniejszych jończyków. Parmenides z Elei podaje zamkniętą w sobie kulę wszechświatową jako obraz trwałego bytu; Heraklites przeciwnie, przedstawia wszechpożerający ogień, jako zasadę wszelkiego stawania się.

5. Już u tych myślicieli dostrzegamy po za

wyobrażeniem zmysłowem myśl ogólniejszą, która wszakże jeszcze nie zupełnie oddzieliła się od naocznego wcielenia swego: myśl, że wyobrażenie owo jest wyrazem rządzącego prawa. Wyraźnie występuje to w twierdzeniu eleatów, że rzeczywistością jest to, co trwa w przemianie, nie mniej jak w nauce Heraklitesa o prawidłowem zniszczeniu i odrodzeniu wszechrzeczy przez ogień. Te dwa poglądy na świat, przyjmując jednostronnie bądź trwanie, bądź zmianę, jako zasadę porządku wszechświata, zamykają sobie drogę do zupełnego ujęcia rzeczywistości, która wszędzie zawiera w sobie oba te momenta. Jako też nauka eleatów, założona przez Ksenofanesa i Parmenidesa przybiera u Zenona charakter sceptyczny, zarówno jak pogląd na świat Heraklitesa, u ucznia jego Kratylosa: obaj zwracają się raczej z przeczeniem przeciwko potocznym poglądom, niż usiłują je zastąpić jakiemiś innymi pozytywnymi. Tak Zeno usiłuje usunąć pojęcie ruchu i mnogości rzeczy, jako pozoru łudzącego, przy pomocy swoich wnioskowań dyalektycznych. Kratylos zaś zwraca Heraklitesowką naukę o ustawicznem przepływie rzeczy ku poznaniu ludzkiemu, akcentując nie możliwość utworzenia niezmiennych pojęć w tej nieustannej przemianie.

6. Dotychczas idea jedności wszechświata w obu postaciach, w jakich poznajemy ją w najdawniejszych spekulacyach greckich, czy to jako jedyne podścielisko, czy jako jednoczące prawo wszechrzeczy, jako substancya wszechświatowa, lub jako porządek świata, zachowuje charakter m a k r o k o s m i c z n y. Wzrok badaczy zwrócony jest na c a ł o ś ć wszechświata, szczegóły mają dla nich wartość jedynie w związku z całością. Od początku wszakże V stulecia występują przeważnie w metro-

polii greckiej ludzie, których stanowisko jest istotnie różne o tyle, że nie usiłują pojmować poszczególnych części z całości, lecz odwrotnie, całość przez szczegół, wielkie zjawiska wszechświata przez mieszaninę, kształty i ruchy substancyi na małą skalę: na miejsce makrokosmicznego przychodzi rozważanie mikrokosmiczne. Ściśle wiąże się z tem dalsza zmiana w pojmowaniu: im bardziej zwraca się ono ku szczegółom, tem mniej staje się możliwem zachować rozdzielność idei substancyi świata i jego porządku, oraz obrać je jednostronnie za podstawę pojmowania świata. Pierwiastek poszczególny z natury swojej jest już ukształtowaną materyą: pojęcie podścieliska zjawisk zlewa się w jedność z pojęciem zasady kierowniczej, wskutek wewnętrznej konieczności. Powstające w ten sposób nowe pojęcie, służące za wyraz idei mikrokosmicznej, jest pojęciem pierwiastku, (elementu): στοιχεῖον, jak go nazwał później Arystoteles, σπέρμα, „nasiona wszechrzeczy“, jak je najczęściej ten sam bapacz nazywa. Pierwiastek z natury swojej jest ukształtowaną substancyą: nietylko jest podścieliskiem zjawisk, lecz łączy się z nim jednocześnie pewna regularność, według której rozwija swoje czynności. Istotnem jest przytem, że występuje nie pojedyńczo, lecz jako mnogość rozmaitych pierwiastków. Na tej własności, wypływającej z idei mikrokosmicznej, polega jego przydatność do objaśnienia różnorodności zjawisk.

7. Przytem pojęciu to mogło przekształcać się znowóż w dwóch kierunkach, odpowiadających podziałowi, który dostrzegliśmy w poprzednim rozwoju idei makrokosmicznej. W przeciwstawności do jakościowej nauki o pierwiastkach dawniejszych jońskich fizyków, Empedoklesa i Anaxagorasa, która

jest dalszym rozwojem doktryny Miletczków o substancyi światowej, występuje atomistyka Leucyppa i Demokryta, jako nauka ilościowa o pierwiastkach. Empedokles z Agrygentu wprowadził ową czwórkę pierwiastków jakościowych: ogień, powietrze, wodę i ziemię, którą później Arystoteles uczynił popularną na cały szereg stuleci. Anaxogoras z Klazomeny, obierając kierunek pokrewny temu, jaki w fizyce dawnych jończyków reprezentował Anaximander, zastępuje te substancye pierwotne, dane w wyobrażeniu zmysłowem, przez nieograniczoną ilość jakościowo różnych cząsteczek, które Arystoteles nazwał „homeomerya", a z których połączenia lub rozłączenia powstawać miały zjawiska, dające się ująć przez zmysły. W przeciwności do tego, atomistyka przez Leucypa założona, a przez Demokryta ukształtowana, uważa pierwiastki materyalne za jakościowo jednorodne, różniące się zaś tylko własnościami swemi ilościowemi: wielkością, ciężarem, kształtem. Może też nie bez wpływu nauki pitagorejskiej, a w każdym razie zgodnie z nią, przyjmuje atomistyka, iż rzeczy utworzone są z regularnych ciałek kulistych, sześciennych, ośmiościennych i t. d. Właściwością jej jest twierdzenie o niepodzielności tych pierwiastków, również i o tem, że podzielone są próżną przestrzenią, w której odbywają się ich ruchy. Przypomina również pitagoryzm ogólny obraz świata u atomistów, według którego porządek ruchów niebieskich polega na regularnych ruchach kolistych. Przenoszą zaś tu ideę ogólniejszą harmonii wszechświata w wyobrażenie prawidłowości mechanicznej, przyjmując, że atomy w przestrzeni wszechświatowej wytwarzają ruch wirowy wskutek odbijania się cięższych od lżejszych przy spadaniu. Wyobrażenie to o początku wiel-

kich ruchów kosmicznych, zarówno jak i nauka o budowie materyi z atomów, oddziałały głęboko na nowożytną filozofią przyrody.

8. Z tą przeciwstawnością pierwiastków jakościowych i ilościowych wiąże się inna różnica, która miała przedewszystkiem wpływ decydujący na oddziaływania późniejsze tych ostatnich reprezentantów spekulacyj kosmologicznych. Jakościowa nauka o pierwiastkach wymaga zawsze zasady zewnętrznej, powodującej połączenie lub rozdzielenie pierwiastków, a zasadę tę pojmuje oczywiście na wzór czynności ludzkich, jako duchową. Empedokles nazywa miłością i nienawiścią przyjęte przez siebie a przeciwne sobie siły; Anaxagoras nazywa rozumem, νοῦς, przyczynę wszelkiego stawania się, wskazując przytem i na celowość wszechrzeczy. W ten sposób z jakościowej nauki pierwiastków powstają poglądy na świat dualistyczne, w których światy cielesny i duchowy sprowadzone są do rozmaitych zasad, lecz duchowy występuje jako panujący. Przeciwnie, atomistyka tłumaczy wszystko uderzeniem i ruchem atomów: prócz samych pierwiastków, oraz ich własności, nie potrzebuje ona żadnych innych zasad. W tem znaczeniu jest więc monistyczna i materyalistyczna. Wszakże nie jest materyalistyczną w znaczeniu, jakie dziś nadajemy temu wyrazowi. Uważa duchy za złożone z atomów, nie zaprzecza wszakże ich samodzielnego istnienia.

W walce poglądów na świat, która wytwarza się przez ten ostatni rozwój spekulacyi kosmologicznej, zwycięstwo przypada pierwotnie nauce dualistycznej. Ona to stanęła u podstawy filozofii przyrody Platona i Arystotelesa. Atomistyka Demokryta odrodziła się dopiero w znacznie później-

szym czasie, w hypotezach kierowniczych przyrodoznawstwa nowożytnego.

B. OKRES DRUGI.

Doba powszechnych systematów naukowych (5 i 4 stul.)

§ 11. Powstawanie zagadnienia etycznego (SOFIŚCI i SOKRATES.)

1. Drugi okres filozofii greckiej, obejmujący 5 i 4 stulecia przed. Chr. zaczyna się w przeciwności do jednostronnie kosmologicznego kierunku spekulacyj poprzednich, od również jednostronnego podniesienia zagadnienia antropologicznego. Filozofia przyrody dosięgła granicy, której w chwili danej przekroczyć nie mogła. Życie zaś polityczne, które zaczęło rozwijać się w rzeczachpospolitych greckich, wysunęło nowe, mniej bezinteresowne wymagania. Naiwny popęd ku poznaniu wszechświata zostaje wyrugowany przez dążenie do wpływu politycznego. Zagadnienia, dotyczące istoty i znaczenia porządku wszechświatowego ustępują miejsca innym o pochodzeniu i celu społeczeństwa cywilnego, o doniosłości poznania i o wartości czynów ludzkich.

Twierdzenie Protagorasa, że „człowiek jest miarą rzeczy“, znamionuje najdobitniej tą zmianę. Przedstawicielowie zaś nowych zagadnień są przedewszystkiem ludzie, którzy czynią zadość nowej potrzebie, występują zwłaszcza w Atenach jako nauczyciele we wszystkich uzdolnieniach i sztukach,

niezbędnych dla udziału w życin publicznem, t. j. sofiści. Nie są to już pojedyńczy, niezależni myśliciele, usiłujący pojąć świat i jego przebieg, lecz ludzie nowego zawodu, którzy ucząc wymowy, oraz władania argumentami logicznymi, jako sztuki, w swoich własnych czynnościach, nie zawsze oczywiście kierują się popędem ku prawdzie, lecz raczej dążnością do olśnienia, oraz do zwycięstwa w walce słownej. W ten sposób, charakter filozofii owej, wytkniętej dla sofistów przez ich otoczenie, oraz ich własne stanowisko w życiu jest, w stosunku do wiedzy teoretycznej, empirycznie-sceptyczny, w stosunku do zagadnień postępowania praktycznego — utylitarnie-egoistyczny. Treść i zakres poznania naszego zamknięte są w naszem własnem ujęciu zmysłowem, które, będąc zmienne i podmiotowe nie może wytworzyć wiedzy dla wszystkich doniosłej. Podobnież i postępowanie nasze powodowane jest w każdej chwili przez pobudki, płynące z doraźnej korzyści. Jak prawdą jest to, co wydaje się prawdziwem jednostce, tak dobrem jest to, co służy na jej korzyść.

2. Przeciwko tej doktrynie sofistów zwraca się Sokrates. Jak w życiu swojem nie przedsiębierze nauczania, jako zawodu zyskownego, lecz podobnie do badaczy dawniejszych oddaje się z czystego zamiłowania do wiedzy zagadnieniom o istocie znaczeniu rzeczy, a otacza się kołem uczniów pobudzanych przez czyste zamiłowanie ku tym przedmiotom, tak też jest przedewszystkiem przeciwnym egoistycznie utylitarnej dążności sofistów, którą zwalcza, jako szkodliwą dla ogółu. Wprawdzie Sokrates jest również człowiekiem swego czasu. Nie bawi go również zastanawianie się nad wielkiemi zagadnieniami wszechświata: człowiek jest dla niego, również jak

i dla sofistów, miarą rzeczy; a przy ocenie pojedyńczych kwestyj życia praktycznego przyznaje on prawo naturalnym pobudkom interesu indywidualnego. Z orzeczeń, oraz rad w tym kierunku podanych, łatwo możemy utworzyć sobie obraz człowieka, dla którego przy konkretnej ocenie uczynków cnotliwych, miernikiem była korzyść indywidualna. Wszakże o poglądzie całkowitym na życie tego człowieka nie powinny decydować podobne poszczególne praktyczne wskazówki, lecz raczej zasady które uznaje za powszechnie doniosłe dla postępowania ludzkiego, a z których stanowiska także i owe konkretne rozważania użyteczności przedstawiają się w odmiennem świetle. Nie na tem bowiem polega przeciwstawność pomiędzy Sokratesem, a sofistyką, iżby wogóle odrzucił użyteczność, jako kierowniczkę czynności ludzkich. Każde chcenie ludzkie kieruje się z natury swojej według pewnego celu, a cel ten, jak to sądzi i Sokrates, powinien, niezależnie od tego, czy jest użyteczny dla innych, być w każdym razie korzystnym dla samego postępującego, jeśli ma być pożądanym. Decydującem dla niego jest raczej, z jakich pobudek wypłynie decyzya o tem, co jest korzystne, a co szkodliwe.

Według teoryi sofistów pobudki te, na równi z samem poznaniem ludzkiem, były podmiotowe i zmienne; za miarę ich służyło upodobanie indywidualne, a więc wogóle chwilowa korzyść egoistyczna. W przeciwności do tego twierdzi Sokrates, iż istnieje powszechnie doniosła wiedza i że zgodnie z tem istnieją także powszechnie doniosłe normy postępowania. Nie człowiek, jako jednostka, lecz człowiek jako rodzaj jest miarą rzeczy. Dobrem nie jest to, co się takiem chwilowo jednostce wydaje,

lecz to, co we wszystkich okolicznościach, oraz przez każdego, na podstawie poprawnego sądu jego' uznane zostanie jako takie. Taki jest sens owej sokratycznej „meeutyki“, owego „położnictwa myśli“, która ma doprowadzić do świadomości każdego drzemiącą w nim wiedzę. Pogląd, iż poznanie, zdobyte drogą dyskusyi, nie jest dla żadnego z biorących w niej udział zewnątrz narzuconem, lecz samodzielnie zdobytem, a przytem wspólnem dla obu, polega właśnie na owem przypuszczeniu powszechnej doniosłości wiedzy; a prócz tego wskazuje wyraźnie Sokrates tym, dla których własny sąd nie byłby dostatecznie pewnym przewodnikiem, na pisane prawo państwa, oraz na niepisane przykazania bogów, a więc na zewnętrzny porządek prawny i na głosy sumienia, z których każdy jest oczywiście dla niego świadectwem powszechnej doniosłości przepisów etycznych.

Poznanie siebie samego uważa za najwyższy cel dążności ludzkich nie tylko dlatego, że człowiek jest najbliższym przedmiotem jego zajęcia, lecz także i dlatego, że jest dla niego źródłem wszelkich własności, uszczęśliwiających jednostkę i ogół. Na tem polega znaczenie twierdzenia Sokratesa, że cnota i wiedza stanowią jedno, oraz wiążącego się z tym zdania, że nikt nie może czynić źle świadomie. Podstawę takich orzeczeń stanowi pogląd, sięgający daleko po za zwykłe motywa roztropności praktycznej, a przypuszczający bezpośrednią i powszechnie doniosłą prawdę, która, skoro tylko udzieli się człowiekowi, powinna zapełnić całą jego istotę.

3. Osobistość taka, jak Sokrates, która nie nadawała nauce swojej kształtu systematycznego, lecz oddawała się całkowicie dobrowolnie obranemu za-

wodowi nauczyciela i doradcy młodzieży, nie powinna być oceniona według przygodnych orzeczeń. Gdyby nawet wszystkie te orzeczenia przechowane były i doszły do nas, nie mogłyby dać pojęcia o całej głębi jego poglądu na życie, zwłaszcza zaś, że na tej stopie nierozwiniętych jeszcze rozważań etycznych ówczesnych pogląd taki z trudnością dawał się ująć w wyrazy. Powinniśmy raczej w tym wypadku, również jak wobec każdej wielkiej osobistości, brać także pod dotąd uwagę wrażenie, które on wywierał za życia na bliższe otoczenie, oraz wpływ, który na nich pozostawiał W szkołach sokratycznych wpływ ten odbija się w świetle różnorodnem. Jedni, cyrenaicy czyli hedonicy zapożyczają od pierwowzoru swego rysy eudemonistyczne, wprawdzie bez głębszego umotywowania, jakie nadał Sokrates dążeniu do szczęścia w swojem pojęciu cnoty. Inni cynicy, ujęci są przeciwnie surowością tego pojęcia cnoty, a nie umieją go złagodzić radosnem odczuciem życia, jakie posiadał ich wielki mistrz. Inni wreszcie, megarycy, podnoszą przesadnie zawartą w utożsamieniu cnoty z wiedzą wysoką ocenę dążności do poznania, wskutek czego wyradza się u nich ona ostatecznie w użycie sztuki dyalektycznej i sofistycznej. Całkowite, potężne i wszechstronne oddziaływanie tej osobistości ujawnia się zaś w życiu i dziełach największego z sokratyków—Platona.

§ 12. Filozofia Platona.

1. Gdy szkoły sokratyczne ujawniają tylko pewne rysy z pierwowzoru mistrza, a podnoszą je przesadnie, Platon, przeciwnie, przekracza daleko

po za granice ducha sokratycznego. Że zaś nie tylko pierwsze pobudki, ale i trwały kierunek myśli swojej zawdzięczał nauczycielowi, świadczy o tem jedyny w dziejach przykład czci, fakt, że w dziełach swoich własne przekonania do ust mu wkładał. Dlatego też Sokrates platoński nie jest Sokratesem rzeczywistym, lecz jego obrazem idealnym, a zarazem przedstawicielem i tłumaczem filozofii platońskiej. Że wszakże filozofia ta wynikła z dalszego przeobrażenia idei Sokratesa, ujawnia to okoliczność, że we wcześniejszych dyalogach znajdujemy liczne ślady bezpośredniego odtwarzania istotnych rozmów sokratycznych.

2. Odpowiada temu całkowicie i rozwój filozofii Platona. Jest on do pewnego stopnia odwrotny. Przedewszystkiem, filozofia ta zwraca się całkowicie do zagadnień etycznych, a zostają one i nadal panującemi, nadającemi piętno całemu poglądowi na świat. Sokrates wszakże, zgodnie z wyłącznie antropologicznym kierunkiem myśli swojej, daleki był od podobnego metafizycznego poglądu na świat. Platon osiąga go w drugim okresie swojej filozofii, zapożyczając przeważnie od poprzedzających go eleatów i Heraklitesa materyały budowlane do swego systematu, uzupełniające przekazane mu przez Sokratesa, oraz dalej ukształtowane poglądy etyczne, do przedmiotowego obrazu świata. W trzecim wreszcie i ostatnim okresie sięga on wreszcie ku dawnym naukom pitagorejskim, aby naszkicować w postaci mitycznie - poetyckiej plan ogólnego porządku wszechświata. Punkt środkowy rozwoju tego, względem którego poprzednie stają się przygotowaniem, następne zaś bliższem wykonaniem i uzupełnieniem, stanowi nauka o idejach, należąca do okresu środkowego, jeden z naj-

genialniejszych, a niewątpliwie najpłodniejszy w następstwa pomysł filozoficzny wszystkich czasów.

3. Gdy Sokrates uczył, że zastanowienie się nad sobą samym jest źródłem wszelkiego poznania, metoda zaś dyalektyczna, ujawniająca się w rozmowie myślących i badających ludzi, stanowi poprawną drogę ku owemu badaniu siebie samego, to Platon wykazuje, że pojęcie jest tym utworem, który zawsze bywa wynikiem podobnego badania. Każde poznanie ma za punkt wyjścia wyobrażenie zmysłowe. Ta najbliższa treść poznania wszakże jest zmienna: zmienia się ona od podmiotu do podmiotu, od chwili do chwili; wytworem więc jej nie jest pewność, lecz łudzące mniemanie. Nic więc dziwnego, że sofiści, którzy redukowali wszelkie poznanie do ujęcia zmysłowego, pomieszali wiedzę z podmiotowem mniemaniem. Dopiero wyrobione przez myśl pojęcie posiada trwałość, usuwającą wszelką zmienność, a przez to podnoszącą je do treści rzeczywistej wiedzy.

Wszelka wiedza jednak wymaga przedmiotu: staje się wiedzą dopiero przez to, że nie jest tylko podmiotową, lecz posiada równoznaczny z sobą przedmiot. Pojęciu więc, stanowiącemu treść wiedzy, powinien także odpowiadać przedmiot, któktóry ma się do niej tak, jak pierwowzór do obrazu. Takim pierwowzorem pojęcia jest idea. Ponieważ wszakże, w świecie zmysłowym, istnieją tylko przedmioty zmysłowe, pierwowzory wrażeń zmysłowych, idea więc jest przedmiotem nadzmysłowym. W pojęciach naszych odbywa się więc poznanie świata nadzmysłowego, a istnienie pojęć nie jest tylko bezpośrednim dowodem istnienia tego nadzmysłowego świata, lecz samotworzenie pojęć, odbywające się drogą myślenia dyalektycznego, po-

średniczy pomiędzy światem zmysłowym, a nadzmysłowym. Świat zmysłowy jest światem złudzeń (pozoru), jak to już uznali eleaci; jest nie mniej także i światem nieustającej przemiany, jak to wypowiedział Heraklites. W przeciwności do niego, świat nadzmysłowy jest wieczny i niezmienny. Nie jest on wszakże, jak to twierdzili eleaci, pozbawiony wszelkiego związku ze światem zmysłowym. Świat zmysłowy nie jest samem tylko złudzeniem; jest takiem, dopóki uważamy go za rzeczywistość rzeczy. W świetle zaś myśli pojęciowej jest on złudzeniem, świadczącem o bycie, które wszakże dopiero wtedy staje się obrazem owego bytu, gdy postąpimy od ujęcia zmysłowego do pojęcia, które po za niem się ukrywa.

Następstwa te wynikające z metafizycznego znaczenia pojęć, nasuwają trzy pytania: 1) w jaki sposób powstają podmiotowo ideje w naszym umyśle? 2) jaki jest stosunek przedmiotowy idej do rzeczy zmysłowych? 3) jaki porządek i jakie prawa rządzą w samym świecie idej?

3. Na pierwsze z tych pytań odpowiedź brzmi, że sprawa ta odbywa się w duszy ludzkiej. Ponieważ pojęcia są odbiciem przedmiotów nadzmysłowych, t. j. idej, od których zapożyczyły ową abstrakcyjną powszechność, wyróżniającą je od rzeczy zmysłowych, więc sama dusza musiała niegdyś brać udział w oglądaniu idej. Ujęcie to wszakże musiało przypaść na czas poprzedzający jej związek z ciałem, t. j. stan zmysłowy. Sama więc dusza, która jest pierwiastkiem ożywczym ciała, łączy światy idejowy i zmysłowy; nie należy ona ani do idej, ani do świata zmysłowego, lecz jest istotą pośrednią między obu, w której podczas jej bytu z ciałem związanego, zostają przebudzone przez od-

działywanie rzeczy zmysłowych wspomnienia o odpowiadających im przedmiotach idealnych. Każde tworzenie pojęcia jest więc aktem przypominania: myślenie zaś dyalektyczne, ściągające zmienne wyobrażenie zmysłowe do jego znaczenia trwałego, jest sprawą, przez pośrednictwo której dusza przypomina sobie swój trwały byt, a zarazem widok idej, których odbiciem są rzeczy i wrażenia zmysłowe. W ten sposób sprawa tworzenia pojęć składa zarazem świadectwo o wiecznej istocie duszy, zamykającej w sobie preegzystencyą (odwieczny byt) i nieśmiertelność, o istocie, która zgadza się z jej własnością, jako zasady życia; życie bowiem wyklucza śmierć, tak jak byt wyklucza niebyt.

5. Podwójny stosunek, w którym zostaje dusza do świata zmysłowego, oraz idejowego, rozstrzyga także i dalsze zagadnienie o stosunku samych idej do rzeczy zmysłowych. Jak w człowieku dusza okazuje się zasadą pośredniczącą, w której powstają z powodu wyobrażeń zmysłowych wspomnienia pierwowzorów rzeczy zmysłowych w formie pojęciowej, tak sama dusza powinna być pomyślana w rzeczach zmysłowych, jako siła czynna, kształtująca je na wzór idei. Jak dusza ludzka wszczepia ciału ideje w postaci wrażeń zmysłowych, tak muszą istnieć siły duchowe w otaczającym nas świecie, które wytwarzają same rzeczy zmysłowe, kształtując materyą według pierwowzoru idei. Materya sama w sobie nie istnieje: zostaje ona obudzona do rzeczywistości dopiero przez ideje, które się w niej odtwarzają. Dlatego też ideje mają byt samodzielny w świecie nadzmysłowym, materya zaś go niema. Jest ona zasadą czysto ujemną, oddziaływającą jedynie tylko przez ograniczenie, któremu ulegają ideje, wskutek tego, że ona bierze udział w rzeczach

zmysłowych. Tu tkwi źródło owej pogardy dla świata zmysłowego, ujawniającej się już u Platona, a jeszcze bardziej w późniejszym platonizmie, która przeciwstawia materyą jako pierwiastek zły, idei, jako dobremu, a według której, świat zmysłowy jest odpadnięciem od czystości świata idejowego, zależność zaś duszy ludzkiej od zmysłów stanem poniżenia i winy. U Plątona samego wszakże pojęcie piękna występuje jako myśl pojednawcza, wyświetlająca świat zmysłowy przez świat idejowy, który w nim żyje; piękno jest doskonalszym wyrazem idej w formie zmysłowej, a pod tym względem tworzy znowuż szereg stopni, zaczynających się od piękna cielesnego, całkowicie jeszcze pogrążonego w zmysłowość, wznoszącego się w piękności duszy, ku większej czystości, aby znaleźć w końcu wyraz najwyższy w piękności świata idej. W duszy ludzkiej pośrednikiem owego oddziaływania piękna jest miłość w jej rozwoju od miłości zmysłowej do duchowej. Jak bóg miłości Eros, porywa ona, jak to przedstawia Platon w obrazie mytologicznym, duszę na widok piękna, wprawia ją w boski obłęd i budzi w niej ową tęsknotę za światem idej, która ujawnia się z początku w miłości zmysłowej, jako niejasne przeczucie, aby w końcu zapalić się w poznaniu filozoficznem, jako miłość duchowa ku samym idejom.

6. Gdy w ten sposób Plato przenosi stosunek pomiędzy idejami, a wrażeniami zmysłowemi na ten jaki istnieje pomiędzy idejami a rzeczami zmysłowemi, objektywizuje się dla niego także i pojęcie duszy. Wobec duszy ludzkiej staje dusza wszechświatowa jako byt pośredni powszechny pomiędzy światem idej a światem zmysłowym; dusza zaś indywidualna jest jej odbiciem, odbiciem oczy-

wiście w tem znaczeniu, że zarówno tu jak i tam dusza jest zasadą ożywczą, pośredniczącą w związku idei z materyą, gdy jednocześnie dusza wszechświatowa jest pojęciem szerszem. Tu jednak, w zagadnieniu kosmologicznem, bliższe przeprowadzenie tej analogii nie poddaje się wysiłkom poety-filozofa. Przedstawia więc w Timeuszu powstawanie świata w formie mytologicznej, która wiąże się z wyobrażeniami staro-pytagorejskiemi przez dopuszczenie o panowaniu praw liczbowych, oraz o ukształtowaniu pierwiastków z regularnych utworów geometrycznych. Według pierwowzoru idei, kształtuje tu Demiurgos (budowniczy świata) z chaotycznej materyi pojedyńcze przedmioty, tworząc przedewszystkiem duszę wszechświatową, jako siłę bezcielesną, lecz przenikającą świat i wprawiającą go w ruch, która, sama powstając według praw matematycznych, przenosi je na wszystkie rzeczy stworzone. Tak pierwiastki (ogień, woda, powietrze, ziemia) są regularnemi ciałami geometrycznemi, utworzonemi z płaszczyzn trójkątowych; tak całość wszechświata składa się z systematu regularnie do koła kuli ziemskiej, jako ośrodka usłanych sfer krystalicznych, unoszących gwiazdy. Plato przeciwstawia tu systematowi pytagorejskiemu z jego ruchem ziemi i wszystkich gwiazd dokoła ognia środkowego, ów systemat geometryczny, który później opracowany został dalej przez szkołę platońską, jako systemat Ptolemeusza, panujący w późniejszych wiekach.

7. Jak zagadnienie kosmologiczne daje się rozwiązać przy pomocy nauki o ideach, tylko w sposób bardzo ogólnikowy, w szczegółach zaś zostaje pozostawione domysłom, oraz poetyckiemu ukształtowaniu, tak tem bardziej nie zostaje roz-

strzygnięte ostatecznie trzecie z postawionych powyżej zagadnień, dotyczące porządku w samym świecie idej. Ogólną myślą kierowniczą jest tu ta, że świat nazewnątrz nas jest przedmiotowem, pojęcie zaś w nas podmiotowem odbiciem świata idej. Jak pojęcie dobra w sobie uznajemy za najwyższe i najdoskonalsze, a wskutek tego dążymy do opanowania dobra także nazewnątrz nas, tak koniecznem jest wymaganie, aby w świecie idej nadzmysłowych, idea dobrego była panującą. W jaki sposób podporządkowane jej są inne ideje, wynurzał to nie raz Plato przypuszczalnie; przypuszczenie zaś jego, dotyczące tego, w jakim stopniu wogóle odpowiadają pojedyńcze rzeczy zmysłowe swoim idejom, zostaje u niego jawnie niepewnem pod wpływem sprzecznych pobudek. Gdyby świat zmysłowy był dokładnym odźwierciedleniem świata idej, to każdy szczegół, a więc rzeczy poziome i złe, musiałyby mieć swoje idealne pierwowzory. Jeśli przeciwnie, świat idej jest doskonały, to rzeczy poszczególne ze swemi ograniczeniami i rzeczy pospolite nie mogą mieć w nim miejsca. We wcześniejszych ukształtowaniach nauki swojej, w których przeważa stanowisko dyalektyczne, Plato przechyla się oczywiście ku pierwszemu z tych wyobrażeń; w późniejszych, zostających pod wpływem przeważnym pobudek etycznych i estetycznych, skłania się ku drugiemu, ograniczającemu ideę do rzeczy ogólnych i doskonałych.

8. Punktem stałym w owych zmiennych wywodach co do porządku w świecie idej, zostaje przekonanie, że dobro jest ideą panującą i że dlatego w tem samem znaczeniu, w jakim wogóle świat idej odzwierciedla się w świecie cielesnym, także i dobro powinno zwyciężyć zarówno w nas samych,

w naszej woli i czynnościach, jak i nazewnątrz nas w urządzeniach państwowych. W duszy naszej pierwowzorem owego panowania dobra jest stosunek wzajemny trzech władz duchowych: rozumu, uczucia i pożądań. O ile rozum kieruje uczuciami i poskramia namiętności, przeznaczony jest do panowania nad innemi częściami duszy: rozum zaś prowadzi do poznania dobrego. Podobnież wśród cnót, które odpowiadają pojedyńczym częściom duszy, mądrość, cnota rozumu, stoi najwyżej i panować powinna nad innemi cnotami: nad odwagą, która jest cnotą uczucia, oraz nad roztropnością, która jest cnotą żądz. W połączeniu z temi cnotam tworzy ona czwartą-- sprawiedliwość.

Jak w harmonii władz duchowych, oraz ich cnót, tak też odbija się porządek etyczny świata idej ostatecznie także i w porządku społeczeństwa ludzkiego, w państwie, tem dokładniej, im doskonalszy jest ten porządek. Państwo więc doskonałe powinno przedstawiać w ukształtowaniu organów swoich obraz ustopniowania ludzkich władz duchowych i cnót. Przez to staje się jednocześnie obrazem świata idej. W państwie również panować powinna mądrość wcielona w tych, którzy poświęcają życie uprawie nauk, t. j. w filozofach. Najbliższym do nich jest stan, którego zadaniem jest uprawianie cnoty odwagi, oraz obrona państwa przeciwko napaściom, stan wojowniczy. Jako klasa służebna przyłączają się do dwóch poprzednich rolnicy i rękodzielnicy, do których należy najniższa z cnót, roztropność.

9. W owem ukształtowaniu, obejmującem świat wewnętrzny i zewnętrzny człowieka, świat zmysłowy, oraz potrzebny do jego uzupełnienia świat nadzmysłowy, przyrodę jednostki i organizacyę społe-

czeństwa ludzkiego, filozofia platońska jest pierwszym w dziejach systematem powszechnym. Została też najbardziej wpływową aż do dni naszych. Myśl zasadnicza nauki o ideach nietylko była punktem wyjścia dla wielu późniejszych systematów; oddziałała ona potężnie także i na poglądy religijne, przeważnie zaś na chrześcijańskie. W najbliższym czasie wszakże wpływ tego systematu był po części usunięty przez następującą zaraz po nim filozofią Arystotelesa, z którą także i w późniejszych wiekach niejednokrotnie staczał walki.

§ 13. Filozofia Arystotelesa.

1. Jak Plato był sokratykiem, tak Arystoteles był platonikiem: najwybitniejszym, a zarazem najbardziej niezależnym z uczniów. Wprawdzie stosunek do nauczyciela tu jest zupełnie inny, niż tam. Arystoteles dochodzi do własnych przekonań w znacznym stopniu przez krytyczne zwalczanie swego poprzednika, podniesienie zaś przeciwności, które ich dzielą, przyczynia się do łatwego przeoczenia pokrewieństwa pewnych poglądów zasadniczych. Wspólnem dla obu zostaje przedewszystkiem przekonanie o wartości myślenia pojęciowego. U Arystotelesa, jak i u Platona, pojęcia nie są samemi tylko formami podmiotowemi, lecz odpowiadają przedmiotowej istocie samych rzeczy, w nich bowiem poznajemy trwałą ich istotę; w tem też znaczeniu odpowiadają im przedmiotowe kształty, siły kształtujące świat, podobnie jak ideje. Że formy pojęciowe jednakowe są z formami bytu, wydaje się to obu myślicielom rzeczą nieuniknioną, wymaganiem, zawartem w samem pojęciu wiedzy. Lecz zaczynając

od tego punktu, drogi obu rozchodzą się już nawet wtedy, gdy idzie o metodę, jaką dojść mają do ogólnie doniosłych pojęć. Arystoteles nie widzi w dyalektyce Platona metody przekonywającej: dając się określić w każdym wypadku przez charakter zagadnienia, zamiast przykładać do niego ścisłe i powszechne formy myśli, prowadzi ona do prostego mniemania lub domysłu. Dlatego też Arystoteles oddziela metafizykę od logiki i wytyka ostatniej za zadanie wyrobienia systematu powszechnych, niezależnych od poszczególnych zagadnień prawideł myślenia. Wśród wyników zaś dyalektyki platońskiej, uważa on przedewszystkiem za zupełnie dowolne przypuszczenia zasadnicze metafizyczne, jakoby ideje były pierwowzorami pojęć, jako niezależny świat transcendentny, stojący obok zmysłowego. Ponieważ w myśli naszej i poznaniu pojęcie nie spotyka się nigdy inaczej, jak tylko w połączeniu z przedmiotem zmysłowym, to samo powinniśmy przypuścić o formach przedmiotowych, odpowiadających podmiotowym pojęciom. Ideje są tak samo imanentne w rzeczach, jak w naszem pojmowaniu rzeczy pojęcia immanentne są w ujęciach zmysłowych.

2. Arystoteles zastępuje więc słowo „idea“ (ἰδέα) przez ogólniejsze „forma“ (εἶδος). Materya należy do formy, niemniej jak forma do materyi. Jeśli Plato powiedział, że materya bez kształtujacej ją idei jest „niebytem“, to dla Arystotelesa nie istnieje również forma bez należącej do niej materyi. Obie razem tworzą dopiero rzeczywisty byt rzeczy, substancyą (οὐσία); substancyą więc we właściwem znaczeniu nie jest pojęcie ogólne, lecz przedmiot poszczególny, utworzony z substancyi i formy. W tem połączeniu materya jest możliwością, czyli potencyą (δύναμις) wszelkiej rzeczywistości, forma zaś — urze-

czywistnieniem owej możliwości, czyli aktem (ἐνέργεια). Stosunek ich wzajemny porównywa Arystoteles do tego, jaki istnieje pomiędzy marmurem, z którego rzeźbiarz tworzy posąg, a kształtem tego posągu. W ten sposób materya staje do pewnego stopnia na równej stopie wartościowej z zasadą nadającą kształt. Obie są niezbędnemi, uzupełniającemi się wzajemnie składnikami rzeczywistości, rzeczywistość zaś ta ma byt swój nie w świecie transcendentnym, lecz w świecie zmysłowym, danym bezpośrednio naszemu ujęciu i poznaniu. Wprawdzie istnieje między obu ta różnica, że materya jest tylko podścieliskiem ogólnem i nieokreślonem, z którego wszystko możliwe powstać może, a które będąc pozbawione wszelkiego zróżniczkowania, nie może samo przez się zostać przedmiotem naszego rozróżniającego poznania pojęciowego, gdy przeciwnie, orma występuje w rozmaitych objawach. Stosownie do tego rozkłada się ogólne, samo przez się również nieokreślone pojęcie formy najsamprzód na pewne kierunki główne, pod które podporządkowuje się nieskończona pełnia zjawisk konkretnych. Tak forma w swoim najbardziej zewnętrznym objawie występuje jako kształt ciał; następnie, na stopniu szerszym, bliższym już do poznania istoty form, jako ruch, którego pojęcie ogólne obejmuje także i zmianę jakościową; wreszcie w trzecim i najwyższym stopniu, jako spełnienie celu (ἐντελέχεια), dodające do dwóch poprzednich pojęć formy warunek wewnętrzny rozważanego przez nie tylko niejako zewnętrznie tworzenia kształtów. Ostatecznie bowiem ruchy i zmiany materyi, z których wynikają znowuż kształty rzeczy, powodują panujące w świecie cele. Nasze więc poznanie rzeczy, oraz objawiająca się w rzeczach czynność, od-

bywają drogi przeciwległe: pierwsze od kształtu zewnętrznego przechodzi do powodującego go ruchu, a od tego do celu bytującego w rzeczy; drugie zaczyna od celu, który wprawia w ruch i nadaje kształt rzeczom.

3. Dla Arystotelesa cel przyrodzony, immanentny jest pojęciem najwyższem, ostatniem w naszem poznaniu, a przez to samo pierwszem w samych rzeczach, tem, które najdoskonalej wykazuje ich istotę przedmiotową. To, co nie ma celu, lub czego celu poznać nie możemy, jest dla Arystotelesa „przypadkowem“, przez co wszakże nie chce powiedzieć, żeby wogóle nie miało przyczyny, lecz tylko, że nie znajduje miejsca w tym systemacie przyczyn rozumnych, które filozof znajduje urzeczywistnione w celach przyrodzonych. Przypadek więc nie ma u niego roli stawania się przyczynowego, lecz raczej występuje jako specyalna przyczyna obok przyczyn celowych, a zarazem taka, która niema istotnego znaczenia dla poznania związku przyrodzonego rzeczy. Cel więc ma w filozofii Arystotelesa wartość podobną do tej, jaką ma idea w filozofii platońskiej, tylko idea jest transcendentna, cel zaś immanentny. Idea jako pierwowzór pojedyńczego pojęcia, rozkłada się w nieokreśloną mnogość idej pojedyńcych, które, nie będąc same uporządkowane, w istocie tylko wskutek dowolnej oceny etycznej zostają podporządkowane pod ideę dobra. Cel natomiast jest pojęciem ogólnem, pod które wszystkie poszczególne określenia celowe podporządkowują się same przez się; a ponieważ jest zasadą immanentną, więc owe określenia celowe powinne być wzięte z doświadczenia, oraz ze stosunków, w jakich poznajemy rzeczy w doświadczeniu.

Według tych stosunków, wszystkie zjawiska tworzą stopniowanie celów, które zaczyna się od najbardziej ogólnych i wszystko obejmujących, a kończy się na najbardziej indywidualnych, przyczem znowuż wśród tych ostatnich odbywa się przejście od mniej doskonałych do bardziej doskonałych. Pojęcie celu bytującego w owem dwojakiem ustopniowaniu od ogółu do szczegółu, oraz od niedoskonałości ku doskonałości, prowadzi więc z koniecznością do myśli rozwoju (ewolucyi), stanowiącej zasadniczą ideę systemu Arystotelesa.

4. Z owego stopniowania celów, które postępuje od ogółu do szczegółu, wynika rozwój kosmiczny. Zaczyna się on od najbardziej powszechnego z ruchów, z którego wynikają wszystkie zmiany w świecie cielesnym, od wiecznego i jednostajnego obrotu sklepienia niebieskiego, a kończy się na pojedyńczych ruchach ziemskich. W tej nauce o wieczności wszechświata wykonał Arystoteles po raz pierwszy próbę rozwiązania zagadnienia o powstawaniu porządku wszechświatowego, przez jego proste usunięcie. W tłumaczeniu wszakże poszczególnych zjawisk ziemskich idzie on, podobnie jak Platon, zwalczając energicznie atomistów, wślad za owymi dawnymi fizykami jońskimi, którzy oparli pojmowanie świata na dualizmie zasad duchowej i cielesnej. Wprowadza cztery jakościowe pierwiastki do fizyki, w której panowały aż do czasów nowożytnych, przy tłumaczeniu zaś zjawisk ruchu przekłada tłómaczenia teleologiczne nad mechaniczne, któremi się posługiwali atomiści: ciała spadają ku dołowi dlatego, że środek ziemi stanowi ich naturalne miejsce. Tym ruchom „naturalnym“ przeciwstawia on inne, np. ruch ciał rzuconych, jako „przymuszone“, lub „przypadkowe“.

5. Drugie ustopniowanie celów, podnoszące się od niedoskonałości ku doskonałości, a w początkach swoich wplatające się w pojedyńcze zjawiska ruchów pierwszej seryi rozwojowej, polega na rozwoju organicznym. Polega ono na szeregu sił duchowych, które jako wyższe i celowe wznoszą się po nad siły natury. Najniższą z tych sił jest władza odżywiania się, występująca w świecie roślinnym jako wyłączna zasada życiowa, a z którą łączy się bezpośrednio zdolność do reprodukcyi. Do niej przyłącza się w królestwie zwierząt władza czucia i ruchu, które stanowią jedność, gdyż wszelkie zmiany miejsc odbywają się u zwierząt wskutek czuć, które według Arystotelesa mają siedzibę swoję najsamprzód w pojedyńczych organach zmysłowych, później zaś łącznie w sercu, jako organie czucia ogólnego. Do tych dwóch władz niższych dołącza się wreszcie u człowieka rozum myślący, zdolność ich połączenia, który dzieli się znowu na dwie części, na rozum bierny, przyjmujący wrażenia i tworzący z nich wyobrażenia, oraz czynny, który wydziela z owych wyobrażeń pierwiastki istotne i trwałe, t. j. pojęcia, a w ten sposób wznosi się do poznania.

6. Godnem jest uwagi, że cały ten rozwój w dwóch punktach wykracza po za swój zakres, a zarazem po za zasadę immanencyi (bytowania) formy w materyi, zasadę, zastosowaną przez Arystotelesa do tłumaczenia zarówno przyrody jak i życia duchowego. Punktami tymi są jego początek i koniec. Gdy bowiem rozwój kosmiczny ulega prawu, że każdy ruch jest wynikiem innego ruchu, który jest jego przyczyną, a który również jest ruchem materyi, nasuwa się więc, na początku owego szeregu kosmicznego, a mianowicie w stosunku do

obrotu sklepienia niebieskiego, do którego ostatecznie ściągają się wszystkie ruchy, pytanie, w jaki sposób powstał ten pierwszy ruch. Odpowiedź na to brzmi: jest wieczny, a więc w żaden sposób nie powstał. Lecz jeśli pierwszy jego początek nie wymaga żadnej przyczyny zewnętrznej, to nieustające jednostajne trwanie jego wymaga jej wszakże; a przytem ów ruch pierwotny musi być również niezmienny jak i jego skutek. Ponieważ zaś jest on, jak to przyjęliśmy, przyczyną pierwotną, nie wynikającą z żadnej innej, nie potrzebuje więc materyi, która wogóle niezbędną jest dla przyjęcia przeniesionego z zewnątrz ruchu. W ten sposób pierwsza ta przyczyna, owa pierwsza dźwignia, utrzymująca bieg świata od czasów przedwiecznych, jest formą pozbawioną materyi, nieruchomym twórcą ruchu. Jestto dalszem przekształceniem, któremu ulega tu pojęcie trwałego bytu eleatów, różniące się od platońskich idej swoją bezwzględną jednością, lecz w tem do nich podobne, że jest czystą formą, a w ten sposób wolną od zmian, wynikających z połączenia z materyą, wreszcie zgodne w tem z platońską ideą dobra, że jako najwyższa z form, stanowi co do istoty swojej jedno z bóstwem. Przytem wprawdzie owo arystotelesowskie pojęcie Boga jest zupełnie abstrakcyjne: straciło ono całkowicie to znaczenie etyczne, które miała platońska idea dobra.

7. Niemniej i końcowy punkt drugiego szeregu rozwojowego, duchowego, wynikającego z owego kosmicznego, wykracza po za swój zakres w pojęciu duszy ludzkiej. Dusza ludzka łączy w sobie niższe władze duchowe. Lecz skoro wytwarza pojęcie z wyobrażeń zmysłowych, władza, która to czyni, t. j. rozum czynny, musi z konieczności mieć udział

w istotnych własnościach pojęć. Pojęcia zaś są formami rzeczy, pomyślanemi niezależnie od ich materyi. Jak pojęcia są czystemi formami, tak też i rozum czynny sam musi być czystą, niematerya-lną formą. Gdyby tak nie było, musiał by udzielać z konieczności pojęciom swój właściwy materyalny charakter, t. j. innemi słowy, możliwem byłoby dla ducha ludzkiego tylko myślenie za pomocą wyobrażeń zmysłowych, nie zaś poznanie pojęciowe. Rozum więc czynny odpowiada znowuż idei platońskiej: jest on czystą formą, a więc jako taka nieprzemijającą. Jak idea w rozwoju kosmicznym prowadzi do myśli o Bogu, tak też w rozwoju duchowym doprowadza do najwyższych czynności ducha ludzkiego, a w odpowiedniem znaczeniu ogranicza się platońska nauka o nieśmiertelności. Arystoteles odrzuca przypuszczenie preegzystencyi (odwiecznego bytu) duszy: rozum czynny jest dla niego również produktem rozwoju, a więc wytworem; niestworzonym jest tylko początek wszelkiego ruchu, sam Bóg. Nie cała też dusza bierze udział w przetrwaniu, będąc, jako zmysłowa, połączona z materyą, której formę substacyalną tworzy; tylko czynny, myślący duch nieśmiertelny jest jako forma niemateryalna. W tem znaczeniu mówi o nim Arystoteles. że zachowuje się względem reszty duszy tak, jak, ta dusza względem żyjącego ciała. Jest on „formą formy“, o ile formy wynikające z niższych sił duchowych są przez nią jeszcze raz kształtowane, a w ten sposób podniesione do czystych pojęć pozbawionych materyi. Jako taka forma form, owa najwyższa władza duszy wolna jest od związanej z materyą znikomości.

8. W ten sposób arystotelesowskie ograniczenie idei nieśmiertelności do ducha czynnego i do

bytu przyszłego tylko zostaje w ścisłym związku z odmiennem położeniem, jakie zajmuje pojęcie duszy w jego filozofii. Dusza nie jest już dla niego środkowym punktem pomiędzy światem zmysłowym, a światem idej; nie jest również siłą twórczą która, jako dusza wszechświatowa kształtuje rzeczy po za specyficznemi formami życia, lecz należy sama do ogólnego szeregu rozwojowego form. Zajmuje ona w tym szeregu najwyższe stanowisko, gdy tymczasem w niższych władzach duszy gotuje się ów rozwój w czystą niemateryalną formę, która osiągnięta zostaje ostatecznie w duchu czynnym. W ten sposób filozofia Arystotelesa wiąże się wszędzie z platońską nauką o ideach. Lecz pojęcie idei więcej zbliżone jest w niej do świata rzeczywistego. Ideje nie stoją wobec niego, jako świat nadzmysłowy, lecz przeciwnie, wszędzie obecne są bezpośrednio, w samym świecie zmysłowym; nie mogą się obyć bez niego w urzeczywistnieniu swojem. Nawet tam, gdzie nadzmysłowość przyjmuje się jako konieczne uzupełnienie świata zmysłowego, tworzy ona z jednej strony tylko ostatni punkt wyjścia wszelkiego naturalnego stawania się, z drugiej zaś, ostatni objaw naturalnego rozwoju. Usunięta jest więc z filozofii Arystotelesa owa tęsknota za światem idealnym, nadzmysłowym, oraz owo dążenie od kształtowania rzeczywistości, o ile to możliwe, na wzór ideału, które stanowią cechy platonizmu. Rzeczy realne, zmysłowe są tem, ku czemu zwraca się przedewszyskiem pogląd na świat Arystotelesa, których znaczenie chce pojąć, których względne uzasadnienie, o ile mowa o własnościach lub utworach człowieka, usiłuje wyprowadzić.

9. Zwłaszcza zaś praktyczna filozofia jego pełna jest owego ducha realizmu, oraz pewnego rodzaju relatywizmu, w których wszakże znowuż podobnie, jak i w poglądzie za świat teoretycznym, przyświeca wspólna z Platonem sokratyczna myśl o wartości i znaczeniu wiedzy. Dlatego też i w zakresie etycznym cnoty poznania, czyli dianoetyczne, uważa za najwyższe; a więc mądrość, przezorność, roztropność. One tylko mają znaczenie bezwzględne, niezależne są bowiem od poszczególnych wpływów życiowych, a więc pozwalają temu, kto je posiada, osiągnąć we wszystkich okolicznościach najwyższy cel dążeń ludzkich, t. j. szczęście, nawet wtedy, gdy pozostawiony jest sobie samemu. Życie kontemplacyjne, w którem zamiast dóbr zewnętrznych sama mądrość staje się przedmiotem rozkoszy, podnosi filozof jako najszczęśliwsze samo przez się. Wszakże dla większości jest ono niedościgłem, gdyż życie towarzyskie stanowi naturalny stan człowieka. W ten sposób w rzeczywistości przeważne znaczenie przypada cnotom praktycznym, czyli etycznym. Są one zaś własnościami, w których obok łagodzącego afekta wpływu przezorności, przeważną rolę mają naturalne zawiązki woli, doprowadzone do odpowiedniej równowagi przez nawykanie i wprawę. Właśnie dlatego, że polegają one istotnie na tych naturalnych własnościach, które wychowanie i nawyknienie tylko wzmacnia, nazywa je Arystoteles „cnotami etycznemi„ od ἦθος charakter. Ocena ich w szkole arystotelesowskiej objawia się także i w tem, że zapożyczyła ona stąd nazwę etyki, która do dziś dnia jeszcze służy na oznaczenie tego zakresu badań filozoficznych. Naturalne usposobienia umysłu obracają się pomiędzy przeciwnościami, jak to objawia się w afektach ludz-

kich, z którymi spotykamy się w życiu, jako z fałszywymi kierunkami przeciwnych własności; do takich należą np. skąpstwo i rozrzutność, tchórzliwość i zuchwalstwo, uniżoność i buta. Błąd tych namiętności polega na tem, że ujawniają one naturalne skłonności umysłu ludzkiego w formach krańcowych; jasną więc jest rzeczą, że wady zamieniają się na cnoty, skoro tylko przez panowanie rozsądku nad wolą naturalne skłonności zostaną tak złagodzone, iż zajmą stanowisko pośrednie pomiędzy krańcowemi wadami: tak wspaniałomyślność jest właściwym środkiem pomiędzy skąpstwem a rozrzutnością, odwaga pomiędzy tchórzliwością a zuchwalstwem, godność pemiędzy uniżonością a butą; a nawet najniezbędniejsza dla wspólnego pożycia ludzkiego cnota, sprawiedliwość, stanowi, chociaż w innem nieco znaczeniu, środek właściwy, gdyż zajmuje stanowisko pośrednie w zachowaniu się jednostki względem siebie samej pomiędzy popełnianiem niesprawiedliwości a jej znoszeniem, w stosunku zaś jednostki do innych, jako rozważanie wymagań, które tamci podnoszą i oznaczenia ich rzeczywistej doniosłości. W niczem nie ujawnia się lepiej realizm i relatywizm filozofii Arystotelesa jak w tej nauce o cnotach praktycznych. Wprawdzie związek z myślą sokratyczną daje się i tu dostrzedz w tem, że rozum, a przedewszystkiem najwyższa cnota rozumu, mądrość, jest ostatecznem źródłem owego poskromienia naturalnych popędów, ktore przemienia wady w cnoty.

10. Ten sam sposób myślenia, skierowany ku realnym warunkom bytu, panujący w etyce Arystotelesa, objawia się także w jego polityce; a przytem występuje tu na pierwszy plan owa zasada rozwoju, która jest przewodnią myślą jego metafizyki. Formy państwowe tworzą szereg ewolucyjny, od-

powiadający faktycznemu stanowi i potrzebom społeczeństwa ludzkiego. Dla najwcześniejszych stopni kultury właściwem jest to, że jednostka najzdolniejsza ze wszystkich jest kierownikiem; tu więc najwłaściwszą formą państwową jest panowanie jednostki pod postacią władzy królewskiej. Na stopniu nieco wyższym występuje kilku wybitniejszych i poważniejszych obywateli jako równych: władza królewska zostaje zastąpiona przez władzę niewielu, a mianowicie najlepszych, t. j. arystokracyą. Wreszcie z wyższem podniesieniem kultury dążenie do wywierania wpływu na rząd opanowywa większe koło ludności: arystokracya przeistacza się w demokracyą, czyli panowanie ludu. Żadna z tych form rządu nie jest bezwzględnie dobrą, przydatną we wszystkich czasach i we wszelkich stosunkach; każda jednak jest względnie dobrą, o ile jest wyrazem dokładnym pewnego określonego stopnia rozwoju politycznego. Właśnie dlatego, że każda jest tylko względnie dobrą, każda zamienia się na złą, o ile nie jest wytworzona przez rozwój naturalny, lecz narzucona gwałtowanie danemu społeczeństwu, które już z niej wyrosło. Tak zła forma władzy jednostki, tyrania powstaje wtedy, gdy jeden, nie najlepszy, lecz najgwałtowniejszy opanowywa władzę w demokracyi; zła forma panowania niewielu, oligarchia, wytwarza się wtedy, gdy nie najszlachetniejsi, lecz ci, którzy przez demagogiczne knowania osiągneli największy wpływ opanują władzę; tak wreszcie zła forma ludowładztwa, ochlokracya wynika ztąd, że nie naród prawdziwy, lecz niewykształcone masy wywierają największy wpływ w państwie. Dlatego właśnie, że w demokracyi łatwo nastąpić może bądź wyrodzenie się w ochlokracyę, bądź też powrót do tyranii lub

oligarchii uważa Arystoteles za najwłaściwszą dla wysoko rozwiniętego kulturalnie narodu, nie demokracyę, lecz formę państwową, zajmującą stanowisko pośrednie pomiędzy arystokracyą a demokracyą. Jestto rząd cywilny, politeja, w którym wykształcony i uposażony średni stan ma władzę. W ten sposób, w owej ostatniej ocenie form państwowych występuje obok zasady rozwoju, zapożyczonej z filozofii teoretycznej, także i zasada etyczna: właściwego środka.

11. Gdy więc Arystoteles w filozofii swojej teoretycznej, a jeszcze więcej w praktycznej, usiłuje zadość uczynić wymaganiom doświadczenia i rzeczywistych stosunków życia, systemat jego, jako realistyczny, zostaje w przeciwstawności do idealizmu platońskiego, pomimo, iż oba mają za wspólny punkt wyjścia sokratyczne pojęcie wiedzy, oraz wiążące się z nim przypuszczenie o ostatecznych zasadach bytu i stawania się. Podobneż przeciwieństwa dzielą szkoły wytworzone przez obu filozofów: platońską Akademią oraz szkołę perypatetyczną, które wszakże ulegają wpływom dalszego samodzielnego rozwoju filozofii, chociaż wobec tych nowych prądów tracą na znaczeniu.

C. Okres 3. Doba helenizmu

od 3 stul. przed Chr. do 3 stul. po Chr.

§ 14. Kierunki etyczne w filozofii helleńskiej (STOICY, EPIKUREJCZYCY, SCEPTYCY).

1. Trzeci okres filozofii greckiej znamionuje się tem, że oświata i wiedza grecka szerzą się stopniowo.

Filozofia, która niegdyś wyszła z kolonij greckich w Małej Azyi i we Włoszech, później zaś przeważnie rozwijała się w Atenach, rozprasza się teraz po całym świecie ucywilizowanym starożytności, przepełnionym cywilizacyą grecką. Obok Aten inne miasta państwa wszechświatowego aleksandryjskiego, a później rzymskiego, stają się wpływowemi ośrodkami kultury, przedewszystkiem zaś Aleksandrya. Obok greków zaczynają brać czynny udział w rozwoju filozofii ludy wschodnie, a następnie rzymianie. Pod wpływem tych warunków: przeobrażenia życia państwowego, pomieszania narodów rozmaitego pochodzenia, wytworzenia nowych potrzeb kulturalnych, zmian w religii i obyczaju, w końcu nareszcie wskutek pobudek, które zawierały w sobie dawne systematą ku ich dalszemu kształtowaniu i przeobrażeniu, nowy duch opanowywać począł filozofią. Jak zewnętrznie przekroczyła ona granice pierwotnego helenizmu, tak też wewnętrznie przybiera dążność kosmopolityczną, ogólnie ludzką. Chce ona zadowolnić człowieka jako takiego, czy to będzie grek czy rzymianin, czy mieszkaniec Wschodu, a coraz bardziej usiłuje jednocześnie zastąpić religią ludową, utraconą przez klasy wykształcone, dla których stała się formą bez treści. Obok tego, samo przez się ustępuje na drugi plan zainteresowanie kwestyami politycznemi, niemniej jak i kosmologicznemi. Człowiek wogóle niezależnie od jego rasy, powołania lub stanu staje się głównym przedmiotem badania filozoficznego. W świetle tego zagadnienia antropologicznego w jego formie najogólniejszej, a przez to zupełnie indywidualnej, okazują się inne zadania filozoficzne.

2. W ten sposób kierunki filozoficzne występując ku końcowi 4 stul. nawiązują się znowuż do pomysłów

badacza, który pierwszy wytknął poznanie siebie samego, jako najważniejsze zadanie filozofii, t. j. do Sokratesa; a co do sposobu w jaki odpowiadają na pytanie o znaczeniu bytu ludzkiego dzielą się znowuż według tych kierunków, które, połączone u Sokratesa, doprowadziły w szkołach jego do przeciwnych sobie poglądów etycznych. Do cyników nawiązuje się filozofia stoików, tak nazwana od miejsca, Stoapoikile, gdzie zbierała się zwykle przez Zenona z Kition założona w Atenach szkoła. Od hedoników czyli cyrenaików wywodzi się Epikur, który w tym samym czasie gromadził koło uczniów w swoim ogrodzie w Atenach. Związek ten obu nowych kierunków z dwoma głównemi szkolnemi sokratycznemi znajduje swój wyraz historyczny także i w tej okoliczności, że resztki owych dawnych sekt łączą się z nowemi: cynicy ze stoikami, hedonicy z epikurejczykami.

Wszakże poprzedni rozwój filozofii odziaływa wciąż dalej w nowych kierunkach pomimo nowowytworzonych interesów, tak iż kierunki te przekraczają po za ciasne granice poglądów owych dawnych sokratyków. Jeśli zagadnienie etyczne zostawało i dla nich najważniejszem w końcu zaś jedynie wartościowem, to nie tylko nowe czasy wytworzyły odmienne warunki dla jego rozwiązania, lecz także potężne dzieło naukowe największego z sokratyków i jego następcy oddziaływało na to rozwiązanie. Różnorodne potrzeby naukowe rozbudzone wskutek badań tych filozofów, a którym badania te czyniły zadość w sposób dla swego czasu zadawalniający, nie mogły być poprostu odrzucone; musiały co najwyżej podporządkowywać się pod na nowo rozbudzone zainteresowanie ku zagadnieniom antropologicznym. Dlatego też występujące obecnie kierunki filozoficzne usiłują wy-

tworzyć systemata powszechne, obejmujące cały zakres zagadnień, ktore traktowane były przez poprzedników. Te części filozofii, które zwłaszcza w szkole Arystotelesa rozważane były w poszczególnych badaniach, jak teorya poznania, metafizyka, fizyka, psychologia, etyka ukazują się także w systematach stoickim i epikurejskim. Zgodnie wszakże ze szczególną uwagą jaką przywiązują obaj do zagadnienia etycznie-antropologicznego dziedziny owe przybierają odmienny względem siebie stosunek. U Platona i Arystotelesa pomimo wartości, jaką obaj przywiązywali do zagadnień politycznych i etycznych, interes teoretyczny był wszakże dosyć przeważny, aby przedewszystkiem oddali się zagadnieniom poznania, usuwającym chwilowo dziedziny praktyczne na drugi plan. Dla obu stanowiły one podstawę całej filozofii: na ich rozwiązaniu polegał metafizyczny pogląd na świat tych myślicieli, filozofia przyrody, psychologia, etyka, polityka, były tylko zastosowaniami, do których przytem wchodziły po części inne motywa, tkwiące w szczegółowych warunkach doświadczenia lub życia.

3. Stosunek ten zagadnień teoretycznych do praktycznych w filozofii odwraca się całkowicie w nowoukazujących się kierunkach. Zagadnienie etyczne jest dla nich tak dalece przeważającem, że wszystkie inne kwestye nie tylko usuwają się na drugi plan wobec niego, lecz ich rozwiązanie staje się zależnem od stanowiska jakie względem tego głównego zagadnienia zajmują. Nie może więc tu być mowy o badaniu zagadnień metafizycznych skierowanemu ku zadość uczynieniu czystej potrzebie poznania, jak to widzimy przedewszystkiem u Arystotelesa. Wszystko kieruje sie u nich ku stanowisku etycznemu, które swoją drogą zostaje uwarunkowane przez in-

dywidualne potrzeby uczuciowe oraz przez osobiste stanowisko jednostki do kultury swego czasu, w bardzo małym zaś stopniu przez rozważania teoretyczne. W ten sposób przekonania filozoficzne, któremi chcą zastąpić religją, zbliżają się do niej i w tym względzie, że wybór ich staje się w większym stopniu przedmiotem uczucia i wiary niż poznania i wiedzy.

Stósunkowi temu odpowiada także względne znaczenie, które przywiązuje się do rozmaitych składowych części tych systematów. Oryginalne znaczenie ma przedewszystkiem etyka, zarówno stoicka jak i epikurejska: w niej to oba kierunki wprowadzają nowe motywa właściwe ich czasowi, które jak obcemi były czasom poprzednim w tej formie tak znowuż teraz znajdują wyraz w osobliwych poglądach na świat oddziaływających przez dłuższy czas nadal. Chociaż bowiem niektóre motywa zasadnicze tych systematów etycznych, a mianowicie przeciwstawność w jakiej względem siebie zostają, odpowiadająca wogóle usposobieniom ogólnie--ludzkim, istniały już u cyników i hedoników szkoły sokratycznej, — wszakże sposób w jaki stoicy i epikureizm rozwinęły te motywa, możliwy był tylko dla wysoko rozwiniętego wykształcenia naukowego oraz wśród kultury kosmopolitycznej bogatej w potrzeby i środki ich zadość uczynienia. Prócz etyki, na którą przeważny nacisk kładły, a przez którą przedewszystkiem oddziaływały zarówno na swoje czasy jak i na późniejsze, inne składowe części systematów tych nie mają oryginalnego znaczenia, lub co najwyżej posiadają drugorzędną oryginalność zręcznej syntezy dawniejszych systematów, co mianowicie można powiedzieć o metafizyce i filozofii przyrody stoików. A nic nie zmienia w stosunku tym ta oko-

liczność, że właśnie taka synteza nadała dopiero myślom ubiegłych czasów formę właściwą, w której doszły do potomności, a w której jedynie może na nią oddziaływać mogły.

Dla genetycznego przedstawienia, usiłującego wykazać pierwotne motywa a zarazem i stosunki, w jakich pozostają względem siebie pojedyńcze części systematu, nie nadaje się jak to widzimy w tym wypadku, wykład według schematu zapożyczonego od filozofii platońskiej i arystotelesowskiej a właściwy w ogóle dla poglądu na świat, spoczywającego na zasadach teoretycznych. Filozofowie, o których tu mowa, sami wybierali widocznie za punkt wyjścia pewien pogląd etyczny, a później dopiero rozglądali się w dziełach poprzedników, szukając myśli dotyczących ogólnej istoty rzeczy i samego człowieka, najlepiej odpowiadających owemu poglądowi etycznemu; innemi słowy, nauka o poznaniu i metafizyka nie tyle stanowiły u nich podstawę filozofii, ile raczej uzupełnienia systematów etycznych i przez nie głównie były skreślone. Tak też i przy wykładzie najwłaściwiej będzie zacząć od etyki, aby wykazać następnie jak z niej wynikły z niejaką koniecznością wewnętrzną dalsze poglądy filozoficzne na podstawie istniejącej tradycyi.

a) Stoicyzm.

4. Etyka stoicka miała najrozleglejszy wpływ wśród poglądów życiowych owego czasu. Zaczynając od Zenona i Kleantesa, pierwszych jej założycieli, a kończąc na stoikach z doby cesarstwa rzymskiego: na Senece, Epiktecie, Marku Aureliuszu, znajduje ona oddźwięk we wszystkich tych duchach głębszych, niezadowolonych z hałaśliwego i powierzchownego

życia miejskiego, jak niemniej i w tych, którzy tęsknili za dawnym obyczajem i pobożnością, zrażeni upadkiem moralnym szerzącym się ze zbytkiem wschodnim, oraz zabobonnym pomięszaniem kultów religijnych rozmaitych narodowości, wogóle zaś coraz bardziej szerzącym się w tym okresie a doprowadzonym w końcu do najwyższego stopnia barbarzyństwem kulturalnem. Na pierwszy plan więc wysuwa etyka stoicka żądanie „życia zgodnego z przyrodą". (ὁμολογουμένῳ ζῆν). Nie polega zaś ono na użyciu zewnętrznych rozkoszy, ani na zwiększeniu potrzeb życiowych lub też na gonitwie za ich zadowoleniem lecz na przeciwności tego wszystkiego: na braku potrzeb, na niezależności od zewnętrznych warunków życia, oraz na panowaniu tych własności, które, wyróżniają, człowieka od zwierzęcia, stanowią jego prawdziwą istotę, t. j. rozumu i roztropności. Na ich to zastosowaniu polega życie zgodne z naturą, a ponieważ prowadzą one do owej niezależności od potrzeb zewnętrznych zarówno jak i od zmienności losu, stanowią one więc prawdziwe szczęście dla człowieka, a więc jedyne upragnione dobro, w przeciwności do owych dóbr pozornych, które poniżają go do roli niewolnika warunków zewnętrznych, a więc są źródłem złego. Zadowolenie wewnętrzne z owej wolności ducha, spoczywającej na braku potrzeb, wymaga wszakże, aby z duszy usunięte zostały owe popędy i namiętności, które wytwarzają potrzeby zewnętrzne, gonitwę za szczęściem i wynikające ztąd wszelkie złe. Nie środek właściwy pomiędzy przeciwnemi namiętnościami, który bądź co bądź stanowi jeszcze dążenie skierowane na zewnątrz, a więc namiętność zakłócającą spokój duszy, lecz wolność od namiętności, wytępienie uczuć, apatya, stanowi prawdziwą czynność rozumu, a roz

tropność (φρόνησις) czyli, jak, ją nazywają późniejsi stoicy, mądrość (σοφία), jest dlatego najwyższą cnotą, że sprowadza owo panowanie rozumu nad potrzebabami i cierpieniem.

Człowiek, który ugania się za zewnętrznemi wartościami życiowemi, jest nieszczęśliwy, gdyż staje się przyczyną własnego cierpienia, jest zły, bo pozbawiony cnoty; jest głupcem, bo pozbawiony jest rozumu. Głupcami takimi są według zdania stoików prawie wszyscy ludzie z niewielu wyjątkami, a w tych niewielu, w takim Sokratesie lub Zenonie założycielu ich sekty czczą oni jednocześnie nauczycieli i pierwowzory cnoty. Wartość osobistości ludzkiej spoczywa jedynie na cnocie, cnota bowiem jest czynnnością najwłaściwszej istoty człowieka i jego rozumu. Wartość więc jednostki nie zależy od zewnętrznego jej stanowiska, od stanu, powołania i pochodzenia. Grek czy barbarzyniec, niewolnik czy król, mędrzec równy jest mędrcowi, głupiec — głupcowi. Etyka stoików jest zarazem indywidualistyczna i kosmopolityczna: tylko jednostka może być mądrą, cnotliwą, szczęśliwą; tylko pojedyńcza osoba ma wartość etyczną, wartość ta wszakże nie zależy od granic narodowych. Mędrcy wszystkich krajów tworzą raczej domyślny związek, w którym wszyscy uznają siebie za braci. Jeśli stoicy uważają wszelkie zewnętrzne różnice w człowieku za nie mające znaczenia, to przez to samo, dalecy są od chęci usunięcia tych różnic. Pod tym względem przyznano im zasługę, której w rzeczywistości nie mieli. Ucisk zewnętrzny w życiu niewolnika, powinien mu być również obojętnym, jak dla króla władza i przepych, która go otacza. Dla tego też zasadniczem prawidłem praktycznej moralności jest zastosowanie się do losu swego, oraz powstrzymanie się od wszelkich pragnień

zmierzających ku zmianie zewnętrznych warunków życia. Pragnienia bowiem stają się namiętnościami i jako takie zakłócają spokój i panowanie nad sobą duszy. Gdzie tylko nieunikniony przymus warunków zewnętrznych, np. cierpienia cielesne spokój ten zakłócają, lepiej jest dobrowolnie rozstać się z życiem, niż ulegać boleści. Stoicy szczycą się więc popełnionem w tych warunkach samobójstwem, które przypisuje się założycielowi ich sekty, jako czynnością nie tylko dozwoloną, lecz także cnotliwą; wyraża się w niej bowiem świadomość, że życie samo przez się, jest rzeczą obojętną (adiaphoron) której zachowanie ma znaczenie wtedy gdy przyczynia się do posiadania prawdziwych dóbr, mądrości i cnoty, lecz które staje się złem, gdy wynika z niego panowanie cierpienia nad duszą ludzką.

5. Metafizyka zarówno jak fizyka i psychologia stoików jest w całości wytworem tego poglądu etycznego: jest ona syntezą prawie wszystkich pojęć, które doszły do panowania w dotychczasowej filozofii, przyczem wszakże wykonanie owej syntezy uwarunkowane zostało przez pogardę dla świata, przez surowy indywidualizm i kosmopolityzm, niemniej jak przez religijny kierunek etyki. W ten sposób więc pogląd metafizyczny stoików tworzy systemat idejowy, w którym łączą się w jedność Logos Heraklitosa, wprawiający w ruch świat Nous Anaxagorasa, ideje Platona, entelechie Arystotelesa, a wszystkie podporządkowują się idei panującej, która obcą była systematom poprzedzającym, jest ona bowiem dopiero wytworem nowego etycznego poglądu, znajdującego swój wyraz w stoicyzmie. Myśl ta jest w istocie swojej raczej religijną, niż metafizyczną, a przez to, wyciska na całej filozofii stoickiej piętno osobliwe: jak bowiem filozofia religii staje się podstawą

metafizyki, fizyki i psychologii, tak samo ona jest tylko przekształceniem ich idej etycznych w formę teozoficzną. Skoro najwyższe dobro nie polega na zewnętrznych wartościach, lecz spoczywa w samym człowieku, w tem, czem on jest z natury swojej i czem został przez własny wysiłek, więc i bóstwo, które już Plato uznał za jedno z ideą dobrego, nie może być na zewnątrz człowieka, lecz w nim samym, a ponieważ człowiek jest wytworem przyrody, przeznaczeniem zaś jego — życie zgodne z przyrodą, bóstwo więc nie może znajdować się poza obrębem przyrody, lecz musi być w niej samej. Bóg i przyroda stanowią jedno; człowiek zaś jako najwyższy wytwór przyrody, jest najwyższem wcieleniem bóstwa; niędzieo zaś przedewszystkiem jest bogiem w postaci widzialnej. W ten sposób filozofia religijna stoików — jest pierwszym wyrazem panteizmu w dziejach, który pod wpływem ich indywidualizmu etycznego zlewa się z kultem osobistości, przechylającym się wśród tradycyjnych poglądów religijnych, najbardziej do objawiającego tę samą tendencyę kultu bohaterów.

Z systematów filozoficznych poprzedzających, najbliżej wiążą się z metafizyczną szatą tej filozofii religijnej poglądy Arystotelesa. Już bowiem Arystoteles uczył o imanencyi (bytności) ducha w materyi, formy w ciele. Tylko idea Boga oraz myślącego rozumu ludzkiego znajdowały się dla niego, jako czysto duchowe formy, na granicach, a więc po za skalą substancyi rzeczywistych, wytworzonych przez wzajemne przenikanie się obu zasad. Pod wpływem tej myśli, że boskość nie znajduje się na zewnątrz, lecz w samej przyrodzie przedewszystkiem zaś w człowieku, stoicy nadają arystotelesowskiej zasadzie imanencyi doniosłość powszechną, bze

wyjątku, i pozaświatowy Bóg zostaje usunięty na równi z podobnież pozaświatowym duchem myślącym człowieka, czyli raczej zostają obaj wciągnięte w zakres przyrody. Bóg jako pierwsza dźwignia żyje w świecie, a tembardziej nie jest on, jak fizycy arystotelesowscy, tylko pośrednim twórcą machiny wszechświatowej: twórcą i dozorcą; duch zaś ludzki jest najwyższym wytworem przyrody i dlatego właśnie zostaje w jej obrębie. Jak myśli jego pochodzą z wrażeń zmysłowych i nie mogą się obyć bez formy zmysłowej, tak też sam nie jest niematerjalną formą, lecz istotą zmysłową, utworzoną na równi z innemi istotami z materyi i poruszającej ją siły duchowej.

6. Przez tę naukę monistyczną zbliżają się stoicy do dawnych kosmologów. Dla tego też zapożyczają przedewszystkiem heraklitesowskie pojęcie Logos, pierwotnego ognia, do systematu swego, a obok tego, także i myśl tego filozofa o następujących po sobie okresach wszechświatowych, którą w dalszym ciągu rozwijają w naukę o ustawicznem, wiecznem odtwarzaniu się rzeczy. Właśnie ta dawna myśl o prawidłowości przemian wszechświatowych zwiększa skłonność do przyjęcia zasady rozwojowej Arystotelesa, która ściśle wiąże się z zasadą imanencyi, konsekwentniej przez stoików przeprowadzoną. Owo spojenie idei arystotelesowskich z dawnemi kosmologicznemi tem łatwiej się nasuwało, że przeciwstawność materyi i formy panująca w fizyce i metafizyce Arystotelesa, była już niejako zaznaczona w stosunku pra-ognia heraklitesowego do rzeczy ujętych w nieustanną przemianę, a następnie przeprowadzone w nauce o pierwiastkach Empedoklesa i Anaxagorasa, które wywarły wpływ już i na Arystotelesa. Stosownie do tego stoicy uczyli, że

jedno Logos czyli Pneuma, to jest czynny ogień który ma się do całości świata tak, jak dusza do ciała ludzkiego, rozszczepia się na nieskończoną mnogość celowo działających form jawnie naśladujących entelechie Arystotelesa, które są pojedyńczemi Logosami, a ponieważ są zarodkami wszelkiego rozwoju w przyrodzie, nazywają się „rozumnemi nasionami“ rzeczy (λόγοι σπερματικοί)., Wielu ze stoików zbliża się jeszcze bardziej do kosmologii Arystotelesa ucząc, że bóstwo Zeus czyli Logos, ma siedzibę pierwotną w zewnętrznym obwodzie świata, ztamtąd zaś szerzy się na całość. Całość ta, wskutek związku pojedyńczych celowo działających sił z ową siłą pierwotną najwyższą, tworzy ustopniowanie celów, ponad którem jako forma najwyższa, wznosi się rozum ludzki, siedziba osobowości. Ta najwyższa forma celowa jest więc, jak uczy większa część stoików, również nieprzemijającą jak i same bóstwo, do którego powraca. Niektórzy wszakże przyznają ten powrót tylko takim duszom, które zdobyły sobie niezbędną ku temu siłę, a więc duszom mędrców.

7. Jeśli w takiem przedstawieniu systemat stoików jest panteistyczny, to panteizm ten otrzymuje rysy specyficzne przez swoje połączenie z jednej strony ze ścisłym indywidualizmem, z drugiej zaś przez właściwy sobie charakter materyalistyczny. Indywidualizm w połączeniu z tym panteizmem wytwarza ów kult osobowości ludzkiej niemniej jak ów kierunek religijny obierający człowieka za punkt środkowy, w których najdokładniej odźwierciedla się etyczny pogląd na życie stoików. Materyalizm jest z drugiej strony niezbędnym wynikiem dokonanej przez nich syntezy filozofii platońsko-arystotelesowskiej, bezpośrednio je poprzedza,

jącej z dawniejszymi systematami kosmologicznemi, w których, a mianowicie w nauce Heraklitesa, nie przyszło jeszcze do jasnego rozróżnienia zasady duchowej w rzeczach od cielesnej. Dlatego też systemat stoicki nie jest materyalizmem w naszem znaczeniu, lecz raczej nawrotem ku owemu naiwnemu materyalizmowi dawnych kosmologów, którzy wprawdzie wyróżniają duch od ciała, lecz pierwiastek duchowy pojmują również zmysłowo, jak i cielesny. W ten sposób wyjaśnia się, dla czego systemat ten, pomimo swego charakteru materyalistycznego, jest nawskroś teleologiczny, w czem wiernie naśladuje filozofią Arystotelesa, z której przywłaszcza sobie zasadę rozwoju, niemniej jak rozróżnienie materyi od formy, chociaż to ostatnie osłonięte jest dawniejszemi wyobrażeniami kosmologicznemi. Z drugiej strony, zapożyczona od Heraklitesa idea bezwzględnej prawidłowości wszelkiego stawania się, objawiająca się nawet w myśli o wiecznym powrocie rzeczy, oddziaływa dosyć potężnie, aby uczynić stoików zwolennikami ścisłego determinizmu w przeciwności do Arystotelesa. Być wolnym dla człowieka znaczy tyleż, co postępować zgodnie z przyrodzonym popędem; popęd zaś ten jest koniecznym wytworem biegu przyrody. Dla tego też przeznaczenie przymusza człowieka niezależnie od tego, czy postępuje dowolnie czy nie: „Fata volentem ducunt, nolentem trahunt“ (Przeznaczenie prowadzi tego kto poddaje się dobrowolnie, wlecze zaś sprzeciwiającego się). Determinizm ten, zostaje oczywiście w sprzeczności z nastrojem etycznym stoików: „życie zgodne z przyrodą“ wymaga poddania się jej i wtedy, gdy przybiera postać przeznaczenia. Wymaga więc zrzeczenia się, rezygnuje z samodzielnego ukształtowania stosunków zewnętrznych, a ten nastrój rezygnacyj-

ny zostaje poparty przez przekonanie o niemocy własnej woli, a zarazem przez nie zaspokojony.

8. Obok tej zmiany poglądu metafizycznego, ulega także przeobrażeniu zagadnienie poznania. W przeciwności do przekonania o wartości poznania, odziedziczonego po Platonie, a utrzymanego jeszcze przez Arystotelesa, niemniej jak i o samodzielnem znaczeniu pojęć, wyobrażenia o powstawaniu myśli ludzkiej ulegają do pewnego stopnia metamorfozie wstecznej pod wpływem najdawniejszych poglądów kosmologicznych. Jak pojedyńcza tylko rzecz zmysłowa jast rzeczywistą, tak też wszelkie poznanie zależne jest od oddziaływania wrażeń zmysłowych na doświadczenie. Wszakże właśnie w tym punkcie niemożliwem staje się odnowienie bezpośrednie dawniejszej fazy myślenia. Nie podobna było odrzucić wprost wszystko to, co wyrobiła filozofia poprzedników w zakresie nauki o istocie pojęć, co wytworzyła logika Arystotelesa w zakresie praw rządzących myśleniem pojęciowem. Pod działaniem tych wpływów przeciwnych, rozwija się u stoików nauka o podmiotowości pojęć. Nie odpowiadają one rzeczom realnym, lecz są utworami podmiotowemi, które umysł ludzki wydaje w celu ujęcia różnorodnych doświadczeń. W ten sposób łączy się tu z panteizmem teleologicznym w kontraście osobliwym, a jednak zupełnie odpowiadającym wewnętrznemu związkowi myśli, empiryzm teoretyczno-poznawczy, sceptycznie przeciwstawiający się poznaniu pojęciowemu

b) Epikureizm

9. Jak w stoicyzmie tak i w epikureizmie zagadnienia etyczne zajmują pierwszy plan, teoretyczne zaś dziedziny filozofii stanowią, jak i tam, do-

datki w jeszcze większym stopniu uwarunkowane przez wymaganie etyczne. Jeśli wszakże stoicyzm i epikureizm przedstawiają w całości swojej przeciwstawność dającą wyraz owym odmiennym usposobieniom charakteru ogólnego, dla którego i dziś jeszcze nazwa stoika i epikurejczyka służy za typową, to nie powinniśmy przeoczyć tej okoliczności, że pierwotne kierunki same znacznie mniej rozchodziły się w poglądach życiowych swoich, niż można byłoby sądzić z owych uogólnionych pojęć. Wspólnem jest pierwotnym stoikom i epikurejczykom z jednej strony to, iż są wytworem kierunku myśli jednej i tej samej doby dziejowej, z drugiej zaś, że jedni i drudzy toczą walkę przeciwko wybujałościom kultury owego czasu, chociaż w cokolwiek odmiennych kierunkach.

10. Etyka Epikura jest, jeśli to możliwe, w większym jeszcze stopniu indywidualistyczna, niż stoicka. Państwo jest dla niego złem koniecznem. Kto chce zabezpieczyć sobie spokój ducha, powinien trzymać się zdala od życia publicznego; niech żyje w ukryciu (λάθε βιώσας): w obcowaniu z przyjaciółmi jednakowo usposobionymi, używać może najczystszej radości jakiej mu życie dostarczyć może. Epikur również nie zna żadnych ograniczeń narodowości, lub stanu, chociaż kosmopolityzm jego, w skutek bardziej biernego kwietystycznego nastroju, przeważającego w jego etyce, wynurza się więcej w nieuwzględnieniu istniejących różnic, niż w pozytywnem akcentowaniu równości ludzi. W przeciwności ku popędowi do rozkoszy oraz ku wewnętrznej surowości kultury swego czasu, zaleca Epikur umiarkowanie i przekładanie rozkoszy duchowych nad zmysłowe jako środek do zdobycia niezamąconego spokoju umysłu, owej ataraxia, która zachwala

jako najwyższe dobro. Ataraxia ta Epikura spokrewniona jest niewątpliwie z apatyą stoików: obie są wytworem tego samego nastroju, uchylania się od hałaśliwego i zewnętrznego trybu życia, a skupienia się w sobie oraz w ciasnem kółku jednakowo nastrojonych umysłów. Od tego punktu wprawdzie zaczynają się już różnice obu poglądów na życie.

