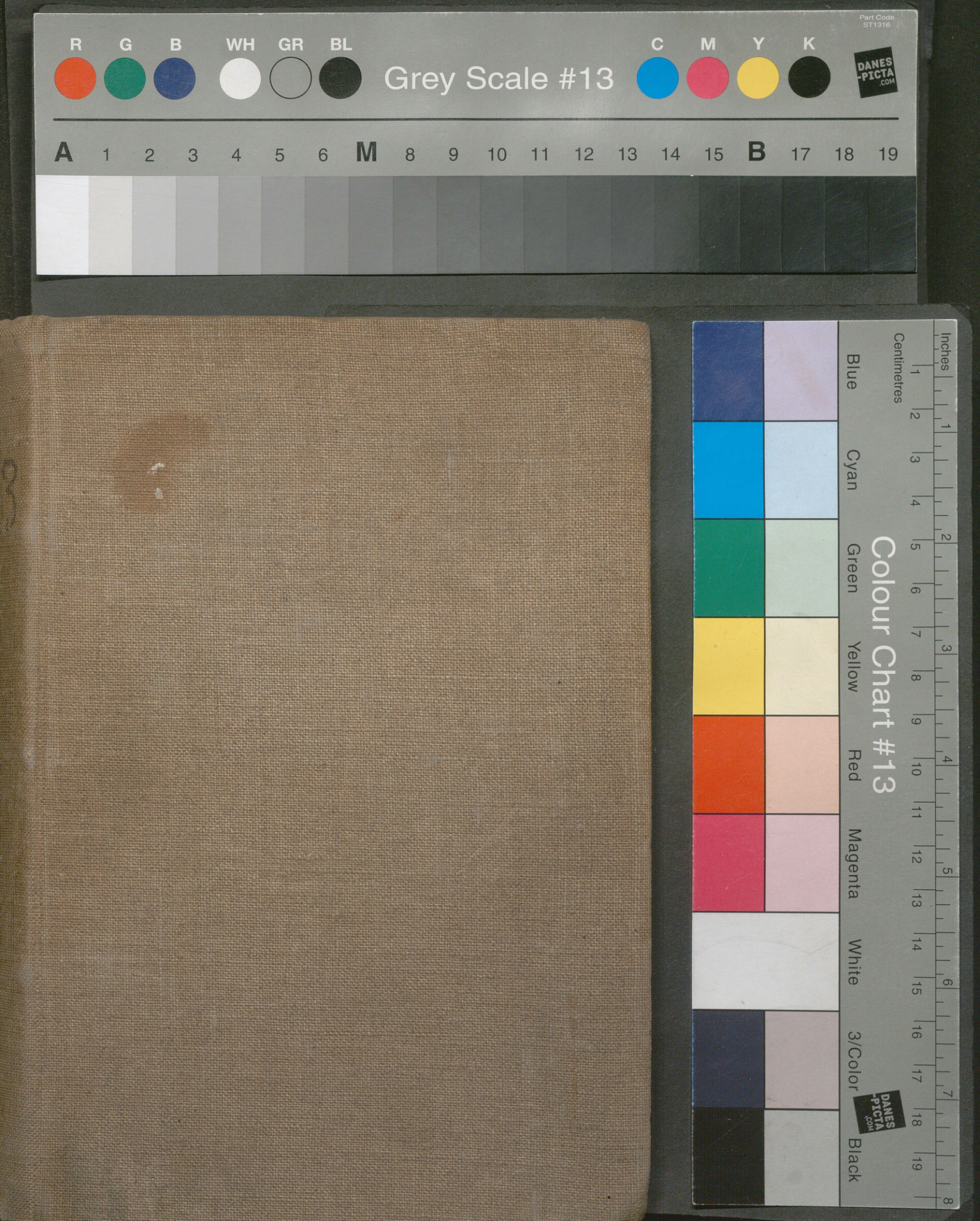

Part Code
ST1316
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Inches
Centimetres

HISTORYA FILOZOFII NOWOŻYTNEJ.

D-r Ryszard Falckenberg

PROF. W ERLANGEN.

HISTORYA FILOZOFII NOWOŻYTNEJ.

Tłomaczył

W. M. KOZŁOWSKI.

Bezpłatny dodatek do „Prawdy.“

WARSZAWA

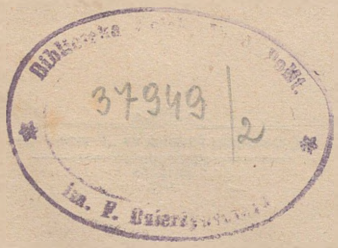
Druk K. Kowalewskiego, Mazowiecka Nr. 8.

—

1895.

1(09):14

Дозволено Цензурою
Варшава, 26 Марта 1895 г.



WSTĘP.

W żadnej umiejętności gruntowna znajomość jej historyi nie ma takiego znaczenia, jak w filozofii. Na podobieństwo nauki dziejów zbliża się ona z jednej strony do wiedzy ścisłej, z drugiej ma wiele pokrewieństwa ze sztuką. Z pierwszą łączy ją praca metodyczna i cel poznania; z drugą — intuicya i dążność do ogarnięcia rzeczywistości jednem spojrzeniem. Idee metafizyczne trudniej utrwalić, ale też trudniej zbić drogą doświadczalną, niż hipotezy fizyczne. Mniej tedy zależne od wciąż postępującej naprzód znajomości faktów, systematy filozoficzne nie starzeją się tak prędko, jak teorye przyrodnicze; mają one w sobie coś z wieczystej trwałości klasycznych dzieł sztuki, zachowują po wszystkie czasy pewną, chociażby względną wartość, pomimo wzajemnych sporów i gadanin o przezwyciężonych stanowiskach. Praca myśli Arystotelesa, Platona lub bohaterów filozofii nowożytnej nie przestaje wywierać ożywczego wpływu na dzisiejsze pokolenia. W żadnej innej dziedzinie myśli nie ma tak pouczających błędów, w żadnej nowe poglądy, chociaż występują jako skończona w sobie całość i wrogo się przeciwstawiają istniejącym, nie są tak dalece tylko dalszym ciągiem i uzupełnieniem dawnych; w żadnej znaczenie samego badania nie przewyższa o tyle jego wyników ostatecznych; w żadnej innej kategorye: „prawdziwy i błędny“ nie są mniej wystarczające, niż na polu filozofii. Nastrój czasu, duch narodu, indywidualność

myśliciela, uczucia, fantazya i wola wywierają nierównie silniejszy, pobudzający lub tamujący, wpływ na ukształtowanie się filozofii, niż na jakąkolwiek inną umiejętność. Jeżeli jakiś systemat w doskonałej formie wyrazi duchową treść pewnej epoki, narodu lub wybitnej osobistości; jeżeli on za pomocą oryginalnych i ważnych pomysłów zdoła subtelniej lub prościej pojąć, głębiej przeniknąć rozwiązanie zagadki świata lub zbliżyć się do niej z całkiem nowej strony, to zdziałał więcej, niż postawiwszy pewną ilość bezsprzecznie słusznych twierdzeń. Rozmaitość systematów filozoficznych wobec przypuszczenia jedynej możliwej prawdy, stanowiąca dla wielu kamień obrazy, tłomaczy się z jednej strony różnorodnością a zarazem i ograniczonością pobudek, które rządzą myśleniem filozoficznem, gdyż nietylko rozum filozofuje, ale cały człowiek; z drugiej — niewyczerpanym ogromem jej przedmiotu. Po za logiczną pracą dowodzenia i wnioskowania działają jako czynniki pobudzające, kierownicze lub tamujące, potęgi psychiczne i historyczne, w znacznej części niebędące natury logicznej, silniejsze jednak od wszelkiej logiki. Wobec niej, zachęcając do opanowania i zarazem opierając się jej, rozpościera się niezmierzona kraina rzeczywistości.

Wielkie i nieprzejednane przeciwieństwa, występujące licznie ze strony podmiotowej i przedmiotowej, czynią niemożebną jednozgodność w najwyższych zagadnieniach, a nawet utrudniają pojedynczemu myślicielowi spojenie jego przekonań w pozbawioną sprzeczności budowę teoretyczną. Każdy filozof widzi tylko ograniczone odcinki świata i widzi je tylko własnemi oczami; każdy systemat jest jednostronny. Ale właśnie wszechstronny obraz świata i ducha, stanowiący cel filozofii, może być osiągnięty tylko przez tę wielość i rozmaitość systematów. Dzieje filozofii—to filozofia ludzkości, tego wielkiego osobnika, który, doskonalszy od organów, jakimi pracuje, może jednocześnie myśleć przeciwieństwami, a wyrównywając sprzeczności i odkrywając nowe, drogą koniecznego i pewnego rozwoju pozna-

nia dąży do wszechobejmującej prawdy zbiorowej, której nie możemy przedstawić sobie dość bogatą i uczłonkowaną. Ktokolwiek chce energicznie pracować nad dalszym postępem filozofii, musi ulegać złudzeniu, że przed nim bogini prawdy uchyli zasłonę, która ją w ciągu stulecia okrywała. Przeciwnie historyk widzi w każdym nowym systemacie tylko nowy głaz, który, jeśli dobrze jest ociosany i we właściwem miejscu z innymi należycie spojony, przyczynia się do wznoszenia piramidy wiedzy. Nauka Hegla o konieczności i pobudzającej sile przeciwieństw, o względnem uprawnieniu każdego stanowiska i o planowym rozwoju spekulacyi stanowi wielki i trwały nabytek, jako ogólny punkt widzenia; wyzwolona zaś w zastosowaniu z ciasnego szablonu szkoły, może stać się doskonałym kanonem dla rozważań historyczno-filozoficznych.

Mówiąc o wiecznotrwałej i artyzmowi skończonych dzieł sztuki podobnej wartości przeszłych systematów filozofii, mieliśmy na uwadze przedewszystkiem te jej czynniki składowe, których źródłem jest mniej myślenie oderwane niż wyobraźnia, serce i charakter osobnika, a jeszcze bardziej duch narodu; części te do pewnego stopnia dadzą się oddzielić od argumentacyi logicznej i od naukowego opracowania pojedynczych zagadnień. Obejmujemy je ogólną nazwą *poglądu na świat*. Konieczność ustawicznego odnawiania ich w myśli naszej jest łatwo zrozumiałą. Pogląd na świat greków starożytnych jest tak klasyczny, jak plastyka Fidyasza lub epika Homera; chrześciański jest tak wiecznotrwały, jak architektura średniowieczna; nowożytny zaś jest tak niepokonany, jak poezye Goethego lub muzyka Beethovena. Poglądy na świat, wyrastające z czasowych nastrojów ludzkości, jako kwiaty ogólnego rozwoju cywilizacyi, stanowią nie tyle myśli, ile rytm myślenia, nie teorye, lecz raczej przesiąknięte uczuciem zapatrywania, o które można się spierać, które można zasadnie zalecać lub potępiać, ale które nie dadzą się ani stwierdzić, ani zaprzeczyć przekonywającymi dowodami. Nietylko optymizm

i pesymizm, determinizm i nauka o wolności, ale także panteizm lub indywidualizm, idealizm lub materyalizm, nawet racyonalizm i sensualizm wyrastają ostatecznie z uczuciowości, a chociaż posługują się myślą jako środkiem, pozostają ostatecznie przedmiotem wiary, uczucia, postanowienia. Estetyczny pogląd na świat greków i religijnie transcendentny chrześciaństwa, intelektualizm Leibnitza i Hegla, oraz pantelizm *) Fichtego i Schopenhauera nie są to doktryny, lecz potęgi życiowe, nie wyniki myślenia, lecz założenia. Jeden pogląd na świat ustępuje miejsca drugiemu, do utworzenia którego sam się przyczynił przez swoją jednostronność, aby później, skoro pouczony, oczyszczony i zbogacony przez przeciwnika pogłębił się, znowu odzyskał panowanie; ale młodszy współzawodnik wcale go nie obala, tak samo, jak dramat Shakespeare'a nie obala tragedyi Sofoklesa, młodość — starości, a jesień — wiosny.

Jeśli więc nie ulega wątpliwości, że poglądy na świat minionych czasów zasługują na to, aby żyły wciąż w pamięci ludzkiej i to nietylko jako wspomnienia tego, co było (gdyż dzieje filozofii nie są gabinetem starożytności, ale muzeum typowych tworów ducha), niemniej łatwo zrozumieć wartość i korzyść historycznego poznania przeszłości dla ściśle naukowej części badania filozoficznego. W każdej nauce pożyteczna jest znajomość powstawania i wzrastania jej zagadnień i teoryj, a w filozofii podwójnie. Postęp tu ukazuje się nie zawsze w wynikach, gdyż często postawienie pytania jest daleko ważniejsze, niż odpowiedź na nie. Zagadnienie wyszczególnia się w pewnym kierunku lub przeciwnie, staje się rozleglejszem, rozkłada się i wysubtelnia; jeżeli wtedy grozi rozproszenie na drobiazgi, ukazuje się jakiś badacz genialny i zwraca umysły do kwestyi zasadniczej. Taki postęp zagadnień, który wszędzie z pociechą dostrzedz możemy, stanowi w niektórych pytaniach, drę-

*) Pogląd, według którego wola jest istotą wszechrzeczy. *Przyp. tłom.*

czących ciągle serce ludzkie, jedyną trwałą zdobycz wysiłku stuleci. Praca sama ma tu większą wartość, niż jej plon.

* * *

Wykład historyi filozofii powinien się wystrzegać dwu ostateczności: bezładnego indywidualizmu oraz abstrakcyjnie logicznego szematyzmu. Dzieje filozofii nie składają się ani z następujących po sobie bez żadnego związku mniemań prywatnych i pomysłów genialnych, ani też z mechanicznie wywijających się typowych, w tej formie i kolei po sobie następujących stanowisk i zagadnień. W pierwszym wypadku niesłusznie odsądzamy je od prawidłowości, w drugim odzieramy je z życia; w pierwszym przyjmujemy związek zbyt luźny, w drugim — zbyt ścisły i prosty; w pierwszym za mało cenimy siłę myśli logicznej, w drugiem ją przeceniamy. Niełatwo ktoś utrzymywać będzie, że przypadek kieruje losami filozofii; trudniej jest ustrzedz się przeciwnego błędu, mianowicie jednostronności konstrukcyi formalistycznej oraz zakreślić rodzaj i granice konieczności. Może jednym z najwyższych celów dziejów świata jest wytworzenie filozofii; ale niezawodnie nie jest to cel jedyny. Stanowi on część wielkiego celu zbiorowego i nie należy się dziwić, że środki, którym powierzone jest jego urzeczywistnienie, nie jemu samemu jedynie służą, że w działaniu swojem wywołują one często następstwa, które nietylko są podrzędne dla rozwoju myśli filozoficznej, lecz wprost jej nieprzyjazne. Myśli nie rodzą się same z siebie, lecz powstają w umysłach żywych, które są czemś większem i lepszem, niż maszynami do myślenia, umysłach, które te myśli przeżywają, ogrzewają ciepłem swego uczucia i bronią z namiętnością. Często mamy sposobność do skargi, że osobistość, która podjęła przeprowadzenie jakiejś wielkiej myśli, nie dorównywa swemu zadaniu, wnosi doń podmiotowe braki, robi za wiele lub za mało, albo wykonywa rzeczy właściwe w sposób niewłaściwy, tak, że wydaje się jakoby duch filozofii zbłądził w wyborze i przygotowaniu swego narzędzia. Nie należy jednak zapominać o odwrotnej

stronie — dodatniej. Duch myślący jest wprawdzie mniej uzdolniony, aniżeli to byłoby pożądanem, do przeprowadzenia subtelnego zadania logicznego, lecz jest za to daleko bogatszy. Bezduszna gra pojęć nie oddałaby usług sprawie filozoficznej i nie jest to szkodą dla dziejów filozofii, że nie przebiegają one tak prostoliniową i zgodną z wymaganiami szkoły drogą, jak w systemacie Hegla. Pomiędzy *ideą* logiczną a filozofującym *osobnikiem* staje w roli pośrednika cały szereg ustopniowanych i krzyżujących się *potęg ogólnych*: duch narodu, czasu, zawodu, wieku, które umysł pojedynczy odczuwa jako części siebie samego i którym ulega bezwiednie. Powtarza się tu wielokrotnie przekształcający, pobudzający i tłumiący, wpływ wyższego i niższego, rozkazującego pana i mniej lub więcej posłusznego sługi, skomplikowany jeszcze przez to, że jednostka, na którą oddziaływają dzieje, przyczynia się sama do ich wytwarzania. Najważniejszym czynnikiem postępu filozoficznego jest oczywiście stan wiedzy w danej chwili, wynik pracy bezpośrednich poprzedników, a w stosunku do tych ostatnich należy znowu odróżniać stronę logiczną od psychologicznej. Często następca rozpoczyna swoją pracę umacniania, rozwijania i obalania pojęć nie w tym punkcie, któregoby żądał historyk-budowniczy. W każdym razie dotychczasowe doświadczenia uczą, że nie można nigdy być dosyć ostrożnym w ustalaniu formalnych praw rozwoju myśli. Według reguły przeczenia i godzenia, po Leibnitzu powinien był nastąpić Schopenhauer, jako przeciwstawienie pesymistycznego etelizmu *) optymistycznemu intelektualizmowi, poczem doskonale by się nadał Schleiermacher, godzący harmonijnie przeciwieństwo w konkretnej teoryi uczuć. Tymczasem inaczej się stało; musimy na to przystać.

* * *

To, co powiedzieliśmy na wstępie o wartości filozofii wogóle, stosuje się tem bardziej do filozofii nowożytnej,

*) Pogląd, według którego wola jest podstawową władzą ducha *Przyp. tłom.*

gdyż rozpoczęty przez nią ruch trwa dotąd nieukończony. Pracujemy w dalszym ciągu nad zagadnieniami, postawionemi przez Descartesa, Locke'a, Leibnitza a związanemi w problemat transcendentalny, czyli krytyczny, przez Kanta; hołdujemy dziś jeszcze ideałowi cywilizacyi Bacona, podniesionemu do wyższego poziomu przez Fichtego; stoimy dotąd pod chorągwią tego poglądu na świat, który wyrobił się we wrogiem przeciwstawieństwie do scholastyki i pod długotrwałym wpływem potężnych, narodziny epoki znamionujących odkryć geograficznych i przyrodniczych oraz reform religijnych. Rewolucyjny zwrot, dokonany przez teoryę poznania i filozofię moralną Kanta, posiada niewątpliwie wielką wagę, jeszcze większą, niż epoka Sokratesa, z którą bywa chętnie porównywany. Wysnuto wiele nowego, powstrzymano, osłabiono i zburzono wiele starego. Jednak nić, idąca od Kartezyusza, nie została przecięta przez filozofię Kanta — o ile bierzemy pod uwagę jej następstwa w dziejach — tylko skręcona i zawiązana w węzeł. O trwającej ciągle sile przed-kantowskiego sposobu myślenia świadczy ten fakt, że Spinoza odradza się w Fichtem i Schellingu, Leibnitz — w Herbarcie i Heglu, sensualizm francuski — w Feuerbachu, a nawet obalony, jak zdawało się na zawsze, przez *Krytykę czystego rozumu*, materyalizm podniósł swoją głowę. Nawet najbardziej rażąca jednostronność rozpoczynającej się filozofii nowożytnej, ubóstwienie wiedzy, pomimo przeciwnego, moralistycznego kierunku Kanta i Fichtego, nietylko zostaje główną dźwignią ostatniego z wielkich systematów idealistycznych, ale nie przestaje wywierać na przekonania znużonej Heglem teraźniejszości zadziwiająco potężnego wpływu w obrębie filozofii, a jeszcze bardziej po za jej zakresem. Wobec tak ścisłego związku pomiędzy dzisiejszem badaniem a ruchem umysłowym od początku dziejów nowożytnych poznanie tego rozwoju staje się niezbędnem; studyować dzieje filozofii od Kartezyusza, znaczy to studyować wstęp do filozofii dzisiejszej.

* * *

Zaczynamy od zarysu *charakteru ogólnego filozofii nowożytnej*, który najwydatniej się przedstawi przy porównaniu jej z charakterem filozofii starożytnej i średniowiecznej.

Filozofia starożytna czyli *grecka* — co stanowi prawie jedno — posiadała przedewszystkiem piętno *estetyczne*. Piękno i prawda były to dla greka pojęcia spokrewnione i nierozdzielne; świat i ozdobność wyraża on jednem słowem: „kosmos.“ Wszechświat był dla niego harmonią, organizmem, dziełem sztuki, wzbudzającem podziw i pobożne uwielbienie. Okiem artysty obejmuje on w spokojnem rozmyślaniu zarówno cały świat, jak i każdy pojedynczy przedmiot, jako całość harmonijną, raczej skłonny podziwiać zgodność części, niż wyszukiwać ostatnich pierwiastków. Chętniej ogląda, niż rozbiera; myślenie jego jest plastyczne, nie anatomiczne. Istotę rzeczy widzi w formie; w celu — klucz do zrozumienia zjawiska. Mierząc wszystko miarą ludzką, stosuje on wszędzie zasady wartości: gwiazdy biegną po kołach, bo ten rodzaj ruchu jest najdoskonalszy; prawa strona jest lepsza od lewej, góra od dołu, przód od tyłu. Myśliciele, u których popęd do analizy przeważa nad poczuciem estetycznem, a przedewszystkiem u Demokryta, wyglądają jak niegrecy, jak ludzie nawpół nowożytni. Obok odzianej w świąteczne szaty kapłańskie filozofii greckiej nowożytna staje w codziennem odzieniu profanów, w bluzie robotniczej z nielitościwem narzędziem analizy w ręku. Nie szuka piękności, lecz nagiej prawdy — mniejsza o to, jaka ona będzie. Uważa za rzecz niemożliwą dogodzenie jednoczesne smakowi estetycznemu i rozumowi; owszem, nagość, brzydota świadczą w jej oczach raczej za, niż przeciw czystości prawdy. W obawie, aby rzeczy ludzkich nie przenieść do natury, posuwa się tak daleko, że pozbawia ją wszelkiego uduchowienia. Świat dla niej nie jest żywym organizmem, lecz maszyną; nie dziełem sztuki, które oglądać i podziwiać należy w jego całości, lecz zegarem, który potrzeba rozebrać, ażeby go zrozumieć. Nigdzie nie widzi celów, tylko przyczyny mechaniczne. Zmartwych-

wstałemu grekowi wiedza dzisiejsza wydałaby się zbyt trzeźwą, zbyt codzienną, za mało pobożną i zanadto natarczywą. Istotnie ma ona w sobie dużo prozy; trudno jej zaimponować; nie daje się ująć w granice przez uczucie; żaden przedmiot nie jest dla niej tak świętym, aby nie zanurzyła weń ostrza swojej rozbierającej i rozkładającej myśli. Lecz obok natarczywości posiada ona przenikliwość, obok trzeźwości — jasność, ścisłość, zimną krew i odwagę logiki. Nigdy jeszcze do takiego znaczenia nie podnoszono wymagań nieuprzedzonego badania i pewności w poznaniu. Tak nagle i z taką gwałtownością obudziło się zamiłowanie do wiedzy, że wyobrażano sobie w poczuciu własnej dumy, jakoby żadne z poprzednich stuleci nie znało prawdy i miłości dla niej. Łatwo zrozumiałym wynikiem takiego popędu do wiedzy było przecenienie poznania kosztem innych czynności ducha. Większość filozofów greckich widziała również w myśleniu najwyższy czyn, zbliżający człowieka do bogów. Wszelako intelektualizm ich był złagodzony przez pierwiastek estetyczny i eudemoniczny *), co ich chroniło od jednostronności, cechującej filozofię nowożytną której brakowało takiej silnej przeciwwagi. Baco, chociaż wymownie podnoszący znaczenie opanowania przyrody, przy pomocy wiedzy, rozumie jednak i najwyżej ceni badanie dla samego badania, a nawet filozofowie woli, jak Fichte i Schopenhauer, spłacają daninę przesądowi intelektualizmu. W jakim stopniu zwłaszcza popęd artystyczny ustępuje miejsca dążnościom teoretycznym, pokazuje się z tego, że epoka nowożytna, chociaż posiada stylistów wybitnych w osobie takiego Fichtego lub Schellinga, Schopenhauera lub Lotzego, nie mówiąc już o mniejszych, nie wydała jednak żadnego filozofa, którego jako pisarza możnaby postawić na równi z Platonem.

Jeśli zwrócimy się do sposobu myślenia *wieków średnich*, dostrzeżemy w przeciwstawności do estetycznego po-

*) *Eudemonizm* — nauka o szczęściu, pogląd, według którego celem cnoty jest osiągnięcie szczęśliwości. *Przyp. tł.*

glądu na świat czasów starożytnych, oraz do nowożytnej przewagi wiedzy, nastrój wyłącznie *religijny*. Tematy i granice badania zakreślone są przez wiarę, wszystko odniesione do życia wiecznego, myślstaje się modlitwą. Rozważają przymioty boskie, zastanawiają się nad liczbą i hierarchią aniołow, nad nieśmiertelnością człowieka, nad przedmiotami wyłącznie *transcendentalnymi* *). Obok tego wprawdzie uwzględniana jest doczesność, lecz zawsze jako coś podrzędnego, nad czem się wznosi prawdziwa ojczyzna — „Królestwo Łaski“ [1]). Wyrafinowany dowcip oddany jest na usługi dogmatów; powinien on uzasadnić, *dlaczego* i *jak*, twierdzeń, których pewność (*że tak*) jest niewątpliwą. Stąd wiedza formalistyczna obok głębokiej mistyki. Wiara i zwątpienie splatają się razem; duchy drżą w oczekiwaniu. Z jednej strony człowiek grzeszący i błądzący, który pomimo wszelkich wysiłków może tylko częściowo odgadnąć prawdy objawienia; z drugiej — Bóg litościwy, który ma się nam ukazać po śmierci bez osłon, jak się ukazywał Adamowi przed jego upadkiem. Lecz zrozumieć siebie może sam tylko Bóg; dla człowieka nawet odsłonięta prawda zostaje tajemnicą, a szczytem poznania — zachwyt, oddanie się niepojętym prawdom z zaparciem własnej woli. W filozofii średniowiecznej z tęsknotą spogląda człowiek na przedmiot swoich badań, na nieskończoność, w oczekiwaniu, że zniży się do niego lub jego do siebie podniesie; w filozofii greckiej duch stoi wobec swego przedmiotu — świata, jak równy naprzeciwko równego; w nowożytnej umysł badawczy uczuwa wyższość nad naturą. W poglądzie średniowiecznym prawda i tajemnica znaczą to samo; w starożytności godzą się z sobą; w myśli nowożytnej wykluczają się nawzajem, jak światło i ciemność. Tajemnica

*) To jest przekraczające granice doświadczenia; nie należy wyrazu tego mieszać z wyrazem *transcendentalny*, który znaczy: dotyczący warunków poznania. *Przyp. tł.*

[1]) Por. co do połączenia i rozdzielenia trzech światów *natura*, *gratia*, *gloria* u Tomasza. Dzieło Rud. Euckena: „Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit.“ Halla, 1886.

jest wrogiem wiedzy i powinna być wypędzona nawet z najbardziej ukrytych jej zakątków. Rzeczą jest zrozumiałą, że nowe czasy zostają w nierównie większej sprzeczności z średniowiecznemi, niż ze starożytnością, to też od tej ostatniej zapożyczyły broń przeciw filozofii średniowiecznej. Dziadkowie chętnie się łączą z wnukami.

Gdy gotuje się coś nowego, a brak jeszcze siły twórczej, którąby mu kształt nadać mogła, następuje czas burzliwej niechęci przeciwko istniejącemu. Ludzie nie wiedzą jeszcze dobrze, czego chcą, ale bardzo żywo czują, czego nie chcą. Niezadowolenie toruje drogę nowemu, rozluźniając stare i doprowadzając je do upadku. Owem starem, przeżytem, niezadawalającem była scholastyka; filozofia nowożytna na początku jest nawskróś wyraźnie *antischolastyczną*. Jeśli dotąd w sprawach kościelnych panował dogmat, w doczesnych — filozofia Arystotelesa, to teraz ogłasza się wojna wszelkiej powadze i na sztandarze wypisuje się godło: wolność badania. „Nowa filozofia jest protestantyzmem w dziedzinie myśli“ (Erdmann). Nie to prawdą, co w ciągu stuleci za prawdę uchodziło, nie to, co inni mówią, chociażby to był Arystoteles lub Tomasz, nie to, co dogadza pragnieniom serca, lecz to tylko, co z przekonywającą oczywistością przemawia do naszego rozumu. Filozofia nie chce być nadal służką teologii; chce się urządzić niezależnie. Wyzwolenie się z wszelkiego przymusu, czy to z więzów zewnętrznych — ustaw kościelnych, czy też poddaństwa wewnętrznego — przesądów i uprzedzeń, swoboda i samodzielność myślenia — oto hasło. Pragnienie celu każe rozważać środki doń prowadzące: żądza wiedzy podnosi pytania: *jak? przez co? jak daleko?*; kwestye teoryi poznania i metodologii budzą żywe zajęcie, stają się czynnikiem nie-

[1]) Z niechęcią odrzucona zostaje nauka o podwójnej prawdzie, pod osłoną której ukrywały się dotychczas śmielsze poszukiwania. Por. Freudenthal „Zur Beurtheilung der Scholastik“ (w III-im tomie *Archiv für Gesch. der Philos.*, 1890); Reuter: „Geschichte d. relig. Aufklärung im Mittelalter,“ 1875, 77. Dilthei: „Einleitung in die Geisteswiessenschaften,“ 1883.

odłącznym badania nowożytnego, dochodzą do zenitu w Kancie, po którym nigdy już nie usuwają się z widowni.