11. Jeśli ów spokój duszy, do którego dążą jedni i drudzy, upatrują stoicy w pogardzie dla wszelkich zewnętrznych dóbr, epikurejczycy zaś w umiarkowanem, a przez to i trwałem użyciu ich, to przeciwstawność ta określa się przedewszystkiem przez rozmaite stanowiska, jakie zajmują w walce z przesadą kulturalną oraz z surowością kultury swego czasu. Wzrok stoików skierowany jest wstecz: chcą oni przywrócić dawną prostotę obyczajów i pobożność; dlatego też usiłują odnowić, o ile to możliwe, dawne wyobrażenia religijne, wiążąc Logos swój z Zeusem, swoj ideał osobowości ludzkiej z wyobrażeniem bohaterów religii ludowej. Epikurejczycy przeciwnie są przedstawicielami oświaty. W kulturze wieku razi ich najbardziej rys charakterystyczny dla powrotu do stanu barbarzyństwa: zabobonność oraz objawiające się w późniejszych czasach bezmyślne mnożenie kultów. Dlatego też człowiek dla Epikura spoczywa na własnych siłach. Należy on całkowicie do świata zmysłowego, a pocieszającą dla niego wiedzą jest, że może być wyzwolonym z wiru świata i od cierpień starości za pomocą śmierci. Nieśmiertelność jest więc złudzeniem. Rozpowszechnienie wyobrażeń o bogach czyni to prawdopodobnem, że istoty podobne gdzieśkolwiek istnieć muszą. Nie możemy wszakże inaczej ich wyobrażać, tylko jako ludzi doskonałych, a więc jako istoty zmysłowe. Doskonałość zaś, którą im przypisują, może po-

legać tylko na tem, że używają w najdoskonalszem stopniu owego spokoju ducha, do którego dąży mędrzec. Byłoby więc to sprzecznością przypuszczać, jakoby bogowie zajmują się biegiem świata. Przeciwnie dlatego właśnie są idealnymi pierwowzorami czynów ludzkich, że pędzą żywot wolny od troski i od cierpień bytu. Jako takie idealne pierwowzory spokoju mogą więc być czczone i można im składać ofiary, nie zaś jako potęgom pozaświatowym, które mogą nagradzać i karać, a przez to szerzyć strach i zgrozę.

Dążność ku oświacie przeciwna religji, jeśli bierzemy wyraz religji w znaczeniu dosłownem, jako wiążącej, jest więc najbardziej wybitnym rysem systematu epikurejskiego. W tem znaczeniu filozofia ta na równi ze stoicką jest przedstawicielką szeroko rozpowszechnionych prądów myśli, a w przeciwności kierunków tych prądów tkwi przeciwstawność obu systematów. Jeśli stoicy usiłowali zaspokoić potrzebę religijną przy pomocy filozofii swojej, a dla tego starali się zbliżyć ją o ile możności do dawnych wyobrażeń greckich o bogach — to zwolennicy Epikura sławili mistrza swego jako największego dobroczyńcę ludzkości za to, iż uwolnił ją od strachu bogów.

12. Z tego stanowiska względem religji wynikają także z konieczności inne składniki etyki Epikura.

Jeśli człowiek należy wyłącznie do świata zmysłowego, to jego smutki i radości muszą być w tym świecie zawarte. Nie rozum jako taki, lecz czucie jest źródłem szczęścia. Każda istota żyjąca dąży do rozkoszy a unika boleści: największą zaś rozkoszą jest usunięcie bólu; dlatego też najtrwalszą tą, która najmniej może przyczynić cierpień w przyszłości.

jest trwała bezbolesność. Aby ją osiągnąć pierwszem prawidłem życiowem powinno być użycie umiarkowane dające pierwszeństwo rozkoszom duchowym przed zmysłowemi. Przytem są pierwsze nieuważane jako przeciwstawne drugim, lecz wobec zmysłowej natury człowieka są one tylko najbardziej subtelną ich formą, polegającą na najdelikatniejszych ruchach ciała.

W ten sposób zaznacza się już kierunek metafizycznego poglądu na świat Epikura. Jest on, jeśli to możliwe, jeszcze bardziej niż stoicki zależny od etyki. Małe znaczenie, jakie przywiązuje Epikur do spekulacyj teoretycznych, ujawnia się już w tem, że z systematów poprzedników swych obiera ten, który najbardziej zbliża się do jego etyki, t. j. atomistykę Demokryta, przyjmując ją prawie bez zmian. Zmiany zaś, które wprowadza do niej są prostą przeciwnością udoskonaleń, gdyż jawnie szkodzą wewnętrznej konsekwencyi fizyki Demokryta. Najistotniejszą z nich jest przyjęcie przez Epikura arystotelesowskiego pojęcia przypadku, w skutek czego wyprowadza przypuszczalny wir wszechświatowy atomistyki z pierwotnego przypadkowego starcia się szybciej poruszających się lekkich atomów z cięższymi i powolniejszymi. Teorya ta kosmologiczna pomyślana jest głównie w tym celu, aby módz następnie przypuścić dla czynności ludzkiej dowolny początek, leżący po za przyczynowością mechaniczną. Wyróżnia więc Epikura od hołdującego ścisłemu determinizmowi stoicyzmu jego energiczna obrona wolności woli. Przeciwność ta ma źródło swoje również w różnicy poglądów etycznych. I tu bowiem Epikur, w przeciwności do religilnej i etycznej zależności stoicyzmu, jest przedstawicielem owej oświaty duchów, która widzi w człowieku jedynego pana swoich czynności.

c) Sceptycyzm.

14. Widzieliśmy, że w obu najbardziej wpływowych szkołach stulecia, o których mowa, stoicki i epikurejski interes etyczny w tak wysokim stopniu przeważa nad innymi, że teoretyczne ich poglądy na świat w głównych rysach swoich są tylko odnowieniem dawniejszych doktryn filozoficznych, skombinowanych z sobą i zmodyfikowanych stosownie do nowych potrzeb etycznych. Ta przewaga wymagań etycznych, znajduje wyraz także i w trzeciej szkole filozoficznej, mniej wybitnej, lecz dla charakterystyki czasów nie mniej doniosłej: w kierunku sceptycznym ujawniającym się od początku IV-ego stulecia, a od owego czasu trwale istniejącym. Twórcą jego jest Pirrho z Elis, skąd dawniejsza nazwa „pyronizmu". O ile możemy sądzić z nauki jego następców, późniejszych sceptyków, jak Sekstus Empiryk (z III-go stul. po Chryst.), jest to sceptycyzm teoretyczny, który w konsekwencyach swoich burzących posuwa się o wiele dalej od sofistyki starożytnej. Skierowany przeciwko obu czynnikom, które uważać można za źródło poznania: przeciwko doświadczeniu zmysłowemu i myśleniu pojęciowemu, każe on wyrzec się wszelkiej wiedzy. Ujęcie zmysłowe jest zwodnicze, gdyż nietylko wprowadza w błąd różnych ludzi, lecz także rozmaite zmysły jednego i tego samego przez niepodobne do siebie wrażenia. Pojęcia są zwodnicze, gdyż cechy ich są sprzeczne z sobą, jak np. przyczyna, która nie może być równoczesną ze swoim skutkiem, gdyż nie dałaby się od niego odróżnić, ani też nie może go poprzedzać, gdyż w takim razie nie było-

by żadnego powodu do ustanawiania między nimi związku wzajemnego.

Jakkolwiek radykalnym jest ten sceptycyzm późniejszy, różnica jego z dawniejszą sofistyką w większym stopniu niż na tej konsekwencyi polega na tym, że ma kierunek wyłącznie teoretyczny, a nawet dlatego usiłuje zwalczyć wiedzę, aby zabezpieczyć od wątpliwości wiarę, praktyczne uleganie przepisom religii i obyczaju. W ten sposób i sceptycyzm oddaje się na usługi ideałów etycznych. Żądając poświęcenia rozumu na rzecz wiary, należy prawdopodobnie do tych kierunków etycznych owego czasu, w którym dążność konserwatywna przeważa w największym stopniu, kiedy stoicyzm i epikureizm usiłują zreformować, każdy na swój sposób, życie etyczne i religijne.

15. Kierunki teozoficzne w filozofii helleńskiej.

(Neopitagoreizm, teozofia żydowska, neoplatonizm).

1. W praktycznej dążności kierunków sceptycznych, nieustających już od III-go stul. po Chryst., objawia się potrzeba tembardziej natarczywa, im bardziej z biegiem czasu dawna religia ludowa utraca władzę nad umysłami, gdy natomiast obce, a zwłaszcza wschodnie wyobrażenia i kulty religijne mieszają się do niej i współzawodniczą z nią o panowanie. Jestto potrzeba nowego religijnego poglądu na świat, któryby usunął wątpliwość, a dostarczył w walkach pociechy i ukojenia. Opanowywa ona umysły w owym czasie, a stopniowo przynosi nowy kierunek i w filozofii, kierunek teozoficzny, ukazujący się po raz pierwszy w ostatniem stuleciu przed Chr. Jak stoicyzm i epikureizm, rów-

nież jak istniejące obok nich, a z różnem powodzeniem rozwijające się, szkoły akademików i perypatetyków, żyje on z filozoficznego dziedzictwa przeszłości. Przedewszystkiem czuje pokrewieństwo swoje do filozofii platońskiej wskutek dążenia swego do poznania świata nadzmysłowego. Cały więc ruch, którego rozwój obejmuje czas od I-go stul. przed Chr. do III-go i IV po Chr., można nazwać w tym szerszem znaczeniu „neoplatońskim". Dzieli się wszakże na trzy względnie niezależne chociaż blisko spokrewnione z sodą kierunki: neopytagoreizm poprzedzający inne (w ostatniem stul. przed Chr.) a wyrastający z resztek szkoły pytagorejskiej, ulegającej w znacznym stopniu wpływowi Platona; teozofia żydowska, powstająca około czasu narodzenia Chrystusa, której twórcami są teologowie żydowscy wykształceni w filozofii helleńskiej; wreszcie neoplatonizm właściwy, najpóźniejszy, który występuje dopiero w trzeciem stul. po Chr. Miejscem powstania wszystkich tych szkół jest Aleksandrya; szerzą się one wszakże następnie na cały świat helleński. Najwybitniejszymi systematami tego kierunku są: systemat żydowskiego teozofa Filona (około czasu nar. Chr.) oraz neoplatońska Plotina (III-e stul. po Chr.)

2. Zasadniczą myślą neoplatonizmu jest idea emanacyi, która przetrwała go w znacznym stopniu i oddziaływała wielokrotnie na filozofią wieków średnich niemniej jak i na nowożytną. Jest to pojęcie nowe odpowiadające potrzebie religijnej, pracującej więcej przy pomocy wyobraźni niż rozsądku, które wszakże uważać możemy jako czystą syntezę zasadniczych poglądów metafizycznych, wyrobionych przez filozofią poprzednich czasów. Nauka o ideach Platona była systemate zu-

pełnie transcedentnym: ideje, jako przedmioty nadzmysłowe, przeciwstawiają się w niej światowi zmysłowemu, zawierającemu tylko niedoskonałe mętne ich odbicia. Arystoteles uczył o bytowaniu formy w materyi, a od niego zapożyczył stoicyzm tę myśl i rozwinął ją do końca: duch żyje w materyi, Bóg w świecie. Pojęcie emanacyi łączy transcendentność z imanencyą: Bóg jako istota duchowa zostaje nazewnątrz świata. Z niego powstają przedewszystkiem istoty pośrednie pomiędzy nim a światem: Logos i Logoi, czyli według innych odmian tej samej nauki Nus, ideje, dusze; z tych zaś istot pośrednich wypływają w odpowiedniem ustopniowaniu rzeczy ziemskie, jako ostatnia z emanacyj, materya. Przytem owe istoty pośrednie mają po części znaczenie pojęć, jak to widać z ich nazw zapożyczonych z filozofii dawniejszej, po części zaś są istotami osobowemi, tak iż w nich łączą się bezpośrednio wyobrażenia o aniołach i demonach kultów wschodnich z pojęciami filozofii greckiej jak Nus Anaxagorasa, lub Logos Heraklitesa.

3. Główna tendencya systematu neoplatońskiego nie jest więc filozoficzna, lecz religijna. Już myśl emanacyi jest wytworem owej potrzeby religijnej. Umysł religijny pragnie czcić Boga jako potęgę ponadświatową, a jednocześnie dąży do jedności z bóstwem, lub przynajmniej z istotami posredniemi, które są z nim w związku. Tej potrzebie podwójnej daje wyraz doskonały pojęcie emanacyi. Teorya poznania neoplatońska idzie również za tym prądem: poznanie (gnosis) nie jest sprawą zewnętrzną, lecz wewnętrzną; jest ono wynikiem emanacyi, zaszczycającej człowieka przeważnie w momentach wewnętrznego rozjaśnienia czyli ekstazy. Taka teorya poznania łączy się więc bezpośrednio z wyobrażeniami religijnej mistyki i mantyki.

4. Na neoplatonizmie kończy się rozwój filozofii greckiej. Gdy teozofia neoplatońska usiłuje zadość uczynić przedewszystkiem popędowi religijnemu, wkracza ona w zakres owej walki religii i kultów, w której doba cesarstwa rzymskiego uczyniła z filozofii służebnicę interesów religijnych. Obok stoicyzmu i monoteizmu arystotelesowskiego neoplatonizm bierze jeden z pierwszych udział w tej walce, jako jeden z systematów filozoficznych, najbliższych do poglądów religijnych. W nauce gnostyków łączą się ideje emanacyi z religijnymi poglądami chrześcijaństwa. Neoplatonizm w piątem stuleciu usiłuje jeszcze raz odnowić dawną ludową religią greków przy pomocy tych samych idej. Z tej walki kultów i systematów filozoficznych wynika ostatecznie chrześcijaństwo, które urosło z monoteizmu żydowskiego i ukształtowało się pod ustawicznym odziaływaniem idej filozofii greckiej, a jako zwycięzki pogląd na świat religijny, opanowywa na długo rozwój filozofii.

Literatura do § 9 i 15. Ponieważ wskazówki co do głównych pism filozofów znajdują się w dziale trzecim, poświęconym kierunkom filozoficznym, dodajemy do pojedyńczych rozdziałów tego drugiego działu tylko wskazówki dotyczące historyi filozofii. O filozofii indyjskiej ob. Deussen. Algemeine Geschichte der Philosophie, tom I (jeszcze nieskończony, ulega wpływom metafizyki Schopenhauera). Do filozofii greckiej: Brandis. Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, IV. 1835—57 (kończy się na Arystotelesie, w całości przestarzała, lecz w skutek starannego rozbioru pojedyńczych pism dająca się jeszcze dziś użytkować). Zeller. Philosophie der Griechen 3 cz. w V tomach (wykład kompletny). Tegoż. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie I, 8 (zawiera wyczerpującą bibliografię) Windelband. Geschichte der alten Philosophie (jasny wykład, lecz zawierający niektóre dowolne tłumaczenia). Gomperz. Griechische Denker (znakomite zwłaszcza dla filozofii przedsokratycznej.) Do zorjentowania się w historyi poszczególnych zagadnień służyć mogą: Siebeck. Unter-

suchungen zur Philosoplie der Griechen 2. 1888. Apelt. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie, 1891. Heinze. Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872 Natorp Forschungen zur Geschichte des Erkentnissproblems im Alterthum, 1884. Bacumker. Das Problem der Materie in der griech. Philos. 1890.

II. FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA.

Ogólny rozwój filozofii chrześcijańskiej.

1. Po zwycięstwie chrześcijaństwa nad walczącemi z sobą kołami wyobrażeń religijnych filozofia zachodnia oddaje się przez całe stulecia na usługi kościoła chrześcijańskiego. Za główne zadanie swoje uważa odtąd ukształtowanie i uzasadnienie dogmatów chrześcjańskich. Istotna część tego zadania leży po za granicami historyi filozofii, należąc do historyi dogmatów kościelnych. Wszakże z dwóch względów okres ów, pośredni pomiędzy zachodem filozofii starożytnej a początkiem nowożytnej, ma doniosłe znaczenie także i dla rozwoju samodzielnej myśli filozoficznej. Najprzód dogmata chrześcijańskie zawierają w sobie jednocześnie treść filozoficzną, która zostaje w określonym stosunku do poprzednich rozwiązań ogolnych zagadnień filozofii, a może być uważana za kontynuacyą przedsięwziętych przez nią prób. Powtóre poglądy religijne zawierają pobudki do odrębnego ukształtowania pojęć zapożyczonych od spekulacyj greckich, po części zaś i do nowej twórczości pojęciowej, która wywarła wpływ daleko sięgający i na filozofią nowożytną. Przegląd więc historyi filozofii, jakkolwiek ogólny, nie może pominąć rzutu oka na rozwój myśli filozoficznej w tym okresie, z którego wszakże usunąć należy

wszystko to, co stanowi treść specyficznie religijnych dogmatów.

2. Cały przebieg filozofii chrześcijańskiej dzieli się zwykle na dwa wielkie okresy, przedzielone od siebie całe stulecia trwającą, a dla filozofji tak jakby zupełnie jałową, przerwą. Pierwszy z nich zajmuje się ustanowieniem doktryn teologii chrześcijańskiej na podstawie tradycyi religijnej przy oddziaływaniu najbardziej rozpowszechnionych poglądów filozoficznych. Rozciągając nieco pojęcie patrystyki, okres ten nazywają filozofią patrystyczną. Drugi okres ma za przedmiot swój przekształcenie wytworzonych w ten sposób dogmatów w systemat naukowy oraz uzupełnienie ich przez filozofią, wchłaniającą w siebie także i wiedzę świecką. Ponieważ ta praca systematyczna nad teologią odbywała się najsamprzód w szkołach klasztornych, a przez to zostawała pod wpływem kierunków religijnych rozmaitych zakonów, okres ten nosi nazwę filozofii scholastycznej.

Największa część czasu, w ciągu którego filozofia w jednej z tych form była nauką pomocniczą teologii, należy do okresu patrystyki. Zaczyna się on od pism ojców kościoła w I-szym i II-gim st. po Chr. a sięga wpływami swemi najbardziej doniosłymi dla czasów późniejszych do V-go st. po Chr w którym kończy się na największym z uczonych kościoła, Augustynie, po którym jeszcze w szeregu mniej znacznych postaci trwa aż do IX-go stulecia. Pierwsi zwiastuni scholastyki występują już w IX-ym stul. Pierwszy okres rozkwitu, w którym za zadanie swoje uważa uzasadnienie filozoficzne głównych dogmatów wiary, a więc jest w istocie tylko filozofującą teologią, przypada na IX-e stul. Drugi okres rozkwitu, w którym przedsiębierze opracowanie teo-

logii i filozofii w systemat powszechny naukowy, przypada na XIII-te st. W XIV-ym i XV-ym st. zanika scholastyka, a razem z nią specyficznie kościelna filozofia w ogóle, objawiając się od czasu do czasu w powtarzających się próbach odnowienia systematów scholastycznych XIII-go st., które to próby w skutek związku swego z dogmatami oraz z tradycyjnemi doktrynami filozoficznemi pozostają jałowe i nie wywierają żadnego wpływu na rozwój filozofii.

§ 17. Filozofia patrystyczna.

1. Punkt środkowy poglądów religijnych doby tej zajmują tradycye, dotyczące osoby Chrystusa i jego nauki. Tło owej nauki stanowi monoteizm żydowski; potęga jej, podnosząca ją ponad wszystkie wyobrażenia religijne żywotne w tym czasie, polega na zaufaniu w miłości i łasce boskiej oraz w nadziejach na przyszłość, któremi napełnia umysły swoich wyznawców, czyniąc ich przez to obojętnymi na zmienności życia zewnętrznego. Ten pogląd religijny, ogarniający coraz bardziej wykształcone społeczeństwo obeznane z kulturą i wiedzą starożytności, styka się nietylko z rozmaitymi istniejącymi obok niego kultami religijnymi, lecz głównie także z panującą nad oświatą ówczesną filozofią grecką. Z niej to pochodzą pojęcia jak Logos i Nus, które nowa religia przyswaja sobie, jako pokrewne jej treści filozoficznej, przeobrażając je według własnej potrzeby. Do tego dołączają się składniki o niepewnem pochodzeniu. Nauka o ideach Platona, wyobrażenie emanacyi neoplatoników, etyka stoicka, monoteizm Arystotelesa, wszystko to stanowi świat myśli filozoficznej, w wielu składnikach swoich spokrewnionej z wy-

obrażeniami chrześcijańskiemi, w innych zaś przeciwnej im lub dla nich wątpliwej. Przeciwstawienie więc z filozofią starożytną oraz jej oddziaływanie na chrześcijaństwo, które bądź zapożycza, bądź odrzuca doktryny filozofów, stanowi jeden z najważniejszych czynników w rozwoju dogmatów religijnych. Charakter ów dogmatów przybierają one w skutek oddziaływania filozofii na nauki religijne, przez co nauki te z konieczności nadają przekonaniom swoim formę twierdzeń podobny tym, jakie nadają swoim filozofowie.

Ten stosunek do filozofii swego czasu nadaje chrześcijaństwu charakter religii kulturalnej w najwyższem znaczeniu tego słowa, religii, która nie tylko, tak jak religie przyrodzone, wpływa z ogólnych naturalnych pobudek uczucia religijnego, lecz z ich współdziałania z najdonieślejszymi czynnikami całokształtu kultury swego czasu. Ten to właśnie charakter chrześcijaństwa jako religii kulturalnej objawia się także i w tem, że doktryny religijne nietylko zostają w ustawicznej walce z kultami i naukami filozoficznemi zewnętrznemi, lecz wielokrotnie także odbywa się w samem gronie wierzących walka, przyczem przeważnie wpływy pochodzące z filozofii starożytnej pełnią doniosłą rolę. Te to bowiem wpływy często stają się pobódką do wytworzenia odmiennych poglądów religijnych oraz formowania się sekt wewnątrz kościoła chrześcijańskiego. W przeciwności do tej walki opinij i sekt wcześnie już wytworzyła się w społeczności chrześcijańskiej potrzeba wspólnych przepisów wiary, która znalazła poparcie z początku we wpływie osobistym pojedyńczych wybitnych ojców kościoła, później, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, w oddziaływaniu państwa, w końcu zaś, gdy kościół uzyskał

własną organizacyę, w nim samym. Doniosły ten fakt, niezależnie od wpływu jego na stowarzyszenie kościelne, wywarł także ważny wpływ i na rozwój dogmatów wewnątrz kościoła, gdyż jakkolwiek był dziełem rozmaitych osób, zmierzał wszakże ku jednemu celowi. Dążność zasadnicza, którą dostrzegamy od samego początku w pracy nad wytworzeniem dogmatów kościelnych, staje się zupełnie jasną, gdy ją zestawimy z wpływami pochodzącymi od rozmaitych kierunków filozofii starożytnej, a znajdującemi wyraz w walce sekt chrześcijańskich.

2. W tym względzie charakter ogólny myśli filozoficznej w okresie patrystycznym, o ile znajduje wyraz w dogmatach zwycięzkich, które uzyskały panowanie nad przeciwnymi sobie poglądami, jest jednolity. Dążności doktryny zwycięzkiej wobec wszystkich tendencyj zmierzających bądź ku racyonalizacyi, bądź ku unaocznieniu przy pomocy form mistycznych, dostępnych dla wyobraźni treści religijnej, zmierza ku temu, aby zachować sobie bezwzględnie mistyczny charakter, również nieprzystępnej dla pojęcia jak i dla wyobraźni. Doktryna prawowierna przeciwstawia pojmowanie czysto-mistyczne zarówno racyonalistycznemu jaki fantastyczne-mistycznemu. Owo zaś dążenie do racyonalizacyi jak i pobudki do mistyki fantastycznej pochodzą z wpływów spekulacyi starożytnej. Racyonalizm opiera się przeważnie w pierwszych stuleciach na filozofii Arystotelesa, która, przez monoteizm swój pokrewna jest żydowskiej idei Boga. Lecz niemniej i stoicyzm, z którego etyką wiele pokrewieństwa ma chrześcijaństwo, oddziaływa w tym samym kierunku. Mistyka fantastyczna, pomijając kulty religijne wschodnie, gnieździ się w owym czasie przeważnie w filozofii neoplatońskiej oraz w poglądach

gnostyków chrześcijańskich. Wierzenia ortodoksalne, przeciwstawiające się tym zboczeniom, opierają się również próbom rozumnego pojmowania oraz fantastycznego obrazowania, aby utrzymać ideę czysto mistyczną, zupełnie niezrozumiałą i nienaoczną. Przez to właśnie przybierają one wobec owych kierunków filozofii starożytnej charakter oryginalny. W prawdzie nie jest w tym wypadku miarodajną jakaś określona myśl pozytywna, lecz charakter oryginalności polega raczej na stanowisku negacyjnym zarówno względem racyonalizmu jak i mistyki fantastycznej. Przytem do walki z owemi zboczeniami dołącza się i ten fakt, że w gruncie są one z sobą bardziej pokrewne niż którekolwiek z nich z owem stanowiskiem pośredniem czystej bezpojęciowej i bezobrazowej mistyki. Racyonalista chętniej uzna próbę fantastycznej interpretacyi, niż wyrzeczenie się wszelkiej interpretacyi. Dlatego też najtrafniej charakteryzuje ową dążność filozofii patrystycznej orzeczenie Tertuljana: Credo quia absurdum est (wierzę gdyż jest niedorzeczonem), skierowane zarówno przeciwko obu stronom. W jednej zaś najbardziej wpływowej z sekt, a mianowicie w aryańskiej, motywy racyonalistyczne i fantastyczne oddziaływały widocznie jednocześnie. Gdywszakże wszystkie ostatecznie sformułowane dogmata zwracają się w tę stronę, po której wypadła decyzya przeciwko aryanizmowi, potwierdza się w ten sposób konsekwencya i jednolity charakter filozoficzny systematów wierzeń chrześcijańskich.

3. Filozofia chrześcijańska rozwiązuje na podstawie tego czystego mistycyzmu główne zagadnienia metafizyki religijnej: kosmologiczne, teologiczne i etyczne. Zagadnienie kosmologiczne rozstrzygają religie przyrodzone zawsze przy pomocy

mytu o stworzeniu, w którym akt ten przedstawiany jest jako porządkowanie materyi pierwotnej odwiecznie istniejącej, chaosu. Myśl tę przeprowadza także i mytycznie-filozoficzna nauka o stworzeniu Platona w Timeuszu. Neoplatonizm stawia na miejscu pierwotnego porządkowania wypływ świata z bóstwa, tak, iż materya pomyślana jest również jako wynik aktu twórczego, przyczem akt ten sam wyobrażany jest wciąż jako sprawa zmysłowa, której w pomoc przychodzi przypuszczenie istot pośrednich pomiędzy czysto duchową istotą Boską a światem cielesnym. Z drugiej strony nauka Arystotelesa o wieczności świata, przenosząc na świat bezgraniczność boskiego bytu, przedstawia czyste stanowisko racyonalistyczne, usuwające w ogole pojęcie stworzenia. Wyobrażenia te przenikają jeszcze do początków filozofii chrześcijańskiej, wyobrażenia emanacyjne odnajdują się w naukach gnostyków, oraz w idejach Klemensa z Aleksandryi, pojęcie o wieczności świata w nauce Orygenesa. W kościele wszakże osiąga panowania dogmat stworzenia z niczego, ustanowiony po raz pierwszy przez Ireneusza w drugiem stuleciu. Jest to pojęcie czysto mistyczne, niepoddające się zarówno interpretacyi naocznej jak i rozumowanej, które właśnie przez to przedstawia akt stworzenia świata tembardziej gwałtownym i nadludzkim, a ideę Boga—tem wznioślejszą.

4. W tym samym duchu rozwiązuje kościół i zagadnienie teologiczne. Na pierwszym planie stoi tu stosunek Boga do owych istot pośrednich, które i wiara chrześcijańska przyjmuje w związku z pochodzeniem swojem od nauki Jezusa, do Chrystusa-Logosa oraz do Nus czyli Ducha Świętego. Z jednej strony spotykamy się tu znowuż z wyobrażeniami o emanacyi u gnostyków, a później w aryanizmie,

wyobrażeniami, którym pokrewny jest pogląd chrześcijański przez pojęcie pośrednictwa. Według wyobrażeń gnostyków Logos i Nus stworzeni byli przez Boga przed stworzeniem samego świata; tworzą więc istoty podrzędne, różne od Boga, a pośrednie pomiędzy nim, a światem. Dlatego też sposób ten pojęcia nazywa się także „subordynacyonizmem“ czyli nauką o „homouzyi“, o istotnem podobieństwie, lecz nie tożsamości obu. Z drugiej strony w wielu sektach świata chrześcijańskiego ukazuje się nauka „monarchianizmu“ czyli jednowładztwa boskiego, pokrewna z monoteizmem arystotelesowskim i żydowskim. Przytem Chrystus uważany jest bądź za rzeczywistego człowieka, bądź też Logos i Nus pomyślane są jako rozmaite formy objawiania się jednego Boga. W rozmaitych kierunkach rozwijające się próby interpretacyi zostają stłumione ostatecznie przez przyjęcie dogmatu Trójcy Atanazyasza na soborze w Nicei (325 r.). Dogmat ten przyjmuje tożsamość co do istoty („homouzya“) trzech osób boskich, a jednocześnie ich różnicę — jedność w różnicy, która również staje w sprzeczności z wszelką naoczną lub pojęciową interpretacyą, lecz czyni zadość potrzebie wiary, pragniącej otoczyć jednakową czcią wszystkie trzy pojęcia, a sprzeciwiającej się ich zlanie się w jedno, jako posz kodowaniu wartości religijnej każdego. Nie jest to też przypadkiem, że człowiek, który przeprowadził głównie taką redakcyę dogmatów, dyakon Atanazyasz, nie należał do uczonych ojców Kościoła, lecz w walce swojej o pojęcie Trójcy szedł jedynie za popędem religijnym, bez żadnego względu na zrozumiałość filozoficzną. Według pierwowzoru dogmatu Trójcy rozwiązuje się także inna kwestya sporna: o stosunku boskiej i ludzkiej natury w Chrystusie. Obie

te natury tworzą w Chrystusie „homouzyę“; są połączone z sobą. Chrystus jest zarazem Bogiem i człowiekiem, jednym i drugim, a jednak ani jednym, ani drugim.

5. Trzeciem a praktycznie najważniejszem z zagadnień religijnych jest zagadnienie etyczne. Po wielokrotnych wahaniach opinii zostaje ono rozwiązane w filozofii Augustyna. Jego nauka odkupienia przedstawia takie rozwiązanie znowuż w formie absolutnie niezrozumiałej. Łączy ona w sobie dwa sprzeczne pojęcia, których zjednoczenie możliwe jest jedynie na drodze mistycznej a mianowicie: zależność człowieka od Boga, wymaganą przez potrzebę religijną, z niemniej naglącą pobudką świadomego winy umysłu—poczuciem odpowiedzialności za swoję winę. Tak więc rozwiązuje zagadnienie Augustyn przy pomocy nauki o pierwotnej wolności człowieka, utraconej wskutek grzechu pierworodnego, który teraz jako wina dziedziczna oddziaływa wbrew woli jednostek. W ten sposób wina i przebaczenie przez łaskę boską odbywają się jako sprawy transcendentne na zewnątrz duszy ludzkiej: wina, gdyż jednostka wskutek grzechu pierworodnego ludzkości wplątana jest w nią od urodzenia; łaska dla tego, że udzielona zostaje dzięki dziełu odkupienia Chrystusa bez własnej zasługi winowajcy. Obok tego rozwiązanie to usiłuje zadość uczynić potrzebie religijnej, nadając zarówno poczuciu winy jak i wdzięczności względem Boga wyraz najsilniejszy, niedający się osiągnąć przez żadną interpretacyą racyonalistyczną. Ujawnia się to w sporze, który wywiązał się między Augustynem, a przeciwnikiem jego Pelagiuszem z powodu nauki owej o odkupieniu. Racyonalistyczną bowiem jest myśl Pelagiusza, że grzesznik sam jest winowajcą swego grzechu, oraz że powinien wziąść udział

w swojem odkupieniu przez dobre uczynki. W nauce tej znajdujemy bezpośrednie przeniesienie pojęć o winie i karze ze stosunków ludzkich do królestwa bożego. Nauka zaś Augustyna jest mistyczną, gdyż usuwa analogię ze stosunkami ziemskiemi, nadając jednocześnie, zarówno świadomości grzechu jak i łaski wyraz najbardziej intensywny przez znaczenie bezwzględne, jakie przywiązuje do grzechu ludzkiego i do łaski Bożej.

6. Ponieważ jednak zagadnienie etycze samo w sobie nie jest tak transcendentne jak kosmologiczne i teologiczne, ponieważ odźwierciedla się w niem pytanie dotyczące przyrody człowieka, spekulacya więc teologiczna Augustyna energiczniej niż poprzednio zwraca się ku zagadnieniu filozoficznemu. W zakres badań wchodzą: psychologia, kwestye dotyczące myśli i woli, źródeł poznania i pobudek do czynu, niezależnie od ich znaczenia religijnego, jako zagadnienia empiryczne. Systemat nauk Augustyna łączy więc ze swojem znaczeniem końcowego ogniwa spekulacyi okresu patrystyki ideje, które miały wybitne znaczenie dla przyszłego rozwoju filozofii. Te myśli Augustyna, rozwijane dalej dopiero przez filozofię nowożytną powstały z przeobrażenia, któremu uległy pojęcia zaczerpnięte z filozofii wskutek ich przystosowania do systematu wierzeń chrześcijańskich. Odbywa się w nich szereg oddziaływań wzajemnych także i ze strony pozytywnej z filozofią starożytną przez wielkich nauczycieli kościoła, unoszonych jeszcze przez potok wykształcenia helleńskiego. Dzięki niemu zużytkowane zostają dla wykształcenia chrześcijańskiego pierwiastki filozoficzne, posiadające pokrewieństwo wewnętrzne z poglądem na świat chrześcijańskim, gdy jednocześnie wyobrażenia chrześcijańskie ulegają znacznemu prze-

obrażeniu i dalszemu ukształtowaniu. Wśród wszystkich tych oddziaływań filozofii greckiej pierwsze miejsce zajmują wyobrażenia platońskie, jako najbardziej pokrewne z chrześcijaństwem. Nauka o idejach z jednej strony, nauka o państwie z drugiej zostają odnowione w sposób odrębny w filozofii Augustyna.

7. Z nauki o idejach Platona zapożycza Augustyn bezpośrednio myśl o pozaświatowym bycie idej i roli ich jako pierwowzorów, jako najbardziej harmonizującą z poglądem na świat chrześcijańskim. Lecz jednocząc znaczenie to z chrześcijańską ideją stworzenia, uważa ideje za myśli Stwórcy, poprzedzające stworzenie. W duchu boskim stworzenie pomyślane jest odwiecznie; w ten sposób ideje stają się czysto-duchową treścią. Przeobrażenie to było do pewnego stopnia przygotowane już w wyobrażeniach emanacyjnych neoplatonizmu. Wszakże charakter idej, jako czysto duchowych myśli Boga, mógł uwydatnić się zupełnie jasno dopiero pod wpływem chrześcijańskiej nauki o stworzeniu. W ten sposób augustyńskie pojęcie idej zajmuje stanowisko pośrednie między zupełnie przedmiotowem znaczeniem tego wyrazu u Platona, a bezwzględnie podmiotowem w myśli nowożytnej. Ideje Augustyna są pierwotnie podmiotowe, później przedmiotowe; ostatecznie przy tworzeniu się pojęć w umyśle ludzkim stają się zawsze podmiotowemi. Tworząc pojęcia, myślimy według idej Stwórcy. W Bogu myśli poprzedzały rzecz — w umyśle ludzkim powstają one później od rzeczy: dochodzimy do jej świadomości jedynie przez ujęcie.

To zmienione znaczenie idej powoduje także odmianę w pojęciu duszy. Z bezwzględnem pojęciem stworzenia, właściwem poglądowi chrześcijańskiemu, nie daje się połączyć właściwość istoty twór-

czej, do pewnego stopania pośredniej siły kształtującej pomiędzy idejami, a światem zmysłowym, która stanowi cechę duszy Platona. Wszakże łatwo nasuwa się myśl, według której dusza, jako podstawa naszego myślenia i poznania, staje się jedną z idej, którą miał Bóg przed stworzeniem. W ten sposób dusze stają się samodzielnemi substancyami, rzeczami zawartemi w myśli twórczej Boga, a przez to zmienia się właściwa treść pojęcia duszy. Dusza przestaje być, jak w filozofii platońskiej, zasadą ożywiającą ciało, a przez łatwe przeniesienie na wszechświat—zasadą ożywiającą materyą w ogóle w postaci duszy wszechświatowej: staje się ona istotą myślącą. Z władz duszy, które rozróżniał Arystoteles, wychodząc z pojęcia jej jako zasady życiowej, pozostaje tylko Nus—dusza myśląca. Jako istota myśląca wszakże dusza zostaje przywiązaną do samowiedzy indywidualnej: dla pojęcia więc duszy wszechświatowej niema już miejsca w tym systemacie. Duszą jest to, co ma samowiedzę. Dlatego też za punkt wyjścia obiera Augustyn, jak później Kartezjusz, niewątpliwość myśli, aby przez nią uzasadnić duchową istotę duszy ludzkiej. W ten sposób stworzonem zostało nowożytne pojęcie duszy, chwilowo odrzucone przez scholastykę pod wpływem filozofii Arystotelesa, lecz panujące nad myślą filozoficzną od początku okresu nowożytnego. Pojęcie to przybrało w niej w prawdzie ów jednostronnie intellektualistyczny charakter, zawarty w określeniu duszy jako istoty myślącej, a który został jego właściwością przez całe stulecia.

8. Drugim doniosłym składnikiem filozofii platońskiej, który uległ odnowieniu i przystosowaniu w nauce Augustyna, jest nauka o państwie. Plato nakreślił plan idealnego państwa, w którym

panować mieli mędrcy czyli filozofowie. Filozof chreściańskich wieków średnich jest wszakże duchownym, wszystko więc to, czego Plato żądał od państwa: troskliwość o dobrobyt duchowy obywateli, o wychowanie i wykształcenie, o życie cnotliwe w tym świecie, a przygotowanie do tamtego, wszystko to staje się zadaniem kościoła. W ten sposób państwo platońskie przeobraża się na powszechne państwo ludzkości. Kościół jest "państwem bożem,, Dlatego też, w przeciwności do państwa platońskiego, nie jest ono założone przez człowieka, lecz przez Boga, a państwo ludzkie podporządkowane jest temu państwu boskiemu. Kościół, zgodnie z pochodzeniem swojem boskiem, jest wieczny i nieograniczony; państwo świeckie jest przemijające, ograniczone w przestrzeni i narodowości.

Do rozważań o tym stosunku państwa boskiego do ludzkiego nawiązuje Augustyn w dziele swojem o Państwie Boskiem pogląd filozoficzny na przebieg dziejów świata, filozofią dziejów, która, jeśli ją porównamy z rozważaniami Polibjusza, filozofa między historykami starożytności, uwydatnia w jaskrawem świetle uniwersalny pogląd na świat, do którego i w tym zakresie wznosi się idea kościoła. Obraz historyczny Augustyna obejmuje wszystkie ludy, nie wyłączając pogańskich; lecz właściwą widownią dziejów, celem ku któremu zmierzają wypadki, jest historya żydów i chrześcijaństwa. Jej punkt środkowy stanowi ukazanie się Chrystusa, do którego wszystko poprzednie służy za przygotowanie — wszystko następne za uzupełnienie. W tem podniesieniu kościoła do roli głównego celu zycia państwowego i dziejowego Civitas Dei Augustyna wywarło co najmniej równy wpływ na poglądy późniejszych stuleci, dotyczące przeznaczenia kościoła,

jak jego udział w formowaniu dogmatów na wewnętrzną treść poglądów religijnych. Jeśli organizacya kościoła średniowiecznego z tak wielu względów przypomina platoński ideał państwa, to nie należy zapominać, że obok konieczności warunków dziejowych pewien udział w tem miało bezpośrednie oddziaływanie tego człowieka, wykształconego na filozofii Platona, który rozwijał naukę o państwie i filozofią dziejów, zgodną z idejami mistrza.

§ 18. Filozofia scholastyczna.

1. Stosunek filozofii scholastycznej do patrystycznej nie może być trafniej określony jak przy pomocy wyrażania, którego użył najwybitniejszy z filozofów XI stul., Anzelm z Canterburi, dla charakteryzowania jej celu, jeśli je zestawimy z tem, które przez usta Tertuljana jaskrawo odźwierciedlało dążność filozofii kościelnej w II-im st. „Credo quia absurdum est“ (wierzę ponieważ jest niedorzeczne), tak brzmiało oświadczenie dawniejszego ojca kościoła; „credo ut intelligam“ (wierzę, aby zrozumieć) jest hasłem teologa scholastycznego.

Dla niego również wiara stoi na pierwszem miejscu, lecz wiedza po niej następuje. Usiłowaniem jego jest udowodnić konieczność rozumową objawionych prawd wiary; ponieważ zaś treść artykułów wiary jest tradycyjnie przekazana, cała więc praca scholastyki zwraca się ku temu celowi. W pierwszej dobie rozkwitu scholastyki, w XI-ym wieku, stanowi to jej cel jedyny. Jest ona nawskroś teologiczną. Nadzmysłowy charakter zagadnień, nad któremi pracuje, podnieca i kształci jej przenikliwość. Filozofia ta wynajduje metodę, która oddziaływa w dalszym

ciągu na rozwój myśli nowożytnej, metodę ontologiczną, usiłującą udowodnić prawdziwość przedmiotu przy pomocy jego pojęcia. Sam charakter naddoświadczalny transcedentnych przedmiotów wiary, niedopuszczający innej argumentacyi prócz czysto pojęciowej, skazuje filozofią owego czasu na tę metodę. Od końca wszakże XI stul. wpływy świeckie zaczynają oddziaływać stopniowo i na filozofią, a w XIII-ym filozofia przyrody zajmuje umysły obok teologii.

Do takiego rozszerzenia zakresu interesów świeckich przyczynia się znajomość pism fizycznych i metafizycznych Arystotelesa, która rozpowszechnia się na początku XIII-go stul. Przytem odbywa się stopniowa zmiana stanowiska filozoficznego. Sposób myślenia staje się bardziej realistycznym i empirycznym. Zaczynają więc powątpiewać o dowodach ontologicznych dogmatów wiary. W miarę postępu tego kierunku myśli wytwarza się wreszcie w XIV-ym st. dążność sceptyczna, która oddaje pierwszeństwo doświadczeniu w zagadnieniach wiedzy świeckiej, prawdom zaś wiary usiłuje nadać charakter tem bardziej mistyczny i niezrozumiały w duchu dawniejszej filozofii kościelnej. Owo rozdzielenie zakresów wiary i wiedzy przygotowywa upadek scholastyki i samodzielny rozwój umiejętności świeckich, charakteryzujący początek okresu nowożytnego. W ten sposób cały rozwój scholastyki dzieli się na trzy okresy: pierwszy, osiągający rozwój szczytowy w XI stuleciu, jest dobą scholastyki platonizującej; drugi, okres scholastyki arystotelesowskiej, należy przeważnie do XIII-go stulecia trzeci, okres upadku scholastyki, obejmuje XIV-te i XV-e stulecia.

2. Późniejsi scholastycy ocharakteryzowali stosunek wzajemny trzech wymienionych okresów przy pomocy haseł zapożyczonych od zmiennego znaczenia, jakie nadawano pojęciom ogólnym. W pierwszym okresie kierunek panujący daje się ująć w formułę: „universalia sunt realia“, t. j. pojęcia ogólne przedstawiają istotę rzeczy, a więc i w rzeczywistości reprezentują ich byt. Pogląd ten odpowiada myśli zasadniczej platońskiej nauki o idejach. Stanowi on podstawę metody ontologicznej, o ile usiłuje ona wysnuć z czystych pojęć rzeczywistość przedmiotu wiary, t. j. udowodnić byt Boga. Bliżej określa się kierunek tej myśli w zdaniu: „universalia sunt ante rem“, czyli pojęcia poprzedzają rzeczy, stanowią warunek, dzięki któremu rzeczy istnieją i mogą być pomyślane. Drugi okres uważa za pewnik, że pojęcia obejmują istotę rzeczy; zdanie więc „universalia sunt realia“ zachowuje i tu swoją doniosłość. Lecz zgodnie z nauką przewodnika swego, Arystotelesa, przyjmuje ten okres bytowanie (immenencyą) pojęcia w materyalnej istocie rzeczy. Pierwsze więc to zdanie określa się tu bliżej przy pomocy drugiego: „universalia sunt in re“. Niekiedy stanowisko tego okresu oznacza się przez potrójny byt pojęć ogólnych. Twierdzenie: „universalia sunt ante rem“ zachowuje swoję doniosłość, gdy stosuje się do myśli boskich, poprzedzających stworzenie; twierdzenie „universalia in re“, gdy rozważamy rzeczy same, gdyż składają się one z materyi i formy; wreszcie twierdzenie „universalia post rem“, skoro bierzemy pod uwagę pojęcia, które umysł ludzki wytwarza wskutek oddziaływania rzeczy zmysłowych we wrażeniu. W trzecim okresie scholastyki zachowuje się tylko to trzecie zdanie: „universalia sunt post rem“, t. j. pojęcia ogólne istnieją tylko

w umyśle naszym, nie zaś w rzeczach samych, a jeszcze mniej oczywiście na zewnątrz tych rzeczy. Są one raczej wynikiem porównania rzeczy przez nas, utworami, którym nadajemy imiona. Dlatego też równoznacznem z tem jest i następujące zdanie: „universalia sunt nomina“. Zgodnie z tem stanowisko panujące w pierwszym okresie nazywają zwykle „krańcowym realizmem“, w drugim „umiarkowanym realizmem“, w trzecim „nominalizmem“. Wyrażenia te mają specyficzne znaczenie w filozofii scholastycznej wskutek ich jednostronnego zastosowania do pojęć. Krańcowy realizm scholastyczny odpowiada co do znaczenia swego potocznemu użyciu wyrazu idealizmu; umiarkowany odpowiada dzisiejszemu użyciu wyrazu realizm; wreszcie nominalizm jest empiryzmem sceptycznym.

3. Pierwszy okres scholastyki, okres krańcowego realizmu, zostaje pod panowaniem kierunku myśli, pokrewnego z nauką o idejach Platona; daje się także dostrzedz skłonność ku wyobrażeniom neoplatońskim. Miała w tem znaczenie swoje ta okoliczność, że to, co w pierwszym czasie odziedziczył zachód po filozofii starożytnej, pochodziło w znacznej części od neoplatoników, jak Porfirjusz, lub od czerpiących z nich eklektyków jak Boecyusz. Najbardziej wybitnymi przedstawicielami tego okresu są Anzelm z Canterburi, wynalazca metody ontologicznej, przy pomocy której usiłował udowodnić nietylko istnienie Boga, ale i specyficznie chrześcijańskie dogmata trójcy i odkupienia, oraz Wilhelm z Champeaux, który bronił realizmu przeciwko kierunkowi nominalistycznemu, już w XI st. ujawniającemu się w osobie Roscellina, a w którym odnawiały się dawne dążenia patrystyczne, skierowane przeciwko atanazjańskiemu pojęciu trójcy. Ten pierwszy okres

rozkwitu scholastyki ma charakter wyłącznie teologiczny. Tylko logika zostaje uprawiana w związku z tradycyą Arystotelesa.

4. Drugi okres, którego zwiastunem w XII-ym st. był Abelard, reprezentowany jest w XIII-ym przez Alberta Wielkiego, a zwłaszcza przez Tomasza z Aquino, najbardziej wpływowego pisarza z doby scholastycznej. Znamionuje go coraz bardziej wzrastające zamiłowanie do wiedzy świeckiej, a wynikające ztąd dążenie do uzupełnienia teologii przez filozofią, obejmującą wszystkie gałęzie wiedzy. To budzące się zainteresowanie spowodowane jest przez ogólne warunki kulturalne doby dziejowej. Spotęgowane wszakże było w znacznym stopniu przez znajomość pism Arystotelesa, które w tym czasie ukazują się w przekładach łacińskich z filozofów arabskich ubiegłego stulecia (Avicenna, Averroes) oraz ich komentarzy. Z nauk świeckich najwięcej miejsca zajmuje w pismach tych scholastyków wiedza przyrodnicza. Znamiennym wszakże faktem, wskazującym na trudność, jaką wytworzyły dla badań przyrodniczych, tu po raz pierwszy budzących się, dotychczasowe czysto literackie traktowanie wiedzy oraz nawyknienie do powag, jest ten, że zamiłowania przyrodnicze scholastyków polegają jedynie na przerabianiu i komentowaniu dzieł Arystotelesa. Żadnemu z nich nie przychodzi na myśl przedsiewzięcie własnych obserwacyj. A nawet gdy poszczególni badacze, stojący po za obrębem panującego prądu myśli, odwołują się do własnych spostrzeżeń, opinie ich zwalczają, powołując się na powagę Arystotelesa. Uważany on jest za poprzednika Chrystusa w rzeczach przyrodniczych (praecursor Christi in rebus naturalibus). Zarzuty więc przeciwko niemu są potępiane taksamo, jak niezgodne z kościołem opinie.

Najwybitniejszym przykładem, charakteryzującym ową kompilującą i eklektyczną nawet u najbardziej wybitnych przedstawicieli filozofią, jest etyka Tomasza z Aquino. Cnoty świeckie dzieli on według systemu Platona na cztery cnoty zasadnicze, do nich zaś stosuje naukę Arystotelesa o właściwym środku. Ponad temi cnotami światowemi wznoszą się trzy cnoty „teologiczne“ św. Pawła: wiara, miłość, nadzieja. W nauce o państwie odnawia Tomasz teoryą augustyńską „państwa bożego“. Usiłuje wszakże przystosować się do współczesnych stosunków pomiędzy cesarstwem średniowiecznem a kościołem, tak, iż państwo przybiera tu również bardziej powszechne znaczenie, po części równoległe z kościołem, po części podrzędne, jak to wyraża często powtarzane porównanie do słońca i księżyca. Jednocześnie Tomasz podnosi w większym stopniu czasowy i uwarunkowany charakter państwa, w przeciwności do wiecznego państwa bożego, przez wprowadzenie pojęcia umowy.

5. Już ku końcowi XIII-go st. występują w walce szkoły Tomasza przeciwko nauce Dunsa Scota pierwsze objawy stopniowo szerzącego się kierunku nominalistycznego. Spór ten przedstawia pewną równoległość do tego, który wyniknął niegdyś między Augustynem, a Pelagjuszem, na temat o zasłudze przez czyny. Wszakże już zmiana motywów, która ukrywa się poza tym sporem, znamienna jest dla przeobrażeń charakteryzujących dobę dziejową. Jeśli Augustyn uważał zbawienie za wyłączne dzieło łaski bożej, gdy przeciwnie Pelagiusz usiłował zabezpieczyć dobrym uczynkom chociażby współudział w zbawieniu, to tomizm skłonny jest przyznać im tę rolę; odrzuca jedynie dalej sięgające żądanie Scota, który usiłuje oprzeć zarówno zbawienie jak i potępienie na samej wolności ludzkiej. Jeśli więc

Tomasz reprezentuje w obec nauki augustyńskiej o przeznaczeniu determinizm umiarkowany, to Scot występuje w obronie zupełnego indeterminizmu. Tak więc spór pomiędzy tomistami a scotistami staje się w istocie swojej dysputą o wolności woli, w której pojmowanie deterministyczne występuje z bardziej umiarkowanemi wymaganiami, indeterminizm zaś posunął się do krańcowych wyników, w obec których nie daje się już pojednać z nauką o predestynacyi łaski boskiej. Przyłącza się do tego, że w tym nowym sporze zmieniają się role także i w stosunku do motywów wiary. Gdy u Pelagjusza sposób myślenia racyonalistyczny występował przeciwko czysto mistycznemu stanowisku Augustyna, oraz nauki ortodoksalnej, to obecnie reprezentuje Tomasz, król scholastyki, stronę racyonalistyczną, Skot zaś mistyczną. Indeterministyczna nauka odkupienia przez podniesienie do świętości własnej woli staje się potrzebą wiary; świadczy o tem fakt, że umysły wierzące szukają pocieszenia nie w poczuciu bezwzględnej zależności, lecz przedewszystkiem w zaufaniu do czynów własnych.

6. Gdy w nauce Scota indywidualny akt woli uważany jest za wolny i niepodległy czyn człowieka, tkwi już w tem ocena jednostki i rzeczy konkretnych, która, przeniesiona będąc do ogólnego poglądu na świat, nie może pogodzić się nawet z umiarkowanym realizmem, reprezentowanym przez ojców kościoła XIII-go st. Pojedyńczemu bowiem aktowi woli odpowiada, jeśli przeniesiemy pojęcie to z przyrody człowieka na przyrodę zewnęczną, konkrektne stawanie się, poszczególna rzecz. Gdy rzeczywistością tam jest tylko akt pojedyńczy, stosuje się to i do przyrody; jeśli zaś tylko przedmiot konkretny jest realny — to pojęcia nie za-

wierają nic z rzeczywistości, lecz są utworami ducha podmiotowego, imionami, pod które podciągamy pewną ilość rzeczy. W taki sposób rozwija się w trzecim okresie z indeterminizmu scotystów nominalizm, który staje się coraz bardziej panującym od początku XIII-go stulecia. Głównym przedstawicielem jego jest najwybitniejszy scholastyk tego stulecia Wilhelm Occam. Tu po raz pierwszy występują różnice narodowe, znamionując w wiedzy swego czasu nową dobę, w której osobliwości podszczególnych narodów pełnią nierównie większą rolę, niż w świecie średniowiecznym, jednolitym zwłaszcza pod względem naukowym. Scot bowiem i Occam, jako należący do narodowości szkockiej i angielskiej, występują do walki przeciwko panującemu we Włoszech tomizmowi, a w sporze tym ujawnia się także przeciwstawność zakonu dominikańskiego i franciszkańskiego. W tem znaczeniu nominalizm angielski występuje jako poprzednik w filozofii angielskiej, rozpoczynającej okres nowożytny. Ów zwrot ku przedmiotom konkretnym i doświadczalnym, cechujący stanowisko nominalizmu w sporze scholastycznym o pojęciach ogólnych, jest także odwrotną stroną zmienionego stanowiska, jakie zajmuje w kwestyi prawd wiary oraz ich zrozumisłości dla rozumu ludzkiego. Już scholastyka klasyczna XIII-go stulecia postąpiła znacznie w stosunku do okresu rozkwitu filozofii scholastycznej z jej bezwzględnem zastosowaniem metody ontologicznej. W prawdzie ogólne prawdy religijne, wyrażone w religiach wszystkich narodów jak istnienie Boga i nieśmiertelność duszy, dają się według Tomasza wysnuć z natury samych rzeczy, przyczem wszakże w sposób charakterystyczny dla przyrodniczego usposobienia swego czasu przekłada on

dowód kosmologiczny nad ontologiczny. Lecz właśnie specyalnie chrześciańskie dogmata, trójcy, jedności obu przyrodzeń w Chrystusie, wcielenia się i odkupienia nie mogą być wyprowadzone z pojęć, lecz pewne są jedynie, jako prawdy objawione, a przez to nadają tak wysoką wartość religii chrześcijańskiej. Stąd już jeden krok tylko oddzielał go od nominalizmu, reprezentowanego przez Occama, który wszystkie w ogóle artykuły wiary, nie wykluczając istnienia Boga i nieśmiertelności, uważał za niedostępne dla poznania ludzkiego. W ten sposób nauka okresu patrystyki o czysto mistycznym charakterze przedmiotów wiary została odnowiona w nieco odmiennej formie. Przy tem ze strony wiedzy ujawnia się ta wielka zmiana poglądów, której wierzeniową stroną jest indeterminizm nominalistów oraz związane z nim podniesienie podmiotowych motywów wiary, dla wiedzy zaś uznanie niezależnej od wiary egzystencyi. W wierze—mistycyzm, w wiedzy—empiryzm, a gdzie to okaże się potrzebnem sceptycyzm, takie jest hasło nominalizmu scholastycznego. W ten sposób następuje zupełne rozdzielenie dziedzin wiary i wiedzy, które przybiera charakter jeszcze bardziej jaskrawy dzięki temu, że dla każdej z nich przyjmują się przeciwne podstawy: dla wiary zaufanie i oddanie się, niezrażające się niezrozumiałością jej prawd, lecz dostrzegające w niej raczej potwierdzenie ich prawdziwości; w wiedzy oględne zwątpienie, przyjmujące za pewnik tylko to, co wytrzymuje próbę krytyczną i doświadczalną.

7. Przez podział zakresu wiedzy i wiary nominalizm usuwa przypuszczenie, które stanowiło dotychczas żywotną zasadę scholastyki. Zadanie, które sobie stawiała: przekształcenie treści wiary chrze-

ścijańskiej w systemat założeń naukowych uważa za nierozwiązalne, same prawdy wiary uważając za niezrozumiałe. Natomiast toruje drogę umiejętnościom świeckim, a wytyka dla nich nowy kierunek. Przez to zakańcza nominalizm rozwój filozofii średniowiecznej, rozpoczynając w pewnym względzie kierunek nowożytny. Filozofia scholastyczna nie zostaje przez to wszakże na zawsze pokonaną, lecz w następujących stuleciach, o ile zostaje odnowioną, nie dzieje się to w związku z nominalizmem, lecz w przeciwności do niego; przedewszystkiem zaś za podstawę tych prób odnowienia służy systemat Tomasza z Aquino. Tej to okoliczności zawdzięcza filozofia scholastyczna, że jeszcze dziś występuje jako urzędownie uznana filozofia prawowierna kościoła katolickiego.

Literatura: do §§ 16—18 H. Ritter, Geschichte der Philosophie tomy 5—8, 1841—45 (wykład gruntowny i przedmiotowy); Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 3, 1864—66. (stanowisko katolickie) Heinze—Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, II[8] (szczegółowo uwzględnia stosunek do teologii, zaopatrzony w obfite wskazówki literackie); Willmann, Geschichte des Idealismus, II (ten tom II-gi może być używany, I-szy poświęcony starożytności jest gorszy, trzeci, dotyczący filozofii nowożytnej, jest partyjny w duchu ultramontańskim), Ogólne dzieła: A. Ebert Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendland, I. II. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[2], I—III. H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1888; H. Reuter, Die Geschichte der religiosen Aufklärung im Mittelalter, 2 t. 1875—77. Poszczególnym zakresom poświęcone są: Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, I. Siebeck, Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik, Arch f. Gesch. d. Phil. I—III. Th. Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik, 1886.

III. FILOZOFIA NOWOŻYTNA.

§ 19. Warunki kulturalne i główne okresy filozofii nowożytnej.

1. Rozwój filozofii nowożytnej zostaje przygotowany przez dwa doniosłe wypadki: przez odnowienie starożytności klasycznej w wiedzy i sztuce, oraz przez reformę religijną. Po odrodzeniu sztuki, które nastąpiło już na początku XIV-go st. pod wpływem otrzymanych wzorów starożytności, od połowy XV-go wieku zaczyna wkraczać starożytność grecka w zakres doświadczenia ludów zachodu w postaci pomników literackich. Mowa grecka, poeci i myśliciele greccy zaczynają swój pochód zwycięzki we Włoszech. Z pośród filozofów Plato, którego piękna proza niemniej jak i śmiały polot myśli pociąga ku sobie umysły wieku, zniechęca do Arystotelesa, którego kanonicznie czciła mądrość klasztorna. Naukowe odrodzenie zaczyna się więc od entuzyastycznego platonizmu, skłaniającego się przytem niekrytycznie do nauk neoplatońskich, bardziej pokrewnych jego własnemu, więcej fantazyi niż rozumowi oddanemu kierunkowi. Po tym najwcześniejszym platonizmie, którego pierwotnym ogniskiem staje się założona we Florencyi około połowy XV go st. przez związek teologów greckich i uczonych włoskich akademia platońska, następuje stopniowo, a mianowicie od początku XVI-go st., pod wpływem szerzących się studyów klasycznych, usposobienie wspaniałomyślne, które wciąga w zakres swój z równym uwielbieniem nietylko całą literaturę filozoficzną greków i rzymian, lecz także i wschodnią, często otoczoną urokiem mistycznym i tajemniczym, o ile mu była

przystępną. Platonizm ten, również jak następujący ponim eklektycyzm odrodzenia, niemiał pozytywnego znaczenia dla rozwoju filozofii. Tem większe wszakże było jego znaczenie przygotowawcze, polegające nietylko na tem, że usunął z wiedzy nawyknienia scholastyczne, które się już przeżyły, lecz przedewszystkiem na tem, że wyzwala umysły z pod ucisku powagi, stawiając im przed oczy pierwowzory myśli niezależnej. Pod tym względem większą jeszcze zasługę wyzwoleńczą niż platonizm rozpoczynającego się humanizmu, który w gruncie zastępował tylko powagę Arystotelesa, uważanego za świętego, przez inną zgodniejszą z własnym sposobem myślenia, miał eklektycyzm późniejszego odrodzenia. Jakkolwiek bowiem często wygłaszane w tym czasie zdanie, że wszyscy mędrcy starożytni są równie doskonali, oraz że wszyscy wygłaszali w istocie jednę i tę samą prawdę, tylko w formach rozmaitych, było wysoce niekrytycznem, musiało wszakże stopniowo doprowadzić do samodzielnego zbadania nauk odziedziczonych, skoro tylko umysły przyszły do świadomości różnic w nich zawartych.

2. Obok odrodzenia umiejętności klasycznych stoi jako druga potęga wyzwoleńcza dla duchów reformacya kościelna. Przez powrót do źródeł pierwotnych wiary chrześcijańskiej zbliża się ona do ruchu humanistycznego, a w odrodzonych studyach nad językami i literaturą starożytną czerpie pobudki swoje. I ona, odwołując się do pisma świętego, w przeciwności do ucisku tradycyi i zwierzchnictwa kościelnego, zamienia tylko na równi z platonizmem wczesnej doby humanistycznej jednę powagę na drugą. Lecz występując od samego początku przeciwko rażącym nadużyciom, przeciwko uzewnętrznieniu życia religijnego, przeciwko uświatowieniu kościoła,

a przeciwstawiając tym cechom czysto wewnętrzny stosunek Chrystusa do Boga — staje się potęgą, wyzwalającą duchy, zdobywającą stopniowo i dla wiedzy wolniejsze pole, wykraczające po za granice myśli, skrępowanej przez określone przepisy wiary.

Przyczyniając się do poznania filozofii starożytnej w jej formie pierwotnej, humanizm zaznajamia z rozmaitemi drogami, któremi może posługiwać się myśl ludzka przy rozwiązaniu zagadnień ogólnych. Ponieważ zaś filozofia starożytna miała do czynienia z zagadnieniami temi w warunkach stosunkowo prostszych, odnowienie to nabiera znaczenia propedeutycznego dla myśli nowożytnej. Gdy przytem reformacya odbiera duchowieństwu dotąd służący mu przywilej uprawiania wiedzy, filozofia staje się pod jej wpływem nauką świecką. W tem tkwi przeciwność charakteryzująca uczoność nowożytną w stosunku do średniowiecznej, i kwestye teologiczne często zostają zręcznie pominięte, aby tem większą niezależność zabezpieczyć sobie na polu wiedzy świeckiej.

3. Te dwa momenta, oddziaływanie starożytnej filozofii jako wzoru umiejętności, obejmującej całość wiedzy ludzkiej a traktującej zagadnienia, dotyczące zarówno wszechświata jak i człowieka, z jednej strony, a zdobyte przez połączone wysiłki humanizmu i reformacyi stanowisko dla filozofii jako nauki świeckiej z drugiej, określają od samego początku rozwój filozofii nowożytnej. W połączeniu swojem powodują dalej, iż przyłącza się do nich trzecia potęga, w sposób stanowczy wpływająca na pierwsze kroki filozofii nowożytnej w postaci dziedziny wiedzy, która najwcześniej uzyskała niezależność zarówno od kierownictwa kościelnego, jak i od panowania filozofii starożytnej, a mianowanie przy-

rodoznawstwa. Pod jego to kierunkiem czyni filozofia nowożytna pierwsze próby samodzielne. Gdy więc wielkie odkrycia przyrodnicze, rozszerzenie widnokręgów geograficznych, nowy systemat świata Kopernika, podstawowe badania fizyczne Stevinusa Galileusza, Keplera, Gilberta i innych, oraz ściśle z niemi związany postęp metody matematycznej towarzyszą rozwojowi filozofii nowożytnej, staje się naturalnie, iż ten najbardziej rozwinięty, a zarazem najbardziej w stosunku do danych przez wiedzę starożytną zawiązków posunięty zakres nadaje kierunek późniejszej myśli filozoficznej. Przytem wpływ, pochodzący z wiedzy przyrodniczej, dzieli się w zależności od panujących w niej metod na dwa kierunki. Z jednej strony oddziaływa na filozofią matematyka razem z pokrewnemi jej zakresami ścisłemi, usiłując przeobrazić filozofią w naukę abstrakcyjną, postępującą według ściśle racyonalnych zasad. Z drugiej strony wiedza przyrodnicza doświadczalna, której zasady przyswaja sobie myśl filozoficzna.

4. Te rozmaite składniki wpływów, pochodzących od wiedzy przyrodniczej, łącznie z oddziaływaniem, które wywiera po części humanizm i odrodzona przez niego filozofia starożytna, po części teologia razem ze związanym z nią jeszcze gmachem filozofii kościelnej, powodują, iż od samego początku filozofia nowożytna rozszczepia się na nierównie liczniejsze, niż starożytna lub średniowieczna kierunki, w których oddziaływają wpływy formujące życie duchowe czasów nowożytnych. Bądź co bądź stosownie do osobliwości rozmaitych czasów można podzielić rozwój filozofii nowożytnej na pewne okresy. Zaliczając w to odrodzenie wiedzy starożytnej, towarzyszące zjawiska lub je poprzedzające, których znajomość

niezbędną jest dla zrozumienia dalszego rozwoju, możemy wyróżnić cztery okresy główne:

1). Doba wyzwolenia myśli (XV i XVI st.)

2) Doba walki poglądów na świat (pierwsza poł. XVII st.).

3) Doba dogmatycznych systematów (druga połowa XVII i pierwsza XVIII-go st.)

4) Doba filozofii krytycznej oraz poczynających się wpływów nauk humanistycznych (zaczynając od końca XVIII-go st.).

A. Okres pierwszy: doba wyzwolenia myśli.

§ 20. Rozwój filozofii odrodzenia.

(Mikołaj z Kuzy, Paracelzus, Giordano Bruno).

1. Początek czasów nowożytnych sprowadza wyzwolenie myśli filozoficznej w znaczeniu podwójnem. Gdy nowe zagadnienia występują na pierwszy plan wśród interesów naukowych, usuwając kwestye teologiczne lub łącząc je z ogólnemi zagadnieniami wszechświata, filozofia wyzwala się z pod panowania teologii; gdy zaś otwierają się nowe widnokręgi dla wiedzy, sięgające daleko po za skarby jej przekazane przez starożytność, filozofia wyzwala się także z zależności od swej poprzedniczki w świecie starożytnym. Wszakże to wyzwolenie myśli nie jest tylko następstwem wpływów zewnętrznych; popęd ku niemu wynika z tego samego ducha czasu, który spowodował towarzyszące mu przemiany w samej kulturze. Dlatego też objawy swobodniejszego polotu

duchów występują nietylko jako zjawiska następcze, lecz często jako poprzedzające, zwiastujące odbywającą się przemianę. Tak już w XIII-ym st. mnich franciszkański Rogier Bakon (1244 — 92) wysławia obok wewnętrznego objawienia, przez które poznanie naukowe staje się dostępnem badaczowi w formie objawienia boskiego, także doświadczenie, eksperyment i matematykę, jako trzy filary wiedzy. Potężniej występuje ta dążność do samodzielności duchowej, oraz do nowych źródeł poznania na początku XV-go st., znajdując wyraz energiczny w pismach uczonego kardynała Mikołaja z Kuzy (1401 — 64). Często także pobudki do dążenia tego obok naukowej tradycyi platonizmu i neoplatonizmu płyną z zabobonnych nauk czasu, zwłaszcza z astrologii i alchemii, które teraz właśnie kwitną, same zaś są częściowym objawem owego dążenia do nowych źródeł poznania, które cechuje początek czasów nowożytnych. Owe niby-nauki, nadające całej kulturze wieku pieczęć odrębną, można słusznie nazwać umiejętnościami zabobonnemi także i ze względu na ich pochodzenie. Łączą się w nich bowiem dawne tradycye naukowe, ułamki fizyki Arystotelesa, ideje emanacyi neoplatońskie i wschodnie, mistyka przez arabów do krajów zachodnich wprowadzona, obok swojskich odwiecznych zabobonów pogańskich, tworząc mieszaninę osobliwą, która pomimo dzikiej swej fantastyki wydaje wszakże pojedyńcze myśli, stające się po stopniowem naukowem ich oczyszczeniu płodnemi zawiązkami dla filozofii nowożytnej. Tak niektóre pomysły tej mistyki fantastycznej doby przejściowej dają się dostrzedz jeszcze w systematach takiego Spinozy lub Leibniza, a przez pośrednictwo późniejszych mistyków przedostają się do religijno-

filozoficznych spekulacyj XIV stul., przedewszystkiem zaś do filozofii Schelinga w jej późniejszym okresie.

Najbardziej charakterystycznym przedstawicielem tego prądu mistycznego, znamionującego, jako jeden z objawów najwybitniejszych, dobę wyzwolenia się z pod ucisku poglądu na świat średniowiecznego, jest lekarz niemiecki Teofrast Paracelzus (1493—1541), główny założyciel owego połączenia alchemii z astrologią, które stanowiło znamienną cechę umiejętności tajemniczych tego czasu. Jest on zarazem reformatorem medycyny, którą wyzwala z pod jarzma tradycyi galenowskiej, skrzepłej w rzemiosło, wskazując jej drogę niezależnej obserwacyi przyrody. Ma on przytem pełnią myśli filozoficznych ogólnych, które oddziaływają w sposób pobudzający na późniejsze czasy. Obok oddziaływań, które wywarli dawniejsi mistycy teologiczni, jak mistrz Eckhart (1260—1327) i jego uczniowie, Paracelzus staje się głównym źródłem prądów mistycznych wiedzy w następujących stuleciach, a przez poszczególnych teozofów, niemniej jak i przez szewca gorlickiego, Jakóba Böhmego (1575—1624), łączącego z naiwną fantastyką często porywającą podniosłość myśli, oddziaływa i na późniejsze czasy.

2. W przebiegu tego okresu kierunek mistyczny zostaje coraz bardziej usunięty na drugi plan przez olbrzymie rozszerzenie widnokręgów, które spowodowały w końcu XV-go st. wielkie odkrycia geograficzne, niemniej jak i przez następstwa niezależnego badania przyrody, rozpoczynającego się od początku XVI-go st. Zakres wiedzy, który w tym czasie skupia na sobie zajęcie ogółu, należy do najszerszych: jest nim astronomia. Rok 1543, w którem

ukazało się wielkie dzieło Kopernika, znamionuje największy w czasach nowych przewrót w poglądach naukowych. Za nim wślad idą postępy stanowcze w zakresie fizyki, oraz poszczególnych nauk obserwacyjnych, zaczynając od końca XVI-go st. Wywierają one więc wpływ swój na ukształtowanie poglądów filozoficznych dopiero w następnym okresie. Natomiast wpływ systematu Kopernika obok oddziaływań mistyki poprzedzającej i platonizmu z doby odrodzenia znajduje wyraz zupełny w najwybitniejszym przedstawicielu tej doby przejściowej, Giordanio Brunie (1548—1600).

3. Jeśli chcemy zdać sobie sprawę z idej, które panowały w tej dobie i wywierały przeważny wpływ na poglądy na świat, niemniej jak i na rozwój myśli filozoficznej późniejszej, to możemy wymienić trzy następujące: pierwszą jest pojmowanie wszechświata jako nieskończonej, bezgranicznej całości; drugą jest idea o powszechnym związku ducha i przyrody oraz wiążąca się z nią idea ewolucyi; trzecią wreszcie jest myśl o samodzielności pojedyńczych istot oraz ich ugrupowanie w szereg, łączący najniższe z najwyższemi. Każda z tych myśli zasadniczych doby przejściowej łączy się z imieniem jednego z najwybitniejszych myślicieli tego okresu: idea nieskończoności wypełnia pogląd na świat Mikołaja z Kuzy; zasada ewolucyi panuje w myślach Paracelzusa; idea ustopniowania istot stanowi ton zasadniczy poglądów filozoficznych Bruna. Nie dzieje się to wszakże w ten sposób, iżby każda z tych myśli stanowiła własność wyłączną jednego z wymienionych filozofów. Już w filozofii Kuzańczyka zaznaczona jest myśl rozwoju organicznego oraz ustopniowania istot, które wszakże dopiero później dochodzą do wyraźniejszego ukształ-

towania. Idea ustopniowania istot, ściśle wiążąca się z myślą ewolucyjną, nie jest także obcą Paracelzusowi. Ostatni zaś z tych myślicieli Bruno, w którym skupia się cała siła i odwaga doby odrodzenia, łączy wszystkie ideje swoich poprzedników z poglądami własnemi. W ten sposób obie myśli zasadnicze doby przejściowej tworzą całość, występującą to jedną to drugą swoją stroną.

4. Na czele idei wymienionych stoi myśl o nieskończoności świata. Jest ona wśród nich najpotężniejszą, tą, która i na czasy późniejsze najgłębszy wywarła wpływ, a która najwyraźniej uwydatnia przepaść, dzielącą pogląd na świat nowożytny od ciasno zakreślonego antropocentryzmu wieków średnich. Obraz świata, naszkicowany przez Kopernika, nie jest wszakże początkiem tego poglądu na świat, rozszerzającego w nieskończoność granice wszechświata. Wynikł on z owego połączenia mistycznych i matematycznych spekulacyj, które w tym czasie reprezentuje Kuzańczyk. Myśl jego przepełniona jest ideą nieskończoności. Każe mu ona sięgać do starych pitagorejskich wyobrażeń, które odnawia w sposób osobliwy, przypisując ruch wszystkim ciałom niebieskim a więc ziemi i słońcu także, które na równi z innemi gwiazdami mają krążyć po orbitach kołowych dokoła osi wszechświatowej, znajdującej się w nieskończonej przestrzeni. Twierdzenie, że ziemia jest ruchoma nie wynikało u Kuzańczyka bynajmniej ze spostrzeżeń astronomicznych, lub też z nowej interpretacyi zjawisk spostrzeżonych, lecz opiera się na idei nieskończoności świata. Wyklucza bowiem ona, według jego zdania, przypuszczenie o punkcie środkowym świata: w przestrzeni bowiem nieskończonej każdy punkt jest równoznaczny z innym.

Te myśli o przestrzeniowej nieskończoności, świata, które łączy z jego stworzeniem w czasie, przeciwstawiając je idei Arystotelesa czasowej nieskończoności a przestrzeniowej ograniczoności świata, opiera Kuzańczyk o postulat nieskończonej wszechmocy i doskonałości boskiej. Wszechmoc Stwórcy wymaga bezgranicznej czynności jego sił twórczych. Ograniczenie przestrzeniowe byłoby zarazem ograniczeniem tej siły twórczej, a więc i ograniczeniem samej wszechmocy. Niemniej i bezwzględna doskonałość Boga domaga się nieskończoności świata. Poszczególne bowiem przedmioty są w świecie niedoskonałe i ograniczone, a ograniczenie to może być usunięte przez nieskończoność całości. Z drugiej strony zaś doskonałość Twórcy mogłaby być zakwestyonowana, gdybyśmy dopuścili, że stworzenie jego jest niedoskonałe. W myślach tych objawia się już radośniejszy pogląd na świat czasów, które nie uważają już ziemi za dolinę klęsk, lecz zapatrują się na życie tego świata jako na dar boży, który należy również do jego wspaniałości jak i sam świat. Gdy jednak wyobrażenie to o nieskończoności i doskonałości wszechświata budzi pytanie w jaki sposób Bóg i świat dają się rozróżnić, dochodzi Kuzańczyk do śmiałej myśli rozszerzenia pojęcia nieskończoności, którą nasuwa nieograniczony postęp w przestrzeni: świat jest nieskończony tylko jako całość, Bóg zaś, jako całokształt wszystkich nieskończości i doskonałości, jest nieskończony w każdej z własności swoich. W świecie doskonałość całości osiąga się jedynie przez to, że ograniczenia poszczególnych rzeczy znoszą się nawzajem w ich nieograniczonem współbytowaniu; Bóg zaś jest połączeniem nieskończenie wielu własności, z których każda jest nieskończoną. Tak

więc wznosi się Kuzańczyk do myśly nieskończoności drugiego rzędu, a jest pierwszym, który zużytkowywa pojęcie to bezwzględnej matematycznej transcedencyi, stosując je do transcendentnego pojęcia Boga. Zarówno jak w dążeniu ku bezgraniczności, ujawniającem się w owem tworzeniu pojęć o nieskończoności, tak też i w samej skłonności nadawania pojęciom kształtów matematycznych objawia się dążenie czasów nowych, które wyrosły już z arystotelesowskiej nauki o jakościach.

5. Druga idea epoki przejściowej, myśl o powszechnym związku pomiędzy duchem a przyrodą, oraz o ewolucyi istot od najwyższych do najniższych według praw jednakowych, opierającej się na tym związku, znajduje wyraz swój przede wszystkiem w świecie idejowym Parecelzusa, przybierając tu wszakże postać zamgloną wskutek domieszki astronomicznych i alchemicznych wyobrażeń. Wszystko w świecie jest podobne do siebie: rzeczy największe spokrewnione są z najmniejszemi, niedoskonałe z doskonałemi; a wszystko w świecie ulega nieustającemu biegowi rozwoju, który stanowi, jak się sam Parecelzus wyraża, „rzecz rosnącą“. Są to dwie myśli zasadnicze, powtarzające się u niego ustawicznie. Przy ich pomocy usiłuje on zarazem nadać uprawianym przez siebie naukom mistycznym uzasadnienie przyrodniczo-filozoficzne. Gwiazdy są istotami żyjącemi narówni z ludźmi, a związane są z bytem ludzkim przez wszechobejmujące prawa przyrody; dlatego też zjawiska w świecie gwiazd są pierwowzorami dla świata ludzkiego. Z drugiej strony w procesie alchemicznym rozdzielają się pierwiastki, podobnie jak to ma miejsce w sprawie przyrodzonej wzrostu organicznego; również jak to się dzieje i w przebiegu dziejów, nadewszystko zaś w ich

zakończeniu, t. j. w wielkiej sprawie sądu ostatecznego. Ponieważ zaś całe to widowisko, które prócz jednostki ludzkiej objawia się także w losach ludzkości i w życiu wszechświata, ukształtowane jest z góry w człowieku, więc człowiek jest „mikrokosmem", czyli światem zmniejszonym, ściśle związanym przez siły mistyczne z makrokosmem, czyli całością świata. Jakkolwiek pogląd ten w szczegółach uległ wpływom zabobonu i zabobonnej wiedzy swego czasu, można wszakże dostrzedz w owej osłonie mistycznej dwie myśli doniosłe, które okazały się płodnemi dla dalszego rozwoju filozofii. Pierwszą z nich jest idea wewnętrznej jednorodności istot, która w zastosowaniu do człowieka wytwarza pojęcie mikrokosmu. Pojęcie to nie jest zupełnie nowe, wiąże się bowiem z pomysłami gnostycznemi i neoplatońskiemi, lecz obecnie, wskutek oddzielenia się swego od idej właściwej emanacyi oraz przez połączone z niem pojęcie powszechnej prawidłowości przyrody, przybiera dopiero te cechy, przez które wywrze wpływ swój na filozofią nowożytną. Drugą myślą jest idea rozwoju, do ktorej Poracelzus zbliżył się widocznie z dwóch stron: najprzód przez obserwacyą rozwoju istot żywych wogóle, powtóre zaś przez spostrzeżenia nad chorobami a mianowicie temi, które mają przebieg gorączkowy. Upatrywał on w chorobie również istotę żywą, a w ten sposób popierał swoje wyobrażenia o powszechnem życiu wszechrzeczy. Wyobrażenia te, znowuż osłonięte przez pomysły mistyczne, przenosił on z jednej strony na wszechświat, jako całość, z drugiej na ludzkość i jej dzieje. W ten sposób odnajdujemy u niego jakkolwiek w mglistych zarysach za równo współczesną myśl ewolucyi wszechświata nie-

mniej jak i myśl rozwoju ludzkości, równoległego z życiem jednostki.

6. Trzecia z idei zasadniczych tego okresu, idea samodzielności istot oraz uporządkowania ich w szeregu stopniowym, nieustannie wznoszącym się od najniższych do najwyższych, nasuwała się już jako następstwo pojęcia rozwoju u Paracelzusa oraz jego nauki o analogii wszechrzeczy. Ukształtowanie swoje jednakże zawdzięcza ostatniemu a najśmielszemu z myślicieli odrodzenia włoskiego, Giordanowi Brunowi. Świat jest ustopniowaniem istot, z których każda ma przyrodę właściwą i prostą, zostaje przy tem w związku ze wszystkiemi innemi wskutek tego ugrupowania stopniowego. Dusza nasza jest także istotą taką; z niej też czerpiemy pewność, że inne istoty wszechświata posiadają również siły duchowe. Najwyższą z tych sił duchowych, czyli monad, jak je nazywa Bruno, z powodu ich jednostajności i prostoty, jest Bóg, Monada monad. Cały szereg jest nieskończony: tu nawiązuje Bruno myśl swoję po części z mikrokosmem Paracelzusa, poczęści zaś ideją nieskończoności Kuzańczyka. Podstawę dla wyobrażenia nieskończoności wszechświata znajduje on w systemacie Kopernika. Uczy on o ruchu ziemi nie już w formie pitagorejsko-kuzańskiej, lecz w kopernikowskiej: słońce jest punktem środkowym systematu, który tworzą ziemia i planety. Bruno też nadaje po raz pierwszy myślom Kopernika ich doniosłość powszechną i filozoficzną, łącząc z tem wyobrażenie o przestrzeniowej nieskończoności. Gdy u Kopernika, który przyjmował sferę gwiazd stałych, jako granicę wszechświata, systemat nowy był w istocie tylko hypotezą astromiczną, przekształceniem układu Ptolemeusza w formę heliocentryczną, u Brunona staje się

on poglądem na świat, który zabezpiecza systematowi temu wpływ na rozwój myśli ogólnej w przyszłych stuleciach. Pod wpływem idei nieskończoności nietylko ziemia staje się planetą, ale i słońce gwiazdą stałą na równi z innemi, a śmiały pomysł Kuzańczyka o nieskończoności wszechświata przybiera pod wpływem faktów spostrzeżenia coraz to większą realność. Lecz także i myśl mikrokosmu przynosi owoce swoje u Brunona przez jej zastosowanie do nowoukształtowanego pojęcia monady. Pobudza go do nadania cechy wewnętrzności zastosowanemu przez Parcelezeusa do spostrzeżenia zewnętrznemu podobieństwu zjawisk.

Przywołuje on tu na pomoc do spostrzeżenia zewnętrznego spostrzeżenie wewnętrzne, obok entuzyastycznie podnoszonej obserwacyi przyrody; odwołuje się także i do intuicyi bezpośredniej, czerpiącej siłę swoję w związku duchowym własnej duszy ze wszystkiemi istotami. Tak więc łączy on w sposób dla swego czasu charakterystyczny ideje neoplatońskie z nowemi prądami przyrodniczemi. Przytem Bruno, zakonnik opuszczający klasztor, w którym budzi się potężne poczucie radości życia, właściwe owej dobie, przerasta teologiczne spekulacye Kuzańczyka. Mistyczne pojęcie Boga zostaje mu obcem. Monada monad zostaje z jednej strony wewnątrz świata, jako należąca do szeregu istot; z drugiej zaś strony po za światem, jako najwyższa istota. Tak więc jego pojęcie bóstwa waha się pomiędzy panteizmem a teizmem.

Połączenie to poglądów, które dopiero w późniejszym rozwoju staną się przeciwstawnemi, charakterystycznem jest dla całego tego okresu. Ideje przewodnie następnego okresu dają się mniej więcej jasno dostrzedz już w poglądach tej doby. Myśl jednak pozbawiona jest jeszcze pewnej metody; ulega ona

raczej porywom fantazyi niż rozwojowi logicznemu. Dlatego też w poglądach na świat pojedyńczych myślicieli łączą się jeszcze pierwiastki, które rozwiną się w określone przeciwstawności dopiero w późniejszych czasach. W chwili jednak, gdy to nastąpić ma, rozpoczyna się nowy okres, którego cechą charakterystyczną jest właśnie owo ścieranie się przeciwności, a którego znamieniem konsekwentne i jednolite przeprowadzenie myśli. Możemy go więc nazwać okresem walki poglądów na świat.

B. Okres drugi: doba walki poglądów na świat.

§ 21 Ogólny charakter wieku odrodzenia umiejętności.

1. Okres walki poglądów na świat rozpoczyna się od sporu, który tylko częściowo odbywa się na właściwym gruncie filozofii. Służy on wszakże za wzór odbywającemu się później kierunkowi filozoficznemu; jestto spór wytoczony przez przedstawicieli nowożytnej wiedzy przyrodniczej, opierającej się na spostrzeżeniu samodzielnem i na metodzie eksperymentalnej przeciwko tradycyjnej fizyce Arystotelesa. W walce tej, której najświetniejszym i najwolniejszym od przesądów, a zarazem zupełnie wyzwolonym z mistycznych popędów czasu przedstawicielem jest Galileusz, metafizyka Arystotelesa doznaje również ciosu śmiertelnego. Gdy jednak zadanie przyrodoznawstwa polega w tem starciu przeważnie na odrzuceniu przestarzałych doktryn, które utraciły użyteczność swoję, ma ono tylko charakter przygotowawczy. Poglądy filozoficzne, które mają zastąpić filozofią Arystotelesa i scholastykę, zostają

jeszcze w ukryciu. Jedynie charakterystycznem dla filozofii nowożytnej żądaniem jest, aby zostawała w zgodzie z przeobrażeniem umiejętności poszczególnem.

Ogólnym więc wymagalnikiem nowowystępujących prądów jest wyzwolenie się z pod powagi starożytności oraz uznanie samodzielnego prawa do obserwacyi i do myślenia pozbawionego uprzedzeń.

Wszakże w samej wiedzy przyrodniczej, która wywiera wpływ miarodajny na te nowe prądy, filozoficznie oddziaływają dwie rozmaite metody i dwa rozmaite prądy duchowe, z których każdy może stanowić punkt wyjścia dla myśli naukowej: empiryczne badanie przyrody z jednej strony, abstrakcya matematyczna i analiza zjawisk z drugiej. Spostrzeżenie empiryczne oraz wynikającą z niego metodę dedukcyjną reprezentuje z wielkiem powodzeniem w astronomii Kepler. Prócz tego gorliwie uprawianą jest w gałęziach przyrodoznawstwa, wśród których w tym czasie pierwsze miejsce zajmuje anatomia ludzka. Metodę indukcyjną uprawia w zakresie badań fizycznych z mistrzostwem geniusza Galileusz. W jego ręku mechanika, zarówno jak i przeobrażona przez Kopernika i Keplera astronomia, stanowiąca główną podstawę nowego poglądu na świat, przekształcają się na matematykę stosowaną. Obie metody badania: indukcyjna, ściśle empiryczna oraz dedukcyjna, abstrakcyjna i spekulacyjna zostają wszakże w przyjaznym związku w obrębie nauk przyrodniczych i łączą się niekiedy w pracach jednego badacza, stosownie do własności zagadnień. Wzajemna pomoc, którą okazują sobie, znajduje wyraz w przyjacielskim związku, łączącym Keplera z Galileuszem, dwóch, najwybitniejszych badaczy przyrody tego wieku a będących zarazem typowymi przedstawicielami obu tych kierunków duchowych.

2. Co wszakże w badaniach poszczególnych zostaje połączone i często nieświadome swojej przeciwstawności, dzieli się w filozofii na dwa wrogo walczące z sobą poglądy na świat. Przyczyną tego jest silnie rozwinięta świadomość siebie, cechująca filozofią, w skutek której wytwarza się świadomość przeciwności metod myślenia, któremi się każdy z kierunków posługuje. Również wpływową jest i tu okoliczność, że w większym stopniu oddziaływają tu stosunki, w jakich zostają nowsze poglądy względem dawniejszych wskutek wewnętrznego pokrewieństwa myśli. Tam, gdzie na pierwszym planie stawia się metoda indukcyjna, oddziaływają, wskutek jej wewnętrznego związku ze spostrzeżeniem przyrodniczym, przedewszystkiem te z kierunków starożytnych, które już wówczas najwięcej się przywiązywały do zmysłowego, dającego się ująć przebiegu zjawisk przyrodniczych, jak np: atomistyka. Przeciwnie, tam gdzie przeważa zmysł dla abstrakcyi matematycznej i dedukcyi, wywiera swój skutek w sposób również nieunikniony pokrewieństwo z rozważaniami spekulacyjnemi, które ujawniło się już w platońskiem połączeniu czystej dyalektyki pojęć z zamiłowaniem do matematyki. Tak więc obok istoty właściwej rozmaitych kierunków myśli oraz ogólnej tendencyi filozofii do jednostronnego ukształtowania określonych stanowisk, oddziaływa na rozwój nowych kierunków filozoficznych w sposób przeważny owo pokrewieństwo z dawniejszymi zakresami myśli. Walka poglądów na świat, której zawiązki taiły się w dwóch owych kierunkach wiedzy nowożytnej, ujawnia się więc przeważnie dopiero na polu filozofii; przeciwstawności zaś ich występują tem ostrzej w miarę, jak ścierają się z sobą w próbach zapoczątkowania nowych systematów filozoficznych.

Co do jednego punktu wszakże zgadzają się oba wrogie kierunki; jest nim przekonanie, że wiedza utoruje nowe drogi oraz że drogi te doprowadzą do nowych niespodziewanych wyników. Dlatego też przedstawiciele każdego z nich, z równą energią jak i współcześni wielcy badacze przyrody, zwalczają scholastykę oraz duchowego jej przywódcę Arystotelesa, przedewszystkiem zaś jego logikę, jakkolwiek tradycye i wychowanie scholastyczne oddziaływa często na ich myśl. Przedewszystkiem zaś wstrętną jest dla tej nowej filozofii w scholastyce arystotelesowskiej zależność myśli. Nowa filozofia pragnie przystąpić do zagadnień swoich wolna od ciężaru tradycyi naukowej, a nawet do pewnego stopnia od przymusu dogmatu kościelnego. Zależności religijnej wieku płacą daninę nawet najwolniejsze duchy. Prawdy objawione wiary uznają nawet Bacon i Hobbes, chociaż starają się, o ile możności, obrać inną drogę. Niemniej i Kartezyusz nie wahał się twierdzić, iż ma przeświadczenie, jako nauka jego zgodna jest z dogmatem, a jeśli by tak nie było, gotów ją natychmiast cofnąć. Formuła ta staje się w tym czasie konwencyjną; mogła być też po części w dobrej wierze wygłaszaną. Najczęściej zaś jest dogodną banderą, pod którą filozofia usiłowała zapewnić sobie żeglowanie.

§ 22. Filozofia indukcyjna i dedukcyjna.

a) FILOZOFIA BACONA.

1. Kierunek indukcyjny znajduje pierwszy stanowczy wyraz w działalności Bacona. (1561 — 1626). Braki własnych przyrodniczych prób tego badacza, wytrawniejszego w sprawach politycznych

i prawniczych, niż w metodach przyrodniczych, przyczyniają się właśnie do zaostrzenia przeciwstawności kierunku empirycznego i spekulacyjnego w jego nauce. Z brakami temi bowiem wiąże się przecenianie jednostronne nagromadzenia faktów, a niedocenianie środków pomocniczych matematycznych, do których należytej oceny zabrakło mu talentu właściwego. Bacon to pierwszy nadał ową doniosłość metodzie indukcyjnej, którą zachowała w nowożytnej metodyce naukowej, a po części i do dziś dnia zachowuje. Gdy w logice Arystotelesa indukcya pełniła rolę metody drugorzędnej, a w gruncie rzeczy nieważnej, u Bacona staje się niezbędną podstawą wszelkiego poznania naukowego. Tylko stopniowe wznoszenie się od pojedyńczych faktów, nagromadzonych według pewnego planu przez spostrzeżenie i doświadczenie, ku pojęciom ogólnym i prawom, które nie są czem innem, jak tylko zbiorowym wyrazem dla pojedyńczych gromad faktów, prowadzi według Bacona do rzeczywistego poznania, które znowu może być z korzyścią dla pojmowania zastosowane do zagadnień konkretnych.

Świadomie więc przeciwstawia Bacon swój Nowy Organon, obejmujący tę nową metodę indukcyi, zapożyczoną od nauk przyrodniczych, a rozpowszechnioną na cały zakres wiedzy, Organonowi Arystotelesa, owemu zbiorowi przepisów logicznych dawnych filozofów, którego punktem środkowym była syllogistyka, t. j. nauka o wysnuwaniu poszczególnych twierdzeń z przesłanek ogólnych.

Bezużyteczność tej z zamiłowaniem przez scholastyków uprawionej sztuki syllogistycznej wydaje się Baconowi oczywista, przyjmuje ona bowiem jako dane to, co stanowi właściwy cel nauki, t. j. posiadanie założeń ogólnych, na podstawie których

szczegóły mogą być zrozumiane. Godnem uwagi jest, jak ten twórca nowej doktryny indukcyjnej zostaje sam w więzach dawnej syllogistyki, przepisując z u p e ł n e nagromadzenie faktów, dotyczących zagadnienia podanego, lub, gdzie to nieda się osiągnąć, przynajmniej możliwie zupełne. W tym duchu wytwarza on swoje tablice instancyj, które należy starannie ułożyć i przeprowadzić, zanim zdecydujemy się na pewien określony wynik. „Instancye pozytywne“, w których pierwotnie bez planu szczególnego zanoszą się wszystkie wypadki zgodności faktów; „negatywne“, czyli takie, gdzie dają się dostrzedz wyjątki; „stopniowe“, gdzie zjawiska dają dostrzedz ustopniowanie, a wreszcie instancye „prerogatywne“, stanowiące wybór najważniejszych poprzedzających, na podstawie których przechodzi się do właściwego wnioskowania. Jakkolwiek bystro pochwycił Bacon w tem przedstawieniu metody idealnej niektóre rysy indukcyi przyrodniczej, a zwłaszcza wielosłownie przez niego podnoszonej metody doświadczalnej, niema wątpliwości, że żadna indukcya naukowa nie była przeprowadzona według jego metody, ani przed nim, ani po nim. Przeoczył on w niej istotnie wzorowe przykłady badań przyrodniczych, zawarte w pracach jego wielkich współcześników, Galileusza i Keplera; nauczał natomiast metody utworzonej na wzór przesłuchiwania świadków w sądzie, nie zaś wzorem fizyki, owej „matki nauk“. Podstawą tego niepowodzenia była okoliczność, że wciąż jeszcze, idąc za Arystotelesem, uważał „indukcyę doskonałą“ za niezbędną dla pewnego wniosku; niedostrzegał natomiast ogromnej doniosłości faktycznej dla badań naukowych hypotez tymczasowych oraz wynikających z nich dedukcyj próbnych, które mogą wreszcie przeobrazić się na ostateczne. Jakkolwiek wszakże błęd-

ną była metodyka Bacona, nadawała ona się tem bardziej jako program do kierunku filozoficznego, którego siła polegała na tej jednostronności. W bacońskiej bowiem nauce indukcyjnej, po raz pierwszy, wytknięte i przeprowadzone zostało z całą ścisłością żądanie wiedzy, opartej na doświadczeniu. Jeśli więc Bacon nie osiągnął w rzeczywistości celu, który założył sobie w „Novum Organon", to przyczyną tego była właśnie ta okoliczność, która nadaje mu szczególne znaczenie filozoficzne w owej walce poglądów na świat: jednostronne podnoszenie doświadczenia z wykluczeniem wszelkiego innego kierunku i wszelkiej innej metody. Doktryna indukcyjna Bacona nie wywarła wielkiego wpływu na postęp poszczególnych umiejętności, jakkolwiek mógł się sam uważać za prawodawcę nowożytnej wiedzy. Tembardziej wszakże, twierdzenie jego zasadnicze, wygłoszone i przeprowadzone w nauce o indukcyi, t. j. że jedynem zadaniem wiedzy jest powiązanie i uogólnienienie faktów doświadczenia zmysłowego, „interpretatio naturae" (tłumaczenie przyrody), które zawsze powinno stosować się do przyrody, nigdy zaś nie iść za popędami własnej myśli, — twierdzenie to stało się miarodajnem dla tego kierunku myśli filozoficznej, którego dążnością było podniesienie metody badań przyrodniczych do znaczenia powszechnego.

2. O wiele doskonalej ujął Bacon istotny postęp badania naukowego w innem dziele, stanowiącem obok nauki o indukcyi główne pismo jego. Mamy tu na myśli ów przegląd encyklopedyczny, któryśmy poznali wyżej, jako pierwszą próbę klasyfikacyi nauk w czasach nowożytnych. (cz. I str. 52). Jego wykształcenie wszechstronne, sąd trafny, pozwalający dostrzedz rozgałęzienia nauk doświadczalnych, przyczyniają się do wystawiania rozmaitych żądań, które

stawia przyszłemu rozwojowi. W ten sposób zakreśli on poprawnie zadania dla gałęzi wiedzy, które w jego czasie jeszcze wcale nie istniały, jak fizyka i chemia techniczna, anatomia patologiczna, toxykologia doświadczalna, historya literatury i wiedzy. Wprawdzie i tu daje się dostrzedz jednostronność jego stanowiska indukcyjnego w tem, iż matematyka nie ma samodzielnego stanowiska w jego systemacie, oraz, że philosophia prima, jako umiejętność ogólna, unosząca się po nad gałęziami poszczególnemi, wprawdzie jest wymieniona, lecz treść jej bliżej nie określona.

Cała uwaga jego skupia się na poszczególnych gałęziach wiedzy a wśród tych obejmuje znowu wzrokiem przedewszystkiem nauki doświadczalne. Ze stanowiskiem empirycznem wiąże się jaknajściślej utylitaryzm. Wiedza przyrodnicza jest dla niego „matką nauk“ i dlatego także jest najużyteczniejszą, tą, która dzięki wynalazkom może najwięcej przyczynić się do dobrobytu ludzkiego. Do każdej gałęzi teoretycznej stara się on w tym duchu odnaleźć praktyczną, dającą wskazówki do użytecznego zastosowania. Tak więc, nietylko fizyka i chemia służyć mają technologii, fizyologii, dyetetyce i makrobiotyce, lecz także psychologia stanowić ma podstawę nauki o charakterach oraz polityki. Ta dążność utylitarna rozciąga się także i na poglądy etyczne. Prawdziwe pojmowanie cnoty polega według Bacona na tem, aby być użytecznym sobie i innym. Etyka jego jest więc również empiryczną, zwróconą ku światowi zmysłowemu i jego potrzebom.

B. Filozofia Kartezyusza.

3. O kilka dziesiątków lat później od kierunku bacońskiego występuje przeciwny mu, oparty na me-

todach matematycznych wiedzy nowożytnej, a przechylający się ku spekulacyjnemu traktowaniu zagadnień. Przedstawicielem jego jest najbardziej wpływowy z myślicieli tego stulecia Réné Descartes (Renatus Cartesius, 1596 — 1650.)

Będąc jednym z najwybitniejszych matematyków owego czasu, słynny z badań w zakresie geometryi i analizy, główny wynalazca geometryi analitycznej, Kartezyusz usiłuje przedewszystkiem zastosować, o ile to się da, metodę matematyczną do filozofii. Analiza i abstrakcya, sprowadzenie faktów złożonych do najprostrzych ich pierwiastków oraz dedukcya planowa z oczywistych twierdzeń pewnikowych są w oczah jego zasadniczemi metodami badań naukowych, obok których nagromadzenie spostrzerzeń może mieć tylko względnie niewielką wartość. Pierwszy plan usiłowań filozoficznych Kartezyusza zajmuje próba wynalezienia owych oczywistych, a więc nie dających się wyprowadzić z innych, założeń, które odpowiadają pewnikom matematycznym na polu najogólniejszej wiedzy filozoficznej, a z których ostatecznie wysnuć można wszystkie poznania poszczególne. Za takie założenia pewnikowe, będące zarazem bezpośrednio oczywistemi prawdami i podstawami wszelkich innych, uważa on przedewszystkiem pewność myślenia, którą wyraża w zdaniu: „cogito ergo sum“, powtóre matematyczny charakter poznania świata zewnętrznego, który ujawnia się nam w całokształcie pewników geometrycznych i arytmetycznych, oraz w ich zastosowaniu do własności i praw przyrody, wreszcie ideę Boga, jako istoty nieskończenie doskonałej, ideę, którą znajdujemy w sobie, a o której pochodzeniu nie możemy zdać sobie sprawy inaczej, jak

przypuszczając, że ją wpoił nam sam Bóg, gdyż przekracza ona granice naszego ograniczonego poznania. Idea ta więc jest podmiotowem odbiciem Boga. Przez to zaś wznosi się trzecie z tych przypuszczeń aksiomatycznych ponad oba pierwsze, które wszakże już wskutek powszechnego i koniecznego charakteru swego sięgają również po za poszczególne fakta doświadczenia, lecz nie wykraczają po za zakres ograniczonego doświadczenia naszego wskutek samych własności swoich. Dopiero stosunek ich do idei Boga ma udowodnić, że są i d e j a m i w r o d z o n e m i, posiadającemi prawdziwość konieczną. Jeśli bowiem idea Boga musi pierwotnie w nas tkwić w skutek nieskończonści treści swojej, to te dwie inne ideje są nam również właściwe wskutek wiążącege się z niemi wymagalnika prawdy bezwzględnej, któregoby nie mogły posiadać, gdyby były tylko prawdami empirycznemi, lecz nabywają go przez to, że nadzmysłowe pochodzenie idei Boga zmusza nas do przyjęcia podobnegoż pochodzenia wszelkich innych idei, które przyjmujemy, jako również oczywiste i pewne.

4. Poglądy te świadczą widocznie o pochodzeniu swojem z platońskiej nauki o idejach. Upodmiotowienie idej platońskich, które już u Augustyna rozpoczęło się od ich przekształcenia na myśli twórcze Boga, postąpiło tu o krok dalej. Przeobraziły się one w ideje wrodzone świadomości ludzkiej, a jednocześnie przyłączające się żądanie rzeczywistości, które tu wypływa z osobliwego połączenia kierunku myśli matematycznego ze spekulacyą dawnej chrześcijańskiej filozofii, ograniczone jest do trzech zasadniczych idei: Boga, duszy i rozciągłego świata ciał. W istocie zapożycza Kartezyusz od realizmu scholastycznego XI-go stulecia dowód istnienia Boga, nie zmieniając go prawie; pogląd Augustyna na duszę, jako istotę

myślącą, stworzoną przez Boga na wzór własnej istoty duchowej, odtwarza on w swojem pojęciu duszy z matematycznego zaś kierunku czasu swego zapożycza Kartezyusz pomysł rozciągłości, jako cechy zasadniczej materyi, a praw mechanicznych, jako zasady jej zmian. Na tych trzech pojęciach: Bóg, dusza, materya oraz na przypuszczeniu, że własności ich dane są przed wszelkiem doświadczeniem, spoczywa również wymaganie czysto spekulacyjnego traktowania trzech umiejętności, na nich ugruntowanych: teologii, psychologii i przyrodoznawstwa. W ten sposób filozofia Kartezyusza odsłania nam widok na 3 główne gałęzie metafizyczne przyszłego stulecia: teologią racyonalną, psychologię racyonalną i filozofią przyrody.

5. Pomimo wpływu, jaki wywarła teologia ubiegłych czasów na sposób myślenia Kartezyusza, głównym przedmiotem zajęcia jego są umiejętności świeckie. Z trzech owych gałęzi opracował on tylko filozofią przyrody i psychologią, a przytem pierwszą z nich w sposób najbardziej wyczerpujący. Można tu dostrzedz wyraźnie, jak dalece kierunki filozoficzne tego stulecia ulegają wpływowi poglądu na świat, zdobytego przez wiedzę przyrodniczą, jakkolwiek zresztą różnią się pod innymi względami. Filozofia przyrody Kartezyusza jest pierwszą próbą mechanicznego pojmowania przyrody, pojawiającą się od czasów atomistyki Demokryta. Wychodząc z tego założenia, że tylko takie własności ciał, które podpadają oczywistości matematycznej, mogą mieć byt przedmiotowy, usiłuje on wysnuć wszystkie zjawiska przyrody z czystych pojęć rozciągłości i ruchu, przyczem, wprawdzie domyślnie, przyjmuje się zawsze i przenikliwość.

Materya, napełniająca przestrzeń w sposób ciągły, porusza się we wszystkich swoich częściach, zarówno w kierunku postępowym jak i rotacyjnym, a przytem dzieli się na pierwiastki, które, ocierając się i ściskając się wzajemnie, przybierają kształty po części kuliste, po części prostosłupowe, a zanurzone są w pyle nieskończenie drobnych cząsteczek. W ten sposób przeciwstawia Kartezyusz atomistycznej materyę cząsteczkową (korpuscularną). Twierdzi bowiem wskutek utożsamienia materyi z rozciągłością, że próżnia jest niemożliwą. Z drugiej strony wprawdzie przyłącza się on do nauki Demokryta o powstawaniu ruchów kosmicznych z wirów, modyfikując ją cokolwiek. Wiry te, według Kartezyusza, były pierwotnie własnością niektórych tylko ciał wszechświatowych; w następstwie wszakże mniejsze zostały wciągnięte w zakres oddziaływań większych, wskutek czego powstały systemata planetarne. Jestto pierwsza próba hypotezy kosmogicznej, opartej na kopernikańskim pojmowaniu świata. Wszystkie te ruchy zostają pod panowaniem niezmiennych praw mechanicznych. Kartezyusz odrzuca wszelką celowość w pojmowaniu przyrody. Nawet przypuszczenie o stworzeniu świata jest u niego jawnie tylko przystosowaniem się do dogmatu; budowa bowiem wszechświata w pojęciu Kartezyusza posiada sama w sobie w większym jeszcze stopniu warunki wiecznego istnienia niż u Arystotelesa. Wśród praw ruchu, w których ustanowieniu idzie zresztą za wzorem dynamyki Galileusza, jedno jest właściwem Kartezyuszowi. Jestto zasada „zachowania ilości ruchu“ (matematycznym wyrazem jej jest *m. v.*, t. j. iloczyn z masy przez prędkość). Twierdzi ono mianowicie, że we wszelkich zmianach ruchów poszczególnych we wszechświecie

ilość ruchu pozostaje zawsze ta sama. W ten sposób systemat ten mechaniczny ujęty zostaje przy pomocy jednolitej zasady; podobnie jak systematowi Arystotelesa nadawała jedność pojęcie rozwoju. Zarazem zaś zasada Kartezyusza rozpoczyna szereg owych prób sformułowania najogólniejszych praw świata, których tymczasowem zakończeniem w fizyce dzisiejszej jest panująca w niej zasada „zachowania energii". Łączy się ona jeszcze i dlatego z poprzednią, gdyż jest na równi z nią „prawem zachowania", a w ten sposób—jak to Leibniz po raz pierwszy uznał —posiada w samej sobie charakter teleologiczny. Zresztą filozofia przyrody Kartezyusza jest pierwszą próbą wszechobejmującego pojmowania przyrody na podstawach mechanicznych. Nieprześcignioną jest konsekwencya, z jaką usiłuje wysnuć przy pomocy jednakowych przypuszczeń, dotyczących materyi i ruchu, wszystkie zjawiska, zaczynając od ruchów kosmicznych, a kończąc na ciężkości, dźwięku, świetle, elektryczności i magnetyzmie, o ile siły te znane były wówczas. Wprawdzie nie prześciga jej żadna z prób późniejszych w dowolności poszczególnych wyobrażeń pomocniczych, którym wszakże przypisuje filozof tę samą oczywistość i konieczność, jakich wymaga wogóle od poznania naukowego.

6. W zupełnej przeciwstawności do materyi stawia Kartezyusz drugą z przyjętych przez niego „substancyj złożonych", duszę. Jak materya jest rozciągłością niemyślącą, tak dusza jest myślącą i nierozciągłą istotą. Istota jej polega jedynie na myśleniu, które wszakże dla Kartezyusza zbiega się z wolą w istotnych cechach; wszelka bowiem myśl jest dla niego objawem dowolnym. Dlatego też ogranicza on życie duchowe do człowieka. Zwierzęta są prostymi mechanizmami przyrodzonymi:

celowość ich ruchów wynika z doskonałej współczynności części układu nerwowego, która zresztą stanowi także podstawy niedowolnych ruchów u człowieka. Skoro w ten sposób wszystkie zjawiska życiowe narówni z fizycznemi są czysto mechanicznej natury, błędnym jest powszechny pogląd na istotę śmierci, według którego miałaby ona następować wtedy, gdy dusza opuszcza ciało. Dzieje się raczej naodwrót, dusza porzuca ciało, skoro tylko mechanizm jego staje się niezdatnym. Siedliskiem duszy, jako istoty prostej, może być tylko jedyny punkt w mózgu ludzkim. Kartezyusz uważa za punkt ten gruczoł szyszkowaty, jako jedyny nieparzysty utwór w mózgu; tu mają zbiegać się wszystkie nerwy. Wypływająca z nich materya subtelna („duchy czyli tchnienia żywotne" według ówczesnej terminologii fizyologicznej) miała oddziaływać pobudzająco na duszę i od niej też odbierać impulsa. Wskutek takiego oddziaływania wzajemnego powstają wrażenia, uczucia, namiętności, stany nawpół fizyczne, nawpół psychiczne, które też nadają z jednej strony treść myśli, z drugiej zaś zakłócają jej czystą działalność.

Na podstawie tych wyobrażeń o stosunku ciała do duszy wznoszą się e t y c z n e p o g l ą d y Kartezyusza. Zależność duszy od ciała, wynikająca z ich związku fizycznego, znajduje swój wyraz w n a m i ę t n o ś c i a c h. Radość i smutek, miłość i nienawiść, również jak wszelkie wogóle inne pragnienia rzeczy zmysłowych, których uczucia powyższe są tylko odmianami, są właściwie biernemi stanami duszy (cierpieniami), gdyż czynność myśli zostaje w tych stanach zakłóconą przez przewagę wrażeń zmysłowych. Jestto wszakże przyrodzonem prawem owej psychologicznej zależności, że namiętności ni-

gdy nie znikają, lecz zostają tylko wyrugowane jedne przez drugie, słabsze przez silniejsze. Ratunkiem dla duszy jest istnienie jednej namiętności, w której właściwa istota duszy przezwycięża wszystkie owe zmysłowe zaburzenia, gdyż pożądanie zbiega się w niej w jedno z czynnością właściwą duszy, t. j. myśleniem. Jestto czysto intelektualne pożądanie, podziw (admiratio), w którym rzecz nie jest upragniona dla niej samej, lecz jako przedmiot poznania. Namiętność ta jest wynikiem samowychowania woli, wskutek którego ogranicza się ona, dążąc w czynnościach do tego, co daje się osiągnąć z wolnością ducha, w wiedzy zaś do poznawalnego. Na wytworzenie tych przepisów etycznych, przypominających po części cnoty dianoetyczne Arystotelesa, po części zaś etykę stoicką, mogło wpłynąć także osobiste usposobienie filozofa, który po życiu burzliwem oddał się całkowicie samotnemu myśleniu. Godne one są także uwagi w skutek ujawnionej w nich przeciwstawności pomiędzy poglądem na życie spekulacyjnego kierunku tej doby —a empirycznym. Gdy ostatni widzi cel dążeń ludzkich w praktycznej, pożytecznej pracy, dla pierwszego jest nim czyste zadowolenie myśli i oddanie się światowi idealnemu, wolnemu od zaburzeń rzeczywistości empirycznej. Dlatego też kierunek spekulacyjny ma zarówno styczność z poprzednią filozofią chrześcijańską, z której ocalić usiłuje także istotne części systematu jej fizycznego, przenosząc je do poglądu na świat czasów nowożytnych.

C) Materyalizm i szkoła kartezyańska.

7. Filozofia Kartezyusza oddziałała potężnie na ruch filozoficzny swego czasu. Ona to bowiem

wielokrotnie pobudzała do walki poglądów na świat nadawała jej swój kierunek. W zwalczaniu bowiem kartezyanizmu rozwinął się przedewszystkiem przeciwny mu sposób myślenia naturalistyczny, pochodzący od Bacona. Wśród jej przedstawicieli najwybitniejsze miejsce znajdują dwaj mężowie, którzy rozwijają w rozmaitych kierunkach pogląd naturalistyczny Bacona, raczej programowo przez niego naszkicowany niż przeprowadzony. Są nimi Tomasz Hobbes i Piotr Gassendi. Tomasz Hobbes (1599—1679) jest najwybitniejszym duchowo, najbardziej wszechogarniającym i najbystrzejszym z przodowników tego kierunku. Gdy Bacon uznał fizykę za matkę umiejętności, Hobes usiłuje wciągnąć w zakres jej wszystkie inne umiejętności. W tym duchu też opracowywa on zagadnienia filozofii przyrody, starając się, zgodnie z dążnością przeważną wieku, oraz z tradycyą bezpośrednią mechaniki Galileusza, zredukować wszystkie zjawiska do ruchów materyi, obojętnej samej przez się, zapełniającej w sposób ciągły przestrzeń, a tak pojmuje i psychologię oraz naukę o społeczeństwie ludzkiem. Jeśli więc w mechanicznem traktowaniu filozofii przyrody, pomimo różnicy w szczegółach, spoczywa na jednakowym gruncie z Kartezyuszem, to tem bardziej różni się od niego w pojmowaniu życia duchowego. Już Galileusz twierdzi, że dla fizyków w rzeczywistości istnieją tylko matematyczne własności ciał, a więc przestrzeń, ruch, liczba; jakości zaś, jak ciemność i jasność, zimno i ciepło oraz inne wrażenia, ktorym arystotelicy przypisywali znaczenie realne, są jedynie zjawiskami podmiotowemi. Założenie to uogólnia Hobbes do znaczenia postulatu filozoficznego, żądając również dla pojmowania życia duchowego zredukowania zjawisk jego do praw mechanicznych

ruchu. Jako doświadczenie bezpośrednie, zjawiska psychiczne są dla niego tylko znakami, wskazującymi na rzeczywiste objawy przyrodnicze, z których wynikły, są „fantazmatami", nie zaś realnością. Rzeczywistemi są tylko ciała fiizyczne. Wrażenia nasze, uczucia i wola mają źródła swoje w ruchu najdrobniejszych cząstek. W ten sposób jest Hobbes pierwszym z myślicieli, który ze ścisłą konsenkwencyą wysnuł zasady nowożytnego materyalizmu z poglądu naturalistycznego. Ujawnia się przytem natychmiast istotna różnica jego poglądów od naiwnego materyalizmu starożytności, a mianowicie od atomistyki Demokryta, która zachowała naukę o samodzielności duszy. Dla Hobbesa zjawiska duchowe nie są ruchami jakiejś specyalnej substancyi duchowej, lecz oddziaływaniem cielesnem, „funkcyą mózgu", jak się wyrazi materyalizm późniejszy, która więc będąc również cielesną, ukrywa się po za naszymi stanami podmiotowymi. Zgodnie z tym poglądem rozstrzyga on zagadnienie poznania w duchu poprzedniego nominalizmu scholastycznego, który w tym właśnie punkcie przygotował grunt dla poglądu naturalistycznego. Pojęcia ogólne nie tylko nie są poznawalne, lecz stanowią pozór zwodniczy, którego podstawą w rzeczywistości jest zawsze poszczególny przedmiot zmysłowy. Dlatego też tylko rzeczy poszczególne są poznawalne. Pojęcia ogólne są tylko imionami, pod któremi obejmujemy cały szereg pojedyńczych przedmiotów, z idej wrodzonych Kartezyusza, idea Boga stanowi niedościgły dla wiedzy przedmiot wiary, dusza zaś jest fikcyą. Pozostają więc tylko rzeczywistemi matematyczne własności świata cielesnego, które wszakże nie są idejami wrodzonemi, lecz pochodzą z ujęcia zmysłowego, skąd je wydobywa-

my dzięki dowolnemu oddzieleniu od pozostałej treści tych wrażeń.

8. Jeśli ciało jest jedynym w rzeczywistości istniejącym przedmiotem, to pojęcie to należy stosować nie tylko do człowieka pojedyńczego, lecz także i do społeczeństwa ludzkiego. Państwo jest ciałem sztucznem, powstającem stąd, że wielu wskutek umowy poddaje się woli jednego. Ostateczną przyczyną tego połączenia jest właściwa wszystkim ciałom dążność samozachowawcza, wskutek której człowiek, zostający w stanie natury, pobudzany jest do zwalczenia swoich bliźnich w celu zdobycia tego, co chciałby mieć na własność. Państwo jest więc warownią, którą człowiek, wkraczający do dziedziny kultury, wznosi przeciwko owym walczącym z sobą naturalnym egoizmom. Gdy w ten sposób Hobbes przyswaja sobie teoryą umowy społecznej, która w filozofii scholastycznej służyła ku przeciwstawieniu świeckiej i przemijającej istoty państwa, boskiej i wiecznej naturze kościoła, zmienia on jednocześnie treść jej w duchu nowożytnym. Obywatele, powiada on, nie mogą się poddać żadnej władzy, dopóki się nie połączą. Akt poddania się więc poprzedzonym być musi przez umowę społeczną. Umowa ta wynika całkowicie z wolnej woli jednostek, skoro uznają one, że w założeniu trwałego porządku prawnego tkwi jedyny ratunek od niebezpieczeństw owego nietowarzyskiego stanu przyrodniczego, w którym ludzie zwalczają się wzajemnie na wzór dzikich zwierząt (homo homini lupus). W idei tej umowy społecznej zawarta więc była już w formie utajonej myśl nowożytna najwyższowładztwa ludu. Jakkolwiek Hobbes, którego nauka dojrzała wśród burz rewolucyi angielskiej, podnosi sam monarchią, jako najlepszą formę

państwową, gdyż nieograniczone panowanie jednej woli znosi w niej raz na zawsze walkę poszczególnych popędów indywidualnych, jest on przez ową ideę umowy społecznej ojcem późniejszych rewolucyjnych teoryj państwowych. Wprawdzie wyprzedził go w tym względzie prawnik niemiecki Jan Althuzyus (około 1600); wszakże dopiero pisma polityczne Hobbesa rozpowszechniły ideę tę w szerszych kołach. I w tym względzie jeszcze jest Hobbes synem czasów nowożytnych, że teorya umowy, o ile uwzględnia stosunek państwa do kościoła, przybiera u niego charakter zupełnie przeciwny nauce scholastów. Umowa państwowa jest dla niego nierozerwalną, a więc mówiąc ściśle, ustanowiony przez nią porządek nieprzemijający. Ponieważ wszakże w państwie rządzić może tylko jedna wola, więc kościół jest bezwzględnie państwu poddany. Jedyna forma kościoła, która może być tolerowaną, jest kościół państwowy. Wiara jest — powiada cynicznie Hobbes — to, w co każe wierzyć państwo, zabobonem „to, czego ono zabrania".

9. Jak państwo tak i moralność jest dla Hobbesa wytworem dobrze zrozumianego interesu. Człowiek ogranicza swoje popędy naturalne lub czyni dobrze innym jedynie tylko w interesie własnym. Ostateczną pobudką postępowania jest zawsze korzyść osobista, popęd ku rozkoszy, który w stanie natury nie jest niczem skrępowany i dlatego ostatecznie zwraca się przeciwko dobru jednostki, w stanie zaś kultury zostaje ograniczony przez rozwagę, a w ten sposób staje się źródłem trwałego szczęścia. Jak etyka Kartezyusza stała się z konieczności logicznej osobliwem odrodzeniem stoicyzmu, przystosowanego do nowego sposobu myślenia, tak również konsekwentnie prowadzi naturalizm Hobbesa do hedo-

nizmu i epikureizmu. Hedonizm ten wszakże przybiera, wskutek łączącej się z nim wysokiej oceny zdobyczy kultury, w przeciwstawności do zgrozy stanu przyrodzonego, charakter osobliwy, z którym wiąże się w następstwie nowy pogląd na społeczeństwo ludzkie, jako na wytwór kulturalny, mający na celu dobro jednostki.

10. Mniejszą doniosłość w dziejach ma nauka drugiego z wymienionych przedstawicieli sposobu myślenia naturalistycznego w tym okresie, Piotra Gassendiego (1592—1655). Jeśli u Hobbesa odnowienie etyki epikurejskiej staje się następstwem materyalizmu ukształtowanego w szkole filozofii przyrody i nominalizmu, to u Gassendi'ego przeciwnie jest przedewszystkiem dążenie do przeciwstawienia ascetycznej moralności kościoła, ideału etycznego, pełnego radości życia i rozkoszy, wytworu ducha odrodzenia. Znajdując ideał ten w tylekrotnym potępionym Epikurze, zostaje on w ten sposób pociągnięty ku pozostałym częściom doktryny jego. W ten sposób wyciąga on po raz pierwszy w czasach nowożytnych z zapomnienia myśl atomistyki. Prowadziło to kleryka, wiernego przedewszystkiem swemu kościołowi, do poglądu na świat naturalistycznego i materyalistycznego. Będąc wszakże więcej filologiem niż przyrodoznawcą, a idąc wiernie za przykładem swego wzoru starożytnego, wprowadza on obok nowożytnego materyalizmu, reprezentowanego przez Hobbesa, jeszcze raz formę jego starożytną, dualistyczną. Jako taka więc, filozofia Gassendi'ego nie wywarła żadnego wpływu na następne czasy. Doba owego materyalizmu dualistycznego minęła bezpowrotnie; musiała ona z koniecznością ustąpić wobec monistycznej formy tegoż poglądu na świat pod wpływem nowożytnej wiedzy przyrodniczej. Tem bar-

dziej wszakże odwołanie się Gassendi'ego do atomistyki oddziałało na wiedzę przyrodniczą, jakkolwiek opierali się mu początkowo Kartezyusz, Hobbes a później Leibniz, którym wydawało się niemożliwem przypuszczenie próżni.

11. Walka poglądów na świat, wkraczająca do poglądów filozoficznych XVII stul. razem z tymi przeciwnikami Kartezyusza, trwa w dalszym ciągu przez czynność całego szeregu myślicieli, reprezentujących poglądy im przeciwne a nawiązujące się do kartezyuszowskich, które usiłują po części kształtować dalej, po części zaś doprowadzać do zgodności z dawniejszymi poglądami filozoficznymi. Najwybitniejszym motywem u tych wszystkich kartezyan jest przeciwstawność etyczna i religijna wstosunku do naturalizmu nowożytnego. To też usiłowania ich zwracają się przeważnie ku etyce i teologii. Głównymi przedstawicielami owego religijnie nastrojonego kartezyanizmu są Arnold Geulinx holender (1625—69) oraz ksiądz francuski Nicol Malebranche (1638—1715) Obydwaj usiłują odnowić ducha staro-chrześcijańskiej etyki na podwalinach nauki Kartezyusza. Geulinx, kalwinista, czyni to w sposób bardziej ascetyczny; Malebranche, braciszek „Oratoryum Jesu" – w kierunku mistycznie-konteplacyjnym. Związek z filozofią Descartesa tkwi dla obu w stosunku idei Boga do dwóch innych idei wrodzonych: duszy i ciała. Gdy z jednej strony pobudka religijna skłania obu do energicznego zaakcentowania zależności duszy i świata od Boga; z drugiej strony wszakże budzą się wątpliwości wobec przyjętego przez Kartezyusza stosunku czysto zewnętrznego obu substancyj. Obydwaj badacze usiłują rozstrzygnąć zagadnienie oddziaływania psychofizycznego za pomocą przypuszczenia nie jednorazowego.

lecz trwałego oddziaływania twórczego Boga, obecnego w każdym wypadku wpływu ciała na duszę lub duszy na ciało. Malebranche rozciąga nawet zapatrywanie się to na oddziaływanie wzajemne wszystkich rzeczy wogóle. Uczy on w ten sposób wszechobecności Boga w całej przyrodzie, której podścielisko upatruje w czystej, intelegijnej intuicyi przestrzeni, pozbawionej wszelkiej treści zmysłowej. W ten sposób zakładają ci filozofowie naukę zwaną okazyonalizmem, albowiem w każdym wypadku odbywać się według niej ma tylko pozorne (per ocasionem) oddziaływanie wzajemne pomiędzy duszą a ciałem.

Zasadniczo okazyonalizm o tyle ma do dziś dnia jeszcze znaczenie, że ustanowił on po raz pierwszy zasadę, którą dziś nazywają zwykle paralelizmem psycho-fizycznym. Istotnie, w okazyonalizmie znajdujemy po raz pierwszy wyłożone założenie, że oddziaływanie wzajemne pomiędzy duszą a ciałem nie jest w istócie przyczynowem. Sprowadza on wszakże stosunek ten do ustawicznej, mistycznej obecności Boga w każdej czynności ludzkiej, a według Malebranche'a nawet w każdem zjawisku przyrody. Zaznacza się w nim dalsze przeobrażenie nauki kartezyańskiej w kierunku mistycznym, jakie nadają jej w Anglii teologowie z Cambridge: Cudworth (1617—88) i Henryk More (1614—87). Ujawnia się przytem wyraźnie próba ścisłego połączenia filozofii kartezyańskiej z platońską nauką o idejach, jak to już daje się dostrzedz u Malebranche'a. Obok takiej u badaczy poszczególnych, jak More, fantastycznie zbłąkanej mistyki, niemniej wszakże daje się dostrzedz prąd mistycznie-sceptyczny, szeroko w tym czasie rozpowszechniony, po części obudzony przez filozofię Kartezyusza, po części z nią polemizujący.

Najwybitniejszemi objawami tego rodzaju, typowymi przedstawicielami spotykających się z sobą kierunków krytycznie-matematycznego i mistycznego tego stulecia są mianowicie Błażej Pascal (1623—62) i Piotr Bayle (1647 — 1706).

12. Jako wynik filozoficznego rozwoju myśli całego tego okresu, daje się dostrzedz jaskrawe przeciwstawienie dwóch kierunków metafizycznych: materyalizmu i spiritualizmu. Pierwszy wypływa ze sposobu myślenia indukcyjnie-empirycznego, który coraz bardziej przybiera cechy jednostronnego naturalizmu. Drugi przyjmuje wogóle (co daje się wytłumaczyć przez jego związek z przyrodoznawstwem matematycznem) samodzielność substancyi materyalnej, a w ten sposób toruje wiedzy przyrodniczej drogi, nie różniące się istotnie od poglądu na świat materyalistycznego. Obok tego wszakże utrzymuje przekonanie o samodzielności substancyi duchowej. W tem znaczeniu jest więc dualistycznym. Gdy zaś obok tego wyżej stawia substancyę duchową, a zgodne z tem zajmuje stanowisko w zagadnieniu poznania, jak to się objawia w przypuszczeniu idej wrodzonych, niemniej i w zakresie etycznym kładzie nacisk na opanowywanie popędów zmysłowych przez rozum, dualizm ten nazywamy spirytualistycznym.

C. Okres trzeci: Doba systematów dogmatycznych.

§ 23. Nauka o substancyi Spinozy.

1. Pojęcie „dogmatyzmu“ w tem znaczeniu, w jakiem go tu używamy, zostało wprowadzone do filozofii przez Kanta. Kant nazwał dogmatycznemi

systemata filozoficzne, które poprzedzały jego filozofią krytyczną, niezależnie od tego, czy były dedukcyjno-spekulacyjne czyli indukcyjno-empiryczne. Chciał on wyrazić przez to, że za podstawę swoję wszystkie obrały przypuszczenia, które nie podległy poprzednio próbie krytycznej, dotyczącej zdolności naszej władzy poznawczej do rozstrzygnięcia zawartych w nich zagadnień. Za dogmatyczne więc uważał te systemata, które przedsięwzięły rozwiązanie zagadnień transcedentnych, wyrazem zaś tym chciał przypomnieć dogmata religijne, z którymi zgadzałyby się owe filozoficzne dogmata i pod tym względem, że przyjęcie ich było rzeczą wiary, nie zaś wiedzy. Pojęcie dogmatyzmu w tym przez Kanta wprowadzonem znaczeniu nie da się w żadnym razie ograniczyć do omawianego tu okresu, lecz rozciąga się zarówno wstecz jak i naprzód, a można zwątpić nawet, czy własna filozofia Kanta wolną jest zupełnie od dogmatyzmu w tem znaczeniu wyrazu. Przyznać wszakże winniśmy, że wyraz ten pasuje szczególniej do dominujących kierunków filozofii końca XVII i prawie całego XVIII stul. Spoczywa to już na tej okoliczności, że w czasie tym zostają wytworzone wielkie i zamknięte w sobie systemata filozoficzne, które, pomimo wewnętrznej konsekwencyi logicznej, mają za podstawę ostateczną założenia niedowiedzione. Jestto zarazem cechą znamienną, która wyróżnia tę dobę od panujących kierunków następującego krytycznego i pokrytycznego okresu. Zapewne i w tych dwóch okresach podwaliny ostateczne tych systematów zostają sporne, a w wielu wypadkach, jak wykazuje rozwój późniejszy,—bezzasadne. Wszakże, przy ukształtowaniu systematów tych w dobie pokrytycznej, istnieje ustawiczne dążenie obierać za punkt wyjścia niewąt-

pliwe założenia. Można więc w ten sposób określić stosunek okresu dogmatycznego do krytycznego: pierwszy usiłuje wytworzyć logicznie konsekwentne poglądy na świat na podstawie określonych przypuszczeń, znalezionych drogą genialnej intuicyi lub z zewnątrz przyjętych, ostatecznie więc dowolnych; drugi szuka przedewszystkiem niewątpliwie pewnych założeń, na których oprzećby mógł system umiejętności, skoro wszakże sądzi, że je znalazł, nieraz w szczegółach postępuje dowolnie.

2. Doba systematów dogmatycznych odziedziczyła prawie gotowe pojęcia, z których kształtuje swoje budowle idejowe po okresie walki poglądów na świat. Jestto bowiem zdobyczą tej walki, że wyciągnęła one na światło dzienne pewne poglądy zasadnicze, nadające całemu poglądowi na świat kierunek, a wymagające tylko jasnego sformułowania oraz konsekwentnego przeprowadzenia, aby z nich powstały zamknięte systemata filozoficzne. Najbliższem przygotowaniem do takiego rozwoju systematycznego była filozofia Kartezyusza, któraby sama już przedstawiała systemat zamknięty, gdyby nie nosiła na sobie zbyt wyraźnych śladów rozwoju, odbytego pod wpływem różnorodnych motywów. Wszakże pierwszy co do czasu z wielkich systematów doby nowożytnej, filozofia Spinozy (1632—77) przedstawia się jako dalszy rozwój i konsenkwentne ukształtowanie idei Kartezyusza.

Wprawdzie spoczywa ten systemat także i na innych przypuszczeniach historycznych: wykazuje on uderzającą analogię do filozofii przyrody XV i XVI stulecia, której ideje odnajdują się w nim w postaci ściśle logicznej. A mianowicie pojęcie nieskończoności Kuzańczyka i nauka Bruna o poznaniu intuicyjnem odradzają się na nowo. Wszakże

składniki te zostają w tak ścisłym związku z dokładnem przeprowadzeniem spekulacyj Kartezyusza, że całość robi wrażenie budowli zupełnie jednolitej, a synteza jasnej rozumowo doktryny kartezyańskiej z mistyczną filozofie przyrody i teozofią doby odrodzenia, oraz z platońskiemi reminiscencyami wczesnej scholastyki, ukazuje się jako wytwór konsekwentny myślenia, wypływającego ze ściśle ograniczonej liczby oczywistych przypuszczeń.

3. Takie przypuszczenia pojęciowe znajduje Spinoza z jednej strony w arystotelesowsko-scholastycznem pojęciu substancyi; w drugiej zaś w nauce Kartezyusza o trzech idejach zasadniczych: Bogu, duszy i świecie cielesnym, do których już sam Kartezyusz zastosował był pojęcie substancyi, przeciwstawiając Boga, jako wieczną niestworzoną substancyę, dwóm innym substancyom stworzonym. Już Kartezyusz zaznaczył to, że jak poznanie realności tych dwóch substancyj umożliwionem zostaje dopiero przez ideję Boga, tak znowuż same substancye skończone istnieją tylko dzięki pośrednictwu substancyi boskiej, a więc pozbawione są właściwej cechy substancyi, t. j. samodzielności. W ten sposób umożliwiony został dalszy krok, a mianowicie rozważanie ich ze stanowiska tej zależności od Boga, a zatem wyzucie ich zupełne z charakteru substancyi. To też przekształcają się one u Spinozy w sposoby bytu, m o d i substancyi, a własności, które Kartezyusz przypisywał każdemu poszczególnie: rozciągłość i myślenie, stają się własnościami czyli a t r y b u t a m i j e d n e j substancyi, ujawniając się w poszczególnych sposobach bytu jako formy ograniczone, w samej zaś substancyi, w Bogu, powinny być uważane jako nieskończone. Tu bowiem ujawnia się jednocześnie pojęcie

nieskończoności Kuzańczyka, jako niezbędne następstwo jedności substancyi. Jedyna substancya nie może mieć obok siebie żadnych innych, nie może być wogóle ograniczoną, ani też określoną przez coś, co jest nazewnątrz jej. W ten sposób wynika nieskończoność substancyi, a przytem bezwzględna, nie dająca się niczem ograniczyć; nie tylko każda z jej własności musi być nieskończoną, lecz musi ona posiadać nieskończoną ilość własności, z których każda jest nieskończoną. Sama już myśl, że musi istnieć coś nazewnątrz jej, ograniczałaby jej nieskończoność. Stąd już wynika samo przez się, że pojęcia: substancya, Bóg, przyroda stanowią jedno; oznaczają one tę samą nieskończoność bezwzględną, uważaną z rozmaitego stanowiska.

4. Idea ta bezwzględnej nieskończonności, ujawniająca się u Spinozy, jako rozwój logiczny arystotelesowskiego pojęcia substancyi w zastosowaniu do idej wrodzonych Kartezyusza, daje również rozwiązanie zagadnienia wzajemnego oddziaływania, którego daremnie poszukiwali okazyonaliści. Bez względu na nieskończoność substancyi obejmuje każde ciało, jakie tylko można pomyśleć, i każdą możliwą ideę ciała. W nieskończoności tej zawiera się więc już samo przez się to, że niema żadnego modus cielesnego, któremuby nie odpowiadał duchowy, i odwrotnie, że niema idei, którejby nie odpowiadał jakiś byt cielesny. Z nieskończoności atrybutów wynika więc ustanowiona przez Spinozę zasada paralelizmu metafizycznego: Ordo et connexio ideorum idem est ac ordo et connexio rerum (Porządek i związek myśli jest ten sam, co porządek i związek rzeczy).

Również rozwiązuje się z tego stanowiska i zagadnienie poznania. Ujęcie zmysłowe i wszelkie z niego wynikające poznanie jest ograniczone

a dlatego nieadekwatne (nieścisłe), nie oddające właściwej istoty rzeczy, która polega na poznaniu Boga oraz jego nieskończonych atrybutów. Istota bowiem nieadekwatnego poznania polega na tem, że uważa poszczególne rzeczy jako samodzielne istoty, zamiast tego, aby je ujmować w związku z substancyą. Nieadekwatnem poznaniem jest więc dla Spinozy zwykłe poznanie empiryczne, które samo, będąc ograniczonem, uważa rzeczy uwarunkowane za bezwarunkowe i istotnie rzeczywiste. Adekwatnem zaś poznaniem dla niego jest poznanie Boga i jego atrybutów; rozciąga się zaś na poszczególne rzeczy jedynie wtedy, gdy nie są one uważane jako samodzielne rzeczy lub ideje, lecz jako modus substancyi, przez nią uwarunkowany, a więc sub specie aeternitatis (ze stanowiska wieczności).

5. Z nieadekwatnego poznania wypływają również i afekta, które, są cierpieniami (biernemi stanami) duszy, gdyż jest zależną w nich od wyobrażeń zewnętrznych, podobnie jak ciało uwarunkowane jest przez inne ciała. Przeciwnie, jasne poznanie, polegające na bezpośredniej intuicyjnej świadomości jedności poznającego z substancyą, prowadzi z równą koniecznością do wolności ducha, który nie zostaje dotknięty przez żadne zewnętrzne wrażenie ciała lub duszy. Są one bowiem również tylko modyfikacyami nieskończonej substancyi. Stan duchowy, towarzyszący bezpośrednio i z koniecznością temu jasnemu poznaniu, jest „intelektualną miłością Boga“, jak nazywa go Spinoza, używając terminu zapożyczonego od nazwy jednego z afektów skończonych. Rozważana ze stanowiska substancyi, przedstawia się ona również jako część nieskończonej miłości Boga do siebie samego, gdyż substancya obejmuje wszystko. Ponieważ miłość tu trwa wiecznie, gdyż przedmiot jej jest wieczny,

więc w ogóle każda idea, odniesiona do nieprzemijającego bytu, czyli substancyi, sama jest wieczną. W tem też znaczeniu sądzi Spinoza, że chociaż dusza, o ile jest tylko połączeniem idej, ściągających się do jednego poszczególnego ciała, przemija razem z tem ciałem, wszakże nieskończenie jasna idea każdej osobowości ludzkiej trwa w Bogu.

6. Tak więc, wszystko w tym systemacie przedstawia się jako konsekwencya logiczna z jednego przypuszczenia, wprowadzonego w postaci określenia substancyi, jako istoty bezwzględnie samodzielnej. Wszakże określenie to samo ma charakter nawskroś dogmatyczny, a nawet zawarte w niem pojęcie jest samo przez się zupełnie dowolnie. Na tym fundamencie wszakże rozwija dalej Spinoza pogląd na świat, potrącający tylko o najogólniejsze zagadnienia Boga, świata i duszy, tak, iż nie może tu być mowy o próbie interpretacyi poszczególnych zagadnień. Metoda spekulacyjna systematu obraca się więc całkowicie w obrębie czystych pojęć; na nich tylko polega istotne poznanie; doświadczenie samo przez się oznacza tylko zaprzeczenie prawdziwego poznania, granicę, która jest właśnie dlatego poznaniem nieadekwatnem, że odzwierciedla się jako rzeczywistość w ograniczonem myśleniu. Spekulacyjny ten system jest więc zarazem bezwzględnie transcendentnym; spalił on za sobą mosty ku rzeczywistości empirycznej, które usiłowała jeszcze zachować filozofia Kartezyusza. Obok związku z poznaniem empirycznem pozbawiony on jest także związku z moralnością praktyczną: zamiast afektów moralnych, które na równi z wyobrażeniami zmysłowemi, z jakich wynikają, pochodzą z ograniczonego pojmowania rzeczy, występuje intelektualna miłość Boga, która nie jest sama przez się ani afektem, ani popędem moralnym,

lecz czysto religijnym nastrojem. Tak więc system ten według metody swojej jest spekulacyjny i dedukcyjny; co do charakteru zaś metafizycznego ściśle monistyczny. Monizm ten, wskutek religijnego kierunku myśli, który w nim panuje, oznaczono nazwą panteizmu. Jeśli w nim pojęcie Boga równoznaczne jest z pojęciem świata, to nie odpowiada ono empirycznemu zmysłowemu swiatowi, lecz transcendentnemu, którego świat empiryczny jest tylko nieadekwatnem odbiciem, czyli, mówiąc jeszcze dokładniej, tylko granicą, która, jako taka, przedstawia jednocześnie negacyą prawdziwej istoty rzeczy. Jawne tu są zależności od najdawniejszego pierwowzoru takiego systematu transcendentnego t. j. od platońskiego. Wszakże bezwzględna transcendencya spekulacyjnie zamkniętego świata wskutek wymagania jej ostatecznej jedności ze światem rzeczywistym, oraz w skutek powstającego przez to panteizmu, przybiera charakter mistyczny. Adekwatne poznanie bowiem polega w gruncie na tem, że jest zupełną przeciwstawnością poznania empirycznego, a przez to daje się tylko pojęciowo ująć w swojej treści abstrakcyjnej, również jak miłość Boga przez to jedynie charakteryzuje się, że jest zaprzeczeniem miłości rzeczy skończonych, a więc polega na negacyi tego, co stanowi empiryczne pojęcie miłości.

§ 24 Filozofia empiryczna Locke'a

1. Bezwzględnie spekulacyjnemu i transcendentnemu pojęciu Spinozy przeciwstawia Locke (1632—1704) pogląd na świat, spoczywający na zupełnie odmiennym typie myślenia. Usiłując rozwinąć filozofią po-

znania doświadczalnego, wymagalnik Bacona dotyczący badania empiryczno-indukcyjnego, Locke widzi jako. niezbędną konsekwencyę tego stanowiska, że systemat jego powinien być jedynie teoryą poznania oraz, że jednem z głównych zagadnień tej teoryi poznania empirycznej musi być udowodnienie bezzasadności spekulacyjnych założeń systematów przeciwnego kierunku, a więc niemożliwość metafizyki, skierowanej ku zagadnieniom transcendentnym, W tym też duchu zwalcza Locke w sposób wyczerpujący podstawę całego tego spekulacyjnego pojmowania: naukę Kartezyusza o idejach wrodzonych. Przytem ujawnia się już wprawdzie w samej tej krytyce przeciwnego kierunku jego własny pogląd na rzeczy w tem mianowicie, że, pozostawiając na uboczu spekulacyjne uzasadnienie owej doktryny, stara się tylko dowieść, iż każda z idej, uważanych za wrodzone, mogła łatwo powstać drogą doświadczenia psychicznego, oraz usiłuje wykazać, że stan, w jakim ideje te znajdują się na rozmaitych stopniach rozwoju u dzieci, ludów pierwotnych i t. d. potwierdza to przypuszczenie. Wynikiem więc tej polemiki jest twierdzenie, że wszystkie ideje mają pochodzenie doświadczalne. Przytem słowo „idea" utraca ostatecznie wszelki związek z idejami platońskiemi, staje się natomiast wyrazem dla każdego dowolnego rodzaju odczuć lub wrażeń podmiotowych. Znaczenie to zachował ten wyraz do dziś dnia w mowie filozoficznej anglików, a pod ich wpływem po części także w popularnym języku innych narodów. Dla Locke'a wszakże, po zredukowaniu wszelkiej treści poznania do idej empirycznego pochodzenia, zasadniczy problemat filozofii ściąga się do dwóch następujących pytań: Jak powstają nasze ideje? W jakim są stosunku do swoich przedmiotów?

2. Pierwsze z tych pytań znajduje odpowiedź przedewszystkiem w twierdzeniu, że ideje złożone powinny pochodzić z prostych; proste zaś mają źródło dwojakie: doświadczenie zewnętrzne i wewnętrzne, czyli jak Locke nazywa sensation (ujęcie) i reflexion (rozważanie). Stosunek wzajemny obu polega na tem, że z początku powinny powstać ideje ujęć t. j. wrażenia dotykowe, świetlne, dzwięczne i t. d., zanim powstaną ideje rozważania, jak uczucia, impulsa woli, i t. d. Bardziej skomplikowaną jest odpowiedź na drugie pytanie. Dotyczy ona tylko idei ujęć, gdyż doświadczenia nasze wewnętrzne nie odnoszą się w ogóle do jakichkolwiek przedmiotów, lecz traktowane są odrazu jako stany podmiotowe. Wśród idej, pochodzących z ujęć zmysłowych zewnętrznych, pytanie to ma znaczenie bezpośrednie jedynie w stosunkach do najprostrzych; złożone bowiem powstają dopiero dzięki kombinacyjnej władzy rozsądku, a więc nie mogą być bezpośredniemi obrazami przedmiotów zewnętrznych. Co do wrażeń najprostszych zdaje się Locke'owi niewątpliwem, że te, które przedstawiają najogólniejsze własności ciał świata cielesnego, jak nieprzenikliwość, przestrzeń, ruch, liczba, pochodzą od samych rzeczy, czyli, że wyobrażamy je sobie podmiotowo w ten sam sposób, jak przedstawiają się przedmiotowo. Przeciwnie zaś ideje, w których przypisujemy ciałom inne własności, zmieniajace się w zależności od organów zmysłowych, jak światło, barwa, cieplik, ton i t. d., powstają dopiero pod wpływem oddziaływań, które wywierają na zmysły nasze wrażenia zewnętrzne. Są one więc tylko podmiotowemi znakami świadczącemi o jakimśkolwiek objawie ruchu będącym ich przyczyną. Nazywa więc je Locke, zapożyczając dawny wyraz scholastyczny, „własnościami dru-

gorzędowemi"; te zaś jakości zmysłowe, które uważa za bezpośrednie odbicie własności przedmiotów, nazywa pierwszorzędowemi.

3. W tym rozróżnieniu własności, zdawało się Locke'owi, że znalazł zarówno i miarę, którą można zastosować do wartości poznawczej idej złożonych. Takiemi idejami, wytworami naszego rozsądku, są dla Locke'a poczęści ideje substancyi, po części rozmaite sposoby bytu (modi) jednej i tej samej rzeczy, po części wreszcie stosunki (relationes) rozmaitych rzeczy. Ponieważ zaś czas i przestrzeń należą do własności pierwotnych, więc ideje złożone o tyle mają dla Locke'a udział w ich przedmiotowej realności, o ile rozsądek przedsiębierze w nich połączenia idej prostych, z których się składają, dokładnie w ten sam sposób, w jaki połączene one są we wrażeniu. Gdy więc np. pewne wrażenia proste powtarzają się stale w tym samem sąsiedztwie przestrzeniowem, upoważnia to nas do odniesienia związku tego do substancyi, przyczem wprawdzie sama substancya, wytwarzająca ów związek przedmiotowo, zostaje całkowicie ukrytą. Dane nam są bowiem tylko poszczególne wrażenia, które nazywamy własnościami substancyi. Lub, gdy dwa wrażenia następują zawsze w tym samym porządku po sobie, powinniśmy je odnieść do pewnej wiążącej je siły, do pojęcia stosunku i t. d. Skoro zaś przeciwnie, łączymy z sobą ideje proste w sposób zupełnie dowolny, jak w utworach naszej fantazyi, wytwory tej czynności pozbawione są naturalnie wszelkiej prawdy przedmiotowej.

4. W doktrynie tej po raz pierwszy ukazuje się ściśle empiryczny systemat filozofii, zachowujący się nie tylko negacyjnie i sceptycznie, jak starożytna sofistyka, lecz przedstawiający pozytywnie okre-

ślone, a łatwo dające się ująć, kryterya prawdy przedmiotowej. Gdy obok tego przyznał Locke przekonaniom religijnym ich źródło poznawcze w objawieniu, to nie było w tem niekonsekwencyi, gdyż przez to rozdzielił on całkowicie zakresy wiedzy i wiary w duchu scholastycznego nominalizmu, który był przygotowaniem także i do tego empirycznego kierunku filozofii nowożytnej. Bądź co bądź oddziaływało stanowisko empiryczne na jego poglądy religijne, o ile usiłował on ograniczyć możliwie zakres wiary religijnej do rzeczy, dających się zrozumieć, oraz do tego, co jest wspólnem w rozmaitych religiach, a więc do założeń najbardziej zgadzających się z naturalnym rozumem. W ten sposób tłumaczy się, że ten założyciel empirycznej teoryi poznania stał się także twórcą ruchu religijnego, którego hasłem stał się tytuł jednego z pism Locke'a, „chrześcijaństwo zgodne z rozumem", a który oddziaływał przez długi czas jeszcze w postaci t. zw. „deizmu" czyli wolnomyślności. We względzie religijnym deizm ten utrzymuje byt Boga, o którym wnosi głównie na podstawie przyrody, czyli tworu jego, również i nieśmiertelność duszy, opierając się na zgodności powszechnej co do tego punktu. Specyficznie chrześcijańskie dogmata, jak trójca, odkupienie i t. d., zwalcza lub, jeśli zajmuje stanowisko bardziej umiarkowane, jak to czynił jeszcze sam Locke, uważa je za prawdy objawione, których treść niezrozumiałą jest dla rozumu ludzkiego. Temu stanowisku religijnemu odpowiada także i etyczne stanowisko Locke'a oraz kierunku przezeń zapoczątkowanego. Jestto stanowisko moralności czynnej, która, zgodnie z duchem bakońskiego utalitaryzmu, mierzy wartość uczynku według korzyści, jaką przynosi samemu postępującemu lub innym, a które upatruje pobudki

czynu moralnego w rozważaniu, jakim sposobem najlepiej zabezpieczyć można własne dobro przez rozsądne uwzględnienie dobra innych. Obok tego nakaz religijny uznaje się za skuteczną podporę przepisu tego, zupełnie dającego się wytłumaczyć za pomocą mądrości światowej. Stanowisku temu etycznemu odpowiada i polityczny pogląd Locke'a, w którym przeciwstawnie do absolutyzmu Hobbesa, wyprowadza właśnie z przyjętej przez tamtego doktryny umowy społecznej jedynie uzasadnienie konstytucyjnie ograniczonej monarchii. W tem wszystkiem, a zwłaszcza w owej praktycznej części filozofii, staje się Locke jednym z najbardziej wpływowych przywódców duchowych zbliżającego się wieku oświaty.

5. Naukowe stanowisko Locke'a, które posłużyło za punkt wyjścia do najważniejszego jego dzieła, jego nauki empirycznej o poznaniu, zostawało pod widocznym wpływem poglądów przyrodniczych w tej formie, w jakiej coraz bardziej się utrwalały pod wpływem Galileusza. Nauka jego nie jest w gruncie niczem innem, jak tylko doprowadzonym do systematu poglądem na świat przyrodniczym. Na tem polega jego wielkie znaczenie i jego zasługa, że po raz pierwszy jasno sformułował zasady i kryterya poznania przedmiotowego, zdobyte przez przyrodoznawstwo nowożytne Aby naukę tę zabezpieczyć od zarzutów filozoficznych, należałoby także udowodnić konieczność tych zasad ze stanowiska teoryi poznania. Tego Locke nie uczynił. Nie wykazał on, dlaczego jego jakości pierwszorzędowe mają znaczenie przedmiotowe, drugorzędowe zaś nie mają, ani też nie dał dostatecznej podstawy dla probierzy, które mają określać wartość przedmiotową idej złożonych.

Dlatego też systemat ten, jakkolwiek krytycznie występuje sam wobec systematów spekulacyjnych swego czasu, jest w budowie swojej dogmatycznym. Bierze on założenia przyrodoznawstwa dogmatycznie, zamiast tego, iżby zdawał sobie sprawę co do ich zasadności. Podobnież dogmatycznym jest w swojej części praktycznej. W etyce i polityce niemniej jak i w stanowisku swoim względem zagadnień religijnych daje Locke wyraz poglądom panującym wśród światlejszych ludzi swego czasu, nie uzasadniając ich inaczej, jak tylko snując dalej rozważania, rozpowszechnione wówczas o tych przedmiotach. Nie mogło się przez dłuższy czas utaić, że Locke przy tem często pozostawał na połowie drogi lub trzymał się potocznych opinij, które zostawały w sprzeczności z innemi częściami składowemi tego systematu. Na tych to więc polach praktycznych bardzo rychło prześcignęła go następująca po nim wolnomyślność angielska.

§ 25 Monadologia Leibniza.

1. Braki teoryi poznania Locke'a dostrzeżone już były poczęści przez współczesnych mu myślicieli. Mniej wszakże pierwotnie wywoływało zarzutów dowolne rozróżnienie jakości pierwotnych i drugorzędowych, oraz wiążące się z niem badanie dotyczące kryteryów wartości przedmiotowej idej złożonych. Zarzuty przeciwnie zwrócone zostały przedewszystkiem przeciwko zasadniczemu przypuszczeniu, na którem rozróżnienie to spoczywa, a mianowicie, iż przedmioty zewnętrzne mogą oddziaływać na rozsądek ludzki, wywołując w nim bądź to obrazy rzeczy, bądź przynajmniej następstwa ich oddziaływania, które

mogą być uważane za oznaki ich niezależnego od myślącego podmiotu istnienia. Przypuszczenie to, wystąpiło na pierwszy plan w wyczerpującej krytyce, której poddał dzieło Locke'a najwybitniejszy z filozofów na schyłku XVII stul., Leibniz (1646—1716). Leibniz uważa to za zagadkę, której Locke nie rozwiązał, lecz poprostu ją ominął, iżby cośkolwiek mogło przepłynąć do duszy naszej z innej rzeczy, obco jej się przeciwstawiającej. Wpływ taki Locke przyjął bez dowodów. Można więc przyznać słuszność wszystkiemu, co twierdził Locke o powstawaniu naszych idej, o ile uważać to będziemy za przedstawienie zewnętrzne odbywających się zjawisk. Jestto niezawodnie prawdą, że poszczególne ideje konkretne dają się dostrzedz w duszy wcześniej, niż abstrakcyjne i ogólne, oraz, że ideje te konkretne odnosimy do oddziaływań na nas świata zewnętrznego. Wszakże wyjaśnienie metafizyczne powstawania idej nic a nic przez to nie wygrywa. Metafizycznie bowiem nie da się pomyśleć, iżby cośkolwiek mogło się dostać do naszej duszy, czego już w niej pierwotnie nie było. Skoro samowiedza nasza zawiera w sobie tylko tożsamość jaźni z sobą, nie zaś z innemi jaźniami, żąda ona więc także bezwzględnej samodzielności naszego bytu duchowego, z którego się rozwija. Wyklucza więc zupełnie bezpośrednie oddziaływanie innych istot na naszę duszę, również jak i oddziaływanie na inne obco przeciwstawiające się nam istoty. Wszystko więc, co nazywamy zwykle doświadczeniem, wytwarzaniem idej na podstawie doświadczenia zewnętrznego, rozważane ze stanowiska metafizycznego, może być uważane jedynie za rozwój wewnętrzny duszy, polegający na tem, że wrażenia pierwotnie niejasne, a może nawet i nieskończenie niejasne, a więc nie dające się dostrzedz,

zawarte w duszy, wznoszą się stopniowo do coraz większej jasności.

2. Według Leibniza, duszą nasza jest jedynym punktem we wszechświecie, który poznać możemy we właściwem tego wyrazu znaczeniu i bezpośrednio. Wszystko bowiem, co orzekamy o rzeczach innych, spoczywa jedynie na naszych o nich wyobrażeniach. W rzeczywistości więc cały świat zawiera się dla nas w naszych wyobrażeniach, a o istocie rzeczy możemy sądzić jedynie według naszej własnej duszy. Wynika więc stąd, jako ogólne przypuszczenie metafizyczne, że świat wogóle jest królestwem istot podobnych do duszy, m o n a d, z których każda powinna być pomyślana jako bezwzględnie samodzielna sama w sobie, tak, iż do żadnej nie może się nic dostać z zewnątrz. Ponieważ wszakże świat powinniśmy uważać jako całość h a r m o n i j n ą, monady te, muszą zostawać w pewnym stosunku wzajemnym, według swoich własności wewnętrznych. Własności te wewnętrzne powinniśmy uważać jako podobne do tych, które dostrzegamy we własnej duszy a więc polegające na w y o b r a ż e n i u i c h c e n i u, tych dwóch własnościach zasadniczych naszej istoty duchowej. Również i porządek monad nie może być innym, jak tylko ten, który znajdujemy we własnem naszem życiu duchowem, a który polega na stopniowaniu wyobrażeń od najniższego do najwyższego stopnia jasności. Powinniśmy według Leibniza uważać dwie zasady jako istotne momenta harmonii wszechświata, czyli, jako prawa rządzące tą harmonią: zasadę, że wszystkie rzeczy świata są d o s i e b i e p o d o b n e, oraz tę, że wszelkie różnice przedstawiają się jako przejścia s t o p n i o w e. Według tych dwóch zasad analogii i ciągłości należy wyobrażać sobie świat, jako królestwo ustopnio-

wane nieskończenie licznych sił wyobrażających. Każda z tych sił, każda monada nie jest wszakże tylko bezwględnie samodzielną jednostką, lecz także istotą bezwzględnie prostą. Gdybyśmy bowiem zechcieli przyjąć, że są one w jakikolwiek sposób złożone, już przez to samo przyznalibyśmy, że dadzą się rozłożyć na prostsze siły czyli istoty. Monady tworzą więc królestwo ustopniowane, w którym różnice postępują od nieskończenie małych do nieskończenie wielkich. Różnice te, które istnieją także w pojedyńczych monadach, polegają na rozmaitej jasności ich wyobrażeń. Ponieważ zaś każda monada, jak to wyraża Leibniz obrazowo, „nie posiada okien", czyli że z jednej nic nie może przejść do drugiej, całokształt więc wyobrażeń, które nie tylko w niej, ale w ogóle w całym świecie powstać mogą, musi być od samego początku włożony do każdej monady. Dlatego też każda jest we właściwem znaczeniu tego słowa „mikrokosmem": cały świat znajduje się w niej zamknięty, a różnice pomiędzy pojedyńczemi monadami polegają jedynie na jasności ich wyobrażeń. Na najniższym stopniu wszystkie wyobrażenia są nieskończenie niejasne; na środkowym niektóre są jasne, inne niejasne; na najwyższym zaś cały wszechświat wyobrażany jest z nieskończoną jasnością. Pierwszy z tych wypadków, reprezentują monady natury martwej, drugi — dusze zwierzęce i ludzkie, trzeci — najwyższa z monad „Monas-monadum" czyli Bóg.

3. Tak więc systemat monad prowadzi, jak to zaznacza Leibniz ze szczególnem zamiłowaniem, do teizmu z równą koniecznością wewnętrzną, jak nauka Spinozy do panteizmu, który Leibniz uważał za równoznaczny z ateizmem. Sąd ten należy o tyle ograniczyć, że Monas-monadum nie odpowiada rów-

nież pojęciu Boga pozaświatowego, lecz w tem większym stopniu należy do wszechświata, że obejmuje całą jego treść. Jednocześnie daje się dostrzedz, jak w pojęciu tem najwyższej monady powtarza się myśl Augustyna o idejach twórczych, z tą wszakże różnicą, że w idejach tych nie tylko wyrażona ma być zawartość wszechświata przed stworzeniem, lecz i trwały stosunek Boga do wszechświata. Jest to dalszy stopień rozwoju platońskiej nauki o idejach, do której przyłączyła się prócz subjektywnego ich pojmowania, co już było u Augustyna, także i myśl ich bytowania w świecie, lub raczej równoczesnej transcendencyi i imanencyi. Zmiana ta odpowiada oczywiście z jednej strony skłonności Leibniza do arystotelesowskiej idei rozwoju; z drugiej zaś szczególnemu stanowisku, pośredniemu pomiędzy teizmem a panteizmem, właściwemu owemu systematowi.

4. Nauka o monadach jest pomysłem czysto metafizycznym. Jest ona pojęciem o świecie nawskroś transcendentnem, pojęciem wysnutem wprawdzie z faktów rzeczywistych naszego życia duchowego, lecz w nich nie danem, przytem zależnem istotnie jeszcze od myśli o harmonii w obu swoich czynnikach: podobieństw i ciągłości wszystkich bytów. Stąd wynika stanowisko Leibniza względem doświadczenia wprost przeciwne temu, jakie zajmował Locke. Jeśli Locke uważał treść doświadczenia za podstawę, na której powinno spocząć rozwiązanie zagadnienia poznania, to Leibniz zmuszony był poszukiwać owej treści na podstawie przypuszczeń o metafizycznym świecie monad. Godnem jest uwagi, że zmuszony został do przyjęcia tego samego pojęcia pomocniczego, którym się i Spinoza posługiwał w tym samym celu, pojęcia ukazującego się we

wszystkich tych nowych systematach metafizyki transcendentnej, jako odbicie platońskiej nauki o idejach. Podobnie jak owo zamącenie, któremu ulegają ideje u Platona, gdy łączą się z rzeczami zmysłowemi, zamienia się u Spinozy w poznanie nieadekwatne, stanowiące właściwość naszego doświadczenia, skoro w nim uważamy rzeczy poszczególne nie za proste formy bytu nieskończonej substancyi, lecz jako przedmioty samodzielne, tak według Leibniza całe nasze poznanie doświadczalne, składa się z niejasnych wyobrażeń; do jasnego zaś wznosimy się dopiero wtedy, gdy myślimy o Bogu, lub gdy obracamy się w zakresie najogólniejszych pojęć abstrakcyjnych, a mianowicie matematycznych i filozoficznych. Nawet prawo, rządzące całą wiedzą empiryczną, prawo przyczynowości, czyli, jak Leibniz nazywa, zasada racyi dostatecznej, jest tylko prawidłem miarodajnem dla zakresu niejasnych wyobrażeń, gdy, przeciwnie, jasne poznanie ulega jedynie prawom logicznym tożsamości i sprzeczności. Jeśli przez to poznanie dzieli się na dwa wielkie zakresy, które, ulegając zupełnie rozmaitym prawom, nie są w żadnym z sobą związku, to znajduje w ten sposób Leibniz środek pomocniczy, do nadania poznaniu empirycznemu doniosłości w jego zakresie, co też ujawnia się w uznaniu dla sposobu, w jaki Locke tłomaczy powstawanie pojęć, jako objaśnienia empirycznego, domagającego się jedynie pewnej interpretacyi metafizycznej.

5. Na tych myślach zasadniczych swojej teoryi poznania wznosi Leibniz poszczególne części systematu: filozofią przyrody, teologią, psychologią i etykę. Należy przy tem pamiętać, że całość tego poglądu metafizycznego na świat nie powstała odrazu, lecz stopniowo sama rozwinęła się z owych skła-

dników, tak, iż zwłaszcza pisma dotyczące filozofii przyrody przedstawiają po większej części wcześniejsze, później prześcignione już fazy rozwoju doktryny. Pierwotnie przeciwstawia Leibniz świat materyalny duchowemu. Wszakże zagłębiając się coraz bardziej w pojęcie siły, w którego pojmowaniu oddziela się odrazu od Kartezyusza, dochodzi on do poglądu idealistycznego, według którego rozciągłość ciał pojmowana jest jako „zjawisko", poza którem ukryte są nierozciągłe, czysto duchowe byty monad.

1. Wskazówkę na taki prawdziwy byt rzeczy dostrzega on przedewszystkiem w tem, że istota siły może być pojęta w ogóle jedynie jako d z i a ł a l n o ś ć c e l o w a. Cele zaś mogą być pomyślne jedynie jako objawy ustanawiających je istot duchowych. Tak więc dostrzega on w teleologicznym charakterze najogólniejszych praw przyrody potwierdzenie tego przypuszczenia. Z praw tych mogą być wyprowadzone drogą mechaniczną wszystkie zjawiska przyrody; wszakże same prawa owe powinne być pojmowane tylko teleologicznie, a więc ostatecznie jako siły duchowe. Dlatego też nazywa on monady „entelechiami" w znaczeniu arystotelesowskiem; wśród spraw zaś przyrody ustanowione przez niego „prawa zachowania siły" uważa za najjawniej uwydatniające owo duchowe określenie celów. Daje ono istotnie wyraz bezpośredni idei jedności i harmonii wszechświata. Prawo to sformułował Leibniz widocznie pod wpływem zasady Kartezyusza „zachowania ilości ruchu" (str. 199). Wszakże wykazuje on, że przyjęta przez Kartezyusza stałość iloczynu mv nie zgadza się ze zjawiskami, a mianowicie ruchu ciał ciężkich. Zastępuje go więc przez twierdzenie stałości iloczynu z masy przez kwadrat prędkości (mv^2, czyli, jak określają dziś zwykle to, po raz pierwszy przez Leibniza wprowa-

dzone, pojęcie siły żywej $\frac{mv^2}{2}$), jako istotną miarę sił przyrodniczych. Ta nowa „miara sił" wywołała spór pomiędzy nim a szkołą Kartezyusza, spór, który dzielił fizyków jeszcze przez długi czas po jego śmierci. W ogólnych swoich poglądach kosmologicznych poszedł Leibniz w ślad za Kartezyuszem, zwłaszcza zaś powstawał przeciwko newtonowskiemu pojęciu działania w odległości, usiłując wytłumaczyć ruchy planet przy pomocy prądów wirowych materyi; zjawiska zaś ciężkości przez promieniowanie eteru.

Do uzupełnienia filozofii przyrody Leibniza posłużyły ideje, które obudziło w nim odkrycie ciałek nasiennych zwierzęcych przez Leuvenhoek'a (1674). Zdawało mu się, że znajduje w nich bezpośrednie potwierdzenie zarówno zasady harmonii, której żądał dla wszechświata, jako też idei mikrokosmu, którą stosował do istot pojedyńczych. Obok wielu fizyologów owego czasu uważał on ciałka nasienne za cały organizm, będący w stanie inwolucyi. W sporze pomiędzy owulistami a animalkulistami, t. j. uczniami Harvey'a, którzy wyprowadzali rozwój organizmów z jajeczka (ovulum), a zwolennikami Leuvenhoek'a, wyprowadzającymi go z ciałek nasiennych, staje Leibniz stanowczo po stronie ostatnich. On to wynalazł hasło dla krańcowego kierunku tej strony „Non solum animae, sed animalia sunt immortalia" (nie tylko dusze, lecz zwierzęta są nieśmiertelne). Rozwój istot żywych obraca się według jego przekonania nieustannie pomiędzy ewolucyą a inwolucyą: dusza obdarzona jest preegzystencyą, (istnieniem przedcielesnem) i nieśmiertolnością, a w każdej fazie swego bytu otacza się substancyą nieżyjącą. Dlatego też dusza jest mu zarazem obrazem świata, „mikrokosmem": zachowuje się ona jako mona-

da centralna względnem podrzędnych jej monad ciała podobnie, jak Monas-monadum w stosunku do wszelkich monad wszechświata.