Uzupełnijmy ten obraz negacyjnych dążności filozofii nowożytnej czynnością twórczą. Sposób myślenia średniowieczny został odrzucony; nowego, upragnionego jeszcze nie znaleziono. Cóż lepiej od starożytności nadawało się do chwilowego oparcia, do tymczasowego zastępstwa? Filozofię porywa wielki potok Odrodzenia i *Humanizmu*, płynący z Włoch i rozlewający się po całym wykształconym świecie. Scholastyce przeciwstawiają Platona i nowoplatoników, Epikura i stoików; kościelnej i scholastycznej przeróbce Arystotelesa — prawdziwą jego filozofię. Do źródeł! Wraz z językiem i pismami starożytnych ożywa ich duch. Kurz szkolny i przymus kościelny zostają otrząśnięte, a klasyczny ideał wolnego i szlachetnego człowieczeństwa zyskuje pełnych zapału zwolenników. Po za chrześcianinem zaczyna występować człowiek, po za pobożnością — sztuka i wiedza, prawo i bogactwo jednostki; obok myśli o życiu wiecznem zadanie życia ziemskiego: wszechstronny rozwój przyrodzonych władz duchowych. Świat i człowieka nie uważają w duchu średniowiecznej religii za królestwo ciemności, naczynie słabości i zepsucia; życie i przyroda stają przed odmłodnioną ludzkością w wesołem i pełnem nadziei oświetleniu. Humanizm i optymizm byli zawsze sprzymierzeńcami.

Ze zmianą ogólnego nastroju zmienia się odpowiednio i przedmiot badania: teologia ustępuje swój tron wiedzy przyrodniczej. Umysł pragnie zająć się bliżej umiłowanym znowu światem, dąży do wiedzy realnej, użytecznej i nie szuka już Boga za światem, lecz w nim. Natura jest ciałem Boga i domem jego. Nauka o imanencyi *) zajmuje miejsce transcendencyi nietylko w teologii. Filozofia nowożytna jest usposobiona *naturalistycznie*, gdyż nietylko

*) *Imanencya* — obecność Boga w świecie samym; *transcendencya* — obecność Boga po za światem. *Prz. tł.*

z przyrody czyni ulubiony przedmiot swych badań, ale przenosi do innych gałęzi wiedzy metodę matematyczną, która się okazała tak płodną w przyrodoznawstwie, wszystko rozważa *sub ratione naturae* i dąży do „naturalnych“ objaśnień nawet zjawisk moralnych i politycznych.

Krótko mówiąc, filozofia nowożytna jest przeciw-scholastyczną, humanistyczną i naturalistyczną. Tyle wystarcza nam dla pierwszego zoryentowania się. Dalsze rozgałęzienia, wyszczególnienia, odmiany i ograniczenia tych ogólnych rysów ukażą się przy następującym wykładzie.

Na dwie jednak cechy powinienem tu zwrócić uwagę. Obojętność dla kościoła lub też wrogie przeciw niemu usposobienie, niejednokrotnie zaznaczane jako jedna z najcharakterystyczniejszych cech filozofii nowożytnej, nie jest nieprzyjaźnią dla chrześciaństwa, a tem mniej dla religii wogóle. Po części zmienia się tylko przedmiot uczucia religijnego, które w silnym stopniu i z odcieniem mistycyzmu wybucha w XVI stuleciu, czcząc zamiast transcendentnego Boga uduchowniony wszechświat; po części zaś opozycya zwraca się tylko przeciw średniowiecznej kościelnej formie chrześciaństwa z jego klasztornem wyklinaniem świata. Często właśnie głębokie i poważne uczucie religijne pobudzało ludzi do walki z hierarchią kościelną. Oddzielając od szkodliwego i przeżytego wszystko, co w dążnościach, naukach i urządzeniach średniowiecznych miało żywotność, aby je wcielić w nową umiejętność i nowy pogląd na świat, wchłaniając obok tego płodne idee starożytności, filozofia nowożytna wykazuje coraz większe bogactwo myśli, poglądów i nastrojów. Stare nie ulega tylko zburzeniu lub odrzuceniu, lecz zostaje oczyszczone, przekształcone i przyswojone. Ta sama uwaga nasuwa się, gdy spojrzymy na stosunek filozofii do narodowości w trzech wielkich epokach dziejów. Filozofia grecka była w źródłach swoich i w wyznawcach wyłącznie *narodową*; wyrasta ona z właściwości narodu i zwraca się do rodaków; dopiero pod koniec i nie bez wpływu chrześciaństwa budzą się w niej dążności ogólnoludzkie. Wieki średnie obojętne były na różnice narodo-

we, jak i na wszelką doczesność; filozofia tej epoki jest *kosmopolityczną* i katolicką; posługuje się ona wspólnym językiem szkolnym — łaciną, wszędzie znajduje zwolenników i twórców, których właściwości narodowe nie wpływają na ich działalność. Czasy nowożytne wracają do narodowego charakteru starożytności, nie zrzekając się jednak zdobytej w średnich wiekach korzyści ogarnięcia całego ucywilizowanego świata. Drzewo filozofii nowożytnej zapuszcza głęboko korzenie swoje w żyzną glebę narodową, podczas gdy jego korona rozpościera się daleko po za jej granice. Jest więc i kosmopolityczną i narodową zarazem, czyli *międzynarodową*, jako skarb wspólny rozmaitych narodów, przyjmujących udział w wzajemnej wymianie swych darów filozoficznych. Uczeni zachowują nieraz dla zagranicy łacinę jako język powszechny, lecz niejedno dzieło bywa wprzódy wydane i obmyślane w języku narodowym. W ten sposób idee filozofów, które narodziły się z ducha narodowego, wnikają w świadomość narodu i przesiąkają po za wykształcone warstwy. Filozofia jako oświata, jako żywioł wykształcenia ogólnego jest utworem wyłącznie nowożytnym. W międzynarodowej wymianie myśli, czy to jako wytwórcy, czy jako spożywcy, występują przeważnie francuzi, anglicy i niemcy. Francya rozpoczyna ruch (Kartezyusz=Descartes), Anglia prowadzi go dalej (Locke), przez Leibnitza i Kanta przewaga przenosi się do Niemiec. W epoce fermentacyi, poprzedzającej Kartezyusza, żywy udział w wytwarzaniu pojęć filozoficznych biorą Włochy. Każdy z tych narodów wnosi do ogólnej skarbnicy działań dary, których on tylko mógł dostarczyć, a otrzymuje takie, których własnymi środkami nigdy by nie wytworzył. Ta wzajemna wymiana myśli, w której każda strona daje i zyskuje, a nadto okoliczność, że znakomici myśliciele nowożytni przed Kantem nie byli filozofami z powołania, lecz wojskowymi, lekarzami, mężami stanu, przyrodnikami, historykami lub prawnikami, nadaje filozofii nowej cechy światowości, które odbijają zarówno od klerykalizmu średnio-

wiecznego, jako też od napół prorockiego charakteru nauki mistrzów starożytnych.

O chwałę pierwszego filozofa nowożytnego spierają się Niemcy, Anglia i Francya *); jako kandydaci do tej godności stawiani są głównie Mikołaj Kuzańczyk, Baco, Werulamski i René Descartes; na Hobbesa, Bruna i Montaigne'a pada tylko niewiele głosów. Roszczenia Anglii najmniej są uzasadnione; nie zmniejszając bowiem zasług Bacona, wyznać należy, że programat, który on zakreśla— a niczem więcej w gruncie rzeczy nie jest jego filozofia—ani nie został przez niego naprzód wygłoszonym w swych głównych myślach, ani też konsekwentnie przeprowadzonym. Spór pomiędzy dwoma innymi pretendentami łatwo rozstrzygnąć, jeśli porozumiemy się co do różnicy pomiędzy tym, który rozpoczyna i rzuca nową myśl, a tym, który toruje drogę i myśl tę uzasadnia. Nadejście nowej epoki w dziejach nie zaznacza się wyraźnym szumem, jak rozpoczęcie nowej sztuki w tabakierce grającej. Od chwili, gdy ukazuje się po raz pierwszy nowość, nieświadoma siebie i niezrozumiana przez innych, aż do czasu, gdy w całej sile dojrzałości wystąpi na scenę dziejową, uznając siebie za nową i za taką przez innych uznana, może upłynąć wiele czasu: fermentacya pomiędzy wiekami średnimi a epoką nowożytną trwa prawie dwa stulecia. Czy ten czas przeczuć i pragnień, czas prób i napół udatnych powodzeń, w którym stare walczy z nowem, nie zwyciężając go jeszcze, a sprzeczne dążności walczących poglądów na świat krzyżują się w spo-

*) Jeśli słusznem jest, że wiedza przyrodnicza nadała przeważne cechy filozofii nowożytnej, to możemy również do pewnego stopnia upominać się o pierwszeństwo dla naszego narodu. Praca Kopernika nie była tylko reformą w astronomii, ale przewrotem w systemacie świata, który upoważnieni jesteśmy uważać za hasło, rozpoczynające postęp oświaty. Oprócz Bacona, który nie przyjął odkrycia Kopernika, wywarł ten systemat świata niedający się zaprzeczyć wpływ na wszystkich wymienionych tu jako rozpoczynających erę badaczów; systemat zaś Bruna, od którego może najsłuszniej byłoby rozpocząć dzieje nowożytne, jest tylko poetycznem i panteistycznem tłomaczeniem astronomicznych teoryj Kopernika. *Przyp. tł.*

sób dziwaczny, czy okres ten uważać mamy jako zakończenie ubiegłej epoki, czyli jako początek nowej — a w istocie jest on jednem i drugiem — to tylko spór o wyrazy. Najprostszem rozwiązaniem tego sporu, które zyskało ogólny poklask, jest uważać ten czas za *okres przejściowy*, nienależący już do średnich wieków, ale niestanowiący jeszcze nowych. Mikołaj Kuzańczyk (1401—64) pierwszy wypowiedział *idee zasadnicze* nowożytnej filozofii — jest pierwszym w szeregu tego przygotowawczego okresu. Kartezyusz (1596—1650) stworzył pierwszy systemat nowożytny — on jest ojcem filozofii nowożytnej.

W końcu krótki przegląd literatury:

Gesch. der neuer. Phil. H. Rittera (stanowiąca tomy 9—11 jego *Gesch. d. Phil.*), 1850—1853, doprowadzona do Wolffa i Rousseau'a, została już prześcignięta przez nowsze prace. Dobre dzieło Joh. Ed. Erdmanna, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie* (6 tomów 1834—1853) zawiera w dodatkach wyciągi dosłowne z obcych autorów; jego *Grundriss der Gesch. d. Phil.* (2 tomy 1869; 3-cie wydanie 1878) zawiera pierwszy wykład filozofii niemieckiej od śmierci Hegla. Überwega *Grundriss* (7-e wyd. przez M. Heinzego, 1888) jest niezbędną książką podręczną dzięki (rzeczywiście odurzającej początkujących) obfitości wskazówek bibliograficznych. Najbardziej wyczerpujący i świetny wykład dał Kuno Fischer (1854 i nast., 3-ie wyd. 1878 i nast.; uzupełnienie do pierwszych dwóch tomów *Gesch. d. n. Phil.* stanowi jego *Baco und seine Nachfolger*, 2-ie wyd. 1875). Dzieło to, które ma przytem wysoką wartość literacką, wprowadza czytelnika w świat myśli wielkich filozofów, żywo przez autora odtworzony z ich zasadniczego stanowiska, przygotowując do poznania źródeł, którego naturalnie nie zastąpi żaden wykład. Nie można autorowi robić zarzutu ze zbytniego upraszczania zadań filozoficznych, skoro będziemy uważali jego pracę za wprowadzenie do studyów. Wilh. Windelband (*Gesch. d. n. Phil.*, 2 tomy, 1878 i 1880, do Hegla i Herbarta) kładzie nacisk na związek pomiędzy filozofią a cywilizacyą i umiejętnościami szczegółowemi, oraz na metody filozoficzne. Książka

jego czyta się z przyjemnością; byłoby jednak do życzenia, aby więcej zawierała treści wykładanych teoryj, zamiast samego prawie ich rozważania. Zapowiedziany trzeci tom ma przedstawiać rozwój filozofii do najnowszych czasów. Jego *Gesch. d. Philos.* 1890—91, różni się od innych tem, że zawiera głównie historyą *zagadnień* filozoficznych *). Baumanna *Gesch. d. Philos.* 1890, uwzględnia bliżej tylko tych myślicieli, którzy w sferę idei i wywodów wnieśli coś osobliwego. Ed. Zeller posiada zalety gruntownej i rozległej wiedzy oraz trafnego sądu, które uczyniły jego *Philosophie der Griechen* dziełem klasycznem, a ukazują się niemniej i w *Gesch. der deutschen Philos. seit Leibnitz* (1873, 2 wyd. 1875). Eug. Dühringa (nad miarę krytyczna) *Kritische Gesch. d. Phil.* (1869, 3 wyd. 1878) nie dla uczących się. Lewes **) obrał stanowisko pozytywistyczne, Thilo (1874) wyłącznie herbartowskie, A. Stöckl (3 wyd. 1889) katolicko-wyznaniowe; Wincenty Knauer (2 wyd. 1882) jest günteryaninem. Filozoficzno-historycznych dzieł Chr. W. Sigwarta (1854) i Oischingera bliżej nie znam.

Wykłady filozofii pokantowskiej posiadamy następujące: C. L. Micheleta heglisty (większe w 2 tom., 1837—38; krótsze 1843), Chalybeusa (1837, 5 wyd. 1860, dawniej bardzo lubiane i zasługujące na to), Fr. K. Biedermanna (1842—43), Karola Fortlagego (1852 — stanowisko kanto-fichtowskie) i Fred. Harmsa (1876). Ostatni, niestety, nie potrafił nadać dość jasnej i dokładnej formy — że już pominę wymagania smaku — dobrym myślom i oryginalnym poglądom, w które książka jego obfituje. Bardzo popularne w heglowskim duchu napisane przez bezimiennego dziełko *Deutschlands Denker seit Kant* (Dessau, 1851) zaledwie zasługuje na wzmiankę.

Należy również wspomnieć o pracach, zajmujących się historycznym rozwojem pojedynczych gałęzi filozofii. Do dziejów *filozofii religii*: pierwszy tom dzieła Ottona Pfleiderera (2 wyd., 1883) p. t. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grund-*

*) Por. sprawozdanie w *Ateneum*, czerwiec, 1892. *Przyp. tł.*

**) Po polsku tylko 1-szy tom w przeróbce p. Dygasińskiego. Dzieło to jest bardzo przystępne, ale nie odznacza się wielką ścisłością. *Prz. tł.*

lage oraz dobry wykład Bernh. Pünjera (2 tomy, 1880, 1883); do *filozofii praktycznej*, oprócz pierwszego tomu J. H. Fichtego (*Ethik*, 1850), Franc. Vorländera *Gesch. d. philos. Moral-Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen* (1855), Fr. Jodla *Gesch. d. Ethik* (2 t., 1882 i 1889) i Bluntschlego *Gesch der neueren Staatswissenschaft* (3 wyd., 1881); do *filozofii historyi*: Rocholla *Die Philosophie der Geschichte* 1878 *), Richarda Festera *Rousseau und d. deutsche Geschichtsphilosophie*, 1890. Do *estetyki*: R. Zimmermanna, 1858; H. Lotzego, 1868; Maxa Schaslera, 1871, Ed. v. Hartmanna (zaczynając od Kanta), 1886. Następnie Fr. Alb. Langego *Geschichte der Materialismus* **) (1866; 4-te wyd. 1882), Jul. Baumanna *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Phil.*, 1968—69, Edm. Königa *Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant* 1888, *seit Kant* 1890, Kurda Lasswitza *Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, 2 tomy, 1290; Ed. Grimma *Zur Gesch. des Erkenntnissproblems von Bacon zu Hume*, 1890. Do epoki przejściowej polecić możemy: M. Carrière'a *Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit*, 1847, 2-e wyd. 1887; Jak. Burckhardta *Kultur der Renaissance in Italien*, 4-e wyd. 1886. Prócz tego wskazać można: Ad. Trendelenburga *Historische Beiträge zur Philos.*, 3 tomy, 1846—67; Rud. Euckena *Gesch. und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, 1878; tegoż *Gesch. der philos. Terminologie*, 1879, *Beiträge zur Gesch. d. neueren Philosophie*, 1886 (w tem dziele zasługuje na uwagę rozprawa o stronnictwach w filozofii i ich nazwach); tegoż *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1890; Ludwika Noacka *Philosophie-geschichtliches Lexikon*, 1879; Ed. Zellera *Vorträge und Abhandlungen*, 1865—84; Chr. v. Sigwarta *Kleine Schriften*, 2 t., 1881, 2-e wyd. 1889. W *Religion und Religionsphilosophie* Seydla (1888) znajdują się zasługujące na prze-

*) Sprawozdanie obszerne w *Bibl. warsz.*, 1880. *Prz. tł.*

**) Polski przekład p. t. „Historya filozofii materyalistycznej" z 3-go wyd. (pośmiertnego) przez A. Świętochowskiego i F. Jezierskiego. *Prz. tł.*

czytanie ustępy o Lutrze, Schleiermacherze, Schellingu, Weissie, Fechnerze, Lotzem, Hartmannie, darwinizmie itd.

Z mniejszych podręczników najmniej złym jest jeszcze Schweglera *) (1848; nowsze wydanie uzupełnione przez R. Koebera). Szczupłe zarysy Detera, Koebera, Kirchnera, Kuhna, Rabusa, Vogla i in. zdatne są do powtórzenia. Fritza Schultzego *Drzewo genealogiczne filozofii*, 1890, daje na niekształtnych tablicach trafne zestawienia.

---

*) Polski przekład przez F. K. (1863) z dodatkiem „Historyi filozofii w Polsce (wyczerpany). Prócz tego mamy w polskim języku krótką przeróbkę z Tennemanna, dokonaną przez Wendta w przekładzie J. H. S. Rzesińskiego (2-gi tom — „Filozofia nowożytna," 1837), cenną dla wskazówek bibliograficznych i „Wykład filozofii nowożytnej" przez Straszewskiego. Następnie Cousina „Historya filozofii XVIII w." 2 t., 1866. Pierwszy zawiera pogląd ogólny na następstwo systematów filozoficznych w dziejach; drugi — wykład i rozbiór filozofii Locke'a. Dzieło to, pięknie i jasno napisane, zawiera wiele dowolności i wogóle nie odpowiada dzisiejszym wymaganiom. „O filozofii w Polsce," prócz wspomnianego dodatku do przekładu Schweglera, znajdujemy obszerny rozdział w „Wykładzie logiki" H. Struvego. Leonarda Sowińskiego „Rys dziejów literatury polskiej podług notat A. Zdanowicza" zawiera w V tomie (1878, str. 1—118) historyą filozofii w Polsce w XIX w. H. Struve rozpoczął szereg artykułów o współczesnych pisarzach filozoficznych polskich w „Philosophische Monatshefte." O Śniadeckim — Skórskiego „Filozofia Jana Śniadeckiego"(brosz., 1873) i obszerniejsze dzieło Straszewskiego „Jan Śniadecki jako filozof," Kraków, 1875, K. Struvego „Libelt i Kremer" i „Życiorys Kremera," Kraszewskiego o „Trentowskim." Ważnem ułatwieniem do studyowania dziejów filozofii są przekłady oryginalnych dzieł wybitnych myślicieli. Z tych w języku polskim mamy: Descartesa „O metodzie" (wydane we Lwowie), Bakona „Nowy organon," przekł. Mich. Wiszniewskiego, „Biblioteka filozoficzna", wydawana pod redakcyą H. Struvego, dała dotychczas z rzeczy, należących do filozofii nowożytnej: Descartesa „Rozmyślania nad zasadami filozofii," Spinozy „Etykę," Kondylaka „Traktat o wrażeniach zmysłowych," Berkeleya „O zasadach poznania." *Przyp. tł.*

ROZDZIAŁ I.

OKRES PRZEJŚCIOWY.

Od Mikołaja Kuzańczyka do Kartezyusza.

Objawy myśli filozoficznej od połowy XV stulecia do połowy XVII-go nie mogą być zaliczone ani do wieków średnich, ani do nowych czasów, gdyż posiadają zmieszane rysy obu tych epok. Nie brak tu gorących pragnień, wzniosłych wymagań, wspaniałych zarysów i radosnych widnokręgów; zbywa jednak na wytrwałości, spokoju i dojrzałości, a kajdany, przeciwko którym oburzają się umysły, zbyt jeszcze ciężą tak na nich, jak i na tych, do których przemawiają. Gdzieniegdzie tylko udaje się je zluźnić i zrzucić, a jeśli uwolnią się z nich ręce, brzęczą jeszcze na nogach krępujące żelaza. Jest to najwdzięczniejszy czas dla oryginalnych umysłów, które też ukazują się w zadziwiającej liczbie jednocześnie lub kolejno, a chociaż nie stwarzają nic trwałego, jednak nie przestają budzić zajęcia śmiałością i głębią myśli genialnych, pomieszanych z dziwactwami, odwagą podniebnych rojeń, niemniej jak okrutnym losem, który ich wysiłki wynagradza bezmyślnością, prześladowaniem i śmiercią na stosach. Pośpiesznie przejść musimy przez szeroki próg, oddzielający filozofię nowożytną od scholastyki, a ograniczony z jednej strony rokiem 1450, w którym Mikołaj Kuzańczyk wydał główne

swoje dzieło p. t. *Idyota*, z drugiej — 1644, rokiem wydania *Zasad filozofii nowożytnej* Kartezyusza, rozpoczynających nową epokę, zatrzymując uwagę tylko na objawach główniejszych. Okres przejściowy rozpoczynamy od Kuzańczyka, a kończymy na anglikach Baconie, Hobbesie i Herbercie. W tych granicach rozróżniamy sześć gromad wśród wielokształtnych objawów *Odrodzenia* filozoficznego (w szerszem znaczeniu tego wyrazu): odnowicieli i obrońców systematów starożytnych, filozofów natury we Włoszech, badaczów filozofii państwa i prawa, sceptyków, mistyków i założycieli ścisłej wiedzy przyrodniczej. We Włoszech odrodzenie ducha przybiera kierunek artystyczny, naukowo-przyrodniczy i humanistyczny; w Niemczech występuje ono przeważnie jako wyzwolenie religijne — reformacya.

I. Mikołaj Kuzańczyk [1]).

Mikołaj, urodzony w Kuzie nad Mozellą, blizko Trewiru, w r. 1401, wcześnie uciekł od ojca swego, marynarza i winiarza Chrypffsa (Krebs); wychowywał się u braciszków w Deventerze, studyował prawo, matematykę i filozofię w Padwie. W Moguncyi przegrał pierwszy swój proces, skutkiem czego zniechęcił się do zawodu prawniczego, przeszedł na teologię i został wybitnym kaznodzieją. Brał on udział w soborze bazylejskim jako poseł papieża (Eugeniusza IV), udawał się do Konstantynopola i występował na sejmie we Frankfurcie; w r. 1448 został kardynałem, a w 1450 biskupem brixeńskim. Wskutek sporów ze swoim

[1]) Zimmermann, „N. C. als Vorläufer Leibnitzens“ w VIII tomie „Stzgsber. der Phil. histor. Kl. der Akad. d. Wiss. in Wien,“ 1852, str. 306 i nast. R. Falckenberg, „Grundzüge der Philosophie des Nik. Cus. mit besonderer Berücksicht. der Lehre vom Erkennen,“ Wrocław, 1880. R. Eucken, „Beiträge zur Gesch. der neueren Phil.,“ Heidelb., 1886, str. 6 i nast. Joh. Uebinger, „Die Gotteslehre des Nik. Cus.,“ Münster, 1888. Scharpff, „Des Nik. v. Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung,“ Freiburg i Br., 1862.

panem feodalnym, hrabią Tyrolu, arcyksięciem Zygmuntem, który mu odmówił swego uznania, był przezeń jakiś czas więziony. Przedtem odbył podróże po Niemczech i Niderlandach w sprawach kościelnych. Podczas powtórnej bytności we Włoszech umarł w Todi (w Umbryi) 1464 roku. Paryskie wydanie zbiorowe dzieł jego (1514) zawiera w pierwszym tomie ważniejsze rozprawy filozoficzne, w drugim — matematyczne i dziesięć ksiąg wyciągów z kazań, w trzecim — wielkie, napisane w Bazylei dzieło, *De concordantia catholica.* W r. 1440 (jeszcze przedtem pisał o poprawie kalendarza) rozpoczął on szereg prac filozoficznych rozprawą *O uczonem nieuctwie* (*de docta ignorantia*); w następnym roku wydał dzieło *O przypuszczeniach* (*de conjecturis*). Dalej nastąpił szereg mniejszych traktatów o poszukiwaniu Boga, o darze ojca światłości, o synowstwie, o powstawaniu świata i obrona *Uczonego nieuctwa.* Najwybitniejszem dziełem jest trzeci z czterech dyalogów *O idyocie* (o duchu), 1450 r. W coraz nowe postacie ubiera on jedną najwyższą prawdę, do której wszystko się sprowadza, a której oddać nie można za pomocą wyrazów, lecz tylko żywem ująć wejrzeniem (intuicyą). Stara się on doprowadzić lub porwać czytelnika do ujęcia tej niewypowiedzianej prawdy bądź dyalektyką pojęciową, bądź wzlotem mistycznym, bądź przy pomocy popularnych uproszczeń i zwracań się do rzeczy blizkich, bądź treściwym wykładem, rozwijając mu płodność zasady schodzenia się sprzeczności, odkrytej przezeń podczas powrotu z Konstantynopola (*Widzenie Boga*, *Possest*, *Okulary*, *Gra w globus*, *Gonitwa za mądrością*, *Szczyt poznania*, *Compendium*). Wielkiej wartości są również dzieła treści filozoficzno-religijnej: *Pokój wiary* i *Przesiewanie Koranu.* Wolnomyślniejsi katolicy czczą w nim jednego z najgłębszych myślicieli religijnych; uznaniu znaczenia jego dla filozofii nowożytnej stał dotąd na przeszkodzie bardziej olśniewający, lecz mniej oryginalny Giordano Bruno.

Dwa tematy stanowią kamień węgielny filozofii Kuzańczyka: poznanie ludzkie i stosunek Boga do świata.

Rozróżnia on cztery stopnie poznania: najniższy, *zmysł* (łącznie z wyobraźnią), dający tylko spaczone obrazy; dalej idzie *rozsądek* (*ratio*), który rozkłada, określa czas i przestrzeń, operuje przy pomocy liczb, nadaje imiona i ustawia przeciwieństwa według zasady sprzeczności; wyższym jest *rozum* (*intellectus*), który godzi te przeciwieństwa, najwyższą zaś władzą jest *widzenie mistyczne* (*visio sine comprehensione*, *intuitio*, *unio*, *filiatio*), dla którego przeciwieństwa zlewają się w nieskończonej jedności. Z trudnością osiąga się ten szczyt poznania, na którym dusza łączy się z Bogiem, gdyż znika tu nawet przeciwstawność podmiotu i przedmiotu; trudność polega na tem, że podobieństwa i obrazy zmysłowe mieszają się do intuicyi, sprawiając w niej zamęt. Lecz właśnie w przeświadczeniu tem, że nieskończoność jest dla naszego pojęcia niedostępna, tkwi najwłaściwsze poznanie Boga. Taka jest treść *Uczonego nieuctwa*. Różnicy zaznaczonych tu stopni poznania nie należy brać zbyt ściśle: wyższe obejmują w sobie niższe i są już w nich czynne. Rozsądek może rozróżniać tylko wtedy, gdy mu zmysły poddadzą obrazy; rozum łączy wtedy, gdy otrzyma od rozsądku to, co jest rozdzielone i co ma być połączone. Z drugiej zaś strony rozsądek obecny jest w zmyśle jako świadomość; rozum zaś przyświeca rozsądkowi w jego czynności analitycznej. Rozmaite więc sposoby poznania nie są niezależnemi od siebie władzami umysłowemi, lecz stanowią systemat spółdziałających i wzajemnie się wspierających odmian jednej władzy zasadniczej. Jest to już zupełnie nieśredniowieczne pojmowanie, że w spostrzeżeniu zmysłowem bierze udział dostrzegająca i odróżniająca czynność rozsądku; scholastyka bowiem ściśle rozgraniczała władze poznawcze, według zasady, że pojęcia ogólne powstają w rozsądku, pojedyncze zaś wyobrażenia odczuwają się przez zmysły. Również nowożytnym jest domysł, na którym Kuzańczyk opiera swoje dowodzenie nieśmiertelności, że czas i przestrzeń są wytworami rozsądku i dlatego nie mogą mieć władzy nad duchem, który je tworzy. Sprawca bowiem jest wyższy i potężniejszy, niż

jego twór. Przyznanie, że cała wiedza nasza jest tylko *domysłem*, nie powinno być przyjęte jedynie jako zaprzeczenie możności poznania prawdy dokładnej i bezwzględnej, lecz zarazem jako zachęta zbliżania się stopniowego do niej drogą coraz dokładniejszych domysłów. Istnieją rozmaite stopnie prawdy, które jako domniemania nie są ani zupełnie prawdziwe, ani zupełnie nieprawdziwe. Przypuszczenie staje się błędem dopiero wtedy, gdy, niepomni na niedoskonałość poznania ludzkiego, polegamy na nim, jako na ostatecznem rozwiązaniu. Zdanie Sokratesa: „wiem, że nic nie wiem," nie powinno pobudzać do rozpaczliwej rezygnacyi, lecz do dalszego badania. Zadaniem myślenia (spekulacyi) jest coraz głębsze wdzieranie się w tajemnicę bóstwa; ostatecznie jednak odsłoni się nam ona dopiero w życiu przyszłem. Najwłaściwszą ku temu drogę wytyka nam matematyka w pojęciach o nieskończoności i cudach stosunków liczbowych: jak w kuli nieskończonej obwód i środek schodzą się w jedno, tak istota Boga jest wyższą nad wszelkie sprzeczności; jak wszystkie liczby powstają z jedności, tak drogą wyjaśnień wysnuwa się skończone z nieskończonego. Dziesięć jako suma pierwszych czterech liczb ma znaczenie przeważne w układzie świata: jak w poznaniu ludzkiem mają się do siebie rozum, rozsądek, wyobraźnia i zmysłowość, tak w boskiem: Bóg, duch, dusza i ciało lub też nieskończoność, myśl, życie i byt, dalej bezwzględna konieczność Boga, przedmiotowa konieczność świata, rzeczywistość osobników, możliwość materyi. Obok czwórki działa i trójka: świat dzieli się na stopnie bytu wiecznego, nieprzemijającego (nieśmiertelnego) i czasowego (zmysłowego), lub też prawdy, prawdopodobieństwa i złudzenia. Wszędzie odzwierciedla się troistość boska: w świecie jako stwórca, stworzenie i miłość; w duchu — jako siła twórcza, pojęcie, wola. Troistość Boga jest przedstawiana w najrozmaitszy sposób: jako podmiot, przedmiot i akt poznania; jako duch twórczy, mądrość i dobroć; jako byt, siła i czyn; najczęściej jako jedność, równość i połączenie obu.

Stosunek Boga do świata jest taki, jak jedności, samości, komplikacyi do inności, różności, eksplikacyi; jak konieczności do przypadkowości; jak skończonej rzeczywistości do prostej możliwości. Przytem inność uczestniczy w jedności, od której otrzymuje swoję rzeczywistość; ale jedność nie ma inności po za sobą, jako sobie przeciwstawnej. Tylko jako stwórca świata i w stosunku do niego jest Bóg troisty sam przez się, jest bezwzględną jednością i nieskończonością, której nic się nie przeciwstawia jako inność, która zarówno jest i nie jest wszystkiem i którą, jak to już uczył Areopagita, łatwiej zrozumieć przez przeczenia (tj. czem nie jest), niż przez twierdzenia. Prawdziwiej jest zaprzeczać, niż twierdzić, że Bóg jest światłem, prawdą, duchem, gdyż jest nieskończenie większy od wszystkiego, co można wyrazić w słowach; jest on niewypowiedzialny, niepoznany, wszechjedyny i wszechbezwzględny. W świecie każda rzecz ma obok siebie większe i mniejsze; Bóg zaś jest bezwzględnie największym i zarazem bezwzględnie najmniejszym, gdyż według *zasady schodzenia się sprzeczności* bezwzględna największość styka się z bezwzględną najmniejszością. Co w świecie istnieje jako pojedyncze i konkretnie oznaczone, to w Bogu jest jako proste i powszechne; co w pierwszem występuje jako niezakończone dążenie, jako możliwość, urzeczywistniająca się powolnym rozwojem, w drugim jest jako czynnie skończona. Bóg jest rzeczywistością wszechmożności, jest „możnością bytu,“ czyli *possest*; a ponieważ ta bezwzględna rzeczywistość jest warunkiem i przyczyną wszelkiej ograniczonej możności i czynu, można ją określić jako możność wogóle (*posse ipsum*) w przeciwstawieniu do wszelkich określonych objawów siły: możności bytu, życia, uczucia, myślenia i woli.

Chociaż wszystkie te określenia zaznaczają przeciwstawność Boga do świata w duchu dualizmu chrześciańskiego, jednakże jest ona złagodzona, a nawet poprostu zaprzeczona gdzieindziej w duchu nowożytnego panteizmu. Obok twierdzenia, że niema porównania między bytem

skończonym a nieskończonym, znajdujemy sprzeczne z tem zdanie, że Bóg o tyle przewyższa rozum, o ile ten ostatni przewyższa rozsądek, a rozsądek — zmysły; lub że jest w takim stosunku do myśli, jak myśl do życia, a życie do bytu. Jeszcze śmielej wyraża się Kuzańczyk, gdy nazywa wszechświat zmysłowym i zmiennym Bogiem, człowieka— Bogiem w postaci ludzkiej lub nieskończonością ściągniętą do człowieka, wszelkie stworzenie — Bogiem stworzonym lub skończoną nieskończonością, dając przez to do zrozumienia, że Bóg i świat nie różnią się co do istoty swojej, lecz tylko formą swego bytu; że jest to ten sam byt i czyn, który w Bogu ujawnia się w sposób bezwzględny, w systemacie zaś tworów — w sposób względny i ograniczony. Trzy myśli zupełnie nowożytne pociągały Kuzańczyka od dualizmu ku panteizmowi: nieskończoność świata, związek pomiędzy wszystkimi bytami i wszechobejmujące bogactwo osobowości. Świat również posiada nieskończoność, lecz nieskończoność ta nie jest bezwzględną, sięgającą ponad czas i przestrzeń, lecz osłabioną, mianowicie nieograniczoną rozciągłością w przestrzeni i nieskończonem trwaniem w czasie. Również świat jest jednością, tylko ta jedność nie jest wyższą od wielości i różnorodności, ale rozczłonkowana na wielość i zakłócona przez nią. Osobnik jest także w pewnem znaczeniu nieskończonością, gdyż nosi w sobie wszystko, co istnieje przez się, odzwierciedla ze swego organicznego stanowiska cały świat, jest on skróconem, streszczonem przedstawieniem wszechświata. Jak części ciała, oczy, ręce, nogi są w najściślejszym z sobą związku i żadna z nich nie może się obejść bez innych, tak wszystkie rzeczy są z sobą skojarzone, chociaż różnią się, są jednak zgodne, każda zawiera w sobie inne i jest w nich zawarta. Wszystko jest we wszystkiem, gdyż wszystko jest we wszechświecie i w Bogu, również jak wszechświat i Bóg we wszystkiem. W jeszcze wyższym stopniu jest człowiek mikrokosmem (*parvus mundus* — mały świat) jako zwierciadło wszystkiego, gdyż nietylko na równi ze wszystkiemi istotami zawiera w sobie faktycznie wszystko

istniejące, lecz wie o tem bogactwie i umie je ukształtować w świadome obrazy rzeczy. Ta obecność wyższego bytu w niższym, przyczyny w skutku, gatunku w osobniku, ducha w ciele, rozsądku w zmysłach i odwrotnie stanowi właśnie doskonałość całości i części. Doskonalenie polega na urzeczywistnieniu możliwego posiadania, na rozwoju uzdolnień i na podniesieniu nieświadomego do świadomości. Tu mamy pierwsze zawiązki nauki Bruna i Leibnitza.

Jak w nauce Kuzańczyka o Bogu dają się dostrzedz dwie dążności: chrześciańsko - dualistyczna i nowożytna panteistyczna, tak i w wielu innych punktach możemy zauważyć nieświadome dla samego myśliciela ścieranie się pojęć obu epok. Niepodobna we wszystkich szczegółach śledzić tego rozdwojenia; tylko w grubych zarysach przedstawimy, co należy do średnich wieków, co zaś do nowych czasów. Nowożytnem jest zajęcie jego dla filozofów greckich, z których przeważnie ujmują go Pitagoras, Platon i nowoplatonicy; jego zamiłowanie do wiedzy przyrodniczej [1]) (nietylko uznaje on nieskończoność świata, ale i ruch ziemi), jego szacunek dla matematyki, którą zresztą często posługuje się, do symboliki liczbowej; jego optymizm (świat jest odzwierciedleniem Boga, każda rzecz w swoim rodzaju doskonała, zło jest tylko niedorozwiniętem dobrem); dalej jego intelektualizm (poznanie jest zasadniczą czynnością i głównem zadaniem ducha; wiara — tylko nierozwiniętą wiedzą; wola i uczucie — wynik uboczny myśli; poznanie jest odniesieniem stworzenia do Boga, a więc czynnością odwrotną aktowi stworzenia); nowożytną jest wreszcie forma i zastosowanie, które nadaje się nowoplatońskiemu pojęciu osobowości, idea rozwoju i idalistyczny pogląd, czyniący z przedmiotów myśli jej wy-

[1]) Do zajęcia się przyrodoznawstwem skłonił Kuzańczyka przyjaciel jego, florentyńczyk, Paweł Toscanelli, również i do odradzającej się w owym czasie geografii. Mikołaj z Kuzy kazał wyrytować pierwszą mapę Niemiec, która zresztą ukończona i wydana została dopiero po jego śmierci (por. S. Ruge w *Globus*, tom 60, nr. 1, 1891).

twory [1]). Przeciwdziała temu ostatniemu wpływ nominalizmu, który uważa pojęcia za otrzymane drogą abstrakcyi obrazy ogólne rzeczy, nie zaś ich pierwowzory. Również i wyrazy *explicatio*, *evolutio*, rozwikłanie, rozwój, nie zawsze mają znaczenie nowożytne rozwoju ku wyższemu. Znaczą one poprostu powstanie mnogości z jedności, w której była zawarta, niezależnie od tego, czy prowadzi to do wyższej, czy do niższej formy bytu. Uproszczenie (zwinięcie) — *complicatio*, które ma zawsze znaczenie pierwotnego stanu zarodkowego, nigdy zaś, jak u Leibnitza, powrót do tego stanu, przedstawia najczęściej wyższy stopień doskonałości. Za główne przykłady, wyjaśniające wzajemny stosunek rozwoju i uproszczenia służą: zasady ogólne, w których uproszczona jest wiedza; jedność — skupiająca w sobie wszystkie liczby, duch i Bóg — przedstawiające stan uproszczenia aktu poznania i wszystkich stworzeń, które z tych prostszych stanów powstają przez rozwinięcie*). Jakkolwiek niejasnem i niedoskonałem wydać się może podobne zastosowanie idei rozwoju, stanowi ono jednak coś nowego i obiecującego; znać również i świadomość płodności tego odkrycia. Z licznych rysów filozofii Kuzańczyka, przypominających wieki średnie, wspomnimy tylko o szerokiem miejscu, udzielonem spekulacyom o bogo-człowieku (cała trzecia księga *Uczonego nieuctwa*) i o aniołach. I tu jednak ujawnia się postęp w tem, że rzeczy boskie i ziemskie rozpatrują się w ścisłym związku z sobą, gdy tymczasem u takiego Tomasza z Akwinu stanowią one dwa zupełnie odrębne światy. Słowem, nowy pogląd na świat jest u Kuzańczyka jeszcze całkowicie oplątany w średniowieczne tradycye. Półtora stulecia ubiegło,

[1]) O pojęciach nowożytnych w jego nauce prawa i państwa ob. Gierke „Das deutsche Genossenschaftsrecht," t. 3, § 11, 1881.

*) Znaczenie wyrazów *complicatio* i *explicatio*, trudnych do oddania po polsku, najlepiej można uzmysłowić przez porównanie do pączka lub zarodka (stan *zwinięcia*, uproszczenia), który się *rozwija* w gałązkę lub drzewo. *Prz. tł.*

zanim znienawidzone okowy prysły pod odważniejszą dłonią Giordana Bruna.

II. Wskrzeszenie i zaprzeczenie filozofii starożytnej.

Włochy są ojczyzną Odrodzenia, zarówno i kolebką ważnych myśli nowych, które nadały życiu umysłowemu XVI stulecia charakter odważnego dążenia do rozległych i śmiałych celów. Rozbudzony już przez rodzimych poetów, Danta (1300), Petrarkę (1341) i Bocaccia (1350), zapał do literatury starożytnej, podsycony został przez przypływ greckich uczonych do Włoch, z których przybyli częścią wskutek zaproszenia na sobór w Ferrarze i Florencyi, zwołany dla osiągnięcia zgody w kościele, 1438 (do tych należał Plethon i uczeń jego Bessaryon; w liczbie zaproszonych był i Kuzańczyk), częścią szukając schronienia we Włoszech po zdobyciu Konstantynopola przez turków w r. 1453. W r. 1440 założona została we Florencyi „Akademia platońska“ pod protekcyą Cosima Medycousza a z pobudek Jerzego Gemistosa Plethona [1]). Najznakomitszy z jej członków, Marisiglio Ficino, przetłomaczył Platona i nowoplatoników na język łaciński. Z dzieł Plethona (o różnicy między Platonem i Arystotelesem), Bessariona (przeciwko oszczercy Platona, 1469 — odpowiedź na skierowaną przeciw wyżej wymienionemu dziełu Plethona książkę arystotelika Jerzego z Trapezuntu p. t. *Porównanie Platona z Arystotelesem*, 1464) i Ficinusa (teologia platońska, 1482) okazuje się, że panował tu religijny i mistyczny platonizm z zabarwieniem nowoplatońskiem. Już dla Bessariona i Ficinusa, również jak dla eklektyków młodszej akademii, nie było prawie istotnej różnicy pomię-

[1]) Plethon umarł w późnym wieku 1450 r. Główne dzieło jego „Prawa“ zostało spalone przez jego przeciwnika a wyznawcę Arystotelesa, Jerzego Scholariosa, przezwanego Gennadios, patryarchy konstantynopolitańskiego. Zachowały się tylko urywki, znane przed spaleniem. O życiu i nauce Plethona por. Fritz Schultze „G. G. Plethon,“ Jena, 1874.

dzy nauką Platona, Arystotelesa i chrześciaństwa. Zlanie się żywiołów różnorodnych poszło niebawem jeszcze dalej w nauce obu Pików (Jan Pico z Mirandoli zm. 1494 i jego synowiec Franciszek, zm. 1538) oraz ulegającego wpływowi pierwszego z nich Jana Reuchlina (*De verbo mirifico*, 1494; *De arte cabbalistica*, 1517), którzy wciągają tajemniczą umiejętność Kabały żydowskiej w zakres filozofii platońskiej. Korneliusz Agryppa von Nettesheim z Kolonii zwiększa zamęt tej mieszaniny przez dodanie sztuki magicznej (*De occulta philosophia*, 1510, por. Sigwart *Kl. Schr.*, I, str. 1 i nast.). Daje się tu dostrzedz już nowoczesna dążność do opanowania przyrody, chociaż środki ku temu są niewłaściwie wybrane; niebawem jednak odsłoni natura spostrzeżeniu i rozważeniu tajemnice, których nie mogły jej wydrzeć czary. Również awanturniczą postacią jest Filip Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus z Hohenheimu (1493—1541), wielowędrowny szwajcar, usiłujący zreformować medycynę na podstawie chemii. Dzieła jego wydał Huser (Strasb. 1616—18. Por. o nim Sigwarta *Kl. Schr.*, I, str. 25; Euckena *Beitr. zur Gesch. der neuer. Phil.* str. 32 i nast., Lasswitz *Gesch d. Atom.*, I, str. 294 i nast.). Filozofia jest według Paracelsusa poznaniem przyrody, które powinno się oprzeć na spostrzeżeniu i myśli; nie wsparta przez doświadczenie spekulacya i powtarzanie pacierza za papierową mądrością starożytnych nie prowadzą do celu. Świat jest żywą całością, przechodzącą swoje epoki życiowe, podobnie jak człowiek, mikrokosmos, w którym jak w wyciągu skoncentrowana jest cała treść makrokosmu*). Początkowo wszystkie rzeczy zawarte były w jedności, w stworzonej przez Boga *materyi pierwotnej*, pozbawione różnic, jak w nasieniu; z tej jedności wytworzyła się przez rozróżnienie wielość, rozmaita kształtem i barwą. Rozwój ten trwa wciąż i w każdym rodzaju doskonalą się początkowe jego zawiązki, a nie wcze-

*) *Makrokosmos* — wszechświat, universum; *mikrokosmos* — świat zmniejszony, skrócony, to człowiek i każda wogóle istota pojedyncza. *Prz. tł.*

śniej ustanie, aż gdy — w dniu sądnym — zostanie spełnione w naturze i dziejach wszystko możliwe. Wszystkie kształty rozmaite żyją jednem życiem przyrody; ciałem ludzkiem rządzą te same prawa, co i wszechświatem, a co w pierwszem jest ukryte, ukazuje się jawnie w drugiem; badając świat, poznajemy człowieka. Zjawiska natury polegają na chemicznem rozdzieleniu i połączeniu ciał. Ostatnimi składnikami, do których doprowadza analiza, są trzy substancye podstawowe, czyli esencye pierwotne: rtęć, siarka i sól, pod któremi rozumieć należy zresztą coś bardziej zasadniczego, niż tejże nazwy materye empiryczne. Rtęć jest tem, co czyni ciała płynnemi, siarka — palnemi, sól — stałemi i sztywnemi. Z nich składają się cztery pierwiastki, a nad każdym z nich panuje osobny duch żywiołowy: duchem ziemi są gnomy, czyli karły, wody — undyny lub nimfy, powietrza — sylfy, ognia — salamandry (por. jako ilustracyą poglądów Paracelsa oba monologi *Fausta* Goethego). Duchy te należy pojmować jako siły lub subtelne ciała, nie zaś jako istoty demoniczne i osobiste. Każdej istocie pojedynczej, a więc i człowiekowi, przypisana jest zasada życiowa — „Archeus," uosobienie ogólnej siły przyrody — „Vulcana." Choroba jest osłabieniem tego ducha życiowego przez „nieprzyjazne" siły ziemskiej lub gwiaździstej natury; lekarstwa należy dobierać tak, aby broniły Archeusa przeciwko tym wrogom. Człowiek jest jednak czemś więcej, niż przyroda; nietylko jest on zwierzęciem uniwersalnem, skupiającem w sobie wszystko, co w innych zwierzętach zawarte jest tylko częściowo, ale jako podobieństwo Boga nosi on w sobie pierwiastek wieczny i może się doskonalić przy pomocy rozumu. Paracelsus rozróżnia trzy światy: świat żywiołów czyli ziemski, gwiaździsty czyli niebieski, duchowy czyli boski. Światy te oddziaływają w sposób sympatyczny na siebie, a odpowiada im w człowieku: ciało karmiące się żywiołami; umysł, którego wyobraźnia otrzymuje pokarm swój — uczucia i myśli od duchów gwiaździstych i dusza nieśmiertelna, której pożywieniem jest wiara w Chrystusa. Dlatego też

wiedza przyrodnicza, astronomia i teologia są oporami antropologii, a więc ostatecznie i medycyny. Fantastyczna medycyna Paracelsusa znalazła wielu zwolenników w teoryi i praktyce [1]). Z jego czcicieli i następców na wzmiankę zasługują: R. Fludd († 1632) i obydwaj van Helmontowie, ojciec i syn († † 1644 i 1699).

Obok filozofii platońskiej zmartwychwstają i inne systematy filozoficzne. Stoicki wychwalają Justus Lipsinus († 1606) i Kacper Schoppe (Scioppius, ur. 1562); epikureizm odnawia Gassendi (1647); logicy i retorowie idą w ślad za Cyceronem i Kwintylianem. Tak Wawrzyniec Valla († 1457), R. Agricola (ó 1485), hiszpan Ludwik Vives (1531), który zachęca do metodycznego użycia doświadczenia zamiast badania powagi Arystotelesa i Maryusz Nizolius (1553), którego dzieło *Antibarbarus* zostało powtórnie wydane przez Leibnitza w r. 1670.

Zwolennicy Arystotelesa stanowili dwa stronnictwa, z których jedno powoływało się na wykład naturalistyczny greckiego egzegety Aleksandra z Afrodyzyi (ok. 200 r.), drugie na panteistycznie usposobionego komentatora arabskiego Averroesa († 1198). Rozterka między nimi wystąpiła najjawniej w sporze o nieśmiertelność duszy, toczonym przeważnie w Padwie. Zwolennicy Aleksandra twierdzili, że według Arystotelesa dusza jest śmiertelna; awerroiści utrzymywali, że wspólna wszystkim rozumna część istoty ludzkiej jest nieśmiertelna; łączyło się z tem pytanie, jak pogodzić pogląd Arystotelesa z nauką kościoła, wymagającego osobowej nieśmiertelności. Najwybitniejszy pomiędzy aretstatelikami Piotr Pomponacyusz (*De immortulitae animae*, 1516, *De fato, libero arbitrio, providentia et praedestinattone*) staje po stronie aleksandryjczyków. W przeciwnym obozie walczą Achillinus i Niphus. Stanowisko po-

[1]) Wpływom Paracelsusa, Vivesa i Campanelli ulegał wielki pedagog (czeski) Amos Comenius (Komensky, 1592—1670), którego pisma pansoficzne ukazały się w r. 1637—68. Pisali o nim Pappenheim, Berlin, 1871; Kvacsale (rozprawa doktorska), Lipsk, 1886; Walter Mueller, Drezno, 1887. (Po polsku: Bądzkiewicz (brosz.), Lwów, 1874. *Prz. tł.*).

średnie lub mniej stanowcze zajmują: Caesalpinus († 1603) Zabarella i Cremonini. Innych jak Fabra Stapuleńczyka w Paryżu (1500) i Desid. Erasma (1520) mniej obchodzą filozoficzne przekonania, więcej zaś dokładność tekstu Arystotelesa.

* * *

Z przeciwników Arystotelesa dwa sławne nazwiska zasługują na wzmiankę: wpływowy francuz Piotr Ramus i niemiec Taurellus. Piotr la Ramée (zabity w nocy św. Bartłomieja 1572) uderza w swoich *Aristotelicae animadversiones* 1543 r. na nieużyteczną i nienaturalną logikę Arystotelesa, której na równi z wymienionymi cyceronistami zarzuca oddzielenie od retoryki, a w *Institutiones dialecticae* daje próbę własnej nowej logiki, która pomimo formalizmu swego stworzyła szkołę, zwłaszcza w Niemczech. Pisał o nim Waddington (po łacinie i po francuzku, Paryż 1849 i 1855). Zupełnie odosobnione stanowisko zajmuje Mikołaj Occhselein, po łac. Taurellus (ur. 1547 w Mömpelgradzie, † 1606 jako profesor medycyny w Altorfie), zachowujący niezależność w obec stronnictw religijnych i filozoficznych. Znaczniejsze pisma jego są: *Philosophiae triumphus* 1573, *Synopsis Aristotelis metaphysicae* 1596, *Alpes caesae* (przeciwko Cezalpinowi, którego nazwisko trawestuje tytuł) 1597 i *De rerum aeternitate* 1604. Pisał o nim Schmid-Schwarzenberg 1860, 2-ie wyd. 1864. Myśl Taurellusa zwraca się ku ideałowi *filozofii chrześcjańskiej*, którego nie urzeczywistnia scholastyka, bo chociaż wierzyła po chrześciańsku, w ślepem swojem uwielbieniu dla Arystotelesa myślała po pogańsku. Dla usunięcia tego rozdwojenia pomiędzy sercem a głową, należy w religii wznieść się ponad różnicę wyznań ku samemu chrześciaństwu, w filozofii zaś od powag zwrócić się ku rozumowi. Nie należy być luteraninem, ani kalwinistą, ale starać się zostać chrześcianinem, a zamiast przysięgać na Arystotelesa, Averroesa albo Tomasza, sądzić według zasad. Kto nie dojdzie do przeświadczenia jedności teologii i filozofii, nie jest ani chrzc-

ścianinem, ani filozofem. Ten sam Bóg jest pierwotnym źródłem zarówno prawd rozumowych, jak i prawd wiary. Filozofia jest podstawą teologii, teologia uzupełnieniem i probierzem filozofii. Pierwsza zaczyna od skutków jawnych dla zmysłów naszych, aby dojść do nadzmysłowej przyczyny pierwotnej, druga przebywa odwrotną drogę. Do filozofii należy to, co Adam wiedział lub mógł wiedzieć przed upadkiem; gdyby nie było grzechu pierworodnego, nie byłoby innej umiejętności, prócz filozofii. Po upadku jednak sam rozum doprowadziłby nas do rozpaczy, bo choć poucza nas o prawie moralnem, nie daje nam wiadomości o zamiarach boskich; lecz ani kara, ani cnota nie oczyściłyby nas, gdyby objawienie nie nauczyło cudów łaski i odkupienia. Łagodzi więc Taurrellus przeciwieństwo pomiędzy mądrością boską a światową, które najjaskrawiej występowało w nauce o „podwójnej prawdzie“ (t. j. że w teologii może być prawdą to, co jest fałszem w filozofii lub odwrotnie). Nie mniej Bóg i świat stanowią dla niego zupełną przeciwstawność. Bóg nie jest wszechrzeczą, chociaż jest wszystkiem. Jest on czystem twierdzeniem; wszystko zaś po za nim składa się z bytu i nicości i nie może ani być, ani dać się poznać samo przez się; *negatio non nihil est, alias nec esset, nec intelligeretur, sed limitatio est affirmationis.* Prosty byt lub proste twierdzenie znaczy tyleż, co nieskończoność, wieczność, jedność i jedyność — własności, których świat nie posiada. Kto rzeczom przypisuje wieczność, usuwa Boga. Bóg i świat stoją tak naprzeciw siebie, jak nieskończona przyczyna i skończony skutek. Ale zarówno, jak duch, który filozofuje, jest duchem naszym, nie zaś boskim w nas, tak też i wiara, przez którą człowiek przyswaja sobie zasługę Chrystusa, swobodne działanie ducha ludzkiego i jego zdolność ku temu są wrodzone, nie przelane z góry. Bóg jest tylko pomocniczą, czyli odleglejszą przyczyną, usuwającą to, co stoi na przeszkodzie ujawnieniu się siły wiary. Do dążności przeciwpanteistycznej przyłącza się dalej i przeciwintellektualistyczna: byt i czyn są wcześniejsze od rozważania i wyższe od niego, czynność

Boga polega nie na myśleniu, lecz na tworzeniu, a szczęście człowieka nie na poznaniu, lecz na miłości Boga, chociaż ta ostatnia wymaga pierwszego. Człowiek, jako cel sam dla siebie, jest nieśmiertelny, i to cały, nie tylko dusza jego; natomiast świat zmysłowy, stworzony tylko dla podtrzymania jego bytu (rozradzania się i doświadczeń), musi przeminąć, lecz nad tym znikomym wznosi się wyższy, przeznaczony do uszczęśliwienia człowieka. Wysoki szacunek Leibnitza dla Taurellusa tłomaczy się po części tem, że w myślach jego dostrzegł zawiązki swoich własnych. W zakresie np. teoryi poznania należy tu przedewszystkiem ścisły związek pomiędzy zmysłowością a rozsądkiem. Wrażliwość nie jest biernością, lecz czynnością, stłumioną przez ciało. Wszystkie umiejętności są wrodzone, wszyscy ludzie są możebnymi filozofami (a o ile wierni sumieniu swemu—możebnymi chrześcianami); duch jest myślącym i dającym się myśleć wszechświatem. Filozofia przyrody Taurellusa, przyznając względną wartość atomizmu, przedstawia świat jako złożony z wielu prostych substancyj, połączonych w formalną jedność i nazywa go pięknie złożonym systematem całości. Nie brak też zagadnienia o początku złego, które załatwione jest odwołaniem się do wolności i jej nadużyć. Wreszcie jako naukową zasługę Taurellusa zaznaczyć wypada i to, że podobnie jak współcześni z nim, chociaż młodsi, Galileusz i Kepler, występował energicznie przeciwko arystotelesowsko-scholastycznemu uduchownieniu świata cielesnego i uczłowiecznianiu jego sił, przez co torował drogę nowożytnemu pojmowaniu natury, któremu skończoną formę nadał Newton*).

*) Zdaje się, że źle zrozumiany patryotyzm każe autorowi udzielać tyle miejsca nauce Kuzańczyka i Taurellusa, z uszczerbkiem zarówno dla prawdy dziejowej, jak i dla zasłużenie sławnych imion Ramusa i Bruna, sztucznie podnosić ich znaczenie lub zmniejszać zasługę Kopernika (ob. niżej). *Prz. tłom.*

III. Filozofia natury we Włoszech.

Od odnowicieli i przeciwników przeszłości zwracamy się ku ludziom, którzy walcząc również z powagą Arystotelesa, torowali nowe drogi wiedzy przyrodniczej. Za poprzednika tej szkoły uważać winniśmy Hieronima Cardana (Cardanus) z Medyolanu (1501—1576), którego usposobień fantastycznych nie mogło zwalczyć wykształcenie matematyczne, ale je poskromiło. Podczas gdy lud przyjmuje dogmaty kościelne z poddańczą wiarą—powiada on—uczony nad wszystko cenić powinien prawdę. Mędrzec należy do nielicznej klasy ludzi, którzy nie chcą ani łudzić, ani być łudzeni; inni są albo oszustami, albo ich ofiarami, albo jednym i drugim zarazem. W nauce o przyrodzie przyjmuje Cardanus dwie zasady: bierną—materyę (trzy zimne i wilgotne żywioły) i czynną, nadającą kształt—duszę świata, która przenikając i jednocząc wszystko, ujawnia się jako ciepło i światło. Przyczyną ruchu jest przyciąganie i odpychanie, w wyższych istotach przybierające postać miłości i nienawiści. Mechanicznym prawom przyrody ulegają i duchy nadludzkie, demony.

Chorążym włoskiej szkoły filozofii jest Bernard Telesius[1]) z Cosenzy (1508—1588; *De rerum natura juxta propria principia*, 1565, zwiększone wyd. 1586), założyciel towarzystwa naturalistów w Neapolu, które nazwano Akademią telezyańską lub od miejsca jego urodzenia—kozentyńską. Zamiast doktryny Arystotelesa żąda on nieuprzedzonego doświadczenia, przyroda powinna być wyjaśnioną z siebie samej przy pomocy jak najmniejszej ilości zasad. Oprócz bezwładnej materyi należy przyjąć tylko dwie siły,

[1]) O. Telezyuszu: Florentino, 2 t., Neapol, 1872—74. K. Heiland. „Erkentnisslehre und Ethik des T." Leipziger Doctordissert. 1891. Również por. Rixner und Siber, „Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI und am Anf. d. XVII Jahrh." Sulzbach, 1819—26, 7 zeszytów. Zeszyt 2—6 poświęcone są Cardanowi, Telesiusowi, Patritiusowi, Brunowi i Campanelli; pierwszy (2 wyd. 1829). Paracelsusowi, 7-y starszemu Van-Helmontowi (Jan-Bapt.).

na współdziałaniu których polega wszelkie stawanie się i życie: rozszerzający cieplik i ściągające zimno. Siedliskiem i punktem wyjścia pierwszego jest słońce, drugiego—ziemia. Uznając duch niemateryalny i nieśmiertelny, kładzie jednak Telezyusz nacisk na doświadczenie zmysłowe, bez którego rozum nie może zdobyć żadnej pewnej wiedzy. W teoryi poznania i w nauce o moralności jest on sensualistą, mianowicie wyprowadza czynność sądu i myślenia z zasadniczej siły spostrzegania; cnoty zaś uważa za rozmaite objawy popędu samozachowawczego, który przypisuje materyi.