6. Na podstawie tych metafizycznych i przyrodniczo-filozoficznych przypuszczeń rozwiązuje także Leibniz i zagadnienia zasadnicze psychologii. Pogląd jego na przyrodę pobudza go do odnowienia arystotelesowskiego pojmowania, według którego dusza nie jest tylko istotą myślącą, lecz „entelechią żyjącego ciała". Dusza więc zwierzęca jest pokrewną ludzkiej, jest przygotowawczym do niej stopniem, jako też wogóle „posiadanie duchowości", według monadologii, nie jest właściwością specyalną jakiejkolwiek jednej substancyi, lecz stanowi istotę substancyi wogóle. Z tego stanowiska, a przypomocy zasady ciągłości, do której wyrobienia przyczyniło się zajęcie rachunkiem różniczkowym, rozwiązuje ostatecznie Leibniz zagadnienie oddziaływania wzajemnego pomiędzy duszą a ciałem, nie odwołując się, jak Kartezyusz, do bezpośredniego wpływu wzajemnego obu substancyj, lub też do ustawicznej pomocy Boga, jak okazyonaliści. W nieskończonem ustopniowaniu monad monady ciała stoją najbliżej do duszy tego ciała, swojej monady centralnej. To, co staje się w duszy, musi się więc odbywać wskutek prawa ciągłości również i w monadach ciała, chociaż wyobrażenia ich są mniej jasne, i odwrotnie. Wzajemne oddziaływanie duszy i ciała jest więc tylko wypadkiem szczegółowym harmonii powszechnej. Jest ono koniecznem następstwem nieprzerwanego ustopniowania istot, oraz ich stanów wewnętrznych. W ten sposób leibnizowskie rozwiązanie tego zagadnienia przeciwstawia się rozwiązaniu Spinozy (str. 214), jako wytworzone na tym samym gruncie rozważań matematyczno - metafizycznych. Jak Spinoza wyprowadza

paralelizm wszystkich modi myśli i rozciągłości z pojęcia bezwzględnej nieskończoności atrybutów, tak Leibniz wysuwa paralelizm podobny z pojęcia nieskończenie małych różnic monad. Tylko że rozwiązanie spoczywa tam na gruncie poglądu, uważającego rozciągłość i myśl za własności istotnie różne, tu zaś podstawą jest idealizm, dla którego rozciągłość jest tylko formą zjawiskową, przy pomocy której wszechświat odbija się w istocie wyobrażającej.

7. Idea harmonii panuje również i w teologii Leibniza, pojęcie Boga wytwarza się bowiem pod wpływem dwóch punktów widzenia, panujących wogóle w systemacie, t. j. zasady ciągłości, według której Bóg jest „Monas-monadum", najwyższą monadą, wyobrażającą w nieskończenie jasnej formie wszystko to, co dzieje się w innych monadach, oraz zasady podobieństwa, według której Bóg jest środkową monadą wszechświata, panującą w nim siłą duchową, podobnie jak dusza jest rządcą ciała. Jest on zakończeniem harmonii. Oba stanowiska prowadzą — jak sądzi Leibniz — do idei pozaświatowego, a jednak najściślej ze światem związanego Boga. Na podstawie tej idei zastępuje on pojęcie harmonii powszechnej przez harmonią przedustawną, traktującą porządek świata, jako przez Boga ustanowiony, a więc poszczególne oddziaływania pomiędzy duszą a ciałem, jako wynik woli boskiej. W Theodicei, zawierającej przeważnie owe teologiczne interpretacye zasadniczej myśli metafizycznej, usiłuje Leibniz prócz tego dowieść zgodności swojej filozofii z wiarą chrześcijańską w szczegółach, oraz zgodności z nią wiary w cuda, gdyż są one pojęciami, przekraczającemi granice rozumu, ale nie przeciwnemi

rozumowi. Jakkolwiek wywody te wynikają z szczerego usiłowania filozofa pogodzenia wiary z wiedzą, a, o ile to możliwe, także i rozmaitych wyznań chrześcijańskich z sobą, nie można wszakże zaprzeczyć, że pod tym względem popularne wykłady Theodicei, oraz listy, w których roztrząsa filozof spory religijne pomiędzy katolikami a protestantami, nie są źródłami godnemi zaufania. Natomiast powinniśmy uważać optymizm, ujawniający się zwłaszcza w tych rozważaniach z zakresu filozofii i religii, za jeden ze składników zasadniczych przekonań Leibniza, wiążących się ściśle z estetyczną stroną jego myśli o harmonii wszechświatowej. Gdy w Theodicei oświadcza, że świat rzeczywisty jest najlepszym z nieskończonej ilości możliwych światów, i dowodzi, że dla Boga byłoby możliwem metafizycznie, ale niemożliwem moralnie, stworzyć świat inny, to można uważać to ostatnie twierdzenie za formę, którą obrał dla dogodzenia religijnemu stanowisku czytelnika. Że sam jednak uważał świat rzeczywisty, zostający pod panowaniem harmonii, za możliwie najlepszy, nie da się to zaprzeczyć. W tym też sensie musimy przyznać wartość przekonań moralnych również i wywodom jego o konieczności przeciwstawień bólu i radości, złego i dobrego, dla wytworzenia doskonałości.

Optymizm ten jest wreszcie myślą zasadniczą etyki Leibniza. Człowiek z natury jest dobry. Złe niema w nim żadnej rzeczywistości pozytywnej; jest ono tylko ograniczeniem, brakiem wynikającym z niejasności wyobrażeń, w gruncie więc uzasadnione jest przez porządek świata, lecz w nim przezwyciężone przez ustopniowanie istot. Toż samo prawo harmonii i ciągłości, które spaja z sobą istoty, a które budzi w poszczególnych monadach dążenie do

przejścia od wyobrażeń niejasnych ku jasnym, pobudza człowieka kochać bliźnich oraz być im pomocnym, wpaja mu popęd do doskonalenia się.

8. Charakter pojednawczy filozofii Leibniza ujawnia się przedewszystkiem w tych zastosowaniach praktycznych. Sam on mówił o sobie, że większą ma skłonność do zgodzenia się na opinię innych, niż do spierania się z niemi. Tak też chciałby pojednać religię z filozofią, empiryczny sposób myślenia z racyonalistycznym, pogląd na świat teoretyczny z potrzebami życia praktycznego. Co do kierunku wszakże zasadniczego, system jego jest spekulacyjny, jak i system Spinozy; a w obu odnajdujemy ideje okresu odrodzenia, jako to: mikrokosm i zasada podobieństwa Paracelziusa; monadę, Monadę—monad oraz powszechną harmonię Bruna. Oryginalność wszakże systematu polega na tem, że owe ideje filozofów odrodzenia, rzucone przez nich jako genialne intuicye, doprowadzone tu są do ścisłego związku logicznego i opracowane w konsekwentną całość. Dla tego też stało się możliwem, że oba systemata, których myśli zasadnicze w formie owych idej przygotowawczych jeszcze się z sobą zlewały, tu w konsenkwentym rozwoju rozwinęły się w sprzeczności. Krzyżują się też tu liczne przeciwstawności. Pogląd na świat Spinozy jest realistyczny, uniwersalistyczny i panteistyczny; realistyczny, gdyż uznaje bezpośrednią rzeczywistość własności zasadniczych, danych w doświadczeniu zewnętrznem i wewnętrznem, jako atrybuta rozciągłości i myśli, które przypisuje substancyi; uniwersalistycznym dlatego, że topi samodzielność poszczególnych rzeczy w bezwzględnej rzeczywistości jednej wszechobejmującej substancyi; panteistyczny, gdyż rozważa Boga i wszechświat w jedności nierozdzielnej. Systemat Leibniza jest natomiast indealistyczny, indywidualistyczny i teistycz-

ny: idealistyczny, gdyż uznaje za rzeczywiste tylko własności duchowe, dające się ująć w bezpośrdniem ujęciu; indywidualistyczny, gdyż akcentuje samodzielność bytów samodzielnych czyli monad; teistyczny, dlatego, że monada najwyższa jest również istotą samodzielną, a więc odmienną od świata.

§ 26. Filozofia oświaty i jej przeciwnicy.

1. Poglądy filozoficzne, dominujące w XVIII-m stuleciu aż do jego schyłku, mają nazwę filozofii oświaty w podwójnem znaczeniu, a jako takie, są jednocześnie wyrazem ducha czasu. Poglądy te chcą być oświeconemi: chcą znaleźć rozwiązanie zagadnień bytu przy pomocy jasnego racyonalnego rozważania; chcą także szerzyć oświatę: usiłują rozpowszechnić wiedzę tego, co jest godnem poznania i użytecznem, aby przyczynić się do wykształcenia i dobrobytu. Wśród filozofów minionego okresu najbardziej uczynił zadość temu dążeniu Locke. Nauka jego jest prosta, jasna, oczywista dla zdrowego rozsądku: w niej też znalazło najdoskonalszy wyraz owo podwójne znaczenie pojęcia oświaty. To też filozofia Locke'a panuje ponad innemi w wieku oświaty. Obok niego, który jest prawie wyłącznie przywódcą ruchu filozoficznego we Francyi, daje się dostrzedz także w Niemczech wpływ Leibniza, zgadzającego się z poprzednikiem swoim w dążności uczynienia filozofii użyteczną. Wszakże Leibniz znany był w owym czasie tylko przez pisma swoje popularne, przedewszystkiem zaś z zakresu teologii i teleologii. Wszystko to więc, co pochodziło od niego, dało się łatwo połączyć z nauką Locke'a w rodzaj eklektycznej filozofii popularnej. Filozofia oświaty po-

zbawiona jest myśli oryginalnych. Im większa jej misya kulturalnie historyczna, tem mniejsza wartość dla postępu myśli filozoficznej. A jeśli przyczynia się do niego, to tylko pośrednio, pobudzając do myśli przeciwnych niektóre głębsze umysły, a następnie wywołując, jak każda myśl jednostronna, reakcyę ogólną, która nadaje cechę rozwoju w następującym okresie. Za jakkolwiek świadomą siebie samej uważa się wszakże ta filozofia, a dosięgającą szczytowego punktu wykształcenia duchowego, z szerszego stanowiska oceniana, stanowi ona tylko okres przejściowy między staremi systematami XVII stulecia a nowszemi poglądami XIX w. Najwybitniejszemi postaciami tego okresu przejściowego okazują się natomiast właśnie przeciwnicy oświaty, niemniej jak poszczególni badacze, którzy idą wprawdzie za ogólnym poglądem czasu, przytem wszakże torują sobie właściwe, względnie samodzielne drogi. W walce filozofii oświaty z jej przeciwnikami powtarza się w nieco odmiennej formie owa walka poglądów na świat, która miała miejsce w poprzednim okresie tworzenia wielkich systematów. Walka ta uległa zmianie, ponieważ zmieniły się stanowiska, oraz dlatego, że wśród przeciwników oświaty często budzą się już nowe poglądy zwiastujące nowe czasy.

2. Rozwój tego okresu przejściowego filozofii oświaty zaczyna się w Anglii, gdzie doktryny Locke'a oddziaływały najbardziej bezpośrednio, a gdzie już teorya ciążenia powszechnego Newtona, wbrew woli swego autora, wytworzyła w pojedyńczych myślicielach ideę czysto mechanicznej, w samej sobie tylko uzasadnionej, filozofii przyrody. Przedewszystkiem zaś owe poglądy popularnie-filozoficzne z początku XVIII stul., którym nadano miano wolnomyślności, wiązały się z religijno-filozoficznemi

idejami Locke'a. Jeśli Locke w dziele swojem o „zgodności chrześcijaństwa z rozumem“ usiłował jeszcze pogodzić dogmata chrześciaństwa pozytywnego, ile to możliwe, z poznaniem rozumowem, to działalność publicystyczna wolnych myślicieli przybierała stopniowo i coraz jawniej kierunek antidogmatyczny, jak to widać już po części z tytułu ich pism, jak np: Tolend'a „Chrześcijaństwo bez tajemnic" (1696), Collins'a „Rozprawa o zasadach chrześcijańskiej religii“ (1724), Tindal'a „Chrześcijaństwo również dawne jak i stworzenie" (1731), gdzie zaś pisarze ci potrącali o zagadnienia teoretyczne, skłonni byli w podobnyż sposób wykraczać poza doktrynę Locke'a. Tak zwłaszcza Jan Toland (1670—1722) naszkicował systemat materyalistyczny, stanowiący ogniwo pośrednie pomiędzy dawniejszą nauką Hobbesa, a późniejszymi przedstawicielami oświaty francuzkiej. Przeciwko tym wysiłkom wolnej myśli wystąpił najwybitniejszy filozof owej doby Jerzy Berkeley.

a) Empiryzm a idealizm Berkeley'a

3. Filozofia Berkeley'a przybiera swój charakter właściwy głównie przez to, iż staje w najbardziej rażącej sprzeczności do oświaty angielskiej, wypływającej z nauki Locke'a; sama wszakże powstała całkowicie z przypuszczeń empirycznej teoryi poznania Locke'a. Po części tłumaczy się ten stosunek oględną powściągliwością, której hołdował Locke w kwestyach metafizycznych w przeciwności do swoich następców, po części zaś dogmatycznym charakterem jego założeń, nie pozbawionych wszelkich wątpliwości, które domagały się, aby wątpliwościom owym zapobiedz przy pomocy pewnych uzupełniających doświadczenie przypuszczeń.

Systemat Locke'a pozostawiał możność podobnych uzupełnień w dwóch kierunkach. Z jednej strony postawienie na równi doświadczenia zewnętrznego z wewnętrznem (sensation i reflection) budziło tę wątpliwość, że wszakże (reflection), jak to już samo imię wskazuje, jest tylko następstwem poprzedzających wrażeń. Z tego stanowiska należało więc przyjąć, że ideje refleksyi są prostemi przeobrażeniami wrażeń, a więc wszelka treść poznania redukuje się do wrażeń zmysłowych oraz do następujących po nich oddziaływań na sensorium, oddziaływań, które należy pojmować czysto mechanicznie. W ten sposób dochodzono do objektywizmu, który wśród wolnomyślicieli przekształcał się pod względem metafizycznym w pogląd na świat materyalistyczny. Z drugiej strony nie można było nie dostrzedz dowolności podziału jakości na pierwszorzędne i drugorzędne. Skoro wszakże go usuwano, nie zostawało nic innego, jak tylko uważać treść wrażenia nie za oddziaływanie zewnętrznych przedmiotów na zmysły, lecz za istniejące w nas wyobrażenia. A w ten sposób dochodziło się do subjektywizmu, który prowadził konsekwentnie do zaprzeczenia bytu materyalnego, a do uważania świata duchowego za rzeczywisty.

4. Krok ten wykonywa Berkeley (1685—1753). Uznając za dowolny podział jakości zmysłowych na pierwotne i drugorzędowe, a zgodnie z tem także wrażenie i rozważanie, jako dwa rozmaite źródła poznania, przyjmuje on podmiotowość wszelkiego wrażenia. Świadomość podmiotowa jest więc dla niego światem, w którym obraca się wszelka myśl, a jest poprostu rzeczą niezrozumiałą, jakby mogło poznanie ludzkie wyjść kiedykolwiek z tych granic własnej świadomości; z drugiej zaś strony dlatego uważa za

niedozwolone wprowadzać różnice wartościowe pomiędzy rozmaitemi treściami świadomości, orzekające, iż jedne są tylko przedmiotowe, drugie zarazem i podmiotowe i przedmiotowe. Berkeley usiłuje uzasadnić ten pogląd empiryczny, dowodząc, iż wszelkie nasze ujęcia zmysłowe, np. wyobrażenia o wielkości, rozciągłości i oddaleniu przedmiotów widzialnych, tworzą się ostatecznie z połączenia poszczególnych wrażeń, którym nie mamy żadnego powodu przyznać istnienia po za nami. Jak w doświadczeniu wogóle istnieją tylko przedmioty konkretne, pojęcie zaś abstrakcyjne jest czystą fikcyą, służącą dla objęcia licznych przedmiotów poszczeglnych, tak też stosuje się to i do pojęcia materyi. Rzeczywistemi są nasze wyobrażenia z bezpośrednio przypisywanemi im własnościami: dotykalności, barwy i t. d., nie zaś materya, która jest tylko wytworem konstrukcyi pojęciowej.

5. Niemniej wszakże przyjmuje Berkeley pobudkę praktyczną do uznania świata nazewnątrz naszej świadomości indywidualnej. Pobudką tą są wyobrażenia innych ludzi, z któremi zgadzają się nasze, a do których stosują się nasze czynności, a wzmacnia ją idea Boga której nie moglibyśmy zaczerpnąć z własnej świadomości. Z tym wyobrażeniem świata na zewnątrz nas, który według własności idei Boga powinniśmy zarazem uważać za dzieło jego, zgadza się i ten fakt, że nasze wyobrażenia zostają w związku prawidłowym, dzięki któremu, o ile odnoszone są do realnych przedmiotow, podobne są do wyobrażeń bliźnich naszych o tych samych przedmiotach. Jedyną wszakże rzeczą, którą ztąd wywnioskować możemy, jest, według Berkeley'a, istnienie świata duchowego, który składa się również z idej wspólnych wszystkim istotom poznającym, a za Twórcę którego uważać powinniśmy

samego Boga, zgodnie z istniejącą w nas ideą jego. Jedynym więc światem, którego istnienie udowodnić możemy, jest ten świat duchowy, w którym żyjemy razem z naszemi wyobrażeniami, którego Twórcę odczuwamy w sobie. Nie jest on wszakże jednorazowym, lecz wiecznie istniejącym Twórcą tego świata duchowego, łączącego nas z bliźnimi; sami zaś powinniśmy czuć siebie ustawicznie jako stworzenia. W ten sposób Berkeley dochodzi od subjektywizmu swojej teoryi poznania do metafizyki, spokrewnionej co do poglądów z okazyonalizmem (str. 209). Jakkolwiek przekonany jest Berkeley i jakkolwiek słusznie powołuje w uzasadnieniu swojej doktryny na zdrowy rozum, pojmujący rzeczy tak właśnie, jak przyjmuje je filozofia jego, nie zdaje on wszakże wcale sprawy z tego, jak pogodzić poglądy owe z wymaganiami poznania przyrodniczego. Pod tym względem stanowisko jego, jednostronnie psychologiczne, zacieśnia widocznie jego widnokręgi. Przy przeważnie naturalistycznym sposobie myślenia jego czasu, staje się rzeczą zrozumiałą, że nauka jego nie znalazła rozgłosu, a często była błędnie interpretowana, jako usiłowanie ograniczenia wszelkiego poznania do indywidualnej świadomości.

b) Oświata francuzka.

6. Na Francyą, gdzie na początku XVIII st. kartezyanie i scholastyka walczyły jeszcze o panowanie, znajomość z Locke'em i filozofią przyrody Newtona, z którą zaznajomił swych współrodaków głównie Voltaire (1694—1778), oddziałała jako czyn wyzwoleńczy. Przyszła ona tu w pomoc wynikającemu z ogólnych warunków czasu dążeniu ku wyzwoleniu duchów z pod ucisków tradycyjnych prze-

sądów. Jeśli od Locke'a zaczerpnięto przekonanie, że wszelkie poznanie pochodzi ze zmysłów, to naukę grawitacyjną (ciążenia) Newtona, przeobrażono w czysto mechaniczny pogląd na świat. Szybko więc odbyło się przejście od empiryzmu do sensualizmu, a od niego do materyalizmu krańcowego. Gdy Condillac (1715—80) usiłował unaocznić, że wszelkie rozmyślanie pochodzi z wrażenia zmysłowego, a więc życie duchowe ostatecznie spoczywa na czuciach, to Lamettrie (1709 — 51) opierając się na doświadczeniu lekarskiem swojem, powoływał się na zjawiska majaczeń gorączkowych, jako na dowód zupełnej zależności myśli od mózgu. Helvetius (1715—71) opracowywał z tegoż stanowiska przeważnie etykę, redukując wszystkie formy cnoty do rozkoszy zmysłowej a wszelkie dążności ludzkie do pobudek egoistycznych, które zaleca łagodzić przy pomocy wychowania i roztropnego rozważania własnej korzyści. Cały rozwój tej oświaty, zaczynając od empiryzmu sceptycznego aż do materyalizmu, odbija się w ewolucyach duchowych Diderota (1713—84); przyczem w ostatnich pismach swoich autor ten hołdował rozpowszechnionemu w owym czasie poglądowi, według którego czucie nie było wynikiem ruchów materyalnych, lecz ogólną własnością atomów. Najwyraźniej wszakże występuje dążność rewolucyjna w „Systemacie przyrody" (1797), który powstał w kółku radykalnych wolnomyślicieli, a którego głównym autorem jest pisarz niemiecki Holbach (1723—89), mieszkający w Paryżu.

7. Oświata francuzka narówni z angielską znalazła swoich przeciwników. Walka tu wszakże była mniej zawzięta. Przeciwnicy zresztą zgadzali się na praktyczną dążność oświaty, na żądanie zupełnej reformy obyczajów, państwa i społeczeństwa. Prądy

te, przeciwne materyalizmowi, objawiają się w dwojakim kierunku: Pierwszy, którego najbardziej wymownym a namiętnym głosicielem jest Rousseau (1712—78), usiłuje przedewszystkiem ocalić interesa duchowe i religijne wobec powodzi materyalizmu. Wygłasza on chrześcijaństwo bez dogmatów, oparte na poczuciu wrodzonem, oraz na trzech zasadniczych artykułach wiary wszystkich religij: Bóg, wolność, nieśmiertelność. Żąda on powrotu do natury we wszystkich dziedzinach, przedewszystkiem zaś w wychowaniu i życiu moralnem. Chcąc oddać państwo na usługę tych idej, staje się on w „Umowie społecznej", stanowiącej demokratyczny równoznacznik duchowo pokrewnej doktryny absolutystycznej Hobbesa, głosicielem nieogranicznego najwyższowładztwo ludu, oraz bezwzględnego panowania woli zbiorowej, która powstała z wolnej woli jednostek. przy założeniu państwa, a przez umowę społeczną nabrała potęgi, obowiązującej dla wszystkich. Przez te ideje polityczne Rousseau przyczynił się w nierównie wyższym stopniu do rewolucyi, niż jego materyalistyczni przeciwnicy.

8. Drugi prąd, przeciwny materyalizmowi, zgadza się z nim wszakże w ogólnych dążnościach oświaty. Pozostawia jednak na uboczu metafizykę materyalistyczną jak i wszelką inną, jako wytwór pojęciowy, poczęści pełen sprzeczności; zadanie zaś filozofii upatruje w badaniu zasad nauk, a mianowicie ścisłych. Przywódcami kierunku tego na polu teoretycznem są D'Alembert (1717—83) oraz wielcy matematycy następującej doby Lagrange, Laplace; na polu praktycznym i socyologicznym Turgot (1727—81), który dostrzega znamiona nowego czasu w zwycięstwie przyrodoznawstwa i przemysłu. Obydwaj są poprzednikami późniejszego, dopiero

w XIX st. powstającego i wpływowego pozywityzmu. W sceptycznej zaś niechęci ku wszelkiej metafizyce, poglądy owe zbliżają się przytem do tych, które jednocześnie wysnuwa Dawid Hume w Anglii z założeń bardziej psychologicznych i przyrodniczych.

c) Sceptycyzm krytyczny Dawida Hume'a.

9. Jak w okresie poprzedzającym przeciwstawności kierunków empirycznego i spekulacyjnego znalazły rodzaj wyrównania w sceptycyzmie przeciwnym obu, tak też filozofia Hume'a (1711—76) przeciwstawia się krytycznie i sceptycznie wykroczeniom systematów dogmatycznych, wychodzących z empiryzmu. Hume przyłącza się do Berkeley'a w zaprzeczeniu różnicy wartościowej tak zwanych jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych zmysłowych; z kierunkiem objektywnym zgadza się w wywodzie wszystkich idei z wrażeń zmysłowych, a więc w sensualistycznie usposobionej teoryi poznania, odrzuca wszakże wszelką próbę wysnucia z założeń tych wyników metafizycznych, uważając je za nieuzasadnione. Berkeleyowskie pojęcie Boga jest dla niego również nie dającem się dowieść przypuszczeniem, jak i niezależnie od nas istniejąca materya przedmiotowa. Dane nam są tylko wrażenia oraz ich rozmaite połączenia. Jedynym zadaniem filozofii jest wynalezienie warunków, w których możemy uskutecznić owe połączenia, a w ten sposób określić faktyczną treść pojęć, odpowiadającą takim kombinacyom idej, jak substancya, przyczynowość lub w zakresie moralnym, sympatya, życzliwość, sprawiedliwość.

10. W tym duchu usiłuje więc udowodnić, że substancya i przyczynowość nie są ani istotami przedmiotowo istniejącemi, ani idejami, a priori

w nas włożonemi, lecz że treść ich empiryczna polega na skojarzeniach, które tworzą się wskutek przyzwyczajenia w połączeniu wrażeń. Substancya więc jest tylko zbiorem wrażeń, połączonych w sposób regularny w jedność współistnienia. Przyczynowość zaś—następstwem ich, przyczem to, które regularnie poprzedza drugie, nazywamy przyczyną, to, które następuje, skutkiem. Jak te pojęcia zasadnicze poznania teoretycznego, tak też i pobudki moralne polegają, zdaniem jego, na nawyknieniach kojarzenia. Najistotniejszą bowiem z tych pobudek jest sympatya, współczucie z bliźnimi; powstaje zaś wtedy, gdy przy pomocy skojarzenia przenosimy się w dusze innych, podzielamy ich radość lub cierpienie. Ową teoryę współczucia w etyce rozwinął dalej Adam Smith (1723—90), wyzwalając ją całkowicie z motywów refleksyjnych, znajdujących się jeszcze w teoryi Hume'a, a w ten sposób usiłując stworzyć czystą etykę uczuciową.

Sceptycznie usposobiony względem wszelkiej metafizyki, wytyka w ten sposób Hume filozofii zadanie przeważnie krytyczne, kierując ku dziedzinom teoryi poznania i etyki, a w obu opierając się przeważnie na prawach psychologicznych kojarzenia. W ten sposób zajmuje Hume stanowisko krytyka sceptycznego; przeprowadzając konsekwentnie czysto empiryczne rozważanie, przyczynia się istotnie do zniesienia metafizyki dogmatycznej, gdy jednocześnie, usiłując wynaleźć źródła zasadniczych pojęć teoryi poznania i etyki, przygotowywa filozofię krytyczną.

d) Oświata niemiecka i filozofią uczucia.

11. Z drugiej strony podąża ku zbliżonemu celowi kierunek filozoficzny, który rozwinął się

w Niemczech z systematu Leibniza, pod jednoczesnym wpływem filozofii angielskiej. Christian Wolff (1679—1754), który ku końcowi XVIII stul. panował w całych Niemczech w zakresie nauczania filozoficznego, przekształcił filozofią Leibniza na eklektycyzm, który pod względem metafizycznym opierał się przeważnie na dualizmie Kartezyusza, w szczegółach zaś zostawał pod silnym wpływem Locke'a. Tak więc spotykamy się u Wolffa z doktryną, że prawdopodobnie tylko człowiek posiada duszę, połączoną z ciałem w pewnym określonym punkcie mózgu przy pomocy harmonnii „przedustawnej", którą pojmuje czysto zewnętrznie jako jednorazowe wmięszanie się Boga. Pozatem zaś sądzi, że zjawiska psychiczne dadzą się również łatwo wyprowadzić dedukcyjnie z pojęcia duszy, jako prostej istoty obdarzonej wyobraźnią i wolą, jako też poznać ze spotrzeżeń doświadczalnych drogą indukcyi. Traktuje więc psychologią w sposób dwojaki: jako psychologia rationalis i empirica, w obu zaś, zamiast rzeczywistej interpretacyi, znajdujemy tylko podciągnięcia zjawisk pod pewne pojęcia ogólne, czyli władze duszy. Obok psychologii racyonalnej staje podobnaż kosmologia i teologia, prawo przyrodzone i t. d.; są to dzieła dogmatycznie dowodowego charakteru, w którym panuje dążenie pogodzenia doświadczenia ze spekulacyą. W tem wszystkiem filozofia Wolffa przedstawia się jako synteza poprzedzających systematów, przedsiewzięta w celach trzeźwej roztropności; w teleologicznem pojmowaniu przyrody idzie on pierwotnie w ślad za Leibnizem, przyczem zresztą przeobraża jego cele przyrody imanentne w antropomorficzną zewnętrzną teleologię, która w następstwie panowała w całej filozofii oświaty niemieckiej. Według tej teoryi korzyść, którą

przynoszą rzeczy człowiekowi, jest miernikiem ich oceny. Bóg bowiem uczynił z człowieka punkt środkowy i najwyższy cel swego stworzenia. Ponieważ poglądy te zgadzały się z najbardziej rozpowszechnionemi mniemaniami, filozofia więc Wolffa nadawała się doskonale do roli filozofii popularnej. Jako taka, zwracała się ona w osobie ludzi jak Reymarus, Mendelssohn, Garve, Nicolai i inni, przeważnie ku kwestyom ogólnie interesującym etyki, filozofii, religii i estetyki. Lessing również należy do tego koła, chociaż głębiej od innych pojął jądro myśli takiego Leibniza i Spinozy, pomiędzy którymi środek zajmują jego własne poglądy.

12. Obok tej filozofii popularnej, wynikającej ze szkoły Wolffa, spotykamy także i w Niemczech ludzi, których nie zadawalniała trzeźwa roztropność całego tego kierunku. Przeciwstawiali jej uczucie, intuicją bezpośrednią, jako ostateczne źródło poznania zarówno empirycznego, jak i wiary w świat zmysłowy. Ujęcie zmysłowe, jak twierdzi Hamann (1730—88), spoczywa na wierze w równym stopniu jak i objawienie chrześcijańskie. Ideje jego oddziałały na Herdera (1744—1803), oraz na F. H. Jacobi'ego (1743 — 1819), dwóch najwybitniejszych przeciwników zarówno dogmatyzmu Wolffa, jak i filozofii krytycznej. Formy wykończonej jednak kierunek ten nie przybrał. Wpływ jego ogranicza się do wielokrotnych wpływów na myślicieli następującego okresu.

D. Okres czwarty. Doba Filozofii krytycznej i rozpoczynającego się wpływu nauk humanistycznych.

§ 27. Krytyczna filozofia Kanta.

1. Jeśli dobę poprzedzającą znamionowało wytworzenie dwóch kierunków myśli, racyonalistycz-

nego i empirycznego, to usiłowaniem Kanta (1724—1804) w jego filozofii krytycznej jest przezwyciężeniem tych przeciwności przez wytknięcie granic każdemu z dwóch źródeł poznania, myśli i doświadczeniu, oraz przez beztronną ocenę udziału każdego w poznaniu rzeczywistem. W tym celu poddaje badaniu czynność poznawczą; zadanie to, zdaniem jego, było zarówno zaniedbane przez racyonalistów jak i przez empiryków poprzedzającego okresu; wskutek czego sprzeczności wymienione wytrysnęły z różnicy założeń dogmatycznych. Ponieważ jednak od rozwiązania problematu poznania zależy stanowisko względem wszystkich innych zagadnień filozoficznych: metafizycznego, religijnego i etycznego, uważa więc Kant badanie w zakresie teoryi poznania za takie, które może dopiero utorować drogę do zadawalniającego rozwiązania zagadnień praktycznych i teoretycznych.

Probierz powszechny, który stosuje we wszystkich zagadnieniach, dotyczących pochodzenia jakichkolwiekbądź składowych części poznania, polega na tem, że wywodzi z władz poznawczych apriorycznych wszystko to, co jest w poznaniu powszechnego i koniecznego; natomiast za empiryczne uważa to, co ma charakter przypadkowy. Według cech tych rozróżnia on w przeciwności do poprzedzającego racyonalizmu, który sprowadzał do pojęć wszelkie poznania a priori, dwa składniki tkwiących w umyśle naszym form poznania: formy ujęcia, przestrzeń i czas, oraz formy pojęciowe czyli kategorye, jak realność, przeczenie, substancya, przyczynowość i inne, któremi ustawicznie kieruje się nasze poznanie, których wszakże nie można wyprowadzić z empirycznej treści ujęć, gdyż posiadają one owe znamiona powszechności

i konieczności, obce poznaniu empirycznemu, jako przypadkowemu. Jako jedyna więc empiryczna i przypadkowa część ujęcia, zostaje treść jego. Wszelkie poznanie rzeczywiste wymaga dwóch składników: empirycznego, czyli treści, danej w czuciu; oraz powszechnych form ujęcia lub pojęć, w których zawsze forma naoczna musi być dana w jakimkolwiek bądź porządku czasowym. Czas bowiem nie jest tylko, według Kanta, formą ujęcia, porządkującą wrażenia zewnętrzne, jak przestrzeń, lecz jest formą „zmysłu wewnętrznego", towarzyszącego naszemu własnemu myśleniu, a rządzącego również wszystkiemi wyobrażeniami zmysłów zewnętrznych. Czas jest więc schematem ogólnym dla kategoryj, oraz dla spoczywających na nich praw ogólnych. Tak np. zasada trwania substancyi wymaga intuicyi trwania czasu, zasada następstwa przyczyny i skutku wymaga następstwa czasowego i t. d.

2. Z tej analizy władz poznawczych wynika z jednej strony, że wszelkie poznanie doświadczalne jest jednocześnie empirycznem i racyonalnem, gdyż do danego materyału wrażenia przyłączają się stale formy ujęcia i pojęcia aprioriczne, które podnoszą dopiero treść tę do rzeczywistego doświadczenia; z drugiej zaś strony żadne naoczne lub pojęciowe poznanie niemożliwe jest bez treści empirycznej; wszelkie więc nasze poznanie rzeczywiste ograniczone jest do doświadczenia. Krytyka poznania Kanta rozstrzyga spór pomiędzy racyonalizmem a empiryzmem w ten sposób, że pierwszy ma słuszność, o ile twierdzi o współudziale pierwiastków racyonalnych w każdem poznaniu; drugi ogranicza wszelkie poznanie do doświadczenia. Po usunięciu tej głównej przeciwstawności, stanowiącej przedmiot sporu w poprzednim okresie, upadają także i inne,

które określały kształtowanie rozmaitych poglądów w obrębie tych kierunków głównych; a więc przedewszystkiem przeciwstawności subjektywizmu i objektywizmu, uniwersalizmu i indywidualizmu, panteizmu i teizmu. Ogólne stanowisko, jakie zajmuje Kant w dziejach myśli nowożytnej, łatwiej da się określić ze stosunku jego nauki do tych poprzedzających warunków, niż z systemu tycznego wywodu często ulegającego sztucznemu schematyzmowi, który Kant sam nadał swemu systemowi.

Idealizm podmiotowy Berkeley'a, redukujący wszelkie poznanie do wyobrażenia podmiotowego, oraz materyalizm, przyznający rzeczywisty byt tylko przedmiotom istniejącym nazewnątrz nas, są zarówno w błędzie. Idealizm podmiotowy rozmija się z celem w tem, że, słusznie uznając, iż każde poznanie jest zjawiskiem podmiotowem, pomija fakt, że treść wrażenia jest daną, nie zaś wytworzoną przez naszę myśl, a przezto wskazuje na „rzecz w sobie“ jako na warunek realny przedmiotowo danej rzeczy. Materyalizm natomiast nietylko przeocza udział czynnika apriorycznego w każdem poznaniu poszczególnem, a nawet w bezpośredniem wrażeniu zmysłowem, lecz zapoznaje także właściwą istotę rozumu naszego, wskutek której przez tkwiącą w nim dążność wznoszenia się od uwarunkowanego do warunków nie może zadowolnić się rzeczywistością daną, jako ostatnim warunkiem wszelkiego myślenia i bytu, lecz zmuszony jest do przyjęcia najwyższych, po za rzeczywistością istniejących, a przez to transcendentnych, warunków. Gdy materyalizm uważa sam przedmiot, jako dany naszemu poznaniu, rozmija się z tą prawdą, że, wskutek istoty funkcyj naszych poznawczych wogóle, mogą nam być dane tylko zjawiska t. j. treść poznania, ulegająca przeróbce przez nasze

funkcye poznawcze. Zastępuje je po prostu dogmatycznie „rzeczami w sobie“, nie mogącemi nigdy być przedmiotami poznania, przez co zmuszony jest do przyjęcia świata nadzmysłowego, jako ostatecznej koniecznej przyczyny świata zmysłowego.

Jeśli wszakże obydwa te stanowiska, czystego subjektywizmu i podobnegoż objektywizmu, są równie błędne każde w swojej jednostronności, to spór między uniwersalizmem a indywidualizmem rozstrzyga filozofia krytyczna w tem znaczeniu, iż obydwa właściwie mają słuszność, każdy w swoim odmiennym zakresie. Wszelkie bowiem poznanie pochodzi od jaźni; indywidualizm więc słusznie uważa czynność poznawczą za działalność indywidualnej samowiedzy. Wszelka czynność natomiast stosuje się do ogółu. Prawo więc, rządzące wolą, nie może być prawem indywidualnem, lecz uniwersalnem. W rzeczywistości prawo moralne posiada według Kanta tę własność, gdy jednocześnie daje się poznać jako zasada niezależna od indywidualnych skłonnosci lub wyrachowań w naszem moralnem sumieniu. Ponieważ zaś powszechność jest transcendentną dla świadomości indywidualnej, więc przezto udowodnionem zostaje zarówno nadempiryczny charakter prawa moralnego, jako też i transcendentna, wyzwolona z empirycznej przyczynowości istota woli, postępująca wszędzie według wymagalnika swojej wolności.

Wreszcie spór pomiędzy panteizmem a teizmem zostaje wogóle nierozstrzygniętym ze stanowiska krytycznego. Gdy bowiem prawo moralne przemawia za nadempiryczną istotą człowieka i przedstawia się jako prawo niezależne od warunków empirycznych, świadczy ono, zdaniem Kanta, o nadzmysłowem pochodzeniu swem, a więc zwalcza ateizm,

nie daje wszakże bliższego określenia pojęcia Boga. Bądź co bądź, w wywodach Kanta dotyczących filozofii religii okazuje się, że uzasadniony przez niego pogląd etyczny przechyla się ku myśli Twórcy osobowego tego prawa, a więc wykazuje skłonność ku teizmowi; w każdym zaś razie miał to jedynie na myśli Kant w swoim dowodzie moralnym istnienia Boga, jak i w swoim argumencie na rzecz nieśmiertelności duszy. Jak bowiem prawo moralne wymaga prawodawcy, tak też, jako prawo bezwzględne, „rozkaźnik bezwarunkowy“, musi żądać bezwzględnego posłuszeństwa, a więc moralnej doskonałości. Ponieważ zaś doskonałość ta, wskutek popędów zmysłowych, niedościgniona jest w życiu ziemskiem, konieczne więc przypuszczenie urzeczywistnialności tego prawa wymaga przedłużenia życia.

3. Jako wynik filozofii Kanta pozostaje więc rozdział dziedzin w i a r y i w i e d z y, równoległy do podziału dwóch zasadniczych władz duchowych p o z n a n i a i w o l i. Z tego stosunku wynika, że władza poznawcza musi z konieczności uledz niepowodzeniu, skoro zechce wyprowadzić z czystych pojęć istotę duszy, całość świata oraz początek przyczynowości przyrodniczej, lub wreszcie byt Boży. Racyonalna psychologia, kosmologia i teologia w poprzedniej filozofii dogmatycznej okazują się więc tylko wiedzą pozorną, wikłającą się bądź w paralogizmach (psychologii), bądź w antynomiach (kosmologii), bądź wreszcie jako ontologiczne pomięszanie prostego pojęcia z rzeczywistością (w teologii). We wszystkich tych idejach transcendentnych idzie wszakże głównie o wymagalniki praktyczne: odpowiadają więc dziedzinie woli, nie zaś poznania; ten zaś z wymagalników, z którego niejako wynikają wszystkie inne, „wymagalnik wolności woli“, stosuje się do

woli jedynie jako do władzy nadzmysłowej. Z dwóch więc władz powyższych, poznania i woli, pierwsze należy do świata zmysłowego, druga do nadzmysłowej (inteligijnej) istoty człowieka. Dlatego też wola, jako taka, nie podlega przyczynowości przyrodniczej, lecz dopiero czyn jej uzewnętrzniony w kracza w szereg zjawisk przyrodniczych, związanych przez przyczynowość. Dlatego też także rozszczepia się w dalszym ciągu poznanie na szereg czynnośc zmysłowości i rozumu, form ujęciowych i pojęciowych, którym odpowiada również mnogość praw poznania aprioricznych, gdy przeciwnie wola zostaje władzą jednolitą, świadcząc przez to o jedności nadzmysłowej człowieka; ulega jednej czysto formalnej i apriorycznej zasadzie postępowania: owemu rozkaźnikowi kategorycznemu sumienia, z którym zgodnie „każda z czynności naszych powinna być tak ukształtowaną, aby jej prawidło mogło stać się zasadą prawodawstwa powszechnego“. Ponieważ zaś nadzmysłową istotę człowieka uważać winniśmy za ostateczną przyczynę jego istoty zmysłowej, więc zasada woli posiada według Kanta bezwzględne pierwszeństwo wobec wszelkich zasad poznania.

§ 28. Filozofia XIX-go stulecia.

1. W wywodach Kanta o przeciwstawności poznania teoretycznego a czynu praktycznego tkwiły liczne motywa do usiłowań ku dalszemu rozwojowi nauki oraz do usunięcia owego rozdźwięku, który sztucznie tylko był przez Kanta załagodzony za pomocą przypuszczenia, że zakresu czuć estetycznych, pięknego i wzniosłego, stanowi rodzaj dziedziny pośredniej pomiędzy rozumem czystym a praktycz-

nym. Usiłowania te oddalały się wprawdzie coraz bardziej od założeń Kanta, zdążały bowiem od początku do tego, aby rozważać rozwój człowieka jako jednolity, należący do świata zmysłowego, a rządzony przez zgodne z sobą zasady poznania i woli. Najbliższym do stanowiska Kanta został najbliższy z natchnionych przez niego myślicieli, I. G. Fichte (1760—1814). W rozmaitych wykładach swojej nauki umiejętności dołączył on tylko do niego przypuszczenie, że rozmaite teoretyczne i praktyczne objawy ducha tworzą nieprzerwany szereg do wolnych czynności, wśród których najwyższą jest czynność woli. Czynności te dowolne ducha mają wypływać jedne z drugich według imanentnego prawa rozwoju dyalektycznego, według którego każde pojęcie zawiera moment swojej negacyi, a z nim razem nowe pozytywne pojęcie. Formy ujęcia i kategorye kantowskie, jego prawa poznania i rozkaźniki woli, przeobrażają się w ten sposób u Fichte'go w szereg następujących po sobie rozwojów imanentnych myślenia, zaczynających się od jaźni, czyli czystej samowiedzy, jako pierwszego koniecznego przypuszczenia wszelkiej myśli i czynu; następnie przechodzących w nie-jaźń, wskutek owego właściwego myśleniu ruchu, a z tej wreszcie czynność, łącząca na podstawie przyczyny i skutku, prowadzić powinna do syntezy obu członków. Forma i treść poznania, teoretyczne i praktyczne czynności ducha, rozwijają się z powtórzenia tego, mającego prowadzić powtórnie do jaźni, procesu. Za ostatnie ogniwo rozwoju tego uważa Fichte świat moralny, którego wytworzenie polega na tem, iż przyroda staje się dla człowieka materyałem obowiązku, a w ten sposób staje się użyteczną jedynie ku urzeczywistnieniu woli moralnej. Wbrew idealistycznemu to-

nowi zasadniczemu filozofia ta była więc, a zwłaszcza w pierwszych fazach rozwoju, nawskroś filozofią rzeczywistości w przeciwstawności do kantowskiego rozróżnienia świata zmysłowego od intelligijnego. W duchu tego pojęcia określa Fichte samego Boga, jako porządek moralny, objawiający się w społeczeństwie i dziejach, zwalczając energicznie pogląd teistyczny, pojmujący Boga osobowo, a więc na wzór istoty ludzkiej. W późniejszym czasie filozofia jego przybierała coraz bardziej charakter mistycznie-panteistyczny, gdy jednocześnie w pismach z zakresów filozofii i prawa daje on wyraz socyalizmowi państwowemu, opartemu na idei państwa narodowego. Ideały te polityczne są wszakże pomimo przeobrażeń, którym uległ zwłaszcza jego pogląd na świat religijny, konsekwentym rozwojem myśli, zawartych w jego pierwotnej „Nauce umiejętności“. Gdy bowiem od samego początku wolna wola moralna jest dla niego zasadą twórczą, posługującą się zarówno władzami poznawczemi człowieka, jak i zewnętrzną przyrodą ku celom swoim, ten przeważnie praktyczny pogląd na życie prowadzi go do nauki o państwie i społeczeństwie, upatrującej główne zadanie życia państwowego w celach ogólnych, przedewszystkiem zaś w wychowaniu przyszłych pokoleń ku idealnym formom bytu. W tym punkcie, zarówno jak i w przedstawieniu najlepszej formy państwowej, przypomina późniejsza nauka o państwie Fichte'go ideał polityczny Platona.

2. Nauka Fichte'go o samorzutności myśli, rozwijającej się według trychotomii (trójdzielności) dyalektycznej na twierdzenie, przeczenie i kojarzenie (thesis, antithesis, synthesis), pozostała, jako panująca zasada metodologiczna, filozofii spekulacyjnej, wiążącej się z doktryną Kanta. Różnice ujawniły się

po części w punktach wyjścia — Schelling i Hegel obrali „byt“ zamiast „jaźni“ — po części w ścisłości logicznego połączenia ogniw tkaniny dyalektycznej. Fichte i Hegel usiłowali utrzymać większą ścisłość w tym względzie niż Schelling, który oddawał się prawie fantastycznie dowolnemu połączeniu pojęć. Znaczenie tych myślicieli nie polega wszakże na tej metodzie, zarówno jak znaczenie Kanta nie opiera się na mniej lub więcej sztucznej architektonice budowy systematu. Stanowi o nim treść idejowa ich filozofii, znajdująca w tej formie wyraz, a często przez nią znacznie uszkodzona. Pod tym względem odróżniają się poglądy trzech filozofów od siebie tem, że Fichte również jednostronnie stawia na pierwszym planie zagadnienia praktyczne życia, jak Hegel rozważanie teoretyczne biegu świata, gdy Schelling obiera zakres pośredni intuicyi artystycznej. Główną dziedziną spekulacyj Schellinga jest więc filozofia przyrody; podstawą zaś jej nie tłumaczenie przyrody w znaczeniu tradycyjnem, lecz jej estetyczne rozważanie.

Schelling (1775—1854) objektywizuje samorzutny ruch pojęć w myśleniu, o którym uczył Fichte, przeobrażając go w ideę zgodnego z prawem rozwoju zjawisk przyrody. Według schematu zewnętrznego metody dyalektycznej konstruuje w rozmaitych wykładach swoich to wznoszące się, to zstępujące szeregi, które nazywa szeregami potencjalnemi, gdyż każdy stopień zawiera w możności następujące. Są to pomysły nawskroś fantastyczne, które oddały wszakże pewną usługę, torując drogę idei rozwoju. Należy wszakże zaznaczyć, że sam Schelling pojmuje rozwój zawsze jako idealny, t. j. taki, według którego dane formy przyrody mogą być uporządkowane, nie zaś jako

realny, w którym formy doskonalsze powstają rzeczywiście z mniej doskonałych. Wreszcie owa filozofia przyrody znalazła ujście w systemacie tożsamości, w spinozizmie zmodyfikowanym przez ideę rozwoju. Szeregi zjawisk, realny i idealny, stanowić mają formy równolegle po sobie następujące, a wynikające z bytu absolutnego, zawierającego oba szeregi w stanie nierozdzielnym. Poglądy Schellinga uległy wszakże również znacznym przeobrażeniom. Filozofia późniejszych lat jego jest mistyką filozoficzną bez oryginalnego znaczenia ani wpływu na czasy następne.

3. O wiele donioślejszym od filozofii przyrody Schellinga jest systemat Hegla (1770—1831), zarówno pod względem wartości własnej, jako też skutku, jaki wywarł. W przeciwstawności do systematu tożsamości Schellinga, opierającego się na idei metafizycznego paralelizmu, w filozofii Hegla panuje pogląd, że przyroda i duch są następującemi po sobie formami rozwojowemi jedynego bytu bezwzględnego, który w najwyższych formach swoich pojmuje siebie jako rozum myślący. Dla niego więc przyroda jest stopniem wstępnym do ducha, nieświadomym jeszcze dążeniem rozumu, wznoszącego się stopniowo w świadomości ludzkiej, a przedewszystkiem w wytworach ludzkości, jak państwo i dzieje, sztuka i religia, ku owej samowiedzy, a obejmującego wreszcie w filozofii cały rozwój poprzedni, jako konieczny, ulegający wewnętrznym prawom. Poszczególne wywody Hegla, wysnute na podstawie tego schematu, mają wartość bardzo nierówną. W filozofii przyrody są to wadliwe, szablonowe ugrupowania pojęć, przypominające Schellinga, a pozbawione wszelkiej wartości naukowej. W zakresach estetyki, filozofii religii i dziejów spotykamy znaczną

liczbę rzeczy wartościowych, a obecność wszędzie przewodniej idei rozwoju, właściwego życiu duchowemu, nadaje systematowi Hegla wartość epokową pod względem podniesienia myśli prawidłowości duchowej w społeczeństwie i dziejach. Na pierwszym planie stoi u niego myśl filozoficznie-dziejowa, że wszelki rozwój odbywa się przez przeobrażenie, wskutek imanentnego ruchu, wszelkiego stanu duchowego w jego przeciwstawność; następnie zaś odbywa się połączenie w jedność wyższą. W rozwoju tej sprawy uskutecznia się cały szereg ewolucyj duchowych. Tak ostatni z utworów ducha podmiotowego, wola, staje się, wskutek zawartego w niej momentu możności, punktem wyjścia dla najogólniejszego z wytworów przedmiotowych ducha — dla prawa. Możności przeciwstawia się uzupełniająca ją powinność w etyce, która jest również indywidualną i konkretną, jak prawo powszechne i abstrakcyjne. Prawo i moralność łączą się znowuż w utwory obyczajności przedmiotowej: w rodzinę, społeczeństwo cywilne i państwo; z tych każde ogniwo następne, jako wyższe, wchłania w siebie poprzedzające, tak iż państwo, jako najwyższe urzeczywistnienie ducha przedmiotowego, wymaga dla urzeczywistnienia celów swoich wszystkich stopni poprzedzających, jako środków. Dlatego też Hegel hołduje całkowicie platońskiej idei państwa, według której jednostka jest dla całości, nie zaś całość dla jednostki. Państwo samo podporządkowuje się dla niego znowuż pod dzieje czyli procesy stawania się ducha światowego, którego nosicielami są poszczególne ludy, a w którego rozwoju każdy z nich daje wyraz poszczególnej idei. Po nad dziejami wreszcie wznosi się duch bezwzględny, wynikający z ducha przedmiotowego w nieprzemijających

kształtach sztuki, religii i filozofii. Gdy w sztuce duch pojmuje siebie przedewszystkiem pod postacią ujęcia zmysłowego, w religii wznosi się do wyobrażenia, unoszącego się po nad konkretnem wrażeniem zmysłowem, w filozofii zaś dochodzi do pojęcia.

4. W każdej z wymienionych dziedzin odbywa się, według nauki Hegla, rozwój stopniowy zgodnie z następstwem, w którym ujawnia się prawidłowość samorzutnego ruchu. Usiłując udowodnić tę prawidłowość, zużytkował Hegel bardzo szczęśliwie często występujące w życiu historycznem kontrasty, jak rewolucya i reakcya, mistycyzm i oświata. Wprawdzie zasłonił on przez swój dyalektyczny schematyzm psychologiczne znaczenie tego prawa kontrastu. Tak też często w filozofii ducha doprowadzony bywał przez ten schematyzm do sztucznych konstrukcyj. Bądź co bądź, zostaje ważną zasługą systematu Hegla, że po raz pierwszy uwydatnił on związek wewnętrzny wszystkich umiejętności humanistycznych oraz myśl ścisłej prawidłowności i w tej dziedzinie. Według więc charakteru swego ogólnego, wbrew abstrakcyjnie-spekulacyjnej metodzie swojej, jest to filozofia rzeczywistości, usuwająca zupełnie przeciwstawność zjawiska i rzeczy w sobie, panującą w dawniejszych systematach racyonalistycznych i u Kanta, aby przenieść byt do samego prawidłowego połączenia zjawisk. Byt ten wszakże nie jest substancyą spoczywającą, jak u Spinozy, lecz rozwojem ducha wszechświatowego w dziejach i w duchowych utworach ludzkości.

5. Obok tych najściślej z Kantem wiążących się kierunków ukazały się w przebiegu XIX st. także i inne prądy filozoficzne, wiążące się po części z dawnemi systematami, nie wolne wszakże od wpływu

Kanta, o ile przynajmiej powstały na gruncie niemieckiem. Tak Herbart (1776—1841) powraca do zasadniczej myśli monadologii Leibniza, usiłując zarazem ściśle ująć i dokładniej przeprowadzić pojęcie indywidualnej i prostej istoty. Jego „realnostki" (wyraz, którym się posługuje dla oznaczenia monad) są więc bezwzględnie proste, a więc są czystemi, jakościami, bez wszelkich stosunków oraz określeń ilościowych, a przytem—jak i monady—są samodzielnemi, niedostępnemi dla oddziaływań zewnętrznych, substancyami. Z „zaburzeń" oraz „samozachowań", które wywołuje ich współistnienie, powstają zarówno zjawiska rozciągłe świata zewnętrznego, jak i objawy świadomości, które polegają jedynie na ruchu wyobrażeń. Łatwo dostrzedz, że owe zaburzenia i samozachowania są tylko odmienną nazwą dla „oddziaływań wzajemnych", którego to pojęcia unika autor przez wzgląd na pojęcie substancyi. Wobec systematu Hegla ma herbartowski tę zaletę, że usiłuje wytworzyć dokładniejsze, chociaż hypotetyczne, sposoby rozważania: w psychologii i filozofii przyrody. Słaba jego strona polega na braku zmysłu historycznego oraz na niedostatecznem, czysto formalnem traktowaniu etyki i estetyki, w których Hegel olśniewa pełnią myśli i doświadczeń.

6. Drugim filozofem doby owej, zostającym w jaskrawej przeciwstawności do Herbarta, jest Schopenhauer (1788—1863). Łączy on myśl bytu powszechnego, którą przedstawiał najprzód Spinoza, później zaś Schelling, z nauką Kanta o nadzmysłowej naturze woli, a w ten sposób dochodzi do metafizycznej woli „światowej", jako podstawy świata zjawisk. Ta wola światowa objawia się w przyrodzie jako nieświadome oddziaływanie i dążenie, aż wreszcie na najwyższym stopniu rozwoju przyrodniczego, w ciałach zwierzęcych i ludzkich

wytwarza sobie organa, przy pomocy których wywołuje wyobrażenia, a w tych wyobrażeniach świat zjawisk, po za którym ukrywa się istotny byt wszechrzeczy, wola, jakby za zwodniczą osłoną. Przez tę samą czynność mózgu, która stwarza ów świat zjawiskowy, wkracza także i wola, teraz już jako świadoma, spowodowana przez wyobrażenia, będące ich pobudkami, w związek przyczynowy świata zjawisk, któremu ulegają wszystkie wyobrażenia. Jeśli dotąd filozofia ta przedstawia się jako naturalny rozwój nauki Kanta o woli inteligijnej, jako rzeczy w sobie, to z chwilą gdy filozof przechodzi do określenia stosunku owej zasady wszechświatowej do świata zjawisk, przeobraża się ona w twórczość metafizyczną, będącą wyrazem dążności czasu, oraz osobistych nastrojów jej twórcy i tylko z tego względu interesującą. Rzeczywistą wartość, jako usiłowaniu filozoficznemu, nadają jej jedynie rozrzucone gdzieniegdzie myśli, a zwłaszcza z zakresu estetyki. Objektywizując się, wola wszechświatowa wytwarza poszczególne zjawiska. W walce sił, panującej w świecie zjawiskowym, ma się objawiać także i dążność woli ku powrotowi do jej prawdziwego powszechnego i nieświadomego bytu — sprawa, której wyrazem są: ucisk, boleść i cierpienie bytu. Ustawiczna walka woli, w której dąży ona w mękach napowrót do spoczynku swego nieświadomego bytu, jest więc prawdziwą treścią życia. Świat, jako widownia tej walki, nie jest najlepszym, lecz najgorszym ze wszystkich światów. W dwóch zjawiskach objawiać się ma ów popęd powrotny woli do swego ogólnego bytu. W akcie rozrodczym, w którym osobnik usiłuje wytworzyć ogół czyli rodzaj, oraz w pobudkach współczucia, źródła wszelkiej moralności, w którym jednostka poczuwa się jako należąca do jednego rodzaju ze swoimi bliźnimi. W ten

sposób rzeczywistością jest ogół, idea, jak to już uznał Plato, poszczególne zaś ideje są stopniami, w których wola usiłuje urzeczywistnić ją. Dlatego też im bardziej wznosi się człowiek od bytu indywidualnego ku ogólnemu, tem bardziej wyzwala się z cierpień istnienia. Wyzwolenie to ma dwa stopnie: pierwszym jest wzniesienie się po nad cierpienie przez sztukę. Ponieważ sztuka jest symbolicznem przedstawieniem powszechnej objektywizacyi woli, zanurzając więc ducha w bycie, w czystej bezinteresownej kontemplacyi, każe zapomnieć ból istnienia. Drugim stopniem jest wyzwolenie z cierpień przez zaprzeczenie woli istnienia, objawiającem się po części w ascetyzmie, ostatecznie zaś w dobrowolnem zrzeczeniu się życia.

7. Jakkolwiek systemata Hegla, Herbarta i Schopenhauera różnią się pod względem metody oraz wyników ostatecznych, mają wszakże punkta wspólne, któremi są charakter spekulacyjny, oraz rozszerzenie filozofii do wytworzenia poglądu na świat, samodzielnie, a niezależnie od pracy pozostałych umiejętności, wytwarzanego. W tym względnie przeciwnym im jest pozytywizm, kierunek, który ma źródło swoje w filozofii doświadczalnej okresu oświaty, lecz dopiero w XIX stuleciu ukształtował się w wytwór samodzielny, objawiający się prawie jednocześnie w Anglii, we Francyi i w Niemczech. Za zadanie swoje uważa on wytworzenie filozofii rzeczywistości, któraby nietylko upatrywała cel swój w interpretacyi rzeczywistości, jak to czyniła metafizyka Hegla lub Herbarta, lecz w jej faktach miała także podstawy swoje. Ze względu na to wyłączne uznanie dla faktów nadał też August Comte (1798—1856) filozofii swojej miano pozytywnej. Zadanie filozofii powinno według jego zdania ograniczyć się do połączenia w całość

wyników zasadniczych nauk pozytywnych. Pierwotnie człowiek, zostając na stopniu teologicznym poznania, wyprowadza wszystkie zjawiska z czynności istot osobistych; następnie na stopniu metafizycznym—z substancyj, przyczyn i sił; wreszcie na stopniu pozytywnym doszedł do tego, iżby tłumaczyć je na podstawie w nich samych objawiających się praw. Przytem pozytywizm bądź to pojmuje pod nazwą wiedzy samą tylko wiedzę przyrodniczą, jak to czyni Comte, który psychologią uważa za gałąź biologii, zaś nauki historyczne zastępuje przez socyologią przyrodniczą bądź też, jak widzimy u J. S. Milla (1806—73), uznaje samodzielność psychologii i nauk humanistycznych, zadanie zaś filozoficzne dostrzega w wyszukaniu według metody przyrodniczej ogólnych praw doświadczalnych, rządzących zjawiskami w tej dziedzinie. We względzie etycznym akcentuje pozytywizm, że człowiek, czy to jako jednostka, czy jako ludzkość, powinien już z tego względu stanowić wyłączny cel czynu moralnego, że po za pojęciem zbiorowem ludzkości niema wogóle nic niepoznawalnego. W tym duchu naszkicował nawet Comte plan nowej religii, której najwyższą istotą jest Ludzkość.

W Niemczech zbliżone poglądy reprezentuje Ludwik Feuerbach (1804—72), pochodzący ze szkoły heglowskiej. Myśl jego wszakże obraca się przeważnie w dziedzinie filozofii religii i etyki, zwłaszcza zaś wyczerpująco oddaje się badaniom wyobrażeń religijnych, które, zgodnie ze swem antropologicznem stanowiskiem, sprowadza wyłącznie do życzeń ludzkich. Już Feuerbach w ostatniej fazie swego rozwoju zwraca się ku materyalizmowi, jeszcze nie zbyt jasno wyrażonemu. Prąd ten rozwija się

następnie w dwóch kierunkach: z jednej strony w materyalizmie przyrodniczym takiego Moleschotta, Büchnera i innych, ukazującym się w połowie stulecia a nie przedstawiającym nic nowego, w porównaniu z podobnym mu objawem francuzkiej filozofii oświaty; dalej i w tym samym czasie w materyalizmie ekonomicznym, którego przedstawicielami są K. Marks i Engels, a który usiłuje wyprowadzić wszelki rozwój duchowy z podwaliny materyalnej życia ekonomicznego, aby uzasadnić na tem przypuszczeniu socyolistyczną filozofią dziejów i teoryą społeczeństwa. W Anglii wreszcie Herbert Spencer, opierając się po części na Comte'cie, po części na darwinowskiej teoryi ewolucyi, opracowywa całość wiedzy w duchu pozytywistycznym w swoim obszernym „Systemacie filozofii syntetycznej" (1860—96). Różni się wszakże od Comte'a tem, że pozostawia „niepoznawalne", jako pojęcie graniczne, mające znaczenie religijne, oraz przyznaje psychologii rolę nauki samodzielnej, która wprawdzie ostatecznie sprowadza się do fizyologicznych interpretacyj. Wpływ poglądów przyrodniczych jego czasu zdradza się w dogmatycznej formule systematu, według której wszystkie zjawiska mają obracać się między rozwojem a rozkładem, oraz odpowiedniemi im przeobrażeniami sił. Formuła ta usiłuje połączyć ideę rozwoju z zasadą zachowania energii. Od ekonomicznego materyalizmu niemieckiego wyróżnia Spencera jego jaskrawy indywidualizm. Niezależnie od tych specyalnych ukształtowań, pozytywizm, zwłaszcza w formie umiarkowanej, w jakiej objawia się np. w nauce J. S. Milla, ma licznych przedstawicieli wśród uczonych, którzy przytem w zakresie teoryi poznania zostają pod wpływem nauki Hume'a lub Kanta.

8. We wszystkich względach współczesny stan filozofii nosi piętno okresu przejściowego. Objawia się to mianowicie w dwóch zjawiskach: w licznych eklektycznych usiłowaniach z jednej strony, oraz w skłonności do filozofii nastrojowej z drugiej. Oba te zjawiska są wynikiem raczej zewnętrznych niż wewnętrznych pobudek: filozofia eklektyczna idzie za przykładem doktryn odziedziczonych, filozofia nastrojowa — za kierunkami uczuciowemi, panującemi w życiu i sztuce w chwili danej. Niekiedy łączą się z sobą obie te dążności. Ujawnia się to zwłaszcza u Schopenhaue'ra. Również i Herman Lotze (1817—81) zawdzięcza głównie uznanie, jakiem się cieszy zwłaszcza w kołach uczonych, obok często głęboko sięgającej krytyki zagadnień w szczegółach, skłonności do poglądu na świat, wypływającego głównie z potrzeby pojednania wiedzy z wiarą, a nawiązującej się do systematu Leibniza, z tą wszakże różnicą, że nierównie energiczniej akcentuje religijną stronę nauki o monadach: bezpośrednie połączenie duszy indywidualnej z Bogiem. Natomiast nieokreśloność, w której obracają się te myśli, okrywając poetycką dowolność tego obrazu świata, przyczynia się do tego, że nawet umysły, niechętnie rozmijające się ze ścisłą filozoficzną metodą, skłonne są uważać system ten jako dopuszczalne rozwiązanie zagadki wszechświatowej. Natomiast względy podobne odmawiane są natchnionej poezyi filozoficznej T. G. Fechnera (1801—87), głównie może dlatego, że wyobrażenia jego o życiu, przenikającem cały wszechświat, a wytryskającem ze świadomości boskiej, dają wyraz tej samej myśli zasadniczej w formie bardziej określonej i naocznej. Z drugiej strony ideje Fechnera zbliżały się zbytnio do filozofii przyrody Schellinga,

aby po jej ostatecznym upadku nie spotkać się z bardzo zrozumiałem uprzedzeniem, pomimo usiłowań samego Fechnera do ukształtowania swego wyznania wiary filozoficznej w ten sposób, aby nigdzie nie stanęła w rozdźwięku z wynikami wiedzy pozytywnej, tak iż pod tym względem można nazwać jego pogląd na świat wyświetlonem i udoskonalonem odnowieniem owej filozofii przyrody. W inny sposób usiłował E. Hartmann wytworzyć metafizykę, a zarazem filozofią religii, etykę i estetykę, dopasowane do wyników wiedzy pozytywnej, zagłębiając się coraz bardziej w zadanie połączenia nauki schopenhauerowskiej o woli ze składnikami innych systematów filozoficznych. Przedstawiając różniczkowanie „zasady nieświadomej“ w przypuszczalnie antilogiczną wolę oraz dążący do logicznego połączenia świat wyobrażeń, wytwarza on również poezyą pojęciową, w której wola i wyobrażenie zostają niejako hipostazyowane w istoty osobowe, w zupełnej sprzeczności do psychologicznej istoty tych funkcyi. Pobudką do owej nawpół mitologicznej filozofii jest niewątpliwie impuls nastrojowy, a mianowicie dążenie do przezwyciężenia owego pesymizmu, w którym u Schopenhauera znalazł wyraz swój kierunek uczuciowy doby, zostającej w rozdźwięku z sobą i swojemi ideałami, a z którego wyrastać zaczęło stopniowo nowe pokolenie. Gdy Hartmann w ten sposób usiłuje skierować pesymizm ku umiarkowanemu optymizmowi, stanowi on zarazem przejście do myśliciela, którego filozofia jest tylko nastrojem i zasadniczo nie chce być niczem innem, do Fr. Nietzsche'go (1844—1900). Jako taka filozofia Nietzsche'go nie mogła być ani trwałą, ani też rozwijać się z jakąkolwiekbądź logiczną konsekwencyą. Jest ona utworem zmiennym, w każdej chwili wyrazem usposobienia poety i myśliciela,

a przez to wprawdzie pośrednio i prądów czasów lub niektórych w nim panujących kierunków, odzwierciadlających się w myślach nadmiernie czułej na usposobienia i wrażenia osobistości. Nietzsche, jak i Hartmann, mają za punkt wyjścia pesymizm Schopenhauera. Gdy wszakże Hartmann w swoim „dogmatyzmie schematycznym“ dochodzi jedynie do z trudem wywalczonego pojednania pesymizmu z optymizmem, Nietzsche odrzuca nietylko wszelką konstrukcyę jakiejkolwiek wydeptanemi drogami kroczące spekulacyi, lecz wogóle wszelki przymus metody lub tradycyi filozoficznej. Tak więc, filozofia jego jest w każdej chwili najbardziej osobistem jego przekonaniem; przekonanie to jest wszakże wciąż tylko chwilowym nastrojem. W wyrazie więc, jaki znalazła ku końcowi działalności swego autora, który pomimo całej pewności siebie był więcej niż ktokolwiekbądź dzieckiem swego czasu, dała ona obraz momentalny nie całej doby, lecz tych objawów duchowych, które w przeciwności do rozpowszechnionych szeroko usiłowań socyalnych w etyce i teoryi społeczeństwa, powołują się na wartość jednostki, a w przeciwności do panowania tradycyi, obyczajów i dziejów—na własną wolę wolnego człowieka. Pańska moralność Nietzsche'go oraz jego odwrócenie wszelkiej wartości, są to hasła wyrażające w jaskrawej formie dążności, objawiające się zwłaszcza w artystycznej produkcyi naszych czasów.

Wszakże filozofia nastrojowa, o ile może być zajmującą, jako obraz swojej doby, z samej natury rzeczy może mieć tylko nader przelotne znaczenie dla rozwoju wiedzy. Na postęp myśli filozoficznej błyski myślowe Nietzsche'go będą miały również mało wpływu, jak niegdyś „Myśli“ Pascala lub para-

doksy Bayel'a. Obok eklektyzmu i filozofii nastrojowej w najbliższej przeszłości da się zaznaczyć jeszcze jeden kierunek: filozofia powagi. Gdy neokantyzm z hasłem swojem „napowrót do Kanta“ uczynił nieśmiałą i nie zrzekającą się samodzielnego rozwoju próbę w tym kierunku, filozofia powagi rozwinęła się w całej pełni w neoscholastyce, ostatnim z wielokrotnie już poczynionych usiłowań odnowienia filozofii scholastycznej XIII stul. Od czasu encykliki „Aeterni patris“ Leona XIII-go system św. Tomasza stał się urzędową filozofią katolickiego kościoła, która znajduje swój wyraz w licznych produkcyach literackich. I to zjawisko ma swoje znaczenie kulturalne; ze stanowiska filozoficznego wszakże rozważane, pozbawione jest naturalnie wszelkiego znaczenia.

9. W jakim kierunku wszakże spoczywa istotna przyszłość filozofii, zdaje się to niewątpliwe, jeśli wogóle można wnosić z przeszłości o przyszłości. Dwoma najwybitniejszemi zjawiskami ubiegłego stulecia, które pomimo licznych wad zawierają wszakże w sobie zawiązki przyszłego rozwoju są: filozofia ducha Hegla z jednej strony, — pozytywizm z drugiej. Zasługą Hegla jest to, że po raz pierwszy przeciwstawił wiedzy przyrodniczej nauki humanistyczne, jako równoprawny jej składnik filozoficzny. Przeszkodą w osiągnięciu celu było mu przedewszystkiem urojenie, jakoby można było pojąć rozwój ducha, a nawet rozwój rzeczy wogóle, jako czysto logiczny, dający się wcisnąć w pewien dyalektyczny schemat. Do tego dołączyło się następnie niedostateczne pojmowanie wiedzy przyrodniczej, a wreszcie co także w związku z tem było, zupełna nieobecność psychologii i teoryi poznania, z których pierwsza wyświetliłaby mu rzeczywiste motywa stawania się du-

chowego, ostatnia zaś uzbroiłaby go w niezbędną krytykę w obec własnych konstrukcyj. O ile Hegel był jednostronnie zwrócony do nauk humanistycznych, o tyleż pozytywizm do nauk przyrodniczych. Dlatego też z góry jest postawiony w niemożność zrozumienia właściwej treści nauk humanistycznych, które usiłuje w swojej socyologii przekształcić na wiedzę przyrodniczą. W ten sposób nie dochodzi również ani do dającej się zużytkować psychologii, ani do wytrzymującej krytykę teoryi poznania. Psychologia jest dla niego bądź częścią fizyologii, bądź nauką o kojarzeniach, polegającą na nieuzasadnionych zastosowaniach stanowiska przyrodniczego. Teoryi poznania bądź niema wcale, bądź też polega ona na odnowieniu starożytnego empiryzmu dogmatycznego. Nieuniknionym ztąd wynikiem jest powrót do dogmatyzmu, spoczywającego na przypuszczeniach dowolnych, a usiłującego narówni z dyalektyką Hegla, zastąpić żywy związek zjawisk przez martwy schemat zewnętrzny. Filozofia naukowa doby bieżącej powinna więc widzieć zadanie swoje w przezwyciężeniu tych braków obu donioślejszych kierunków najbliższej przeszłości, oraz w ścisłem zachowaniu zasad i wymagań ogólnych myśli naukowej.

Literatura: do §§ 19 — 28 I. E. Erdmann. Versuch einer wissenschaft. Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, 3 część, w 6-ciu tomach. 1834—53. (z wydrukowanemi w dodatkach ustępami dzieł oryginalnych). Jegoż, Grundriss der Geschichte der Philos. tom 2,3. wyd. 1878. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, tom 1—9, 4—1 wyd. (Świetny wykład, zaczynając od Fichtego; obejmuje tylko przywódców filozofii spekulacyjnej: Kartezyusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Fichtego, Schellinga, Hegla, Schopenhauera oraz część ich uczniów). Tegoż, Francis Bacon und

seine Nachfolger, 2 wyd. 1875. (Uzupełnienie poprzedniego dzieła; niedostateczne). W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschafften, 2 tomy. 1878—80. (Związek z kulturą oraz poszczególnemi wiadomościami znajduje się tylko w tytule). Heinze —Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 3 część. Die Neuzeit, 8 wyd. 1896—97. (z bardzo starannie zebraną bibliografią i szczegółowem uwzględnieniem filozofii pozaniemieckiej). H. Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, 2 tomy. 1895—96. R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, 3 wyd. 1898. (Przekład pols.) (Oba dzieła stanowią dobre wykłady; H. uwzględnia więcej empiryczne, F. spekulacyjne systemata). Dla stosunków do kultury i do poszczególnych umiejętności należy uwzględnić następ. dzieła: —Jac. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 2 t. 4 wyd. 1885. (przekł. pol.). G. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Alterthums, 3 wyd. 1893. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15 u. 16 Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. tom 4 i 5. Das natürl. System des Geisteswissensch. im 17 Jahrh., tenże tom 5 i 6. Herm. Hettner, Literaturgeschichte des 18 Jahrh., 3 wyd. 3 tomy, 1873—79. R Haym, Die romantische Schule. 1870. G. Brandes, Die Hauptströmungen der Literatur des 19 Jahrh. 6 tomów. M Cantor, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik. t. 2 i 3. Rosenberger, Geschichte der Physik, 3 t. 1883—90 Lasswitz, Gesch. der Atomistik, 2 t. 1890. J. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3 wyd. 1856. (Filozofia prawa t. I). Gierke, Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880. O. Pfleiderer, Geschichte der Religions philosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 1893.—Z wielkiej liczby dzieł monograficznych, dotyczących poszczególnych kierunków i systematów, podnieść należy następujące: Alb. Lange, Geschichte der Materialismus, (przekł. pol.) t. 2. Riehl, Der philosophische Kriticismus, t. I 1876 (Historya i metoda jego od Locke'a). R. Eucken, Biträge zur Geschichte der neueren Philosophie. 1896. (Nik. v. Cues, Paracelsus, Kepler i in.). Heussler, Bacon und seine geschichtl. Stellung. 1889 F. Tönnies, Hobbes, 1896. Natorp. Descartes Erkentniss-theorie. 1882. Camerer, Die Lehre Spinozas. 1877. R. Richter, Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas, Philos. Stud. t. 14. L. Stein, Leibniz und Spinoza, 1890. E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1870. Tenże, Empirismus und Skepsis in D. Humes Philosophie, 1874. Paulsen, Kant. 1898. (przekł. pols). Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 1871. Tenże, Kants Begründung der

Ethik. 1877. Volkelt, Kants Erkenntnistheorie. 1879. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft t. 1—2, 1881—92 (Niestety nieukończone). Haym, Hegel und seine Zeit. 1857. Volkelt, Schopenhauer 1900. Tenże, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1892. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit.

Główne pisma samych filozofów obacz w następnym rozdziale

DZIAŁ TRZECI.

Główne kierunki filozofii.

§ 29. Trzy zasadnicze problemata filozofii.

1. Rozwój historyczny filozofii powołał do życia z biegiem czasu najrozmaitsze próby rozwiązania zasadniczych problematów wiedzy ludzkiej. W obrębie całkowitego rozwoju filozofii każdy z problematów ma swoje dzieje obrębne, wprawdzie związane jaknajściślej z ogólnemi przemianami poglądów, lecz posiadające pewną samodzielność; przytem zaś w odosobnieniu występują na jaw pobudki, które prowadziły stopniowo do odmiennych rozwiązań. W historyi tych pojedyńczych kierunków myśli daje się dostrzedz pewna prawidłowość. Każdy rozwój przedstawia się, jako sprawa postępującego zróżniczkowania, przyczem na stopniach najniższych poglądy często się zlewają z sobą, później zaś wytwarzają się w nich coraz jaśniejsze różnice, aż w końcu przeciwstawiają się sobie, jako jaskrawe sprzeczności. Przez to dzieje się jednocześnie, że im jednostronniej wytwarza się pewien kierunek myśli, tem mniej możliwem staje się bezstronne

zbadanie jej przeprowadzenia, tak iż w końcu przeciwstawności poprzednie zostają usunięte przez pewien sposób pojmowania, stojący ponad niemi, który zarazem nadaje pewne względne uzasadnienie poprzednim poglądom.

2. Trzy są zagadnienia podstawowe, do których nawiązuje się w ten sposób rozwój głównych kierunków filozoficznych: zagadnienie poznania, zagadnienie metafizyczne i zagadnienie etyczne. Zagadnienie poznania stanowi warunek wstępny dla odpowiedzi na inne pytania. Dopóki niemamy danych co do pochodzenia, pewności i granic poznania, zajęcie się zagadnieniami metafizycznemi podobnem jest do pływania po wzburzonem morzu bez steru i żagli, a przeto i zagadnienie etyczne pozbawione jest pewnego oparcia. Stanowisko wszakże środkowe wśród tych trzech zajmuje problemat metafizyczny. Wszystkie pytania ogólne, które zostają nazewnątrz problematu poznania, prowadzą ostatecznie do poglądu na świat metafizycznego, a przez ten pogląd otrzymują dopiero należyte oświetlenie. W tem znaczeniu stanowisko etyczne zostaje do pewnego stopnia już wytknięte, a w jeszcze większym stopniu zależnem jest od metafizyki traktowanie innych dziedzin jak filozofia przyrody, estetyka, filozofia religii i t. d., bądź to dlatego, że metafizyka w połączeniu z teoryą poznania, jak w filozofii przyrody, bądź też z etyką, jak w estetyce, filozofii religii, prawa i dziejów, wskazuje drogę, którą obrać należy. Wobec tych zastosowań przedstawiają się więc teorya poznania, metafizyka i etyka, jako trzy główne dziedziny filozofii. Gdy pierwsza rozważa człowieka, jako istotę poznającą, ostatnia zaś, jako posiadającą wolę i czynną, to metafizyka zajmuje stanowisko środkowe, stawiając w zetknięciu z sobą obie te stro-

ny, albowiem pogląd na świat ogólny, do którego ona dąży, zostaje uwarunkowany jednocześnie przez żądania teoretyczne i praktyczne. W ten sposób otwiera się droga następującym rozważaniom. Rozwój historyczny kierunków w zakresie teoryi poznania stanowić będzie podstawę; do niego dołącza się rozwój kierunków metafizycznych, a do tego wreszcie etycznych.

I. KIERUNKI W ZAKRESIE TEORYI POZNANIA

A. Empiryzm

§ 30. Empiryzm naiwny.

1. Na pytanie o pochodzeniu i istocie poznania rozwój myśli filozoficznej powołał do życia trzy odpowiedzi ogólne, które obejmują od najdawniejszych czasów trzy możliwe wogóle kierunki w teoryi poznania. Pierwsza z nich brzmi w formie najogólniejszej: „wszelkie poznanie pochodzi z doświadczenia“. Druga: „prawdziwe poznanie ma źródło swoje w myśli lub w tych zawiązkach naszego rozumu, z których wypływa myśl jako pierwotna czynność ducha naszego“. Trzecia jest następująca: „wszelkie poznanie jest wytworem dwóch czynników, treści, danej w doświadczeniu, oraz formy, którą jej nadaje myśl nasza; czy poznanie wogóle jest możliwe i w jakich granicach, zależy to więc od stosunku wzajemnego tych dwóch czynników“. Trzy kierunki, zaznaczone w tych odpowiedziach ogólnych, stanowią empiryzm, racyonalizm i krytycyzm.

2. Pod nazwą empiryzmu obejmują się zwykle te kierunki myśli, które uważają doświadczenie za jedyne, lub chociaż tylko za główne źródło pozna-

nia. Przez to ograniczenie zaznaczamy już, że w kierunku wymienionym istnieją rozmaite stopnie oraz przejścia do innych poglądów, które wszakże dopóty zaliczane są zwykle do empiryzmu, o ile w nich doświadczenie uważa się za główne źródło poznania. Jeśli już w ten sposób wyraz przybiera cechę niepewności, wzmaga się ona jeszcze przez to, że pojęcie doświadczenia samo jest chwiejne Niekiedy rozciągają je na całą tę zawartość poznania, w której znajdują się składniki dane nam, a więc takie, których nie mogły wytworzyć nasze własne czynności poznawcze. W innych wypadkach usiłują je ograniczyć do tego, co w poznaniu naszem jest wyłącznie danem, nie zmienionem przez nasze funkcye poznawcze. Chwiejności tej nie podobna usunąć z pojęcia empirizmu, tem bardziej, iż rozwój całego tego kierunku polega w przeważnej mierze na stopniowym rozwoju pojęcia doświadczenia. W rozwoju tym wytknąć możemy trzy stopnie charakterystyczne, które nazwiemy empiryzmem naiwnym, refleksyjnym i czystym.

3. Empiryzm naiwny jest nietylko najbardziej pierwotnym sposobem myślenia w samym kierunku empirycznym, lecz także w filozofii i wiedzy wogóle. Empiryzmem naiwnym bowiem jest i pozostaje stanowisko życia praktycznego, stanowiące punkt wyjścia wszelkiej wiedzy. Na tem to wszakże stopniu pojęcie doświadczenia zostaje jeszcze niejasnem, a liczne pierwiastki poznania uważane są tu jako bezpośrednie dane i empiryczne, które się później okażą wytworami pewnej również naiwnej, a dlatego i przeoczonej refleksyi. Dlatego też pierwotny empiryzm naiwny zlewa się bez granic pewnych z również naiwnym apriorizmem. Oba te sposoby myślenia łączą się w całość mieszaną, która dlatego wszak-

że zachowuje charakter zasadniczy empiryzmu, że cała treść poznania uważaną jest za daną empirycznie, równie jak i dlatego, iż cechą wspólną tej fazy poznania jest ta, że pierwiastki, pochodzące z refleksyi podmiotowej, zalicza do treści doświadczenia, nie zaś odwrotnie. Cecha ta jest szczególniej znamienną dla empiryzmu naiwnego, jaskrawo bowiem uwydatnia naiwność tego sposobu myślenia, stanowiącą prostą przeciwstawność badania krytycznego. W tem nieświadomem pomieszaniu z dodatkami apriorystycznemi nie tylko panuje empiryzm naiwny ustawicznie jeszcze w życiu praktycznem, lecz często rozciąga się także i na późniejszą wiedzę.