Obok Telesiusa umieścić należy Franciszka Patritiusa (1529—97), profesora filozofii platońskiej w Ferrarze i Rzymie (*Discussiones peripateticae* 1581, *Nova de universis philosophia* 1591), który, łącząc idee Telesiusa z nowoplatońskiemi, z boskiego *praświatła*, w którem wszystko rzeczywiste zawarte jest w zawiązku, wyprowadza (*drogą emanacyi*)*) niemateryalne czyli duchowe światło, z niego niebieskie czyli eteryczne, a z tego ostatniego ziemskie lub materyalne. Praświatło składają trzy osoby: Jedno i wszystko (*unomnia*), jedność lub życie i duch.

Szczytowego punktu dosięga szkoła włoska w Brunie i Campanelli. Pierwszy z nich, jakkolwiek starszy, posunął się dalej dzięki niezależnemu stanowisku wobec kościoła. Urodzony w Noli r. 1548, wychowany w Neapolu, uciekł z klasztoru dominikanów, bawił to w Szwajcaryi, to we Francyi, Anglii lub Niemczech, często zmieniając miejsce pobytu. Po powrocie do ojczyzny uwięziony w Wenecyi, gdy nie chciał odwołać nauki swojej, po siedmioletniem pobycie w więzieniach rzymskich spalony został na stosie 17

*) *Emanacya*—wypływ. W ten sposób nowoplatonicy tłomaczyli powstanie świata z Boga. Uzmysłowić to można wyobrażeniem pełnej czaszy, w której ciecz wciąż przybywa z niej samej i wylewa się przez brzegi. Przy emanacyi odbywa się osłabienie własności pierwotnej istoty (Boga). Przeciwstawne pojęcie — stworzenie; jeśli mamy na względzie osłabienie własności (t. j. emanacyę uważamy jako przejście od wyższego do niższego), przeciwstawiamy ją ewolucyi czyli rozwojowi. *Prz. tł.*

lutego 1600 r. (Ziomek jego Vanini uległ temu samemu losowi w Tuluzie 1619 r.). Z dzieł Bruna oprócz trzech poezyj dydaktycznych (Frankfurt 1591) zasługują na szczególną uwagę włoskie *Dyalogi o przyczynie, zasadzie i jednem*, Wenecya 1584 (niem. tłom. Lassona 1872). Pisma włoskie wydali Wagner w Lipsku 1829 i de Lagarde w Getyndze 1888, łacińskie wyszły w 3-ch tomach w Neapolu 1880, 86 i 91 r. Namiętny i obdarzony imaginacyą nie był Bruno gieniuszem twórczym jako myśliciel, a idee, które z zapałem i wymową wygłaszał i przez które wywarł wpływ potężny na późniejszą filozofię, zapożyczył od Telesiusa i Kuzańczyka; o tym ostatnim wyraża się z żalem, że mu suknia kapłana była niekiedy przeszkodą w swobodnym rozwoju myśli. Obok tych dwu wysoko ceni Pitagorasa, Platona, Lukrecyusza, Rajmunda Lulla i Kopernika (1473—1543) [1]). Stanowi on ogniwo pośrednie pomiędzy Kuzańczykiem a Leibnitzem, również jak między Kardanusem a Spinozą. Ostatniemu dał on naturalistyczne pojęcie o Bogu. Bóg według

[1]) Mikołaj Kopernik urodził się w Toruniu, studyował astronomię, prawo i medycynę w Krakowie, Bononii i Padwie; umarł jako kanonik we Frauenburgu. Dzieło jego „De revolutionibus orbium coelestium“ z dedykacyą papieżowi Pawłowi III ukazało się w 1543 r. w Norymberdze z przedmową, dodaną przez kaznodzieję Ossiandera, która przedstawia układ heliocentryczny jako hypotezę, służącą tylko do ułatwienia rachunków astronomicznych. Kopernik doszedł do teoryi swojej raczej drogą spekulacyi, niż spostrzeżeń (nie spekulacyi, ale pracowitej indukcyi i rachunku, *Prz. tł.*), do której pierwszą pobudką była nauka pitagorejska o ruchu ziemi. O nim pisali Leop. Prowe, 2 t., Berlin, 1883, 84 (autor tego dzieła należy do tych, którzy dowolnie twierdzą o niemieckiej narodowości Kopernika. *Prz. tł.*) i Lohmeyer w „Sybels Histor. Zeitsch.“ t. 57, 1887). (Po polsku o Koperniku pisali oprócz Jana Śniadeckiego, Dominik Szulc „Życie Mik. Kopernika“, Warsz. 1855, Polkowski „Życie Kopernika“ 1872 (najobszerniejsze) „Koperniklana“ 2 t. (materyały), Gniezno, 1873. Tłomaczone z francuskiego Flamariona „Życie Kopernika“ zawiera przedstawienie i ocenę jego dzieła. Kowalczyk „Kopernik i jego układ świata“ Warsz., 1869, krótkie broszury: Skimborowicza i Karlińskiego. Wołyński wydał zbiór dokumentów p. t. „Kopernik w Italii“, Poznań, 1873, (2 cz.); przetłomaczył Bertiego „Kopernik i przygody jego systemu w Italii“, Warsz., 1879, (odb. z *Bibl. War.*). Prócz tego pisał: „Mniemani poprzednicy K. w śred. wiek.“ i „Kopernik i Galileusz“ (w *Ateneum*). *Prz. tł.*)

Bruna jest bytującą (imanentną) w wszechświecie „przyczyną pierwotną“, która ma własność przedstawiania się czyli objawiania; jest on przyrodą twórczą, niezliczone światy — przyrodą stworzoną. Poprzednikiem Leibnitza jest Bruno w nauce o „monadach“, t. j. nieprzemijających indywidualnych pierwiastkach bytu, w których zjednoczone są forma z materyą, niesłusznie oddzielone przez Arystotelesa, jako dwie obce sobie zasady. Cechami charakterystycznemi filozofii Bruna są: wahanie się pomiędzy myślą panteistyczną a indywidualistyczną (osobowem pojęciem o Bogu), wszechduchownienie i nieskończoność świata, wreszcie religijny stosunek do wszechświata i marzycielskie ubóstwienie natury. Świat i przyroda dla niego stanowią jedno; wszystko (wszechświat), dusza świata i Bóg—prawie jedno; nawet materyę nazywa on istotą boską. Pisali o nim H. Brunhofer Lipsk 1882 (nieco za entuzyastycznie), Sigwart *Kl. Schr.* I, str. 49 i nast. *)

Bruno nadaje formę skończoną kopernikowskiemu obrazowi świata, usuwając sferę nieruchomych gwiazd, otaczającą w myśli Kopernika i Keplera układ słoneczny i otwierając dla oka nieskończoność światów. Zniesiona przez to została arystotelesowska przeciwstawność nieba i ziemi. Przestrzeń nieskończoną, napełnioną eterem, przebiegają niezliczone gwiazdy, z których żadna nie jest ośrodkiem świata. Gwiazdy stałe są to słońca, otoczone planetami jak nasze. Składają się one z tych samych ciał, co i ziemia; wprawiają je w ruch własne formy czyli dusze, a każda jest istotą żywą oraz siedliskiem niezliczonej ilości istot żyjących rozmaitego stopnia doskonałości, wśród których człowiek nie zajmuje najwyższego miejsca. Wszystkie istoty składają się z najdrobniejszych pierwiastków, które nazywa *minima* lub *monady*; każda monada jest zwierciadłem wszechświata, każda jednocześnie—cielesną i duchową, materyą i formą, każda— wieczną, tylko ich połączenia zmieniają się ustawicznie. Wszechświat jest nieskoń-

*) Po polsku Pawlicki w *Ateneum*, 1888 r. (*Prz. tł.*).

czony w czasie i w przestrzeni, rozwój nie ustaje, gdyż ilość form drzemiących w głębi materyi jest nieskończoną. Bezwzględne (absolut)—to jedność pierwotna, wznosząca się ponad wszystkie sprzeczności, w której zamknięte jest i z której się rozwija wszystko, co może być stworzone. Wszystko jest jednem; wszystko pochodzi z Boga i jest w Bogu. W żywej jedności wszechświata strona duchowa (duch świata) i cielesna (materya powszechna), jakkolwiek mogą być rozróżnione, nie dają się jednak rozdzielić. Rozum świata jest wszechobecny, przenikając rzeczy największe i najmniejsze, chociaż w rozmaitym stopniu. Splata on wszystko w jeden wielki związek; gdy więc spoglądamy na całość, walka i sprzeczności szczegółów znikają, rozpływając się w doskonałej harmonii ogólnej. Ktokolwiek patrzy na świat takiemi oczami, uczuwa uwielbienie dla nieskończoności i nagina wolę swoję pod prawo boskie: z prawdziwej wiedzy wyrasta prawdziwa religia i prawdziwa moralność, moralność bohaterów ducha, heroicznych mędrców.

Nie mniej, niż Nolańczyk, zależnym jest od Kuzańczyka i Telesiusa Tomasz Campanella [1]) 1568—1639). Kalabryjczyk, jak Telesius, którego pisma zniechęciły go dla Arystotelesa, dominikanin, jak Bruno, pozbawiony wolności wskutek nieuzasadnionego podejrzenia o spisek przeciw rządom hiszpańskim, spędził on dwadzieścia siedm lat w więzieniu, a uwolniony, po krótkim spoczynku, umarł w Paryżu. Odnawiając starą myśl, wskazuje on zamiast kodeksu pisanego Biblii żywą księgę natury, jako również objawienie boże. Na wierze spoczywa teologia (w której Campanella, wierny tradycyi swego zakonu, idzie za Tomaszem z Akwinu) na spostrzeganiu—filozofia, która w swojej części metodologicznej (instrumentalnej) obejmuje matematykę i logikę, w części zaś realnej—wiedzę przyrodniczą i naukę moralności; metafizyka traktuje o najwyższych przypuszczeniach i ostatecznych zasadach (*proprincipia*). Za punkt wyjścia

[1]) Dzieła Campanelli wydał Al. Ancona, Turyn, 1854. Por. o nim Siegwarta „Kl. Sch." I, str. 125 i nast.

służy Campanelli, jak przed nim Augustynowi, po nim zaś Kartezyuszowi, nieulegająca wątpieniu pewność ducha o istnieniu własnem, od której następnie przechodzi do istnienia Boga. Z pierwszą pewną wiadomością, że jestem, wiążą się trzy inne: że istotę moją stanowią zdolności: módz wiedzieć i chcieć, że jestem skończony i ograniczony; potęga, mądrość i miłość są zawsze w ludziach pomieszane z przeciwstawnemi im: niemocą, głupotą i nienawiścią, wreszcie, że moja moc, moja wiedza i wola nie są przykute jedynie do teraźniejszości. Istnienie Boga wynika z naszego o nim wyobrażenia, które pochodzić może tylko od niego (nieskończonego). Tak mała bowiem cząstka wszechświata, jaką jest człowiek, nie może z siebie samej wytworzyć pojęcia istoty, która o wiele przewyższa wszechcałość. Dochodzę do pojęcia istoty boskiej przez to, że ze swojej, w której, jak w każdej skończonej, byt i niebyt są pomieszane, wykluczam wszelkie ograniczenie i zaprzeczenie, dodatnie zaś własności zasadnicze: *posse*, *cognoscere* i *velle* czyli *potentia*, *sapientia* i *amor*, podnoszę do nieskończoności i przenoszę na ową istotę czyste twierdzenie *ens* bez *non ens* (byt bez niebytu). W ten sposób otrzymuję jako trzy zasady pierwotne (*proprincipia*) Bytu czyli Boga: wszechmoc, wszechwiedzę i wszechmiłość. O świecie, stojącym niżej od człowieka, powinniśmy również sądzić według analogii z naszemi siłami zasadniczemi. Wszechświat i wszystkie jego części są ożywione, nic nie jest pozbawione czucia, istotom niższym brak wprawdzie świadomości, ale nie brak życia i uczucia lub pragnienia. Niemożliwem bowiem byłoby powstanie żywego z nieżywego. Wszystko kocha lub nienawidzi, pożąda lub czuje odrazę. Roślina jest zwierzęciem, pozbawionem ruchu, korzeń—jej ustami. Ruchy materyi płyną z nieświadomego popędu samozachowawczego; gwiazdy krążą na około słońca, jako ośrodka sympatyi; nawet przestrzeń pragnie być napełnioną (*horror vacui*—obawa próżni). Im mniej doskonałą jest istota, tem bardziej osłabiony w niej byt boski przez niebyt i przypadkowość. Wciskanie się niebytu w rzeczywistość boską odbywa się

stopniowo. Naprzód wypływa z Boga świat ideałów czyli pierwowzorów (*mundus archetypus*), t. j. suma wszystkiego możliwego. Z tego świata idei pochodzi świat metafizyczny wiecznych inteligencyj (*mundus mentalis*), obejmujący aniołów, duszę świata i duchy ludzkie. Trzecim wytworem jest świat matematyczny przestrzeni (*mundus sempiternus*), przedmiot geometryi, czwartym—świat czasowy czyli cielesny; piąty wreszcie świat empiryczny (*mundus situalis*), w którym wszystko ukazuje się w pewnem określonem miejscu i czasie. Wszystkie rzeczy nietylko kochają siebie same i pragną utrzymania swego bytu, lecz dążą napowrót do źródła pierwotnego, skąd powstały, do Boga t. j. mają religię. Człowiek oprócz religii naturalnej i zwierzęcej posiada jeszcze racyonalną, która przez ograniczoność swoję nie może się obyć bez objawienia. Tylko taką religię uważać można za objawienie boskie, która dobra jest dla wszystkich, szerzy się drogą cnoty i cudów a nie zostaje w sprzeczności ani z naturalną moralnością, ani z rozumem. Religia jest połączeniem z Bogiem przez poznanie, czystość woli i miłość. Jest ona wrodzoną, prawem przyrody nie zaś, jak uczy Macchiavelli, wynalazkiem politycznym. Jedność rządów boskich pragnąłby Campanella widzieć urzeczywistnioną w piramidzie państw z papieżem na szczycie. Pojedyńcze państwa podporządkowywa on prowincyi, królestwu, cesarstwu, monarchii wszechświatowej (hiszpańskiej), a tę nareszcie rządom uniwersalnym papieża. Kościół powinien stać wyżej od państwa; rządzący państwem boskiem—wyżej, niż książęta świata i sobory.

IV. Polityka i filozofia prawa.

Przeceniano dawniej oryginalność nowożytnej nauki o prawach przyrodzonych człowieka, nie wiedziano bowiem, jak dalece przygotowane były przez średniowieczną filozofię prawa i państwa. Ze starannych, obfitujących w treść

poszukiwań Altona Gierkiego [1]) wynika, że teorye prawne i państwowe Bodina, Grotiusa, Hobbesa, Rousseau'a zawierają nie tyle samodzielne wytwory myślowe, ile raczej są usystematyzowaniem i rozwinięciem oddawna istniejących pierwiastków. Zasługa tych badaczów polega na nadaniu piętna zasad, wykończeniu oraz systematycznem przeprowadzeniu idej, które wytworzyły wieki średnie, a które należą po części do wiedzy scholastycznej, po części zaś stanowią narzędzie opozycyi śmiałych nowatorów. W innym świetle mianowicie ukazują się dziś Marsilius z Padwy (*Defensor pacis*), Occam († 1347), Gerson (ok. 1400) i Kuzańczyk [2]) (*Concordantia catholica* 1433). „W powłoce systematów średniowiecznych ukazuje się nieustannie rosnące jądro starożytno-nowoczesne, które stopniowo pozbawia ją żywotnych części składowych, a wreszcie rozsadza". (Gierke. *D. Genoss.* t. 3, str. 512). Chociaż granice teokratycznie organicznego poglądu średniowiecznego na państwo nie zostały przekroczone, posługiwano się już w okresie scholastycznym większością pojęć, które ostatecznie wyrobiła nowożytna nauka prawa. Spotykamy tu wyobrażenia o przejściu człowieka z przedpaństwowego stanu naturalnej równości i wolności do bytu obywatelskiego, o powstawaniu państwa drogą umowy społecznej oraz aktu poddaństwa, o najwyższowładztwie pana (*rex major populo plenitudo potestatis*) oraz najwyższowładztwie ludu [3]) (*populus major principe*), o pierwotnem i nieulegającem wywłaszczeniu najwyższem prawie ogółu, oraz przyrodzonych i nieprzedawnionych prawach wolności jednostki; spotyka-

[1]) Gierke „Iohannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staats-Theorien", Wrocław, 1880. Tegoż „Deutsches Genossenschaftsrecht", 3 t., Berlin, 1881, s. 11. Por. prócz tego Sigm. Riezlera „Die literarischen Wiedersacher der Päpste", Lipsk, 1874. A. Francka „Réformateurs et publicistes de l'Europe", Paryż, 1864.

[2]) Polityczne poglądy Kuzańczyka rozpatruje T. Stumpf, Kolonia, 1865.

[3]) Por. T. Bezolda „Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter" („Sybel. Histor. Zeitschrift", t. 36, 1876).

my się z myślą, że władza państwowa stoi nad prawem pozytywnem (*princeps legibus solutus*), ale pod prawem przyrodzonem, również zawiązki myśli o podziale władz (prawodawczej i wykonawczej) i reprezentacyi. Wszystko to są nasiona, które po upadku scholastyki, a z początkiem reformacyi kościelnej znalazły dosyć powietrza i światła, aby się rozwijać.

Nowożytna nauka prawa przyrodzonego, której przedstawicielem najbardziej wpływowym był Hugo Grotius, zaczyna się od Bodina i Althusiusa. Pierwszy uważa umowę zakładającą państwo za akt bezwzględnego poddania się ogółu jednemu władcy, drugi za prosty mandat ulegający cofnięciu. Według pierwszego najwyższowładztwo ludowe zostaje całkowicie przeniesione (*translatum*), lud wywłaszcza się z niego, według drugiego powierzają się (ustępują się *concessum est*) rządy, najwyższe zaś prawo zostaje przy ludzie. Bodinus jest twórcą teoryi *absolutystycznej*, do której przyłączają się, łagodząc ją nieco, Grotius i szkoła Pufendorfa, a którą Hobbes doprowadza do wyników krańcowych. Althusius przeciwnie, przez systematyczne ukształtowanie nauki o umowie społecznej i o niewywłaszczalnem najwyższowładztwie ludu, jest poprzednikiem Locke'a [1]) i Rousseau'a.

Pierwszym samodzielnym filozofem państwowym epoki nowożytnej był Mik. Macchiavelli (1469—1527) we Florencyi. Duszą jego myśli był patryotyzm, przedmiotem—zagadnienia polityki praktycznej, a podstawą—faktyczne prawdy dziejów [2]). Jest on nawskróś niescholastyczny

[1]) Za pierwszego przedstawiciela konstytucyonalizmu, a więc jako ogniwo pośrednie między Althusiusem a Lockem, uważać można Ulrycha Hubera (1674). Por. Gierke, „Althusius“, str. 290.

[2]) W rozprawach o pierwszych dziesięciu księgach Liviusza („Discorsi“) bada Macchiavelli prawa i warunki zachowania się państw, w traktacie o księciu („Il principe“—polskie tłómaczenie Ant. Sozańskiego, Lwów, 1868. *Przyp. tłom.*), daje on zasady dla wzmocnienia zachwianego państwa. Prócz tego wydał „Historyą Florencyi“ oraz dzieło o sztuce wojskowej, w którem poleca zaciągnięcie wojska narodowego. (Po polsku pisał o nim Żychliński (brosz.), Poznań, 1861. (*Przyp. tł.*).

i niekościelny. Za największą rzecz uznaje potęgę i niezależność narodową; wielkość i jedność Włoch jest celem jego teoryi politycznej. Uderza na kościół, państwo kościelne i papiestwo, jako na główne zawady i rozważa środki pomocy dla ojczyzny. W warunkach normalnych rządy republikańskie, pod którymi urosła wielkość Sparty, Rzymu i Wenecyi, byłyby najlepsze. Ale wobec zepsucia swego czasu nie widzi innego ratunku, tylko władzę bezwzględną potężnego monarchy, niewzdragającego się przed surowością i gwałtem. Gdyby władca zechciał utrzymać się w granicach prawa moralnego, uległby niezawodnie w walce z ogromem złego. Powinien pozyskać miłość narodu, a przedewszystkiem budzić strach; powinien być lwem i lisem zarazem, dbać o to, aby złe środki, do których zmuszony jest uciekać się dla ratunku ojczyzny, były usprawiedliwione w skutkach, a gdy postępuje przeciwko wierności i uczciwości, niech zachowa pozory tych cnót. Tłum bowiem sądzi zawsze według pozoru i rezultatu. Najzgubniejszymi są środki połowiczne, drogi niepewne pomiędzy dobrem a złem, wahanie się pomiędzy rozumem a władzą. I Mojżesz był zmuszony zabijać zazdrośnych przeciwników, a bezbronny prorok Savanarola zginął. Bóg jest przyjacielem silnych, odwaga czynu – pierwszą z cnót; dobrze gdy do niej przyłącza się, jak u dawnych rzymian, nie osłabiając jej, religia. Chrześcijaństwo w formie obecnie wykładanej, jako religia próżniactwa i pokory, która uczy tylko znoszenia cierpień a zaleca obojętność na sławę doczesną, nie sprzyja zręczności politycznej. Kościół i księża uczynili włochów niereligijnymi, im bliżej Rzymu, tem mniej pobożni są ludzie. Jeśli Macchiavelli w propozycyach swoich, skierowanych do Wawrzyńca II-go Medyceusza († 1519), uznaje za dobry wszelki środek do przywrócenia porządku, nie należy zapominać, że ma on na myśli wyjątkowe położenie ojczyzny; nie usprawiedliwia okrucieństwa i obłudy, lecz uważa je za konieczne wobec współczesnego mu nierządu i zepsucia. Lecz ani wysokość celu, który go zapalał, ani nizki poziom ówczesnych poglądów moralnych nie

usprawiedliwiają go przed zarzutem, że w prawach widzi tylko środek polityczny, moralność zaś podporządkowywa bezwzględnie wyrachowaniu. Nie pocieszającą jest filozofia życia i dziejów Macchiavellego. Ludzie są prostaczkami, zostającymi pod władzą namiętności i nienasyconych żądz, niezadowoleni z tego, co mają i skłonni do złego. Tylko z potrzeby robią dobre; głód czyni ich przewidującymi a prawa dobrymi. Wszystko rychło się wyradza: siła wytwarza spoczynek, z niego płynie próżniactwo, dalej nierząd, wreszcie rozprzężenie, z którego, pouczony przez nieszczęście, znowu podnosi się człowiek do porządku i siły. Dzieje są ustawicznym wznoszeniem się i spadaniem, błędnem kołem porządku i bezładu. Formy rządu również pozbawione są trwałości: za monarchią, gdy się wyradza w tyranię, idzie arystokracya, która powoli przechodzi w możnowładztwo (oligarchię); tę znowu zastępuje demokracya, z czasem przeradzająca się w panowanie motłochu (ochlokratyę), aż wreszcie nierząd (anarchia) staje się nie do zniesienia i odkrywa znowu pole jednowładztwu. Nie ma wszakże państwa tak silnego, aby mogło wytrwać ten cały obieg, nie uległszy innemu. Ochroną państwa przeciwko zepsuciu jest zachowanie jego zasad; odnowienie jest możliwe tylko przez powrót do jego zdrowego źródła. Dzieje się to bądź wskutek niebezpieczeństwa zewnętrznego, zmuszającego do zastanowienia się, bądź przez mądrość wewnętrzną, przez dobre prawa, mające na celu dobro ogółu, nie zaś ambicyę jednostek, oraz przez przykład cnotliwych ludzi.

Na przerwę pomiędzy Macchiavellim a systemem prawa przyrodzonego holendra Hugona Grotiusa (*O prawie wojny i pokoju*, 1625) przypadają: państwo idealne anglika Tomasza Morusa (*O najlepszej formie państwa* i nowa wyspa *Utopia* 1518) nauka o państwie francuza Jana Bodinusa (*Six livres de la république* 1577, łacińskie wyd. 1586, następnie pismo z filozofii dziejów p. t. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, oraz wydane przez Noacka w r. 1857 *Colloquium heptaplomeres*) i prawo wojny włocha Al-

beryka Gentilisa (*De jure belli* 1588), profesora w Oxfordzie. Wspólną ich cechą jest obrona tolerancyi religijnej, z pod której wykluczają tylko ateistów, oraz przeciwstawne Macchiavellemu stanowisko etyczne, jakkolwiek zgadzają się z nim na oddzielenie nauki prawa i państwa od kościoła i teologii. U Gentilisa (1551—1611) oddzielenie to polega na zaliczeniu pierwszych pięciu przykazań dekalogu do praw boskich, reszty zaś do ludzkich, a zaliczenie to uzasadnione jest prawami natury ludzkiej, zwłaszcza zaś popędem społecznym. Zamiast takiego wyprowadzania prawa i państwa z natury ludzkiej stara się Jan Bodin (1530—1596) wytłumaczyć je historycznie, dbając, nie zawsze z równem powodzeniem, o ścisłe określenie pojęć politycznych [1]); odrzuca mieszane formy państwa, a wśród trzech czystych — monarchii, arystokracyi i demokracyi, stawia najwyżej monarchię dziedziczną, w której poddani posłuszni są prawom monarchy, ten ostatni zaś—prawom boskim i przyrodzonym, szanując wolność i własność obywateli. Nikt jeszcze nie zaznaczył różnicy pomiędzy formą państwa a formą rządu: państwo demokratyczne może się rządzić monarchicznie lub arystokratycznie. Również nie uwzględniano osobliwości charakteru narodowego oraz natury miejsca jego pobytu, warunków, do których powinno stosować się prawodawstwo. Ludy stref umiarkowanych słabsze są fizycznie od północnych, a mniej od południowych zdolne do spekulacyi, przewyższają wszakże jedne i drugie zdolnościami politycznemi oraz poczuciem sprawiedliwości. Ludy północne rządzą się siłą, południowe—religią, środkowe—rozumem. Mieszkańcy gór lubią

[1]) Czem jest państwo? czem najwyższowładztwo? Pierwsze określa się jako rozumny z najwyższą władzą wykonywany rząd nad sumą rodzin i wszystkiem, co posiadają wspólnie; najwyższowładztwo jest bezwzględną i nieustającą władzą nad państwem z prawem stanowienia ustaw, nieobowiązujących wydającego. Pan, na którego przelał naród najwyższą władzę bezwarunkowo, jest odpowiedzialny tylko przed Bogiem.

wolność. Żyzny grunt czyni człowieka miękim, mniej wydajny—umiarkowanym i oszczędnym.

Dopiero nowsze poszukiwania O. Gierkego (7-my zeszyt *Untersuchungen zur deutschen Staats-und Rechtsgeschichte*, Wrocław 1880) zwróciły uwagę na Jana Althusiusa (Althusen) jako filozofa prawa. Urodzony w hrabstwie Witgenstein w 1557, od 1586 był nauczycielem prawa w Herbornie i Siegenie a od 1604 do śmierci (1538) syndykiem w Emdenie. Główniejszem jego dziełem prawniczem jest *Dicaeologica* 1617 (przeróbka wydanego w 1586 r. pisma o prawie rzymskiem), głównem zaś z zakresu filozofii państwa *Politica* 1603 (przerobiona i pomnożona w 1610, prócz tego trzy razy wydana przed i po śmierci autora). Aż do początku XVIII stulecia był on uważany za najznakomitszego po szkocie Barclayu (*O władzy królewskiej* 1600) z t. zw. monarchomachów; polemizowano z nim wówczas; później został niezasłużenie zapomniany. Władza najwyższa (*majestas*) ludu jest niepodzielną i nie ulega przelaniu; nadane obranemu wykonawcy rządów pełnomocnictwo może być cofnięte; król jest tylko pierwszym z urzędników, jednostki są wprawdzie poddanymi, lecz ogół zachowuje władzę i prawa jego przedstawia wobec najwyższego magistratu kolegium eforów. Jeśli książe złamie układ, eforowie upoważnieni są i obowiązani strącić i wygnać lub ukarać śmiercią tyrana. Tylko jedna jest normalna forma państwa; monarchia i poliarchia są tylko rozmaitemi formami rządu. Zasługuje na uwagę ocena związków, stojących pomiędzy jednostką a państwem; związek państwowy spoczywa na mniejszych związkach: rodziny, korporacyi, gminy i prowincyi.

U Bodina przeważało stanowisko historyczne, u Gentilisa—aprioryczne; Hugo Grotius [1]) łączy oba. Systemat

[1]) Hugo de Groot (1583–1645) urodził się w Delfcie, w r. 1607 został fiskalem Niderlandów, w 1613 syndykiem w Rotterdamie i członkiem

jego spoczywa na dawniejszem już rozgraniczeniu dwóch rodzajów prawa. Prawo *pozytywne* powstaje drogą historyczną przez dowolne postanowienie; prawo *przyrodzone* tkwi w naturze ludzkiej, jest wieczne, niezmienne i wszędzie jednakowe. Naprzód oddziela on wślad za Gentiliusem *jus humanum* od wyłożonego w Biblii *jus divinum*. Pierwsze określa stosunki prawne pomiędzy pojedynczemi osobami lub całymi narodami, jest *jus personale* lub *jus gentium* [1]). Każde z tych dwóch dzieli się, według wyżej zaznaczonej różnicy, na prawo przyrodzone i prawo umówione; prawo pozytywne osobiste stanowi *jus civile*, pozytywne międzynarodowe — *jus gentium voluntarium*. Prawo pozytywne ma źródło we względach użyteczności; niepisane nie wypływa bezpośrednio ani z pożyteczności, ani z woli boskiej [2]), lecz z rozumnej istoty człowieka. Człowiek jest z natury towarzyski, a jako istota rozumna posiada skłonność do uporządkowanego pożycia wspólnego.

---

stanów generalnych. Razem z Olderbarneveldem, przywódcą stronnictwa arystokratycznego, trzymał stronę arminian czyli remonstrantów, został uwięziony, ale dzięki podstępowi małżonki uwolnił się w r. 1621 i uciekł do Paryża, gdzie mieszkał prywatnie do r. 1631 od roku zaś 1635—jako ambasador szwedzki. Tu napisał epokowe dzieło „De jure belli ac pacis“ 1625 (niem. przekł. Kirchmanna, 1869, wedł. wyd. Cocceji, 1751). Poprzednio wydał „De veritate religionis christianae“, 1619, i „Mare liberum“ 1609, rozdział z pierwszego swego dzieła „De jure praedae“ wydrukowanego w całości dopiero r. 1868. (Po polsku pisali o Grotiusu Kasparek Franc. „Pogląd krótki na życie i pisma H. Grocyusza,“ Kraków, 1873. „Zasady H. G. o prawie interwencyi,“ Kraków, 1872. Lipnicki, *Bibl. w.*, 1888, I i IV. *Prz. tł.*).

[1]) Znaczenie, w jakiem używał Grotius wyrażenia *jus gentium* (prawo międzynarodowe) różni się od pospolitego wśród scholastyków użycia w znaczeniu prawa, przez wszystkie narody zgodnie uznanego. Tomasz z Akwinu przyjmuje je w przeciwstawności do właściwego *jus naturale*, jako wyprowadzone z tego ostatniego wynikł, stanowiące następstwo cywilizacyi ludzkiej i utraty początkowej czystości. Por. Gierke „Althusius,“ str. 273. „Deutsches Genossenschaftsrecht,“ t. 3-ci, str. 621. O znaczeniu prawa natury por. mowę rektorską Gierkego we Wrocławiu: „Naturrecht und deutsches Recht,“ Frankfurt n. M., 1883.

[2]) Prawo natury istniałoby nawet, gdyby nie było Boga. Te słowa stanowią granicę pomiędzy średniowieczną a nowożytną filozofią prawa.

Nieprawem jest to, co czyni niemożliwym podobny związek rozumnych istot, jak złamanie słowa, odebranie lub zatrzymanie cudzej własności. W stanie natury, poprzedzającym stan społeczny, wszystko należy do wszystkich; własność powstaje przez zajęcie (*occupatio*; morze i powietrze wykluczone są z tego przywłaszczenia). W stanie natury każdy ma prawo bronić się przeciwko napaściom i mścić się na krzywdzącym; w państwie, powstającem przez umowę, w miejsce zemsty pokrzywdzonej jednostki występuje kara wymierzona przez władzę państwową. Przeznaczeniem kary nie jest odwet, lecz poprawianie i odstraszanie. Tylko Bóg karze *za to*, że popełniony był grzech; państwo karze *na to*, aby się nie błądziło (przeciwstawienie — *quia peccatum est — ne peccatur* pochodzi od Seneki). Odnowienie i zaakcentowanie znanego już w wiekach średnich odróżnienia prawa pozytywnego od przyrodzonego, zastosowane jednocześnie (1624) i w filozofii religii przez Herberta, stało się hasłem ruchu w filozofii praktycznej, sięgającego aż do XIX stulecia. Nietylko epoka oświaty, ale i cała filozofia nowożytna do Kanta staje pod godłem przeciwstawności *natury* i *ustawy*. We wszystkich dziedzinach, zarówno w etyce, jak i w teoryi poznania, cofają się wstecz ku owej *pierwotności* z nadzieją, że w niej znajdą źródło wszelkiej prawdy, lekarstwo na wszystkie szkody. Nazywają ją to przyrodą, to rozumem (prawo przyrodzone i prawo rozumowe są synonimami, również jak religia przyrodzona i religia rozumu), pojmując przez to coś trwałego i wszędzie jednostajnego, w przeciwstawieniu do zmiennego i rozmaitego, coś wrodzonego, w przeciwstawieniu do wytworzonego, a także do objawionego. Co wszędzie i w każdym czasie uważane było za prawo, to należy do prawa przyrodzonego — powiada Grocyusz; w co wierzą wszyscy ludzie, to stanowi treść religii przyrodzonej — mówi Herbert. Wkrótce zaś słyszymy: prawdziwem, istotnem i cennem jest *tylko* to, co wieczne i powszechne; wszystko pozostałe nietylko jest zbytecznem i nie ma wartości, ale stanowi złe, gdyż może być tylko nienaturalnem

i zepsutem. Krok ten czyni deizm *), uznając za nienaturalne i sprzeczne z rozumem wszystko, co nie jest przyrodzonem i rozumnem w podanem wyżej znaczeniu. Nie brak równoległego zjawiska i w filozofii prawa (Gierke, *Althusius*, str. 303, kw. 99). Nie należy zbyt surowo sądzić tych błędów. Pewność siebie, z jaką je popełniano, wynikała z rzeczowej i historycznej siły myśli zasadniczej.

„Przyrodzone," jak zaznaczyliśmy, przeciwstawia się z jednej strony nadprzyrodzonemu, z drugiej — historycznemu. Takie zestawienie *objawionego* z *historycznem* nie powinno nas dziwić, jeśli zważymy, że średniowieczny pogląd na świat, z którym toczono walkę, jako chrześciański był religijnie-historyczny; przytem w filozofii religii oba pojęcia zlewają się, objawienie bowiem uważane jest za fakt historyczny, a religie historyczne przybierają charakter objawionych. Nie budził jednak zaufania nadany obu charakter dowolności: jak objawienie jest postanowieniem bożem, tak instytucye historyczne wynikiem ustawodawstwa ludzkiego; państwo jest następstwem umowy, dogmaty—wynalazkiem księży; *wszystko, co się stało, było sztucznie zrobione!* Dużo czasu upłynęło, zanim ludzie pozbyli się wyobrażenia umowy i dowolności w pojmowaniu dziejów. Dopiero Hegel zebrał plon, którego nasiona rzucili byli Leibnitz, Lessing, Herder i historyczna szkoła prawa. Gdzie zaś ze stanowiska owej pierwotności usiłowano wykazać prawa przebiegu dziejów, dochodzono tylko do prawa koniecznego upadku, czasem przerywanego nagłemi odnowieniami. Taki był pogląd deistów, taki Machiavellego i Rousseau'a. Wszystko się wyradza, nawet wiedza przyczynia się do upadku — więc napowrót do dobrych początków!

*) *Deizm* — dążność wytworzenia religii rozumowej, z odrzuceniem nadprzyrodzonego objawienia. W tem znaczeniu deizmowi przeciwstawia się *pozytywizm* (religijny), tj. obrona pozytywnej, historycznej religii. Również: twierdzenie o istnieniu Boga, zaprzeczające jednak możności poznania jego istoty oraz stosunku do świata; w tem znaczeniu przeciwstawia się teizmowi, panteizmowi oraz ateizmowi. *Prz. tł.*

Jeśli wreszcie zapytamy, jakie stanowisko zajął kościół wobec zagadnień filozofii prawa, to co do protestantów odpowiedzieć należy, że Luter, powołując się na Biblię, uznał władze za święte i przez Boga ustanowione, przyczem zresztą uważał państwo i prawo za rzeczy mało dotyczące wewnętrznej istoty człowieka; Melanchton w *Zasadach etyki* (1538), również jak i we wszystkich swoich podręcznikach filozoficznych [1]) powraca do Arystotelesa, źródło zaś prawa przyrodzonego widzi w dekalogu; idą za nim w tym względzie Oldendorp (1539), Hemming (1562) i B. Winkler (1615). (Por. C. v. Kaltoborn *Die Vorläufer des Hugo Grotius*, Lipsk, 1848).

Ze strony katolickiej występują jezuici (których zakon założony w r. 1534 a zatwierdzony w 1540) zarówno przeciwko lutersko-augustyńskiej nauce o poddaństwie woli, odnawiając pelagiańską naukę o wolności, jako też przeciw twierdzeniu reformatorów o boskiem pochodzeniu państwa, broniąc naturalnego jego powstania drogą umowy, dającej się unieważnić, a najwyższowładztwo narodu posuwają aż do uznania zabójstwa tyranów. Bellarmin (1542—1621) uczy tak: książę ma władzę swoją od ludu; a jak ją ten ostatni przeniósł na księcia, tak według prawa przyrodzonego może mu odebrać i przenieść gdzieindziej. U Jana Mariany (1537—1624; *De rege* 1599) czytamy: ponieważ naród, przelewając prawa na księcia, zachował sobie większą władzę, ma więc prawo pociągać króla do odpowiedzialności. Jeśli zaś ten ostatni gubi państwo przez złe obyczaje, wyradza się w tyrana, gardzi ustawami i religią, jako nieprzyjaciel ogółu powinien być pozbawiony władzy i życia. Słusznym jest wszelki sposób usunięcia tyranii, a zawsze szanowano tych, którzy przez miłość dla dobra ogółu usiłowali zabić tyrana.

---

[1]) Wydanie Bretschneidera i Bindseila zawiera etyczne rozprawy w 16 (częściowo w 11 i 20) tomie, inne zaś filozoficzne w 13-ym.

V. Sceptycyzm francuski.

W tym samym kraju, który miał zostać kolebką filozofii nowożytnej, jako jej zwiastun ukazuje się ku końcowi XVI stulecia sceptycyzm, ogłaszający za całą i ostateczną prawdę to, co u Kartezyusza stanowi tylko chwilę, przejściowy punkt badania. Najstarszym i najwybitniejszym przedstawicielem filozofii zwątpienia jest Michał de Montaigne (1533—1592), który w swoich *Essays* łączy subtelną obserwacyę z przenikającą myślą, odwagę z oględnością, gruntowność z elegancyą. Pismo to ukazało się w r. 1580 w dwóch tomach, w 1588 dodany został trzeci; jest ono pierwsze w swoim rodzaju, a wkrótce znalazło naśladowcę w Baconie. Francuzi cenią Montaigne'a jako jednego z najwybitniejszych pisarzy. Za najważniejszą z rozpraw, wchodzących w skład jego dzieła, uważa się obrona Rajmunda z Sabundy (II, 12), zawierająca ważne wywody, dotyczące wiedzy i wiary. Podstawą wątpień Montaigne'a jest różnorodność poglądów osobistych: każdy ma odmienne zdanie, tymczasem prawda może być tylko jedna. Nie ma żadnej wiedzy pewnej, uznanej przez wszystkich. Rozum ludzki jest słaby i niedołężny we wszystkich rzeczach; wiedza — zwodnicza, zwłaszcza zaś filozofia współczesna, która trzyma się tradycyi, zapełnia pamięć kramem komentarzy, zostawiając umysł bez pożywienia, a zamiast rzeczy, objaśnia tylko objaśnienia. Zarówno niewystarczającem jest poznanie zmysłowe, jak i rozumowe. Pierwsze dlatego, że nie może wykazać zgodności swoich twierdzeń z rzeczywistością, drugie dlatego, że jego wywody dla dowodności swojej wymagają innych itd. do nieskończoności. Każdy postęp w badaniu ujawnia tylko wyraźniej nasze nieuctwo. Tylko ten, kto wątpi, jest szczery. Lecz jeśli nie mamy pewności co do prawdy, nie powinniśmy wątpić o tem, co czynić należy. Dwa drogowskazy nadają się dla życia praktycznego: przyroda czyli oparte na poznaniu siebie, zgodne z naturą życie i nadprzyrodzone objawienie — ewangelia, dająca się pojąć tylko przy pomocy łaski. Po-

słuszeństwo względem Pana najwyższego na niebie i dobroczyńcy jest pierwszym obowiązkiem każdej rozumnej duszy. Z posłuszeństwa wypływa wszelka cnota, z mędrkowania i zarozumiałości, zrodzonej przez urojoną wiedzę — wszelki grzech. Podobnie jak wszyscy znawcy natury ludzkiej posiada Montaigne wzrok przenikliwy na błędy człowieka; kreśli ogólnoludzkie wady i zepsucie swego czasu, nie bez pewnego lubowania się w rzeczach drastycznych, a obok głupoty i namiętności przedewszystkiem narzeka na to, że tak niewielu posiada sztukę użycia, w której on, jako człowiek światowy, był mistrzem.

Sceptycznie-praktyczne stanowisko Montaigne'a zużytkował duchowny paryski, Piotr Charron (1541—1603), jako podstawę do systematu swego, wyłożonego w trzech księgach *O mądrości* (*De la sagesse*, 1601). Wątpienie ma dwojaki cel: utrzymanie czujności ducha badawczego oraz wskazanie drogi do wiary. Z tego, że rozum i doświadczenie ulegają złudzeniu i że nie posiadamy żadnego środka odróżnienia prawdy od błędu, wynika, że przeznaczeniem naszem jest szukanie, lecz nie znalezienie prawdy. Prawda mieszka tylko na łonie boskiem; jedynem dostępnem dla nas dobrem wśród otaczającego nas zamieszania i błędu jest wątpienie i badanie. Życie jest samą nędzą. Człowiek, zdolny tylko do rzeczy miernych, nie może być ani zupełnie dobry, ani zupełnie zły; jest słaby w cnocie i występku; najlepsza rzecz psuje się w jego ręku. Religia również ulega powszechnej niedoskonałości. Zależna jest od narodu i kraju, każda opiera się na poprzedniej; nadprzyrodzone pochodzenie, którem chwalą się wszystkie, w rzeczywistości jest tylko udziałem objawienia chrześciańskiego, które powinniśmy przyjąć w pokorze i z poddaniem się rozumu. Główny nacisk jednak kładzie Charron na praktyczną stronę chrześciaństwa, na pełnienie obowiązku, a „mądrość,“ stanowiąca przedmiot jego dzieła, jest dlań równoznaczna z uczciwością (*probité*), do której drogę toruje poznanie siebie, a która nas wynagradza spokojem ducha. Nie dla tej jednak nagrody powinniśmy ją pełnić,

lecz dlatego, że natura i rozum, tj. poprostu Bóg, wymagają (niezależnie od przyjemnych następstw cnoty), abyśmy byli dobrzy. Prawdziwa uczciwość jest czemś innem, niż prosta uległość prawom, gdyż postępowaniem napozór cnotliwem kierować mogą pobudki nieuczciwe. Charron chce, aby ludzie byli cnotliwi bez piekła i raju. Religia powinna wieńczyć moralność, ale jej nie stwarza; cnota jest dawniejszą i naturalniejszą od pobożności. W określeniu stosunku moralności do religii, w odgraniczeniu jej od lojalności oraz w dążeniu do czystości pobudek (czyń dobrze, gdyż ci to nakazuje rozum) dostrzegamy przedświt zasad Kanta.

U Franciszka Sancheza († 1632, główne dzieło p. t. *Quod nihil scitur*), rodem z Portugalii, profesora medycyny w Montpellier i Tuluzie, sceptycyzm z rozważań melancholijnych przeistacza się na świeże i energiczne poszukiwanie nowych zagadnień. Zamiast przesiąkłej powietrzem szkolnem mądrości książkowej z wiecznym Arystotelesem na ustach, wyczerpującej się w bezużytecznem objaśnianiu słów, pragnie on wiedzy rzeczowej. Wprawdzie doskonałe poznanie możliwe jest tylko tam, gdzie przedmiot i podmiot odpowiadają sobie nawzajem. Jakże więc może mały człowiek poznać nieskończony wszechświat? Doświadczenie, podstawa wszelkiej wiedzy, potrąca tylko o powierzchnię rzeczy, oświetla tylko szczegóły, nie może zaś ani w głąb przeniknąć, ani objąć całości. Każdy poznać może tylko to, co sam stworzył. Bóg posiada znajomość świata, którego jest stwórcą; dla nas możliwem jest tylko poznanie przyczyn pośrednich, czyli drugorzędnych, *causae secundae*. Ale i tu zostaje jeszcze obszerne pole dla filozofii; tylko zamiast słów należy przystępować do rzeczy z doświadczeniem i spostrzeżeniem.

Narodowi francuskiemu, usposobionemu do sceptycyzmu przez przewagę dowcipu, nigdy nie brakło przedstawicieli tego kierunku myśli. Ogniwami, łączącemi wymienionych filozofów zwątpienia z wielkim Baylem, są La Mothe le Vayer (1672; *Pięć dyalogów*, 1671), wychowawca Ludwika XIV-go, i P. D. Huet (ius) († 1721), biskup

w Avranches. Obaj zgadzali się w tem, że uważali poznanie słabości umysłu za najlepsze przygotowanie do wiary.

VI. Mistyka niemiecka.

W epoce, która wydaje filozofię sceptyczną, nie brak nigdy jej uzupełnienia — mistyki. Kamień, który wątpienie podaje zamiast chleba wiedzy, nie może nasycić żądzy poznania, a gdy umysł jest znużony i zrozpaczony, serce toruje sobie drogę do prawdy. Droga ta prowadzi do wnętrza, umysł zwraca się do siebie samego, chce poznać i przeżyć prawdę wewnętrzną, odczuć ją i doświadczyć, czeka więc spokojnie, ażeby go Bóg oświecił. Mistyka niemiecka Eckharta [1]) (ok. 1300), której dalszy ciąg stanowią teorye Susa i Taulera, a w Niederlandach — u Ruysbrocka (ok. 1350), Tomasza z Kempen (ok. 1450) przybiera kierunek praktyczny, wydaje teraz na punkcie zwrotnym dziejów nowe gałęzie i nowe kwiaty.

Luter był początkowo mistykiem, cenił on Taulera i Tomasza Kempijskiego, a w r. 1518 wydał sympatyczne dziełko frankfurckiego anonima p. t. *Von der deutschen Teologie*. Gdy później wkroczył na gościniec wiary literalnej, niemiecka protestancka mistyka utrzymała wbrew nowej ortodoksyi pierwotną myśl reformacyi, że wiara nie jest stwierdzeniem faktów historycznych lub przyjęciem dogmatów, lecz życiem wewnętrznem, odnowieniem całego człowieka. Nie należy mieszać teologii z religią. Religia nie jest nauką, lecz odrodzeniem. U Schwenkenfelda i u Francka mistyka jest jeszcze w istocie nauką o pobożności; u Weigla przybiera myśli Paracelsusa, przemienia-

[1]) Dzieła jego wydał F. Pfeiffer, Lipsk, 1857. Pisali o nim. Jos. Rach, Wiedeń, 1864; Ad. Lassen, Berlin, 1868. Tenże w 2-ej cz. „Grundriss“ Ueberwega (ostatni §). Denifle w *Archiv für Litteratur und Kulturgesch. des Mittelalters*, II, 417 i nast. H. Siebeck „Der Begriff des Gemüts in der deutsch. Mistik“ (Beitr. zur Entstehungsgesch. der neuer. Psychologie, I). Giessener Programm, 1891.

jąc się na teozofię, która w Böhmem dosięga punktu szczytowego.

Kacper Schwenckfeld chce pogłębić luteranizm, protestuje więc przeciw temu, że robią z niego religię pastorów. Rozpłomieniony epokowem dziełem reformatora, dostrzega jednak wkrótce, że Luter zbyt wcześnie się zatrzymał i w piśmie *O wieczerzy* (1527) zaznacza punkty, w których się różni od niego co do pojmowania sakramentu. Luter — powiada on — wrócił na nowo do historycznego pojmowania religii; wiara zbawcza nie może polegać na zewnętrznem przyjęciu faktu historycznego. Kto czyni zależnem zbawienie od kazania i sakramentu, miesza kościół zewnętrzny z wewnętrznym, *ecclesias interna* i *externa*. Każdy powinien być swoim księdzem.

Według Seb. Francka (1500—1545) człowiek, jak i każda rzecz, składa się z dwu zasad: boskiej i samolubnej, Chrystusa i Adama, człowieka wewnętrznego i zewnętrznego; gdy się oddaje pierwszemu, jest on duchowy, gdy drugiemu — cielesny. Nie Bóg, lecz człowiek, który obraca na złe lub dobre moc boską, bywa źródłem grzechu. Kto zapomina o sobie, aby żyć w Bogu, jest chrześcianinem bez względu na to, czy zna ewangelię i czy ją uznaje. Wiara bowiem nie polega na mówieniu: „tak," lecz na przemianie wewnętrznej. Żywioł historyczny w chrześciaństwie, również jak obrządki kościelne stanowią tylko kształt zewnętrzny i osłonę („figurę"), mają znaczenie symboliczne, jako narzędzia udzielania, formy objawienia wiecznej prawdy, której głosicielem, nie zas założycielem jest Chrystus; Biblia jest tylko cieniem żywego słowa Boga.

Walenty Weigel (ur. 1533, od 1567 proboszcz w Zschopau), którego pisma zostały ogłoszone dopiero po jego śmierci, łączy myśl Paracelsusa o mikrokosmie z tem, co poprzednicy jego uczyli o wewnętrznem i wiecznem chrześciaństwie. Bóg, który nie ma żadnych potrzeb, stworzył świat nie dla tego, aby przez to coś pozyskać, lecz żeby rozdać. Człowiek nietylko ma w swojem ciele świat ziemski, w rozumie (duchu)— świat niebieski aniołów, ale dzię-

ki swemu umysłowi (duszy nieśmiertelnej) bierze udział w świecie boskim. Ponieważ jest małym światem, a przytem obrazem Boga, wszelkie więc poznanie jego jest tylko poznaniem siebie; stosuje się to zarówno do poznania zmysłowego (którego przedmiot nie daje, lecz tylko powoduje), jak i poznania Boga. Nie grzebacz książkowy poznaje Boga, lecz ten tylko, kto go ma w sobie. Przed wszystkiemi istotami dana jest człowiekowi swoboda: żyć w sobie lub w Bogu. Jeśli człowiek porzuca Boga, sam był swoim kusicielem przez to, że podziwiał i pokochał siebie. W ten sposób złe ukryte ujawniło się i zostało grzechem. Jak oddzielenie się od Boga jest aktem wewnętrznym, tak wewnętrzną sprawą jest odkupienie i zmartwychwstanie. Chrystus rodzi się w każdym człowieku, który wyrzeka się siebie; każdy odrodzony jest synem bożym. Kto zaś nie zrzuci z siebie dawnego Adama, tego nie może zbawić zastępcze cierpienie, cokolwiekbądź wymyśli zapchana książkową mądrością niby-teologia, pocieszająca się nadzieją, że człowiek hulać będzie „na cudzą kredkę“ (że będą mu policzone czyjeś zasługi). O Weiglu pisze J. O. Opel, Lipsk, 1864.

Szczytowego punktu dosięga mistyka niemiecka w szewcu görlickim, Jakóbie Böhmem [1]) (1475 — 1624. Dzieła jego: *Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang*; *Misterium magnum über das erste Buch Mosis* i inne, zebrane przez jego apostoła Gichtela, ukazały się w 1682 r. w 10-ciu tomach, w 1730 — w 6-ciu. Nowe wydanie Schieblera 1831—1847; 2-gie — 1861 i następne). Środkowym punktem nauki jego jest zagadnienie przyczyny złego. Umieszcza on ją w samym Bogu, łącząc z tem zasadniczą ideę Eckhardta, że Bóg przechodzi ze stanu nieobjawionego w stan objawienia. Widok błyszczącego na słońcu naczynia cynowego natchnął go myślą, że jak w ciemnem na-

[1]) Pisali o nim Fr. Baader (w 3 i 13-ym tomie dzieł), Hamburg, Monachium, 1844. H. A. Fechner, Görlitz, 1857. A. v. Harless, Berlin, 1870, nowe wyd. Lipsk, 1882. Trafny wykład nauki jego daje Windelband, I, § 19.

czyniu objawia się światło słoneczne, tak i wszelkie światło potrzebuje cienia, wszelkie dobro — złego, aby wystąpić jako zjawisko, stać się widocznem. Wszystko uwydatnia się tylko przez zestawienie z przeciwnością: łagodność wobec surowości, miłość wobec gniewu, *tak* przy *nie*. Bez złego nie byłoby ani życia, ani ruchu, ani różnicy, ani objawienia; wszystko byłoby bezprzymiotnem, jednostajnem niczem. A jak w naturze niema rzeczy, któraby nie mieściła w sobie dobrego i złego, tak i w Bogu obok siły czyli dobra istnieje jego przeciwność, bez której on sam pozostałby sobie nieznanym. Sprawa teogoniczna jest podwójna: samopoznanie Boga i objawienie się jego na zewnątrz jako wieczna przyroda w siedmiu momentach.

Na początku pierwszego rozwoju Bóg jest bezprzedmiotową wolą, wiecznym spokojem i spoczynkiem, bezprzymiotną bezzasadnością (Ungrund), bez określonego chcenia. W tem boskiem nic budzi się niebawem pragnienie do czegoś (*Ichts*, do bytu), dążność do pojęcia i wyobrażenia siebie, a wpatrując się w siebie i wytwarzając swój obraz, Bóg rozdwaja się na ojca i syna. Syn jest okiem, którem ojciec spogląda na siebie, a powstawanie tego widzenia z bezzasadności (Ungrund) jest duchem świętym. Dotąd Bóg jedyny w trójcy jest tylko Rozumem, czyli Mądrością, zawierającą w sobie obrazy wszystkiego możliwego. Do oglądania siebie powinno się dołączyć wydzielenie siebie; dopiero przez przeciwstawność objawionego Boga z nieobjawioną bezzasadnością, pierwszy staje się rzeczywistą trójcą (której osoby mają się do siebie, jak byt, siła i czynność), druga pragnieniem, czyli przyrodą w Bogu.

Przy stworzeniu świata wydziela się w naturze boskiej siedem również wiecznych przymiotów, duchów źródłowych lub postaci natury: naprzód pożądliwość, jako ściągająca, własność *cierpka*, czyli męka, od której pochodzi twardość i gorąco; następnie wydziela się ruchliwość jako własność *słodka*, która się ukazuje w wodzie. Pierwsza była wstrzymująca, druga płynąca; połączenie zaś ich stanowi własność *gorzką*, czyli cierpienie — udręczenie

(*Angstqual*), zasadę wrażliwości. (Ściśnięcie i rozszerzenie są warunkami spostrzegalności). Z tych trzech postaci wytryska nagle *strach*, czyli błyskawica; ta czwarta własność jest punktem zwrotnym, w którym z ciemności wybucha światło, z gniewu bożego wydobywa się jego miłość. Jak pierwsze cztery postacie stanowiły królestwo smutku, tak trzy ostatnie stanowią państwo radości. Piąta własność nazywa się *światłem* lub gorącym ogniem miłości i służy do ożywiania i udzielania na zewnątrz; szósta — *dźwięk* i *ton* jest zasadą wewnętrznego ożywienia i pojmowania, siódma kształtująca — *cielesność*, zawiera w sobie wszystkie poprzednie razem, jak gdyby w ich domu.

Ciemny ogień gniewu (twarda, słodka i gorzka własność) i jasny ogień miłości (światło, dźwięk i cielesność), oddzielone od siebie przez ogień błyskawicy, punkt zwrotu od gniewu bożego do miłosierdzia, zachowują się jak złe i dobre. Złe w Bogu nie jest grzechem, lecz tylko bodźcem, zasadą ruchu; uspokaja on je, przezwycięża i wyświetla łagodność. Grzech powstaje dopiero przez to, że stworzenie nie chce wykonać postępu od ciemności do światła, samowolnie pozostaje w ogniu gniewu, zamiast przejść do ognia miłości. Przez to rozdziela się, co w Bogu było jednem. Szatan, zamiłowany we własności cierpkiej (*centrum naturae*, czyli *matrix*), nie chce wrastać w serce Boga; a przez takie pozostawanie na miejscu królestwo gniewu staje się piekłem właściwem. Niebo i piekło nie są stanami pozaświatowymi; przeżywa je człowiek na ziemi: kto się kocha w zwierzęcości, zamiast nad nią panować, ten jest w gniewie bożym; kto zaś zrzuci samolubstwo — bytuje w radosnem królestwie miłosierdzia. Tylko ten wierzy prawdziwie, kto sam zostaje Chrystusem i powtarza w sobie jego walki i cierpienia.

Stworzenie świata materyalnego jest następstwem pierworodnego grzechu szatana. Pomijamy jego opis według historyi stworzenia Mojżesza, również jak znany z poprzednich mistyków pogląd na poznanie: wszelka wiedza płynie z samopoznania; naszem przeznaczeniem jest zrozu-

mienie Boga według siebie, a świata według Boga. Człowiek, którego ciało, umysł i dusza obejmują światy ziemski, gwiaździsty i niebieski, jest małym światkiem i jednocześnie małym bogiem.

Nikt nie zapozna szczerego uczucia i niezwykle energicznej oraz głębokiej myśli w niezgrabnych co do formy i wybujałych spekulacyach Böhmego. Znalazły one zwolenników w Anglii i Francyi, a w nowszych czasach zmartwychwstały w systematach Badera i Schellinga.