4. Wszakże za pobudkę do usunięcia tego stanowiska służy już sprawa psychologiczna wyobrażania, wprowadzająca cały szereg różnic, które stają się następnie pierwowzorami dla naukowego rozważania rzeczy. Przedewszystkiem więc oddziela się życie rzeczywiste od marzeń sennych przez szereg znamion, które zaczynają być czynnemi od chwili, gdy świadomość wyrasta z fazy mitologicznej myślenia. Jeśli w tej fazie to, co się przeżywa we śnie, jest uważane jeszcze jako inna rzeczywistość, ulegająca po części odmiennym prawom, to dla budzącej się następnie, skłonnej do wątpienia, refleksyi zamienia się ono w pozór naśladujący byt rzeczy lecz go nie osiągający; a przez ową sprzeczność z rzeczywistością stopniowo uznaną zostaje jego nicość. Do tego podziału wkracza inny, utrzymujący prawa swoje w obrębie czuwającej świadomości, a który, nie podlegając nieznanym warunkom, towarzyczącym powstawaniu snów, niewątpliwie przyczynił się do stopniowego usunięcia mitologicznej interpretacyi. Jestto rozróżnienie pozoru zmysłowego od rzeczywistości. W ten sposób, zmienne pojęcia by-

tu i pozoru, przenoszone z marzeń sennych na świadomość czuwającą, a z tej znowuż na sny, zachwiały już na długo przed początkiem myśli naukowej ową wiarę bezpośrednią w rzeczywistość wrażeń, którą możemy raczej przyjąć na podstawie ogólnych faktów psychologicznych, niż rzeczywiście udowodnić, jako pierwszy, niezamącony jeszcze, początek myślenia naiwnie empirycznego.

5. Dlatego też już na samym początku filozofii nie znajdujemy empiryzmu naiwnego w owej formie najpierwotniejszej, lecz już na stopniu rozwoju, odpowiadającym początkowi jego zanikania, gdyż zaczyna się budzić wątpliwość w rzeczywistość bezpośrednio ujętej treści doświadczenia. Te to właśnie wątpliwości stały się oczywiście najsilniejszemi pobudkami dla rozpoczynającej się wiedzy. Owo rozróżnianie pozoru od bytu, znamionujące dziś jeszcze w myśleniu dziecka pierwszy przewrót, czyniący zeń istotę myślącą, stało się widoczną przyczyną rozbudzenia myśli naukowej. Uwydatnia się to jaskrawo w najdawniejszych spekulacyach kosmologicznych greków, przesiąkniętych nawskroś tem przekonaniem, że właściwa istota rzeczy zawiera się nie w całej rozmaitości świata zmysłowego, lecz w jakiejś zasadzie ostatecznej, na której opiera się ich związek. Przytem za zasadę tę uważana jest bądź jakakolwiek zmysłowo dostrzegalna substancya, jak woda, powietrze, lub inne nieokreślone substrata, pomyślane na wzór tych substancyj zmysłowych, jak to widzimy u najdawniejszych jończyków, bądź też w jakiejkolwiek formie geometrycznej, znanej również z ujęcia bezpośredniego, jak tego uczyli pytagorejczycy. Pierwszy krok ku wyjściu z tej fazy empiryzmu naiwnego, złagodzonego mniej przez zwątpienie, niż raczej przez dążenie ku jednolitemu poglądowi na świat, daje się do-

strzedz w nauce eleatów i Heraklitesa. Krok ten wykazuje zarazem przepaść, otwierającą się przed myślą naiwną, skoro tylko opuszcza pewny grunt bezpośredniej wyprobowanej w czynie rzeczywistości, a rozgląda się za probieżami ku odróżnianiu rzeczywistego bytu od nierzeczywistego pozoru zmysłowego. Następnie byt ten rozpływa się z koniecznością w pojęcie, niedające się nigdzie ująć, a czyniące rzeczywistością, co nigdy nie jest rzeczywiste, niepoznawalne, przedmiotem poznania. W ten sposób, niezmienny byt eleatów, zarówno jak nieustanny przepływ stawania się Haraklitesa, prowadzą ostatecznie do zupełnej negacyi oczywistości empirycznej. Nie będąc zdolnym znaleść wyjścia z empiryzmu naiwnego, który uznany został za niewytrzymujący krytyki, ta analiza siebie samego prowadzi w sposób nieunikniony ku sceptycyzmowi.

6. Tylko energiczne postanowienie przedsięwzięcia rozwiązania zagadnienia zasadniczego poznania na podstawie połączenia stanowisk empirycznego i racyonalnego ocaliło późniejszych kosmologów od tego losu, a zarazem i nauki metafizyczne systematów późniejszych, które powstały pod ich wpływem. Uczyniło bowiem możliwem pośrednictwo pomiędzy bezpośrednio danym w doświadczeniu światem zjawisk, a dopuszczonym, jako tło jego, światem rzeczywistym. Przytem empiryzm naiwny oddziaływał z początku o tyle, że pierwiastki zasadnicze rzeczy wyobrażane były na wzór rzeczywiście istniejących przedmiotów zmysłowych. Widzimy to w czterech pierwiastkach wprowadzonych przez Empedoklesa, oraz w atomach Demokryta: z nich pierwsze zapożyczone są dowolnie z głównych typów przedmiotów, dających się jakościowo rozróżnić; drugie również dowolnie z kształtów ich przestrzeniowych. Wyraża się w tem zarówno potrze-

ba uproszczonego rozważania, jako też wciąż istniejąca niezdolność pojmowania owych upraszczających zasad, które uważane są za pierwiastki lub substancye pierwotne, inaczej, jak utożsamiając z poszczególnemi empirycznie danemi ciałami.

Obok tego po raz pierwszy podnosi się w zakresie tych nauk o pierwiastkach nowe pytanie, w którem uwydatnia się stopniowe uświadomienie właściwego problematu poznania, pytanie dotyczące źródła ujęcia zmysłowego. Gdy poprzedzające spekulacye zajmowały się wyłącznie istotą treści doświadczalnej, danej w świecie przedmiotowym, teraz zaczyna występować na jaw dalsze zagadnienie: w jaki sposób owe treści mogą być podmiotowo przyswojonemi, czyli jak przychodzi do tego, że przedmioty zewnętrzne wywołują w nas obrazy, które są w jakikolwiek bądź sposób podobne do nich. Rozwiązanie tego zagadnienia daje po raz pierwszy Empedokles zupełnie w duchu naiwnego empiryzmu, a następnie Demokryt z temi odmianami, które były niezbędne dla połączenia go z nauką atomistyczną. Są to więc cząstki lub obrazki, oddzielające się od przedmiotów, a wnikające w organa zmysłowe, zwłaszcza zaś w oko. Ponieważ podobne one są do przedmiotu, wywołują w nas podobne im wyobrażenia. Późniejsi filozofowie utrzymali ten pogląd w istotnych rysach. Gdy Plato twierdzi, że tylko podobne może ulegać podobnemu, że więc np: w oku powinny były znajdować się już pierwotnie te same jakości świetlne, które, przychodząc zzewnątrz, wywołują pewne czucia, a gdy Arystoteles prócz tego wskazywał na czynność ośrodka przezroczystego, znajdującego się pomiędzy przedmiotem a okiem, a więc warunkującego akt widzenia, są to dodatkowe wymagania pojęciowe, nie zajmujące istotnego

stanowiska. Toż samo dotyczy przekonania Platona, jako doświadczenie zmysłowe jest jedynie mętnem i ograniczonem poznaniem rzeczy; niemniej jak i nauki Arystotelesa, że w ujęciu zmysłowem oddziaływa na odbierającego wrażenie tylko forma rzeczy, nie zaś jej materya. Wszelkie takie przypuszczenia, których źródła tkwią w przeciwnym empiryzmowi aprioristycznym kierunku myślenia, nie usuwają bynajmniej empirycznych składników owych dawnych teoryj poznania ze stopnia naiwnego empiryzmu. O ile starożytność w ogóle usiłowała dać pozytywną odpowiedź na zagadnienie ujęcia, nie opuściła nigdy tego stopnia. Wprawdzie dostrzeżono już sprzeczności, do których prowadzi to stanowisko w obrębie samego doświadczenia. Najprzód sofistyka, następnie sceptycyzm późniejszy podnoszą wielokrotnie, że jedna i taż sama rzecz inaczej się przedstawia nietylko rozmaitym osobnikom, również jak i tej samej jednostce w rozmaitych czasach, ale także, co stanowiło argument najdonioślejszy, rozmaicie rozmaitym zmysłom: miód np: dla oka żółtym jest, dla języka słodkim. Wszystkie te rozważania prowadziły do zwątpienia o istnieniu rzeczy w ogóle; przeobrażały empiryzm naiwny w sceptycyzm; nie były wszakże w stanie spowodować postępu w obrębie samego sposobu myślenia empirycznego. Przyczyną tego niepowodzenia był oczywiście zupełny brak naukowo-przyrodniczej analizy zjawisk. Fizyka Arystotelesa, najwybitniejszy wysiłek starożytności w tym kierunku, starała się dojść do pojmowania zjawisk przedmiotowych jedynie przy pomocy pojęciowej analizy bezpośrednio danych wrażeń podmiotowych. Przy tej metodzie już z góry przyjęte było stanowisko naiwnego empiryzmu, że wrażenia podmioto-

we jednakowe są z ich przedmiotowemi przyczynami; wykluczona więc była możność usunięcia go przy pomocy tej metody.

Literatura: Mulach, Fragmenta philos. graec. I. str. 1. Empedocles, De natura, str. 357. Democriti fragment phylos. Plato, Theätet 154 i n. Timäos 66 i n. Aristoteles, De sensu; de coloribus (Ostatnie pismo, przetłumaczone także przez C. Prandla jest wątpliwej autentyczności, w każdym razie wszakże zawiera naukę Arystotelesa; w obu znajdują się także wiadomości o poglądach poprzedników, zwłaszcza zaś Empedoklesa i Demokryta) T. Lucretius Carus, De rerum natura, 795 i n. Plutarch. Lehrmeinungen der Philosophen IV, 8 i n.

§ 31. Empiryzm refleksyjny.

1. Dopiero więc wiedza przyrodnicza nowożytna usunęła ostatecznie empiryzm naiwny, a zarazem sprowadziła dalszy stopień empirycznego typu myślenia — empiryzm refleksyjny. Decydującem było przy tem zaakcentowane przez Galileusza poznanie, że interpretacya objawów przyrody, ponieważ odbywać się ma przy pomocy analizy matematycznej, powinna brać pod uwagę jedynie matematyczne własności ciał: przestrzeń, ruch, wielkość i liczbę, wszystko zaś, co stanowi jakość wrażeń zmysłowych, istnieje tylko w podmiocie odczuwającym. Wyrazem filozoficznym tego stanowiska była nauka Locke'a o pierwotnych i drugorzędnych jakościach. Pobudka do uznania pierwotnych własności, jako przedmiotowych, była oczywiście dwojaka. Z jednej strony, tkwiła ona w zaznaczonej już przez Galileusza właściwości, że jakości te łatwo nadają się do mechanicznej interpretacyi zjawisk przyrody; z drugiej w tem, że wskutek tej własności pozwalają one wytłuma-

czyć w sposób mechaniczny oddziaływanie przedmiotu na podmiot; w ten sposób ruch zajmował wybitne stanowisko wśród jakości pierwotnych. Ruch ciał lub cząsteczek ciał tłumaczył nietylko fizyczne zjawiska, lecz i objawy ujęcia, stanowiące podstawę całej sprawy poznania doświadczalnego. Zjawisko bowiem ujęcia przedstawiało się jako przeniesienie ogólnych ruchów fizycznych na narządy zmysłowe ujmującego.

2. W ten sposób stanowisko empiryzmu refleksyjnego wiązało się ściśle z dwoma przypuszczeniami metafizycznemi, które utorowały sobie drogę najprzód w wiedzy przyrodniczej, następnie w filozofii. Pierwszem jest przypuszczenie trwałej materyi, obdarzonej stałemi własnościami a niezmiennej pod względem ilości; drugiem hypoteza, że wszystkie zjawiska przyrody dają się sprowadzić do ruchów tej materyi oraz rozmaitych jej cząstek. Te dwa przypuszczenia metafizyczne oznaczają zwykle nazwą mechanicznego poglądu na świat. Stał się on panującym ku końcowi XVIII stul., a został takim i do dziś dnia. Stanowisko empiryzmu refleksyjnego nie jest niczem innem, jak tylko odbiciem obu tych metafizycznych przypuszczeń, tkwiących u podstawy metafizycznego poglądu. Uważa on jakości pierwszorzędne: nieprzenikliwość, rozciągłość, liczbę, stosunki ilościowe i ruch, za własności przedmiotowe; jakości drugorzędne: barwę, ton, ciepło, zimno i t. d., za takie, które nie należą do materyi przedmiotowej, lecz są tylko skutkami ruchów przedmiotowych, powstającemi dopiero w poznającym podmiocie. Zwycięztwo tego stanowiska nie zostało odrazu osiągnięte: w niektórych dziedzinach stan badań fizycznych zostawał przez dłuższy czas na stopniu empiryzmu naiwnego. Wyobrażenie

że tony są ze stanowiska przedmiotowego tylko ruchem wibracyjnym, utorowało sobie drogę bardzo wcześnie; przeniesienie zaś tegoż poglądu na światło i barwy spotkało się z licznemi trudnościami. Odkrycie faktu, że każdy świecący się przedmiot daje w oku swój obraz odwrotny i zmniejszony, zbliżało się tak dalece do dawnego przypuszczenia o wypływających z rzeczy obrazkach, że właśnie w tej dziedzinie tak doniosłej dla pojmowania praw poznawczych, przypuszczenie tożsamości wrażeń z ich przedmiotami, utrzymywało się przez cały czas. Nawet w nazwie spectrum (widmo), którą nadał Newton barwnemu paskowi, powstającemu przy rozkładzie światła, poznajemy wpływ tej doktryny. Jako też teorya wypływu, za pomocą której usiłował on wytłumaczyć zjawiska świetlne, zachowała dawne wyobrażenie o wypływie oddzielających się od ciała cząsteczek. Starał się on w ten sposób pogodzić je z poglądem na świat mechanicznym, że przypisywał oddzielającym się od ciał cząsteczkom, tylko różnice wielkości. W czerwonej części widma miały one być największe, w fioletowej najmniejsze. Wrażenie zaś światła i barwy powstawać miało dopiero przez ich działanie na siatkówkę. Dopiero przejście ku teoryi wibracyjnej, usunęło zupełnie te reminiscencye dawnych naiwnych wyobrażeń.

3. Uzasadnienie przy pomocy teoryi poznania, jakie dał Locke stanowisku empiryzmu refleksyjnego, zapożyczonego w istocie od gałęzi wiedzy całkowicie odmiennej, opierało się przedewszystkiem na zbadaniu probierzy pewności przedmiotowej. Przyjmował on, że pewność może być osiągnięta trojaką drogą: przez intuicyę czyli ujęcie bezpośrednie, przez wrażenie czyli przymus bezpośredni, który przedmioty wywierają na zmysły

nasze, wreszcie przez d o w o d z e n i e, czyli wnioski, któremi zmuszają nas liczne fakta, zdobyte przez intuicyę lub wrażenie. Z tych trzech sposobów sądzi on, że intuicya powinna być wykluczoną z dziedziny pewności przedmiotowej. Treść ujęcia intuicyjnego jest i pozostaje podmiotową; na podstawie bezpośredniego ujęcia, nie możemy nigdy uważać wrażenia za coś innego, jak tylko za zmianę naszego własnego stanu podmiotowego. Istnieje według Locke'a jedyny wypadek, w którym mamy prawo objektywizować ten stan podmiotowy; a mianowicie, gdy przedmioty wywierają na nas przymus, zmuszający do uważania ich jako danych, nie zaś przez nas wytwarzanych. Wypadek ten, który przeciwstawia Locke intuicyi pod nazwą wrażenia (sensation) dostrzega on w jedynym rodzaju wrażeń zmysłowych, a mianowicie w d o t y k u, w którym przymus przedmiotowy objawia się w szczególnym stopniu wskutek siły, z jaką wrażenia te narzucają się nam. Tak więc opór ciał, ich nieprzenikliwość, stanowi coś bezpośrednio ujętego, jako własność zewnętrzna. W innych jakościach pierwotnych, jak przestrzeń, wielkość, ruch, oddziaływa pewien rodzaj pewności, opartej na dowodzie, albowiem każda z tych jakości udziela się nam zgodnie przy pomocy dwóch zmysłów: wzroku i dotyku. Jasnem jest samo przez się, że próba ta logicznego uzasadnienia wartościowej różnicy jakości pierwotnych i drugorzędnych nie jest wystarczająca i że nie zdaje sprawy z rzeczywistych pobudek, które skłoniły przyrodoznawstwo do tego rozróżnienia. Przedewszystkiem przyjęte warunki przymusu wrażenia zewnętrznego, lub zgodnego oddziaływania na rozmaite zmysły, mogą uzasadnić najwyżej tylko prawdopodobieństwo, nigdy zaś pewność przedmiotową; powtóre umożliwiłyby

one taki dowód prawdopodobieństwa jedynie tylko wtedy, gdybyśmy mieli już poprzednio przekonanie o zewnętrznem istnieniu przedmiotów. Nigdy zaś nie mogłyby przeobrazić intuicyjnie ujętego wrażenia podmiotowego w ujęcie zewnętrzne.

4. Ta chybiona próba logicznego uzasadnienia stanowiska swego charakteryzuje empiryzm refleksyjny, jako fazę rozmyślnej refleksyi w przeciwstawności do poprzedniej fazy empiryzmu naiwnego, tem, iż osiągnęła ona jasną świadomość problematu poznania, chociaż w jego rozwiązaniu powoduje się przedewszystkiem dowolnie i hypopetycznie przypuszczeniami wiedzy przyrodniczej pozytywnej, a następnie usiłuje przypuszczenia te uzasadnić sposobami niedostatecznemi. Jeśli więc wiedza przyrodnicza, która mierzy tylko powodzeniem przydatność swoich założeń, może się nadal niemi posługiwać, dla teoryi poznania stają się one niewystarczającemi, skoro tylko przychodzi ona do świadomości, iż owe późniejsze uzasadnienia logiczne pozbawione są podstawy. Bezpośrednią pobudką do rozmaitych prób, później dokonanych ku przejściu do trzeciej fazy empirycznego typu myślenia, do czystego empiryzmu, stało się krytyczne obalenie tych uzasadnień.

Literatura: Galilei II. Saggiatore. Op. ed. Alberi, II. Kepler, Paralipomena in Vitellionem, Cap, II et. V, 4, 1640. Locke, An Essay conc. human understandig, 1690 Book. II Newton. Optics, 1704.

§ 32. Czysty empiryzm.

1. Niedostateczność argumentu Locke'a usiłował wykazać przedewszystkiem Berkeley, wytykając dowolność rozróżnienia poznania zmysłowego od

intuicyjnego, oraz niemożliwość wyprowodzenia dowodu dla jakiegoś faktu przedmiotowego z przypadkowego, a w żadnym razie nie stałego, zgadzania się rozmaitych wrażeń zmysłowych. Ponieważ wszystkie nasze wrażenia dane są intuicyjnie, jako stany podmiotowe w sobie, trudno więc dostrzedz dla czegoby niektóre z tych wrażeń miały posiadać przymus, dzięki któremu powinne być odniesione do przedmiotów zewnętrznych. Ani drogą ujęcia, ani dowodzenia nie można uzasadnić przedmiotowego istnienia; różnica jakości pierwotnych i drugorzędnych jest dowolna, istnieje zaś jedna tylko pewność intuicyjna: przedmioty rzeczywiste są naszemi wyobrażeniami. Nietylko wszakże przyczyny przyjęte jako ich podstawa: materya bezjakościowa oraz jej ruchy, są fikcyami filozoficznemi; ogólne pojęcia, które przypuszczamy w tej hypotezie, a mianowicie, jednostajnej wszędzie substancyi oraz jej przyczynowości, nie istnieją wogóle w doświadczeniu naszem. W tem energicznem podniesieniu twierdzenia, że tylko konkretny przedmiot poszczególny jest rzeczywistym, wykracza ta nowa faza empiryzmu również po za poprzedzającą, która, zgodnie ze swoją zasadą refleksyjną, przypisywała wśród pojęć ogólnych rzeczywistość przedmiotową substancyi i przyczynowości w zastosowaniu do zjawisk przyrody.

Konsenkwentne przeprowadzenie stanowiska Berkeley'a doprowadziłoby do uznania jedynie podmiotowej rzeczywistości naszych poszczególnych wyobrażeń. W ten sposób wszakże powstałaby sprzeczność z owem doświadczeniem praktycznem życia, które rozróżnia jasno podmiotową treść doświadczenia od przedmiotowej, nie zaliczając do przedmiotowych takich wyobrażeń jak sny, halucynacye

i t. d. Berkeley usiłował więc znaleść probież, którym posługuje się doświadczenie życiowe przy tem rozróżnianiu, a sądził, że znalazł go w możliwej zgodności wrażeń wielu osób. Uznał więc za przedmiotową taką treść wrażenia, którą posiadać możemy wspólnie z innymi ludźmi, za podmiotową zaś taką, która powstaje tylko w naszej świadomości. W samem już sformułowaniu probieża tego, ujawnia się jego słabość. Albowiem przyznawało ono, że nie tylko uznajemy za przedmiotowe wyobrażenia rzeczywiście wspólne kilku osobom, lecz i takie, które powstają w naszej świadomości indywidualnej, a w których znajdujemy powody do wnioskowania, że powstałyby także i w świadomości innych, o ile by byli obecni. We wszystkich więc okolicznościach owa cecha, zapożyczona od wspólnego przekonania wszystkich ludzi, zostaje drugorzędną; pierwszorzędnemi zaś są powody, które zmuszają do rozróżnienia podmiotowej od przedmiotowej treści doświadczenia przed wymianą wzajemną indywidualnie przeżytych wrażeń. Gdyby Berkeley przedsięwziął był bliższe zbadanie tych powodów pierwszorzędnych, nie byłby wszakże doszedł do stanowczych probieży pewności przedmiotowej. Okazałoby się bowiem przedewszystkiem, że przekonanie wielu osób, iż przebyli wspólnie pewne doświadczenie, lub też przeświadczenie, że inne osoby, umieszczone w tych samych warunkach, przeżyłyby te same doświadczenia, nie wystarcza zupełnie dla uzasadnienia przedmiotowej pewności faktów. Powtóre zaś podane tu kryteryum, gdyby się nawet okazało użytecznem, nie przekroczyłoby nigdy zakresu doświadczeń życia praktycznego, od którego zostało zapożyczone. Okazałoby się nieskutecznem w tej chwili, skorobyśmy zechcieli dać mu zastoso-

wanie naukowe. Wiedza przyrodnicza bowiem ma dobre powody do tego, aby nie przypisywać samym przedmiotom własności jak ton, barwa, ciepło i t. d., które spotykają się w sposób zupełnie powszechny w naszych wrażeniach. Cecha więc wspólnego powstawania treści doświadczenia okazała się nietylko niewystarczającą, jako probież przedmiotowego myślenia w znaczeniu doświadczenia naukowego, ale wprost błędną, rozmija się bowiem ze wszystkiemi doświadczeniami naukowemi, które zmuszają do uważania za podmiotowe pewnych składników zjawiska przy jego fizycznej i fizyologicznej analizie. Berkeley doprowadzony został do tych wniosków przez jednostronne psychologiczne stanowisko swoje, które uwikłało go również w bezowocną polemikę z całem matematycznem przyrodoznawstwem jego czasu. Wskutek takiego sztywnego odrzucenia stanowiska przyrodniczego. nie pozostawało mu innego wyjścia ku wytłumaczeniu powstawania wspólnych wyobrażeń, mających doniosłość przedmiotową, jak tylko panpsychizm metafizyczny, t. j. przypuszczenie obcowania wszystkich inteligencyj w jednej inteligencyi nieskończonej. (Intellectus infinitus). Tak więc, mógł on ostatecznie przeprowadzić zasadę czystego empiryzmu wobec stanowiska wspólnego doświadczenia życiowego, jedynie tylko odwołując się do zupełnie transcendentnej metafizyki.

2. Na równi z subjektywizmem i psychologizmem Berkeley'a odniosła niepowodzenie wkrótce po nim przedsięwzięta druga próba osiągnięcia czystego empiryzmu, mająca za punkt wyjścia przypuszczenie Locke'a. Próbą tą był sensualizm. Opierał się on na uznanem już przez Locke'a założeniu, że wszelkie poznanie zaczyna się od wrażeń zmysłów zewnętrznych; dołączał zaś do tego nowe: że

wskutek tego więc wszelka treść poznania może być rozłożoną na wrażenia zmysłowe oraz ich połączenia. O ile zaś wrażenią i połączenia ich są faktami empirycznemi, danemi nam przedmiotowo, zdawało się, że przeprowadzenie tego założenia poprowadzi do czystego empiryzmu. Przeprowadzenie to wszakże okazało się z dwóch względów wadliwe, jak to się uwydatniło w najwybitniejszem przedsięwzięciu tego rodzaju, w teoryi poznania Condillac'a. Przedewszystkiem zostawało nie wyjaśnionem, w jaki sposób przychodzi świadomość do tego, iżby odnosić wrażenia, które i tu są uważane za pierwotnie podmiotowe stany, do przedmiotów zewnętrznych. Przejście to od podmiotu odczuwającego do przedmiotu odczutego opiera Condillac na szczególnej jakości wrażeń dotykowych, dających się jednocześnie odnieść i do stanów podmiotowych i do przedmiotów zewnętrznych; objektywizacya zaś pozostałych wrażeń, wzrokowych, smakowych i t. d., następuje wskutek kojarzenia z dotykowemi. Twierdzeniu, że we wrażeniach dotykowych wyobrażenie przedmiotu zewnętrznego należy już do samego wrażenia, przypuszczało rzeczywiście rozwiązanie zagadnienia, które właśnie rozwiązać należało: nie dawano tu tłumaczenia, w jaki sposób świadomość nasza przy pomocy swoich wrażeń podmiotowych, dochodzi do poznania przedmiotów, lecz twierdzono, że same wrażenia zawierają już poznanie przedmiotu. W twierdzeniu tem powtarzało się dowolne przypuszczenie Locke'a o specyficznem, „senzytywnem" poznaniu przez dotyk, w formie mało co odmiennej. Powtóre Condillac mógł doprowadzić do skutku swoje przypuszczalne wysnucie sprawy poznania z wrażeń zmysłowych jedynie tylko przy pomocy szeregu wybiegów, przyjmując z góry w każdym

wypadku w okolicznościach zewnętrznych, które miały wywołać pewne zjawiska intelektualne, istnienie tych samych zjawisk. Występuje to na jaw w zużytkowanej przez niego fikcyi posągu, pierwotnie pozbawionego wszelkich zmysłów, w którym budzą się one stopniowo. Gdy mówi np., że posąg obdarzony tylko zmysłem powonienia, może odczuć przypadkowo jedno wrażenie wonne silniej niż inne, a wskutek tego skłonny będzie udzielić mu większą „uwagę"; gdy tłumaczy dalej, że każde wrażenie musi pozostawić ślad w duszy, a więc wspomnienie, które przy powtórzeniu podobnych wrażeń wywołuje „porównanie" i „sąd" i t. d., jest tu oczywistem, że te czynności, uwagi, pamięci rozumu, nie są wysnute z wrażeń, lecz przyjęte są jako pierwotne funkcye poznawcze, które dopiero wprawione zostają w czynność przez oddziaływanie bodźców zmysłowych. Próba więc przeprowadzenia czystego empiryzmu w postaci sensualizmu, została również nieudaną, gdyż opierała się domyślnie na dwóch apriorycznych przypuszczeniach pomocniczych: że każde wrażenie dotykowe zawiera już samo w sobie poznanie istnienia przedmiotu zewnętrznego, oraz, że dla ujęcia i połączenia wrażeń zmysłowych istnieją już gotowe rozmaite funkcye intelektualne. Te przypuszczenia pomocnicze świadczą wszakże jawnie o innem metafizycznem przypuszczeniu, na którem w gruncie opiera się cała ta teorya poznania, a mianowicie, o przypuszczeniu istnienia rozciągłego świata zewnętrznego, działającego na nasze zmysły, najbardziej zaś bezpośrednio na dotyk, oraz przeciwstawnego mu podmiotu myślącego. Jak u Berkeley'a mieliśmy obcowanie duchów przy pośrednictwie „Intellectus infinitus", tak w sensualizmie tło zasadnicze stanowi kartezyański dua-

lizm dwóch substancyj. Tam metafizyczna hypoteza potrzebną była do wytłumaczenia powszechnej doniosłości poznania doświadczalnego; tu była ona niezbędną, aby uczynić zrozumiałą objektywizacyą subjektywnej treści poznania. Objektywizacya ta bowiem przypuszczała z góry w równym stopniu rzeczywiście istniejący świat przedmiotowy, jak i istotę myślącą, przerabiającą w sobie jego wrażenia.

3. Stanowisko pośrednie między subjektywizmem Berkeley'a a objektywizmem Condillac'a zajmuje najwybitniejsza z prób czystego empiryzmu, teorya Dawida Hume'a. Nie widział on w stosunku wrażeń zmysłowych do ujęć świata zewnętrznego ani zjawiska czysto podmiotowego, jak to czynił Berkeley, ani bezpośrednie tkwiącego w ujęciach aktu poznania na wzór Condillac'a, lecz uważał stosunek ten za przypuszczenie, nie będące ani bezpośrednio pewnem, ani dające się pośrednią drogą udowodnić, które więc. jak każde nie drogą refleksyi uzyskane, lecz intuicyjnie nasuwające się przypuszczenie, powinno być nazwane wiarą. W ten sposób, wygłoszone zostało jawnie wyznanie, że zagadnienie podstawowe poznania doświadczalnego, poznania świata zewnętrznego, przedmiotowego, przeciwstawnego poznającemu podmiotowi, nie może być rozwiązane ze stanowiska czystego doświadczenia.

4. Główną zasługą Hume'a w dalszem ukształtowaniu sposobu myślenia empirycznego nie było wszakże zrezygnowanie z zagadnienia, które przytem, jako przeważnie praktyczne, nie wydawało mu się najważniejszem. Było nią postawienie i rozwiązanie zasadniczej kwestyi teoretycznej, dotyczącej źródła i znaczenia podstawowych pojęć poznania naukowego. Za takie uważał Hume pojęcia substancyi i przyczynowości. Uważał je z góry za pojęcia empiryczne,

pomijał więc całkowicie różnorodne przeobrażenia spekulacyjne, którym uległy w filozofii racyonalistycznej. Substancyą więc w znaczeniu empirycznem jest dla niego wiążąca się z każdym przedmiotem świata zewnętrznego myśl, że przedmiot zostaje tym samym, nawet wtedy, gdy własności jego ulegają zmianie; przyczynowością zaś jest idea, łącząca się również z następstwem po sobie zjawisk, że jedno zjawisko jest przyczyną, z którego inne wypływa jako skutek. Żadne z tych pojęć nie tkwi oczywiście we wrażeniach zmysłowych jako takie, a przez to różnią się one od wiary w istnienie świata zewnętrznego, wyłącznie do tych wrażeń przywiązanej. Substancya i przyczynowość są raczej pojęciami, powstającemi dopiero przy przeróbce wrażeń odbywających się w naszej świadomości. W ten sposób widzi się Hume jednocześnie zmuszonym rozróżnić wrażenia od idej, jako reprodykcyj poprzednich wrażeń, rozróżnienie, którego Locke nie uczynił był jeszcze, do którego już wszakże doszedł był Condillac niezależnie od Hume'a w swojej teoryi poznania sensualistycznej. Było ono istotnie krokiem niezbędnym, skoro tylko usiłowano znaleźć określone cechy dla wrażeń lub wyobrażeń, stanowiących podstawę wiary w przedmiotowe istnienie. O ile niewątpliwem dla Hume'a było, że wiara ta przywiązana jest do bezpośredniego wrażenia zmysłowego, o tyleż pewnem było, że owe powszechne pojęcia zasadnicze poznania były wytworami połączenia idej, a więc sprawami wynikającemi dopiero z utworzenia wrażeń zewnętrznych. Zagadnienie zasadnicze Hume'a brzmi więc tak: jakie warunki powinny być dane faktycznie w naszych połączeniach idej, abyśmy mogli wytworzyć pojęcia substancyi i przyczynowości; jaka

jest przeto czysto empiryczna treść tych pojęć. Tak postawione zagadnienie prowadziło wprost do odpowiedzi, że oba te pojęcia spoczywają na kojarzeniu wyobrażeń, wywoływanem regularnie przez wrażenia zewnętrzne. Jeśli pewna ilość idej przedstawia się nam w regularnem współistnieniu, to połączenie takie odnosimy do substancyi; jeśli pewne ideje powtarzają się w regularnem po sobie następstwie, uważamy związek ten za przyczynowy: poprzedzającą nazywamy przyczyną, następującą skutkiem. Uważał więc Hume za przedmiotowe kryteryum obu pojęć prawidłowość połączenia pewnych wrażeń, przyczem cechą wyróżniającą każde jest w pojęciu substancyi jednocześność, w pojęciu przyczyny następstwo wrażeń. Za sprawę podmiotową, powodującą owe pojęcia, uważał on wywołane przez nawyknienie kojarzenie odpowiadających wrażeniom idej.

5. Tak więc wytłumaczył Hume czysto-empiryczną treść obu tych pojęć naukowych, a w ten sposób rozwiązał zadanie, które nasuwały one wobec stanowiska czystego empiryzmu. Nasuwało się wszakże jeszcze pytanie, czy ta czysta empiryczna treść odpowiada również ich faktycznemu użytkowi. Pod tym względem dostrzegamy w teoryi Hume'a dwie luki: Przedewszystkiem nie wytłumaczył on dlaczego pojęcia te określają z góry porządek doświadczenia, a więc stają się regulatorami tego porządku wcześniej, niż doświadczenie dostarczy materyał dostateczny dla ich wytworzenia. Brak ten wytknął Kant, zarzucając Hume'owi, że on nie wykazał dlaczego substancya i przyczynowość nie są tylko przypadkowemi, lecz koniecznemi pojęciami w poznaniu. Powtóre, teorya ta nie zdawała sprawy z rozwoju, któremu uległy pojęcia te w ich nauko

wem opracowaniu, a wskutek którego w pojęciu substancyi przyjęta została bezwzględna trwałość, w pojęciu zaś przyczynowości powszechna prawidłowość między zjawiskami, połączonemi tym węzłem. Wszelka próba wypełniania tych braków doprowadziłaby z konieczności do pewnych probierzy logicznych, a więc zmusiłaby do porzucenia hypotezy, że substancya i przyczynowość są tylko produktami skojarzeń przez nawyknienie. Razem z temi probierzami logicznemi powinniśmy wszakże wprowadzić do poznania momenta, które nie należą już do czystego doświadczenia, lecz do jego opracowania logicznego, a więc do myślenia. W ten sposób empiryzm doznaje niepowodzenia także i w trzeciej, najbardziej konsekwetnej z form swoich, w której najwidoczniej przedstawia się niemożliwość jego przeprowadzenia. Zmuszony on jest bądź do przyjęcia przypuszczeń metafizycznych, bądź też do odwołania się do zasadniczo przez niego wykluczonych zasadników racyonalnych.

6. Rozwinięta przez Hume'a teorya poznania na zasadach czystego empiryzmu mały wpływ wywarła na swój czas. Zwłaszcza wiedza przyrodnicza nie została przez nią dotknięta. Większa część jej przedstawicieli pozostała na stanowisku empiryzmu refleksyjnego, którego wyrazem była filozofia Locke'a, a który był już stanowiskiem Galileusza i Newtona. Wielokrotnie mieszał się on także i zracyonalistycznym prądem współczesnej filozofii. Tylko niektórzy wybitni matematycy jak d'Alembert, doszli przez samodzielne badanie krytyczne zasadniczych pojęć przyrodoznawstwa do stanowiska sceptycznego, pokrewnego temu, jakie zajmował Hume. Znamienną jest pod tym względem zwłaszcza krytyka, której poddał d'Alembert pojęcie

siły. Odpowiada ona całkowicie krytyce zasady przyczynowości u Hume'a, a stanowi uprzedzenie myśli o czysto opisowym traktowaniu t. zw. rozumowanej wiedzy przyrodniczej, a mianowicie mechaniki, opierającej się na podobnych rozważaniach. Szersze rozpowszechnienie znalazł ten kierunek w obrębie wiedzy przyrodniczej dopiero w ciągu XIX stul., a przez nią zaczął ponownie wywierać wpływ swój na filozofią. Gdy mianowicie podczas ubiegłych stuleci stanowisko wiedzy przyrodniczej w zakresie teoryi poznania uwarunkowane było prawie wyłącznie przez fizykę, a mianowicie przez mechaniczną naukę o przyrodzie, w ciągu XIX stul. wystąpiła na pierwszy plan fizyologia, a zwłaszcza fizyologia zmysłów. Wprawdzie fizyka oddawna już była rozwinęła pogląd, który od czasów Locke'a znalazł wyraz filozoficzny w teoryi poznania, że wrażenie w sobie jest stanem podmiotowym, i pod tym względem fizyologia nie mogła dojść do jakichkolwiek istotnie nowych wyników. Gdy wszakże fizyka opierała się przedewszystkiem na analizie zewnętrznych zjawisk przyrody, fizyologia usiłowała wysnuć też same poglądy z własności organów zmysłowych oraz z ich czynności. Wyraz swój określony znalazła tu metoda fizyologiczna przedewszystkiem w „zasadzie specyficznych energij" zmysłów, ustanowionej przez Jana Müllera. Znaczenie jej ze stanowiska teoryi poznania polegało na tem, że zwiększała ona przepaść pomiędzy zjawiskiem przedmiotowem a wyobrażeniu zmysłowem, przepaść, którą wytknęła była już fizyka. W fizyce trzymano się wciąż tego poglądu, że chociaż podmiotowe wrażenie różni się istotnie od przyczyny swojej przedmiotowej, zostaje jednak w jednoznacznym do niej stosunku. Właśnie przypuszczenie to

zostało obalone przez zasadę energii specyficznej, która wygłaszała, że jakość wrażenia, zależy ostatecznie od podrażnienia pewnego określonego nerwu zmysłowego, czyli, jak to później sformułowano, włókienka nerwowego elementarnego, obwodowego lub centralnego utworu końcowego, oraz że nerw zmysłowy reaguje zawsze jednakowem wrażeniem, jakikolwiek będzie bodziec zewnętrzny. Zależność jednoznacząca, przekształciła się na wieloznaczącą, a wynik ten powinien był w sposób zrozumiały przyczynić się do spotęgowania przeświadczenia o istotnej różnorodności wrażenia a jego przyczyny. Do tego przyłączyła się tu okoliczność, że zasadę energii specyficznej zastosowano nie tylko do jakości zmysłowych, lecz i do porządku wrażeń w przestrzeni i czasie. Pod jej wpływem zaczęto nietylko uważać barwy, tony, wonie za specyficzną energię określonych nerwów zmysłowych, lecz tak samo i ujęcia czasu i przestrzeni. W ten sposób przyszło znowu do jednakowego traktowania dawnych pierwotnych i drugorzędnych jakości, jak to usiłował niegdyś uczynić psychologizm Berkeley'a; a chociaż fizyologowie, którzy starali się rozszerzyć w ten sposób zasadę energii specyficznej na przestrzeń i czas, nie posuwali się wogóle tak daleko jak Berkeley, lecz obok podmiotowej energii t. zw. wrażeń czasowych i przestrzeniowych, przypuszczali istnienie przestrzeni i czasu przedmiotowych, stało się to nie wskutek konsekwentnego przeprowadzenia zasady, lecz raczej przez nawyknienie oraz dla tego, że nie zdawano sobie sprawy ze stanowiska zagadnienia względem teoryi poznania.

7. Skoro wszakże zastanowiono się nad konsekwencyami logicznemi poczynionych przypuszczeń, nie można było uniknąć tego wyniku, iżby w sto-

sunku do rozpowszechnionych wówczas poglądów, pozostających na stanowisku empiryzmu refleksyjnego, nie mniej jak i względem przyrodoznawstwa, ulegającego dogmatyzmowi metafizycznemu, nie wytworzył się nastrój sceptyczny. Ten zaś nastrój mógł jedynie spowodować powrót do myśli zasadniczej Hume'a, którą starano się jeszcze prześcignąć przez silniejsze zaakcentowanie podmiotowości wszelkich zjawisk. Z zakresu fizyologii pogląd ten, nazywany niekiedy „fenomenalizmem", przeniósł działanie swoje na fizykę, a w niej dopiero pod wpływem nawyknienia do konsekwencyi, wytworzonego przy zajęciach zagadnieniami fizycznemi, uległ dalszemu ukształtowaniu. Fenomenalizm ten pozostawia zupełnie bez odpowiedzi pytanie, jak się mają niezależne od nas objawy przyrody, lub też, czy istnieją wogóle. Zadaniem wiedzy przyrodniczej jest dla niego „możliwie najprostsze opisanie" danych nam bezpośrednio wrażeń zmysłowych. Wyraz „pojmowanie przyrody" zostaje odrzucony, jako zawierający w sobie przypuszczenie metafizyczne. Wiedza przyrodnicza, opisując dane zmysłowe jaknajprościej, czyni to przy pomocy właściwej umysłowi ludzkiemu zasady badania, a mianowicie: „zasady oszczędności myśli", czyli, jak ją nazywają niekiedy, „zasady najmniejszego wysiłku," która zaleca się już przez swoję użyteczność. We wzorach matematycznych, któremi się posługuje ścisła analiza fizyczna zjawisk, dostrzegają tylko mechaniczny środek pomocniczy ku zastosowaniu tej zasady; znaczenia naocznego, niezależnego od ich użyteczności, nie przypisują tym wzorom ani przy ich ustanowieniu pierwotnem, ani przy ich dalszem zastosowaniu.

8. Gdy Hume nazywał praktycznie użyteczną wiarą przypuszczenie o rzeczywistości przedmioto-

wej oraz dostrzegał zadanie wiedzy w tem, iżby wszystkie zjawiska uporządkowała zgodnie z daną nam przez zwyczajowe skojarzenie wyobrażeń regularnością współistnienia i następstwa, zaznaczył już był zupełnie jasno stanowisko, które zasadniczo utrzymuje fenomenalizm. W szczególnych wywodach wszakże, któremi otacza fenomenalizm stanowisko to, aby przystosować je do wiedzy przyrodniczej, zawarte są przypuszczenia, które nie dadzą się pogodzić z zasadniczą myślą czystego empiryzmu, gdyż dodają do treści doświadczenia pierwiastki po części hypotetyczne, po części apriorystyczne. Tak już sama fizyologiczna podstawa fenomenalizmu, zasada specyficznej energii, w nadanej jej tu rozciągłości jest po części hypotetyczną. po części zostaje w sprzeczności z doświadczeniem, Istotną jej podstawą empiryczną jest fakt, że po szczególne organa elementarne zmysłowe, jak np: składniki siatkówki, reagują jednakowem wrażeniem na rozmaite pobudki: światło, ciśnienie, elektryczność. Nie dotyczy to wszakże wszystkich elementarnych składników organów zmysłowych, ani też nie zostało odwrotnie dowiedzionem, iżby każdy taki składnik wytwarzał tylko jedno wrażenie. Ostatecznie zaś próba zredukowania wyobrażeń przestrzeniowych i czasowych do wrażeń specyficznych pewnych pierwiastków zmysłowych, niezależnie od trudności jakie przedstawia ze stanowiska teoryi poznania, rozbija się o sprzeczności, w które wikłają się oparte na tej podstawie t. z. „natywistyczne teorye“ z doświadczeniem. Charakterystycznem jest pod tym względem mianowicie, że do przeprowadzenia swego potrzebują zwykle jakiejkolwiek apriorycznej czynności duszy np: „woli“ ku pewnym ruchom lub określeniom miejsca, jako czystego „ac-

tus purus", bez żadnej podstawy empirycznej wrażeniowej lub uczuciowej.

Jeśli zasada specyficznej energii nie jest żadnem uogólnieniem doświadczenia, lecz hypotezą wykraczającą po za nie, a po części z nim sprzeczną, to zasada ekonomii myśli jest już nawskroś apriorystycznym przypuszczeniem, znoszącem faktycznie wiążące się z nią bezpośrednie żądanie, iżby wiedza opisywała tylko dane zmysłowe. Opisywać można w rzeczywistości pewną sumę zjawisk tylko w sposób jednoznaczący, a mianowicie, porządkując je według stosunków współistnienia i następstwa, które w rzeczywistości mają miejsce. Zasada zaś oszczędności myślenia przypuszcza, nietylko formalnie, ale i materyalnie, rozmaite rodzaje opisania, nakazując wybór najprostszego, jako poprawnego, wśród możliwych sposobów połączenia. Wybór podobny zawiera już w sobie nadanie pewnego znaczenia związkowi zjawisk; faktycznie więc już nie jest opisaniem, lecz wytłumaczeniem, a przytem zostającem nawskroś pod wpływem żądania aprioryczne-go, a mianowicie, że te łączenie, które dla myśli naszej są najprostsze, są także i przedmiotowo poprawne. Ponieważ historya wiedzy poucza, że pod wpływem podobnych i analogicznych wymagań, popełniane były największe błędy, nie powinniśmy przypisywać mu szczególnego stopnia prawdopodobieństwa, pomijając już to, że jest żądaniem apriorycznem[1]).

[1]) „Principum simplicitatis" (zasada prostoty) ma istotnie dosyć dawne dzieje. Jest to jeden z niewielu przesądów, które oślepiały nawet jasną myśl Galileusza. Zgodnie z poglądami swego czasu nadawał on jej wyraz przedmiotowy; przyroda posługuje się zawsze najprostrzemi środkami. Godnem jest uwagi, że właśnie ta zasada doprowadziła go do pierwotnego błędnego sformułowania prawa spadku ciał, przyjmującego, że prędkość swobodnie spadającego ciała proporcyonalna jest do drogi (zamiast czasu).

9. Jak fenomenalizm, popadając w ten sposób na drogę apriorystycznego sposobu myślenia, odwraca program swój przedmiotowego opisu zjawisk, tak również próby, poczynione w najnowszej filozofii, oparcia teoryi poznania na podstawach „czystego doświadczenia“, zostające po większej części w związku z tym empiryzmem przyrodniczym, uległy niepowodzeniu. Przytem w kierunkach „filozofii imanentnej“, oraz empiriokrytycyzmu, dających wyraz temu stanowisku, powtarzają się jednocześnie owe usiłowania, od których rozpoczął się w XVIII stul. rozwój czystego empiryzmu. Filozofia imanentna zbliża się do subjektywizmu i intuicyonizmu Berkeley'a, lecz bardziej jeszcze przypomina platoński aprioryzm. Empiriokrytycyzm spokrewniony jest duchowo z objektywizmem i sensualizmem Condillac'a; wszakże przejście do materyalizmu dogmatycznego odbywa się w nim w sposób jeszcze bardziej bezpośredni. Tylko abstrakcyjne formuły, w które się przyobleka, nadają mu pozór zewnętrznie odmienny od dawniejszych wywodów tegoż typu myślenia.

Literatura. Berkeley, Theory of vision 1709. A treatise conc. principles of human knowledge, 1710. Condillac, Traité des sensations, 1754. Hume, Treatise on human nature, 1739—40. Enquiry conc. human understanding, 1748. D'Alembert, Traité de dynamique 1743. Elements de philsophie 1759. Ioh. Müller, Lehrbuch der Physiol. des Menschen 4, 1 str. 667 (Z sada specyficznej energii) E. Mach, Die Principien der Wärmelehre 1896, str. 362 i. n. (Stanowisko fenomenologiczne i zasada oszczędności myślenia) Główne wykłady filozofii imanentnaj. R. von Schubert-Soldern, Grundlagen einer Erkenntnistheorie 1884. W Schuppe Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik 1894. Empiriokrytycyzmu: R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 2 tomy. 1888—90. Por. także Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. Phil. Stud. tomy, 12 i 13 o zastosowaniu pojęcia doświadczenia w najnowszych teoryach ujęcia w tem samem piśmie, tom 14 str. 80 i n.

B. Racyonalizm.

§ 33. Aprioryzm.

1. Racyonalizmem nazywamy te kierunki filozofii, które wywodzą wszelkie poznanie wogóle, a przynajmniej najbardziej wartościową treść jego, z rozumu (ratio) lub jego czynności w myśleniu logicznem. Racyonalizm objawiał się również w rozmaitych formach rozwojowych, przybierając coraz większą konsekwencyę i wyłączność. W rozwoju dotychczasowym rozróżnić można trzy następujące po sobie formy, odpowiadające niejako trzem wyżej wyszczególnionym stopniom empiryzmu. Można oznaczyć je nazwami aprioryzmu, ontologizmu i panlogizmu

2. Aprioryzm powinien być uważany za naiwną formę racyonalizmu, która w początkach swoich, po części zaś i w późniejszym rozwoju, łączy się z pierwiastkami empirycznemi. Pierwotny aprioryzm wynika mianowicie wyłącznie z owego popędu rozumu do jedności, usiłującego sprowadzić całą rozmaitość doświadczenia danego bądź to do jednej substancyi pierwotnej, bądź do jednolitej zasady formalnej, znajdującej swój wyraz w prawach liczbowych. Najdawniejsze spekulacye kosmologiczne przedstawiają splot sposobu myślenia naiwnie-empirycznego z apriorystycznym. W wierze swojej w bezpośrednią prawdę każdej poszczególnej treści poznania, są one naiwnie-empiryczne; do substancyi lub do form geometrycznych, z których wywodzą rzeczy, dodają one wszakże pierwiastek nie znajdujący

się w rzeczywistem doświadczeniu, a więc apriorystyczny. Ponieważ oba składniki należą do jednakowego stopnia myślenia naiwnego, zlewają się więc z sobą bez wyraźnego rozróżnienia: to, co stanowi przedmiot ujęcia faktycznego, niemniej jak i to, co dodaje myśl własna, zostaje pomyślane w bezpośredniej jedności. Z połączenia tego powstaje wszakże owa podmiotowa pewność poglądów, którą posiadają te najdawniejsze spekulacye, a przez które spokrewnione są jeszcze z mitologiczną fazą myśli. Dlatego też stanowcze zerwanie z mitologiczną formą myślenia następuje dopiero wtedy, gdy myślenie to aprioryczne zaczyna się zastanawiać nad sobą i usiłuje odrzucić wszystkie pierwiastki empiryczne, które pierwotnie stanowiły jego domieszkę. W tejże chwili ukazuje się zarazem i zwątpienie w rzeczywistość doświadczenia, jako znamienna cecha krytyczna.

3. Zwątpienie to, napełniające spekulacye eleatów i Heraklitesa, ujawnia po raz pierwszy dążność aprioryzmu, do zajęcia stanowiska wyłącznie panującego typu myśli. Dążenie to wprawdzie nie może jeszcze wyjść po za zakres czystej negacyi świata doświadczalnego. Świat doświadczalny przeciwstawia się bezpośrednio przez myśli ujętemu bytowi, jako pozór. Zamiast usiłować pojąć ów pozór w jakikolwiekbądź sposób na podstawie bytu, uważają go po prostu jako jego przeciwstawność, jako niebyt, tak, iż myślenie pozostaje zupełnie odosobnionem na samotnej wyżynie swego apriori znalezionego pojęcia. Przytem w urzeczywistnieniu tego pojęcia myśl nie może przezwyciężyć popędu ku naoczności, zapożyczonego z naiwnie-empirycznej fazy: wten sposób pojęcia myślicieli tych, trwały byt, nieustający przepływ rzeczy, pozostają w niepewnem półświetle poglądów symbolicznych, nie oddzielających się jeszcze

wyraźnie od pojęć, które oznaczyć mają. Kula wszechświatowa Parmenidesa, wcielająca 'byt, ogień Heraklitesa, pożerający nieustannie świat, aby wytworzyć go na nowo, są to wytwory myśli pojęciowej, stopniowo budzącej się do samoanalizy, lecz bujającej jeszcze pomiędzy symbolem a rzeczywistością.

Jeśli połączenia takie z ujęciem zmysłowem, a przez to i mieszanina sposobu myślenia aprioryczn-ego z naiwnie empirycznym, miały być usunięte, to niezbędnym ku temu warunkiem było oczyszczenie przez zwątpienie, przez energiczny sceptycyzm, ogłaszający wojnę stanowczą pozorowi zmysłowemu. Dlatego też spekulacye eleatów, jak i uczniów Heraklitesa, musiały doprowadzić do sceptycyzmu. Sceptycyzm zaś nie mógł się zatrzymać przed pojęciami, popieranemi ze względów spekulacyjnych: mógł natomiast łatwo przeciwstawić sobie polemicznie oba te aprioryczne stanowiska: trwały byt nieustającej przemianie. W ten sposób dyalektyka sofistów zwróciła się zarówno przeciw naiwnemu empiryzmowi, jak i przeciwko aprioryzmowi. Gdy Protagoras powoływał się na podmiotowe zmiany pojęć zmysłowych, Gorgias akcentował dowolność znaków pojęciowych zawartych w mowie, a uniemożliwiających powszechność pojęć.

4. Z energicznej reakcyi przeciwko temu niweczącemu sceptyzmowi sofistów wytworzyła się także pierwsza czystsza forma aprioryzmu, w której oddzielił się on z jednej strony z większą świadomością od przeciwnego mu kierunku empirycznego, z drugiej zaś usiłował znaleść stosunki pomiędzy bytem pojęciowym a rzeczywistością empiryczną, któreby umożliwiły pojmowanie świata. Tą pierwszą doskonalszą formą myślenia aprioricznego jest p l a t o ń-

ska nauka o idejach. W niej poraz pierwszy widzimy usiłowanie uzasadnienia aprioryzmu na podstawie istoty myślenia pojęciowego. Uzasadnienie to ujawnia wpływ, jaki miał na to pierwsze doniosłe ukształtowanie myślenia apriorystycznego pośrednio sceptycyzm sofistów, a następnie bezpośrednio przedsiewzięta w przeciwności do niego przez Sokratesa próba uzasadnienia powszechnie doniosłej wiedzy. Zgodnie z sofistyką przyjmuje się, że zmienne rzeczy nie mogą być przedmiotem wiedzy, jak zmienne wrażenia i opinia nie mogą być jej treścią. Gdy wszakże w doświadczeniu zmysłowem nie ma stałych przedmiotów, odpowiadających pojęciom, stanowisko empiryzmu zostaje przez to już usunięte. Rzeczywistość we właściwem znaczeniu przypada w udziale tylko idejom, pierwowzorem pojęć; poznanie zaś rzeczywistości jest czystym wytworem rozumu ludzkiego, przechodzącego, przy pośrednictwie imanentnego myślenia dyalektycznego, od ujęć zmysłowych do odpowiadających im pojęć. W przypuszczeniu tem wyrażony jest zarazem podwójny stosunek otwartego dla myśli świata idej nadzmysłowych do empirycznego świata zmysłów: przedmiotowy, o ile ideje uważane są w przeciwności do świata zmysłów jako siły czynne, kształtujące rzeczy zmysłowe według pierwowzorów idejowych; podmiotowy, o ile ujęcia zmysłowe w stosunku do myśli przyjęte są jako warunki, wprawiające ją w czynność, a pobudzające do wzniesienia się od ujęć ku odpowiednim im pojęciom. Oba te stosunki wiążą się ściśle z sobą: obudzenie czynności poznawczej myśli przez ujęcie zmysłowe może mieć miejsce jedynie dlatego, iż w rzeczach zmysłowych mają udział odpowiadające pojęciom przedmioty

idealne. W tem znaczeniu poznanie pojęciowe jest zjawiskiem podmiotowem, w którem powtarza się niejako w odwrotnym kierunku przedmiotowe stawanie się rzeczy. W ten sposób, w nauce o idejach byt pojęciowy i byt zmysłowy, empiryczny, nie są już od siebie odcięte. Świat empiryczny nie jest już pozbawiony rzeczywistości, lecz stanowi rzeczywistość mniejszej wartości. Na miejsce przeciwstawności wystąpiła różnica wartościowa, umożliwiająca zarazem uważanie ujęcia zmysłowego, jako stopnia przygotowawczego do poznania pojęciowego, a w ten sposób i samego doświadczenia, jako warunku poprzedzającego to poznanie.

5. W tem pośrednictwie pomiędzy światem nadzmysłowo-pojęciowym a zmysłowo-empirycznym, dzięki któremu pojmowanie świata ze stanowiska aprioryzmu staje się dopiero możliwem, tkwi przyczyna, dla której aprioryzm platoński nie jest wcale wolny od składników empirycznych, które wdzierają się do niego w postaci empiryzmu naiwnego. Jestto już dlatego nieuniknionem, że nie tylko ogólnym, ale i pojedyńczym, konkretnym pojęciom odpowiadają ideje, że więc świat idej jest, właściwie mówiąc, tylko odbiciem świata empirycznego na wyższym stopniu wartościowym. W uzasadnieniu nauki o idejach ze stanowiska teoryi poznania powrót ów do naiwnego empiryzmu występuje na jaw zwłaszcza w dwóch przypuszczeniach: przedewszystkiem w tem, iż myślenie dyalektyczne same przez się nie wystarcza do poznania, lecz wymaga pobudek, przypływających z ujęcia zmysłowego; powtóre zaś, że stosunek pojęć, uzyskanych przez myśl, do przedmiotów idealnych, nie jest uważany za czysty akt myśli, lecz sprowadza się do przypomnienia, w którem dusza uświadamia sobie niegdyś bezpośrednio do-

strzegane ideje. Pierwotne więc powstawanie idei pomyślane tu jest rzeczywiście podług analogii, z wytworzeniem pojęć empirycznych, a więc i tworzenie pojęć rozważane jest ze stanowiska zachowania i odnowienia wrażeń doświadczalnych. Myślenie dyalektyczne przedstawia się właściwie tylko jako sprawa pośrednicząca w tym procesie empirycznego ujęcia i przypominania, nie zaś jako prawdziwe i ostateczne źródło samych pojęć.

6. Pomimo kierunku realistycznego Arystoteles przeprowadził konsekwentnie aprioryzm. Polemika jego kieruje się przeciwko idejom platońskim, głównie zaś, przeciwko tym ich składnikom, które wiążą je z fazą naiwnego empiryzmu: przeciwko hypostazyowaniu idej w samodzielne przedmioty, pomyślane na wzór rzeczy zmysłowych, oraz przeciwko nauce o przypomnieniu. Świat idealny nie tworzy według niego odrębnego świata obok zmysłowego, lecz jest w nim bytującym, jako forma kształtująca materyą. Zgodnie z tem, pojęcie nie zostaje wywołanem przez wspomnienie idei oglądanej niegdyś, lecz przez bezpośrednie oddziaływanie samych przedmiotów doświadczenia, wskutek którego ich formy odźwierciedlają się przedewszystkiem w ujęciu zmysłowem, później zaś przez ich logiczną analizę w pojęciach. W ten sposób bezgraniczna mnogość idej platońskich zostaje zredukowaną do ograniczonej ilości zasad formalnych, wyróżniających się jednocześnie ogólnością, jak to uwidocznia się zwłaszcza w zasadzie panującej wśród nich wszystkich, mianowicie w zasadzie celu. Ta ogólność czyni je bardziej przydatnemi do roli pojęć imanentnych ducha, niż to miało miejsce w tak konkretnych pojęciach, jak zwierzę, człowiek, drzewo i t. d. Tak więc chociaż teorya poznania Arystotelesa wyżej stawia wartość świata doświadczalnego niż platońska, zbliża się wszakże bardziej do

konsekwentnego aprioryzmu, przedewszystkiem wskutek tego ograniczenia pojęć o znaczeniu zasadniczem do nielicznych, najbardziej ogólnych, chociaż zupełnej konsekwencyi pod tym względem nie osiąga. Na przeszkodzie do tego stoi ta okoliczność, że zasadom formalnym wogóle przypisuje Arystoteles rzeczywistość tylko w tych formach konkretnych, w których spotykają się w doświadczeniu. Tylko formy bezcielesne, Bóg czyli pierwszy poruszyciel, oraz rozum czynny człowieka, stanowią w tym względzie wyjątek. Pojęcia te wszakże są przygotowane przez szeregi rozwojowe dane w doświadczeniu zmysłowem. Przytem Arystoteles daleki jest od przypisywania jakiejkolwiekbądź wewnętrznej konieczności, bytującej w samem pojęciu, swoim zasadom formalnym, a nawet najwyższej z nich, celowi (entelechii). Wystarcza mu oczywiście, iż zasady te dają się wszędzie zastosować: w tem znaczeniu więc, ze stanowiska ściśle racyonalistycznego, wydają się one przypadkowemi, lub co najwyżej wykrytemi z doświadczenia przez uogólnienie. Ta niezdolność do konsekwentnego przeprowadzenia zasady racyonalistycznej tłumaczy się tem, że zarówno Arystoteles jak i cała filozofia starożytna nie zdążyła przezwyciężyć naiwnego empiryzmu.

7. Ta sama bowiem dowolność pojęć, stanowiąca cechę zasad formalnych Arystotelesa, spotyka się w jeszcze wyższym stopniu w systematach późniejszych, o ile podlegają wpływom aprioryzmu Platona i Arystotelesa, a do pewnego stopnia są próbami jego dalszego rozwoju: u stoików i neoplatoników. Coraz bardziej przybierają tu zasady, wzięte za podstawę do wytłumaczenia świata zjawisk, charakter zupełnie dowolnego kształtowania pojęć, służąc raczej bezpośrednio metafizycznej poe-

zyi myślowej, niż metafizyce naukowej. Z tem zostaje w zupełnej zgodności ta okoliczność, że owa dowolnie zbudowana z apriorycznych pomysłów metafizyka godzi się u stoików z empiryczną teoryą ujęcia.

Literatura: Mullach, Fragm. philos. graec. I str. 115. Parmenidis carmin str. 315. Heracliti fragm. str. 279. Zenonis fragm. Plato Theetet 187 i. n. Philebus 14 i n. Państwo V 476 i. n. Aristoteles, Metafizyka zwłaszcza I, 3. i. n. VII, 10 i, n. XI—XIV. Analyt. poster I, 11—13.

§ 34. Ontologizm.

1. Jak w sposobie myślenia empirycznym nie wyszła filozofia starożytna po za naiwny empiryzm, tak też w typie racyonalistycznym nie prześcignęła w ogóle odpowiadającej im formy aprioryzmu, chociaż właśnie ten utwór, w którym po raz pierwszy znalazł wyraz swój cały ten kierunek, dyalektyka platońska, nosił już w sobie zawiązki jego dalszego ukształtowania. Przypuszczenie, że myślenie dyalektyczne prowadzi do pojęć odźwierciedlających istotę rzeczy, zawierało w sobie domyślnie inne, a mianowicie, że odwrotnie, przy pomocy pojęć można udowodnić zawarty w nich byt. W istocie Fedon Platona, obok licznych argumentów na rzecz nieśmiertelności duszy, w które zaopatrzył filozofią na całą przyszłość, zawiera zarazem pierwszy dowód prawdziwie ontologiczny. Ponieważ dusza, tak brzmi ten dowód, jest zasadą życia, wyklucza więc zgodnie z istotą swoją śmierć, jako przeciwność jego. To odwrócenie metody dyalektycznej zostaje wszakże zbyt odosobnionem, aby mogło wywrzeć jakikolwiek wpływ na przeobrażenie nauki o idejach, lub na jej dalsze ukształtowanie. Pobudki do takiego wzniesienia się na wyższy sto-

pień myśli racyonalistycznej, otrzymała filozofia z dwóch stron w czasach rozmaitych. Jedną z nich dała spekulacya teologiczna scholastyki XI stul., drugą myśl matematyczna czasów nowożytnych. Scholastyka wczesna pierwsza przeniosła świadomie aprioryzm filozofii starożytnej do systematów nowożytnych, przeobrażając go w ontologizm; XVII zaś stul. nadaje, pod wpływem matematyki, kształt ostateczny tej drugiej doniosłej formie zasadniczej myślenia racyonalistycznego.

2. Epokowe znaczenie dawnej scholastyki, której zwłaszcza utorował drogę wśród ojców kościoła Augustyn, na wytworzenie dalszego racyonalizmu, odpowiada bezpośrednio treści zagadnienia, do którego została powołaną. Zagadnieniem filozofii starożytnej było wytłumaczenie świata w najszerszym zakresie; pojęcie Boga znajdowało miejsce jedynie w związku z tem zadaniem. Najogólniejsze nawet pojęcia nigdy nie zdążyły oderwać się od podstaw doświadczalnych, jakie miały w świecie zmysłowym. Gdzie panowała dążność rozwiązania zagadnienia świata pojęciowo, według wymagań rozumu, tam jedyną drogą do celu tego był aprioryzm, pomieszany z dodatkami empirycznemi. W innem zgoła położeniu znalazła się od samego początku spekulacya średniowieczna chrześcijańska. Zagadnienia kosmologiczne były jej stosunkowo obojętne. Tem bardziej zaś skierowana była ku światowi nadzmysłowemu. Skoro więc powstała potrzeba pojmowania artykułów wiary, jako koniecznych prawd rozumowych, według zasady „credo ut inteligam“, musiało więc wytworzyć się przekonanie wobec zupełnie transcendentnej natury przedmiotów wiary, że w tej czynności rozum pozostawiony jest sobie samemu, gdyż wszelka próba wzniesienia się do świata nadzmysłowego od

świata doświadczalnego wpływałaby ujemnie na wznoszącą się ponad wszelki pozór zmysłowy rzeczywistość pierwszego. Naocznym dowodem potęgi tej pobudki jest droga, którą doszedł do metody swojej Anzelm Canterburijski, wynalazca ontologicznego dowodu istnienia Boga. Pierwotnie usiłował on na wzór Augustyna udowodnić konieczność istoty bezwzględnie dobrej z pojęcia istoty względnie dobrej. Później wszakże powstały w nim wątpliwości, gdyż w ten sposób poznanie bezwzględne stawało się zależnem od względnego poznania Boga, od poznania rzeczy skończonych. Usiłował więc zastąpić ten dowód przez inny, któryby wysnuwał byt istoty bezwzględnej z jej własnej bezwzględnej przyrody. W ten sposób ontologiczny dowód obiera za punkt wyjścia bezpośrednie określenie Boga, „jako największej istoty, jaka tylko może być pomyślaną". Że ta bezwzględnie największa istota nie tylko może być pomyślaną, lecz jest także myślą konieczną, przyznać to musi według Anzelma nawet ateusz. Wszakże ta myśl o istocie bezwzględnie największej nie może zostać tylko myślą, lecz musi jej odpowiadać rzeczywistość zewnętrzna. Gdyby bowiem była tylko myślą, to można byłoby pomyśleć jeszcze większą istotę w rzeczywistości; samo już bowiem dodanie pojęcia rzeczywistości do wielkości tylko pomyślonej czyni ją większą. Bezwzględnie więc największa istota w myśli musi być zarazem i rzeczywistą, gdyż jako myśl czysta nie byłaby już bezwzględnie największą. W późniejszych ukształtowaniach dowód ten zostaje w ten sposób skrócony, że przyjmuje się bezpośrednio istnienie, jako atrybut konieczny istoty wszechdoskonałej, brak zaś istnienia, jako probież przedmiotowy braku bezwzględnej doskonałości; wskutek tego skró-

cenia utracony zostaje blizki związek, w którym zostawał ontologizm już w formie uzasadnienia swego z poprzedzającym go aprioryzmem. Przy uzasadnieniu tem, obiera się za punkt wyjścia pojęcie jako dane najsamprzód, następnie zaś dopiero rzeczywistość odpowiadająca temu pojęciu, jako jego niezbędny współwzględnik. Nietylko związek, ale i istotna różnica ontologizmu od aprioryzmu uwidocznia się w tem dowodzeniu. Gdy aprioryzm przyznawał rzeczywistość zewnętrzną jedynie istniejącym w myśli pojęciom, tak, iż np. w platońskiej nauce o ideach każdemu przypadkowemu pojęciu odpowiadać miała przedmiotowa idea, to ontologizm żąda określonych probieży, dzięki którym pojęcie udowadnia faktyczne istnienie odpowiadającej mu rzeczywistości. Że zaś probieże te muszą być zawarte w samem już pojęciu, więc jak samo pojęcie, tak też odpowiadająca mu rzeczywistość przybierają przez to charakter konieczności. Transcendentna istota przedmiotów wiary, wskutek której nie mogą być oparte na doświadczeniu, lecz muszą być tylko przez myśl znalezione, a więc tylko przez myślenie uzasadnione, tłumaczy nam, dlaczego żądanie to konieczności mogło i musiało powstać w stosunku do nich.

3. W związku z wyłącznie teologicznym kierunkiem spekulacyi w dobie wczesnej scholastyki zostają także i wady ontologicznego sposobu myślenia, które tu znajdujemy. Nie tworzy on systematu poznania, posiadającego związek wewnętrzny, lecz składa się z poszczególnych odosobnionych od siebie argumentacyj, nie wolnych od domieszek właściwych stanowisku empirycznemu, a najczęściej prowadzących do pozornej raczej niż rzeczywistej konieczności myślowej. Dotyczy to już dowodów ontologicznych Anzelma, na rzecz trójcy, oraz dogma-

tu odkupienia. W takiem sztucznem zastosowaniu metody ontologicznej tkwiła także jedna z przyczyn, dla których scholastyka późniejsza odwracała się coraz bardziej od ontologizmu, powracając do typu myślenia na wpół apriorystycznego, na wpół empirycznego. Do tego przyczyniło się jeszcze stanowisko kierownicze, jakie zdobyła sobie wówczas filozofia Arystotelesa.

4. Tak więc odnowienie i wykończenie kierunku ontologicznego, przypada na początek filozofii nowożytnej. Charakter swój wszakże właściwy otrzymuje przez wpływ, który wywiera spekulacya matematyczna na rozwój myślenia filozoficznego. W filozofii Kartezyusza zostaje on poczęści usunięty na drugi plan przez inne pierwiastki, wiążące się również z dawniejszą spekulacyą chrześcijańską. Gdy mianowicie Kartezyusz podnosi zgodnie z Augustynem przedewszystkiem pewność wewnętrzną jaźni myślącej, ontologiczny dowód istnienia Boga, zapożyczony przez niego, ulega wpływowi rozważań psychologicznych, ujawniających się w owem akcentowaniu samowiedzy, jako punktu wyjścia dla wszelkiego innego poznania, znajdującego się apriori w naszym umyśle. L o g i c z n e uzasadnienie Anzelma zostaje przekształcone na p s y c h o l o g i c z n e, tak iż nie rzeczywistość występuje jako określenie pozytywne, dodające się z koniecznością do pojęcia bytu bezwzględnego, lecz raczej podmiotowe pojęcie absolutu ukazuje się jako niedający się wysnuć mocą samej indywidualnej samowiedzy wytwór myśli, świadczący przeto o bezpośrednim wpływie Boga na duszę. Jestto rys, przez który ów dowód ontologiczny Kartezyusza zbliża się znowu do nauki Platona o udziale idej w rzeczach zmysłowych, oraz o przypominaniu, jak wogóle ideje wrodzone Kartezyusza zaznaczają jawny powrót do aprioryzmu Platona. Gdy zaś

Kartezyusz ogranicza zakres pierwotnie tkwiących w umyśle ludzkim pojęć, utworzonych podług pierwowzorów nadzmysłowych, do samowiedzy istoty myślącej, wejrzeń matematycznych oraz idei Boga, aprioryczne i empiryczne poznania nie zlewają się u niego w jednę sprawę, jak w nauce o idejach Platona, rozciągających się na całość wszystkiego, co może być pomyślanem, lecz cały zakres poznania dzieli się na dwie zupełnie oddzielne połowy, z których jedna, wynikająca z idej wrodzonych, nie potrzebuje wogóle współudziału doświadczenia, druga zaś wyłącznie do niego należy. Dlatego też wyzwoliło się tu, wprawdzie pod wpływem ontologicznego sposobu myślenia, pojęcie racyonalnego poznania w swoim własnym zakresie z domieszek empirycznych dawnego aprioryzmu; natomiast doświadczenie pod wpływem dążenia filozofii nowożytnej do przystosowania się do wymagań wiedzy pozytywnej zaczyna być uważane jako, wprawdzie mniej wartościowe, lecz zupełnie samodzielne źródło poznania. Tak więc pierwsza ta próba uczynienia ontologizmu spekulacyj teologicznych płodnym i dla zagadnień filozofii świeckiej pociąga za sobą obok częściowego powrotu do poprzedniej fazy aprioryzmu, także i znaczne ustępstwa empiryzmowi.

5. Natomiast przeniesienie do nowej dziedziny stanowi w innym względzie ważny postęp, dzięki któremu dopiero ten nowy sposób myślenia zyskuje ogólniejsze znaczenie filozoficzne. Gdy mianowicie prawdy matematyczne okazują się przeważnie apriorycznie pewnemi, dlatego iż w uzmysłowieniu swojem geometrycznem nasuwają się bezpośredniemu ujęciu, oczywistość matematyczna staje się wzorem wymaganej od myśli ontologicznej wewnętrznej konieczności. Wytwarza

się w ten sposób nowe pojęcie w dawniejszej teologicznej formie ontologizmu, jeszcze niedostatecznie oddzielone od poznania drogą dowodów: pojęcie poznania intuicyjnego. W dowodzie ontologicznym istnienia Boga, oraz w innych dowodach dogmatycznych na jego wzór ukształtowanych twierdzenia dowodzone występowały jako wyniki logicznego dowodzenia, którego przesłankami były pierwotnie czysto słowne definicye, jak np. istoty bezwzględnie największej, a które jako takie nie prowadziły jeszcze do żadnej pewności, lecz nabywały jej dopiero wskutek wiążącego się z niemi dowodu logicznego. W pewnikach matematycznych natomiast nasuwała się uwaga, że mamy tu do czynienia z twierdzeniami, zupełnie przez się oczywistemi, a nie dostępnemi właściwemu dowodzeniu. Dlatego też żądał Kartezyusz na wzór tych oczywistych twierdzeń matematycznych, iżby wszelkie poznanie zostało ostatecznie sprowadzone do zasad niedających się dalej udowodnić, lecz przez się zupełnie jasnych i wyraźnych. W ten sposób powstało pojęcie zupełnie ogólne poznania intuicyjnego, jako zasadniczo odmiennego od dowodowego, (demonstracyjnego), a to ostatnie poprzedzającego. Za główne wypadki podobnego poznania intuicyjnego uważał Kartezyusz obok pewników matematycznych, „cogito ergo sum“ oraz istnienie Boga; a w tem właśnie tkwiła i pobudka stanowcza ku owemu psychologicznemu pszekształceniu, które dał dowodowi ontologicznemu. Przez nią to idea Boga przestała być wynikiem dowodu, przeobrażając się w bezpośrednie ujęcie wewnętrzne. Pewność myślenia, pewniki matematyczne i idea Boga, były poznaniami w równym stopniu intuicyjnemi, t. j. pozbawionemi właściwego dowodzenia, ale przez się oczywistemi.

6. Tak więc dopiero przez oddziaływanie matematyki na ontologizm teologiczny spekulacyi chrześcijańskiej wytworzyło się najważniejsze dla tego kierunku pojęcie, w którem charakter jego odbija się najdoskonalej: pojęcie, którego przedmiot jest bezpośrednio pewnym przez same pojęcie, tak iż dość jest je jasno określić, aby konieczność przedmiotu stała się bezpośrednio oczywistą. Pojęcie takie jest same w sobie treścią intuicyjnego, nie zaś dowodowego poznania. Od tego ostatniego, które jest tylko pośredniem, wyróżnia go jego bezpośrednia oczywistość, z której wynika, iż nie może być wyprowadzonym z czegokolwiekbądź innego, gdy przeciwnie możliwem jest, iż z niego drogą dowodów dadzą się wyprowadzić dalsze twierdzenia, jak to ma miejsce z pewnikami matematycznemi, pierwowzorem wszelkiego poznania intuicyjnego. Ten wpływ matematyki na sposób myślenia ontologiczny, ujawnia się i w tem, że odtąd, dopóki panuje ta forma racyonalizmu, metoda dowodzenia Euklidesa, używana jest z szczególnem zamiłowaniem w filozofii i we wszystkich naukach, pozostających pod jej wpływem. Prawdy uważane za poznane drogą intuicyi, ustanowione są w formie określeń lub pewników, aby z nich wysnuć następnie dalsze twierdzenie drogą dowodu.

7. Rozmaitość przyjętych przez Kartezyusza pierwotnych treści poznania, niedopuszczająca użycia jednej zamkniętej w sobie metody dowodzenia, a przezto wymagająca znacznego dopływu pierwiastków empirycznych, stała na przeszkodzie do konsekwentnego wyrobienia przez niego ontologicznego typu myślenia, jakkolwiek on to był wynalazcą owego doniosłego pojęcia poznania intuicyjnego.

Natomiast Spinoza przeprowadza zupełnie jednolicie rozważanie ontologiczne na założonej przez Kartezyusza podstawie, pozostawiając z owych trzech treści poznania intuicyjnego tylko jednę: pojęcie Boga, które zgodnie z owem szerokiem zastosowaniem rozszerza do pojęcia substancyi, zamykając w niej zarazem i przedmioty poznania matematycznego, t. j. rzeczy rozciągłe, i samowiedzę istoty myślącej, rozum w jego formie indywidualnej. Substancyę zaś określa jako pojęcie, które samo przez się jest intuicyjnie pewnem. „Per substantiam intelligo id quod in se est, et per se concipitur" (Substancyą nazywam to, co jest samo w sobie i samo się przez się pojmuje). W określeniu tem tkwi, że pojęcie substancyi nie może być wyprowadzone z innego pojęcia i że dlatego substancya nie może być pomyślana jako zależna od czegoś innego. Tak więc określenie substancyi wymaga nie tylko intuicyjnej pewności swego przedmiotu, lecz przypuszcza zarazem, że jest on jedynym przedmiotem poznania intuicyjnego, a więc jedynym przedmiotem właściwego poznania wogóle, niema bowiem innego poznania racyonalnego, jak tylko intuicyinie pewne oraz to, które się z niego drogą dowodu wyprowadza. W ten sposób substancya staje się nietylko pojęciem, będącem własną podporą oraz zawierającem w sobie swój przedmiot z koniecznością, lecz jest także jedynem pojęciem, obejmującem wszystko, co dawniej wydawało się samodzielnym przedmiotem intuicyjnej pewności. Substancya jest równoznaczna z Bogiem i przyrodą, przyroda zaś jest zarazem i rzeczą rozciągłą i rzeczą myślącą. (Res extensa et res cogitans). Gdy w ten sposób pojęcie pewności intuicyjnej zbiega się w jedno z pojęciem rzeczy nieuwarunkowanej, pojęcie to zasadnicze ontologiczne

staje się bezwzględną nieskończonością, która dlatego właśnie, że wyklucza wszelkie granice, może być pojętą tylko z siebie samej i istnieje tylko przez się. „Causa sui" (przyczyna siebie samej) jest najkrótszem wyrażeniem, zawierającem w sobie wszystkie te bytujące w substancyi określenia, zaznacza bowiem jednocześnie ową bezwzględną samodzielność, właściwą nieskończonej substancyi, a zarazem i konieczność, tkwiącą w myśleniu i bycie substancyi, a którą udziela ona wszystkiemu, co od niej zależne, a więc każdej poszczególnej treści świata. Scisły determinizm tego systematu, poddający, razem z substancyą, każdy jej atrybut i każdy modus niezmiennej konieczności, jest bezpośrednim wynikiem owej konieczności myślowej, którą przypisują pojęciu zarówno jak ujętemu przez nie przedmiotowi.

8. W ten sposób systemat Spinozy jest konsenkwetnem przeprowadzeniem myśli ontologicznej. W substancyi jedynej nietylko zostaje spełnionem wymaganie konieczności myślenia i bytu tego pojęcia, lecz wymaganie owo przenosi się, wskutek wszechobejmującej jego istoty, na wszystkie rzeczy po szczególne; uzasadnienie ontologiczne nie ogranicza się już do pewnej sumy uprzywilejowanych prawd, lecz wyklucza, ściśle mówiąc, wszelki inny rodzaj poznania, jak obok jedynej „causa sui" nie mogą istnieć żadne inne samodzielne przyczyny. Na tem polega zarazem nieprzezwyciężona trudność tego systematu. Jak wszystkie poszczególne rzeczy redukuje do substancyi, jej atrybutów i modi, tak też przez pomyślenie tego jedynego pojęcia, oraz przynależnych mu cech abstrakcyjnych, środki jego poznawcze zostają wyczerpane. Nie może on znaleźć drogi z dziedziny idej transcendentnych napowrót ku

rzeczywistości empirycznej. A jak niemożliwem jest właściwe wytłumaczenie przyrody na gruncie tej nauki o substancyi, tak też nie poddaje się ona zupełnie analizie funkcyj poznawczych. Pojedyńczy akt poznawczy, dopóki przebywa w dziedzinie skończonej, jest tylko pozorem łudzącym, znikającym dopiero w chwili, gdy wszystko poszczególne rozważanem zostaje jako uwarunkowane przez nieskończoność, „sub specie aeternitatis", rozważanie, które, gdy rzeczy skończone znikają w nim całkowicie wobec nieskończonych, znowuż nie może być właściwem poznaniem szczegółu. Tak więc z koniecznością pojawia się dla niego ostatnie pojęcie uzupełniające, poznania nieadekwatnego: poznania, które, właściwie mówiąc, nie jest poznaniem, lecz jest zarazem koniecznym wynikiem ograniczoności natury ludzkiej. W ten sposób dziedzina poznania dzieli się na dwa zakresy: zakres poznania prawdziwego, polegającego, ściśle mówiąc, tylko na jednem pojęciu abstrakcyjnem substancyi, po zatem zaś pozbawionego treści, oraz czysto pozornego, nieadekwatnego poznania, obejmującego bogatą treść doświadczenia, lecz leżącego całkowicie poza obrębem właściwego poznania.