VII. Założenie fizyki nowożytnej.

W żadnej innej dziedzinie nie zerwała tak stanowczo epoka nowożytna z przeszłością, jak w fizyce. Prawo Keplera, dotyczące dróg planetarnych i spostrzeżenia teleskopowe Galileusza dowiodły prawdziwości teoryi Kopernika; galileuszowe prawa spadku, rzutu i wahadła stworzyły naukę o ruchu; astronomia i mechanika stanowiły bramę, prowadzącą do ścisłej fizyki. Kartezyusz odważa się na próbę wszechobejmującego mechanicznego wytłomaczenia przyrody. Jest to coś zupełnie nowego. Nie brakło wprawdzie poprzedników. Już Roger Baco marzył (1214—94) o wiedzy przyrodniczej doświadczalnej, opartej na matematyce; znakomity malarz Lionardo da Vinci (1452—1519) odkrył zasady mechaniki, nie wywarł jednak wpływu na współczesnych. Dopiero tym trzem gwiazdom udało się obalić scholastykę. Odrzucono pojęcia, z któremi przystępowała do zjawisk arystotelesowsko-scholastyczna filozofia przyrody: formę substancyalną, własności, przemiany jakościowe; na ich miejsce występują: materya, siły, działające według praw przemieszczenia materyi. Rozważanie celów odrzucono jako uczłowieczenie zjawisk przyrody; wywód z przyczyn czynnych przyjęto jako jedyny sposób tłomaczenia naukowego. Wielkość, kształt, liczba, ruch i prawo są jedynemi i wystarczającemi zasadami pojmowania przyrody. Jedynie bowiem ilość daje się poznać; gdzie nie można mierzyć i liczyć, określić siły matematycznie, tam koń-

czy się ścisła i dokładna wiedza. Natura jest systematem mas, znajdujących się w ruchu według pewnych praw; wszelkie zjawisko jest ruchem mechanicznym, mianowicie składaniem się lub rozdzielaniem, przesuwaniem, drganiem ciał i ciałek; matematyka — *organem* (narzędziem) wiedzy przyrodniczej. Do tych kategoryj przyrodniczych nowożytnych dołączają się: nowe pojęcie Galileusza o ruchu i pojęcie atomu, stosowane już przez fizyków, jak Daniel Sennert (1619) i inni, a przez Gassendiego wprowadzone w użycie powszechne i usuwające stanowczo dawne cztery żywioły (Lasswitz, *Gesch. d. Atomistik*, 1890). Również odnowioną zostaje inna część nauki Demokryta: wyraźnym objawem ilościowego i mechanicznego przedstawienia zjawisk przyrody jest nauka o podmiotowości jakości zmysłowych. Zgadzają się na nią, chociaż różnie ją uzasadniając, Kepler, Galileusz, Descartes, Gassendi i Hobbes (por. 6-ty rozdz. u Natorpa *Ueber Descartes Erkenntnisstheorie*, Marb., 1882 i tegoż *Analekten zur Gesch. d. Phil.* w *Philosophische Manatshefte*, tom 18, 1882, str. 572 i nast.). O Kartezyuszu i Hobbesie będzie mowa niżej. Tu podajemy kilka uwag o współczesnych im pracownikach w dziele przyrodoznawstwa mechanicznego.

Zaczynamy od Jana Keplera [1]) (1571—1630; główne dzieło: *Nowa astronomia czyli fizyka nieba* w *komentarzach o Marsie*, 1609). Znaczenie jego jako filozofa przeoczono wobec zasług astronomicznych, chociaż odkrycie praw biegu planet było tylko wynikiem usiłowań, dążących do dokładnego uzasadnienia jego poglądu na świat. Pogląd ten jest estetyczny; opiera się na pojęciu ogólnej *harmonii świata*, a dla stwierdzenia jej powołuje się na matematykę. Nie wystarcza mu bowiem jako probierz prawdy zadowolenie umysłu, które sprawdza ten pogląd oraz jego zgodność w ogólnych rysach z doświadczeniem. Drogą ścisłą, przy pomocy indukcyi i doświadczenia szuka on w szczegóło-

[1]) Por. Siegwart, „Kl. Schr.," I, str. 182. R. Eucken, „Beitr. zur Gesch. d. neuer. Phil.," str. 54.

wych faktach doświadczalnych nietylko dowodu harmonii wogóle, lecz zupełnie określonych stałych stosunków. Przez to utraca filozoficzne zastosowanie matematyki ów charakter mętny i mistyczny, który mu nadawano od czasów pitagorejskich, a którym przejęty jest mocno Kuzańczyk. Stosunki matematyczne stanowią najgłębszą istotę rzeczywistości i przedmiot wiedzy. Gdzie jest materya, tam jest i geometrya—starsza od świata i równie wieczna, jak duch boski; ilości są początkiem rzeczy. Prawdziwe poznanie jest tam tylko, gdzie mogą być poznane ilości. Możność poznania poprzedza zdolność liczenia. Stosunki zmysłowe poznaje duch przy pomocy wrodzonych mu, czystych, za pierwowzory służących stosunków intelektualnych, które przed otrzymaniem wrażenia zmysłowego ukryte były pod osłoną możliwości. Sympatya lub wstręt pomiędzy ludźmi, zamiłowanie do piękna, pociągający wyraz twarzy polegają na nieświadomem odczuciu proporcyi. Pojmowanie świata ze stanowiska stosunków ilościowych, przeciwstawiane z zupełną świadomością jego nowości i doniosłości jakościowemu pojmowaniu Arystotelesa [1]), pogląd, że istotę ducha tak boskiego, jak ludzkiego oraz wszystkich rzeczy stanowi czynność, a więc dusza jest ustawicznie czynną, wyobrażając sobie, jeśli nie zewnętrzne proporcye, to swoją wewnętrzną harmonię, chociażby niedokładnie, wreszcie nauka, że natura przekłada prostotę, unika zbyteczności, usiłując wiele zdziałać przy pomocy niewielu zasad, wszystko to przypomina Leibnitza. Poprzednikiem zaś Newtona czynią Keplera zarówno owo prawo oszczędności, jak i metodologiczne określenie prawdziwej hypotezy i prawdziwej przyczyny, którego przeprowadzenie dało mu możność wysnuć *a priori* z przyczyn to, co Kopernik dzięki szczęśliwe-

[1]) Arystoteles błądził, uważając różnice jakościowe (*idem* i *aliud*) za ostateczne. Można je sprowadzić do ilościowych, a zamiast *aliud* lub *diversum* postawić należy *plus et minus*. Niema ciał lekkich bezwzględnie, lecz tylko w porównaniu z innemi. Skutkiem tego, że ciała różnią się tylko przez „mniej lub więcej," istnieje możność oznaczenia wielkości pośrednich i proporcyi między niemi.

mu domysłowi wyprowadził *a posteriori* ze skutków: żąda on mianowicie, aby hypoteza nie była sztuczną budową z możliwych, jako tako do rzeczywistości dopasowanych wymysłów, lecz żeby sprowadzała zjawiska do ich realnych przyczyn. Pojmowanie fizyczne nie powinno być spaczone ani przez wyobrażenia teologiczne (komety są czemś zupełnie naturalnem!) ani przez pogląd, nadający naturze cechy człowieka i jego siły duchowe.

Środkowe miejsce pomiędzy Baconem a Kartezyuszem tak co do czasu, jak treścią swej nauki zajmuje Galileo Galilei (1564—1641; por. o nim artykuł Natorpa w XVIII tomie *Philos. Monatsh.*, 1882). Znajdujemy u niego wszystkie charakterystyczne cechy myśli nowożytnej: odwoływanie się do rzeczy, zamiast słów, do rozumu i zmysłów, zamiast pamięci, do samodzielnie uznanych zasad, zamiast powagi, do „wiedzy," własnego dobrze uzasadnionego, niewątpliwego poglądu, zamiast dowolnych i przypadkowych mniemań i tradycyjnych nauk szkolnych; do badania przyrody, zamiast rzeczy ludzkich. Studyujcie Arystotelesa, lecz nie bądźcie jego niewolnikami; zamiast ulegać jego poglądom, korzystajcie z własnych oczu; nie sądźcie, iżby duch zostawał bezpłodnym, jeśli nie poślubi cudzej myśli; rysujcie z natury, nie tylko z rysunków. Nie mniej od Bacona ceni Galileusz przewagę doświadczenia zmysłowego nad łatwo łudzącym wnioskiem rozumowym oraz znaczenie indukcyi; nie ukrywa jednak przed sobą, że spostrzeżenie jest tylko początkiem aktu poznania i że główna działalność przypada rozumowi. Ten zaś dopiero czyni indukcyę możliwą, uzupełniając braki doświadczenia — niemożebność obserwowania wszystkich wypadków — apriorycznem pojęciem prawa i przekraczając dziedzinę doświadczenia we wnioskach swoich. Rozum wiąże stwierdzone fakty (zgodność bowiem z prawem nie jest wynikiem doświadczenia, lecz myśli), a uwolniwszy przez uogólnienie od okoliczności przypadkowych, sprowadza je do pierwotnych, prostych, niezmiennych i koniecznych przyczyn; on to kontroluje spostrzeżenie, prostuje złudzenie

zmysłowe, t. j. błędny sąd spowodowany przez doświadczenie i rozstrzyga, czy zjawisko jest prawdziwe, czy też zwodnicze. Dowodzenie na podstawie doświadczeń, ścisły związek pomiędzy obserwacyą a myśleniem, faktem a ideą (prawem)—takie wymagania postawił Galileusz i świetnie je przeprowadził w odkryciach swoich. „Spekulacya indukcyjna“—jak powiada Dühring—wydobywająca głębokie prawa z niepozornych faktów, stanowi uznany przezeń najważniejszy dar badacza. Podziela on z Kartezyuszem, którego wyprzedza w nauce o podmiotowości zmysłowych jakości oraz ich sprowadzeniu do różnic ilościowych[1]), przekonanie o przeddoświadczalnem pochodzeniu matematyki oraz mechaniczny pogląd na świat. Prawdziwość pewników i twierdzeń geometrycznych jest dla człowieka również niezachwianą, jak i dla Boga, chociaż pierwszy poznaje je stopniowo, umysł zaś boski obejmuje wszystkie w jednorazowej intuicyi i więcej wie, niż człowiek. Księga wszechświata napisana jest literami matematycznemi, zasadniczem zjawiskiem świata cielesnego—ruch; jakościowa istota siły po za jej ilościowem określeniem zostaje dla nas nieznaną. Galileusz, uznając nie tylko astronomiczną użyteczność, lecz i filozoficzną prawdziwość teoryi Kopernika, idzie za przeświadczeniem, że najprostsze tłomaczenie jest zarazem najprawdopodobniejsze, oraz że prawda jest zarazem pięknością; w ogóle przyznaje on chociaż niedecydujące, ale kierownicze w pracy naukowej znaczenie estetycznym wymaganiom ducha i potrzebie porządku, jedności i harmonii w naturze, odpowiadającym mądrości Stwórcy.

---

[1]) Rozwija te poglądy Galileusz w pismie, skierowanem przeciwko o. Grassiemu p. t. „Złota waga“ („Il saggiatore,“ 1623, w wyd. dziel. Florencya, 1842 i nast. t. IV, str. 149—369; por. Natorp „Descartes“ Erkenntnisstheorie,“ 1882, rozdz. 6). Zresztą treść tej nauki znajduje się już u Bacona w „Valerius terminus“ (dzieła v. Spedding, t. III, str. 217—252); por. Heussler „Baco.“ str. 94.

Pomiędzy współczesnymi ziomkami i przeciwnikami Kartezyusza najbardziej gorącym i wpływowym był Piotr Gassendi [1]) od r. 1633 proboszcz w Digne, później przez krótki czas profesor matematyki w Paryżu. Jego odnowienie filozofii Epikura, do którego pociągały go temperament, sposób myślenia przeciwny arystotelikom oraz uwielbienie dla Lukrecyusza, było nierównie ważniejszem dla wiedzy nowożytnej, niż wyżej wymienione (str. 29) próby wskrzeszenia systematów starożytnych. Znaczenie jego polega na tem, że w pojęciu atomu dał wiedzy ściśle, nadzwyczaj użyteczne narzędzie. Ostry na początku spór pomiędzy Gassendystami a zwolennikami Kartezyusza toczył się najpierw, o ile dotyczył fizyki, o wyższość hypotezy atomistycznej lub przeciwstawianej jej teoryi ciałek i wirów Kartezyusza. Wkrótce okazało się, że chociaż tak sprzeczni z sobą w przekonaniach co do teoryi poznania, oba badacze zgadzali się co do kierunku w filozofii natury. Teorya korpuskularna Kartezyusza jest zupełnie materyalistyczną; antropologia—w większym stopniu, niż dopuszczają jego *Zasady*. Z drugiej strony uznaje Gassendi, jak Descartes, niematerjalny i nieśmiertelny rozum; pochodzenie świata i jego cudowny porządek oraz początek ruchu odnosi do Boga, a zgodnie z nauką Biblii przyjmuje nieruchomość ziemi*); dla tego—powiada on—należy się oświadczyć za poglądem Tychona de Brahe, przeciwko Kopernikowi, chociaż hypoteza tego ostatniego jest najprostsza i naukowo i najprawdopodobniejsza. Obaj myśliciele cie-

[1]) Pierre Gassendi, 1592—1655; ważniejsze dzieła (łacińskie): „O pismach i charakterze Epikura“ 1647; „Uwagi do dziesiątej księgi Diog. Laertiusa, obok poglądu na naukę Epikura“ 1649. Zbiorowe wyd. Lyon, 1658, Florencya, 1727. Por. Lange „Histor. filoz. mater.“ str. 197 i nast. (polsk. przekł.) Natorp. „Analekten“ w Phil. Monatsh. T. 18, 1882, str. 572 i nast. (Thomas, „La phil. de Gassendi“, 1888. *Prz. tł.*).

*) Uznanie to było wymuszone obawą i nie stanowiło jego przekonania; dowodem tego, że sam Gassendi wykonał doświadczenie, zbijające jeden z głównych ówczesnych zarzutów przeciwko ruchowi ziemi (por. Lange, str. 206. *Prz. tł.*)

szyli się zgodnością doktryn swoich z nauką kościoła, tylko zgodność ta u Kartezyusza nie była poszukiwaną, ale wypłynęła z kierunku jego myśli, Gassendi zaś przeciwnie podtrzymywał ją wbrew swemu systematowi. Tem dziwniejszem jest, że pisma ostatniego uszły losu, który spotkał w r. 1663 pisma jego przeciwnika, wniesione na indeks.

Myśl nowożytna czerpała swój nastrój mechaniczny zarówno z obu źródeł, a wiedza przyrodnicza współczesna przyswoiła sobie obok atomów Gassendiego i ciałka Descartes'a pod nazwą cząsteczek, nie bez znacznych zmian w obu pojęciach (por. Lange str. 210—211 polsk. przekł.); wcześnie jednak ukazują się próby pojednawcze. Kiedy dobrze obeznany z fizyką o. Mersenne (1588—1648) szuka drogi pośredniej pomiędzy obu filozofami, chemik angielski Robert Boyle [1]) wytwarza płodną w następstwa syntezę. Syn Rycharda hrabiego Cornu, urodz. w r. 1626 w Lismorze, mieszkał jako uczony prywatny od 1654 w Oksfordzie, później w Cambrigde, umarł 1692, jako prezes Towarzystwa naukowego w Londynie. Główne jego dzieło *Chemista scepticus* (chemik sceptyczny; *Works* I, s. 290 i nast.) ukazało się w 1661 r., rozprawa *De ipsa natura* w r. 1682. Wprowadzając pojęcie atomu do chemii, tworzy on nową epokę dla tej umiejętności, wyzwalając ją z więzów arystotelesowskich i wyobrażeń alchemicznych. Atomistykę jednak uważa tylko za środek pomocniczy, metodyczny, nie zaś za filozoficzny pogląd na świat. Jako człowiek szczerze religijny [2]) gani on zarówno ateizm Epikura, jak i jego za-

[1]) Dzieła Boyle'a po łac. wyd. w Genewie r. 1660 w sześciu, 1744 w pięciu tomach; w Londynie wyd. Bircha 1744 w pięciu, Shewa 1772 w sześciu tomach. Pisze o nim Buckle „Hist. cywil. w Anglii", T. I, przekł. polski). Lange „Hist. fil. mater." str. 233 i nast. przekł. pols.). Jerzy Baku, „Der Streit über den Naturbegriff w Zeitschr. f. Philos." T. 98, 1891, str. 162 i nast.

[2]) Założona przezeń instytucya miała na celu szerzenie przyrodoznawstwa atomistycznego drogą wykładów, broniąc je jednocześnie od zarzutów, jakoby prowadziło do ateizmu, oraz dowodzenie zgodności jego z religią rozumu. Z wykładów tych powstało dzieło Clarke'a o istnieniu Boga i jego własnościach 1708 r.

przeczenie wszelkiej teologii: machina świata przekonywa o rozumnym twórcy i o celu świata; ruch—o impulsie boskim. Z drugiej strony zastrzega on wolność badania wobec księży i pedantów szkolnych; oddzielać należy nadprzyrodzone od przyrodzonego, proste domysły w niedających się rozwiązać zagadnieniach od tego, co może być stwierdzone drogą doświadczalną; odnośnie zaś wiary w powagi powiada, że w obiegowej monecie mniemań nie należy zważać na to, kiedy i przez kogo była wybitą, ale jedynie na metal. W duchu Kartezyusza przyjmuje wątpienie za punkt wyjścia, wszelki ruch wyprowadza z ciśnienia i uderzenia, oraz rozszerza pogląd mechaniczny na dziedzinę organiczną. Jego poszukiwania dotyczą wyłącznie świata materyalnego, „jakim był w przedostatnim dniu stworzenia“. Broni przeciwko Kartezyuszowi i Hobbesowi próżni. Pierwszy posługuje się on średniowiecznemi nazwami własności pierwotnych i drugorzędnych dla odróżnienia podmiotowych czyli zmysłowych jakości, znajdujących się we wrażeniu, od rzeczywiście do przedmiotu należących. (Eucken. *Gesch. d. phil. Terminologie* s. 94, 196).

VII. Filozofia angielska do połowy XVIII-go stulecia.

Poprzednicy Bacona.

Ciemność, osłaniającą początki nowożytnej filozofii angielskiej, niezupełnie rozproszyło wartościowe dzieło Karola Remusata (*Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqua Locke* 2 t. 1878). Nowsze poszukiwania J. Freudenthala (*Beitr. zur Gesch. d. engl. Phil.* w *Archiv. f. Gesch. d. Philos.* T. 4 i 5, 1891) dopomogły w tym względzie, wydobywając na jaw kierunek naukowy i działalność Digbeusa i Tempellusa a częściowo odsłaniając stosunek Bacona do jego poprzedników i współczesnych mu badaczów. Stamtąd zapożyczamy następujące wiadomości: Everard Digby († 1591; główne dzieło *Theoria analytica* 1599) od r. 1573 profesor logiki w Cambridge, zostający pod

wpływem Reuchlina i hołdujący arystotelesowsko-aleksandryjsko-kabalistycznemu eklektyzmowi, pierwszy szerzył w Anglii myśli nowoplatońskie, a przez systematyczny wykład filozofii teoretycznej, chociaż niesamodzielnej, pobudził na nowo do studyów nad nią. Przeciwnik jego William Temple [1]) (1553—1625), broniąc i wyjaśniając naukę Ramusa (wprowadzoną do Wielkiej Brytanii przez S. Buchanana i jego ucznia A. Melville'a) zrobił z Cambridge główne siedlisko tej doktryny. Pierwszy wystąpił jawnie przeciwko Arystotelesowi.

Baco znał niezawodnie obu i od obu korzystał. Digby był przedstawicielem kierunku scholastycznego, który Baco zwalczał energicznie, ale od którego nie mógł się całkowicie uwolnić. Temple należał do tych, którzy mu broni dostarczali w tej walce. Należy również wspomnieć, że wśród przyrodników angielskich owego czasu wielu używało metody indukcyjnej w pracach swoich wcześniej, niż Baco wystąpił z jej teoryą. Do takich należał W Gilbert (1540—1603, *De magnete*, 1600), lekarz nadworny królowej Elżbiety.

Baco.

Założycielem nowożytnej filozofii doświadczalnej jest Franciszek Baco (1561—1626), współczesny z Shakespearem. Karyerę polityczną jako dawny członek parlamentu rozpoczął za królowej Elżbiety, występując w roli jej pełnomocnika ze skargą przeciwko dobroczyńcy swemu hrabiemu Essexu i wydając na jej rozkaz usprawiedliwienie tego procesu. Za panowania Jakóba I-go osiąga on najwyższe zaszczyty i urzędy, zostaje w r. 1617 wielkim kanclerzem,

---

[1]) Temple był sekretarzem przy Fil. Sidneyu, W. Davisonie i hr. Essexie; od r. 1609—przełożonym Trinity College w Dublinie. Pierwsze jego dzieło „De unica P. Rami methoda" 1580 (pod pseudonimem Mildapettusa) było skierowane przeciwko pracy Digbego „De duplici methodo". Głównem jego dziełem jest „P. Rami dialecticae libri duo scholiis illustrati 1584."

1618 lordem kanclerzem i baronem Verulamu, w 1621 vicehrabią St. Albanu. W tym samym roku zachodzi katastrofa: oskarżono go o sprzedajność i osądzono. Uwolniony przez króla od kary pieniężnej i więzienia, żyje odtąd samotny dla nauki, odrzucając wszelkie propozycye odnowienia działalności politycznej. Panujące rozluźnienie obyczajów ówczesnych rzuca nieco łagodniejsze światło na jego winę, nie można go natomiast usprawiedliwić z zarzutu samolubstwa zamiłowania do pieniędzy i zbytku, jako też ze zbytniej ambicyi. Nie był on ani zły, ani skłonny do despotyzmu — powiada Macaulay w swojem znakomitem studyum o Baconie, ale brakowało mu serdeczności w uczuciu i wzniosłego nastroju; wiele rzeczy przekładał nad cnotę, a wielu innych bał się więcej, niż występku. Jako pisarz wyrobił sobie imię studyami (*Essays*) moralnemi, ekonomicznemi i politycznemi, pisanemi na wzór Montaigne'a. Dziesięć pierwszych wyszło w 1597 r.; w 3-im wyd. 1625 r. było już 58 rozprawek; przekład łaciński ukazał się pod tytułem *Sermones fideles*. Wielki plan „odnowienia umiejętności“ (*Instauratio magna*), z którym się nosił, rozłożony był na 4 lub 6 części, ale tylko dwie pierwsze zostały wykonane: *Encyklopedia* czyli podział umiejętności [3]), mapa z *Globus intellectualis*, przedstawiająca, co zdziałała każda z umiejętności i co jej zrobić pozostaje, oraz rozwój nowej *metody*.

[1]) „Die kleineren Schriften v. Lord Bacon übersetzt und erläutert von J. Fürstenhagen, Lipsk, 1884, oprócz „Essays“ zawierają „Mądrość starożytnych“ — alegoryczne wyjaśnienie opowieści mitologicznych 1609 i zbiór sentencyj które B. spisał z pamięci.

[2]) Według władz ducha, pamięci, wyobraźni i rozumu rozróżnia trzy gałęzie wiedzy: historyę, poezyę i filozofię. Z trzech przedmiotów tej ostatniej poznanie przyrody porównywa do prosto spadającego na umysł promienia światła, poznanie Boga do załamanego, człowieka — do odbitego. Poznanie Boga stanowi teologię naturalną lub objawioną. Teoretyczne przyrodoznawstwo dzieli się na fizykę, rozważającą przyczyny ruchów i ciał, metafizykę, która według dawniejszego poglądu badać miała przyczyny ostateczne, wedle poglądu zaś Bakona — formalne; przyrodoznawstwo techniczne stanowią mechanika i magia. Nauka o człowieku obejmuje antropologią (razem z logiką i etyką) i politykę. Ten podział bakonowski zastosował później d'Alambert w swojej encyklopedyi.

Rzut oka na systemat umiejętności dał Baco w piśmie angielskiem o postępie nauk (*The advencement of learning* 1605), z którego rozszerzone opracowanie łacińskie wyszło w 1623 p. t. *De dignitate et augmentis scientiarum.* O metodzie traktuje wydany w 1612 (pisany w 1607) szkic *Cogitata et visa*, który następnie rozszerzył w *Novum organon* (1620). Sam tytuł tego dzieła (polski przekład M. Wiszniewskiego*) zaznacza przeciwstawność z Arystotelesem, którego pisma logiczne oddawna obejmowano nazwą Organonu. Jeśli już tu zamiast zwięzłego wykładu swoich myśli reformatorskich, dał Bacon tylko niedokończony szereg aforyzmów, to do innych części napisane są tylko tytuły i pojedyncze ustępy. Trzecią część stanowić miała *historya naturalna*, czwartą—*wiedza przyrodnicza* (*philosophia secunda*) którą poprzedzać miały *scala mentis*—schody poznania: unaocznienie metody przykładami—oraz *prodramus* tymczasowe wyniki własnych poszukiwań. Najlepszym wydaniem dzieł jest londyńskie Spaddinga, Ellisa i Heatha 1857—60 w 7-iu tomach, do tego jeszcze 5 tomów listów i życiorys Bacona, oraz pisma przygodne z komentarzami Spoddinga 1862—72. Krótki wykład życia i epoki B. wydał Spedding 1879 w 2 t. O B. por. Kuno Fischer 2-e wyd. 1875. Chr. Siegwart w *Preuss. Jahrb.* 1863—64; tenże w 2-im tomie swojej *Logiki*, H. Heussler. *B. und seine geschichtliche Stellung*, Wrocław 1889**).

Zasługa Bacona jest trojaką: jaśniej i energiczniej od poprzednich myślicieli uczuł on potrzebę odnowienia wiedzy, stworzył nowy wielki ideał—nieuprzedzonego i metodycznego badania przyrody w celu opanowania jej i wskazał drogę do tego celu; dał wyjaśnienia i wskazówki, które pomimo wadliwości szczegółów głęboko wnikają w istotę rzeczy i posłużyły za podstawę dla pracy stuleci [1]). Tak

*) p. t. Bakona metoda tłumaczenia natury. Kraków, 1834. *Prz. tł.*

**) Po polsku K. Kaszewski w *Bibl. warsz.*, 1876. *Przyp. tł.*

[1]) Ci, którzy zmniejszają jego zasługi, nie słusznie stosują do niego miarę dzisiejszych sposobów badania i wyszukują tylko słabości w niedoskonałych początkach.

wielką była jego wiara w wszechmoc nowej metody, że przypuszczał, iż zastąpi ona prawie w nauce uzdolnienie. Porównywa ją z cyrklem lub linijką, przy pomocy których niewyćwiczony może lepiej kreślić koła lub linie, niż wprawny rysownik bez tych narzędzi pomocniczych.

Dotychczasowa wiedza jest niepewna i bezowocna; nie posuwa się ona naprzód, chociaż sztuki mechaniczne doskonalą się codziennie; pozbawiona trwałych podstaw i treści, gadatliwa i kłótliwa, jest ona bezużyteczna dla życia. Jeśli chcecie wiedzy pewnej, odwróćcie się od słów ku samym rzeczom, nauczcie się uciskać naturę sztuką, tak, iżby dała odpowiedzi na zapytania wasze. Jeśli chcecie wiedzy płodnej, starajcie się, aby wynalazki były częstsze, ażeby z przypadkowych stały się celowymi. Na wynalazkach bowiem spoczywa potęga, wielkość i postęp ludzkości. Człowiek tem więcej może, im więcej umie; wiedza, to potęga; opanowywamy przyrodę, będąc jej posłuszni (*scientia est potentia*; *natura parendo vincitur*).

Trzy są według Bacona warunki dla osiągnięcia owej uzbrajającej w potęgę wiedzy: ażeby umysł zdał sobie sprawę ze środków pomocniczych poznania, ażeby się zwrócił ku doświadczeniu i czerpał materyał poznania z postrzegania zmysłowego i żeby od założeń szczegółowych nie przechodził zbyt prędko do ogólnych, lecz stopniowo przez ogniwa pośrednie. Sam sobie pozostawiony umysł nie zdoła nic uczynić; ale i samo doświadczenie bez prawideł nie wystarcza; eksperymenty pozbawione planu, to szukanie po omacku w ciemności; przytem zmysły ulegają złudzeniu i nie są dość ostre na subtelność natury. Nie spostrzeganie przypadkowe, tylko doświadczenie metodyczne zasługuje na zaufanie. Pomiędzy doświadczeniem a rozumem, zamiast dotychczasowego rozdziału, nastąpić powinien ścisły związek, „małżeństwo prawne.“ Jeśli empirycy wszystko zbierają jak mrówki, a metafizycy dogmatyczni snują jak pająki z siebie tkankę swoich myśli, to prawdziwy filozof powinien być podobny do pszczoły, która o własnych siłach przerabia i trawi to, co zbierze.

Ponieważ umysł, jak zwierciadło nierówne i mętne zmienia swoim wpływem promienie, spadające od przedmiotów, przedewszystkiem więc należy go oczyścić i wypolerować, uwolnić od uprzedzeń i złudzeń, nabytych przez nawyknienia, a przeszkadzających ujęciu dokładnego obrazu świata. Powinien się pozbyć umysł przesądów, a gdzie to niemożliwe, przynajmniej dostrzedz je. Wątpienie jest pierwszym krokiem na drodze do prawdy. Owych złudzeń, czyli bożków (*idola*), które obalić należy, rozróżnia Baco cztery rodzaje: *idola theatri*, *idola fori*, *idola specus* i *idola tribus*. Najniebezpieczniejszymi są bożki teatru, czyli skłonność ufania więcej powadze i tradycyi, niż własnej myśli; skłonność przyjmowania panujących wyobrażeń jedynie dlatego, że są powszechnie przyjęte. Nie daj się omamić kuglarstwem sceny (tj. nauką poprzedników, przedstawiających rzeczy inaczej, niż są) — żąda Baco; zamiast wierzyć innym, obserwuj sam. Bożki rynku, powstające wskutek użycia mowy przy wymianie myśli, polegają na tem, że słowa, które są tylko umówionymi znakami dla nieścisłych pojęć ogółu, biorą za rzeczy same; tu upomina Baco: trzymaj się tylko rzeczy! Bożki jaskini *) są to uprzedzenia osobiste, utrudniające nam często ujęcie faktu, jak np. przeważne skierowanie myśli na podobieństwa lub różnice między rzeczami, lub nawyknienie badacza do przenoszenia pojęć właściwych swojej gałęzi wiedzy na innego rodzaju przedmioty. Jest niezliczona ilość podobnych błędów osobistych, jednak dają się one po części sprostować przez porównanie z wrażeniami innych. Bożki plemienia mają źródło swoje w naturze gatunku ludzkiego: tu należą obok innych złudzenia zmysłowe, po części dające się sprostować przez użycie narzędzi, któremi uzbrajamy zmysły; następnie skłonność do trwania przy mniemaniu, dogadzającemu nam, wbrew zaprzeczającym faktom; również skłon-

*) Nazwa ta zapożyczona (bardzo nietrafnie, jak uważa Windelband „Gesch. d. Phil.“ 302) od użytego przez Platona porównania (w „Rzeczypospolitej“). *Przyp. tł.*

ność do pojmowania antropomorficznego *), w której, jako najważniejszy wypadek szczegółowy, tkwi ten błąd, że wszędzie, według analogii z czynami ludzkimi, odnajdujemy związki celowe i oddziaływania przyczyn ostatecznych tam, gdzie w istocie uczestniczą tylko przyczyny czynne. Tu wymaganie Bacona brzmi tak: nie sądź o zjawiskach natury teleologicznie **), lecz tłomacz je przy pomocy przyczyn mechanicznych; nie ściskaj świata do szczupłego zakresu ducha, lecz rozciągnij ten ostatni do rozległości świata, aby mógł go ująć takim, jakim jest.