9. Ścisłe przeprowadzenie myśli ontologicznej u Spinozy spowodowało zupełny rozłam z poznaniem doświadczalnem, pozostawiając je w jego zwykłej formie, ujawniającej się w życiu praktycznem, pozbawionem wszelkiego związku z owem czystem poznaniem pojęciowem. Leibniz zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy roszczeniami czystego myślenia a wymaganiami doświadczenia. Ontologiczny sposób myślenia panuje u niego. Zostaje wszakże złagodzony i zbliżony do doświadczenia przez dwa momenta: przedewszystkiem przez punkt wyjścia

systematu, którym jest cała treść doświadczenia; powtóre przez panujące w nim pojęcie zasadnicze. Leibniz bowiem przyjmuje różnorodność świata doświadczalnego, jako dane, a przeciwstawia mu rzecz prostą, jako konieczne wymagania złożoności. W ten sposób dochodzi do swego pojęcia substancyi bezwględnie prostej. Pojęcie to jest również wyprowadzone drogą ontologiczną: z jego konieczności w myśli wyprowadza się istnienie odpowiedniego mu przedmiotu, substancyj prostych czyli monad. Wszakże ta konieczność opiera się na istnieniu rzeczy złożonych, że zaś rzeczy te dane są empirycznie, więc argumentacya ta ontologiczna, nie jest wynikiem oczywistości samego pojęcia, lecz samo pojęcie wyprowadza z innego, danego faktycznie przez doświadczenie. Owo więc pojęcie podstawowe systematu nie jest samo przez się bezpośrednio intuicyjnie pewnem, lecz uzyskuje się przy pomocy dowodzenia, opierającego się przytem na doświadczeniu. W ten sposób zbliża się Leibniz znowuż do owej niedoskonałej, demonstracyjnej, a dlatego właśnie posługującej się przypuszczeniami empirycznemi, metody ontologicznej dawnej scholastyki. Z tem wiąże się bezpośrednio druga strona, przez którą ontologizm Leibniza styka się z empiryzmem. Określając mianowicie substancyą, jako bezwzględnie prostą, a zniewolony będąc do przyjęcia nieskończonej mnogości tych substancyj prostych, aby zadość uczynić wymaganiu rozmaitości świata doświadczalnego, musi Leibniz postawić te monady w pewnym do siebie stosunku. Tu dostarcza mu matematyka, jak Kartezyuszowi i Spinozie, podstaw niezbędnych, a w tem znaczeniu jego sposób myślenia należy całkowicie do ontologizmu nowożytnego, pozostającego pod wpływem poglądów matematycznych. Wszakże zasada

ciągłości, zapożyczona od wynalezionej przez niego metody nieskończonościowej, nie prowadzi, jak podnoszona przez Descartes'a i Spinozę oczywistość pewnikowa, do konieczności wewnętrznej, zniewalającej bezwzględnie do przeniesienia na substancyą. Raczej skłaniają ku zastosowaniu tej zasady matematycznej do pojęcia filozoficznego substancyi pobudki celowości, jak i przy rozważaniu ciągłości w rachunku różniczkowym. Panującym więc pojęciem u Leibniza nie jest przyczyna bezwględna z właściwą jej wykluczającą wszelkie rozważania celowe koniecznością, lecz sam cel posiadający charakter wewnętrznej wolności wskutek bardziej chwiejnego stosunku wyniku do środka jego urzeczywistnienia. Wyraźnie więc wiąże się on przez tę zasadę, dającą swobodę do fantastycznych połączeń, z aprioryzmem Arystotelesa. Stąd wynikają intelektualne i estetyczne zalety systematu Leibniza: wprowadzenie idei rozwoju, przystosowanie się do doświadczenia przyrodniczego i psychologicznego, ponętna idea harmonii świata. Z zaletami temi wszakże wiąże się i słabsze przeprowadzenie metody ontologicznej, pozostawiającej szersze pole dla dowolności.

Tembardziej godnem uwagi jest, że pomimo tego przyjaznego doświadczeniu, zarówno przez punkt wyjścia, jak i przez cel swój, kierunku systematu Leibniza, przeważne panowanie w nim myśli ontologicznej nie dopuszcza do rzeczywistego pojednania światów doświadczalnego i spekulacyjnie wytworzonego pojęciowego. Wszelkie poznanie empiryczne jest dla Leibniza „niejasnem wyobrażeniem"; wyrażenie to przez swoją pozytywną formę wykazuje przynajmniej skłonność do uznania względnych praw doświadczenia w przeciwności do czysto negacyjnie określonego nieade-

kwantnego poznania Spinozy. Bądź co bądź, doświadczenie zostaje w ten sposób scharakteryzowane zasadniczo, jako rodzaj poznania mniejszej wartości. Przepaść dzieli je od poznania racyonalnego, a priori pewnego, a uznanie, iż dany empirycznie świat zjawisk spowodowany jest przez metafizyczną istotę rzeczy, przepaści tej nie zapełnia. Brakuje bowiem zupełnie dowodu stosunków pomiędzy zjawiskiem a bytem; ustanowienie zaś specyficznie odrębnych praw dla obu tych dziedzin, pewnika logicznego tożsamości i sprzeczności dla poznania racyonalnego, zasady zaś przyczyny dostatecznej dla doświadczalnego, wyklucza z góry możność podobnych stosunków.

10. Następujący dalej racyonalizm XVIII st. zostaje nawskroś pod wpływem obu form ontologicznego typu myślenia. Każda z nich znajduje wyraz swój w dwóch największych systematach ontologicznych nowożytnych: przyczynowym i teleologicznym. Kierunek teleologiczny przeważał nietylko w filozofii, lecz i w poszczególnych zakresach wiedzy, a mianowicie w przyrodoznawstwie. Nawet mechanika oddawała pierwszeństwo teleologicznemu sformułowaniu zasad ogólnych; w naukach zaś o świecie organicznym objaśnienie celowe uważane było najczęściej za jedynie możliwe. Jasne rozróżnienie ujęcia przyczynowego a teleologicznego zostało zatracone: oba zlewają się z sobą, zwłaszcza w naukach ścisłych, i uważane są za zupełnie równoznaczne. W filozofii owego czasu, a mianowicie w systemacie Wolffa, oraz w naukach, poszczególnych, zostających pod jego wpływem, pojęcie celu zostaje przytem, dzięki trzeźwemu i rozsądnemu kierunkowi czasu, przeobrażone w pojęcie korzyści, która kieruje się ku człowiekowi, jako punktowi środ-

kowemu wszystkich celów użytecznych. W ten sposób powstaje teleologia antrapopatyczna, zachowująca jeszcze zewnętrzne rusztowanie ontologicznego sposobu dowodzenia, po za tem wszakże uważająca fakta doświadczenia, jako podstawy pewne, które obiera za punkt wyjścia w swoich tłumaczeniach celowych. Tylko w idejach niedostępnych dla doświadczenia, jak Bóg i nieśmiertelność, dowodzenie ontologiczne scholastyki uzupełnia to postępowanie. Ztąd też znika tu ów rozdźwięk między myślą a doświadczeniem, który ujawniał się w poprzedzającem ukształtowaniu typu myślenia ontologicznego; sam zaś ten sposób myślenia krzepnie w systemat dogmatyczny pozbawiony zasad, który musiał upaść wobec krytyki sięgającej do podstawowych jego założeń. To też istotnie ostatni ci epigonowie ontologizmu zniesieni zostali przez krytycyzm Kanta. Wszakże racyonalizm nie został jeszcze przez to zniweczony. Na podwalinach filozofii krytycznej wzniósł się on w nowej trzeciej postaci, jak panlogizm.

Literatura: Plato, Phädon 105, 106 (Ontologiczny dowód nieśmiertelności). Anselmus, Monologium (realatywistyczny dowód istnienia Boga). Proslogium (dowód ontologiczny). Opuscula philosophica et theologica ed. Haas 1863. Cur. Deus Homo, ed. Fritsche 1868. Cartesius, Meditationes de prima philosophia, 1641. Principia philosophie. pars I. 1644. Spinoza, Ethica, pars I. et II. 1677. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. 1704 (dopiero w r. 1765 przez Raspe'a wydane). La Monadologie. 1714. Chr. Wolff, Vern. Gedanken von Gott, der Welt, der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. (Te niemieckie dzieła zawierają wszystko, co jest istotnego w łacińskich pismach Wolffa, jak Philosophia prima, Cosmologia, Theologia naturalis i t. d. obszerniej tożsamo wykładających). Za przykład eklektycyzmu do-

gmatycznego doby oświaty służyć mogą: Mendelssohna Morgenstunden. 1785. Phädon (zasługujący na uwagę, jako zmodernizowane opracowanie platońskiego dyalogu) 1767. Dla ontologizmu wiedzy ścisłej: Euler, Mechanica 1736.

§ 35. Panlogizm.

1. Filozofia krytyczna Kanta usiłowała zająć stanowisko pośrednie między empiryzmem a racyonalizmem, zakreślając każdemu pole właściwe: doświadczeniu zewnętrznemu daną we wrażeniu treść, władzom poznawczym formy zmysłowe przestrzeni czasu, oraz ogólne pojęcia, które służą do uporządkowania tej treści. (Ob wyżej str. 247 niżej § 37). Wszakże te formy ujęcia i pojęć, nie były wyprowadzone z zasady jednolitej, ostatecznie zaś treść wrażenia uważana była za zupełnie przypadkowy, lecz niemniej przeto niezbędny składnik wszelkiego poznania. Dodać do tego należy, że krytyka Kanta ustanowiła granice pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym, pomiędzy poznaniem a wolą, które to oba zakresy przeciwstawiała sobie, rozważając zarazem wolę, jako niepodległą żadnym formom poznawczym, w gruncie więc mistyczną władzą ducha. Przez to powstawało, zdawało się, nieuleczalne rozdwojenie w świecie poznania, do którego wszakże wola i czyn człowieka wkraczają nieustannie. Wobec tych pełnych sprzeczności wyników Krytyki objawiła się więc ponownie dążność racyonalistyczna u następców Kanta. Wytworzyła się próba uzupełnienia i udoskonalenia jego przedsięwzięcia przez wywód wszystkich funkcyi poznawczych z jedynej zasadniczej pobudki logicznej. W tym duchu przedsięwziął Fichte w swojej „Nauce umiejętności" odbudowanie krytycznej filozofii na podstawie wymagalnika, iżby cała

treść rozumu teoretycznego i praktycznego została wyprowadzona z jedynego szeregu ciągłych i zamkniętych w sobie czynności rozumu. Jako punkt wyjścia pozostawiono więc tylko jednę nieuwarunkowaną a konieczną zasadę; zasada zaś rozwoju myśli została przeniesiona do trzech najogólniejszych praw myślenia: tożsamości, sprzeczności i przyczyny dostatecznej. Punktem wyjścia owym było dla Fichtego kartezyańskie „cogito ergo sum", z którego usunął tylko błędny pozór wnioskowania, aby go natomiast oblec w postać pierwszego prawa logicznego myśli, zasady tożsamości. Skoro „Ja = Ja" stanowi pierwsze założenie wszelkiego myślenia, to i zastosowanie zasady sprzeczności do jaźni myślącej, a więc rozróżnienia Ja od Nie-Ja musi stanowić niemniej imanentną czynność myślenia. Gdy następnie stosuje się do tych dwóch ogniw również imanentna myśli zasada przyczyny dostatecznej, wytwarza się konieczność postawienia Ja w stosunku do „Nie-Ja". Jasnem jest, iż może się to stać w sposób dwojaki: albo „Nie-Ja" będzie uważane jako określające jaźń, lub też odwrotnie, jaźń będzie określała „Nie-Ja". W pierwszym wypadku zachowuje się jaźń biernie, jako p o z n a j ą c a; w drugim czynnie, jako c h c ą c a. Stąd wnioskuje Fichte, że czynności teoretycznego i praktycznego rozumu wypływają z jednakowej prawidłowości imanentnej, myślącej samowiedzy. Ponieważ zaś przytem jaźń jest pierwotną, z której dopiero przez przeciwstawność powstaje. „Nie-Ja", zostaje więc w ten sposób wytworzony ruch myśli, obracający się ku sobie: jaźń wytwarza przedewszystkiem „Nie-Ja" z różnorodnością jej określeń myślowych, aby odnaleźć siebie powtórnie jako ostateczną przyczynę całego tego ruchu. Za zadanie filozofii uważa się nakreślenie drogi, którą

przebywa myślenie w tym ruchu zwracającym się ku sobie. Na tej drodze powinny się ujawnić z konieczności wszystkie twierdzenia aprioryczne, najpierw poznania, następnie woli. Metodą, pozwalającą odnaleźć tę drogę niemoże być inna, jak tylko ta, która czynną była już w rozwoju trzech ogólnych pewników logicznych. Jak zasada tożsamości prowadzi przez czynność logiczną przeciwstawiania ku zasadzie sprzeczności, a obie razem przez niemniej imanentną myśli czynność połączenia i ustosunkowywania ku zasadzie przyczyny dostatecznej, tak z koniecznością prowadzi każde założenie (thezis) zdobyte przez dalsze kroki myśli do swojej antytezy, a łącząc się z nią, wytwarza syntezę. Synteza ta, uważana jako nowo zdobyte założenie, ulega temu samemu procesowi i trwa to dopóty, dopóki ostatecznie zakreślona przez oba ogniwa pierwszej syntezy droga nie zostanie przebytą od jaźni przez różnorodne określenia nie-jaźni powtórnie do jaźni, jako pierwotnie określającej.

2. Jeśli metoda ontologiczna usiłowała znaleźć pojęcie, któreby się opierało na samym sobie, to metoda panlogiczna, szuka takiego, któreby się samo poruszało, będąc nie tylko intuicyjnie pewnem, a więc nie wymagającem żadnych dalszych dowodów, ale wytwarzającem wszystkie inne z imanentną sobie koniecznością rozwoju idejowego. W tem dalszem ukształtowaniu tkwi zarazem łączność zasadniczej myśli dyalektyki platońskiej z ontologizmem. Ruch samorzutny myśli przyjmowała już owa dyalektyka, zwłaszcza zaś wytknął Plato, że myślenie zdolne jest wytworzyć nowe pojęcia z danych za pomocą przeczenia. Do tego panlogizm dodaje tylko dalsze określenia, że synteza w ten sposób otrzymanego nowego pojęcia z pier-

wotnym wytwarza trzecie, na którem powtarza się ta sama sprawa. Od rozważań ontologicznych zapożycza się zaś wymaganie, aby pierwsze z danych pojęć było bezpośrednio i same przez się pewne. W ten sposób powstaje samo przez się przypuszczenie samorzutnego rozwoju pojęć, a w ten sposób nowa metoda usiłuje uniknąć owego rozdwojenia, które ujawniało się ustawicznie pomiędzy koniecznością myślową a rzeczywistością empiryczną przy przeprowadzeniu zasady ontologicznej. Panlogizm zapełnia tę przepaść usiłując dowieść, że same pojęcia empiryczne, są koniecznymi produktami rozwoju pierwotnych myślowo koniecznych pojęć.

W tym względzie filozofia Fichtego nie przedstawia jeszcze zupełnego przeprowadzenia zagadnienia panlogizmu. W dwojakim względzie rozmija się ona ze ścisłą konsenkwencyą. Najsampszód myśląca samowiedza stanowi wprawdzie niezbędne przy puszczenie wszelkiego rozwoju myślowego, ukazuje się wszakże jako jego punkt wyjścia partykularny. Indywidualna więc samowiedza wymaga podstawy powszechnej, która, jeśli niema uzasadniać tylko subjektywnego wytwarzania pojęć, lecz prawidłowość przedmiotową, musi się rozszerzyć przedewszystkiem na świadomość wogóle, następnie zaś, ponieważ taka świadomość ogólna zawiera w nierozdzielnej jedności podmiot i przedmiot, do bytu wogóle czyli do czystego bytu. Następnie trzy pewniki logiczne, tożsamości, sprzeczności i przyczyny, są wprawdzie zupełnie oczywiste. Jeśli wszakże ruch samorzutny myśli musi być wyjaśniony z jednego pojęcia zasadniczego, to i te trzy zasady nie powinny stać obok siebie jako niezależne, lecz dowieść należy, że wchodzą one do nowego samorzutnego

ruchu pojęć. Należy więc wykazać, że każde pojęcie zawiera już w sobie swoję przeciwstawność, a przezto i jedność z ową przeciwstawnością, tak, iż twierdzenie, przeczenie i kojarzenie (thesis, antithesis i synthesis), przedstawiają się wprawdzie w myśli naszej jako akta odosobnione, same przez się wszakże imanentne są w pojęciu. Ponieważ stosuje się to do całego rozwoju pojęć, więc ów samorzutny ruch myśli powinien być uważany właściwie jako stopniowy wykład jednolitego, danego w sobie bytu. Z przypuszczenia tego wynika z koniecznością wymagalnik jedności myśli i bytu. Oboje rozdzielają się tylko w podmiotowej czynności myśli, w której myślenie przedstawia się jako ciągnąca się rekonstrukcya bytu, w rzeczywistości zaś są zupełnie identyczne.

3. Wymagalnik ten jedności myśli i bytu wystawił poraz pierwszy Schelling w swoim „systemacie tożsamości", zamykającym zmienne konstrukcye jego filozofii przyrody. Wszakże metoda dyalektyczna wyrodziła się u niego w dowolną igraszkę analogii, tak iż systemat ten na równi z poprzedniemi wykładami jego filozofii przyrody przybrał charakter fantastycznej poezyi pojęciowej, która mogła wywrzeć tylko przemijający wpływ na jego czas. Dopiero Hegel usiłował przeprowadzić panlogizm przy pomocy metody ściślejszej, nawiązując go do owej myśli zasadniczej filozofii tożsamości. Na miejsce samowiedzy stawia on byt. Jestto krok podobny do tego, jaki w ontologicznym sposobie myślenia uczynił Spinoza w stosunku do Kartezyusza, wprowadzając substancyę na miejsce „cogito ergo sum", jako pojęcie przedewszystkiem nam dane i oczywiste. Na tej podstawie ogólnego pojęcia bytu ruch samorzutny

myśli zyskuje już z góry o wiele szersze pole: obejmuje już nietylko najogólniejsze zasady poznania i woli, lecz cały zakres myślenia pojęciowego od najabstrakcyjniejszych wyżyn do najbardziej konkretnych ukształtowań pojęcia. Z tego stanowiska istnieje w gruncie tylko jedna filozofia, polegająca na systematycznym rozwoju samodzielnym myśli z bytu i na powrót ku bytowi. Logika, filozofia przyrody, filozofia prawa, estetyka i t. d., są tylko przypadkowymi wycinkami z tego zamkniętego pierścienia, znajdującymi uzasadnienie swoje w potrzebach i wymaganiach praktycznych. Metodę samorzutnego ruchu pojęć uzupełnia wszakże Hegel, usiłując dowieść z początku w stosunku do pojęcia bytu ową zgodność przeciwstawności (coincidentia oppositorum), następnie zaś zastosować ją do wszystkich stopni pojęciowych. Czysty byt jest pojęciem zupełnie próżnym i jako taki identycznym ze swoją przeciwstawnością, z niczem. Gdy zaś byt i niebyt unoszą się pomiędzy tymi dwoma biegunami tożsamości i przeciwstawności, przechodzą nieustannie jeden w drugi, a w ten sposób utożsamiają się z pojęciem, zawierającem jedno i drugie, ze stawaniem się, na którem może powtarzać się znowuż podobny ruch samorzutny. Gdy w owej sprawie ruchu myśli byt rozkłada się w całą rozmaitość swojej treści, będącej wszakże nierozdzielną jednością, rozróżnienie pomiędzy zjawiskiem a bytem, które tak ważną rolę pełniło w owem poznaniu adekwatnem i nieadekwatnem w wyobrażeniach mętnych i jasnych metafizyki ontologicznej, a które Kant także przeniósł do swego systematu empirycznego, noszącego pod tym względem ślady dawnego racyonalizmu, staje się zupełnie zbytecznem. Zjawisko nie jest niczem innem, jak tylko

samym bytem w różnorodności jego poszczególnych określeń, a rozwój świata zjawiskowego jest rozwojem bytu w pełni jego treści konkretnej. W ten sposób usuwa zupełnie Hegel ową ideę świata transcedentnego, która panowała we wszystkich poprzednich formach racyonalizmu. Świat zmysłowy empiryczny jest jedynym rzeczywistym. Wszakże według myśli Hegla nie należy uważać za prawdziwą istotę rzeczy bezpośredniej treści wrażenia zmysłowego, lecz dopiero pojęciowo uporządkowaną i rozumowo pojętą zawartość rzeczywistości.

4. W rzeczywistości wszakże metoda panlogistyczna okazała się zupełnie niezdolną zadość uczynić wymaganiom jej stawianym, jak to pokazało wytworzenie poszczególnych systematów. Niemożliwem było przeprowadzenie chociażby w przybliżeniu owego ruchu samorzutnego pojęć, bytującego w nich według przypuszczenia. Już w samym zakresie pojęć najogólniejszych, a jeszcze bardziej w utworach pojęciowych konkretnych, metoda ta wyrodziła się w szereg planowych wykrętów a niekiedy w dowolne trichotomie (trójdzielności) pojęć. Jako istotny wynik ruchu panlogistycznego pozostała ostatecznie tylko nauka o tożsamości bytu i myślenia, zarówno jak i zjawiska i bytu. Istota zaś tej nauki, skoro ją oczyścimy z dyalektycznej metody, nie zawiera oczywiście nic innego, jak tylko bezwzględne uznanie rzeczywistości empirycznej. W ten sposób panlogizm przeobraża się w typ myślenia pod względem treści empiryczny, co do metody zaś aprioriczny. Ponieważ zaś metoda ta aprioryczna ukazuje się ostatecznie dowolnym nie zaś koniecznym porządkiem pojęć, system więc w ten sposób powstający jest aprioryczny, przeprowadzający niekiedy fakta

doświadczalne w sposób genialny, wciskający je wszakże w sztuczny zewnętrzny schematyzm, przeszkadzający wolnemu rozwojowi myśli, rzeczywiście adekwatnemu z przedmiotem.

Takie niepowodzenie metody jest koniecznym wynikiem jej formalnego charakteru. On to czyni, że pojęcia stanowiące punkt wyjścia systematu, jaźń i niejaźń, byt i niebyt, oraz stawanie się, są pozbawione wszelkiej treści, a przez to wykluczonem zostaje, aby w podobnem próżnem pojęciu coś się znalazło, nie będąc z zewnątrz dodanem. Przy rozwoju myśli jaźń może tylko dzięki temu wytworzyć niby z siebie wszystkie zasady poznania i woli, a czysty byt wszystkie możliwe konkretne określenia swoje, że zostają one stopniowo wprowadzone do pojęć. Naturalnie uzupełnienia te mogą przyjść tylko zzewnątrz, z doświadczenia konkretnego. W rzeczywistości więc systemat nie jest samorzutnym ruchem myśli, lecz przymusowem uporządkowaniem bogatej treści w schematyzm pojęciowy, przy zastosowaniu którego robi się zupełnie sprzeczny z rzeczywistym związkiem faktów użytek kategoryi logicznych, przeczenia i kojarzenia.

5. Tak więc po upadku metody pozostaje tylko niezależna od niej treść systematu. Nie może być nią u Hegla nic innego, jak tylko pełnia konkretnej treści doświadczenia, więc racyonalizm, dosięgając najwyższego swego rozwoju, przekształca się tu w empiryzm. Ten wynik nieunikniony jest więc faktycznem przyznaniem niedostateczności racyonalistycznego typu myślenia. Zasada czystego myślenia prowadzi bądź to do transcendentnego bytu, istniejącego tylko w pojęciu, pomiędzy którym, a rzeczywistością empiryczną niemożliwy jest żaden związek, jak to ma miejsce w absolutnem, na sobie

tylko wspartem pojęciu ontologizmu; bądź też do sztucznego uporządkowania rzeczywistości empirycznej według narzuconego jej schematyzmu pojęć, jak to się dzieje w samorzutnym rozwoju idei panlogizmu. W celu, jaki sobie panlogizm zakłada, tkwi już uznanie, że ostatecznem zadaniem filozofii jest uczynić zrozumiałą daną w doświadczeniu rzeczywistość. Panlogizm wszakże usiłuje rozwiązać zadanie to niewłaściwemi środkami, porządkując fakta według jednej i tej samej metody, narzuconej dowolnie rozmaitym treściom, zamiast określać metodę myślenia według faktu.

W skutek tych stosunków kierunek panlogistyczny filozofii musiał stanąć w sprzeczności z poszczególnymi zakresami wiedzy, o ile w zakresach tych głębsze wnikanie w przedmiotowy związek faktów ujawniał wadliwość owego szablonowego traktowania przy pomocy trichotomii dyalektycznych. Tak więc przedewszystkiem wiedza przyrodnicza wypowiedziała wojnę tej filozofii, następnie oddzieliły się od niej nauki historyczne, nie bez tego wszakże, izby w poszczególnych punktach nie zaczerpnąć od niej płodnych pobudek.

6. Sam racyonalizm nie znikł jeszcze całkowicie po tym upadku kierunku panlogistycznego, gdzie wszakże odżył, stało się to najczęściej w dawniejszych formach ontologizmu lub apriorizmu. Tak Herbart uczynił w metafizyce swojej energiczną próbę wytworzenia systematu ontologicznego, obierając za punkt wyjścia pojęcie bezwzględnie prostej istoty. Pojęcie to przeprowadził dokładniej niż Leibniz, zastępując jednocześnie teleologiczne jego stanowisko przez ściśle przyczynowe. Z drugiej strony Schopenhauer przedsięwziął przeprowadzenie analogicznej do spinozowskiej idei jedności pow-

szechnej, nawiązując ją do kantowskiego pojęcia woli, jako rzeczy w sobie, a zarazem idąc w ślad aprioryzmu platońskiej nauki o idejach, wytworzyć pojęcie stosunku pomiędzy owem transcendentnym pojęciem woli a światem zjawisk. Te i inne podobne próby nie mogły wszakże przezwyciężyć trudności, z któremi się spotykały owe racyonalistyczne typy myślenia w swoich dawniejszych formach rozwojowych Herbart zmuszony był uzasadnić przejście od swego czystego pojęcia bytu do świata zjawisk przy pomocy szeregu dowolnych przypuszczeń dodatkowych, które nie posiadały ani konieczności myślowej, ani empirycznej podstawy. U Schopenhauera zaś powtarzała się, zwłaszcza w fantastycznych pomysłach jego filozofii przyrody i estetyki, dowolność logiczna poprzedniego apriorizmu w spotęgowanym jeszcze stopniu. To też trzeci kierunek w zakresie teoryi poznania, krytycyzm, zachował do dziś dnia panowanie swoje wobec tych nowszych prób odnowienia racyonalizmu.

Literatura. Plato, Protagoras 332. Sofista 254 i n (Przykłady dyalektyki pojęciowej przez antytezę.) Fichte, Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oraz Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. 1794. Grundriss des Eigenthümlichen der W.-Lehre. 1795. Do tego pierwszy i drugi wstęp do niej, 1797. Dzieła, t. I-szy (W późniejszych wykładach 1801 i 1804, Dzieła tom 2-gi, pojęcie jaźni zaczyna już się rozszerzać w pojęcie bytu bezwzględnego) Schelling, Ueber das Verhältniss des Realen und Idealen in der Natur, 1798, Werke t. 2-gi. Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801, tamże t. 4. Hegel, Logik, 1812—16, Werke t. 3—5. Encyklopädie der philos. Wissenschaften. I wydanie 1817, dzieła t. 6 - 7. (Logika przedstawia najściślejsze pojęciowe przeprowadzenie metody; w filozofii ducha daje się dostrzedz gwałtowne przystosowanie do faktów rzeczywistości. W filozofii przyrody Hegel idzie wślad za Schellingiem). Odnowienia metody ontologicznej i aprioryczne przeciwko

panlogizmowi: Herbart, Metaphysik, 2 cz. zwłaszcza rozdział I i II 1829. Werke t. 4. Schopenhauera Welt als Wille und Vorstellung I wydane. 1819, 2. 1844 r. Werke t. 2 i 3-ei.

C. Krytycyzm.

§ 36. Krytycyzm negacyjny czyli sceptycyzm.

1. Pod nazwą krytycyzmu obejmujemy tu wszystkie kierunki myśli, które zajmują stanowisko wątpiące lub krytycznie-badawcze w stosunku do zagadnień poznania, oraz prób ich rozwiązania, a które przy próbie takiej usiłują powstrzymać się od przypuszczeń krytycznie niezbadanych i nieuznanych za wolne od wszelkich zarzutów. Ogólne więc stanowisko krytycyzmu polega na możliwie pozbawionym przypuszczeń badaniu władzy poznawczej i źródeł poznania. W dążeniu tem do zupełnej niezależności oraz sprawiedliwego rozważania argumentów za lub przeciwko rozmaitym opiniom, krytycyzm zajmuje stanowisko obojętne w stosunku do obu przeciwnych kierunków, empiryzmu i racyonalizmu, gdy przeciwnie kierunki te spoczywają na uznaniu pewnych wymagań, z góry narzuconych faktom. Krytycyzm zastrzega sobie zbadanie podobnych wymagań pod względem ich prawowitości; a przytem pozostawia sobie otwartą drogę do odrzucenia roszczeń każdego z tych kierunków lub też zajęcia względem nich pośredniego stanowiska, rozstrzygając w poszczególnych wypadkach to na korzyść empiryzmu, to na rzecz racyonalizmu. Stosownie do tego zachowania się względem innych kierunków negacyjnego lub pozytywnego, rozróżnić można dwie

formy rozwojowe: krytycyzm negacyjny czyli sceptycyzm, oraz właściwy krytycyzm czyli pozytywny.

2. Sceptycyzm jest dawniejszym z tych dwóch kierunków. Jest on przytem tym z kierunków w zakresie teoryi poznania, który najpierwszy uzyskał formę konsekwentną. Już w filozofii starożytnej osiągnął on stanowisko, które nie mogło być prześcignione, dlatego że przdstawiało zupełne zwątpienie we wszystkie źródła poznania i we wszelką czynność poznawczą. Przeciwnie, sceptycyzm nowożytny posiada bardziej umiarkowane dążności, a zwykle oddaje się w usługi innych określonych kierunków. Jest więc bądź jednostronnym empirycznym, bądź racyonalistycznym sceptycyzmem; pierwszy zwalcza doniosłość aprioricznych metod poznania, drugi doniosłość doświadczenia, lub też zachowuje się jako sceptycyzm krytyczny, nie uprzedzony z góry do jakichkolwiek bądź pozytywnych dowodów. Ta uwaga historyczna, zaznaczająca sceptycyzmowi rozwój do pewnego stopnia przeciwny, niż w innych kierunkach, dowodzi naturalnie przedewszystkiem tylko tego, że znane twierdzenie, iż łatwiej jest zaprzeczać niż dowodzić, stosuje się także do ogólnych dziejów filozoficznego stawiania zagadnień. Nie powinniśmy wszakże przytem przeoczyć, że dowcip, z którym starożytni sceptycy podnosili swoje wątpliwości, nietylko należy do najbardziej godnych podziwu objawów myśli ludzkiej, lecz staje się także przez od działywanie na inne kierunki jednym z najpotężniejszych środków pobudzających poznanie filozoficzne wogóle.

3. Pierwsze objawy myśli sceptycznej, które niebawem doprowadziły do wytworzenia odpowiedniej metody, spotykamy u eleatow, oraz w szkole Heraklitesa. Gdy Arystoteles nazywa Zenona z Elei

wynalazcą dyalektyki, zaznacza już przez to wybitne znaczenie kierunku sceptycznego dla metodycznego wykształcenia myśli logicznej. Istotnie godnem jest uwagi, że pierwsza wyraźnie zaznaczona metoda logiczna ukazuje się w zastosowaniu na usługi sceptycyzmu. Polega ona u Zenona, również jak i u Kratylosa, rozwijającego zawiązki sceptyczne filozofii Heraklitesa, głównie na tem, że pojęcia rozłożone są na cechy sprzeczne z sobą, a z tej sprzeczności wnioskuje się o niemożliwości samych pojęć Tak Zeno rozkłada pojęcie ruchu na miejsca geometryczne, które ciało przebiega, oraz na czasy w których przy ruchu ciągłym przebywa w każdym punkcie; Kratylos rozkłada pojęcie rzeki w pomyślaną, jako niezmienna, całość jej, oraz w ustawicznie zmieniające się cząstki wodne. Ze sprzeczności pomiędzy obu składnikami wnioskuje się następnie o niezdatności samego pojęcia: pojęcie ruchu odrzuca się dlatego, że ciało zostające w ruchu nie może być znalezionem w żadnem z miejsc, które przebiega, w jakimkolwiekbądź dostrzegalnym czasie; pojęcie rzeki dlatego, że nie zostaje ona nigdy tą samą wskutek ustawicznej zmiany wszystkich jej części.

4. Gdy więc te najdawniejsze próby sceptycyzmu polegają na dyalektyce pojęciowej, oddającej się w usługi aprioristycznemu kierunkowi myśli, gdy zwracają się przeciwko pojęciom, zapożyczonym z doświadczenia, to przeciwnie sceptycyzm, ujawniający się w s o f i s t y c e, skierowany przeciwko utworom pojęciowym poprzedzającej filozofii przyrody, posiada dążność e m p i r y c z n ą. Protagoras i Górgias powołują się przedewszystkiem na zmienność ujęć zmysłowych, na podmiotowe różnice wyobrażeń i opinij ludzkich, aby zaprzeczyć możliwości pojęć ogólnych. Obie dążności łączą się następnie w póź-

niejszym sceptycyzmie Pyrrhona. Według zbiorów argumentów tych sceptyków, które przechował nam późniejszy zwolennik szkoły, Sextus Empiricus, (w 3-im stul. po Chr.) głównemi podstawami tego sceptycyzmu są: z jednej strony dowód oparty na sprzeczności rozmaitych zmysłów, z drugiej na niemożności zastosowania najogólniejszego z pojęć w tłumaczeniu przyrody, przyczyny. „Jeśli miód przedstawia się oku żółtym, a językowi słodkim, którą z tych własności powinniśmy uważać za rzeczywistą?". Dalej: „jeśli z dwóch rzeczy A i B, A ma miejsce wcześniej niż B, jak może być ona przyczyną B skoro istnieje bez tego skutku swego? A jeśli A. i B. są jednoczesne, w jaki sposób odróżnię, czy nie jest raczej B przyczyną A? Jakkolwiekbądź pomyślany jest stosunek A i B, w żadnym razie nie może on byćkoniecznym i przyczynowym. Tak więc zwraca się ten wczesny sceptycyzm przeciwko owemu pojęciu, które i w czasach nowożytnych stanowi przeważnie punkt oparcia krytyki empirycznej. Wszakże zwątpienie pyrrhońskie skierowane jest jednocześnie przeciwko doświadczeniu zmysłowemu, a wynikiem jego jest zniesienie wszelkiej pewności wogóle. Już dla zwolenników Pyrrhona zwątpienie teoretyczne było, zdaje się, często tylko środkiem dla udowodnienia praktycznej konieczności wiary, a w tym względzie służyli oni za wzór późniejszym kierunkom sceptycznym. Tak Pyrrhon zalecał uczniom swoim czcić bogów; Tymonowi zaś przypisują maxymę, iż we wszystkich wypadkach praktycznych najlepiej jest iść za opinią ogółu.

5. Sceptycyzm Pyrrhona znamionuje szczytowy punkt tego typu myślenia, który później rzadko kiedy bywał osiągnięty. Zwątpienie radykalne, skierowane zarówno przeciwko doświadczeniu i myśleniu,

jakie widzimy u Pyrrhona i w jego szkole, znajdujemy w następnych stuleciach tylko jako uzupełnienie pewnego mistycznego kierunku, podnoszącego zwodniczość poznania z jednej strony dlatego, aby udowodnić konieczność wiary, z drugiej strony zaś dla usprawiedliwienia sprzeczności dogmatów wiary, usiłującego wykazać pełną sprzeczności istotę wiedzy. W tem znaczeniu już w nominalizmie scholastycznym typ myśli sceptycznej oddał się na usługi mistyki religijnej, a te same pobudki skłoniły później Pascala, Bayle'a (XVII stul.), a następnie Hamann'a (XVIII stul.) do sceptycyzmu. Przytem są to wciąż pojedyńczy myśliciele; szkoły sceptycznej nie było już od czasu pyrrhonizmu,—dowód, iż kierunek ten przekroczył już swój punkt szczytowy w starożytności. Jako też czasy nowożytne nie mogły dodać nic zasadniczo nowego do argumentów sceptyków starożytnych.

6. Częściej występował w filozofii nowożytnej, chociaż również do pojedyńczych myślicieli ograniczony i nie tworzący systematu zamkniętego, sceptycyzm jednostronny, zwracający się bądź to przeciwko bezpośredniej prawdziwości poznania zmysłowego w interesie aprioryzmu, jak zwątpienie Kartezyusza, bądź też, usiłujący uzasadnić stanowisko czystego empiryzmu przez redukcyą pewnych pojęć ogólnych, jak substancya i przyczyna, do odpowiadających im danych we wrażeniu, jak sceptycyzm Hume'a. Gdy Hume powiedział o zwątpieniu kartezyańskiem, że zostaje jak najprędzej odłożone na stronę, aby uciec się do pewnych pojęć, uważanych za trwałe, to z niewielką odmianą da się to samo zastosować do jego własnego sceptycyzmu, jak i do każdego jednostronnie skierowanego. Nie byłby on jednostronym, gdyby niedopuszczał jakichkolwiek-

bądź założeń, jako niewątpliwych, chociażby nawet, jak to ma miejsce u Hume'a, regularności pewnych skojarzeń, stanowiących u niego podścielisko tego, co wyrażają pojęcia substancyi i przyczynowości. Niemniej różni się u niego wiara w istnienie świata poza-zmysłowego, którą pozostawia, od pewności tego istnienia tylko jako wyraz, nie zaś w zastosowaniu, które z niej czyni. Ten jednostronny sceptycyzm nie jest więc już wogóle sceptycyzmem właściwym, lecz stanowi środek pomocniczy na usługach racyonalizmu lub empiryzmu. Środkiem tym naturalnie posługują się tembardziej, im konsekwentniej kształtuje się każdy z owych typów myślenia, a przez to usiłuje zaprzeczyć roszczeniom przeciwnego. Jednocześnie przez swe cele pozytywne zbliża się jednostronny sceptycyzm do formy pozytywnej krytycyzmu.

Literatura. Sextus Empiricus, Pyrrhoneae institutiones (Niemiecki przekład Pappenheima. 1877) O początkach sceptycyzmu: Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. 1884) Blaise Pascal, Pensées. Część I. 1669. Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, 2-gie wydanie. 1702. Art. o Pyrrhonie i n.

§ 37. Krytycyzm pozytywny czyli właściwy.

1. Krytycyzm na równi z innymi zasadniczymi kierunkami myśli nie jest zjawiskiem ukazującym się znienacka, którego powstanie wiązałoby się wyłącznie z filozofią Kanta. Krytycyzm Kanta jest raczej punktem końcowym ewolucyi, na długo przed nim rozpoczętej; z drugiej zaś strony, stanowi niewątpliwie punkt wyjścia dla nowego rozwoju, nale-

żącego po części do chwili bieżącej, nie zaś do dziejów, po części zaś ukrytego w łonie przyszłości. Krytyczną jest do pewnego stopnia każda teorya poznania, inaczej nie byłaby ona nauką refleksyjną, która jako taka usiłuje rozróżnić prawdę od błędu. Przedewszystkiem zaś stanowisko pozytywnego krytycyzmu zostało już z wielu względów przygotowane przez owe kierunki jednostronnego sceptycyzmu, jakie zwłaszcza wytworzyła filozofia nowożytna od czasów Kartezyusza. Niemniej wszakże zostaje zasługą Kanta, iż pierwszy nadał nazwę całemu kierunkowi, objął jego doniosłość z całą świadomością, oraz jasno sformułował problemata, na których rozwiązaniu polega zadanie krytyczne teoryi poznania.

2. Problemata te krytycznej teoryi poznania ujawniają się bezpośrednio z niepartyjnego i wolnego od wszelkich przypuszczeń stanowiska, jakie usiłuje zająć wobec roszczeń empiryzmu i racyonalizmu. Stąd więc zagadnienia te dadzą się ująć w trzech pytaniach następujących: 1) Co jest w poznaniu naszem dane z doświadczenia, co zaś pochodzi z czynności poznawczych, apriorycznych? 2) Jak współdziałają owe czynności poznawcze z danemi empirycznemi, aby wytworzyć poznanie rzeczywiste? 3) Jakie są granice poznania naszego wobec owych wewnętrznych i zewnętrznych jego warunków.

3. Na pierwsze z tych pytań odpowiada Kant, ustanawiając, iż treść wrażenia jest dana, a więc dla poznania naszego przypadkowa, empirycznie uwarunkowana, ogólne zaś formy ujęciowe i pojęciowe, obejmujące porządek wrażeń, tkwią a priori w umyśle naszym, a dlatego z konieczności stosują się w każdem poszczególnem poznaniu, czyli są „transcendentalne“ (t. j. przekraczają

empiryczną treść poznania). Formami ujęciowemi porządku wrażeń są przestrzeń i czas; czas ma znowuż znaczenie ogólniejsze, gdyż jako forma „zmysłu wewnętrznego“ należy do każdej treści naszej świadomości, gdy przestrzeń przeciwnie jest formą, w której porządkujemy tylko wrażenia zmysłów zewnętrznych. Formami pojęciowemi porządku są pojęcia rodowe rozsądku, kategorye, jak ilość, jakość, substancya, przyczynowość, i t. d., które z równą koniecznością stosujemy do wszystkiego, o czem myślimy, a które przeto uważać winniśmy za transcendentalne, a priori w nas tkwiące czynności poznawcze.

4. Na drugie pytanie odpowiada Kant, że dla ujawnienia czynności poznawczych, powinna istnieć jakaś treść poznania; jakiś materyał wrażeniowy. Niema więc ani próżnych form poznawczych, ani nieukształtowanej treści wrażenia, któraby nie była w jakikolwiek sposób uporządkowaną pod względem ujęciowym i pojęciowym. Treść i forma niezbędne więc są dla każdego poznania rzeczywistego: pierwsza musi być daną empirycznie, drugą jest operująca nad nią aprioryczna a transcedentalna czynność poznawcza. Czynność ta jest znowuż dwojaka: ujęciowa, która we wszystkich okolicznościach musi być obecną w formie czasu, jako najogólniejszej formie ujęcia; oraz pojęciowa, która polega na podciągnięciu treści poznania pod kategorye, czynnie występujące wskutek danych przedmiotowo warunków. Tak np. przedmiot ujęty podciągamy jednocześnie pod pojęcie rzeczywistości, o ile ujmujemy go jako rzeczywiście istniejący, pod pojęcie substancyi, o ile przypisujemy mu względną trwałość, przyczynowości lub wzajemnego oddziaływania, o ile dostrzegamy jego stosunek do innnych przedmio-

tów. We wszystkich tych wypadkach podciągnięcie pod kategoryą może mieć miejsce tylko pod warunkiem, aby przedmiot był jednocześnie ujęty pod określoną formą czasową. Tak więc możemy przedmiot uważać za rzeczywisty jedynie wtedy, gdy stanowi pewną część czasową; za substancyą, gdy trwa w czasie; za przyczynę jakichkolwiek innych zjawisk, gdy te po niej następują; za znajdujący się we wzajemnem oddziaływaniu z innemi rzeczami, skoro te rzeczy jednocześnie z nim istnieją i t. d. W ten sposób każdy poszczególny akt poznania jest jednocześnie ujęciowy i pojęciowy; przypuszcza on oprócz treści wrażenia, pewne kategorye pojęciowe, pod które zostaje podciągnięty, oraz pewne formy czasowe, schemata czasu, odpowiadające tym kategoryom.

5. Na trzecie pytanie krytycznej teoryi poznania, odpowiedź wynika bezpośrednio z poprzedzającego. Gdyby możliwe było poznanie tylko pojęciowe nie będące zarazem ujęciowem, nie byłoby sprzeczności w przypuszczeniu, że kategorye, pod które podciągamy treść doświadczalną, mogą uwarunkowywać myśl naszę i po za zakresem doświadczenia, a więc pośredniczyć w poznaniu transcendentnem, nadempirycznem. Ponieważ pojęcie myślowe jest zarazem i ujęciowem, o ile przypuszcza formę ujęcia czasu, w której kształtach schematycznych zawarte muszą być formy pojęć, oraz odpowiednie im ogólne zasady poznania, wszelkie więc poznanie ograniczonem zostaje do doświadczenia. Transcendentne ideje duszy, świata i Boga nie są więc poznawalne. Teoretyczne dowody nieśmiertelności duszy, za lub przeciwko nieskończoności świata, za lub przeciwko początkowi jego z wolnej przyczynowości, niemniej jak

i dowody istnienia Boga, nie wytrzymują krytyki. Przytem wszakże uznać należy, że rozum nasz, jako władza wnioskowania, nietylko wyprowadza rzeczy uwarunkowane z określonych warunków, lecz także z danej treści uwarunkowanej usiłuje wznieść się do jej warunków, a wskutek tej własności myślenia we wszystkich zakresach poznania, dojść powinien do idei przyczyny ostatecznej, czyli istoty nieuwarunkowanej. Ta istota nieuwarunkowana jest wszakże postulatem bez wszelkiej rzeczywistej treści: jest ona ideą rozumu nie zaś pojęciem rozsądku, jeśli zgodnie z Kantem określimy rozum, jako władzę wnioskowania, rozsądek zaś jako władzę pojęciową; oraz jeśli istotę idei, zgodnie z platońskiem znaczeniem tego wyrazu, dostrzegać będziemy w ustanowieniu takich postulatów, jako warunków ostatecznych. W takim razie ideje możliwe są w formie trojakiej: najprzód, jako ostateczny warunek jedności wrażenia wewnętrznego, powtóre jako takiż warunek jedności wrażenia zewnętrznego, czyli jako przyczynowość stawania się, po trzecie jako warunek podobnyż ostatecznej przyczyny bytu i myślenia wogóle. Są to trzy ideje: duszy, wszechświata czyli początku przyczynowości i Boga, które błędnie uważane były za przedmioty trzech zakresów poznania, racyonalnych psychologii, kosmologii i teologii, gdy w rzeczywistości zostają po za obrębem doświadczenia a więc i wszelkiego poznania teoretycznego.

6. Ponieważ ideje wymienione są postulatami rozumu, wynika więc stąd, że znaczenie, które utraciły w zakresie teoretycznym, odzyskują ponownie w praktycznym. Jakoż dostrzega Kant dowód teoretyczny istnienia podobnych, poprzedzających do-

świadczenie, warunków ostatecznych w tem, iż w materyale wrażeniowym d a n a jest nam treść doświadczenia, co przypuszcza istnienie rzeczy w sobie, t. j. znowuż ostatecznego postulatu rzeczy nieuwarunkowanej, którą przydać należy do doświadczenia, chociaż pod względem treści swojej zostaje ona niepoznawalną. Jako postulata praktyczne, ideje te zostają w ten sposób stwierdzone, że wola nasza, która jako czysta władza pożądania, nie podlega formom ujęcia ani pojęcia, zawiera w sobie wskutek prawa moralnego, tkwiącego w sumieniu ludzkiem, wolną, a więc nie uwarunkowaną przyczynowość. Ta wolność woli, potwierdza realność dwóch innych idej rozumowych: duszy jako substancyi trwałej i Boga jako moralnego zarządcy świata, albowiem prawo moralne wymaga nieograniczonego pola dla doskonalenia się człowieka, niezbędnego ku jego zupełnemu urzeczywistnieniu, oraz osobistego prawodawcy. Teorya poznania Kanta zostaje w ten sposób uzupełniona w jego etyce przez podniesione w niej żądania: w o l n o ś c i w o l i, n i e ś m i e r t e l n o ś c i i i s t n i e n i a B o g a. Teoretyczne poznanie samo wszakże zawiera tylko wskazówkę na te ideje, a mianowicie z jednej strony w rzeczy w sobie, którą przypuścić należy do każdego przedmiotu doświadczenia, z drugiej w idei istoty bezwarunkowej, powstającej koniecznie przy czynności władzy rozumowej.

7. Wielka zasługa Kanta polega na jasnem sformułowaniu zagadnień zasadniczych krytycznej teoryi poznania. Natomiast rozwiązanie, które on daje, nie może być uważane za dostateczne. O ile nie możemy przyznać następującym po Kancie systematom panlogicznym, iżby wytworzyły oporną na krytykę teoryę poznania, o tyle niewątpliwie miały słuszność, zarzucając Kantowi, że jego filozofia krytyczna

rozdrabiała jednolite funkcye poznawcze na liczne odosobnione czynności, które nie były wyprowadzone z istoty myślenia oraz jego praw, lecz przypadkowo wyrwane z doświadczenia, nie mniej jak i to, że jego podział na filozofią teoretyczną i praktyczną, na zakresy poznania i woli, nie jest zasadny i niezgodny z jednolitą istotą ducha.

Istotnie, z jakiejkolwiekbądź strony poddamy próbie krytycznej krytycyzm Kanta, wywody jego nasuwają poważne wątpliwości, a niekiedy występuje na jaw dowolność twierdzeń. Bliższe wejrzenie w psychologiczną istotę sprawy rozważania nie pozwala już widzieć w czasie i przestrzeni pierwotnie rozdzielonych lub też kiedykolwiek w rzeczywistości rozdzielnie występujących form porządkujących wrażenia, a obejmujących je jako odzież zewnętrzna; żądamy przeciwnie, aby wykazany był stosunek obu tych form do siebie, oraz do treści wrażeń. W takim razie zaś trudno się spodziewać, aby czas zachował uprzywilejowane stanowisko, jako ogólny schemat kategoryi. Również daremne jest usiłowanie zewnętrznej architektoniki, przedstawiającej porządek kategoryj oraz ich stosunek do logicznych form sądu, symulowania systematycznego ich wywodu z praw myślenia. Że wywód ten w rzeczywistości nie istnieje, ujawnia się to w przeskokach pomiędzy głównemi kategoryami a małoznacznością innych. Niemniej wszakże nasuwa wątpliwości i wnioskowanie od wrażenia do rzeczy w sobie oraz połączenie, w jakiem wniosek ten pozostaje z ideą istoty bezwarunkowej, uzyskaną zupełnie inną drogą. W jaki sposób fakt, że wrażenie dane jest nam, dowodzić ma istnienie niezależnej od nas rzeczywistości, zostaje to zupełnie niezrozumiałem, jeśli nie przyjmiemy z góry, że wrażenia te dane są przez jakąś

rzecz będącą po za naszą świadomością, czyli jeśli nie przyjmiemy z góry tego, co chcemy udowodnić. Jeszcze trudnej wykryć jakikolwiek związek tego urojonego wymagania z postulatami, znajdudującymi wyraz swój w idejach transcendentnych, chyba że zechcemy pobudkę ku temu dostrzedz w zużytkowaniu jednych i drugich ku jednemu celowi, a mianowicie ku rozróżnieniu świata bytu od świata zjawisk. Takie właśnie rozróżnienie zostaje przyjętem w teoryi poznania Kanta bez wszelkiej przyczyny dostatecznej; nie możemy bowiem za nią uważać przeciwstawienia treści poznania jego formie. Dla zużytkowania tej przeciwstawności w tem właśnie znaczeniu powodem była oczywiście tylko chęć przygotowania już w zakresie teoretycznym tego kroku, który później uczynił Kant, przechodząc do praktycznego. Wszakże udaje mu się połączenie tych obu zakresów ostatecznie jedynie w ten sposób, iż przejście od zjawiska ku bytowi, które w jednym wykonywa, powtarza następnie w odwrotnym kierunku w drugim. Tu ujęcie świadczy na podstawie świata zjawisk o bycie transcendentnym; tam odwrotnie wola, która sama jest bytem transcendentnym, w czynności dowolnej przemawia o świecie zjawiskowym. Przytem „rzecz w sobie“ przeobraża się całkowicie z pojęcia dowolnego w ideę mistyczną, przypominającą już nietylko ideje platońskie, lecz prawie neoplatońskie wyobrażenia emanacyjne.

Krytycyzm jest najmłodszym z kierunków teoryi poznania. Że ukształtowanie, jakie znalazł w filozofii Kanta, nie mogło być jeszcze dostatecznem, jestto tem bardziej zrozumiałem, że filozofia ta nietylko jest pierwszą systematyczną próbą tego rodzaju, lecz zostaje widocznie pod wpływami obcymi

wszelkiej teoryi poznania a wynikającymi po części ze starożytnego racyonalizmu, po części zaś bezpośrednio z teologii owego czasu.

Literatura: Kant, Kritik der reinen Vernunft, I wyd. 1781; 2 wyd. w wielu punktach zmienione i zaopatrzone w argumenta skierowano przeciwko Berkeley'owi, w r. 1787. Jegoż Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, 1783., (prz. polsk.) Dla stosunków do filozofii praktycznej należy uwzględnić także pisma Kanta dotyczące etyki i filozofii religii (ob § 48)

II. KIERUNKI METAFIZYCZNE.

§ 38 Trzy główne kierunki metafizyki.

1. Kierunki metafizyczne nie zostają w takim jednoznacznym stosunku do kierunków teoryi poznania, iżby pewnej określonej teoryi poznania odpowiadał pewien określony pogląd na świat. Ogólny wszakże charakter systematu metafizycznego zostaje już zaznaczony przez poglądy w zakresie teoryi poznania jego twórcy. Istnieją mianowicie kierunki teoryi poznania, wykluczające w ogóle odpowiedź na kwestye metafizyczne, jak sceptycyzm oraz czysty empiryzm, o ile zostaje sobie wiernym; istnieją znowuż inne, które posiadają wewnętrzne powinowactwo ku pewnym systematom metafizycznym: tak sensualizm do materyalizmu; subiektywizm do idealizmu. W innych wypadkach dopiero bliższe przeprowadzenie teoryi poznania określa poglądy metafizyczne, a przytem często pierwsza zostaje swoją drogą pod wpływem tendencyj metafizycznych, którym ma następnie służyć za punkt oparcia; lub też rozwiją się wzajemne oddziaływanie pomiędzy obu zakresami, tak iż

trudno bywa zdecydować, jaki jest punkt wyjścia pewnego sposobu myślenia, gdy jednocześnie niewątpliwem zostaje, że oba oddziaływają wzajemnie na siebie.

2. Wskutek stanowiska, jakie zajmują sceptycyzm i czysty empiryzm względem zagadnień metafizycznych, metafizyka pozostaje w tyle względem teoryi poznania o tyle, iż niema filozofii, któraby nie miała jakiejkolwiek teoryi poznania, gdy przeciwnie istnieją poglądy filozoficzne wykluczające zasadniczo metafizykę. Natomiast metafizyka usiłuje zawsze powrócić do znaczenia pod wpływem dwóch pobudek. Jedną z nich jest ogólna potrzeba filozoficzna wytworzenia jednolitego poglądu na świat; druga wypływa z rozmaitych hypotez, powstających już w poszczególnych naukach doświadczalnych w celu możliwie kompletnego ujęcia faktów. Oba te źródła metafizyki, filozoficzne i empiryczne, splatają się z sobą następnie tak ściśle, iż trudno je od siebie oddzielić, tembardziej, iż na początku dziejów swoich filozofia nie jest jeszcze oddzielona od nauk poszczególnych. Poszczególne więc zakresy, wchłaniając już na początku pewne poglądy metafizyczne, przenoszą je następnie powtórnie do filozofii, tak iż właśnie w ogólnych poglądach na świat daje się dostrzedz przeważnie owo oddziaływanie wzajemne, wskutek którego systemata metafizyczne przedstawiają wogóle wierny obraz przebiegu myśli naukowej, chociaż w nich niekiedy przybiera charakter wyraźnych różnic lub nawet przeciwstawności to, co zlewa się z sobą w zwykłym rozwoju nauk. Dla oceny znaczenia poglądów metafizycznych w ogólnym rozwoju myśli naukowej doniosłym jest fakt, że owe sposoby myślenia przeciwne metafizyce, zaprzeczające bądź mo-

żliwości poznania teoretycznego w ogóle, lub też przynajmniej odrzucające wszelkie zasady, które wykraczają po za zakres nauk poszczególnych, powstały w ogóle tylko w filozofii, a z niej dopiero wywierały wpływ i na zakresy poszczególnych nauk, w nich zaś nigdy nie doszły do trwałego panowania. Gdyby więc kiedykolwiek metafizyka znikła z filozofii, dostarczyłyby jej prawdopodobnie znowu zakresy wiedzy pozytywnej. Zjawisko to świadczy, iż wogóle wiedza nie może obyć się bez pewnych zasad ostatecznych, w których obejmuje faktyczny materyał swoich poszukiwań, lecz że zasady te zawierają zawsze składniki hypotetyczne, a więc metafizyczne.

3. W rzeczywistości pojęcia podstawowe, których określeniem zajmuje się metafizyka od najdawniejszych czasów, powstały już w obrębie zwykłego doświadczenia życiowego, a z niego zostały dopiero przeniesione do filozofii, później zaś i do poszczególnych nauk. Trzy są takie pojęcia główne, pełniące już dlatego uprzywilejowaną rolę, że wszelkie inne zasady ogólne zależą w ten lub ów sposób od nich, tak iż one to nadają przeważne piętno ogólnemu na świat poglądowi. Są to pojęcia substancyi, materyi i duszy. Jeśli wyrazy, któremi się posługujemy dla ich oznaczenia, powstały dopiero w nauce, to same pojęcia należą stanowczo do okresu przednaukowego. Już myśl mitologiczna, skoro tylko przekracza fazę najbardziej pierwotną, wiążącą się z pojedyńczemi zjawiskami, dochodzi do idei jedności świata, zasady wyrażającej związek zjawisk, która tu wprawdzie przedstawiona bywa w jakiejkolwiek zmysłowo-naocznej formie. Filozofia przeobraża później ideę tę w pojęcie substancyalnej podstawy rzeczy, w której ukształtowaniu powoduje

się po części ogólnemi intelektualnemi i etycznemi wymaganiami, po części pobudkami doświadczalnemi. Niemniej też przygotowane są pojęcia materyi i duszy w przednaukowem i mitologicznem myśleniu. Zostają one również przyjęte przez wiedzę, a w niej wiążą się z pierwotnie niezależnie wytworzonem pojęciem substancyi. W ten sposób metafizyczna twórczość pojęciowa w filozofii, zarówno jak i w naukach poszczególnych, obraca się przeważnie dokoła tych trzech pojęć zasadniczych, wyrażających trzy najidealniejsze idee, które nasuwa rozważanie świata zjawisk: ideę powszechnego związku świata, ideę podścieliska świata cielesnego, oraz ideę przyczyny ostatecznej objawów duchowych, które człowiek dostrzega po części w sobie samym, po części wywnioskowuje z czynności innych podobnych sobie istot. Te trzy pojęcia, mają od samego początku charakter hypotetyczny, a przez to zarazem wysoce zmienny. W fazie mitologicznej daje się to dostrzedz na zmiennych, fantastycznych wyobrażeniach, w które pojęcia te zostają wcielone. W myśleniu naukowem równa niepewność objawia się przeważnie w zmiennych stosunkach, w jakich pozostają względem siebie trzy te pojęcia. Pojęcia te wszakże są metafizycznemi we właściwem i najściślejszem znaczeniu słowa, wynikają bowiem bezpośrednio z podudki pojmowania związku wszechświata i nadają kierunek wszystkim innym wytworom pojęciowym zmierzającym ku temu celowi. Dlatego właśnie owa metafizyka jest z konieczności hypotetyczną i odwrotnie, każda hypoteza o s t a t e c z n a, t. j. taka, która nie jest tylko przypuszczeniem o faktach, mogących być empirycznie dowiedzionemi, jest metafizyczną i prowadzi ostatecznie zawsze do jednego

z trzech pojęć hypotetycznych: substancyi, materyi lub duszy.

4. Główne więc kierunki poglądów na świat metafizycznych zostają już na samym początku filozofii określone przez stosunek, jaki ustanowiony zostaje pomiędzy dwoma bardziej specyalnemi a bliższemi doświadczenia pojęciami, materyi i duszy, do trzeciego ogólniejszego, substancyi. Z trzech stosunków zasadniczych, jakie tu są możliwe, wypływają trzy najogólniejsze poglądy na świat, pomiędzy którymi tu i ówdzie możliwe są formy przejściowe. Jeśli materya, uważana za podścielisko świata cielesnego, przyjęta będzie jednocześnie za substancyę ogólną, to powstaje materyalizm. Jeśli przeciwnie, duchowość, czy to w postaci duszy indywidualnej, czy też w formie zasady ogólnej, pomyślanej według analogii z czynnościami psychicznemi, podniesiona zostanie do godności substancyi, powstaje idealizm. Jeśli wreszcie pogląd na świat chce uwzględnić równomiernie rozmaite strony, które przedstawia rzeczywistość, wytwarza się kierunek, który nazwać można w ogóle realizmem. Należy przytem wszakże pamiętać, że wyrazy te nabrały znaczenia, zgodnego z poprzedzającem określeniem, dopiero w filozofii nowożytnej, a zwłaszcza dotyczy to realizmu, gdyż wyraz ten w pierwotnem swojem zastosowaniu do pewnego kierunku scholastyki średniowiecznej użyty był dla oznaczenia pewnej osobliwej formy idealizmu, w znaczeniu odmiennem od dzisiejszego, a mianowicie, według hasła „universalia sunt realia" (Ob. wyżej § 18, 2).

Jak kierunki w zakresie teoryi poznania, tak i metafizyczne rozwinęły się stopniowo, co wykazuje zwłaszcza ich następstwo po sobie w filozofii

starożytnej. Zaczęła się ona od wytworzenia poglądów materyalistycznych. Z nich, po pewnych przygotowaniach, wyniknął po raz pierwszy w filozofii platońskiej idealizm, który dał nazwę późniejszym kierunkom tego rodzaju. Wślad za nim nastąpił nareszcie typ realistyczny w systemacie Arystotelesa. Później kierunki te zmieniają się wielokrotnie, występując często obok siebie, lub w walce z sobą, jako wyniki odmiennych prądów naukowych tej samej doby.

A. Materyalizm.

§ 39. Materyalizm dualistyczny.

1. Materyalizmem nazywamy wszelki pogląd na świat, który dostrzega w materyi oraz wyprowadzonych z niej własnościach ciał substancyą wszechrzeczy. Materyalizm więc uważa wszelki byt i stawanie się bądź jako bezpośrednio cielesne, bądź też widzi w nich zjawiska cieleśnie uwarunkowane i dające się wyprowadzić z materyalnych właśności ciał. Pierwotny materyalizm odpowiada pod względem charakteru ogólnego początkom empiryzmu naiwnego, któremu towarzyszy regularnie, jako uzupełnienie metafizyczne. Razem wzięte świadczą one o formie przedmiotowej myślenia, właściwej najwcześniejszym spekulacyom filozoficznym. Przedmioty świata cielesnego rozważane są jako rzeczywiście dane, a nawet w tych wypadkach, gdzie, wskutek właściwej rozumowi potrzeby jedności, przyjmuje się zasada jedyna, jako podstawa różnorodności zjawisk, zasada ta jest pomyślona materyalnie. Dla-

tego też zasada ta ukazuje się w najdawniejszych spekulacyach jako substancya pierwotna, a gdy pojawia się myśl o panowaniu praw jakościowych, dostrzegają ich urzeczywistnienie w formach cielesnych, w regularnych kształtach geometrycznych pierwiastka. Sama istota człowieka przedstawia się jako nawskroś cielesna. Zjawiska duchowe mają siedzibę swoją w poszczególnych organach, których czynność stanowią. Sama dusza, według najdawniejszych wyobrażeń lekarzy i filozofów, zostaje połączona z oddechem, podobnie jak w animistycznych poglądach ludu. Wyraża to już sama mowa, w słowach takich, jak duch (dech), anima, psyche. Ponieważ substancya duchowa przedstawia się tu wobec cielesnej jako materya subtelniejsza, pierwotny ten materyalizm jest dualistyczny.

2. Trzy pobudki oddziaływały widocznie na wytworzenie tego pierwotnego, dualistycznego materyalizmu, jaki znajdujemy jeszcze na początku filozofii. Pierwszą jest ogólne dążenie do jedności myśli, wymagające jednostajności rzeczy, a żądaniu temu dające wyraz w przypuszczeniu jednorodnej materyi pierwotnej lub też jednakowych pierwiastków. W filozofii pobudka ta występuje w przypuszczeniu jedynej substancyi pierwotnej, jaką przyjmowali najdawniejsi fizycy jońscy. Druga pobudka znajduje wyraz swój już w animizmie ludowym, a właściwej w wyobrażeniu wytworzonem przez szkołę lekarzy, że dusza jest zasadą życiową i, jako taka, jest materyą ruchliwą, wprawiającą łatwo w ruch i inne ciała. Wyobrażenie to ujawnia się w stosunkach pomiędzy duszą a oddechem, w porównaniu jej do szybko poruszających się w słońcu pyłków, jak donosi Arystoteles o pitagorejczykach, oraz w wielu poglądach dawniejszych filozofów przyrody: w ogniu

heraklitowskim, który jest najbardziej ruchliwym ciałem, a jednocześnie logos, zasadą myślącą; lub w nauce Demokryta, iż dusza, podobnie jak ogień, składa się z okrągłych, najbardziej ruchliwych atomów. Do tego przyłącza się wreszcie trzeci najpóźniej w filozofii występujący motyw, wyrobiony w naiwnie empirycznym typie myślenia, pogląd jakoby przy ujęciu zmysłowem przedmiot sam przechodzi do podmiotu przez oddzielające się od niego cząsteczki (Ob. wyżej str. 278). Teorya ta, sprowadzająca wrażenie zmysłowe do objawu cielesnego, nadaje materyalizmowi pierwotnemu rodzaj opory naukowej: nie zatrzymuje się ona na przypuszczeniu, że dusza jest substancyą cielesną, lecz usiłuje interpretować objawy duchowe, z których składa się całe życie wewnętrzne, przy pomocy ruchów materyalnych.

3. Wszystkie te motywa łączą się poraz pierwszy wyraźnie w metafizyce atomistyki. Atomistyka jest więc pierwszą formą materyalizmu dualistycznego, przeprowadzonego ze świadomością naukową. Zawiera ona wszystkie trzy motywa, z których wynikł ten typ myślenia w najbardziej jaskrawej formie. Atomy są zupełnie jednorodne co do substancyi; czyni się więc tu zadość popędowi myśli ku jedności, o ile daje się on połączyć z różnorodnością zjawisk. Następnie czynność duchowa pojęta jest jako siła poruszająca, połączona jest bowiem z najbardziej ruchliwemi atomami. Wreszcie tożsamość wrażenia z tem, co je wywołuje, przeprowadzona jest ściślej w jakościowej nauce o pierwiastkach, wrażenia bowiem wypływające z przedmiotów są pomyślane jako doskonałe a tylko zmniejszone obrazki przedmiotów. Z połączenia tych trzech przypuszczeń wynika ustanowienie dwóch zasad, doniosłych dla całej przyszłości: zasady trwałości ma-

teryi, oraz jedności a niezmienności przyczyn działających. Atomy nie mogą ani powstać ani zniknąć, a uderzenie ich, przenoszące się od nieskończonych czasów i wywołujące coraz to nowe ruchy, jest jedyną przyczyną wszelkich zmian, ilościowo niezmienną. Założenie „nic nie powstaje z niczego“ zachowuje wartość swoję zarówno dla substancyi, jak i dla jej atomów. Wprowadzona w ten sposób myśl scisłej i niedopuszczającej wyjątków przyczynowości wyklucza zarazem wszelką czynność twórczą z przyrody. Cel staje się pozorem zwodniczym, a z koniecznością nasuwa się wniosek, że życie duchowe, co do głębszej istoty swojej, nie jest również niczem innem, jak ruchem mechanicznym. Tak więc wszelkie poglądy późniejszego materyalizmu zawarte już są w tem pierwszem świadomem siebie ukształtowaniu jego. Również i ateizm późniejszy zawarty jest już w zawiązku przynajmniej w nauce Demokryta, gdyż zgodnie z przeciwnym teleologii charakterem filozofii swojej, pozbawia on bogów wpływu na przebieg rzeczy. Jeśli pozostawia ich jeszcze, jako istoty pośrednie pomiędzy niebem a ziemią, jestto tylko wynikiem poglądów jego naiwnie-empirycznych, nie umiejących jeszcze znaleźć innego wytłumaczenia wyobrażeń o bogach; ucieczka ostateczna, która musi być z konieczności usuniętą, skoro tylko wyobrażenia zmysłowe poddane zostaną ściślejszej krytyce.

4. Z dwóch stron został zachwiany systemat materyalistyczny atomistyki w późniejszych czasach: najsamprzód przez sceptyczną niewiarę względem wszelkich spekulacyj kosmologicznych, którą obudziła sofistyka; następnie, skuteczniej i trwalej, przez wystąpienie idealizmu platońskiego, wypływającego z zupełnie przeciwnych przypuszczeń i wymagań.

Gdy w systemacie Arystotelesa, nawiązującym się do nauki Platona, objawia się kierunek zwracający się ze szczególnem zamiłowaniem do studyów przyrodniczych, daje się tu dostrzedz wyraźny zwrot ku wyobrażeniom materyalistycznym, zatracającym wszakże krańcową przeciwstawność swoję w stosunku do idealizmu dzięki utrzymującemu się wciąż panowaniu zasady celowości. W ten sposób przygatawia się już przejście do dwóch ostatnich systematów, przedstawiających materyalizm w filozofii starożytnej: do stoicyzmu i epikureizmu. Stoicyzm pod względem charakteru metafizycznego jest materyalizmem teleologicznym i teologicznym. To oryginalne połączenie poglądów wogóle wzajemnie się wykluczających osiąga się tu przez powrót do dawniejszych pomysłów kosmologicznych. Całość więc tembardziej przedstawia się jako systemat eklektyczny, spojony z najrozmajtszych pierwiastków. Epikureizm pochodzi bezpośrednio z atomistyki Demokryta. Łagodzi on wszakże sztywną konsekwencyą materyalizmu atomistycznego, pozostawiając miejsce w świecie przedmiotowym przypadkowi, w czynnościach zaś ludzkich autonomii woli, obok przyczynowości mechanicznej atomów. Tak więc każdy z tych systematów świadczy o usposobieniu doby swej, skłaniającej się ku materyalizmowi w ogólnym poglądzie na świat, w interesie wszakże etycznym czyniącej pewne restrykcye, w których objawia się kierunek teleologiczny filozofii Arystotelesa. Zostaje to cechą charakterystyczną jeszcze dalej idących systematów w okresie przejściowym pomiędzy filozofią grecką a chrześcijańską. Neoplatonizm i gnostycyzm, chociaż trzymają się nauki o pierwotnie czysto-duchowej istocie bóstwa, wszakże w doktrynie o stopniowaniu istot,

o obcowaniu ducha indywidualnego z boskim w stanie wyświetlenia, przesiąknięte są silnie idejami materyalistycznemi, oddanemi wprawdzie na usługi systematu myśli teleologicznego i teologicznego, podobnie jak to widzieliśmy już w stoicyzmie. Duch ten materyalizmu, opierającego się nie tyle na poglądach przyrodniczych, ile raczej na silnie zmysłowo wyrażonej potrzebie religijnej, objawia się także u wielu badaczy dawniejszych z okresu patrystyki, jak Orygenes i Tertuljan, których czynność poprzedza stanowcze zwycięztwo platonizmu w obrębie poglądów na świat chrześcijańskich. Natomiast późniejsza filozofia kościelna zostaje całkowicie pod wpływem idealizmu platońskiego, później zaś realizmu Arystotelesa. Dopiero ku czasowi upadku scholastyki w obrębie kierunku nominalistycznego pojawiają się znowu ideje materyalistyczne, które wszakże zostają usunięte przez sceptyczną tendencyę tego kierunku, oraz przez silne zaakcentowanie motywów wiary.

5. W przyrodoznawstwie nowożytnem zyskuje następnie materyalizm potężnego sprzymierzeńca. Dopomagając do zwycięztwa w wielu zakresach przyrodoznawstwa owemu mechanicznemu pojmowaniu zjawisk, które w niejasnych zarysach unosiło się jako cel przed atomistyką Demokryta, przyczynia się ono do wywołania żądania rozpowszechnienia tegoż mechanicznego pojmowania świata także i na zjawiska życia wogóle, a następnie na życie duchowe i świat moralny. W filozofii XVII stul. prąd ten materyalistyczny, wypływający z wiedzy przyrodniczej, ujawnił się w dwóch formach. Z jednej strony usiłowano nawiązać go z owemi poglądami na świat starożytności, w których ideje te już były czynne, a więc z systematami Demokryta

i Epikura. W ten sposób powstało odnowienie dualistycznego materyalizmu przez Gassendie'go. Z drugiej strony nasuwała się myśl wytworzenia systematu filozoficznego bezpośrednio z nowonabytych, a mianowicie uzasadnionych przez Galileusza poglądów mechanicznych. W ten sposób powstała pierwsza próba uzasadnienia materyalizmu monistycznego, zainicyowanego przez Hobbesa.

Literatura: Mullach. Fragm. philos. grec. I str. 357: Democriti fragm. physica. T. Lucretius Carus, De rerum natura, lib. I i II. Plutarch, O pojęciach ogólnych; pisma moralne. (Krytyka filozofii stoickiej) Petrus Gassendi, Syntagma philosophiae Epicuri. 1649.

§ 40 Materyalizm monistyczny.

1. Jakkolwiek płodnem było w następstwie wprowadzenie pojęcia atomu do wiedzy przyrodniczej nowożytnej, materyalizm dualistyczny nie miał już nigdy więcej trwałego wpływu. Został on wyciśniony przez materyalizm monistyczny w nierównie większym stopniu odpowiadający potrzebie jedności myśli, a przytem łatwiej dający się połączyć z dojrzalszem rozważaniem faktów psychicznych. Gdy więc materyalizm ten rozwijał się w przeciwstawności do jednocześnie panujących kierunków idealistycznych, lecz także i w pewnej opozycyi do materyalizmu dualistycznego atomistyki, wyróżnił się najsamprzód od niego tem, że życia duchowego nie uważał już za własność pewnych specyficznych pierwiastków materyalnych, lecz za właściwość materyi wogóle, ujawniającą się w pewnych określonych warunkach. Prócz tego zwrócił się on przeciwko dwóm dalszym przypuszczeniom materyalizmu starożytnego: przeciwko przypuszczeniu atomów oddzielonych

próżną przestrzenią, oraz przeciwko tłumaczeniu wrażeń zmysłowych przez oddzielanie się zmniejszonych obrazków przedmiotów. Podkreślając cielesną istotę przedmiotów, jako jedyną dostępną dla poznania naszego, ten nowy materyalizm uważa próżne przestrzenie za wątpliwy dodatek metafizyczny. Tak więc w XVII stul. wytwarza się hypoteza cząsteczkowa (korpuskularna), nietylko u Hobbesa, lecz także i w filozofii przyrody Kartezyusza. Pierwiastki materyi są tu pomyślane jako drobne ciałka wszędzie się stykające, a nieskończenie podzielne. W ten sposób sądzą twórcy tych hypotez, iż zostają wierni żądaniu nadawania materyi tylko takich własności, które dają się obserwować istotnie na ciałach rzeczywistych, i że wprowadzają jak najmniej dowolnych przypuszczeń. Dopiero znacznie później, a mianowicie pod wpływem przypuszczeń, nasuwających się wobec prawa chemicznego połączeń według prostych stosunków ciężarowych, materyalizm nowożytny przezwyciężył tę niechęć do atomistyki.

2. Ostatecznie nie wytrzymującą krytyki wobec najnowszych wyników przyrodniczych okazała się nauka o oddzielaniu się obrazków. Pod tym względem już Arystoteles przygotował grunt przez przypuszczenie ośrodka pośredniczącego między przedmiotem a organem zmysłowem w sprawie ujęcia. Niezbędnem było zastąpienie jego jakościowych wyobrażeń przez ilościowe i mechaniczne, aby utorować drogę do teryi ujęcia, odpowiadającej żądaniom materyalizmu monistycznego. I tu Hobbes osiągnął stanowisko materyalizmu nowożytnego, nigdy już później nie prześcignione. Bodziec zewnętrzny jest ruchem szerzącym się od przedmiotu ku organowi zmysłowemu, tu zaś oddziaływającym na nerwy zmysłowe, a ostatecznie w formie ruchu, a więc przy

zachowaniu swej pierwotnej natury materyalnej, działającym na mózg. Wrażenie więc jest według tego sposobu pojmowania objawem cielesnym, mechanicznym, podobnie jak i w wyobrażeniach dawniejszych; nie polega ono wszakże na bezpośredniem odbiciu, które wywołuje przedmiot, lecz na przeniesieniu się zewnętrznego ruchu, ulegającemu rozmaitym przekształceniom zanim dosięgnie organu wrażliwego, za który uważany jest mózg. W związku z tą nową teoryą ujęcia zostaje świadomość, że czucie oraz przypuszczalny ruch w mózgu, uważany za ostatnie oddziaływanie wrażenia zewnętrznego, nie mogą być z sobą porównane, gdyż pierwsze nie jest nam dane bezporednio jako zjawisko ruchowe. Aby usunąć tę trudność, posługiwał się Hobbes podobieństwem, które zachowało się i w dalszym rozwoju materyalizmu monistycznego, o ile pozostał on wiernym zasadzie redukowania wszystkich rzeczywistych objawów przyrody do ruchów mechanicznych: podobieństwem pomiędzy ujęciem prawdziwem a złudzeniem zmysłowem. Wrażenie oraz wszystkie wynikające z niego objawy duchowe są pod względem istoty swojej ruchami najdrobniejszych cząsteczek. Ruchy te wszakże ujmujemy tylko w sposób niewyraźny. W ten sposób powstają „obrazy fantazyjne“, zapełniające właściwie całe nasze życie duchowe. Skoro analogia została przyjęta na tym punkcie, można było ją łatwo rozciągnąć i dalej. W ten sposób Hobbes stawiał w związku egoizm z trwałością oraz samozachowaniem się ciał, a wychodząc z założenia, że państwo jest ciałem sztucznem złożonem, usiłował wytłumaczyć pochodzenie społeczeństwa i państwa z tych naturalnych pociągów samozachowawczych jednostek.

3. Najbardziej wpływowym przeciwnikiem tej mechanicznej formy materyalizmu nowożytnego był przez dłuższy czas dualizm kartezyański, który stanął stanowczo po stronie mechanicznego poglądu na świat w tłumaczeniu strony przyrodniczej, nie wykluczając i zjawisk życiowych. Usiłował wszakże oddzielić je od objawów duchowych, przyjmując samodzielną substancyę duchową, której własnością zasadniczą było myślenie. Szczególnie wpływowem okazało się pod tym względem wyobrażenie przez Kartezyusza rozwinięte, jakoby materya posiadać miała tylko własności bierne, a przez to wyróżniała się od wszelkiej duchowości, której istotą właściwą jest czynność. Wyobrażenie to oddzieliło w następnym okresie filozofię i wiedzę przyrodniczą od materyalizmu mechanicznego, nasuwając przypuszczenie, że i w przyrodzie wewnętrznej przynajmniej początek wszelkiego ruchu musi być sprowadzony do inteligencyi pozaświatowej. Na tem stanowisku utrzymywali się wytrwale dwaj najwybitniejsi przyrodnicy w końcu XVII stul., Newton i Boyle. Ono to przeszkodziło Newtonowi uważać działanie w odległości ciał niebieskich za coś innego, jak tylko tymczasowy wyraz zjawisk, których prawdziwa przyczyna zostaje dla nas ukrytą. Materya bowiem, jako zasada zupełnie i nawskroś bierna, może objawiać ruchy nazewnątrz o tyle tylko, o ile zostają jej udzielone, a nie inaczej, jak przenosząc je przez zetknięcie bezpośrednie. We wszelkich więc działaniach sił, nie wykluczając tych, które objawiają się w przyrodzie zewnętrznej, widział Newton ostatecznie zasadę duchową, która była dla niego, jak się zdaje, wskazówką na rodzaj „Assistentia supranaturalis“ w duchu okazyonalizmu. Jeszcze bardziej akcentował Leibniz ową duchową istotę sił, tak iż w późniejszych wyo-

brażeniach swojej filozofii uważał materyą tylko za formę zjawiskową pewnej wewnętrznej, duchowej istoty rzeczy.

4. Ten prąd przeciwny materyalizmowi wiedzy przyrodniczej na schyłku XVII i na początku XVIII stul., zostaje najsamprzód osłabiony przez coraz bardziej utrwalające się wyobrażenie, że działanie na odległości nie jest tylko, jak sądził Newton, objawem nieznanych sił, lecz właściwą samej materyi siłą pierwotną. W ten sposób znikło wyobrażenie Kartezyusza o zupełnej bierności materyi. Stała się ona powszechnym podścieliskiem sił przyrody, a odtąd mogły nawet wyobrażenia teleologiczne połączyć się przygodnie z zasadniczemi poglądami materyalizmu. Bądź co bądź, zostaje i w tym czasie przeważną skłonnością materyalizmu tłumaczenie mechaniczne, a przeciwko teleologom i animistom, przyjmującym specyficzną siłę życiową na wzór duszy, wytwarza się szkoła jatrochemików, nawiązująca się do Harvey'a i Kartezyusza, a stanowiąca główną podporę materyalizmu przyrodniczego tej doby. Jednocześnie rozwija się także na początku XVIII stul. nowa forma materyalizmu monistycznego przez osobliwe przekształcenie jednego z największych systematów niedawnej przyszłości. Jakkolwiek słabo oddziaływał systemat Spinozy na bezpośrednio po nim następującą filozofią spekulacyjną, wpłynął on wszakże potężnie na poszczególnych przyrodoznawców, oraz na wolnomyślicieli zostających pod wpływem przyrodoznawstwa. Jeden z nich Jan Toland był pierwszym, który dał wyraz w swojem Pantheistikon, poglądowi panteistycznemu, widocznie przez Spinozę natchniętemu, chociaż silnie naturalistycznie zabawionemu, a zarazem wyłożył w nim myśli zasadnicze tej nowej formy materya

lizmu Hobbesa, którą nazwać możemy najwłaściwiej materyalizmem psycho-fizycznym, chociaż nazwa ta powstała dopiero w najnowszym czasie. Spinoza uważał rozciągłość i myśl za odpowiadające sobie atrybuta substancyi. Twierdzenie jego, że porządek idei jest ten sam, co i porządek rzeczy, łatwo dało się interpretować w ten sposób, że właściwie rzeczywistemi są rzeczy rozciągłe, ideje zaś są tylko ich podmiotowemi odbiciami. Jeśli zaś starano się rozkładać jeszcze dalej te dwa modi, to jako najprostrza forma bytu realnego, pozostawał ruch materyalny, jako zaś najprostrza forma idei, połączone z niem czucie. W ten sposób powstało przypuszczenie, że czucie jest specyficzną własnością materyi wogóle, objawiającą się wszakże jako świadome wrażenie tylko w pewnych przyjaznych warunkach, a stając się niem, przeobraża się przez połączenie z innemi wrażeniami w rozmaite ideje złożone. Wola, wzruszenia, uczucia, uważane są wogóle w duchu intelektualistycznej tendencyi psychologii owego czasu również jako ideje lub wyobrażenia, złożone z wrażeń. Wyobrażano sobie, że takie połączenie prostych wrażeń, towarzyszących określonym ruchom materyi, powstaje samo przez się, skoro tylko ruchy te zostaną wytworzone przez jakiekolwiek bądź warunki mechanizmu cielesnego. Uważano więc złożone zjawiska psychiczne za objawy zsumowania pojedyńczych czuć. W samem zaś czuciu widziano prostą właściwość materyi, przynależną jej w tym samym stopniu co i rozciągłość lub nieprzenikliwość. Jak przez te dwie cechy tłumaczą się zewnętrzne mechaniczne własności materyi, tak z czułości wyprowadzić się mają psychiczne jej własności. W ten sposób usunięta została trudność, którą przygotowywała nauka o „obra-

zach fantazyjnych". Środek ciężkości tłumaczenia życia duchowego spoczywał wszakże wciąż po stronie zewnętrznych mechanicznych własności materyi. Za przyczyny bowiem wszelkich połączeń wrażeń, a więc wszystkiego tego, co stanowi istotę właściwą objawów duchowych uważano tu również fizyczne sprawy mózgowe. Tak więc i ten systemat wchodzi do zakresu poglądów na świat materyalistycznych, jak to widać już z tego, że niekiedy u jednego i tegoż pisarza myśl waha się pomiędzy jednym a drugim kierunkiem, lub też wogóle zjawiska duchowe określane bywają jako „wyniki" fizycznych spraw mózgu, bez bliższego wszakże omówienia, jak wyobrażają sobie powstawanie tych wyników. Wśród filozofów francuzkich XVIII stul. Lamettrie i Holbach są wogóle rzecznikami materyalizmu mechanicznego, Diderot i Helvétius — psychicznego. Wszakże w „Systemacie przyrody" Holbacha, spotykamy nie jedno miejsce wkraczające do zakresu materyalizmu psycho-fizycznego. Jednocześnie nasuwała się naturalnie myśl zużytkowania w tym celu leibnizowskiego pojęcia monady, pojmując ją, jak to uczynił po raz pierwszy Maupertuis, jako „atom czujący", aby w ten sposób przystosować je do odradzających się idei atomizmu.