Obok ostrzeżeń podane są przepisy pozytywne. Gdy badacz, po usunięciu przesądów i pojęć nabytych, z duszą oczyszczoną i zmysłami niespaczonymi przystępuje do doświadczenia, niech przechodzi od danego zjawiska ku jego warunkom: przedewszystkiem fakty powinny być stwierdzone przez doświadczenie i spostrzeżenie oraz odpowiednio ugrupowane [1]); następnie niech dociera przyczyn i praw [2]).

---

*) T. j. ukształtowanego na podobieństwo ludzkie. *Prz. tł.*

**) Według zasady celowej. *Prz. tł.*

[1]) Wyjaśnia Baco sposób postępowania na przykładzie cieplika. Wyniki doświadczeń układają się w trzech tablicach. Tablica obecności zawiera liczne i rozmaite wypadki, w których ukazuje się cieplik; tablica nieobecności — takie, w których, przy podobnych zresztą okolicznościach, ciepło się nie rozwija. Tablica stopnia, czyli porównania wykazuje zjawiska, których zwiększenie lub zmniejszenie powoduje podobnież zmiany ciepła. Co zostaje po następującem teraz wykluczeniu (tego, co nie może być istotą i przyczyną ciepła), daje jako wynik tymczasowy czyli początek wyjaśnienia („pierwsze winobranie") takie określenie ciepła: jest ono rozszerzającym, dążącym ku górze, zwróconym na siebie prędkim ruchem najdrobniejszych cząsteczek ciał.

[2]) Zaznaczony przez Bacona cel badania nie jest jednakowy z tym, do którego dąży dziś wiedza ścisła. Prawo w oczach jego nie jest, jak dla fizyka dzisiejszego, matematycznie sformułowanem orzeczeniem przebiegu zjawiska, lecz jego istotą, dającą się ująć w określenia pojęciowe. (Por. König „Entwickelung des Kausalproblems bis Kant," 1888, str. 154—56). Baco łączy w sposób osobliwy poglądy starożytne i nowożytne, platońskie i korpuskularne; odrzucając wraz z atomistami przyczyny celowe, przyczyny zaś materyalne i czynne (które w jego oczach spadają do znaczenia przypadkowych

Zalecona tu indukcya [1]) naukowa różni się od łatwowiernej indukcyi życia potocznego oraz niemetodycznej Arystotelesa. Baco zaznacza, że przed nim zupełnie zapoznane było znaczenie instancyj przeczących (*negativae*), które mogą być użyte jednocześnie jako sprawdziany, oraz instancyj przeważających (*praerogativae*), mających, obok nagromadzenia jaknajwiększej ilości wypadków, zastąpić nigdy niedającą się osiągnąć doskonałość (zupełność) indukcyi przez rozważanie wypadków pierwszorzędnych, czyli decydujących. Wznoszącą się od doświadczenia ku pewnikom indukcyę uzupełnić powinna dedukcya, prowadząca od pewnika ku nowym doświadczeniom i odkryciom. Użycie sylogizmów odrzuca Baco, gdyż ułatwia ono tylko dysputę z przeciwnikiem, nie zaś pokonanie natury w czynie. W zastosowaniu zasad swojej metody postępował sam po dyletancku; cierpliwa, niezrażająca się trudnościami praca, której wymagają zagadnienia przyrodnicze, nie była

---

i zmiennych okoliczności) pozostawia fizyce doświadczalnej, a metafizyce jako prawdziwej wiedzy przyrodniczej za cel wskazuje wyszukanie „form“ rzeczy i ich własności. Za przewodnią myśl służy mu w tym względzie następujące przypuszczenie metafizyczne: zjawiska, jakkolwiek wydają się wielokształtnemi, złożone są ostatecznie z niewielu pierwiastków czyli własności stałych, t. zw. „natur prostych,“ które podobne są do liter alfabetu lub farb na palecie natury, a przez połączenie swoje wytwarzają rozmaite malowidła. Takie są np. „natura“ ciepła i zimna, czerwoności, ciężkości, również starości, śmierci. Należy tedy zbadać, co jest właściwie ciepłem, czerwonością itd. Zasadę, istotę i prawo tych natur stanowią pewne formy, które Baco pojmuje jednocześnie po platońsku, jako pojęcia i substancye zarazem, ale nie pozaświatowe, i na wzór Demokryta — jako ugrupowanie i ruch drobnych cząstek materyi. Tak formą ciepła jest pewien osobliwy gatunek ruchu, formą białej barwy — pewne określone ugrupowanie cząsteczek. Por. Natge, „Ueber Fr, Bacons Formenlehre,„ Lipsk, 1891, gdzie rozebrany jest również i pogląd Heusslera.

[1]) Metodę Bacona możemy nazwać indukcyą tylko w szerszem znaczeniu. Już przed Sigwartem wyjaśnił Appelt („Theorie der Induction,“ 1854, str. 151, 153), że tu idzie właściwie o uogólnienia. Nie zmniejsza to jednak sławy Bacona, który istotnie założył podstawy teoryi badania indukcyjnego, później opracowanej starannie przez Milla.

jego rzeczą. Jego siłę stanowiło postawienie zagadnień, zachęta, wykazanie celu, wytknięcie braków, rzucenie pobudek, a niektóre z przygodnych jego myśli zadziwiają genialnem wyprzedzeniem późniejszych poglądów. Najważniejszym brakiem jego teoryi było zupełne zapoznanie usług, które obiecywała matematyka przyrodoznawstwu. Przeciwnie zarzut co do użyteczności, bezwzględnie wypowiedziany, jest niesłuszny. Jakkolwiek bowiem kładzie Baco nacisk na praktyczną stronę wiedzy, sympatyzuje jednak z tymi, którzy wyżej niż spodziewane po wiedzy korzyści cenią boski stan spokojnego i radosnego poznania prawdy, chce on, ażeby nie traktowano wiedzy jak wesołą towarzyszkę zabawy, ale jak małżonkę, z którą spędzają się przyzwoicie chwile wypoczynku, a której przeznaczeniem jest wydanie na świat dzieci; niezależnie zaś od niejednokrotnego przyznania wartości wiedzy dla niej samej, pojmuje on wzniośle i szeroko jej użyteczność, widząc w popędzie ku poznaniu, usuwającemu wszelkie ciasne wyrachowania bezpośrednich korzyści, najważniejszą dźwignię postępu.

Zamyślał również i reformę filozofii praktycznej, lecz w tym kierunku dał tylko aforystyczne wskazówki. Każda istota ulega dwojakim pobudkom, z których jedne skierowane są ku dobru osobowemu, drugie ku powszechnemu tej całości, której częścią jest owa istota (*bonum suitatis—bonum comunionis*). Drugie nietylko są szlachetniejsze, ale i silniejsze; stosuje się to zarówno do istot niższych, jak i do człowieka, który, jeśli nie jest zepsuty, przekłada dobro ogółu nad interes osobisty. Miłość jest najwyższą z wszystkich cnót i nie podlega, jak inne zalety ludzkie, nadużyciu; dlatego też życie czynne ma pierwszeństwo przed kontemplacyjnem. Zasadą tą wytknął Baco drogę późniejszym moralistom swego kraju (por. Vorlaender, str. 267 i nast.). Zamierza on naukę o charakterach, dla której więcej materyału znajduje się w codziennej rozmowie, u poetów lub historyków, niż w księgach filozofów; potęgę namiętności tłomaczy tem, że wyobrażenie sobie dobra

obecnego silniej napełnia imaginacyę, niż myśl o przyszłem i dla poparcia tej ostatniej zaleca wymowę, nawyknienie, oraz obyczaj. Powinniśmy się starać tak opanować namiętności (z których każda zawiera w sobie popędliwość męzką i słabość kobiecą), ażeby zamiast przeciw rozumowi, walczyły po jego stronie. W innem miejscu daje niepozbawione wartości wskazówki, dotyczące sztuki stworzenia własnego szczęścia. Wszędzie natrafiamy na subtelne spostrzeżenia i świetne pomysły. Jeśli chcesz zbadać czyjeś poglądy lub zamiary, powinieneś zachować środek pomiędzy szczerością, wywołującą otwartość, a niegadatliwością, zachęcającą do wynurzeń. Aby iść naprzód, trzeba mieć trochę głupoty i nie za wiele uczciwości. Bogactwo jest tem dla cnoty, czem bagaże dla wojska: jest ono niezbędne, lecz ciężkie i niezręczne, a dbałość o nie często przeszkadza zwycięztwu (*impedimenta* znaczy i bagaż i przeszkody). Co do zazdrości i złośliwości, powiada on: człowiek cieszy się albo z własnego dobra, albo z cudzej szkody; kto pozbawiony będąc cnoty, nie ma pierwszego rodzaju pożywienia, karmi się drugim.

W etyce, jak i w filozofii teoretycznej, wymaga Baco uzupełnienia poznania naturalnego przez objawienie. Naturalne światła (rozum i sumienie) mogą nas tylko ustrzedz od wad, ale nie nauczyć obowiązków moralnych, takich np., jak wzniosła zasada: kochaj nieprzyjaciół twoich. Podobnież wystarcza naturalna teologia, aby na podstawie porządku natury usunąć wszelką wątpliwość o istnieniu Boga (lekkie dotknięcie ustami kielicha filozofii może prowadzić do ateizmu, ale spełnienie czaszy prowadzi znów do religii); lecz dogmaty chrześciańskie są przedmiotem wiary. Religia i wiedza stanowią osobne dziedziny; mieszając je, narażamy się na niebezpieczeństwo kacerskiej religii i awanturniczej filozofii. Im sprzeczniejsze z wymaganiami rozumu są nauki wiary, tem większe posłuszeństwo i cześć okazujemy Bogu przez ich przyjęcie.

Hobbes.

Pod względem charakteru umysłowego i doktryny stoi Hobbes w przeciwieństwie do Bacona. Ostatni posiadał umysł szeroki, bogaty i pobudzający, rzutny i pełen wielkich planów, ale nazbyt ruchliwy, aby je doprowadzić do dojrzałości; Hobbes przeciwnie jest powolny, uporczywy, wytrwały i nieubłagany; myśl jego ciasna i ścisła. Na tej przeciwstawności polega głęboko sięgająca różnica systematów, której nie określimy jeszcze wyczerpująco, jeśli zaznaczymy, że Hobbes udziela pierwsze miejsce zaniedbanemu przez jego poprzednika żywiołowi matematycznemu oraz że przeważnie zwraca się ku polityce. Zależność Hobbesa od Bacona, pomimo znajomości osobistej, nie jest tak wielka, jak dawniej przypuszczano. Gwiazdami przewodniemi byli dla niego raczej wielcy matematycy lądowi: Kepler i Galileusz; nie da się również zaprzeczyć i wpływ Kartezyusza. Za zadanie swoje uważa on utworzenie ściśle mechanicznego poglądu na świat. Pogląd mechaniczny, zastosowany do świata, wydaje materyalizm; zastosowany do teoryi poznania — zasadę, że myślenie jest rachunkiem; do woli — determinizm; zastosowany do moralności i państwa rodzi naturalizm etyczny i polityczny. Obok tego na Hobbesa wywiera pewien wpływ empiryczne usposobienie jego narodu; trwa on przy zdaniu, że wszelkie wyobrażenia pochodzą z wrażeń zmysłowych. Energiczna, lecz nie głęboko sięgająca myśl tego filozofa nie pozwoliła mu stopić zapożyczone obce żywioły racyonalistyczne z dążnościami miejscowemi w ten sposób, aby wytworzyć systemat jednolity. Jak Grimm słusznie wykazał (*Zur Gesch. des Erkenntnissproblems*), zachodzi sprzeczność niewyrównana pomiędzy zależnością myśli od doświadczenia, którą uznaje Hobbes, a przyjętą przezeń na podstawie matematycznych doktryn lądu europejskiego powszechnością zaczerpniętych z czystego rozumu wiadomości. Podobną nieprzejednaną dwoistość dostrzeżemy i u Locke'a.

Tomasz Hobbes (1588—1679), będąc studentem w Oksfordzie, zrażony został scholastycznym kierunkiem wiedzy, z którym zgadzał się tylko pod względem przekonań nominalistycznych (tj. że ogólne pojęcia są tylko nazwami *). Podczas wielokrotnych pobytów w Paryżu, gdzie poznał Gassendiego, Mersenne'a i Kartezyusza, zagłębia się w studya matematyczne i ulega po części wpływom nauki Galileusza. Jednocześnie zaburzenia rewolucyi angielskiej popychają go ku absolutystycznej doktrynie państwowej. Głównemi dziełami jego są: polityka p. t. *Leviathan*, 1651 i *Elementa philosophica* w 8 częściach (o ciele, o człowieku, o obywatelu), z których naprzód wyszła (po łacinie) ostatnia, *De cive* (1642 — bezimiennie w małem wydaniu; rozszerzone 1647); pierwsza *De corpore* w 1655, druga *De homine* w 1658. Poprzedziły ją dwie [1]) odpowiednie im książki angielskie: *Human nature* i *De corpore politico*, napisane w 1640, wydane bez zezwolenia autora w 1650. Oprócz tego wypracował dwie rozprawy o swobodzie i konieczności w 1646 i 1654, a w r. 1668 wydał zbiór swoich dzieł po łacinie. W wydaniu zbiorowem Molesworthа, 1839—45, dzieła łacińskie zajmują 5, angielskie 11 tomów. Pisali o nim: G. C. Robertson (Knights *Philosophical classics*, t. 10) 1886; Tönnies w *Vierteljahrschr. f. wiss. Philos.*, roczniki 3—5, 1879—81 **).

Filozofię określa Hobbes formalnie jako poznanie skutków z przyczyn i przyczyn ze skutków drogą poprawnych wnioskowań rozumu. Określenie to powołuje do równych praw metodę dedukcyjną z ogłoszoną przez Bacona za najważniejszy środek poznania indukcyjną, a zarazem wyklucza opartą na objawieniu teologię z rzędu umiejętności. Co do przedmiotu filozofia jest nauką o ciałach i ruchu: wszelki

*) Nie zaś rzeczami, jak utrzymywali realiści. *Prz. tł.*

[1]) A raczej jedno, gdyż pismo o naturze ludzkiej składa się z 13 pierwszych, o ciele politycznem — z pozostałych rozdziałów dzieła „Elements of law, natural and politic."

**) Po francusku: Georges Lyon, „La philosophie de Hobbes," 1893. *Przyp. tłom.*

byt jest ciałem, wszelkie zjawisko — ruchem. Wszystko rzeczywiste jest cielesne; stosuje się to zarówno do punktu, linii i powierzchni, które jako granice ciał nie mogą być niecielesne, jak do ducha i Boga. Duch jest ciałem nazbyt subtelnem dla zmysłów lub — jak w innem miejscu H. mówi — ruchem pewnych części ciała organicznego. Wszystkie zjawiska są ruchami części materyalnych, również i zjawiska wewnętrzne, uczucia i namiętności. Dążenie jest najmniejszym ruchem, jak atom najmniejszem ciałem; uczucie i wyobrażenie są zmianami odczuwającego ciała. Przestrzeń jest wyobrażeniem istniejącej rzeczy jako takiej, tj. jako istniejącej na zewnątrz od wyobrażającego podmiotu; czas — wyobrażeniem ruchu. Wszystkie zjawiska są ruchami ciał, odbywającemi się z mechaniczną koniecznością. Nie ma przyczyn ani formalnych, ani ostatecznych, tylko czynne, czyli przyczyny ruchu. Wszelkie zjawisko jest wynikiem przyczyny zewnętrznej, żadne nie dzieje się samo przez się: ciało spoczywające lub będące w ruchu trwa wciąż w tym stanie, dopóki inne nie spowoduje stanu przeciwnego. Skoro więc ciała i ich zmiany stanowią jedyny przedmiot filozofii, jedyną prawdziwą jej metodą jest matematyczna.

Istnieją dwa rodzaje ciał: naturalne, które człowiek znajduje w przyrodzie i sztuczne, wytworzone przez niego samego. Do tej ostatniej klasy zalicza Hobbes przedewszystkiem państwo, jako sztuczny wytwór ludzki. Pomiędzy jednemi a drugiemi stoi człowiek, jako najdoskonalszy utwór przyrody i członek państwa. Stosownie do tego filozofia, oprócz części wstępnej — *philosophia prima*, wyjaśniającej pojęcia zasadnicze, zawiera trzy: fizykę, antropologię i politykę. Nauka o państwie może być traktowana przy pomocy dowodzeń, zjawiska moralne ulegają również, jak i fizyczne, prawu mechanicznej przyczynowości.

W procesie poznania pierwszym krokiem jest wrażenie zmysłowe, spowodowane (jako ruch w organie zmysłów — *przyp. tł.*) przez ruch zewnętrzny i przenoszące się

do serca, skąd wywołuje reakcyę (ruch wsteczny — *przyp. tłom.*). Powstające w ten sposób spostrzeżenie, czyli czucie, jest zupełnie podmiotowe, istnieje tylko w istocie poznającej i w żadnym razie nie jest odzwierciadleniem ruchu zewnętrznego. Własności takie, jak światło, barwa, ton, o których mniemamy, że są nazewnątrz nas, są prostemi zjawiskami w nas, zależnemi od ruchów zewnętrznych i wewnętrznych, ale ich nieodzwierciadlającemi. Trwałe działanie następcze czyli pozostający ślad wrażenia stanowi pamięć; jest ona uczuciem lub świadomością już doświadczoną (*sentire se senstisse meminisse est*); wrażenie różni się od wyobrażenia (pamięciowego), jak czas teraźniejszy od przeszłego. Doświadczenie stanowią wszystkie zachowane w pamięci wrażenia, w połączeniu z pewnem przewidzeniem przyszłości według analogii z tem, co już było. To stopnie umysłowości, przy pomocy których zdobyć można roztropność, ale nie ogólną i konieczną wiedzę, znajdują się już u zwierząt. Ludzka zdolność do wytworzenia wiedzy zależna jest od mowy; wyrazy są to znaki umówione dla utrzymania w pamięci oraz oddania wyobrażeń. Ponieważ obrazy pamięciowe, które one wyrażają, są słabsze, bledsze i mniej się różnią od siebie, niż wrażenia początkowe, zdarza się więc często, że wiele podobnych do siebie wyobrażeń pamięciowych oznaczamy jednem słowem. W taki sposób powstają wyobrażenia ogólne (abstrakcyjne) i pojęcia rozwojowe, którym nic realnego nie odpowiada, gdyż w rzeczywistości istnieją tylko przedmioty pojedyncze. Ogólne pojęcie jest sztucznym tworem człowieka. Łączenie słów w zdania, dodawanie lub odejmowanie dowolnych znaków, nazywamy sądem, połączenie zdań dla otrzymania wniosku — wnioskowaniem, połączenie prawdziwych, czyli dowiedzionych twierdzeń, stanowi umiejętność; dlatego też matematyka jest pierwowzorem wszelkiego poznania. Krótko mówiąc, myślenie jest tylko rachunkiem, a wyrazy, któremi się posługujemy, mają tylko wartość znaczków; głupi jest ten, który bierze znacz-

ki papierowe za prawdziwą monetę. Zwierzęta nie posiadają rozumu, tj. zdolności łączenia sztucznych znaków.

Podobnież mechanistycznie-sensualistyczną jest jego teorya woli. Wszystkie objawy duchowe mają początek we wrażeniach zmysłowych. Człowiek reaguje na zewnętrzne wrażenia w sposób dwojaki: teoretycznie — wrażeniem i praktycznie — uczuciem przyjemności lub nieprzyjemności (stosownie do tego, czy wrażenie potęguje czynności duchowe, czy też je przytłumia), co sprawia, iż na przyszłość jednych wrażeń poszukujemy, innych unikamy. Następnie z uczuć, które wywołują w człowieku oznaki czci (uznanie, przewaga) lub przeciwne, powstają: duma, odwaga, gniew, wstyd i żal, nadzieja i miłość, współczucie itd. Rozważanie jest następstwem po sobie rozmaitych pożądań, ostatnie z nich, zwyciężające inne a poprzedzające wykonanie, nazywa się wolą. Nie możemy mówić o wolności woli, ale tylko czynu, to znaczy, że nie ma przeszkód zewnętrznych, że czyn wypływa z woli, nie mniej jest on konieczny. Każdy bowiem ruch jest nieuniknionem następstwem poprzedzających (wliczając w to i ruchy w mózgu).

Rzeczy pożądane nazywamy dobrem, budzące wstręt— złem. Samo przez się jednak nic nie jest ani złe, ani dobre, tylko zawsze względnie, dla pewnej osoby; miejsca, czasu lub okoliczności. Dla różnych osób różne są dobra, nie ma też żadnej objektywnej reguły dobrego lub złego, dopóki bierzemy człowieka jako jednostkę, po za społeczeństwem. Dopiero w państwie znajdujemy określoną miarę dobrego: dobrem jest to, na co prawo pozwala, niedoborem — czego wzbrania; dobrem jest to, co jest pożyteczne ogółowi. W stanie natury nie ma nic zakazanego; natura daje wszystkim prawo do wszystkiego; prawo to sięga tak daleko, jak moc. Cóż pobudza ludzi do porzucenia stanu natury, a przejścia do stanu obywatelskiego? Zdanie Arystotelesa i Grocyusza, jakoby państwo powstawało wskutek popędu ku uspołecznieniu, jest błędne: człowiek z natury nie jest towarzyski, lecz samolubny i tylko dbałość o własną korzyść pobudza go do szukania dających bezpieczeń-

stwo instytucyj państwowych. Byt polityczny jest sztucznym wytworem strachu i wyrachowania. Najważniejszem dobrem jest samozachowanie; wszystkie inne, jak przyjaźń, bogactwo, mądrość, wiedza, a przedewszystkiem władza mają wartość dlatego, że służą samozachowaniu. Warunkiem dobrobytu, do którego każdy dąży naturalnie, jest bezpieczeństwo życia i zdrowia. Brak go w stanie natury, gdzie panują namiętności; stan ten jest wojną wszystkich przeciwko wszystkim (*bellum omnium contra omnes*). Każdy pragnie szczęścia i władzy, a nie dowierzając innym, chce ich zjarzmić lub zabić; każdy widzi w innym wilka, którego woli pożreć, niż być przez niego pożartym. Ponieważ zaś żaden nie jest tak słaby, aby nie mógł bliźniemu swemu przyczynić największej klęski — śmierci, więc nawet najsilniejszy nie jest bezpieczny, a wyrachowanie pobudza każdego do szukania pokoju i założenia społeczności, opartej na porządku. Warunkami pokoju są prawne i moralne „prawa przyrodnicze," których powaga jednak staje się zupełną i obowiązującą, gdy nabywają znaczenia ustawy, nakazanej przez władze państwowe. Pokój osiąga się dzięki wyrzeczeniu się przez każdego swoich naturalnych praw do wszystkiego w zamian za bezpieczeństwo. Wytwarza się umowa, wskutek której każdy wyrzeka się naturalnej swobody robienia, co mu się spodoba, w przypuszczeniu, że inni gotowi są do podobnej ofiary; następnie przybywają prawa sprawiedliwości (świętość umów), wdzięczności, skromności, usłużności, ludzkości itd. wręcz przeciwne temu, co spowodowałby stan natury, a trwałość tej umowy zabezpiecza się przez przeniesienie całej władzy i swobody na wolę jednego (zgromadzenia lub osoby), przedstawiającego wtedy wolę zbiorową. Umowa więc, wytwarzająca państwo, zawiera dwa momenty: akt wyrzeczenia się i akt nieodwołalnego przelania oraz bezwzględnego poddaństwa. Drugi z tych aktów łączy masę osób w jednę osobę—państwo*); największa jedność osiąga

*) Myśl tę doskonale uzmysławia karta tytułowa 1-go wydania „Lewiatana" (oraz rękopisu w British Museum), której reprodukcyę znajdu-

się w monarchii nieograniczonej. Najwyższowładca jest duszą ciała politycznego, urzędnicy — jego członkami, nagrody i kary — nerwami, prawo i sprawiedliwość — rozumem.

Idea umowy jako podstawy państwa była niejednokrotnie wykładana i zastosowana w znaczeniu demokratycznem przed Hobbesem i po nim; w istocie nie zawiera ona w sobie nieodwołalności przelania, ani nieograniczoności władzy państwowej, ani też jej monarchicznego szczytu, który się wydawał koniecznym autorowi *Lewiatana* dla uchylenia niebezpieczeństw anarchii. W każdej próbie osłabienia władzy najwyższej, bądź przez jej podział, bądź też przez ograniczenie, widzi on krok ku odnowieniu stanu natury, a z nieugiętością żelazną broni wszechmocy państwa i przedstawia bezprawie jednostek wobec niego. Obywatel nie powinien słuchać swego sumienia, które ma tylko znaczenie opinii prywatnej, lecz prawa, które jest sumieniem ogółu; dlatego też najwyższowładca stoi ponad prawami cywilnemi, gdyż na to je wydaje, tłomaczy, zmienia i znosi. Jest on panem własności, życia i śmierci obywateli, nikt przezeń nie może być pokrzywdzony. On został bowiem jedynym posiadaczem pierwotnego przyrodzonego prawa do wszystkiego, którego się wyrzekli wszyscy inni zupełnie i na zawsze. Powinien on wprawdzie dbać o dobro narodu, ale sprawę zdaje tylko Bogu. W jednym tylko wypadku zwalnia się poddany od obowiązku posłuszeństwa: gdy władza państwowa nie może dać mu żadnej obrony wewnątrz i nazewnątrz. Zresztą uznaje Hobbes istniejący porządek społeczny za prawowity, uważa, że klęski samowładztwa są nierównie znośniejsze, niż nieprzyjaźń po-

---

jemy u Lyona („La philosophie de Hobbes," 1893): przedstawia ona wznoszące się nad krajobrazem (terytoryum państwa) popiersie olbrzyma ukoronowanego, trzymającego miecz w jednem ręku, w drugiem pastorał. Cała figura ulepiona jest z maleńkich postaci ludzkich. „Państwo, czyli rzeczpospolita, nie jest niczem innem, tylko sztucznym człowiekiem" — brzmią zgodne z rysunkiem słowa przedmowy. *Prz. tł.*

wszechna w stanie natury, obawę zaś tyranów nazywa odziedziczoną po starożytnych republikanach chorobą.

Książę drogą ustaw i nauczania oznacza, co jest dobrem lub złem, oraz w co wierzyć należy. Religia nieuznana przez państwo jest zabobonem. Monarcha doczesny jest jednocześnie i panem duchowym, król jest najwyższym opiekunem dusz, wszyscy inni duchowni — jego sługami. Taż sama społeczność nazywa się państwem, gdy składa się z ludzi, kościołem — gdy składa się z chrześcian (kościół państwowy). Przepisane przez prawo dogmaty kościelne przyjmować należy bez badania, połykać nie żując, jak pigułki.

Zasada, że każda namiętność i każdy czyn są same przez się obojętne, że prawo i nieprawość powstają dopiero z państwem, że samowola despoty stanowić ma o tem, co moralne lub niemoralne, była często przedmiotem zgrozy. Nie stanowi też ona ostatniego wyrazu przekonań autora. Jeśli nawet pominiemy pojedyncze wyrzeczenia [1]), uznać musimy, że nauka jego wyłożona została egoistyczniej, niż pomyślana. Nie mówi on, ażeby przed założeniem państwa nie było żadnych różnic moralnych, lecz tylko, że w państwie znajduje człowiek trwałą miarę dobrego. Pewne znaczenie mają idee moralne i przed utworzeniem państwa, lecz brak im siły przymusowej. A gdy Hobbes wysnuwa państwo z egoizmu, nie znaczy to, iżby zaprzeczał rozumu, sumienia, miłości bliźniego i szlachetności w stanie natury, lecz że uważał te czynniki za zbyt słabe wobec namiętności, aby na nich spocząć mógł gmach państwowy. Nietylko przesadę w wyobrażeniach, ale ostrość myśli należy darować przedstawicielowi nowej dążności,

[1]) Prawo boskie, czyli przyrodzone (czego nie chcesz dla siebie itd.) wypisał Bóg w sercu człowieka, dając mu rozum za kierownika czynności. Prawa przyrodzone nie zawsze obowiązują zewnętrznie (*in foro externo*), lecz zawsze i wszędzie w sumieniu (*in foro interno*). Sprawiedliwość jest cnotą, którą mierzyć należy według praw cywilnych, miłość — tą, która ulega wyłącznie prawom przyrodzonym. Rządzący powinien panować według praw przyrodzonych.

wzmocnionej przez poczucie swojej zgody z naturalistyczną teoryą poznania i fizyką, a energia, z jaką je przeprowadził, wzbudza podziw, chociaż żałować należy, że niektóre kwestye (jak np. stosunek dwóch probierzów moralności: rozumu czyli prawa przyrodzonego i prawa pozytywnego) zostały niewyjaśnione. Jako główny rdzeń uznać trzeba z jednej strony usiłowanie oddzielenia moralności od teologii, z drugiej — myśl, niewypowiedzianą wprawdzie z całą wyrazistością, że moralność nie spoczywa na naturalnej dążności ku uspołecznieniu, lecz na prawie rozumu i że dopiero w społeczeństwie wyrabia się pewna miara dla jej oceny, oraz że interes jednostki jest solidarnie połączony z interesem ogółu. W każdym razie próba naturalistycznej teoryi państwa byłaby wdzięcznem przedsięwzięciem nawet wtedy, gdyby nie miała innej zasługi, prócz tej, że pobudziła do jej zwalczenia.