5. W późniejszym rozwoju, a mianowicie materyalizmu niemieckiego, odbywającego się pod wpływem Ludwika Feuerbacha oraz filozofii nowożytnej, poglądem zasadniczym jest materyalizm psycho-fizyczny. Tak przyrodniczo-filozoficzni pisarze kierunku tego, jak Moleschott i L. Büchner, kładą szczególny nacisk na podmiotowość i względność wrażeń; z drugiej strony zaś myśl zasadnicza materyalistyczna ogranicza się do podniesienia zależności życia psychicznego od czynności zmysłów i móz-

gu oraz do żądania, iżby wobec tej zależności zjawiska psychiczne wyprowadzane były z funkcyi mózgu. Na równi z przyrodniczo-filozoficznym czyli fizyologicznym ściąga się do psychologicznego materyalizm socyologiczny, równolegle do tamtych ukazujący się w połowie XIX stul., a za głównych przedstawicieli mający Marxa i Engelsa, ograniczając go wszakże w jeszcze większym stopniu niż dwa poprzednie typy do nieokreślonej myśli przeciętnej zależności życia duchowego od cielesnego. Kultura uważana tu jest za wynik warunków materyalnych bytu, duchowa jej strona za „nadbudowlę", spoczywającą na „podwalinie" stosunków ekonomicznych. Znikają więc przy tem wyłącznem zastosowaniu do zagadnień społecznych metafizyczne podstawy materyalistycznego poglądu, a poszczególne jego przypuszczenia stają nawet w sprzeczności z niemi tak np. rola, którą przypisuje ten kierunek socyologiczny wynalazkom techniki przy zmianie systematów gospodarczych. W tym wypadku bowiem zjawiska, należące do duchowej strony kultury, uważane są za siły czynne w rozwoju kultury materyalnej bez tego, iżby zrobiono próbę wysnucia tych sił duchowych bezpośrednio z warunków materyalnych. Ta niejasność podstaw metafizycznych ma za przyczynę zrozumiałą okoliczność, że dla materyalizmu socyologicznego w ogóle doniosłemi są tylko kwestye praktyczne. Brak wszakże temu systematowi niezbędnej podstawy teoretycznej, której ukształtowanie pozostawia widocznie materyalizmowi fizycznemu.

6. Materyalizm fizyologiczny otrzymał w najnowszych czasach pobudki przeważnie z dwóch stron: od anatomii i potologii mózgu, oraz od fizyologicznego kierunku psychologii. Anatomia mózgu w połączeniu z patologicznemi lokalizacyami

pewnych zaburzeń psychofizycznych, jako to: mowy, ośrodków zmysłowych, zwróciła myśl ku wyobrażeniom, któremi się już posługiwał był na początku XIX, stul. systemat frenologiczny Galla. Usiłowano tylko zastąpić przeważnie bardzo dowolne domysły Galla takiemi, które zgadzały się lepiej z faktami patologicznemi oraz z anatomią dróg mózgowych. Założenia naukowe wszakże zostały te same. Istota ich polega na tem, że skomplikowane zjawiska psychiczne połączone są z „czynnością" pewnych ograniczonych części mózgu; nie wchodzą one przytem bliżej w istotę związku tych czynności z ich składnikami fizycznemi. Wyobrażenia te uwydatniły się znowuż w dwóch formach, łączących się najczęściej z sobą. Z jednej strony przypisywano cały rozległy zakres czynności, jak np. mowę, pamięć obrazów wzrokowych, lub nawet t. z. „inteligencyę' pewnej części mózgu, mniej lub więcej rozległej, z drugiej strony umiejscowiano poszczególne utwory życia umysłowego, „wyobrażenia", w pewnych pierwiastkach kory mózgowej, w komórkach mózgowych, przyczem za punkt oparcia podobnych lokalizacyj służyły zawsze anatomiczne stosunki włókien przewodzących oraz doświadczenie lub obserwacye patologiczne. Hypoteza ta, jakkolwiek jest dalszem ukształtowaniem pierwotnej myśli zasadniczej materyalizmu psychofizycznego, nie może być nazwana jego udoskonaleniem. Przypuszczenie bowiem, że czucie jest zasadniczą własnością materyi, przedstawia się jako względnie proste; natomiast wyobrażenie o jakiemkolwiek skomplikowanem zjawisku psychicznem—a do takich należy z punktu widzenia tu przyjętego i „wyobrażenie"—rozważane psychologicznie jako o czynności pewnych ograniczonych części mózgu lub nawet jego komórek, wypada tak

nieokreślonem, że nie można z nim połączyć dokładnego pojęcia ani w znaczeniu psychologicznem, ani w fizyologicznem.

W przeciwności do tych nieokreślonych wyobrażeń, jakie przyjmuje hypoteza frenologiczna, kierunek psychologii współczesnej, upatrujący zadanie swoje w fizyologicznem wyjaśnieniu objawów duchowych, usiłuje znaleźć trwalszą podstawę w powrocie do myśli zasadniczej materyalizmu psychofizycznego, wynurzonej już przez Tollanda. Na każdy więc objaw świadomości zapatruje się również jako na zjawisko sumaryczne, powstające z połączenia licznych wrażeń. Trwałego wytłumaczenia zjawisk psychicznych nie daje ona wprawdzie i w tych warunkach, lecz próby wyjaśnień obracają się wogóle również w ogólnikowem i nieokreślonem wyliczaniu stosunków zależności, po części zaś w jałowych analogiach pomiędzy faktami fizyologicznemi a psychicznemi.

7. Materyalizm jest najdawniejszym z poglądów na swiat, a zdaje się, iż jest więcej niż jakikolwiekbądź inny zamknięty w sobie i zakończony. Materyalizm socyologiczny może być uważany jedynie jako gałąź odwołująca się do materyalizmu fizyologicznego w kwestyi ostatecznego rostrzygnięcia problematu, a gdyby się okazał niedostatecznym, to i materyalizm socyologiczny zostałby ze swojej pozycyi wyrzucony. Materyalizm mechaniczny znikł zupełnie w najnowszym czasie, gdyż w twierdzeniu swojem, że objawy duchowe są niedokładnie ujętemi ruchami, odwołuje się do „asylum ignorantiae" niewytrzymującego krytyki ze stanowiska teoryi poznania. Z obu form nowożytnego materyalizmu fizyologicznego frenologiczny prowadzi z koniecznością do psychologicznego, skoro tylko czyni się próba bliższej analizy użytego przezeń pojęcia czyn-

ności mózgu; ten zaś ostatni jest zarazem najpierwotniejszą formą materyalizmu psychofizycznego, uważa bowiem czucie za elementarne zjawisko psychiczne, wszelki zaś złożony objaw świadomości za zjawisko zsumowania, dające się wyprowadzić z warunków fizyologicznych. Ostatnia więc forma zależna jest z konieczności od rozwiązania dwóch zagadnień: 1. czy zjawiska duchowe złożone mogą być istotnie uważane za sumę prostych czuć, 2. czy fizyologiczne objawy w mózgu mogą dać wystarczające środki pomocnicze dla interpretacyi związku wzajemnego spraw psychicznych bądź teraz bądź w przyszłości? Na pierwsze z tych pytań daje odpowiedź ujemną psychologia, na drugie fizyologia. Psychologiczna analiza bowiem wykazuje niewątpliwie, że objawy duchowe, jak np. powstawanie wyobrażenia, uczucie, objaw woli, nie są prostemi sumami wrażeń, lecz sprawami, spoczywającemi na odrębnem połączeniu pierwiastków wrażeniowych i uczuciowych, odbywającem się według określonych praw psychicznych. Z drugiej strony fizyologiczna analiza sprawy nerwowej stwierdza ogólną zasadę przyrodoznawstwa, głoszącą, że z procesów fizycznych dadzą się wyprowadzić tylko inne fizyczne procesa. Z objawów mechanicznych mogą być wyprowadzone inne sprawy mechaniczne, z określonych energij fizycznych inne energie, zgodnie z prawem rządzącem ich przemianami. Czy więc sprawy fizyologiczne będziemy uważali ostatecznie za mechaniczne, czy będziemy usiłowali wytłumaczyć je na podstawie zasad energetyki, zawsze pozostaną one zamkięte w kole procesów fizycznych, które niema połączenia przyczynowego bezpośredniego z zakresem duchowym. W ten sposób materyalizm psychofizyczny traci grunt z obu stron, któreby chciał w sobie po-

łączyć, jak to świadczy o tem nazwa jego, t. j. psychologii, fizyki lub fizyologii. Utrzymuje się do pewnego stopnia tylko, dopóki psychologiczne i fizyologiczne pojęcia nie są dosyć określone. Dlatego też mgliste wyobrażenie o zależności funkcynalnej, bez dokładniejszej wskazówki, jaką jest ta zależność, pełni tu tak ważną rolę. W ten sposób i materyalizm psychofizyczny przychodzi ostatecznie również do owego „asylum ignorantiae", którym się posługiwał niegdyś mechaniczny.

Literatura. Hobbes, De corpore, Op. philos. ed. Malesworth, I. Leviathan, ibid. III. John Toland, Pantheisticon, 1710 (anonimowo). Lamettrie, Histoire naturelle de l'âme. 1745. L'homme-machine. 1748. Diderot, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754. Entretien entre d'Alembert et Diderot, Rêve de d'Alembert. 1769. Mirabaud pseudonim Holbacha), Système de la nature. 1770. Materyalizm frenologiczny: Gall, Sur les fonctions du cerveau (etc. 1822 — 25. (Poprzednie dzieła Galla od r. 1809). Co do krytyki najnowszych jego pszeobrażeń oraz maleryalizmu psychofizycznego obecnego, ob. Wundt, Zur Frage der Localisation der Grosshirnfunctionen, w „Philos. Stud." tom 6. Ueber Psychische Causalität, tamże t. 10. Ueber die Definition der Psychologie, tamże t. 12.

B. Idealizm.

§ 41. Idealizm przedmiotowy.

1. Pod nazwą idealizmu obejmujemy wszystkie poglądy na świat, uważające życie duchowe za główną lub jedynie wartościową treść życia, a zgodnie z tem przyjmujące, że istota rzeczy polega na pewnym bycie duchowym. Idealizm więc w założeniach swoich powoduje się przeważnie pobudkami

praktycznemi. Z tem w związku zostaje, że pojęcie wartości z góry odgrywa tu rolę przeważną. Gdy materyalizm, a w znacznym stopniu i realizm, dążą przedewszystkiem do pojmowania świata, idealizm usiłuje jednocześnie uporządkować poszczególne jego zawartości według sądów wartościowych, opartych na wymaganiach etycznych; sądy więc te wartościowe oddziaływają już przy rozwiązywaniu zagadnień teoryi poznania. W stosunku do tych motywów, które określiły pierwotne wytworzenie rozmaitych kierunków metafizycznych, można ustanowić taki stosunek, że w materyalizmie przeważa potrzeba poznania, w idealizmie zaś—interes etyczny. Realizm usiłuje doprowadzić oboje do równowagi. Z tem łączy się także zmiana samych interesów teoretycznych. Gdy w materyalizmie pierwszy plan zajmuje ujęcie świata zewnętrznego, dla idealizmu punktami wyjścia problematów są: człowiek, jego życie, pochodzenie, przeznaczenie i nadzieje. I tu znowuż realizm usiłuje uwzględnić równomiernie oba szeregi zagadnień. Stosunek ten odźwierciedla się w następstwie po sobie systematów w pierwszym rozwoju filozofii starożytnej, gdzie w najdawniejszej, naiwnie materyalistycznej kosmologii, objawia się dążenie do ogólnego wyjaśnienia przyrody, gdy przeciwnie pierwszy wybitny systemat idealistyczny, platoński, oddaje pierwszeństwo zagadnieniom antropologicznym i etycznym, aż w końcu, w realistycznym kierunku Arystotelesa, oba rodzaje zagadnień uwzględnione są równomiernie.

2. Idealizm wszakże znajduje również przygotowanie w myśleniu przednaukowem, przedewszystkiem zaś w mitologicznem. Wszelka bowiem mitologia pierwotna jest po części pojmowaniem świata, po części poglądem na świat etyczno-religijny. Gdy pierwszy

z tych składników wyraża się przeważnie w micie przyrodniczym, drugi występuje w postaci bogów przeznaczenia i opiekuńczych, otaczających życie ludzkie, jako wcielenia jego radości i smutków, jego nadziei i obaw. Skoro oba składniki łączą się w sposób jaknajściślejszy, to wykazuje to już w tej fazie mytologicznej, że motywa rozmaitych poglądów na świat tak się z sobą zbiegają, że można je rozróżnić najwyżej tylko po pewnych przeważających pobudkach. Właśnie w Grecyi już w obrębie mitologicznego typu myśli kierunki te wcześnie spotykały się z sobą, gdyż obok mitu przyrodniczego religii ludowej, jaki ujawnia nam świat bogów Homera, występują kulty tajemnicze, jako istotnie odmienna forma idej religijnych. Gdy w bóstwach homerycznych objawia się radość istnienia, zwracająca główny interes człowieka ku światowi zmysłów oraz ku połączeniu ich zjawisk, misterye dyonizyjskie i orfickie skierowane są całkowicie ku światowi leżącemu po za obrębem życia ziemskiego, a w formach ich kultu, wahających się pomiędzy namiętnem podnieceniem a głębokiem przygnębieniem, znajdują głęboki wyraz nadzieje i smutki ducha ludzkiego, które człowiek rzuca w ów świat pozaziemski. Oba kierunki myśli mitologicznej dają się dostrzedz również i w najdawniejszej filozofii. To też już starożytni dostrzegali w spekulacyach kosmologicznych fizyków jońskich dalsze ukształtowanie owych mitów kosmogonicznych, w których postacie mitu naturalnego łączyły się z problematami powstania świata.

Z drugiej strony szkoła pitagorejska tworzyła związek, którego dążenia religijne wiązały się ściśle z aspiracyami kultów orfickich, a którego spekulacye zwracały się od samego początku ku zagad-

nieniom przyszłego życia oraz losom duszy po śmierci. Oba kierunki zaczynają zbliżać się do siebie w tendecyach swoich etycznych, gdy spekulacya kosmologiczna zwraca się również przeciwko mitowi przyrodniczemu z jego antropomorficznem wyobrażeniem o bogach, jak to przedewszystkiem ujawnia się w szkole eleatów. Obok tego zwalczenia mitologii ludowej występuje u nich, jak np. u Heraklitesa, dążenie do przeciwstawienia biegowi zjawisk pojęcia wyrażającego trwałą istotę rzeczy. Im bardziej te pojęcia trwałego bytu oraz nieustającego stawania się opierały się w swojej sztywnej zamkniętości próbie postawienia ich w związku ze światem zjawisk, tem jaskrawiej musiała się uwydatnić sprzeczność pomiędzy rzeczywistością a pojęciem, która zdawała się pokrewną z inną przeciwstawnością, pomiędzy światem zmysłowym, a owym nadzmysłowym światem pragnień i nadziei ludzkich, znajdującym swój wyraz w nauce o nieśmiertelności pitagorejczyków. W ten sposób już w okresie kosmologicznym z dwóch stron dane były pobudki ku odwróceniu się od pierwotnego materyalizmu najdawniejszej spekulacyi. Do tego przyłączył się, jako ostatni moment decydujący, przewrot w myśli rozpoczęty przez sofistykę, a w Sokratesie ostatecznie się objawiający, który uczynił z człowieka środkowy punkt interesu filozoficznego, upatrując najważniejsze zadanie życia ludzkiego w samopoznaniu a zarazem przenosząc wartość człowieka do jego istoty duchowej. Trzy te podstawy, pitagorejska nauka o tamtym świecie, przekonanie o pojęciowej istocie rzeczy w przeciwności do pozoru zmysłowego, a wreszcie nauka Sokratesa o bezwzględnej wartości duchowego życia, stały się składnikami, z których rozwinęła się pierwsza konsekwentna

forma myśli idealistycznej — idealizm platoński.

3. Bliższe ukształtowanie tego idealizmu zostaje okseślone istotnie przez dwie przeciwstawności: przez przeciwstawność z sceptycyzmem i sensualizmem sofistów z jednej strony, z materyalizmem, poprzedzającym filozofię przyrody, z drugiej. Przeciwko sceptycyzmowi i sensualizmowi akcentuje Plato ogólną doniosłość i pojęciową istotę wszelkiego prawdziwego poznania. Przeciwko materyalizmowi podnosi, jako istotną treść wiedzy, byt duchowy, odzwierciedlający się w świecie zmysłowym tylko w niedoskonałych formach zmysłowych. Dowodzenie, na którem opiera się idealizm platoński w opozycyi przeciwko tym odmiennym poglądom, polega przeważnie na trzech następujących argumentach:

1) Podmiotowo istnienie mniemania wymaga wiedzy, jako koniecznego swego współoznacznika; wiedza zaś przypuszcza prawdę przedmiotową, jako treść swoją. Zmienny świat zmysłów jest przedmiotem mniemania. Przedmiotem więc wiedzy musi być niezmienny, nadzmysłowy świat idei.

2) Istnienie pojęć w duchu naszym dowodzi również obecności adekwatnych im przedmiotów, jak ujęcie zmysłowe świadczy o przedmiotach zmysłowych nazewnątrz nas. Gdy wszakże ujęcie zmysłowe jest zmienne, gdyż przedmioty jego są zmienne, to odwrotnie przedmioty pojęciowe, ideje, muszą być niezmienne, albowiem pojęcia, zawierające cechy wspólne całemu szeregowi zmiennych wrażeń są stałe; a jak w pojęciu ujmujemy istotę przedmiotu, tak też idea zawierać musi przedmiotowo istotę

rzeczy. Zgodnie z tem pojęcie a ujęcie zmysłowe mają się do siebie tak, jak byt i pozór.

3) Wszelka czynność ludzka zostaje pod przypuszczeniem i żądaniem najwyższego dobra. To dobro najwyższe daje się wszakże osiągnąć w świecie zmysłowym jedynie w dalekiem przybliżeniu. W rzeczywistości osiągnąć je można tylko w świecie nadzmysłowym; ponieważ zaś, w przeciwności do zmiennych dóbr świata zmysłowego, może być ono pomyślane jako jedyne, niezmienne, jest to więc pojęcie również trwałe, świadczące o niezmiennej, trwałej idei jak o przedmiocie swoim. Jak pojęcie dobra jest najdoskonalszem z pojęć, tak idea jego jest najwyższą z idej, a więc, jako najwyższy przedmiot świata nadzmysłowego, stanowi jedno z ideą bóstwa.

Gdy pierwsze z tych trzech wnioskowań zwraca się przeciwko sofistom oraz ich nauce, jakoby istniało tylko mniemanie, nie zaś wiedza, drugie przeciwko filozofom przyrody, dla których zmysłowe własności rzeczy uchodziły za ich prawdziwą istotę, gdyż, jak się wyraża dyalog Sofista, sądzili, iż „wszystko mogą uchwycić“, trzeci skierowany jest zarówno przeciwko sceptykom i materyalistom, gdyż jedni i drudzy zgadzali się na twierdzenie, że świat zmysłowy nie da się udowodnić, oraz, że wszystkie dobra ludzkie należą do świata zmysłowego.

4. Wynikiem tych trzech wniosków i żądań jest idealizm przedmiotowy. Ideje Platona są zarazem przedmiotami duchowemi i pierwowzorami rzeczywistych rzeczy. Według analogii wiedzy i mniemania, pojęcia i ujęcia zmysłowego, pomyślany więc jest i stosunek świata nadzmysłowego idej do świata zmysłów; a formowanie pojęć ma się

do idej, jako ich przedmiotów, tak, jak ujęcie zmysłowe do przedmiotów zmysłowych. Ideje, przechodząc w rzeczy zmysłowe, ulegają zamąceniu, które czyni je tak niedoskonałemi odbiciami samych idej, jak ujęcia zmysłowe są niedoskonałemi i zmiennemi wyrazami pojęć. Jako przedmioty wszakże ideje nie działają inaczej na władze pojęciowe, niż przedmioty zmysłowe na ujęcie zmysłowe. Różnica polega tylko na tem, że przedmioty zmysłowe działają bezpośrednio na ujęcie, gdy przeciwnie rozsądek powinien być dopiero obudzony przez myśl. Dlatego też dla Platona formowanie się pojęć jest sprawą, w której przewodniczy myśl, lecz poprzedza ją pierwotnie intelegijne ujęcie przedmiotów. Ujęcie zaś zmysłowe ma znaczenie w tych wkraczających wzajemnie w swoje zakresa sprawach, jako pierwsza przyczyna wyzwalająca, powodując, iż myśl stopniowo przypomina sobie owe pierwsze pojęcia inteligijne. Tak więc sprawa poznania zamyka się pomiędzy ujęciem zmysłowem a intelegijnem, a myślenie dyalektyczne pośredniczy między obu. W tem pośrednictwie odbija się zarazem stosunek pomiędzy światem zmysłowym a nadzmysłowym, pomiędzy którymi człowiek zajmuje stanowisko pośrednie; ze stanowiska zaś tego wynika sama przez się istota duszy ludzkiej, która, jako zasada życia, zawiera już w sobie ową czynność duchową, prowadzącą od ujęcia zmysłowego do inteligijnego, a więc sama musiała pierwotnie należeć do świata nadzmysłowego, z którego wypływa inteligijne ujęcie idei. Dlatego też dusza musi być wieczną jak i ideje. Jej preegzystencya jest wymaganiem teoretycznem, jej trwanie po śmierci — wymaganiem praktycznem. Jak bowiem teoretycznie powstawanie pojęć przypuszcza przypomnienie przez duszę idej,

tak praktycznie najwyższe dobro, ku któremu dąży ona nieustannie wskutek tkwiącego w niej pojęcia, musi być przez nią osiągnięte. Ponieważ nie da się ono osiągnąć w świecie zmysłowym, wymaga więc bytu pośmiertnego duszy, w którym mogłaby ona stać się posiadaczem swojej własności bezpośredniej.

5. Z tego stanowiska duszy, jako istoty pośredniej pomiędzy światem zmysłowym a światem idej, wynikają zarazem i kierunki, w których obracają się rozwiązania trzech głównych zagadnień filozofii: kosmologicznego, psychologicznego i etycznego. Z nich kosmologiczne najpóźniej zostaje doprowadzone do rozwiązania, zgodnie bowiem ze stanowiskiem tego idealizmu zagadnienia psychologiczno-etyczne zajmują pierwszy plan; odpowiedź na zagadnienia kosmologiczne obraca się nadto tak dalece w formach poetycko-mitologicznych, że tylko w najogólniejszych zarysach tego pojmowania świata rozpoznać można związek jego z myślą zasadniczą nauki o idejach. Należy tu przedewszystkiem wyobrażenie, że podobnie jak u człowieka dusza ustanawia związek jego ze światem idej, tak w świecie wogóle dusza wszechświatowa powoduje udział idej w rzeczach zmysłowych; wyobrażenie to przeprowadzone zostaje w sposób mitologiczny: twórca świata, demiurg, który znowuż jest istotą pośrednią pomiędzy Bogiem a światem, kształtuje rzeczy zmysłowe według idej, jako wzorów. Ku uzmysłowieniu tej czynności, naśladującej wzory, posługuje się Plato myślą zapożyczoną z zakresu pojęć matematycznych, a która go skłania do przyjęcia kosmologii pitagorejskiej. Gdy pitagorejczycy dawniejsi wyobrażali sobie liczby, z których składać się miały wszystkie rzeczy przestrzeniowe, w formie regularnych utworów geometrycznych, to filozofia platońska wytwo-

rzyła wskutek tego zastosowania myślenia pojęciowego, z którego wynikła nauka o ideach, pojęcia abstrakcyjne liczb z owych naocznych wyobrażeń. Pojęcia te, w związku z nauką o ideach, nazwano liczbami idealnemi. Jako takie pełnią one rolę w późniejszej szkole pitagorejskiej, pozostającej pod wpływem platonizmu. Mit kosmogoniczny, który opowiada Plato w Timeuszu, możemy sobie więc interpretować, co do jego treści filozoficznej, w ten sposób, iż powstawanie świata jest przedstawione w nim jako sprawa, w której formy przestrzeniowe, zmysłowe i naoczne utworzone zostają według czystych abstrakcyjnych, t. j. zmysłowo nienaocznych pojęć, przytem jednak przedstawiają odzwierciedlenia pojęć. W tym stosunku liczb idealnych czyli abstrakcyjnych pojęć liczbowych do realnych, t. j. regularnych kształtów przestrzeniowych, zapewne dostrzegał Plato zarazem i najwyraźniejszy przykład pojmowania swego stosunków pomiędzy ideą a rzeczami zmysłowemi wogóle.

Istotnie odmienne zadanie przedstawiało się filozofowi wobec zagadnienia psychologicznego i wiążącego się z niem etycznego. Tu musiał on zdać sprawę ze stopniowania władz ducha, w których stopniowo uskutecznia się czynność idei w świadomości ludzkiej. Z tego wymagania ogólnego w związku z bezpośrednią obserwacyą psychologiczną powstały części duszy. Z rozważania owych władz duszy ze stanowiska ich idealnej doskonałości powstają jego pojęcia o cnotach, wreszcie przeniesienie wszystkich tych pojęć, zapożyczonych z życia indywidualnego, na człowieka zbiorowego czyli państwo prowadzi go do żądania idealnego porządku państwowego.

6. Gdy główna doniosłość nauki o idejach polega widocznie na tych wymaganiach praktycznych, którym spekulacya teoretyczną nadaje tylko należyte uzasadnienie, występuje na jaw właśnie w tem pierwszem ukształtowaniu idealizmu wielki wpływ, jaki wywarły na jego powstanie, wartościowa ocena dóbr oraz dążność do etycznej reformy życia. Rozważany teoretycznie idealizm przedmiotowy okazuje się powikłanym w dwojakiego rodzaju dualizmie. Przedewszystkiem mamy tu dualizm pomiędzy idejami a rzeczami zmysłowemi, przyczem wszakże, wskutek nieprześcignionego jeszcze naiwnego stopnia poznania, ideje pomyślane są w nauce o ich przypomnieniu, jako zupełnie podobne do rzeczy zmysłowych. Następnie występuje dualizm pomiędzy duszą a ciałem, przyczem dusza uważana jest za istotę pośrednią pomiędzy światem idej a zmysłowym, posiadającą również byt niezależny od świata zmysłowego, tak iż przyjętą zostaje w takich warunkach, w których właściwe znaczenie istoty pośredniej zostaje utracone; a przez to i idea nieśmiertelności, opierająca się na owem przedistnieniu i bycie pośmiertnym, wydaje się wątpliwą.

Te słabe strony idealizmu platońskiego uznał po części Arystoteles. W dążeniu do ich przezwyciężenia oraz ku zadośćuczynieniu wymaganiom rzeczywistości doświadczalnej wytworzył on pierwszą wybitną formę realizmu, w której wszakże zachowane zostały dwa pierwiastki idealistyczne ze świata idejowego jego poprzednika: transcendentna idea Boga, oraz pojęcie czynnego rozumu. Oba pierwiastki są idealistyczne, powraca się w nich bowem ku pojęciu czystej niemateryalnej formy, która pod względem metafizycznym jest w istocie tem

samem, co idea platońska. Uzasadnienie wszakże, nadane tym idejom ze stanowiska teoryi poznania, daje im realistyczne oświetlenie. Obie te czyste formy mianowicie nie dochodzą do poznania ani przy pośrednictwie aktu przypomnienia, ani przez bezpośredni proces dyalektyczny myśli, lecz w gruncie są to tylko ostatnie ogniwa rozwoju, odbywającego się w zakresie zmysłowym i doświadczalnym. Jak przebieg ruchów kosmicznych wymaga istoty nadającej ruch, która już sama nie pochodzi z dalszego ruchu, tak też sprawy psychiczne, wznoszące się od ujęcia zmysłowego ku myśli czystej, wymagają czynności duchowej, która nie składa się jak inne z biernego odczuwania i czynnej działalności, lecz jest czystą czynnością. Stąd zaś znowu wyciąga się wniosek że owa czysta czynność jest niczem niezamąconą istotą ducha. W obu więc wypadkach, w pojęciu Boga, jak i w czystem pojęciu rozumu, rozwój realny wymaga idealnego uzupełnienia. Cały sposób myślenia nie jest już więc idealistycznym. Wszakże przy owem idealnem uzupełnieniu przeważny wpływ wywierają znowuż pobudki praktyczne. Polegają one z jednej strony na wymaganiu czystego, monoteistycznego bóstwa, z drugiej zaś na chęci nadania filozoficznej podstawy idei nieśmiertelności. Jak właściwy idealizm ma źródło przeważnie etyczne nie zaś teoretyczne, tak też i te dodatki idealistyczne do systematu realistycznego pochodzą z podniesienia wymagań etycznych. Powtarza się to również i w następnych systematach, stoicyzmu i neoplatonizmu, zbliżonych poczęści w swoich spekulacyach kosmologicznych do pierwotnego materyalizmu najdawniejszej filozofii przyrody.

7. Podobnie jak te ostatnie systemata filozofii greckiej, pogląd na świat chrześcijań-

ski styka się od samego początku etyczną stroną swoją z idealizmem platońskim. Ponieważ wszakże chrześcijaństwo nie jest metafizyką w znaczeniu filozoficznem, lecz systematem religijnym, wewnętrzna więc zgodność pojęć nie jest w nim rzeczą pierwszorzędnej wagi, a istnienie obok siebie poglądów idealistycznych i materyalistycznych tem mniej gorszącem dla wiary samej, o ile ona wyraźnie wyrzeka się ujęcia treści swojej w poznanie ujęciowe. Wskutek panującej w przekonaniach religijnych potrzeby umysłu, stojącej bądź w nieświadomej, bądź w rozmyślnej przeciwstawności w stosunku do poznania przez rozsądek, odbywa się wszakże w obrębie systematu idej chrześcijańskich uwewnętrznienie poglądów, które wywiera daleko sięgające wpływy na późniejszy rozwój idealizmu. Chrześcijańska teorya poznania i kosmologia starają się również zadość uczynić przedewszystkiem potrzebom religijnym. Teorya poznania staje się w niej nauką wiary; kosmologia — nauką o odkupieniu: posiadaczem prawdy nie jest mędrzec, jak w filozofii starożytnej, lecz człowiek wierzący; na pierwszym planie nauki nie stoi pytanie o początku świata zmysłowego, lecz o uzyskaniu dóbr świata nadzmysłowego.

Ta zmiana w poglądzie na życie występuje najjaskrawiej u myśliciela z okresu patrystyki, którego pogląd na świat najwięcej się zbliża do zamkniętego w sobie systematu idealistycznego a mianowicie u Augustyna. Istotne zmiany, jakim ulega ów idealizm chrześcijański w stosunku do pokrewnego sobie, a wywierajacego nań wpływ platonizmu, odbywają się, zgodnie ze zmianą ogólnego stanowiska, przeważnie w trojakim kierunku:

1. Ideje nie tworzą już hierarchii istot samodzielnych podporządkowanych pod ideę dobra, lecz

stają się myślami boskiemi, które w duchu boskim poprzedzają stworzenie, podobnie jak w duchu ludzkim, pod wpływem oddziaływania rzeczy stworzonych, odzwierciadlają się jako pojęcia. W ten sposób pierwotne ideje stają się same pojęciami. Ich powstawanie w duchu ludzkim jest przemyśleniem myśli boskiej, nie zaś sprawą podobną do ujęcia zmysłowego. Również i stworzenie nie powstało z pomięszania idei z materyą zmysłową, lecz we wszystkich częściach swoich, zarówno w formie jak i w materyi, wynikło z myśli boskiej. Dlatego też nie jest ono uporządkowaniem materyi chaotycznej, jak to daje się widzieć jeszcze w świecie platońskim, lecz stworzeniem z niczego. Myśl o rzeczach zmysłowych poprzedzała je w Bogu, jak w naszem poznaniu następuje po nich.

2. Owe istoty pośrednie pomiędzy Bogiem a światem, które neoplatonizm powciskał pomiędzy czystym bytem idei a światem zmysłowym, znajdują miejsce swoje także i w poglądzie chrześcijańskim, czynią one bowiem zadość dążeniu wierzącego umysłu ku odkupieniu. Wskutek tego przeobrażają się one z potęg kosmicznych w duchowe i etyczne. Tak więc przedewszystkiem ta istota pośrednia, na której skupia się owa myśl odkupienia Logos, staje się istotą osobową, ludzką; jego czyn odkupicielski staje się dziełem wolnem i osobowem na równi z winą ludzką grzechu pierworodnego, spoczywającego na czynie dowolnym; przez to zaś usunięte zostaje platońskie wyobrażenie, jakoby złe pochodziło z domieszki materyi do czystych w sobie idej, a więc stanowićby miało pierwotny składnik stworzenia. Według poglądów chreścijańskich stworzenie wyszło z rąk boskich czyste. Złe nie jest sprawą kosmiczną, a więc konieczną, lecz

katastrofą dziejową, która wynikła z buntu wolnej woli ludzkiej przeciwko boskiej, a która przeto w końcu dziejów musi doprowadzić ponownie do czystości pierwotnej myśli Twórcy.

3. Gdy wszelka siła twórcza, a nawet ta, która wiąże materyę z jej formą, zostaje przeniesioną do bóstwa, dusza przestaje być istotą pośrednią pomiędzy ideą a materyą. Staje się ona sama myślą boską, a w ten sposób staje w rzędzie innych rzeczy stworzonych. Staje się więc substancyą nieprzemijającą, jak i wszystkie stworzone przez Boga substancye. W ten sposób znika nauka o przedistnieniu (preegzystencyi) połączona z doktryną platońską, a natomiast nieśmiertelność przyszła, którą Plato przyjmował tylko ze względów etycznych, oraz wskutek analogii z przedistnieniem, znajduje samodzielne uzasadnienie metafizyczne w nowoutworzonem pojęciu substancyi duchowej.

8. Ten idealizm chrześcijański, wytworzony przez oddziaływanie wzajemne przekonań religijnych chrześcijańskich oraz filozofii starożytnej, a mianowicie platońskiej, a osiągający punkt szczytowy w systemacie Augustyna, ulega w scholastyce istotnym przeobrażeniom. Zwłaszcza zaś w scholastyce poźniejszej otrzymuje silne zabarwienie realistyczne pod wpływem wzmagających się interesów światowych, oraz odpowiadającej im filozofii Arystotelesa. Wskutek tego właśnie scholastyka klasyczna XIII stul. tworzy rozdwojony w sobie systemat myśli metafizyczny. Idealistyczne zakończenie dawniejszego świata idejowego chrześcijańskiego zostaje zachowane; wszakże spoczywa ono teraz na podwalinie realistycznej, która nie jest zdolną podtrzymać go. W najbardziej wpływowym z systematów scholastyki, w systemacie Tomasza z Aquino, owo realistyczne

preobrażenie idei chrześcijańskiej daje się dostrzedz przedewszystkiem w trzech punktach: w przechylaniu się ku teoryi poznania całkowicie empirycznej, w powrocie do arystotelesowskiego pojęcia o duszy, jako zasady życiowej, oraz w uzupełnieniu religijnych wymagań etyki, t. zw. cnót teologicznych, przez naukę moralności empiryczną, liczącą się z potrzebami życia światowego. Najjaskrawiej uwydatnia się w teoryi poznania ów rozkład idealizmu chrześcijańskiego przez wciskający się realizm i empiryzm. Tu bowiem oba typy myślenia nie mogą być połączone z sobą, jak w psychologii i etyce, lecz stanowisko doświadczalne prowadzi z konieczności do tego, że dogmata nadzmysłowe, jak stworzenie, trójca, odkupienie, uważane są za czysto mistyczne i niezrozumiałe, pośrednictwo zaś o tyle jest poszukiwane, o ile w doświadczeniu znajdują się przynajmniej wskazówki na ideje transcendentne, a więc, np. w kosmologicznym dowodzie istnienia Boga, w przyrodzie dostrzega się świadectwo o stwórcy. W ten sposób przygotowany zostaje ów rozłam zupełny pomiędzy wiarą a wiedzą, który prowadzi ostatecznie w nominalizmie do połączenia sensualizmu, a nawet materyalizmu filozoficznego, z mistycyzmem religijnym.

9. W zupełnej przeciwstawności do tego realizmu i empiryzmu scholastyki późniejszej rozwijał się na początku odrodzenia idealizm o wysokim polocie, zostający pod wpływem Platona, który wszakże wskutek domieszki wyobrażeń neoplatońskich oraz poetycko-fantastycznego kierunku myśli swojej zbyt zbliżony był do granicy pomiędzy poezyą mitologiczną a rzeczywistą filozofią, aby uskutecznić mógł trwały system idealizmu w nowej formie. Tak więc myśli Paracelzjusza i Giordana Bruna wahają się

pomiędzy idealizmem a materyalizmem, zarówno jak i indywidualizmem a uniwersalizmem, teizmem a panteizmem. Czas ów nie był jeszcze dostatecznie świadom przeciwności pomiędzy temi poglądami na świat; oddaje się więc raczej chwilowym pobudkom uczuciowym niż myśli planowej (ob. str. 187). W jednym tylko punkcie oddzielają się te nowe kierunki, o ile przeważnie przechylają się ku idealizmowi, od dawniejszego chrześcijańskiego, a nawet pierwotnego idealizmu: jest nim na pierwszym planie stojące zainteresowanie filozofią przyrody. Jestto zarazem punkt, w którym idealizm odrodzenia styka się z nowo powstającą wiedzą przyrodniczą.

10. Pod wzrastającym wpływem tego ruchu przyrodniczego prądy realistyczne zyskują przewagę w filozofii XVII stul., szczególniej doniosłej dla wytworzenia nowych kierunków myśli. Wśród nich filozofia kartezyańska jest również doniosłą dla następującego rozwoju idealizmu jak i dla materyalizmu. Jeśli systemata materyalistyczne XVIII stul. nie bez słuszności powołać się mogły na filozofią przyrody Descartesa, jako na pomocniczkę swoję przez konsekwentne przeprowadzenie mechanicznego poglądu na świat, to przez zasadnicze myśli metaficyczne oraz przez psychologią swoją dualizm Kartezyusza stał się punktem wyjścia dla dualizmu nowożytnego. Dwa są przedewszystkiem poglądy, których znaczenie jest pod tym względem epokowe. Jednym z nich jest pojęcie o duszy dawnej filozofii chrześcijańskiej, zapożyczone i rozwinięte przez Kartezyusza. Podnosząc w sposób bardziej określony niż filozofia chrześcijańska myśl, iż dusza jest substancyą, a usiłując dokładnie ją określić przez zestawienie jej z substancyą materyalną, staje się on twórcą owego nowożyt-

nego pojęcia duszy, według którego dusza jest istotą jedyną i niepodzielną, której czynność zasadnicza polega na myśleniu, w istocie dającem się utożsamić z chceniem, tak iż czynność owa myśli stanowi zupełną przeciwstawność do czysto biernej materyi. Również z drugiej strony materya przez ciągłą w nieskończoność szerzącą się rozciągłość wyróżnia się od nierozciągłej, wyobrażanej jako punkt duszy. Drugim poglądem Kartezyusza, który wywarł doniosły wpływ na późniejszy idealizm, jest jego nauka o ideach, pomiędzy którą a platońską środkowe skanowisko zajmuje augustyńska. Gdy u Augustyna ideje są myślami Boga, urzeczywistniającemi się w stworzeniu, a pomyślanemi powtórnie przez rozum ludzki z powodu doświadczenia, Kartezyusz pod widocznym wpływem filozofi ontologicznej wczesnej scholastyki nadaje uprzywilejowane stanowisko tym ideom, które nie są tylko myślami Boga, urzeczywistnionemi w stworzeniu jako takie, lecz żyją w duchu ludzkim, jako pierwotnie mu nadana własność, a dlatego pojmowane są przez niego jako konieczne. Są to intuicyjnie ujęte ideje własnej jaźni, matematycznych własności ciał oraz idea Boga. Znajdują one potwierdzenie swojej rzeczywistości w tej trzeciej, w idei bóstwa, gdyż myśl o istocie nieskończonej nie może być wytworzona przez duch ludzki, lecz może być tylko przez samego Boga udzieloną, gdyż znowuż bezwzględna prawdomówność Boga zabezpiecza także prawdę innych idej, które również jasno i wyraźnie poznajemy. Ideje te więc wspólne są duchowi ludzkiemu z boskim przed wszelkim wpływem doświadczenia. Dla tego też one są tylko niewątpliwie prawdziwemi, gdy przeciwnie wyobrażenia zmysłowe, pochodzące z doświadczenia, zostają zamącone przez pozór zmysłowy. Tak więc

powraca u Kartezyusza platońska przeciwstawność pomiędzy światem bytu a światem zjawisk. Pod wpływem wszakże oddziaływań nowożytnego mechanicznego przyrodoznawstwa pojęcia o duszy, przygotowanego przez dawniejszą filozofię chrześcijańską, oraz ontologicznego dowodu istnienia Boga, przeciwstawność ta zyskuje odmienną treść: nie stosuje się już do przypuszczalnie przedmiotowego świata idealnego, jako przeciwnego zmysłowemu, lecz do rozmaitych podmiotowych sposobów wyobrażania, jakie w poznaniu ludzkiem powstają o świecie rzeczywistym. Świat ten rzeczywisty jest jedynym. Prawdziwy jego byt i zależność od Boga odzwierciedla się w idejach jasnych, które w sobie nosimy, pozór zaś zmysłowy jest tylko nieadekwatnem poznaniem tegoż samego świata. Jeśli niedoskonałość platońskiego świata zmysłowego miała za przyczynę związek idej z materyą, to tu pozór łudzący świata zjawiskowego jest wynikiem związku duszy z ciałem. Tak więc owe przeciwstawności bytu i zjawiska, poznania apriorycznego i empirycznego, które pełnią tak ważną rolę w rozwoju nowożytnego idealizmu, świadczą o zmianach, którym uległy stopniowo pojęcia materyi i duszy w spekulacyach chrześcijańskich, a które doprowadziły Kartezyusza do przeobrażenia obu w substancye o pojęciowo różnorodnych własnościach.

11. Z tego źródła wypłynęły w filozofii późniejszej dwa prądy metafizyki idealistycznej, trwające w oddziaływaniach swoich po części i do dziś dnia, które wszakże stanęły naprzeciw sobie w jasno zarysowanych poglądach na świat po raz pierwszy na początku XVIII stul. Pierwszy z nich wytworzył idealizm p r z e d m i o t o w y w nowej, znacznie uchylającej się od platońskiego formie,

monadologii Leibniza, opierając się na nowem pojęciu o duszy, a nawiązując się do nauki w obu sposobach poznania, drugi stał się źródłem idealizmu podmiotowego, specyficznie właściwego filozofii starożytnej, a który znalazł swój wyraz przedewszystkiem w filozofii Berkeley'a.

Z tych dwóch systemat idealizmu przedmiotowego Leibniza przedstawia się jako konieczna konsekwencya nowożytnego substancyonalnego pojęcia duszy, skoro zastosuje się do niej zasadniczy pogląd idealizmu, że duchowa treść rzeczy, jest jej bytem istotnym. Skoro przyjmiemy to przypuszczenie, dusza idywidualna, dana nam bezpośrednio w doświadczeniu podmiotowem, wymaga przedewszystkiem mnogości jestestw duchowych, gdy zaś prócz tego zjawiska przyrody świadczą o istnieniu różnorodności, powstającej przez zbieg licznych poszczególnych oddziaływań sił, więc i z tej strony zewnętrznej nasuwa się przypuszczenie mnogości jednostek substancyonalnych. Skoro zaś określimy wewnętrzną istotę tych jednostek, czyli monad, jako duchową według jedynego wypadku, w którym dane są nam jako bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, to wszelkie dalsze założenia systematu monadologii są dane, jeśli tylko zastosujemy do owej istoty poszczególnej wytworzone przez poprzedzającą filozofią pojęcie substancyi, a we wszystkich wypadkach, gdzie ujawnia się sprzeczność pomiędzy tak utworzonym poglądem metafizycznym a doświadczeniem, sprowadzimy ją do również przygotowanej już przeciwstawności bytu i zjawiska. Pojęcie substancyi wymaga trwałości i wieczności monady. Z trwałości wynika, że stany jej, które jako psychiczne składają się z wyobrażeń i dążeń, nie mogą być wytworzone z zewnątrz, lecz wypływają

drogą rozwoju samodzielnego z jej wewnętrznej, właściwej istoty; z tegoż rozwoju samodzielnego wynika dalej, że wszystkie stosunki monad spoczywają na ich pierwotnej harmonii wewnętrznej, wypływającej z zasady ciągłości wszelkiego bytu, a której wypadkiem tylko szczegółowym jest harmonia między duszą a ciałem. Z wieczności monady wynika nie tylko jej nieśmiertelność, lecz i jej preegzystencya: tu prowadzi owo odnowienie idealizmu przedmiotowego z koniecznością wewnętrzną do pierwotnej jego formy, do platonizmu. A czyni to także i w tym względzie, iż w poprawnem ukształtowaniu swojem nie pojmuje Boga, jako istoty pozaświatowej, poprzedzającej istnienie świata, lecz jako monadę. Jak w platońskim świecie idej, idea dobra jest panującą wśród nich, tak Bóg jest najwyższą z monad, zakończeniem ich nieskończoczonego ustopniowania. Dla pojmowania przyrody oddaje w systemacie tym usługi swoje przeciwstawność pomiędzy światem bytów, składającym się z prostych substancyj, a danym w naszych wyobrażeniach światem zjawisk. W zjawiskach przyrody nie odsłania się nam byt, jakim jest w rzeczywistości, lecz taki, jakim dany jest w zmysłowych, niejasnych wyobrażeniach. Bądź co bądź i ten świat zjawiskowy, uporządkowany przez nas według zasady przyczyny dostatecznej, świadczy o świecie bytu, prawa bowiem mechaniczne, panujące w całej przyrodzie, jak prawo równej akcyi i reakcyi, zwłaszcza zaś zasada zachowania siły, posiadają charakter celowy, ustanawianie zaś celów wymaga przyczyn duchowych.

12. Tak więc ze wszystkich form idealizmu nowożytnego wymieniona, jako przedmiotowa, zbliża się najwięcej do platońskiej. Tylko zgodnie z przeobrażenia-

mi, które wprowadziła w pojęciu duszy i duchowości wogóle, najprzód pod wpływem filozofii chrześcijańskiej, a potem kartezyańskiej, pojęcia hypostazyowane, czyli ideje Platona, przeobraziły się w istoty myślące indywidualne t. j. monady. Tak więc system ten jest czystą syntezą wyobrażeń chrześcijańskich i pierwotnych platońskich. W tych punktach, w których ścierają się z sobą, rozdźwięk ten objawia się i w systemacie Leibniza. Tak więc przedewszystkiem w pojmowaniu stosunku Boga do świata. W wykładach bardziej filozoficznych największa z monad występuje jako punkt końcowy w nieprzemijającem państwie dusz, podobnie jak idea dobra w królestwie idei, to znów, jak się daje dostrzedz w bardziej teologicznych przedstawieniach, monady świata są emanacyami boskiej monady, pierwotnymi pomysłami twórczymi w duchu Augustyna. Specyficznie nowożytnym rysem, powstającym pod wpływem myślenia matematycznego, jest przeniesienie granic przepisanych w platońskim idealizmie zmysłowości, ze świata przedmiotowego w poznanie podmiotowe, przeobrażenie, z którego rozwinęło się charakterystyczne dla nowożytnej filozofii przeciwstawianie bytu zjawiskom, na miejsce właściwego starożytnym, a poraz pierwszy przez eleatów podniesionego, przeciwstawiania bytu i pozoru. W wytworzeniu tej przeciwstawności zgadza się systemat ten idealizmu przedmiotowego z przeciwstawnym mu systematem materyalizmu przedmiotowego Hobbesa. Oba uzupełniają się wzajemnie, gdyż u Hobbesa za byt prawdziwy uważana jest transcendentna materya, u Leibniza zaś transcendentna duchowa monada, a zgodnie z tem, tam cała treść naszego życia duchowego, tu zaś cała zawartość do-

świadczenia naszego o świecie cielesnym, staje się „zjawiskiem", spoczywającem na niejasnem wyobrażeniu.

Literatura. Plato, Phädrus, Protagoras, Sophistes, Rep. VI, VII, X, Phädo, Philebus, Timäus, (przekłady polskie). Augustinus, Confessiones, Civitas Dei, Soliloquia, De immortalitate animae. Giordano Bruno, De la causa, principio ed uno; Del' infinito, universo e mondi, 1584. Descartes, Meditationes de prima philosophia, 1641. (przekład polski). Leibniz, De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae, 1694. Système nouveau de la nature, 1695. La Monadologie, 1714. Principes de la nature ed de la grâce, 1714. Essai de Théodicée, 1711. Ostatnie dzieło powinno być użytkowane z oględnością wskutek tendencyi popularyzacyjnej.

§ 42. Idealizm podmiotowy.

1. Gdy na system Leibniza obok pojęcia duszy, właściwego filozofii nowożytnej, oddziaływały w sposób wybitny poglądy matematyczne i przyrodnicze, nadając mu charakter przedmiotowy, idealizm podmiotowy Berkeley'a zostaje pod panowaniem psychologii. Dusza, jako jedyna substancya czynna, dana nam jest bezpośrednio w naszej świadomości. Zjawiska psychiczne są w rzeczywistości takiemi, jakiemi się nam przedstawiają w spostrzeżeniu wewnętrznem: to, co sądzimy, iż dodajemy do nich lub od nich ujmujemy, jest łudzącym pozorem, czystą fikcyą rozsądku, której nigdy nie możemy wyobrazić sobie w naszej świadomości, a która więc pozbawiona jest wszelkiej rzeczywistości przedmiotowej. Tak więc bezpośrednie doświadczenie świadomości jest dla Berkeley'a samą rzeczywistością, a stosunek pomiędzy bytem a zjawi-

skiem ulega zupełnemu odwróceniu w porównaniu ze stanowiskiem materyalizmu i idealizmu przedmiotowego. Gdy dla obu tych kierunków byt rzeczywisty polega na pojęciach, które przeobrażają się w proste zjawiska w naszych podmiotowych wyobrażeniach, dla Berkeley'a wyobrażenia te są jedynym bytem rzeczywistym, pojęcia zaś, przeciwnie, są jedynie złudzeniami rozsądku, gdyż w świadomości istnieją zamiast nich tylko poszczególne wyobrażenia. Takie zwalczanie rzeczywistości pojęć skierowane jest przedewszystkiem przeciw materyalizmowi, oraz właściwemu mu pojęciu materyi, które samo przez się zawiera treść zupełnie niewyobrażalną; zwraca się ono również i przeciwko idealizmowi przedmiotowemu, o ile kierunek ten przenosi również poznanie bytu do pojęć. W ocenie więc wartości pojęć idealizm podmiotowy jest zupełnem odwróceniem platonizmu. Takie odwrócenie, przy zachowaniu zasadniczej myśli idealistycznej, stało się możliwem dopiero po przeobrażeniu, któremu uległo pojęcie duszy w systemacie Leibniza. Miarą więc rzeczywistości nie było już myślenie pojęciowe, jak w idealizmie starożytnym, lecz treść życia duchowego. Dlatego też Leibniz uważał już wyobrażenie i dążenie za własności monad. Skoro żądanie, iżby treść świata, jako duchowa, pomyślana była na wzór bezpośredniej treści własnego życia, staje się rzeczą główną, to stanowisko idealizmu podmiotowego zostaje danem jako takie, które najkonsenkwentniej przeprowadza idealistyczny kierunek myśli; idealizm zaś Leibniza przedstawia się wobec niego jako rodzaj fazy pośredniej pomiędzy formą starożytnego, spoczywającego całkowicie na dedukcyi pojęciowej a owym specyficznie nowożytnym, redukującym się do bezpośredniej treści życia duchowego.

2. Z tego odwołania się idealizmu podmiotowego do bezpośredniej treści doświadczenia wewnętrznego tłumaczy się także, że idealizm ten, niezgodnie z dawniejszemi przedmiotowemi formami idealizmu, łączy się z teoryą poznania nawskroś empiryczną. Wprawdzie, aby osiągnąć jakiekolwiek metafizyczne pojęcie świata, nie jest on w stanie przeprowadzić ani empirycznego stanowiska ani uchylić się od jakiegokolwiekbądź rodzaju poznania pojęciowego. Obok pojęciowych fikcyj filozofii i przyrodoznawstwa Berkeley zmuszony jest uznać inną formę poznania pozornego: pozór zmysłowy, dostarczający we śnie i w złudzeniach zmysłowych wyobrażeń, którym po bliższem zbadaniu, zwłaszcza zaś według świadectwa naszych bliźnich, nie przyznajemy żadnej rzeczywistości. Obok łudzących pojęć istnieją więc także łudzące wyobrażenia, a ponieważ co do treści swojej mogą one być zupełnie jednakowe z innemi naszemi doświadczeniami psychicznemi, porównanie więc z bezpośredniem doświadczeniem podmiotowem nie daje tu miary prawdy, lecz zyskujemy ją dopiero przez porównanie naszych własnych wyobrażeń z orzeczeniami innych. Ze zgodności jednych i drugich musimy więc wywnioskować o wspólnym bycie duchowym, łączącym nas z naszymi bliźnimi. Stosownie do tego rzeczywistość rzeczy tkwi dla Berkeley'a w wyobrażeniach; probierz zaś rzeczywistości tych wyobrażeń widzi w zgodności wyobrażeń rozmaitych istot. Ta wspólność wyobrażeń dowodzi mu zarazem istnienia ogólnego bytu duchowego, łączącego wszystkie istoty myślące, a który sam może być pomyślany tylko jako istota duchowa. Tak więc Bóg, jako Intellectus infinitus (Rozum nieskończony), stanowi wła-

ściwą rzeczywistość rzeczy. Jak idealizm przedmiotowy prowadzi do systematu indywidualistycznego, tak podmiotowy prowadzi do systematu uniwersalistycznego i panteistycznego.

3. Przeobrażenie to odbywa się oczywiście z koniecznością wewnętrzną. Jak objektywizacya pojęcia duszy prowadzi w sposób nieunikniony do pojęcia o mnogości dusz, tak upodmiotowienie bytu, jeśli przytem zachowana jest różnica pomiędzy myśleniem czysto podmiotowem a powszechnem, pociąga za sobą rzut świadomości podmiotowej w świadomość nieskończoną, lub też, jak to można odwrotnie wyrazić, ujęcie bytu świadomego indywidualnego, jako promieniowanie Rozumu nieskończonego (Intellectus infinitus). Wprawdzie, ostatnie wnioski świadczą o tem, że podobna teorya poznania, spoczywająca jedynie na doświadczeniu podmiotowem, skoro chce wznieść się do poglądu na świat metafizycznego, musi wrócić do odrzuconej pierwotnie czynności pojęciowej. Rozum bowiem nieskończony może być wprawdzie pomyślany jako faktyczna zgodność idej wielu osobników, wszakże dopuszczenie jego polega, bądź co bądź, na poszukiwaniu wspólnej przyczyny, owej zgodnej treści wyobrażeń. Przyczyna zaś taka nie jest żadnem wyobrażeniem, żadnem bezpośredniem doświadczeniem wewnętrznem, lecz pojęciem wynikającem ostatecznie z rozważań spekulacyjnych. Gdy więc pojedyńcze duchy i ich wyobrażenia przekształcają się w promieniowanie ducha boskiego, spotykamy się tu jeszcze raz z odmianą idealizmu chrześcijańskiego, z tą mianowicie, która wśród form nowszych najwięcej zbliża się po części do idei Augustyna o stworzeniu dusz, po części do neoplatońskiej teoryi emanacyi, również jak i do

tych form, które spotykamy u Leibniza w teologicznych wykładach jego systematu, traktujących o stosunku pomiędzy Bogiem a światem.

4. W ciągu XVIII-go stulecia obie odmiany idealizmu nowożytnego, przedmiotowa i podmiotowa, ustąpiły na drugi plan: przedmiotowa przekształciła się w systemacie Wolffa w realizm dualistyczny, który w ogólnych założeniach metafizycznych był przeważnie odnowieniem filozofii kartezyańskiej; idealizm podmiotowy w nauce Dawida Hume'a przekształcił się w empiryzm krytyczny, zasadniczo odrzucający wszelki rodzaj poglądów na świat metafizycznych. Z obu prądów pod wpływem pobudek, w których myśli tych dwóch odmian były pomieszane z sobą, powstał wreszcie, jako zamknięcie tego okresu a zarazem początek nowego, idealizm transcendentalny Kanta. Stanowi on z jednej strony uzupełnienie metafizyczne do jego krytycznej teoryi poznania; z drugiej zaś na jej założenia widoczny wpływ wywarły już poglądy zasadnicze idealizmu transcendentalnego.

Literatura. Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge. 1710. (Przekład pol. p. t. Rzecz o zasadach poznania ludzkiego). Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713.

§ 43. Idealizm transcendentalny.

1. Stosunek indealizmu transcendentalnego do innych kierunków idealistycznych, zwłaszcza zaś do dwóch wyżej wymienionych, przedmiotowego i podmiotowego, określa się głównie przez trzy momenta: 1) Z idealizmu przedmiotowego zapożycza się przypuszczenie świata bytów rzeczywistych, prze-

dmiotowych, któremu przeciwstawia się cała treść doświadczenia, jako „świat zjawisk". Do tego założenia metafizycznego dodaje się jednocześnie, na podstawie krytyki poznania, przypuszczenie, że ów świat bytów czyli „rzeczy w sobie" jest niepoznawalny, oraz, że zjawiska powinny być uważane jedynie jako wskazówki o jego istnieniu. 2) Z idealizmem podmiotowym podziela założenie, że wszelkie poznanie zawarte jest w podmiotowem doświadczeniu. Przytem zaznacza się prócz tego, że zawartość owego doświadczenia składa się z danej treści, materyału wrażeniowego, oraz z form porządkujących tę treść: przestrzeni, czasu i form pojęciowych. O treści owej przyjmuje się, że jest nam dana empirycznie, zmienia się ona bowiem w miarę przypadkowych warunków wrażeniowych; o formach tych, przeciwnie, przypuszcza się, że istnieją one a priori w podmiocie poznającym, gdyż muszą one znajdować się w każdem doświadczeniu, jako jego warunek. Ze związku tych form pojęciowych z ujęciem, zwłaszcza zaś z formą ujęciową czasu, wysnuwa się wniosek, że wszystkie formy aprioryczne, zarówno intuicyjne jak i pojęciowe, zamknięte są w granicach doświadczenia zmysłowego. Teoretycznie więc idealizm transcendentalny zajmuje pod tym względem ścisły środek między podmiotowym a przedmiotowym. Zgodnie z pierwszym, ogranicza on wszelkie poznanie do wiązania doświadczeń danych w naszych wyobrażeniach; narówni zaś z idealizmem przedmiotowym nie uważa tych wyobrażeń za byt rzeczy, lecz za świat zjawisk, który przez zawarte w każdem doświadczeniu wrażenie świadczy o niezależnym od nas bycie, o „rzeczy w sobie". Dlatego też Kant oświadczył, że jego idealizm transcendentalny jest zarazem „empirycznym realizmem", gdy jednocześnie, wskutek niewła-

ściwego zrozumienia nauki Berkeley'a, uważał ją za idealizm empiryczny. Takim w rzeczywistości nie jest; lecz jest realizmem empirycznym na równi z własnym systematem Kanta. Różnica między obu polega raczej na tem, że pierwszy jest jednocześnie idealizmem transcendentnym, nie zaś transcendentalnym, ustanawia bowiem ideę nadzmysłowej jedności wszelkiego bytu według treści podmiotowego bytu duchowego.

3) Idealizm transcendentalny, niezgodnie z przedmiotowym ani podmiotowym, określa byt, odpowiadający światu zjawisk, jako teoretycznie niepoznawalny, ujawniający wszakże doniosłość swoją w wymaganiach praktycznych, a właśnie dlatego dający się określić według treści tych wymagań. Gdy obie poprzednie formy idealizmu uważały ideje transcendentne za poznawalne i dające się udowodnić, idealizm transcendentalny uważa za dającą się dowieść teoretycznie tylko ich możliwość, albowiem z jednej strony treść wrażenia, z drugiej zaś dążenie rozumu naszego od bytu uwarunkowanego do jego warunków, a wreszcie do ostatecznego bytu bezwarunkowego, prowadzą do nich. Właściwa treść idej dana nam jest nie w poznaniu, lecz w chceniu, które, jako pierwotna wolna czynność woli, nie podlega formom ujęciowym i pojęciowym poznania, a jednocześnie i w prawie moralnem, objawiającem się w ludzkiem sumieniu, a wymagającem uzupełnienia świata zmysłowego zjawisk przez świat intelligijny bytu. Prawo bowiem moralne zawiera według Kanta trzy wymagalniki: wolność woli, jako warunek jego urzeczywistnienia, nieograniczone doskonalenie się człowieka, a więc nieśmiertelność, niezbę-

dną do jego urzeczywistnienia, oraz najwyższego prawodawcę, Boga, jako twórcę prawa moralnego.

W ten sposób światem prawdziwego bytu dla idealizmu transcendentalnego nie jest świat rzeczywistości poznawalnej, lecz świat wiary religijnej. Moralność zaś stanowi dziedzinę pośrednią pomiędzy światem zmysłowym a nadzmysłowym, sięgając z jednego do drugiego i przekształcając religijną treść wiary w przekonanie religijne. W tem wyobrażeniu oddziaływania świata nadzmysłowego na świat zmysłowy Kant zbliża się do platonizmu pierwotnego w nierównie większym stopniu, niż poprzednie ukształtowania idealizmu. To, co u Platona było zjawiskiem zewnętrznem, kosmicznem, przekształca się u Kanta w stawanie się wewnętrzne, etyczne, a stosownie do tego etyka zajmuje podobne stanowisko pośrednie między obu światami, jakie u Platona przypadało estetyce. Estetyka zaś zajmuje do pewnego stopnia stanowisko zakresu pośredniego drugorzędnego, uważana bowiem jest za działalność władz duchowych pośrednich między teoretycznym a praktycznym rozumem.

2. Idealizm transcendentalny, zachowując uczynione przez idealizm objektywny wyróżnienie zjawiska od bytu, nie utrzymuje wszakże tej przeciwności w obrębie poznania teoretycznego, lecz stosuje ją do zależności pomiędzy poznaniem a wolą, pomiędzy zakresem teoretycznym a praktycznym; poznanie bowiem ogranicza wogóle tylko do świata zjawisk. W skutek tego przeciwstawność pomiędzy bytem a zjawiskiem, wytknięta przez idealizm objektywny, nabiera odmiennej treści, lecz nie znika całkowicie. Odnosi się bowiem w sposób naturalny do stosunku pomiędzy poznaniem apriorycznem a empirycznem, z których każde wszakże ma przedmiot swój tylko

w świecie zjawisk. Poznanie aprioryczne zawiera w sobie formalne prawa zjawisk, wytworzone przez połączenie kategoryj z czystemi formami ujęcia. Treść jego stanowi czysta matematyka obok przyrodoznawstwa matematycznego, czyli tej części fizyki, która rozwija ogólne prawa przyrody, wynikające z pojęć substancyi i przyczynowości. Empiryczne poznanie obejmuje całość pozostałego poznania czyli właściwą wiedzę doświadczalną. Stosunek aprioryzmu do empiryzmu, uchylając się od tego, jaki mu wytykał idealizm przedmiotowy, t. j. od równoznaczności z bytem lub zjawiskiem, przemienia się na taki, który odpowiada pojęciom treści i formy, a ponieważ matematyka uważana jest za naukę specyficznie formalną, redukuje się więc do przeciwstawności nauk matematycznych z empirycznemi.

3. Od tego punktu zaczynają się zarazem próby dalszego ukształtowania i nowego uzasadnienia idealizmu, ukazujące się ku końcowi XVIII-go i na początku XIX-go w filozofii, która nastąpiła po Kancie. Gdy punkt ciężkości tej filozofii zwraca się właśnie ku naukom empirycznym, przez Kanta na niższym stopniu umieszczonym, a obok tego usiłuje ona zastąpić przez metodę jednolitą mnogość zasad przyjętych przez Kanta za podstawę swoich rozważań, w miejscu uprzywilejowanych przez Kanta form poznania matematycznych, występują logiczne, odznaczające się tem, że dają się równomiernie z koniecznością zastosować do całego zakresu wiedzy. W ten sposób trzy zasadnicze prawa logiki: prawo tożsamości, sprzeczności i zasady dostatecznej stają się podstawą nowych systematów w formie twierdzenia, przeczenia i kojarzenia, nadanej im przez metodę panlogiczną. Każdy z tych systematów uważa siebie za zamknięte w sobie je-

dnolite pasmo rozwojowe pojęć, wewnętrznym ruchem kształtujące się, wchłaniające w siebie zasady, u Kanta występujące jako odrębne korzenie poznania, aby z nich uczynić zawiązki jedynej skali pojęciowej. W ten sposób w systemacie panlogicznym rozróżnienia, poczynione przez idealizm transcendentalny, jako to: pojęcia i ujęcia, formy i treści, wreszcie poznania i woli, tracą swoje znaczenie. Jedno i to samo prawo, bytujące w myśli jako takiej, wytwarza pojęcia, jak stosunek, przyczynowość i t. d., a jednocześnie przestrzeń i czas, ogólną możność czucia, a nawet jego szczególne odmiany, jak światło, dźwięk, woń i t. d., wreszcie prawidła określające wolę, niemniej jak i wynikające z duchowej łączności utwory, jak religja, sztuka i filozofia. Chociaż metoda panlogiczna dochodzi do takiej wszechobejmującej dążności dopiero w ostatnim z systematów swoich t. j. w heglowskim, dążność ta tkwi wszakże w niej już od początku. Przeciwstawność kantowska pomiędzy pojęciem a ujęciem, czuciem, poznaniem a wolą, usunięta już jest wyraźnie w nauce umiejętności Fichtego, chociaż pierwotnym jej zamiarem było dać tylko udoskonalony wykład idealizmu transcendentalnego.

Gdy więc dążnością filozofii tej staje się przedstawienie całego świata realnego, jako koniecznego rozwoju myśli postępującej z logiczną konsekwencyą, systemata jej mogą być ujęte pod jedną nazwą, którą Fichte nadał swojemu: pod nazwą realizmu idealnego. W wyrażeniu tem zaznaczona jest właściwość, stanowiąca cechę wyróżniającą tej nowej formy idealizmu w przeciwstawności do wszystkich poprzedzających, zaczynając od Platona do Kanta: zupełne zniesienie przeciwstawności pomiędzy bytem a zjawiskiem. Ujawnia się ona w formie negacyjnej, jako

zwalczanie ustanowionego przez Kanta pojęcia rzeczy w sobie, w formie pozytywnej, jako przekonanie, tkwiące u podstawy każdego z tych systematów, a szególniej przez Hegla zaakcentowane, że cały świat zjawiskowy nie jest niczem innem, jak tylko rozwojem samego bytu. Gdy rozmaite systemata idealnego realizmu zgadzają się na tym punkcie również jak i w metodzie swojej, rozróżniają się one w zależności od punktu wyjścia przyjętego przez nie samorzutnego rozwoju pojęciowego, tworząc trzy kierunki, które nazwać możemy realizmem idealnym podmiotowym, przedmiotowym i bezwzględnym. W kierunku podmiotowym, rozwiniętym przez Fichtego we wcześniejszych formach jego „Nauki Umiejętności", a stojącym najbliżej transcendentalnego idealizmu Kanta, zasadę konieczną i bezwzględną stanowi czysta samowiedza tożsamości: Ja=Ja. W kierunku przedmiotowym, reprezentowanym przez Schellinga w pierwszym okresie jego twórczości, myślą zasadniczą jest ta, że świat przedmiotowy ulega tym samym prawom twierdzenia, przeczenia i kojarzenia, które rządzą myślą naszą. Systemat ten składa się przeważnie z filozofii przyrody, konstruowanej według metody panlogicznej. Wreszcie idealizm bezwzględny Hegla ma za punkt wyjścia samo pojęcie bytu, a z niego wyprowadza cały świat pojęciowy i zjawiskowy, a więc abstrakcyjnie-logiczny ruch pojęć, świat realny w ustopniowaniu utworów przyrody, wreszcie równocześnie idealny i realny w duchowym rozwoju świadomości podmiotowej i świata duchowego. W ten sposób realizm idealny przekształca się w panteizm ewolucyjny. Spoczywający byt Spinozy przeobraża się w następujące po sobie momenta rozwojowe. Momenta te wszakże przedstawiają jedynie rozwój idealny

nie zaś realny. Wynikają jedne z drugich tylko w idei, w ruchu samorzutnym właściwym pojęciu; w rzeczywistości są one wszystkie jednocześnie. Przeciwko domysłowi, jakoby ten porządek idealny pojęć przedstawiał rozwój realny, ostrzega Hegel jako od pomysłu surowego, który stawia na równi z opinią Talesa, jakoby wszystkie rzeczy pochodziły z wody.

4. W przejściu od podmiotowego i przedmiotowego idealizmu do transcendentalnego, a wreszcie tego ostatniego w idealny realizm daje się wyraźnie dostrzedz postępujące zbliżanie się kierunku idealistycznego ku realistycznemu. W idealnym realizmie charakter idealistyczny zachowuje się jedynie w metodzie, według której porządkują się pojęcia, oraz w wiążącym się z nią ujęciu samorzutnego ruchu idej, nadającego systematom charakter idealistyczny. Gdy więc sama ta metoda okazuje się, jak to widzieliśmy wyżej (str. 328), nawskroś sztucznym schematyzmem formalnym, faktycznie zostaje tylko treść tej formy, obejmująca całą rzeczywistość konkretną, a w tej swojej bezpośredniej rzeczywistości identyczna z prawdziwym bytem rzeczy. W ten sposób usunięcie właściwej pierwotnym formom idealizmu przeciwstawności światów nadzmysłowego i zmysłowego, czyli bytu i zjawiska, zawiera już w sobie przejście do realizmu. Idealny realizm nie jest w istocie swojej niczem innem jak tylko realizmem w idealistycznej formie, przeobrażającym się w pogląd na świat realistyczny, skoro tylko forma ta zostanie uznaną za niewłaściwą.

Od chwili, gdy znikł idealny realizm, który, jak widzimy, nie może być uznany za właściwy realizm, lub istnieje tylko w przeobrażeniach, które bądź to przyłączyły się do kierunku realistycznego,

bądź pozostały próbami bezowocnemi odnowienia systematów Fichtego lub Hegla, nie powstało żadne nowe w jakimbądź stopniu ukształtowanie idealizmu. Wszelkie próby odnowienia idealizmu, zarówno wyżej wymienione jak i inne, zwracają się raczej ku przeszłości, bądź przyłączając się do idealizmu transcendentalnego, jak nowokantyzm, bądź do idealizmu przedmiotowego Leibniza, jak Lotze, bądź do idealizmu podmiotowego Berkeleya, jak to czyni t. z. „filozofia imanentna". Te próby odrodzenia zwracają się na ogół, o ile daje się w nich widzieć dalszy rozwój dawnych systematów, ku kierunkowi realistycznemu. Kierunek ten, jako najpóźniej wytworzony, zdaje się, że jest najbardziej zdolny do dalszego rozwoju.

5. Jeśli systemat realizmu idealnego i zawarta w nim próba połączenia myśli zasadniczej idealizmu z jej realistycznem przeprowadzeniem doznała całkowitego niepowodzenia wskutek błędnej metody, nie wyklucza to wszakże jej wpływu na dalszy rozwój filozofii przez wytknięcie pewnych idei niezależnych od metody. W tym względzie, pomijając poszczególne pomysłowe kombinacye, dwa silnie zaakcentowane przez Fichtego i Hegla poglądy zasadnicze mają wybitne znaczenie. Pierwszy polega na całkowitem usunięciu przeciwstawności pomiędzy bytem a zjawiskiem, już u Kanta pełniącej wątpliwą a poczęści sprzeczną z sobą rolę, przeciwstawności, w której ujawnia się oddziaływanie platońskiej myśli o upadku świata zmysłowego, od czystości idej. Drugim jest zaznaczona już przez Hume'a i Kanta, lecz u nich ograniczona jeszcze do psychologii empirycznej myśl o aktualności ducha, którą obydwaj idealiści rozciągają na wszystkie okresy życia duchowego, przeciwstawiając ją pojęciu substancyo-

nalności ducha zarówno miłemu dawniejszym systematom idealistycznym jak i realistycznym. Natomiast idea rozwoju, wynikająca z owej zasady aktualności, a często wystawiana w najnowszych czasach jako szczególna zasługa tych systematów, może być im tylko przypisana w bardzo ograniczonym stopniu, gdyż w nich właśnie, wskutek związku jej z zasadą idealistyczną, traktowana jest jako rozwój idealny, t. j. tkwiący w pojęciowych stosunkach zjawisk, nigdy zaś jako realny, t. j. jako prawdziwa ewolucya.

Literatura: Kant: prócz dzieł wymienionych na str. 347 i w § 48 (Krytyka czystego i praktycznego rozumu oraz Metafizyka obyczajów) uwzględnić należy Krytykę władzy sądzenia, Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa oraz Religię w obrębie czystego rozumu (częściowy przekład polski). Hegel: prócz dzieł głównych, przytoczonych na str. 334, porównaj Filozofią prawa, Filozofią religii, Filozofią dziejów i Historyą filozofii. Rechtsphilosophie (Werke t. 8.) Wstęp str. 16: „Filozofia, będąc badaniem tego, co rozumne, jest przez to samo ujęciem obecnego i rzeczywistego, nie zaś przedstawieniem pozaświatowego „ . . . . „Co jest rozumne, jest rzeczywiste, co zaś rzeczywiste, jest rozumne". Nowokantyzm: H. Cohen, Kants Theorie der Erfabrung[2] 1885. Kants Begründung der Ethik 1877 Poglądy monadologiczne zmodyfikowane przez przyjęcie bezpośredniego oddziaływania wzajemnego monad: Lotze, Metaphysik. 1879. (W. Lutosławski „Die Seelenmacht. 1900. Charles: Renouvier Monadologie Nouvelle 1900, Przyp. tł.). Filozofia imanentna: Schuppe. Grundzüge der Ethik und Rechts-philosophie, 1881. Grundriss der Erkenntniss, theorie u. Logik. 1894.

C. Realizm.

§ 44. Realizm dualistyczny.

1. Realizmem nazywają wogóle pogląd na świat, usiłujący przyznać słuszność każdemu z tych składników, na jakie świat rzeczywisty rozkłada się już

dla myśli poprzedzającej okres naukowy, zarówno więc materyalnych jak i duchowych, a każdemu z nich przyznać odpowiednie do wpływu jego na rzeczywistość znaczenie. Realizm usiłuje więc sprowadzić owe składniki do zasad bądź to oddzielnych, bądź ściśle połączonych, lub też rozważać je za rozmaite strony, czyli formy zjawiskowe jedynego bytu. W obu wypadkach przyjęcie poglądów na świat realistycznych zależy od poprzedzającego rozwoju, od innych systematów materyalistycznych i idealistycznych, które podnoszą w sposób jednostronny owe połączone w nim lub podporządkowane pod ogólniejsze pojęcie zasady. Stosownie do tego realizm, zarówno ze względu na stanowisko naturalne, jak i na rozwój historyczny, przedstawia pogląd na świat późniejszy od obu poprzedzających. Zajmuje on względem nich takie stanowisko, jakie w obrębie kierunków teoryi poznania krytycyzm w stosunku do empiryzmu i racyonalizmu. Prócz tego, wskutek owych stosunków zależności realizmu od obu krańcowych poglądów na świat, wytwarzają się łatwo ruchy przeciwne, które mogą być wzięte za prądy powrotne, gdy w rzeczywistości mogły one powstać z ustawicznego dążenia myśli metafizycznej ku ścisłej jedności i konsekwencyi. Okoliczności te powodują, że rozwój realizmu nierównie mniej jest zamknięty w sobie, niż rozwój materyalizmu i idealizmu. Odpowiada on, jak to już daje się dostrzedz w analogicznym mu krytycyzmie, zwłaszcza zaś w jego negacyjnej formie, sceptycyzmie, przynajmniej w dotychczasowym swoim rozwoju, raczej poszczególnym punktom końcowym lub punktom zwrotnym, ujawniającym się w rozwoju systematów materyalistycznych i idealistycznych, niż jest ciągłem następstwem pojedyńczych faz realistycznego typu myśli.

2 Pierwszą wykończoną formą systematu realistycznego jest metafizyka Arystotelesa. W niej to uwydatnia się owa podwójna zależność od przeciwnych sobie systematów oraz owa dążność ku wyrównaniu. Pogląd na świat w niej się ujawniający spoczywa na dwóch przypuszczeniach: na materyalizmie dawniejszej filozofii przyrody oraz na platońskim idealizme. Roszczenia obu pojednywa systemat Arystotelesa, łącząc zasady materyi i formy, jako równie koniecznie, a w tem znaczeniu i równie uprawnione, a więc, ani uważa jak, to czynili dawni kosmologowie, samej materyi za zasadę pierwotną rzeczy, ani też nie traktuje jej z Platonem jako „nie-bytu", mącącego poznanie czystego bytu t. j. idej oraz ich przedmiotowego oddziaływania na rzeczy zmysłowe. Zasadą dla Arystotelesa jest raczej twierdzenie: „bez materyi nie ma formy, bez formy nie ma materyi". Dla tego też występują dla obu równoznaczne pojęcia możliwości i urzeczywistnienia (δύναμις ἐνεργεια). Formy są celowemi, a więc duchowemi potęgami (entelechie), a pod tym względem pokrewne są z platońskiemi idejami. Nie są wszakże jak ideje bytami transcendentnymi, lecz bytują w materyi. Istotą, substancyą, jest tylko rzeczywistość, złożona z formy i materyi, przedewszystkiem zaś rzecz poszczególna, posiada bowiem w świecie rzeczywistym realność bardziej bezpośrednią, niż rodzaj, wytworzony z wielu rzeczy poszczególnych. Konsekwentny rozwój poglądu tego na połączenie materyi i formy w bycie rzeczywistym oddziaływa także i na pojęcie duszy u Arystotelesa, które przybiera tu odmienne znaczenie. Nie jest ona już istotą pośrednią, bujającą między światem idej a zmysłowym, lecz staje się jedną z czynnych form, entelechią żyjącego cia-

ła, siłą życiową we wszystkich jej czynnościach, zaczynając od odżywiania a kończąc na myśleniu. W ten sposób Arystoteles dochodzi do realistycznej fizyki, psychologii, etyki i polityki, obrawszy za punkt wyjścia ogólny metafizykę swoją. Tylko dla teologii, oraz dla najbardziej abstrakcyjnej psychologii, dla nauki o duchu myślącym, zachowuje systemat zakończenie idealistyczne, które wszakże, wchodząc w szereg rozwojowy istot, przystosowuje się do realistycznego charakteru systematu.

3. Gdy w następujących stuleciach powstały systemata po części materyalistyczne przez rozwinięcie arystotelesowskiej zasady imanencyi, po części idealistyczne, wskutek powrotu do filozofii platońskiej, a łączyły się nie rzadko w poglądy na świat o charakterze mieszanym, zwłaszcza zaś w wyobrażeniach neoplatońskich i gnostyckich, niemniej jak i w platonizujących początkach scholastyki, realizm odnowił się, w związku z panowaniem filozofii Arystotelesa, w scholastyce XIII stul., oraz w następujących systematach filozofii kościelnej. Sposób myślenia tego okresu, oraz zależny od niego kierunek duchowy następujących czasów wytworzyły pogląd na świat realistyczny w formie założonej przez Arystotelesa z uzupełnieniem idealistycznem, zachowanem przez teologią, właśnie dla tego, że Arystoteles nie przeprowadził jednolicie myśli realistycznej, lecz dał jej zakończyć się w dualizmie pomiędzy ideą Boga, a światem zmysłowym. Dualizm ten bowiem, który teologia scholastyczna spotęgowała jeszcze znaczniej przez przyjęcie zasady objawienia, niemniej jak i przez wprowadzenie wyobrażeń religijnych chrześcijańskich, bogatszych i żywszych niż arystotelesowskie pojęcie Boga, dostar-

czył filozofii kościelnej środków zadośćuczynienia wymaganiom wiary religijnej oraz życia światowego w sposób możliwie równomierny.

4. Tak więc realizm zmartwychwstał w filozofii XVII stul. w tej formie dualistycznej, po poprzednim wyciśnieniu go na początkach filozofii nowożytnej przez prądy materyalistyczne i idealistyczne. Obok tradycyi filozofii kościelnej, wpływ na niego wywierały także nowe poglądy matematyczne i przyrodnicze, podobnie jak i na materyalizm i idealizm nowożytny. Tu więc stanowi filozofia Kartezyusza punkt węzłowy, w którym łączą się wszystkie owe wpływy dawniejszego realizmu kościelnego, oraz nowożytnego sposobu myślenia, uwarunkowanego przez wiedzę ścisłą. Z drugiej zaś strony wychodzą z niego promienie oświetlające nadchodzącą materyalistyczną filozofią przyrody oraz systemata idealistyczne następującego stulecia. Filozofia ta zawiera właśnie dlatego w dualistycznem połączeniu przeciwnych sobie zasad charakter systematu realistycznego, który czyni z niej podstawę bezpośrednią następnych poglądów na świat realistycznych. W porównaniu z filozofią Arystotelesa kartezyański realizm jest zewnętrzny; przypomina on stojące obok siebie materyalistyczne i idealistyczne składniki dawniejszej filozofii kościelnej. Jako filozofia przyrody ciąży ku materyalizmowi, jego psychologia ku idealizmowi. Jest to koniecznem następstwem tej okoliczności, że zasady materyi i formy, łączące się u Arystotelesa w jednę substancyą rzeczywistą, u Kartezyusza rozdzielone są na dwie substancyę: duszę i ciało. Ta zmiana jest znowuż skutkiem wytworzenia nowego pojęcia duszy. Z usamodzielnieniem duszy do roli substancyi musiał realizm przyjąć najsamprzód formę dua-

listyczną, nie tyle wyrównywającą przeciwności materyalizmu i idealizmu, ile je raczej w sobie łączącą, Dlatego też w systemacie tym tkwi już zawiązek jego dalszego rozwoju w typ myślenia monistyczny. Kartezyusz nie może uniknąć tego, aby przyjętych przez siebie substancyj, Boga, duszy oraz rozciągłej przyrody, nie umieścić w takim stosunku, iż dwie ostatnie podporządkowane są pierwszej; Boga bowiem uważa za wieczną i niestworzoną, obie zaś inne substancye za stworzone przez Boga. Skoro myśl ta o zależności substancyj zostaje rozwinięta w następstwa swoje, a przytem pojęcie substancyi, jako istoty samodzielnej stosuje się z całą ścisłością, przejście do realizmu monistycznego zostaje uskutecznione.

Literatura. Arystoteles, Metafizyka, Fizyka i Psychologia. Thomas Aquinas, Summa theologiae (ob. Harnack. Dogmengeschichte III roz. 8 [3] i [4]. Decartes, Meditationes de prima philosophia (przekł. pol.). Principia philosophie.

§ 45. Realizm monistyczny.

1. W systemacie Spinozy następuje bezpośrednio owo przeobrażenie dualizmu kartezyańskiego w pogląd na świat monistyczny a zarazem realistyczny. Ślady tego pochodzenia znajdują się w nowym systemacie niezależnie od jego zależności wcześnie już wymienionych, od prądów mistycznych oraz scholastyki. Punktem wyjścia jego bowiem jest połączenie owych przez Kartezyusza rozdzielonych substancyi w jednem pojęciu. Ponieważ za pojęcie to mogła służyć tylko idea Boga, jako substancya nieskończona, dusza więc i materya przekształcały się z przeciwnych sobie, lecz zew-

nętrznie z sobą połączonych substancyj, w atrybuty owej jedynej substancyi. W tem znaczeniu system at Spinozy odnawia realistyczną myśl jednościową Arystotelesa. Tylko zamiast materyi i formy występują tu rozciągłość i myśl. Dla tego też poszczególne, z formy i materyi utworzone przedmioty, nie są już substancyami, lecz, wskutek bezgranicznego charakteru właściwego owym ogólnym atrybutom, są tylko ograniczeniami, uwarunkowanemi sposobami bytu, w obrębie obu tych atrybutów: ograniczeniami w przestrzeni, o ile są rzeczami rozciągłemi; ograniczeniami w myśli, o ile są wyobrażeniami. Poszczególna rzecz zamienia się w ten sposób na prosty „modus“ substancyi, samo zaś pojęcie substancyi stosuje się jedynie do owej najwyższej jedności, obejmującej atrybuty w całym ich zakresie, a więc i wszystkie ich poszczególne modi. Tak więc istotną pobudką do przekształcenia realnej substancyi Arystotelesa w pojęcie transcendentne jest przejście obu pojęć współzależnych, materyi i formy, w inne: ciała i duszy, oraz zastąpienie tej dwoistości przez rozciągłość i myśl, wynikające z usunięcia sposobu myślenia dualistycznego. Ciało i dusza, rozciągłość i myśl, nie są już wszakże prawdziwemi pojęciami współzależnemi. Nie można o nich twierdzić tego, co mówi Arystoteles o materyi i formie, t. j. że istnieją one tylko jedne przez drugie, lecz każde z nich, o ile pomyślane jest jako substancya osobna, jak to ma miejsce w dualizmie kartezyańskim, jest substancyą niezależną, pomiędzy obu zaś oddziaływanie wzajemne może być ustanowione jedynie przez pośrednictwo w substancyi wyższej nad obie wymienione, t. j. w „assistentia supranaturalis“, jak to już uznał był okazyonalizm. Przez to zaś już wypowiedzianem zostaje, iż skoro tylko przyjmiemy podobne stosunki wzajemne, ciało

i dusza przestają być właściwemi substancyami, lecz na miano to zasługuje jedynie owa najwyższa substancya, która łączy obie podrzędne.

2. Przejście więc do substancyi Spinozy jest już w ten sposób dane. Do tej nowej substancyi zastosować należy wszystkie te rozważania, które ontologizm podnosił wobec pojęcia Boga; a nawet całą swoją skuteczność osiągają one dopiero teraz, gdyż nie stają tu na przeszkodzie nieadekwatne wyobrażenia skończonych, stworzonych substancyi, lecz realny byt rzeczy zbiega się w sposób niepowstrzymany z pojęciami substancyi i Boga. W ten sposób nasuwa się więc owo zastosowanie bezwzględnego pojęcia nieskończoności do substancyi, przez które pojęcie to przeobraża się w bezwzględnie transcendentne, w byt nieskończony, który może być dany w świecie zjawisk tylko częściowo oraz w formie zamglonej przez nieadekwatność poznania. Tak więc realizm dualistyczny z chwilą, gdy przekształca się w monistyczny, znajduje wyjście z koniecznością w systemacie transcendentnym, który nie może już zadość uczynić pierwotnemu zadaniu, jakie stawiał sobie realizm, t. j. podniesieniu do równej godności obu stron rzeczywistości: cielesnej i duchowej. Oba bowiem składniki tego świata rzeczywistego rozszerzone zostają do nieskończoności, tak iż w nieskończoności tej znika sama rzeczywistość. Ten więc podniesiony do nieskończoności realizm powraca do metafizyki transcendentnej, podobnie jak idealizm platoński, uznający świat zmysłowy jedynie za odbicie nadzmysłowego. Jakoż istotnie pojęcie rzeczywistości empirycznej, które zatrzymuje realizm transcendentny, nie różni się istotnie od platońskiego świata zmysłowego, pomijając już, że platonizm uważa za stosunek przedmiotowy to, co

w spinonizmie przekształca się w podmiotowy: tam rzeczy zmysłowe są tylko niejasnemi odbiciami idej transcendentnych; tu zaś są one nieadekwatnemi pojęciami rzeczywistości. Taka subjektywizacya jest wszakże tylko następstwem rozwoju pojęcia o duszy; dlatego też w ten sam sposób odbywa się w systematach idealistycznych, zostających pod wpływem tej przemiany jak u Leibniza.

3. Gdy obie substancye, materyi i duszy, przekształcając się w atrybuty substancyi transcendentnej, tracą zdolność przyczynienia się w jakimkolwiek bądź stopniu do interpretacyi zjawisk, filozofią późniejszą opanowywa naturalne dążenie zastąpienia tego realizmu transcendentnego przez empiryczny lub przynajmniej przez sposób myślenia, w którym metafizyczne pojęcia substancyi nie utraciły swego pierwotnego i istotnego znaczenia pojęć pomocniczych w doświadczeniu. Z dążenia tego wypływał ów powrót do dualizmu kartezyańskiego, cechujący wogóle systemata XVIII st., pozostające po za wpływem rozwoju materyalizmu, a których najjaskrawszym wyrazem jest metafizyka Wolffa. Jakiejkolwiekbądź myśli nowej, przyłączającej się do dualistycznego realizmu Kartezyusza, czasy te nie wytworzyły. Idea harmonii przedustawnej Leibniza, również jak i skłonność do antropomorficznej teleologii, charakteryzująca jego system, stanowią raczej dodatki religijne, niż właściwie filozoficzne składniki systemu. Harmonia przedustawna bowiem uważana jest przez szkołę Wolffa za pierwotny cud twórczy, a pogląd na świat ze stanowiska celowości ludzkiej ma również podkład religijny; spoczywa na wierze w porządek wszechświata, zastosowany do celów ludzkich.

Dla teraźniejszości dualistyczny realizm szkoły Wolffa ma swoje znaczenie, polegające na tem, iż przedstawia on do dziś dnia filozofią praktyczną t. z. „zdrowego rozsądku". Że ciało i dusza stanowią dwie niezależne od siebie istoty, że Bóg umieścił duszę w ciele ludzkim, a więc może ją stamtąd znowu wyjąć i pozostawić jej dalsze trwanie niezależne, że świat istnieje w ogóle po to, by być pożytecznym człowiekowi, — przekonania te, pomimo różnorodnych zarzutów teoretycznych, mogą być uważane jako pewniki praktyczne większości żyjących dziś ludzi, tak dalece, iż twierdzenia te uważane są prawie za prawdy oczywiste i że mało kto pamięta, iż w formie obecnej nie są starsze nad dwa stulecia.

3. W filozofii nowe ukształtowania sposobu myślenia realistycznego wystąpiły ponownie, jako towarzyszki krytycznej filozofii Kanta. Gdy idealizm transcendentalny czyni zależnem poznanie świata zjawisk od idealnych form poznania, form ujęcia i pojęć, miał on charakter zasadniczy idealistyczny, chociaż, jak świadczy wprowadzenie ponowne pojęć arystotelesowych materyi i formy, ukrywał w sobie tendencyą realistyczną. Nie ujawnia się ona jedynie dlatego, że z jednej strony punkt ciężkości poznania świata spoczywał w krytycyzmie na formach poznania, których aprioryczność była jednocześnie zaakcentowana, oraz że w duchu platońskim wiązał się on z światem idej, opartym na postulatach moralnych. Gdy obok tego filozofia Kanta posługiwała się transcendentnem pojęciem rzeczy w sobie, a w przeciwności do idealizmu podmiotowego twierdziła o konieczności dopuszczenia niezależnie od podmiotu istniejącej rzeczywistości, do przyjęcia której zmusza nas dana w każdym akcie poznania treść wra-

żenia, torowała ona drogę do nowych systematów realistycznych. Powstały one istotnie od chwili, gdy zaczęto twierdzić, w sprzeczności z Kantem, o możliwości poznania rzeczy w sobie. Przejście do tego stanowiska odbyło się w filozofii XIX st. w sposób dwojaki, z jednej strony, jako odnowienie indywidualistycznego pojęcia substancyi, przy ścisłem zachowaniu jej prostoty, oraz przy wiążącem się z tem ogólniejszem określeniu pojęcia, które czyniło je przydatniejszem do wytłumaczenia zarówno zjawisk przyrody, jak i objawów świadomości, a więc na drodze realistycznego przekształcenia idealizmu monadologicznego Leibniza; z drugiej strony, jako uniwersalistyczna metafizyka, różniąca się od dawniejszych, intelektualistycznie ukształtowanych systematów podobnych, a zwłaszcza od spinozyzmu tem, iż pojęcie woli podnosi do znaczenia zasady metafizycznej. Pierwszą z tych dróg obrał monodologiczny realizm Herbarta, druga—metafizyka woli Schopenhauera.

Oba systemata przedstawiają więc przeciwności dwojakie: pierwszy jest indywidualistyczny, drugi uniwersalistyczny; prócz tego, pierwszy jest intelektualistyczny, drugi woluntarystyczny. Gdy pierwsza z tych przeciwności wynika z dawniejszej metafizyki, w której ujawnia się w ten sam sposób pomiędzy Leibnizem a Spinozą; druga należy całkowicie do owego nowego rozwoju. Dawniejsza metafizyka była przeważnie intelektualistyczną we wszystkich jej kierunkach; woluntaryzm wkracza do metafizyki idealistycznej dopiero z Schopenhauerem. Oba systemata wiążą się wreszcie z kantowskiem rozróżnieniem zjawiska od rzeczy w sobie, użytkują wszakże tę różnicę w sposób zupełnie odmienny. Herbart posługuje się tą przeciwnością,

aby oprzeć na niej przypuszczenie, że chociaż zjawisko nie jest samym bytem, świadczy jednak o nim, a dlatego zawiera w sobie żądanie wytworzenia pozbawionego sprzeczności pojęcia metafizycznego o bycie. Schopenhauer natomiast wskazuje na stanowisko, jakie przyznawała woli filozofia Kanta, o ile widziała w niej inteligijną istność człowieka, niepodlegającą przyczynowości przyrodniczej. Takie transcendentne pojęcie woli rozszerza on do metafizycznego pojęcia o świecie, któremu przeciwstawia następnie treść poznania, zawartą w naszych wyobrażeniach, oraz w rozwijących się z nich pojęciach, jako świat zjawiskowy. Oba więc systemata mają to wspólne z całą spekulacyą, rozwijającą się po Kancie, że przyjętych zasad metafizycznych nie uważają za transcendentne, lecz za bytujące w samym świecie zjawisk. W tem więc różnią się od również monistycznie pomyślanego, lecz nawskroś trancendentnego dawniejszego realizmu Spinozy. W żadnym więc z nich niema już znaczenia tak ważną rolę w dawniejszym realizmie pełniąca przeciwstawność poznania adekwatnego i nieadekwatnego: świat zjawisk wynika z metafizycznego bytu wskutek przypuszczalnie koniecznej prawidłowości, a metafizyce stawia się za zadanie interpretacyę świata zjawisk.

4. Te założenia ogólne zakreślają już dalsze wykończanie owych systematów realistycznych. Gdy Herbart widzi cel metafizyki w ukształtowaniu zupełnie pozbawionego sprzeczności pojęcia bytu, samo przez się już ztąd wynika, że może to stać się jedynie wtedy, gdy pojęcie owo z góry określone zostanie, jako substancya bezwzględnie prosta, t. j. jako substancya, której istota polega na jednej prostej jakości. W ten

sposób uzyskuje się żądane przekształcenie leibnizowskiego pojęcia monady. Monada Leibniza miała być wprawdzie istotą prostą, była wszakże w istocie złożoną, jako mikrokosm, a nawet nieskończenie złożoną. „Realnostka" Herbarta jest naprawdę prostą, chociaż w rzeczywistości jest zarazem zupełnie niewyobrażalną, a w tem znaczeniu jest niemniej transcendentną, jak i mikrokos Leibniza. Aby więc przy pomocy tego metafizycznie wysnutego prostego bytu wytłumaczyć świat zjawisk, na miejsce wewnętrznego samorozwoju monady leibnizowskiego przyjmuje się zewnętrzne oddziaływanie wzajemne realnostek. Wskutek tej zmiany podwójnej realnostki przestają być istotami podobnemi do dusz: można je zarówno pomyśleć jako czysto fizyczne atomy, niemniej jak i podstawy wewnętrznych zjawisk duchowych. Zawierają one zawiązki obu tych pojęć w zależności od stosunków, jakie przyjmiemy w poszczególnych wypadkach ich współistnienia. Tak więc rozwija Herbart obok siebie metafizyczną filozofią przyrody oraz metafizyczną psychologią, nie przypuszczając przytem, iżby istotą sprawy przyrodniczej było stawanie się psychiczne, jak to czyni idealizm przedmiotowy Leibniza, lub też by istota stawania się psychicznego tkwiła w ruchach materyalnych, jak czyni materyalizm. W tem znaczeniu metafizyka Herbarta jest prawdziwym realizmem: zachowuje się ona zupełnie obojętnie wobec obu dziedzin, a jest zarazem monistyczną; wyprowadza zjawiska fizyczne jak i psychiczne z jednakowych i jednolitych przypuszczeń. Zwraca się przytem do świata rzeczywistego. Pojęcie Boga nie zajmuje żadnego miejsca w metafizyce Herbarta: w myśl dowodu kosmologicznego, przyjmuje się ono, jako pojęcie graniczne; w duchu wymagań

moralnych, jako postulat wiary; tam bowiem świat metafizyczny bytu znajduje ostateczną podstawę swego istnienia, tu moralne dążenie człowieka wymaga uzupełnienia świata zmysłowego przez nadzmysłowy. W ten sposób uzyskane ideje transcendentne tkwią wszakże poza obrębem zagadnień metafizycznych, które ograniczają się do wytłumaczenia pozoru, t. j. świata zjawisk przez byt.

5. Uniwersalistyczny realizm Schopenhauera jest również monistycznym. Wszakże jego zasada metafizyczna, wola wszechświatowa, nie jest bytem prostym, lecz nieskończonym. Zbliża się więc o tyleż do substancyi Spinozy, o ile realnostki Herbarta do monad Leibniza. Lecz jak realnostki owe nie są istotami wyobrażającemi, tylko prostemi transcendentnemi jakościami, tak też wola Schopenhauera nie jest ani myślącą, ani rozciągłą, ani też niema nic wspólnego ze składnikami empirycznego aktu woli; jest ona wprost pozbawioną inteligencyi, niewyobrażalną: pomyślana jest jako transcendentna siła czynna, wytwarzająca przez działalność swoję świat rozciągły, w nim zaś człowieka z jego mózgiem wyobrażającym, w tym ostatnim zaś świat zjawiskowy; świat ten bowiem wymaga podmiotu, któryby go wyobrażał. Jeśli metafizyka Herbarta zajmuje stanowisko obojętne pomiędzy pojmowaniem świata fizycznem a psychicznem, to w filozofii Schopenhauera transcendentna metafizyka woli łączy się z poglądem psychologicznym, zapożyczonym od psychofizycznego materyalizmu. Od zwykłej formy poglądu tego wyróżnia się tem, że wola wszechświatowa pomyślana jest jako siła twórcza materyi. Ten pierwotny stosunek przyjmuje się zarazem jako nieprzestający działać w dalszym ciągu w świecie zja-

wisk. U Schopenhauera zawiera więc również zjawisko liczne wskazówki na byt. Niema wszakże określonej prawidłowości, z którejby filozof usiłował wysnuć takie stosunki, lecz idzie przytem za wskazówkami swojej kombinacyjnej wyobraźni oraz za pociągiem swoich skłonności lub antypatyj. Przeciwstawia się więc filozofiia Schopenhauera próbie Herbarta wytworzenia ścisłej metafizyki także i w tem znaczeniu, że dowolnie łączy składniki rozmaitych poglądów na świat, odpowiadające własnym skłonnościom i potrzebom uczuciowym. Jak w psychologii posługuje się materyalizmem psychofizycznym, a w zasadniczej myśli swojej metafizyki nauką Kanta, tak też estetyka jego zostaje pod wpływem platońskiej nauki o ideach, całość zaś jego filozofii otoczona jest owym pesymistycznym i mizantropijnym nastrojem, przez który czuje się spokrewnionym ze światem idejowym myślicieli indyjskich. Tak więc systemat zajmuje wprawdzie dobrze uzasadnione stanowisko wśród kierunku realistycznego, następującego po Kancie, przez swoje zasadnicze pojęcie metafizyczne, w szczegółach wszakże panuje w nim kaprys osobisty i dowolność. Wszakże i tu stosuje się prawidło, że przypadkowość pozornie tylko zostaje po za obrębem prawd. Właśnie owe dowolne, zakłócające konsenkwencye systematu, pierwiastki, należą do tych, które powstały wskutek ogólnego usposbienia czasu, a w których wogóle daje się dostrzedz zwrot ku filozoficznym interesom, ujawniającym się nie w tym czasie, w którym systemat ten powstał, lecz w tym, kiedy zaczął rozwijać swój wpływ (ob. str. 260).

Natomiast w jednym punkcie, wspólnym całej pokantowskiej filozofii, nie stanowi systemat ten wyjątku, a mianowicie w wybitnym interesie ku

światowi zjawiskowemu występującemu, wbrew wszelkim transcendentnym pojęciom pomocniczym.

Transcendentne ideje Kanta oraz filozofii przedkantowskiej, w których ujawniły się żądania człowieka skierowane ku bytowi nadzmysłowemu, nie znajdują wcale miejsca u Schopenhauera. Jeśli Herbart uważał pojęcie Boga za pograniczne, stojące po za obrębem filozofii, to Schopenhauer usunął go wcale. Zarówno jak i w idealizmie realnym, występującym po Kancie, tak też i w tych systematach realistycznych, cały interes filozoficzny zwrócony jest ku empirycznej rzeczywistości. Występuje to najjaskrawiej u Schopenhauera, gdyż w przeciwności do innych systematów, a zwłaszcza do heglowskiego, dla którego świat rzeczywisty jest całokształtem wszystkich wartości, akcentuje on zupełną bezwartościowość bytu. Wybawienie bowiem ze złego, tego bezwartościowego bytu, filozofia jego dostrzega nie w połączeniu się z nadzmysłowym, bezwzględnie wartościowym światem, jak idealizm platoński i chrześcijański, lecz w zniknięciu bytu wogóle, w bezwzględnem zapomnieniu, w nirwanie indyjskiej. Tak więc pesymizm systematu tego zostaje w najściślejszym związku z tem, iż zaprzecza on wartości, które realizm idealny bezpośrednio go poprzedzający, znajdował w świecie rzeczywistym, że utracił jednocześnie ideę świata transcendentnego, któryby mógł mu je zastąpić.

6. Rozwój ten nie zamyka oczywiście dziejów realizmu. Więcej, niż którykolwiekbądź kierunek metafizyczny, przedstawia on możliwości dalszych stopni, zostaje bowiem w ściślejszym niż inne zetknięciu z każdorazowym stanem całokształtu świadomości naukowej. Wszakże symptomata takich nowych ukształtowań zbyt ściśle wiążą się jeszcze z teraź-

niejszością, aby mogły znaleźć miejsce w takim przeważnie historycznym przeglądzie systematów metafizycznych.

Dwa tylko stanowiska można ustanowić tu jako wpływowe dla przyszłego rozwoju. Ogólna prawidłowość, którą dostrzegamy w następstwie po sobie poglądów na świat, każe przypuszczać, że realizm dualistyczny przeżył się już we wszystkich swoich odmianach, że przyszłość więc należy do monistycznego kierunku tego typu myśli. Kierunek zaś taki możliwy jest w formie dwojakiej: może on zakończyć się bądź materyalistycznym, bądź idealistycznym szczytem swego gmachu. Ponieważ materyalizm, sądząc że wszystkich znanych, właściwych ewolucyom jego najnowszym, już się przeżył, (obacz str. 365), druga możliwość zostaje jako jedyna do przewidzenia. Przyszłość filozofii należy więc do realizmu idealnego. Dostrzegli to już w trafnem przewidzeniu Fichte i Hegel. Lecz w nieszczęsnem zaślepieniu co do metody myślenia naukowego, oraz co do stosunku filozofii do nauk poszczególnych, nie zdołali oni wytworzyć żywego związku pomiędzy myślą zasadniczą nowego poglądu na świat, a rozwojem całkowitym myślenia naukowego.

Tu występuje właśnie jako uzupełnienie drugie stanowisko. Filozofia musi być realistyczną także i w tem znaczeniu, że przyjmie za podstawę umiejętności realne, oraz metody przez nie wytworzone i wypróbowane, aby w ten sposób uczynić zadość wymaganiu filozofii naukowej, zamiast wytwarzania na uboczu od wiedzy pozytywnej, pozornie logicznego, w rzeczywistości zaś całkowicie fantastycznego gmachu pojęć. Wymaganie to podnosi się dziś natarczywiej niż kiedykolwiek, po dosyć długiem panowaniu fantastycznych kombinacyj poję-

ciowych, filozofij nastrojowych oraz eklektycznych odświeżeń przeżytych poglądów na świat.

Literatura. Spinoza, Ethica (przek. pol.)) księga I i II Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate. Wolff. Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt etc. 1719. Vern. Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge. 1723. Herbart, Hauptpunkte der Metaphysik, 1808. Allgemeine Metaphysik. 1828-29. Werke, tomy 3-ci i 4-ty). Kurze Encyklopädie der Philosophie, 1831.(Werke t. 2) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. (Werke tom 2-gi i 3-ci).

III. KIERUNKI ETYCZNE

§ 46. Przegląd ogólny kierunków etycznych i ich rozwój.

1. Jeśli w teoryi poznania panują wyłącznie pobudki teoretyczne, w metafizyce zaś teoretyczne łącznie z praktycznemi, to etyka jest wybitnie praktycznym zakresem filozofii. W dążności tej uzupełnia ona teoryą poznania, stając zarazem w przeciwności do niej. Przeciwność tę usiłuje wyrównać, o ile możliwie, metafizyka. Teorya poznania wywiera więc wogóle tylko pośredni, przez metafizykę udzielany, wpływ na kierunki etyczne; gdy przeciwnie etyczne i metafizyczne kierunki zostają we wzajemnem oddziaływaniu. Pomimo to wobec systematów metafizycznych poglądy etyczne zajmują bardziej niezależne stanowisko, niż inne gałęzie filozofii, gdyż momenta, pełniące w metafizyce tylko rolę drugorzędną, przedstawiać mogą wysoki interes etyczny, a przez to stają się rozstrzygającemi w wyróżnieniu pewnych kierunków etycznych. Stosunek taki spoczywa na tem, że wszelka metafizyka, jakkolwiek czynnemi są w niej pobudki

praktyczne, usiłuje przedewszystkiem zostać ogólnym poglądem na świat, a więc w pierwszym rzędzie dąży do teoretycznej interpretacyi ogólnego zagadnienia wszechświata. Dlatego też charakter systematu metafizycznego określa się przedewszystkiem według znamion teoretycznych, gdy przeciwnie charakter kierunku etycznego, zależy od pobudek i celów, przy pomocy których usiłuje wytłumaczyć fakta życia moralnego.

2. Wolne czynności ludzkie, stanowiące podścielisko wszelkich rozważań etycznych, dopuszczają dwa zagadnienia, od których rozwiązania zależy ostatecznie roztrzygnięcie wszystkich zagadnień etycznych. Pierwsze dotyczy właściwych człowiekowi przyczyn jego postępowania, drugie zewnętrznych oddziaływań tego postępowania. Przyczyny wewnętrzne nazywamy pobudkami do czynu moralnego, a w zakres sądu etycznego wchodzą tylko takie, które poprzedzają akt woli, jako psychiczne jego warunki; następstwa zewnętrzne nazywami celami czynu etycznego, a należą tu tylko takie, które stanowiły przedmiot pożądania, a więc do których świadomie dążono. Jedne i drugie pobudki i cele uczynku określają razem moralną ocenę wartości, która więc zostaje dopóty jednostronną i niedoskonałą, o ile nie uwzględnia obu czynników jednocześnie. W istocie dobudki moralne same przez się nie mają żadnej wartości, gdy obok nich nie stają przedmiotowe założenia celów, oraz odpowiadające im czynności; wartość zaś przedmiotowo-celowych następstw niema znowuż charakteru etycznego, o ile nie wynikają one z pobudek, które ujmujemy jako etyczne.

W rozwoju kierunków etycznych ocena równomierna obu tych czynników, po-

budek i celów, nastąpiła bardzo powoli; często zaś brak jej nawet w najnowszych kierunkach, podnoszących jednostronnie bądź wewnętrzną wartość pobudek, bądź zewnętrzną, zamierzonych celów. Na ogół wszakże rozwój kierunków etycznych miał za punkt wyjścia rozważanie dotyczące pobudek, a dopiero później przeszedł do celów. Tak więc etyka starożytna obraca się przeważnie około badania czynu indywidualnego. O ile zaś stała czynność pobudek moralnych w osobie ludzkiej nazywa się cnotą, (ἀρετή), jest ona przeważnie nauką o cnotach. Pytanie: „co jest cnotą?", t. j. „jakie połączenie pobudek woli powinno istnieć w człowieku moralnym?" zajmuje pierwszy plan badania. Że cnota uszczęśliwia tego, kto ją spełnia, oraz że z postępowania jego wynikają dobra przedmiotowe, uważa się to za rzecz przez się zrozumiałą. Charakter zaś tych dóbr nie stanowi przedmiotu badań specyalnych. Tłumaczy się to w ten sposób, że dobra życiowe oraz prawidła postępowania, skierowane ku ich wytworzeniu, uważane są najsamprzód jako dane w religii obyczajów i prawie. Natomiast pytanie, jakim powinien być człowiek, aby przyczynić się, o ile możliwe, do wytworzenia tych dóbr ogólnie uznanych, powstaje już bardzo wcześnie a objawia się w przysłowiach i przepisach na długo przed utworzeniem etyki naukowej. W Grecyi np. w t. z. orzeczeniach siedmiu mędrców. Dopiero znacznie później, a przeważnie pod wpływem kryzysów i przewrotów w samych poglądach etycznych, zaczyna się podnosić kwestya przedmiotowej wartości samych norm etycznych. Cele, ku których wytworzeniu skierowane są owe prawidła, zostają poddane próbie co do podstawy ich wartości. Dobro jako cel postępowania etycznego nie jest już uwa-

żane za rzecz przez się zrozumiałą i daną, lecz stawiają się pytania, dotyczące jego istoty oraz źródła jego wartości. Jestto wogóle stanowisko etyki nowożytnej w przeważnych jej kierunkach. Nie stawia się tu pytania: „co jest cnotą?", lub też zostaje ono na drugim planie. Natomiast główny interes koncentruje się na kwestyi: „co jest dobrem etycznem?". Etyka nowożytna więc jest przeważnie nauką o dobrach. Wieloznaczności tego zagadnienia odpowiada zarazem i większa rozmaitość nowych kierunków etycznych, rozmaitość, podniesiona istotnie także przez oddziaływania etyki starożytnej, gdyż pojęcie cnoty oraz zagadnienie etyczne, w związku z nim podniesione przez filozofią grecką, sięgają także i do wiedzy starożytnej.

3. Etyka starożytna wiąże się bezpośrednio w rozważaniach swoich o istocie cnoty ze świadomością, poprzedzającą myśl naukową. Dla tej zaś moralnośc przedstawia się jako potęga zewnętrzna, objawiająca się w określonych etycznych przepisach z zewnątrz człowiekowi danych. Siła zaś ich obowiązująca ujawnia się przeważnie w dwóch formach: jako przepisów religijnych, lub jako praw państwowych. Do nich dołącza się, jako nieściśle odgraniczony, a pierwotnie nawet jasno się niewyróżniający, zakres obyczaju. Ten pierwotny stan świadomości etycznej zachowuje się i w rozpoczynającej się wiedzy. Dlatego też, w początkach swoich zwrócona będąc wyłącznie ku kwestyom kosmologicznym, przechodzi ona ponad zagadnieniami etycznemi, nie dostrzegając ich. Potęgi etyczne, jako ujawniające się człowiekowi na zewnątrz w religii, prawie i obyczaju, uznane są jako dane; o początku ich nikt się nie pyta. Za cnotliwego uważany jest ten, który posłuszny jest owym potęgom, a wyższy stopień

cnoty znamionuje oddanie się im całą osobowością; takim jest pobożny, czczący bogów ponad przeciętną miarę; odważny, poświęcający się dla państwa, lub też zyskujący trwałe zasługi wobec niego. Rozważania o moralności wiązały się widocznie przedewszystkiem z różnicami pomiędzy ludźmi, polegającemi na takiem postępowaniu. Na pytanie, co to jest cnota, daje się odpowiedź wynikająca z rozwijającego się w ten sposób pojęcia postępowania zgodnego z przepisami w jego rozmaitych stopniach, zaczynając od prostego posłuszeństwa nakazom zewnętrznym, a kończąc na oddaniu się dobrowolnie przyjętym obowiązkom. Wszelka etyka zaczyna się więc od moralności hetoronomicznej, t. j. od stanowiska, uważającego przepisy moralne, jako dane z zewnątrz, a oceniającego podmiotowe zachowanie się człowieka, czyli jego cnotliwość, przedewszystkiem czysto zewnętrznie, według stosunku jego uczynków do owych przepisów, uważanych za potęgi przedmiotowe. Ta moralność heteronomiczna panuje także i w początkach filozofii. Objawia się ona tu najsamprzód w tem, że zakres etyczny wogóle nie staje się przedmiotem rozważań filozoficznych, lecz uprawiany bywa, co najwyżej, w poszczególnych przepisach mądrości praktycznej, lub też w usposobieniu religijnem, które nie ma jeszcze żadnego związku z rozważaniem teoretycznem o rzeczach.

Stąd tłumaczy się fakt, iż właściwą chwilą narodzenia się etyki, jako umiejętności, jest wynurzająca się nagle świadomość owej heteronomii przepisów religijnych, a łączące się z tem natychmiast przekonanie, że nikt nie mógł być twórcą podobnych przepisów, jak tylko sam człowiek. Krok ten epokowy uczyniła w Grecyi sofistyka. Za-

chwiała ona naiwne wyobrażenie, na którem spoczywał dawny obyczaj: jakoby religia, prawo i państwo były potęgami przedmiotowemi, którym człowiek posłuszny być winien, jako takim. W ten sposób pogrzebała ona dotychczas istniejącą moralność heteronomiczną. Jednocześnie wszakże, uznając człowieka za twórcę religii, prawa i obyczaju, znosiła ona wszelką moralność wogóle. Uważała ją bowiem za wytwór dowolny, a zatem dający się zmieniać według upodobania każdego. Takie zburzenie moralności z naiwną wiernością dotychczas wykonywanej, koniecznem było ze stanowiska historycznego, aby utorować drogę dla istotnie etycznego usposobienia Potrzebnem było bowiem do tego uznanie, że przepisy moralnie wynikają z natury człowieka. Poznanie to czyniło możliwem przejście od moralności heteronomicznej do autonomicznej, a razem z tem do naukowej etyki. Krok ten uczynił Sokrates. Jestto największy z jego czynów, a może i największe dzieło filozofii wszystkich czasów. W ten sposób bowiem Sokrates dał filozofii dziedzinę, bez której wszelki pogląd na świat, zdobyty inną drogą, pozbawiony jest najważniejszej swojej podstawy. Wprawdzie Sokrates uczynił krok ten jednocześnie w dążeniu do powrotu ku tradycyjnym przepisom dawnego dobrego obyczaju w przeciwności do destrukcyjnych dążeń sofistyki, a wskutek tego w sposobie myślenia jego musiały się odnaleźć składniki pierwotnej etyki heterenomicznej. Gdy powoływał się na spisane prawa państwa, oraz niespisane nakazy bogów, zwracał się bezpośrednio ku owym dwóm potęgom przedmiotowym, które stanowiły główne źródło moralności heterenomicznej: prawu i religii. Nowość wszakże poglądów jego etycznych nie polega na takich orzeczeniach, powtarzających

opinie tradycyjne, lecz na tem, iż sprowadzał cnotę do wiedzy, wiedzę zaś do samopoznania; w ten sposób twórcą cnoty czynił człowieka, niejednostkę wszakże, jak sofistyka, lecz człowieka jako rodzaj, jako istotę myślącą według praw powszechnych. Podstawą moralności nie jest dla niego zewnętrzne wykonanie przepisów etycznych, lecz poznanie ich konieczności. Jeśli zgodnie ze stanowiskiem naiwnej refleksyi, właściwej owej pierwszej próbie uzasadniczenia etyki autonomicznej, człowiek uważany jest wyłącznie tylko jako istota poznająca, istotna zdobycz nowego poglądu polega na tem, że źródło zachowania się moralnego przeniesione zostaje do świadomości ludzkiej. Wszakże w sokratycznem postawieniu zagadnienia również, jak i w jego rozwiązaniu, wytknięta już jest granica, której etyka starożytna przekroczyć nie może. Jedynem zagadnieniem etyki sokratycznej jest pytanie o istocie cnoty. Czem jest dobro w znaczeniu przedmiotowem, dla czego pewne postępowanie jest wartościowe ze stanowiska etycznego pod względem jego następstw zewnętrznych, inne zaś nie jest, zostaje to nierozstrzygniętem. Pojęcie o dobrem moralnem przyjmuje się jako urzeczywistnione w powszechnie uznanych przepisach obyczaju; a przez to nabiera znaczenia owo odwoływanie się do nakazów państwa lub bogów. Etyka ta jest w rzeczywistości autonomiczną, tylko pod względem podmiotowym, t. j. w pojmowaniu cnoty, jako zdolności, wynikającej z właściwej istoty człowieka. Zostaje ona heteronomiczną w stosunku do dóbr, uważanych za przedmiot tych cnót.

4. Dwaj najwięksi następcy Sokratesa: Plato i Arystoteles obierają za probież cnoty bezpośredni, przedmiotowy jej skutek, zamiast podmiotowego

oddziaływania czynu na osobę działającą; w ten sposób etyczne systemata filozofów tych zbliżają się do nauki o dobrach, do której dąży przeważnie etyka nowożytna. Jednocześnie wszakże wytwarza się w systematach tych nowa przeciwstawność, która ma wpływ stanowczy na dalszy rozwój etyki. Polega ona na rozmaitem pojęciu istoty cnoty, prowadzącem także do odmiennego stanowiska w pojmowaniu dobra. U Platona cnota polega na pierwotnych własnościach duszy, te zaś wypływają z jej zachowania się do świata idej, zwłaszcza zaś do najwyższej idei dobrego, decydującej o pojęciu cnoty. Cnota platońska spoczywa więc na bezpośrednim stosunku duszy do świata nadzmysłowego; etyka jego jest wprawdzie autonomiczną, o ile wypływa z najgłębszej istoty duszy ludzkiej; jest ona wszakże zarazem transcendentną, a ponieważ transcendentny ideał cnoty pomyślany jest jako przepis, spoczywający po za obrębem człowieka zmysłowego, etyka ta tworzy rodzaj stopnia przejściowego pomiędzy heteronomiczną a autonomiczną. U Arystotelesa cnota, zgodnie z jego metafizycznem wyobrażeniem o połączeniu formy i materyi, przedstawia się jako własność bytująca w samej duszy ludzkiej, a przytem jest on piewszym, który nie uważa ją za pierwotną władzę duszy, lecz usiłuje wyprowadzić z istoty ogólnie-ludzkich afektów. W ten sposób dochodzi do moralności imanentnej, która jako taka jest zupełnie autonomiczną, utraciła bowiem całkowicie charakter heterenomiczny.

5. Tak więc etyka starożytna w punkcie szczytowym rozwoju swego wytworzyła już trzy kierunki zasadnicze, w ktorych zakresie obracają się wszystkie systemata etyczne: hetoronomiczny, transcendentny i imanentny. Po wytwo-

rzeniu obu ostatnich w dwóch wielkich systematach filozofii starożytnej, dalsze zróżniczkowanie ich na rozmaite formy podrzędne odbywa się w filozofii nowożytnej. Dzieje się to głównie pod wpływem owego wyżej wymienionego przejścia etyki z nauki o cnotach w naukę o dobrach, charakterystyczną dla etyki nowożytnej. Przejście owo odbyło się pod wpływem podobnym do tego, jaki wywołało w starożytności pierwsze rozbudzenie refleksyi etycznej. Filozofia odrodzenia, czując się coraz bardziej wyrastającą ponad przepisy religii i obyczaju, dotychczas uważane za nietykalne, usiłuje zdać sprawę o pochodzeniu wszystkiego tego, co dotychczas przyjmowane było jako spuścizna tradycyjna. Zastanawiając się nad pochodzeniem państwa i porządku prawnego, religii i kultury, bada także i pochodzenie przepisów moralnych. W ten sposób na pierwszym planie zamiast pytania, czem jest cnota, staje inne: czem jest moralność oraz jakim służy celom. Mnogość możliwych odpowiedzi na to pytanie wywołuje wielką rozmaitość doktryn etycznych o dążnościach po części bardzo rozbieżnych. Filozofia odrodzenia zajmuje więc w historyi etyki nowożytnej to samo stanowisko, jakie w starożytności pełniła doba sofistyki. Gdy wszakże doba ta, zgodnie z subjektywizmem sofistyki, nadała budzącej się refleksyi etycznej kierunek ku podmiotowej nauce o cnocie, bardziej uniwersalna, a więcej ku światowi przedmiotowemu zwrócona, filozofia odrodzenia nadaje od samego początku etyce nowożytnej przeważny charakter nauki o dobrach, w której dawniej panujące pojęcie cnoty zajmuje stanowisko drugorzędne i zależne, mające znaczenie raczej dla moralności praktycznej niż dla teoryi etycznej.

§ 47. Systemata heteronomiczne.

1. Chociaż, jak zauważyliśmy wyżej, etyka naukowa rozpoczęła się właściwie dopiero od utworzenia systematów autonomicznych, moralność heteronomiczna nie znikła przeto jeszcze całkowicie z zakresu wiedzy. Wszędzie, gdzie następują wielkie kryzysa w poglądzie na świat, gdzie dotychczasowe przekonania okazują się przeżytemi, a podstawy nowych jeszcze się nie wytworzyły, występuje na jaw przypuszczenie o heteronomicznem pochodzeniu przepisów moralnych, najczęściej jako symptomat krytyczny, podobnie jak krytycyzm w obrębie teoryi poznania, z którym pokrewieństwo ujawnia się i w tem, że często łączy się z energicznem zaakcentowaniem konieczności wiary, przychodzącej w pomoc wiedzy. Do tego dołącza się jeszcze inny moment, powodujący, że ukazanie się poglądów heteronomicznych staje się zjawiskiem szczególniej doniosłem w dziejach refleksyi etycznej. Polega on na tem, że krańcowe akcentowanie autonomicznego pochodzenia przepisów etycznych przeskakuje samo przez się w sposób myślenia heteronomiczny, tak iż daje się tu dostrzedz szczególniejsze, lecz dobrze uzasadnione w naturze woli, podobieństwo przeciwności. Skoro bowiem autonomia etyczna uważana bywa za dowolność podmiotową jednostek lub społeczeństwa, działającego zgodnie z interesem wspólnym, to autonomia taka staje się heteronomią dla każdej innej jednostki lub części ludkości, stojącej po za tem społeczeństwem. Przyjmując, iż każdy człowiek jest samodzielnym twórcą przepisów, według których postępuje, prawo to, autonomiczne dla niego sa-

mego, będzie heteronomicznem dla innego; ponieważ zaś prawo to podmiotowe może być przez każdą jednostkę i w każdej chwili zastąpione innem, staje się więc i dla niej samej heteronomicznem. Bezwzględna dowolność staje się przypadkiem, kaprysem, unoszącym się nad swoim twórcą, jak obca potęga, grożąca mu w każdej chwili nowym a niespodziewanym dla niego przepisem. Tak sofistyka nadała refleksyi etycznej ów impuls energiczny właśnie przez to, że na miejscu pierwotnej heteronomii obyczaju przedmiotowego, ustanowiła autonomią niczem nieograniczonej woli, która stała się w ten sposób heteronomią samowoli. Prawdziwie autonomiczną moralnością może więc być taka, która opiera przepisy swoje na ogólnych cechach człowieka, nie zaś na przypadkowej woli jednostki. Ten to krok od podmiotowej samowoli do wymagania powszechności uczynił Sokrates, a przez to stał się założycielem etyki autonomicznej.

2. W późniejszym rozwoju etyki ukazywanie się sposobu myślenia heteronomicznego znamionuje wogóle krytyczne doby przejściowe, kiedy panujące dotychczas podstawy moralności autonomicznej stają w rozdźwięku z poglądami na świat, do których były przywiązane, nowe zaś nie zostały jeszcze wytworzone. Przytem systemata takie heteronomiczne późniejszego pochodzenia różnią się tem od pierwotnej przednaukowej etyki tego typu, że nie odwołują się do rozmaitych źródeł: religii, prawa, obyczaju lub tradycyi, lecz przyjmują za podstawę wyłącznie jeden rodzaj przepisów zewnętrznych. Przez taki jednolity wywód, właściwy tylko teoryi, nie zaś życiu rzeczywistemu, systemata te o późniejszem pochodzeniu okazują się wytworami refleksyi etycznej. Ze wszystkich przepisów obowiązku ze-

wnętrznie człowiekowi narzuconych dwa są, które się nasuwają spostrzeżeniu: religijny i państwowy; one też bywają przeważnie uważane za źródło moralności, niezależnie od tego, czy w takiem pochodzeniu upatrują dowód jej doniosłości, czy też przeciwnie pobudkę do jej zaprzeczenia. Systemata moralne heteronomiczne dzielą się więc na religijne i polityczne, a w obu typach, stosownie do okoliczności, ujawnia się dążność konserwatywna lub rewolucyjna. Etyka wyłącznie religijna jest sama przez się heteronomiczną. Można powątpiewać, czy religia jest wystarczająco określona, gdy uważamy ją, zgodnie z Kantem, za „ujęcie praw moralnych, jako przepisów boskich". Natomiast nie można wątpić, iż każda religia traktuje prawa moralne, jako przepisy boskie. Dlatego też systemata moralne z silnie wyrażoną tendencyą religijną mają zawsze skłonność do heteronomii, a występują również w dobach i typach myślenia, które jednocześnie hołdują sceptycyzmowi mistycznemu, wyrastającemu na tym samym gruncie. Tak więc etyka heteronomicznie-religijna panuje na początkach filozofii chrześcijańskiej. Następnie usuwa się ona lub też łączy się w scholastyce z pierwiastkami moralności autonomicznej przez wchłonięcie nauki o cnotach Arystotelesa, aby na jej schyłku przeciwstawić się w scholastycznym nominalizmie z ryczałtową jednostronnością wszystkim interpretacyom, zmierzającym ku pobudkom światowym. Jeszcze raz ortodoksya filozoficzna XVII stulecia zaakcentowała energicznie stanowisko heteronomiczne przeciwko wolnomyślności w tak zwanym teologicznym utylitaryzmie anglików, podnosząc twierdzenie, że przepisy etyczne są co do treści swojej przypadkowe; wartość zaś i doniosłość ich polegą na tem, że są przy-

kazaniami bożemi. Heteronomia polityczna występowała w dziejach rzadziej aniżeli religijna; spełniła wszakże dwukrotnie wybitną rolę, jako towarzyszka rewolucyj politycznych: po raz pierwszy, jako oddziaływanie angielskiej rewolucyi XVII stul., w etyce Hobbesa, gdzie się łączyła z konserwatyzmem politycznym; po raz drugi w filozofii poprzedzającej rewolucyą francuską XVIII stul., łącząc się z dążnością rewolucyjną, a przez to występując z żądaniem gruntownego odwrócenia wartości etycznych, dotychczas mających uznanie. Pokrewny prąd przedstawia okres burzy i zapędów w literaturze niemieckiej, również jak i początki romantyzmu. Powtarza się to częściowo i w dążeniach najnowszej literatury niemieckiej. Wszelkie takie powroty etyki heteronomicznej łączą się z energiczną reakcyą świadomej siebie jaźni przeciwko wszelkim z zewnątrz narzuconym przepisom. Przytem reakcya ta może przybrać charakter cyniczny i egoistyczny, jak u Maxa Stirnera, lub też usiłuje przekształcić się w ideał bezgranicznie wolnej osobowości, jak w „etyce pańskiej“ Nitzschego. Ideał ten wszakże spoczywa również na przypuszczeniu, że prawa moralne nie są imanentne w naturze ludzkiej, jak prawa intelektualne, lecz że są dowolnie przez człowieka stworzone, a więc w każdej chwili dowolnie przez niego mogą być zmienione. Kierunek ten, wynikający po części z właściwego najnowszemu rozwojowi sztuki i wiedzy dążenia do nowych ideałów i wartości, po części zaś z ogólnego popędu jednostki ku podniesieniu swojej autonomii woli, łączy w sobie w sposób naturalny momenta heteronomii politycznej i religijnej: żąda on „odwrócenia wszystkich wartości“. Stosownie do tego, czy za źródło przepisów, donio-

słych w pewnym okresie, uważane są przeważnie pobudki religijne lub też polityczne i społeczne, środek ciężkości przenosi się to na stronę heteronomii religijnej, to politycznej.

4. Słaba strona wszelkiej moralności heteronomicznej polega na oddzieleniu życia etycznego od całokształtu naturalnych władz człowieka. Zajmuje ona w obec zagadnień etycznych to samo stanowisko nawpół naiwne zaledwie rozpoczynającej się refleksyi, jakie sofistyka stosowała do wszystkich utworów umysłu ludzkiego, do społeczeństwa i mowy na równi z moralnością i religią, konsekwentnie przeprowadzając ściśle swój subjektywizm. Według jej zdania naturalnem i pierwotnem było tylko to, co jednostka posiadała dla siebie samej, co nazywała własnością swoją, niezależnie od stosunków do innych ludzi. Samo społeczeństwo oraz jego utwory uważała za pochodne, sztuczne. W rzeczywistości wszakże do tych wszystkich powszechnych wytworów wspólnego życia ludzkiego stosuje się to samo, co można powiedzieć o mowie. Jak niedorzecznem byłoby przypuszczać, że mowa powstała wskutek ugody, gdyż ostatnia wymagałaby już istnienia mowy, tak niemożliwem jest przypuszczenie, iżby społeczeństwo rodzina, moralność były utworami dowolnymi, które dlatego można w każdej chwili dowolnie odrzucić lub zmienić. Są one raczej dziełem rozwoju oraz stopniowego kształtowania, którego przebieg ogólny rownież niezależny jest od wtargnięcia indywidualnej woli ludzkiej, jak to ma miejsce z prawidłami myślenia ludzkiego lub ze sprawami wrażliwości, uczuć i afektów. We wszystkich tych zakresach wola indywidualna może obracać się w zakreślonych dla niej granicach również swobodnie jak i w przekazanej jej mowie. Wszakże żaden z tych

zakresów wspólnego życia nie został przez nią zniczego stworzony, ani też nie może być dowolnie zniweczony, aby powstać na nowo w odmiennej formie. Podobne poglądy, wynikające ze złudnej świadomości bezwzględnej autonomii jednostki wobec ogółu, spoczywają więc na zapoznaniu prawdy, wypowiedzianej przez pierwszego założyciela moralności autonomicznej i zarazem imanentnej, Arystotelesa, że człowiek jest „zoon politikon“ (zwierzęciem społecznem), prawdy, z którą wiąże się ściśle inna, t. j. że życie społeczne odbywa się według praw określonych zarówno jak i życie jednostki. Jestto rzeczą zrozumiałą, że fakt ten zapomina się najczęściej w dobach gwałtownych przełomów politycznych, religijnych lub społecznych. W chwilach gdy tradycyjne formy życia wspólnego ulegają energicznemu przekształceniu, jednostka łatwo wytwarza sobie zdanie, że opiera się tylko na sobie samej, a odziedziczone dobro kultury odrzuca jako obce sobie zewnętrzne prawidła, którym łatwo mogłaby przeciwstawić swoje własne, nie dostrzegając przytem nowych form, wyłamujących się ze starych bez jego udziału, pod wpływem życia i oddziaływania całości. Tak więc wszystkie te poglądy spoczywają na błędzie, wynikającym ze ścisłego związku pomiędzy etyką a wolą; z przypuszczenia, jakoby wiedza zajmowała zupełnie inne stanowisko wobec praw postępowania niż wobec praw poznania, oraz jakoby etyka nie miała za zadanie rozwijać i wyjaśniać prawa postępowania moralnego, podobnie jak to czyni logika z prawami myślenia, lecz sama je miała stwarzać.

Literatura: Plato: Euthydemos, Protagoras, Gorgias. (Krytyczne wyjaśnienie etyki sofistycznej). Thomas Hobbes, The elements of law, rozdział 6; De cive rozdział 12. Max Stirner, Der Einzige und sein Eigenthum 1845. Fr. Nitzsche Jenseits von Gut und Böse 1876. Zur Genealogie der Moral 1887.

§ 48. Systemata moralne transcendentne.

1. Etyka transcendentna uważa przepisy moralne za prawa imanentne woli ludzkiej. Uważa je zarazem za podstawy określające wolę, nie wynikające z jej naturalnych własności, ani z jej związku z pozostałemi objawami empirycznemi, lecz z właściwego poznaniu lub woli stosunku do świata nadzmysłowego. Dlatego też etyka transcendentna stanowi stopień przejściowy pomiędzy systematami heteronomicznemi a autonomicznemi. Do ostatnich należy dlatego, że usiłuje pojąć czyn moralny na podstawie samej istoty człowieka; do pierwszych skłania się, o ile w istocie tej widzi byt podwójny: zmysłowy i nadzmysłowy; przepisy moralne stawia w zależności wyłącznej od tego związku ze światem nadzmysłowym tak, iż okazują się heteronomicznemi w stosunku do nadzmysłowej natury człowieka.

W zależności od panującego poglądu na wolę, heteronomia transcendentnych przepisów moralnych może być dwojaka. Jeśli wola wyprowadza się z poznania, jak to działo się w filozofii starożytnej, poprawna zaś wola z jasnego i właściwego poznania, to przepisy etyczne będą przedewszystkiem traktowane jako normy poznania, a przytem jako prawdy, płynące z nadzmysłowego źródła. Przytem nasuwa się łatwo dalszy krok, polegający na tem, że przeciwstawność moralnego i niemoralnego redukuje się do dwojakiego rodzaju poznania: nadzmysłowego i zmysłowego. Przeciwnie, jeśli wola uważa się za władzę odrębną, zasadniczo rożniącą się od poznawczych, to źródło moralności staje się przez to specyficznem, niedostępnem czynnościom poznawczym, a wytwarza się zarazem skłonność obrania owej dwoistości woli i poznania za punkt wyjścia przeciwności etycznych. Dzieje się to w ten sposób, że akcen-

tuje się zależność poznania od zmysłowości, w zmysłowości zaś i popędach zmysłowych dostrzega się przeszkodę, którą napotyka wola moralna w swojej dowolności empirycznej. Z tych dwóch form etyki transcendentnej intelektualistycznej i woluntarystycznej, pierwsza nie tylko jest dawniejszą, lecz aż do najnowszego rozwoju filozofii wyłącznie panującą. Dopiero Kant przeciwstawił jej etykę transcendentną w formie woluntarystycznej.

2. Filozofia Platona nadała pierwszą a przez dłuższy czas miarodajną postać intelektualizmowi transcendentnemu. Obrawszy za punkt wyjścia założenie sokratyczne, że cnota i wiedza stanowią jedno, Plato uważa czyn moralny za wytwór konieczny poznania pojęciowego, a ponieważ pojęcia są obrazami nadzmysłowych idej, więc poznaniem tych idej, przedewszystkiem zaś najwyższej z nich idei dobrego. Jak w pojęciu dobrego odzwierciedla się najdoskonalsza z idej, tak najwyższa z cnót mądrość nie jest niczem innem, jak tylko poznaniem tej idei oraz zdolnością możliwego jej urzeczywistnienia w świecie zmysłowym. Dlatego też wszystkie pozostałe cnoty, męstwo, roztropność, są jej podporządkowane, a wszystkie powstają razem z czwartą cnotą harmonizującą, sprawiedliwością, tylko dzięki panowaniu mądrości nad niższemi częściami duszy. Występuje to jeszcze jawniej, niż w etyce Platona, w jego polityce, tu bowiem cnoty przywiązane są do poszczególnych klas społeczeństwa, przez co wewnętrzny stosunek panowania mądrości przeobraża się w zewnętrzną władzę mędrców.

3. Transcendentny intelektualizm Platona wyprowadza przepisy moralne, jak i pojęcia w ogóle, z bezpośredniego ujęcia intelektualnego przedmiotowej idei dobrego; etyka więc jego może być nazwaną przedmiotową. Jako taka stanowi ona

niezbędne uzupełnienie jego idealizmu przedmiotowego. Jedna i drugi, jako poglądy względnie naiwnie aprioristyczne, wiążą się ściśle z platońskiem pojęciem duszy, gdyby bowiem dusza, jako istota pośrednia pomiędzy światem idej a światem zmysłowym, nie była zdolna z jednej strony do oglądania idej, z drugiej do oddziaływania na świat zmysłowy, niemożliwy byłby taki stosunek dobra w formie przedmiotowej do jego podmiotowego ujawnienia. Dlatego też przemiana w pojęciu duszy, którą sprowadził pogląd na świat chrześcijański, powoduje zmianę odpowiednią tych zasadniczych poglądów etycznych. W miarę jak idee stają się podmiotowemi, najprzód jako myśli boskie, później jako ludzkie, pomyślane pod wpływem rzeczy zmysłowych na wzór boskich, a wreszcie uważane są za bezpośrednio wszczepione duchowi ludzkiemu przez Boga, przez wzgląd na wrodzone, a zwłaszcza nadzmysłowe prawdy, prawo moralne przeobraża się również w prawdę wrodzoną, nie powstającą wskutek oglądania przedmiotu nadzmysłowego, lecz wskutek udzielania się od ducha boskiego ludzkiemu, a więc ostatecznie powstające przez komunikacye duchów. Równolegle sumienie przybiera znaczenie religijne i filozoficzne. „Głos sumienia“ jest jedynym aktem, w którym objawia się w wypadkach poszczególnych owo udzielanie się prawdy moralnej. Analogicznym powszechnie dziejowym aktem udzielania prawa moralnego ludzkości jest objawienie udzielone według wyobrażeń starochrześcijańskich przez Mojżesza, proroków i Chrystusa.

W ten sposób od początku filozofii nowożytnej przedmiotowy transcendentny intelektualizm Platona przekształcił się i w tym punkcie w podmiotowy. Stanowisko to można nazwać intuicyoniz

mem, główny bowiem nacisk położony w nim jest na to, że nakaz moralny jest prawdą bezpośrednio i wewnętrznie poznaną, która, jako taka, przeciwstawia się prawdom poznania, osiąganym przez rozmaite środki zewnętrzne. W tej formie intuicyonizm moralny stanowi składową część wszystkich systematów racyonalistycznych przed Kantem, zarówno realistycznych jak i idealistycznych. W jednych i drugich wiąże się on ściśle z owem pojęciem poznania intuicyjnego wogóle, które wytworzył racyonalizm nowożytny, powołując się na oczywistość matematyczną. Nie rzadko więc i treść prawa moralnego przedstawiona bywa jako bezpośrednio oczywista; w tem znaczeniu odwołują się po części do empirycznej powszechności tych praw, po części do konieczności dla życia ludzkiego, przyczem jednocześnie ukazują się punkta zetknięcia z empirycznemi kierunkami etyki. Najbardziej jaskrawe ukształtowanie przybiera wprawdzie intuicyonizm moralny w systemacie Spinozy, który zrzeka się ryczałtowo wszelkich stosunków z doświadczeniem. Wprawdzie pojęcie dobrego zostało w nim wyniesione ponad sam zakres moralności, przeobrażając się w intelektualną miłość Boga, bezpośrednio związaną z jego poznaniem, a więc w czysto religijną ideę, wykluczającą pojęcie empirycznej, czynnej moralności. Tak współczucie jest według Spinozy „biernym afektem“, spoczywającym na nieadekwatnem poznaniu, a więc niedoskonałym stanem duszy. Jeśli pozostałe kierunki intuicyonizmu usiłowały wogóle zostawać w porozumieniu z moralnością empiryczną, to wszystkim jego kształtom właściwym był wszakże pogląd mniej lub więcej naginający fakta moralne a uzasadniony w intelektualizmie tego kierunku. Polegał on na sprowadzeniu przeciwności etycznych,

dobrego i złego, do owych przeciwności intelektualnych, poznania adekwatnego i nieadekwatnego, jasnego i niejasnego myślenia, które pełni tak ważną rolę w odpowiednich teoryach poznania tych systematów. Przez to zaś zatarty został właśnie specyficznie moralny charakter pojęć, a samo pojęcie moralności znika całkowicie dla rozważania metafizycznego.

4. Forma woluntarystyczna etyki transcendentnej, rozwinięta przez Kanta, może być nazwaną „imperatywizmem", w przeciwności do intuicyonizmu, gdyż nie ujęcie, lecz nakaz moralny uważany jest za ostateczną podstawę moralności; nakaz ten wszakże, podobnie w intuicyonizmie ujęcie dobrego, jest pochodzenia transcendentnego. Stanowisko to wyróżnia się przez dwie cechy od intuicyonizmu. Najsamprzód wola nie tylko uznana tu jest w swojej specyficznej odrębności, lecz przeciwstawiona poznaniu, jako władza transcendentna, gdy czynność poznawcza ogranicza się do świata zmysłowego. Powtóre na miejsce owych intelektualnych różnic jasnego i niejasnego wyobrażenia, zastępujących w intuicyonizmie przeciwności moralne, występuje tu walka woli z popędami zmysłowemi. Wskutek tych zmian imperatywizm posuwa się bliżej ku etyce empirycznej oraz ku systematom moralnym imanentnym, uważa bowiem wolę jako władzę imanentną, której faktyczny stosunek do popędów jest pierwotną pobudką czynów, nie traktuje zaś jej jako prostego oddziaływania następczego inteligencyi, ani czynów ludzkich, jako następstwa zzewnątrz przyjętych idej. Z drugiej zaś strony imperatywizm wikła się w sprzeczność podwójną z doświadczeniem, przedewszystkiem zaś z faktami doświadczenia moralnego. Przedewszystkiem, jeśli wola nie może być

uważaną za czysto intelektualną czynność, nie można jej także oddzielić całkowicie od władzy intelektualnej, jako im przeciwstawnej i niepodobnej do nich, ani też wyprowadzić jej ze źródeł transcendentnych i od niej niezależnych. Powtóre, stosunek, w którym wola postawiona jest tu do popędów zmysłowych, zawiera w sobie właściwie przypuszczenie o chceniu podwójnem, a mianowicie: owem nadzmysłowem, które należeć ma do nadempirycznej natury człowieka, poprzedzającej wszelki zmysłowy byt, oraz do owego empirycznego chcenia, objawiającego się w popędach, a płynącego z empirycznej, zmysłowej istoty człowieka. Taki pogląd jest w gruncie mistyczny, a jest on bardziej mistyczny, niż nauka intuicyonistów, która odwołuje się wprawdzie do ujęcia nadzmysłowego, lecz wyobraża je sobie na podobieństwo zwykłego ujęcia zmysłowego, tak iż sprawa intuicyi moralnej staje się wyobrażalną. Imperatywizm zrzeka się całkowicie podobnej wyobrażalności. Wola bowiem czysta, pozbawiona wszelkich pierwiastków wyobrażenia i uczucia, jest pojęciem nie dającem się pomyśleć, gdyż obce jest wszelkiemu rzeczywistemu doświadczeniu. Niemniej także i dalszy wynik konieczny, że wola owa nadzmysłowa w chwili, gdy określa czyn, staje się zjawiskiem zmysłowem, podległem przyczynowości przyrodniczej, od której była dotąd wolną jest również wyobrażeniem mistycznem, do pewnego stopnia będącem indywidualnem zastosowaniem mistycznej nauki Augustyna o utracie pierwotnej wolności wskutek grzechu pierworodnego. Pogląd taki zaś jest następstwem nieuniknionem pierwotnie mistycznego charakteru transcendentnego pojęcia woli, dającego się pojednać z faktami doświadczalnemi jedynie przy pomocy dalszych mistycznych wyobrażeń.

Literatura: Plato prócz wymienionych: Fileb, Państwo, zwł. rozdz. 1—4, 6, 10. Descartes, Meditatione. IV. Spinoza, Ethica, III—V. De intellectus emendatione Kant, Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, rozdział I i III. Kritik der praktischen Vernunft, 3. Hauptstück. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

§ 49 Systemata imanentne moralne.

1. O wiele rozmaitsze niż systemata heteronomiczne i transcendentne są próby etyki imanentnej, ujawniające się w rozwoju tej nauki. Nie wszystkie wszakże przeprowadzają ściśle zasadę imanencyi. Często zawierają one w sobie pierwiastki etyki transcendentnej, a nawet heteronomicznej, jako też i odwrotnie, systemata ostatniego typu zawierają uajczęściej składniki zapożyczone z faktów empirycznych życia moralnego, a przez to łączą się z pojęciami etyki imanentnej. Systemata imanentne usiłują wyprowadzić moralność z istoty człowieka, objawiającej się w rzeczywistości empirycznej; mają więc dwie drogi przed sobą. Mogą przedewszystkiem rozmyślać nad wewnętrznemi własnościami tworzącemi pojęcie moralności: w takim razie zadanie ich polega na badaniu i porządkowaniu pojęć o cnocie, sama etyka przybiera w tym wypadku charakter przeważnie nauki o cnocie. Powtóre mogą badać cele zewnętrzne, dążenie do których czyni postępowanie ludzkie moralnem: wtedy zajmują się przeważnie pojęciem dobra moralnego, a etyka przybiera charakter przeważny nauki o dobrach. Pierwsza z tych dróg nasuwa się łatwiej, druga, jak to już zaznaczyliśmy, jest właściwą bardziej rozwiniętej fazie refleksyi etycznej. Dlatego też

etyka starożytna zamyka się prawie całkowicie w nauce o cnotach, gdy przeciwnie nowożytna dołącza do tego mniej lub więcej rozległą naukę o dobrach. Przytem wyraźne rozróżnienie stanowisk, zarówno nauki o cnotach jak i o dobrach, łączy się z wytworzeniem systematów imanentnych. Z drugiej zaś strony pojęcia o cnocie nabierają dopiero wtedy znaczenia specyficznego, jasno wyróżniającego zakres etyczny od innych dziedzin, od zewnętrznych zawiązków fizycznych, niemniej jak i od czynności religijnej, gdy wykonana zostanie próba wyprowadzenia ich z istoty samego człowieka. Nie mniej wszakże pojęcia o dobrach i wartościach przybierają dopiero wtedy charakter specyficznie etyczny, gdy zostają w zetknięciu z celami ludzkiemi, dającemi się empirycznie osiągnąć. Dlatego też często w systematach heteronomicznych i transcendentnych nauka o cnotach zlewa się w jedno z nauką o dobrach. Tak w etyce platońskiej, zarówno jak i w kantowskiej, dobro jest jednocześnie pojęciem etycznem i religijnem, a skierowane ku niemu poznanie i chcenie jest jednocześnie cnotą moralną i obowiązkiem religijnym. Brakuje jej bezpośredniego stosunku dóbr do empirycznego życia człowieka, przedewszystkiem zaś dobra najwyższego, a w skutek tego i skierowanej ku niemu cnoty, gdyż samo dobro najwyższe jest przedmiotem transcendentnym. Dopiero w stosunku do dóbr podrzędnych i cnót niższych usiłują systemata te wejść w porozumienie z rzeczywistością zmysłową. Tu wszakże mieszają się one regularnie z pierwiastkami etyki imanentnej.

Stąd wynika, że systemata etyczne imanentne stosownie do przeważnego kierunku rozważań dzielą się na systemata cnót i na systemata dóbr, czyli, określając je ogólniej, na kierunki podmiotowo-

we i przedmiotowe. Kierunki podmiotowe usiłują określić te własności życia duchowego, z któremi wiąże się największe uczucie szczęścia. Wszystkie więc zgadzają się, jak świadczy wyraźnie Arystoteles, co do tego punktu, że „eudemonia“ a mianowicie, jak to już to słowo wyraża, podmiotowe uczucie szczęścia jest pobudką wszelkiego postępowania ludzkiego. W tem najogólniejszem znaczeniu wszystkie nauki o cnocie etyki starożytnej, zaczynając od Sokratesa, a kończąc na stoicyzmie i epikureizmie, są eudemonistyczne. Dzielą się wszakże one w zależności od stosunku, jaki ustanawiają pomiędzy tem podmiotowem uczuciem szczęścia a zewnętrznemi objawami i wypadkami życia, w szczególności zaś tak zwanemi dobrami zewnętrznemi. Pod tym względem tworzą one dwa kierunki przeciwne, a między niemi trzeci, zajmujący stanowisko środkowe. Kierunkami krańcowemi są rygoryzm cyników i stoików z jednej strony, hedonizm cyrenaików i epikurejczyków z drugiej. Pierwszy zachowuje się ujemnie względem zewnętrznych wypadków życia, drugi dodatnio. Istotę cnoty upatruje pierwszy w zadowoleniu z siebie osoby oraz w ujawnianiu jej niezależności od zewnętrznych wypadków życia. Drugi w użyciu zewnętrznych dóbr życiowych oraz w oddaniu się im takiem, które zabezpiecza najtrwalszą formę owego użycia. Forma pośrednia pomiędzy temi krańcowemi, której przedstawicielem był Sokrates, a wykończoną jej postać nadał Arystoteles, usiłuje określić pojęcie cnoty na podstawie wewnętrznego stosunku wzajemnych wzruszeń, o ile daje się on ustanowić względnie niezależnie od stosunków do dóbr zewnętrznych. Ustanowienie tego czysto imanentnego pojęcia cnoty prowadzi do sformułowanej przez Arystotelesa zasady właściwego

środka, według której cnota jest zawsze zachowaniem się pośredniem pomiędzy przeciwnemi afektami: odwaga jest środkiem między tchórzliwością a zuchwalstwem, wspaniałomyślność pomiędzy skąpstwem a rozrzutnością i t. d. W cnotach dianoetycznych, dodanych do systematu cnót etycznych, Arystoteles, uzupełnia zasadę tę w duchu rygoryzmu przez szczególne podniesienie takich cnót, w których wykonaniu osoba zależy tylko od siebie samej.

2. W etyce nowożytnej oddziaływają w dalszym ciągu pojęcia o cnocie systematów starożytnych: tworzą one w tej lub owej formie uzupełnienia rozważań, skierowanych ku zagadnieniom o pochodzeniu i istocie dóbr moralnych. Główny wysiłek tej ewolucyi skierowany jest wszakże na określenie wartości przedmiotowych, które uznać należy za cele moralne. Tak kwestya przedmiotowa, wstępuje w chwili, gdy etyka teologiczna, będąca mięszaniną transcendentnych poglądów chrześcijańsko-platońskich, oraz światowych arystotelesowych ustępuje, dając miejsce samodzielnej refleksyi filozoficznej. Powstaje bowiem teraz potrzeba czysto świeckiego uzasadnienia etyki. Przewrót ten łaczy się więc z ogólną sekularyzacyą filozofii, a przez nią zależny jest od wpływu przyrodoznawstwa nowożytnego. W miarę tego jak przyroda uznaną została za całość, powstającą z siebie samej według praw imanentnych, usiłowano także wytłumaczyć postępowanie człowieka z ogólnego dążenia do opanowania i zużytkowania przyrody dla własnych celów. W ten sposób powstało pytanie, w czyim interesie powinno się odbywać owa na zewnątrz skierowana czynność użyteczna, czy w interesie jednostki czy ogółu, a jeśli w interesie jednostki, to czy jest nią sam postępujący czy-

li jego bliźni. W ten sposób powstały przedewszystkiem dwa kierunki etyki imanentnej i przedmiotowej: indywidualistycznej i uniwersalistycznej, z których pierwszy rozdzielił się natychmiast na dwie gałęzie: egoistyczną i altruistyczną. Drugi kierunek, uniwersalistyczny, łączy się natychmiast od samego początku z myślą o stopniowem udoskonaleniu dóbr moralnych, każda bowiem czynność dla ogółu uważa go nie tylko za całość zbiorową, lecz rozwijającą się a sięgającą w swoich ogólnych celach po za teraźniejszość i byt indywidualny. Etyka, universalistyczna wcześnie więc stała się zarazem i ewolucyonistyczną. Etyka, obierająca w ten sposób ogół za przedmiot swój, może znowuż dostrzegać wartość jej bądź w samych podmiotach, wchodzących w jej skład, bądź w wytworach duchowych, przedmiotowych, które ona wytwarza. Tak więc uniwersalizm ewolucyonistyczny przybiera postać dwojaką: podmiotową i przedmiotową.

Rozmaite te kierunki występowały w dziejach filozofii nowożytnej bądź obok siebie, bądź po sobie. Na ogół rozwój odbywa się od systematów indywidualistycznych ku uniwersalistycznym, od podmiotowych ku przedmiotowym. Nie brak wszakże różnorodnych ruchów wstecznych oraz walki przeciwnej istniejących obok siebie poglądów tak, iż w etyce dzisiejszej różnorodne kierunki te występują jednocześnie, a po części pomięszane ze szczątkami etyki heteronomicznej i transcendentnej.

3. Na początku filozofii nowożytnej znajduje się teorya, zbliżająca się najbardziej do refleksyi etycznej, zrywającej z wszelkiemi więzami tradycyi, a mianowicie próba oparcia moralności na egoiz-

mie. Ukazuje się ona u Hobbesa w połączeniu z jego heteronomią polityczną; połączenie to jest zrozumiałem i naturalnem. Skoro bowiem dany porządek prawny, uznany został za podstawę istniejącego obyczaju, najprostszą odpowiedzią na dalsze pytanie, w jaki sposób powstał ten porządek prawny, jest przypuszczanie pobudek egoistycznych, jako jego źródła. To też znajdujemy już w sofistyce pierwsze zawiązki takiego połączenia, później zaś wszelka próba podniesienia autonomii woli prowadzi do zwrotu ku heteronomii. Po Hobbesie francuska filozofia oświaty XVIII stul. broniła z równem powodzeniem etyki egoistycznej pod kierunkiem Helweciusza. Jednocześnie wszakże występuje u Helweciusza i jego współczesnych konieczność odwołania się do owego połączenia z heteronomią polityczną lub religijną, skoro tylko na tym gruncie usiłują zdać sprawę z życia etycznego. Powstawanie więc poglądów moralnych, zawierających poświęcenie dla innych lub dla ogółu, tłumaczy się tem że mądrzy kierownicy państwa, uznając za konieczne podobne ograniczenie pierwotnego samolubstwa w interesie jednostek za pomocą form heteronomicznych, wytworzyli paliatywę przeciwko bezgranicznemu egoizmowi. W wywodzie więc pobudek woli etyka egoistyczna jest zawsze refleksyjną Człowiek jest dla niej tylko istotą, postępującą według rozważań rozumu, wola zaś władzą, wprawioną w ruch wyłącznie przez argumenta logiczne.

4. Podobnież stanowisko przeważa wogóle w drugiej formie etyki indywidualistycznej, w altruizmie, na początku jego zawodu. Etyka egoistyczna bowiem przechodzi w altruistyczną, skoro przychodzimy do przypuszczenia, że owo urządzenia, usuwające niebezpieczeństwa bezgranicznego

egoizmu, które teorya egoistyczna przypisuje nakazowi heteronomistycznemu, odbywa się autonomicznie w każdej jednostce wskutek rozumnego pojmowania własnej korzyści. Tak więc owa pierwotna refleksyjna forma altruizmu jest zawsze altruizmem na podstawie egoistycznej, czyli raczej formą pośrednią między altruizmem a egoizmem właściwym. Odpowiada temu, że jeszcze etyka refleksyjna altruistyczna nie może się obejść bez motywów heteronomicznych w postaci etyki religijnej, oraz politycznego porządku społeczeństwa, usiłuje więc wyprowadzić porządek moralny z mięszaniny tych czynników. Taki stopień refleksyi etycznej przedstawia systemat Locke'a, a istotne podstawy jego zawarte są jeszcze w utylitaryzmie Benthama, który usiłuje dać ścisłe sformułowanie stanowiska tego ze specyalnem uwzględnieniem pytania, według jakich prawideł ma się kierować przepis altruistycznego postępowania. Za cel postępowania altruistycznego uważa on dobro największej liczby bliźnich, przez co wszakże wykracza już poza stanowisko etyki indywidualistycznej. Czysty altruizm, nie uzasadniony pierwotnie na refleksyi egoistycznej, mógł się rozwinąć naturalnie dopiero wtedy, gdy odbyło się przejście od etyki refleksyjnej ku uczuciowej, kiedy to bezpośrednie uczucie sympatyi i miłości mogły być uważane za pobudkę bezinteresownego postępowania. Krok ten uczynił Shaftesbury, który przyjmując obok pobudek altruistycznych także i egoistyczne, wytworzył systemat moralny, przenoszący myśl zasadniczą arystotelesowskiej nauki o cnotach, zasadę właściwego środka, na sposób rozważania etycznej nauki o dobrach. Istotę etyki widzi w harmonijnem zachowaniu, wyrównywającem roszczenia mego

i twego, troskę o korzyść własną i o korzyść innych. Systemat ten został dalej rozwinięty przez Hume'a i Adama Smitha, którzy z powodzeniem posługiwali się psychologiczną zasadą kojarzenia wyobrażeń. W istocie wszakże w zastosowaniu tem tkwiła subtelniejsza psychologiczna przeróbka myśli, wypowiedzianej już w altruistycznej etyce refleksyjnej, że postępowanie dla dobra innych pochodzi z przeniesienia własnej jaźni na innych. Takie przeniesienie, którego wytłumaczyć nie można było, na polu refleksyi nabierało pozornie prawdopodobieństwa wewnętrznego przez jego zastosowanie do uczuć.

5. Z pomiędzy systematów uniwersalistycznych najbardziej zbliżają się do altruizmu indywidnalnego te, które widzą w społeczeństwie tylko sumę jednostek. To też oba te poglądy przechodzą nieznacznie jeden w drugi. Umotywowanie psychologiczne bywa w obu jednakowe, różnica zaś występuje na jaw dopiero przy sformułownniu zasady moralnej. Tak zasada sympatyi Hume'a, wskutek podmiotowego charakteru uczucia tego, charakteryzuje się jako indywidualistyczna, zasada Benthama największej korzyści największej liczby ludzi uważa się za uniwersalizm subjektywistyczny. Również do tego kierunku należy etyka Leibniza, wiążąca się z „harmonią monad", podnosząca tylko silniej myśl ewolucyonistyczną, a zawierająca domieszkę etyki transcendentne przez tło swoje metafizyczne. Wśród systematów najnowszych należy tu Herbert, Spencer, jednocześnie silnie akcentujący ewolucyonizm oraz podmiotową autonomią woli niemniej jak utylitaryzm współczesny. Ten kierunek, uważający korzyść lub dobro wszystkich za podstawę zasadniczą etyki, jest w pewnem znaczeniu zarazem indy-

widualistyczny i uniwersalistyczny; podmiotowe zadowolenie jednostki jest ostatecznem celem życia ludzkiego; wszakże uznaje się, że każdy ma równe prawo do owego dobrobytu podmiotowego. Do warunków jego zaliczają dalej wszystko, co uważane bywa za dobro zarówno w stosunku do potrzeb zmysłowych jak i wyższych duchowych; dlatego też utylitaryzm przy tem określeniu celowem moralności powołuje się zwykle na praktyczną zgodność ogółu.

W przeciwności do tego podmiotowego czyli utylitarnego uniwersalizmu zostaje przedmiotowy. Mierzy on wartość dóbr moralnych nie według podmiotowego dobrobytu, który mogą dać jednostce, lecz według ich znaczenia jako czynników ogólnego życia duchowego ludzkość. Stosownie do tego całkowita wartość życia duchowego przenosi się do religii, sztuki, wiedzy, do wytworzenia własności narodowych i ogólno ludzkich jako dóbr przedmiotowych, mających cel swój niezależny od wpływu uszczęśliwiającego na tę lub ową jednostkę. Dążenie ku tym dobrom oraz ku ich udoskonaleniu, niemniej jak i ku zewnętrznym środkom ich urzeczywistnienia gwoli im samym, stanowi dla tego uniwersalizmu przedmiotowego właściwie pojęcie moralności. Pogląd ten o charakterze wybitnie ewolucyonistycznym reprezentowała przeważnie filozofia niemiecka XIX st. łączenie ze skłonnością do filozoficznie dziejowych rozważań. Najszerszy wyraz znalazł on w filozofii Hegla, zakłócony tu wprawdzie przez oddziaływanie warunków czasu oraz przez wpływ niedostatecznych logicznych, i metafizycznych przypuszczeń.

6. Jak widzimy z tego przeglądu, obracanie się w przeciwnościach panowało w rozwoju teoryi

moralnych od najdawniejszych czasów. Trudno przypuścić, aby przeciwności te kiedykolwiek znikły, gdyż zupełne usunięcie poglądów heteronomicznych i transcendentnych przez autonomiczne imanentne jest mało prawdopodobnem. Niezależnie od tego, daje się wszakże widzieć w rozwoju poglądów na istotę i pochodzenie moralności następstwo historyczne, w którem odbija się imanentna prawidłowość myśli, naukowej. Poglądy heteronomiczne stanowią punkt wyjścia. Od nich prowadzi religijna forma heteronomonii do blisko spokrewnionych systematów transcendentnych, wśród nich przedmiotowe poprzedzają podmiotowe, intuicyonistyczne zaś czyli intelektualistyczne ukazuje się wcześniej niż imperatywistyczne czyli wolunta-rystyczne. Zasada autonomii staje się panującą całkowicie dopiero w systematach imanentnych, których formą pierwotną jest imanencya podmiotowa czyli nauka o cnotach, po niej zaś następuje imanencya przedmiotowa wartości moralnych, powstających z postępowania podmiotowego, czyli nauka o dobrach. Ostatnia forma wykazuje znowu postęp od poglądu indywidualistycznego do poglądu uniwersalistycznego, a w obrębie pierwszego od etyki refleksyjnej do uczuciowej. Etyka uczuciowa tworzy przytem stopień przejściowy do poglądu indywidualistycznego ku uniwersalistycznemu. Pobudki bowiem refleksyjne z natury swojej zostają ograniczone do zakresu rozważań podmiotowych, tak, iż nigdy nie mogą wyjść po za próby wywodu indywidualnego altruizmu z egoizmu. Pobudki zaś uczuciowe mogą się szerzyć na popędy, bezpośrednio stawiające jednostkę w związku z ogółem. Powstające w ten sposób pojęcie uczuć społecznych daje pobudkę do wytworzenia ewolucyonizmu podmiotowego, który przechodzi

w ewolucyonizm przedmiotowy, skoro tylko podmiotowe następstwa rozwoju etycznego zostaną podporządkowane pod jego przedmiotowe utwory jako składniki trwałe.

Literatura. Arystoteles, Etyka Nikomachijska. Polityka, zwłaszcza III — V. Hobbes, Human nature rozd. 7 nast. Locke, Essay conc, hnman understanding, II, 20, nast. IV 10 nast. Leibniz, Nouveaux essais, II. Shaftesbury, An inquiry conc. virtue and merit. 1711. Holvétius, De l'esprit. 1758. Hume, Treatise on human nature, II. i III. Inquiry conc, the principles of morals, 1751. Adam Smiths, Teory of moral sentiments, 1759. Bentham, Traité de la Législation, Oeuvres trad. par Dumont t. I. 1829 Auguste Comte, Cours de philos. positive, t. IV. Politique positiwe. John Stuart Mill. Utilitarianism, 1863. Herbert Spencer, Data of Ethics. 1879. Przekład niemiecki Vettera. Fichte, System der Sittenlehre, 1798. (tom 4) Hegel, Rechtsphilosophie (tom 8). Encyklopädie der Philos. III (t. 7 rez. 2) Wundt. Ethik, System der Philosophie. 6. rozd.

KONIEC.

Treść.

II. Klasyfikacya umiejętności.

Dział drugi.

Historyczny Rozwój Filozofii.

I. Filozofia grecka.

III. Filozofia nowożytna.

A. Okres pierwszy. Dobą wyzwolenia myśli.

B. Okres drugi. Doba walki poglądów na świat.

C. Okres trzeci. Doba systematów dogmatycznych.

D. Okres czwarty: doba filozofii krytycznej i rozpoczynającego się wpływu nauk humanistycznych.

Dział trzeci.

Główne kierunki filozofii.

I. Kierunki w zakresie teoryi poznania.

A. Empiryzm.

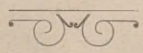
B. Racyonalizm.

C. Krytycyzm.

II. Kierunki metafizyczne.

A. Materyalizm.

B. Idealizm.



Wykaz imion.

(Miejsca główne dotyczące poszczególnych pisarzy oznaczone są gwiazdkami).