Herbert.

Pomiędzy Baconem (1605, 1620) a Hobbesem (1642, 1651), stoi lord Herbert Cherbury (1581—1648) z dziełem swojem *De veritate*, 1624 [1]), jako założyciel deizmu, owej nauki religii naturalnej, przeciwstawiającej siebie wierze w historyczne powagi teologii kościelnej, przyjmującej za podstawę jednaki we wszystkich ludziach rozum, której zaś istotną treść stanowi moralność. Herbert poprzedza swoją filozofię religii teoryą poznania, uznającą za najwyższy probierz prawdy powszechną zgodność (*summa veritatis norma consensus universalis*), a za podstawę poznania pewne zasady (*principia*) same przez się jasne, właściwe wszystkim ludziom wskutek naturalnego instynktu, nieomylnego przewodnika. Te pojęcia wspólne (*notitiae communes*) poprzedzają wszelkie rozumowe dowodzenia nie mniej, niż spostrzeżenia lub doświadczenia, które nie byłyby bez

[1]) „O prawdzie i jej wyróżnieniu od objawienia, prawdopodobieństwa, możliwości i fałszu.“ Prócz tego: „O religii pogan,“ 1645, całkowite 1663.

nich możliwe. Najważniejszemi pojęciami wspólnemi są religijne i moralne sądy sumienia.

Instynkt naturalny jest zarówno dążnością do prawdy, jak i zawiązkiem dobrego, czyli popędem samozachowawczym. Popęd ten rozpościera się nietylko na jednostkę, ale i na wszystkie rzeczy, z któremi ona zostaje w związku — na rodzaj ludzki i na cały świat, a ostatecznym jego celem jest wieczna szczęśliwość: wszystkie zdolności kierują się naturalnie ku najwyższemu dobru, czyli ku Bogu. Poczucie boskości może być uśpione lub wprowadzone w błąd przez wolną wolę, ale nie da się zniszczyć. Mieć rozum a mieć religię stanowi jedno; religia to wyróżnia człowieka od zwierzęcia, a nie ma narodu, któryby jej nie posiadał. Ateistów, jeśli tylko są w rzeczywistości, postawić należy na równi z pozbawionymi rozumu i obłąkanymi.

Treść religii przyrodzonej da się ująć w następujących pięciu twierdzeniach, uznanych przez wszystkie ludy: 1) Jest Istota najwyższa (*numen supremum*). 2) Winniśmy Jej cześć. 3) Główną część tej czci stanowi cnota w połączeniu z pobożnością. 4) Człowiek zawsze posiadał odrazę do zbrodni, a więc i przekonanie, że wszelki występek powinien być odżałowany i odkupiony. 5) Dobroć i sprawiedliwość boska obiecuje nam nagrodę i karę w tem i przyszłem życiu. Oprócz tych zasad ogólnych, z odkrycia których Herbert bardzo jest dumny, zawierają religie pozytywne dodatki dowolne, którymi się różnią pomiędzy sobą, a które są najczęściej zmyśleniami księży; niemniej przyczyniają się do tego i wymysły poetów oraz wynalazki filozofów. W pierwotnem chrześciaństwie występują te istotne założenia naturalnej religii (Bóg, cnota, wiara, nadzieja, miłość i skrucha) jaśniej, niż w religiach pogańskich, gdzie zasłaniają je bajki i ceremonie.

W pokrewnym kierunku napisana jest *Religio medici* Tomasza Browne'a (1642).

* * *

W szeregu rozwojowym od spekulacyj Kuzańczyka do założenia angielskiej filozofii natury, religii i państwa przez Bacona, Herberta i Hobbesa oraz do fizyki Galileusza, idee nowożytne występują z coraz większą jasnością i swobodą. Sam Hobbes zostaje już pod wpływem stanowczego dzieła Kartezyusza, z którym świt ustępuje miejsca jasnemu porankowi. Kartezyusz przedstawia, w przeciwieństwie do empiryzmu i sensualizmu anglików, racyonalizm*), któremu wierni pozostają wielcy myśliciele lądowi. Tam doświadczenie, tu rozum uważa się za źródło poznania; tam za punkt wyjścia służą pojedyncze wrażenia zmysłowe, tu pojęcia ogólne oraz zasady rozumu, tam metoda spostrzeżeń, tu—wywodów. Ta przeciwstawność daje się wyśledzić w rozwoju filozofii aż do Kanta, tak że oddawna już rozróżniano dwa rzędy, czyli dwie szkoły—empiryczną i racyonalistyczną, których równoległość da się przedstawić za pomocą następującej tablicy (gdzie daty pojedyncze oznaczają czas wydania głównego dzieła):

Empiryzm	*Racyonalizm*
Baco 1620	(Kuzańczyk 1450; Bruno 1584)
Hobbes 1651	Descartes † 1650
Locke 1690 (1632—1704)	Spinoza (1632—) 1677
Berkeley 1710	Leibnitz 1710
Hume 1748	Wolff † 1754

*) Ścisłe określenie użytych tu terminów jest niezbędne dla dokładnego zrozumienia prądów i kierunków myśli filozoficznej i nowożytnej. *Empiryzm* czyli filozofia doświadczalna (por. Bacona) widzi w doświadczeniu podstawę i jedyne źródło poznania. *Sensualizm* w znaczeniu teoryi poznania jest nauką, według której wszelka treść wyobrażeń pochodzi z wrażeń zmysłowych (por. Locke'a), a myśl jest tylko odmianą czucia zmysłowego (Condillac). W znaczeniu moralnem — twierdzenie, że popędy zmysłowe są jedynemi pobudkami do czynu, a ich zadowolenie — jedynym celem i najwyższym dobrem moralnem (Hobbes). *Racyonalizm*—przekonanie, że prawdę można posiąść (w przeciwstawieniu do sceptycyzmu), oraz że drogą ku niej nie jest doświadczenie, oparte na wrażeniu zmysłowem (wbrew empiryzmowi i sensualizmowi), lecz czyste myślenie rozumowe. W filozofii religii i prawa—nauka religii i prawa przyrodzonego. *Przyp. tł.*

Nie należy jednak pomijać żywej wymiany myśli pomiędzy obu kierunkami (mianowicie oddziaływanie Kartezyusza na Hobbesa, tego na Spinozę, dalej Kartezyusza na Locke'a, a tego ostatniego na Leibnitza), skutkiem której jest wzajemne zbliżenie się i wzbogacenie. Berkeley i Leibnitz, wychodząc z założeń przeciwnych, dochodzą do jednakowych wyników idealistycznych, że nie ma świata ciał, tylko duchy i ich wyobrażenia. Hume i Wolff stanowią punkty końcowe obu szeregów; u pierwszego empiryzm znosi sam siebie w sceptycyzmie, u drugiego krzepnie racyonalizm w dogmatyzmie szkolnym, aby następnie przekształcić się na eklektyczną *) filozofię popularną zdrowego rozsądku.

Jeśli porównamy osobliwości duchowe trzech wielkich narodów, które okazują największą wydajność pracy filozoficznej—włosi bowiem, wielostronnie ruchliwi i wrażliwi wpłynęli na jej losy tylko w epoce przejściowej, torując drogę nowym myślom—okaże się, że francuzi usposobieni są przeważnie do zaostrzenia myśli, anglicy do prostego i jasnego jej przedstawienia, niemcy—do pogłębienia. Francya jest krajem umysłów matematycznych, Anglia—praktycznych, Niemcy—spekulacyjnych; pierwsza jest ojczyzną sceptyków, lecz także i entuzyastów, druga—realistów, trzecia—idealistów.

Filozof angielski podobny jest do geografa, który sumiennie i starannie kreśli kartę przebytego kraju; francuz przypomina anatoma, ujawniającego pewnemi cięciami nerwy i mięśnie organizmu; niemiec—wędrowca po górach, tracącego tyleż na dokładności szczegółów, ile wygrywa na wysokości stanowiska i rozległości widnokręgu. Anglik opisuje, francuz analizuje, niemiec wyjaśnia daną rzeczywistość.

---

*) *Eklektyzm*—filozofia, szukająca prawdy przez wybór z rozmaitych systematów tego, co w każdem wydaje się najlepszem. Zapoznaje więc organiczną łączność idej w systemacię. Niemetodyczne i niekrytyczne spajanie sprzecznych myśli nazywa się *synkretyzmem*. *Przyp. tł.*

Badacz angielski trzyma się jak najbliżej zjawiska, a zasady, któremi się posługuje do wyjaśnienia, są konkretne, leżą w zakresie doświadczalnym. Tłomaczy on jedno zjawisko przez drugie, grupuje i porządkuje dane bez ich rozkładania, zostaje wciąż w zetknięciu ze świadomością ogółu. Posuwa on tak dalece niechęć do wszelkich daleko sięgających abstrakcyj, oraz poszanowanie dla rzeczywistości takiej jaką mu się przedstawia, że poprzestaje na zoryentowaniu się w niej i wiernem oddaniu, wyrzekając się ambicyi stworzenia jej na nowo w pojęciach. Podobny szacunek, jak dla rzeczywistości konkretnej, okazuje dla wymagań etycznych. Ilekroć przeprowadzenie myśli zagraża mu starciem się z życiem praktycznem, jest on wprawdzie dość sumienny, aby wysnuć i wypowiedzieć jej wyniki, unika jednak starcia przez prosty kompromis, polegający na tem, że subtelności filozoficzne zamyka w granicach pracowni a w życiu czynnem powoduje się naturalnym instynktem i sumieniem. Dla tego wygłoszenie teoryj sprzecznych z panującymi poglądami moralnymi pozbawione jest u anglika tej płochości, w której lubuje się francuz. Życie i wiedza stanowią odosobnione dziedziny, sprzeczność pomiędzy niemi znosi się cierpliwie, a jeśli wiedza bierze swój materyał z życia, okazuje wdzięczność za ten dar, dając życiu pożyteczne wyniki swoich badań, jednocześnie chroniąc je od burzącego i rozkładowego wpływu swoich wątpliwych paradoksów.

Gdy oględna łódź filozofii angielskiej niechętnie traci z oka brzegi krainy przedmiotowości, puszcza się odważna i pełna nadziei filozofia francuska na otwarte morze abstrakcyi. Rozumie się, że łatwiej znajduje drogę do zasad, niż od nich do zjawisk. Otwarta droga, nowe początki, proste linie—takie jest hasło myśli francuskiej. Co się nie daje dopasować do linii prostej, zapoznanem lub zwalczonem zostaje. Rysa, którą prowadzi Kartezyusz przez cały świat pomiędzy ciałem a duchem, a Rousseau pomiędzy naturą a cywilizacyą, jest bardzo charakterystyczną dla filozofii ich współziomków. Dualizm nie razi ich, czyni on

zadość potrzebie jasności i to im wystarcza. Antyteza tkwi w krwi francuza; używa jej w myśli i w mowie, w salonie i na katedrze, w dowcipnym żarcie i w poważnej rozprawie. *A* lub nie *A*; środka nie ma! Nawyknienie do ścisłości i doprowadzonej do końca analizy ułatwia tworzenie zamkniętych stronnictw, kiedy u niemców, czy to w polityce, czy w filozofii, każdy stanowi osobne stronnictwo. Wymaganie oczyszczenia miejsca ze starych rupieci i sangwiniczne sięganie do początków nadaje filozofii francuskiej charakter niehistoryczny, radykalny i rewolucyjny. Umysły drugorzędne, które nie mogą o własnych siłach zrobić kroku od faktu do jego źródeł, wykazują radykalizm w tem, że doprowadzają do ostatnich wyników to, co inni rozpoczęli (tak Condillac sensualizm Locke'a). Przytem filozofia powinna być przeprowadzoną w czyn; jako badacz-doktryner rozbierał on fakt dany, jako dyktator chce obalić istniejące i założyć nowy porządek rzeczy; lecz śmiałe rozpoczynania równie prędko się wyczerpują w czynie, jak i w teoryi.

Brak niemcowi szczęśliwego daru izolowania najbliższych zagadnień, odznaczającego obydwie wymienione narodowości, stara się on rozpocząć swój system od jaja Ledy; za to łączy wesoły polot francuza z wytrwałym spokojem anglika, t. j. szuka zasad swoich wysoko ponad zjawiskami, lecz nie zadawala się ustaleniem punktu widzenia, nadaniem kierunku, ale z zamiłowaniem i pilnością przeprowadza zasady do szczegółów drobiazgowej architektoniki. Jeśli u anglika zdrowy rozum, u francuza myśl analizująca decydują o wszystkiem, dopuszcza niemiec wyobraźnię i uczucie do udziału, ale tak, że rozmaite władze oddziaływają jednocześnie i uzupełniają się wzajemnie. Gdy we Francyi racyonalizm, mistyka i filozofia serca rozłożone są na rozmaite osoby (Kartezyusz, Malebranche i Pascal, Rousseau), filozof niemiecki ma w sobie coś ze wszystkich trzech. Sceptyczny Kant ocala wymagania świętości wiary, ścisły i energiczny Fichte staje się pod koniec życia mistykiem, Schelling myśli przy pomocy fanta-

zyi i fantazyuje przy pomocy rozumu, a pod szerokim płaszczem dialektyki Hegla, obok rozważań krytyki Kanta i umiejętności wiedzy Fichtego, znalazły dla siebie miejsce fantastyka filozofii natury, uczuciowa wdzięczność Böhmego i całe bogactwo empiryi. Jak w rozważaniu rzeczy przeważa synteza, tak w zachowaniu się względem poprzedników dostrzega się harmonijny pojednawczy kierunek; wyniki poprzednich filozofów nie są ani odrzucone ryczałtowo, ani też w całości przyjęte, lecz wszystko, co tylko wydaje się pokrewnem i daje się zużytkować, dopasowywa się we właściwem miejscu do nowego systematu, często ze znacznemi zmianami. Traci się często na stanowczości przez taką pracę pośredniczenia i nie zawsze wynagradza szkodę wszechstronne i nieuprzedzone uwzględnienie wszystkich interesów. Ponieważ filozofia tu, jak już wspomniałem, pochłania całego człowieka, więc nie czuje jej zwolennik obok niej potrzeby i siły do czynu reformatorskiego, a zewnątrz nic go do tego czynu nie pobudza, gdyż świat widzi on przez szkła swego systematu. Uprawiana przeważnie przez uczonych z powołania, zostaje filozofia sprawą katedry, niemającą bezpośredniego wpływu na życie; Fichte bowiem, który dopomógł do wyfilozofowania francuzów z Niemiec, stanowi wyjątek. Tem większy jest jej wpływ na umiejętności poszczególne, które są traktowane w Niemczech filozoficzniej, niż w jakimkolwiek innym kraju.

W sposobie wykładu odbija się również charakter narodów. Anglicy piszą trzeźwo, przystępnie, szeroko i trochę nudno. We Francyi panuje płynny, piękny i przejrzysty styl, zajmujący i świetny przez zwroty epigramatyczne, w którym kierunek nadaje często krańcowy zwrot myśli. Niemiec swoim poważnym i treściwym myślom nadaje wyraz ociężały i trudno zrozumiały, każdy stwarza swoję własną terminologię, obfitującą w obce wyrazy, a długość okresów prześciga tylko grubość ich książek. Sprzeczność narodowości daje się wykazać nawet na zewnętrznych cechach ich dzieł. Anglik dzieli swój przedmiot tak, jak mu się

przy pierwszem wejrzeniu najlepiej wydaje, więcej według praktycznych, niż logicznych wymagań. Analitycznie myślący francuz przekłada dwudzielność; syntetycznemu i systematycznemu umysłowi niemca lepiej odpowiada podział troisty, a naiwną radość Kanta z powodu, że w każdej klasie kategoryj trzecia łączy w sobie dwie poprzednie, odczuł niejeden z jego współrodaków, oglądając swoje własne trójki.

Podział zagadnień filozofii przedkantowskiej pomiędzy trzema narodami zgadza się najzupełniej z wskazanemi tu osobliwościami ich filozoficznych zdolności. Udziałem Francyi jest rozpoczęcie dzieła. Z rąk Kartezyusza otrzymuje Locke splątany węzeł zagadki poznania i przerzuca go Leibnitzowi, a kiedy oświata wszystkich trzech krajów zamienia na drobną monetę złoto spadku po Locke'u i Leibnitzu, z Królewca wychodzi rozwiązanie tej zagadki.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Od Descartes'a do Kanta.

ROZDZIAŁ II.

DESCARTES (KARTEZYUSZ).

Kartezyusz doprowadził do zwycięzkiego końca długoletnią walkę przeciwko scholastyce, toczoną z coraz większą zaciętością i coraz ostrzejszą bronią. Nowa myśl, upragniona i poszukiwana, wielostronnie przygotowana stanęła wreszcie dojrzała i uzasadniona. Z prostotą i pewnością, cechującą geniusz, wykonywa on to, co było do spełnienia, dając filozofii trwały punkt wyjścia w samowiedzy, pewną powodzenia metodę we wnioskowaniu jasnych i dokładnych pojęć a w mechanicznem pojmowaniu przyrody podając najbliższe i najbardziej obiecujące zadanie.

René Descartes urodził się 1596 r. w La Haye (Turyngia) a umarł w 1650 w Sztokholmie. Z nauk, które pobierał w szkole jezuitów w La Fleche, tylko matematyka czyniła zadość jego dążności do jasnej i pewnej wiedzy. Lata od 1613 do 1617 spędził on w Paryżu, następnie wstąpił do wojska holenderskiego, a w 1619—do niemieckiego. Będąc na leżach zimowych w Neuburgu, ślubował pielgrzymkę do Loretto, jeśli go Przen. Panna wyprowadzi

z uciskających go zwątpień. Tu dokonał zbawiennego odkrycia „Podstaw cudownej umiejętności“, a w pięć lat później dopełnił ślubu. Powróciwszy do Paryża (1625) naglony był przez uczonych przyjaciół, aby ogłosił drukiem swoje epokowe odkrycia. Pomimo że, jak i za pierwszej bytności w Paryżu, utrzymywał w tajemnicy mieszkanie swoje i często je zmieniał, aby uniknąć przeszkód, wypływających ze stosunków towarzyskich, nie mógł jednak tu znaleźć odosobnienia i spokoju, jakich potrzebował do pracy naukowej i w r. 1629 udał się do Hollandyi, gdzie spędził dwadzieścia lat w cichej twórczości, przerywanej nielicznemi podróżami, w Amsterdamie, Franeckerze, Utrechcie, Leenwarden, Egmondzie, Harderwijku, Lejdzie, zamku Endegeest; ostatnie lata zakłóciły mu drażniące spory z teologiem Gisbertem Voetiusem w Utrechcie, z byłym uczniem swoim Regiusem oraz z profesorami lejdejskimi. Pośrednikiem w korespondencyi z przyjaciółmi francuskimi był o. Mersenne. Ustępując natarczywym zaprosinom królowej szwedzkiej Krystyny, osiadł r. 1649 w Sztokholmie. W kilka miesięcy spotkała go tu śmierć; wątła organizacya Kartezyusza nie mogła znieść surowego klimatu północy.

Dwa dziesiątki lat samotności w Niderlandach stanowią czas stworzenia dzieł. Główną pobudką do spisania i opracowania myśli swoich była chęć, nie zawiedzenia rozpowszechnionej opinii, że posiadał nową filozofią, która przewyższała zwykłą w pewności. Rozpoczęte w r. 1630 i blizkie ukończenia dzieło *Le monde*, pozostało nie wydane, odstraszyło bowiem filozofa od wydania osądzenie Galileusza. Tylko urywki i krótki zarys ukazały się po śmierci autora. Główne dzieła: rozprawa o metodzie, rozmyślania o pierwszych zasadach filozofii i zasady filozofii wyszły między 1637 a 1644; mianowicie: *Discours de la méthode* w 1637 [1])

[1]) Po niemiecku wydał go z objaśnieniami F. C. Schwalbach. Berl. 1879, *Rozmyślania* — Sigm. Barach w Wiedniu 1886 (wyd. przeznaczone dla studyów akademickich). (Po polsku: „Metodę“ tłomaczył p. Dobrzycki.

razem z trzema rozprawami (dioptryką, rozprawą o meteorach i geometryą) pod wspólnym tytułem *Essays philosophiques*. Wydanie sześciu rozpraw p. t. *Meditationes de prima philosophia* z 1641 r., przypisane Sorbonie paryskiej, zawiera zarzuty rozmaitych uczonych, którym dzieło to dane było w rękopisie oraz odpowiedź na nie Kartezyusza. Uważa on za najważniejsze zarzuty Arnaulda, wydrukowane na czwartem miejscu; trzecie są zarzuty Hobbesa, piąte Gassendiego, pierwsze—najwcześniej podane zarzuty teologa Caterusa z Antwerpii, drugie i szóste pochodzą od rozmaitych teologów i matematyków, a zebrane są przez Mersenne'a. W drugiem wydaniu dodane są jeszcze siódme—zarzuty jezuity Bourdina razem z odpowiedzią na nie autora. Systematyczny wykład nowej nauki zawierają przypisane księżniczce Elżbiecie cztery księgi p. t. *Principia philosophiae* 1644. Pismo o metodzie ukazało się po łacinie w 1644 r., rozmyślania i zasady w przekładzie francuskim. Po niemiecku wydał pierwsze dwie i 1-szą część ostatniej pracy Kuno Fischer w 1863 r.; wyd. Kirchmanna z 1870 r. zawiera oprócz tych trzech jeszcze i ostatnie dzieło Kartezyusza o namiętnościach duszy (*Traité des passions de l'âme* 1650). Listy wydane były po francuzku 1657—1677 po łacinie w 1668. W dziełach pośmiertnych (*Opera posthuma* 1701) znajdują się oprócz napisanego w r. 1688 podręcznika muzyki i in. *Prawidła do kierowania umysłu*, napisane prawdopodobnie w 1629 r. i *Badania prawdy przy pomocy przyrodzonego światła*. Zbiorowe wydanie dzieł było wielokrotnie dokonane po francuzku i po łacinie; jedenastotomowe wydanie V. Cousina ukazało się w 1824—1826. Z licznych dzieł o filozofii Kartezyusza wspomnieć należy o C. Schaarschmidta *Descartes und Spinoza* 1850 i J. H. Löwego 1855. O etyce Kartezyusza traktuje M. Heinze 1872. O jego nauce idej wrodzonych Ed. Grimm 1873, o zasadni-

1878. „Rozmyślania" p. Dworzaczek, Warsz., 1885, *Bibl. filoz.* pod red. H. Struvego. Ostatnia zawiera jako wstęp pogląd na filozofię Kartezyusza. *Prz. tł.*)

czych ideach jego metafizyki. G. Glogau (*Zeitschr. f. Philos.*, t. 73, str. 209 i nast.), o jego teoryi poznania Natorp, 1882, o idei percepcyi (ujęcia) u Kartezyusza Kaz. Twardowski, 1892 (po niem.) *). O kartezyanizmie po francusku pisali Fr. Bouillier (*Hist. de la philos. cartésienne*, 1854) i E. Saisset (*Poprzednicy i uczniowie Kartezyusza*, 1862).

Rozpatrzmy przedewszystkiem zasady teoryi poznania i metafizyki, następnie naukę o przyrodzie i o człowieku.

I. Zasady.

To, co dziś uważa się za naukę i jako taką wykłada się w szkołach, nie jest niczem więcej, tylko sumą niepewnych, pozbawionych związku, często sprzecznych z sobą zdań. Brak tu zasady, która by nadała jedność i pewność tym zdaniom. Jeśli wiedza ma wydać coś trwałego i niezachwianego, wszystko, co dotychczas uważane było za prawdę, powinno być obalone i na nowo odbudowane. Przychodzimy bowiem na świat dziećmi i tworzymy sądy nasze o rzeczach lub je powtarzamy wcześniej, niż dochodzimy do zupełnego posiadania sił umysłowych; nic więc dziwnego, że pełni jesteśmy przesądów, od których uwolnić się możemy nie inaczej, jak podając w wątpliwość wszystko, co ma jakiś cień niepewności. Odrzućmy więc wszelkie dotychczasowe poglądy, aby przyjąć na ich miejsce nowe lub może nawet wrócić do dawnych, jeśli zdołają się uzasadnić wobec badającego umysłu. Tę samą zasadę oględności: nie dowierzać temu, co nas raz zawiodło—stosować powinniśmy i do zmysłów naszych; wprowadzają one nas w błąd niekiedy, wiemy o tem, może więc oszukują nas zawsze. Widzimy we śnie codziennie rzeczy nieistniejące, a brak nam jakiegokolwiek znaku dla odróżnienia snu od czuwania;

*) O estetyce Kartezyusza pisał Krantz („Essai sur l'esthétique de Descartes"), o jego fizyce Fouillée („Le système du monde de Descartes" w *Revue des deux mondes*, 1892, Avril—Mai). Z nowszych ogólnych prac o Kartezyuszu po francusku Liarda „Descartes." *Prz. tłom.*

któż nas przekona, że nie śnimy ustawicznie? Wątpienie przedewszystkiem zwrócić się powinno do przedmiotów zmysłowych. A nawet rozciągnąć się powinno na matematykę, chociaż zasady jej wydawać się mogą pewnemi, gdyż tu również spór i błąd znajdują dla siebie miejsce.

Wątpię tedy, czyli zaprzeczam, aby świat był takim, jak mi się wydaje, aby był Bóg, aby ciała istniały zewnątrz, abym miał ciało, aby dwa razy dwa stanowiło cztery — o jednem wszelako zwątpić nie mogę, abym ja sam, który dokonywam tych aktów wątpienia, nie istniał. Jest jeden punkt, przed którym zatrzymać się musi wątpienie: sam wątpiący, istnienie myślącego. Mogę zwątpić o wszystkiem, lecz nie o samem wątpieniu, również jak o tem, że wątpiąc — jestem. Przypuściwszy, że jakaś istota wyższa zechciałaby łudzić mnie we wszystkich wyobrażeniach moich, nie mogłaby tego uczynić, gdyby mnie nie było, ani też sprawić, abym nie istniał, gdy myślę. Złudzenie jest błędnem wyobrażeniem; ale sam akt wyobrażenia, niezależnie od treści jego, nie jest złudzeniem. Mogłoby nie nie istnieć; ale wtedy nie byłoby kogoś, ktoby myślał o tym niebycie. Jeśli wszystko jest błędem, nie jest nim samo błądzenie, sam akt wyobrażania. Gdy wszystko zostało zaprzeczone, zaprzeczający pozostał. Cała treść świadomości została zniweczona, świadomość, owa czynność zwątpienia, byt wątpiącego zostały nietknięte. *Cogitatio sola a me divelli nequit.* W ten sposób znaleziony został trwały punkt wyjścia dla wiedzy: pewność swego istnienia, którą posiada myślące *ja*. Stąd, że wątpię, tj. myślę, wynika, że ja myślący i wątpiący—jestem. *Cogito ergo sum*—stanowi pierwszą i najpewniejszą z wiadomości.

Twierdzenie: „myślę, więc jestem“ nie powinno być uważane za wniosek z przesłanki ogólnej: „wszystko, co myśli, jest,“ lecz przeciwnie to zdanie ogólne wynika ze szczegółowego, które jest pierwotnem. Powinienem na sobie doświadczyć, że istnieję jako myślący, zanim dojdę do twierdzenia ogólnego, że myślenie nie może być oddzielone od istnienia. Ta prawda zasadnicza nie jest wnioskowa-

niem, ale poznaniem bezpośredniem, niedającem się wysnuć z innych, a samo przez się jest zrozumiałe, prostą intuicyą: *sum cogitans* (jestem myślący). Skoro zaś moje istnienie wynika z działalności mojej myśli, myśl moja jest moim bytem i odwrotnie, jeśli byt i myśl we mnie stanowią jedno, więc jestem rzeczą, której istotę stanowi myśl, duchem czyli jaźnią, rozumną duszą. Istnienie moje wynika tylko z mego myślenia, nie zaś z każdej dowolnej czynności. *Ambulo ergo sum* (spaceruję, więc jestem) nie byłoby dowodnem, ale trafnem byłoby: *mihi videor* lub *puto me ambulare, ergo sum* (zdaje mi się lub sądzę, że spaceruję, więc jestem). Gdy zdaje mi się, że idę, mogę się mylić co do samego aktu (jak to bywa we śnie), lecz niemylnem jest wyobrażenie. Wyraz *cogitatio* obejmuje wszelką czynność świadomą ducha, nietylko wyobrażenie i poznanie, lecz chcenie, czucie i odbieranie wrażeń; wszystko to są *modi cogitandi*. Tak więc istnienie ducha jest najpewniejszą z wiadomości naszych; znamy go lepiej, niż ciało, a jest to tymczasowo jedyną pewnością najwyższą, od której wszelka inna pewność zależy.

Cóż wyróżnia tę pierwszą i najpewniejszą wiadomość, dlaczego jest tak oczywistą bezpośrednio, nie potrzebując żadnych dowodów, dlaczego jej nie możemy podać w wątpliwość? Dlatego, że jest zupełnie *jasnem i wyraźnem wyobrażeniem*. Należy więc przyjąć, że wszystko, co poznaje się z równą jasnością i równie wyraźnie, jak to, że ja myślący—jestem, stanowi również prawdę. Stąd prawidło ogólne: *omne est verum, quod clare et distincte percipio*. Trzy więc zdobyliśmy dotąd założenia. Jako napis nad wejściem do dziedziny wiedzy pewnej żądanie: *de omnibus dubitandum* (zwątpij o wszystkiem); jako prawdę podstawową — *sum cogitans* (myśląc, jestem); jako oznakę prawdy — *clara et distincta perceptio* (jasne i wyraźne wyobrażenie).

Wątpienie Kartezyusza nie jest wyrazem rezygnacyi, wyrzekającej się tego, co niedościgłe, nie jest nauką, lecz przykazaniem, nie wynikiem filozofii, lecz jej punktem wyjścia, narzędziem metodycznem w ręku silnego i pewne-

go siebie pragnienia wiedzy, posługującego się zwątpieniem, ażeby znaleźć niewątpliwość. Nie zwraca się ono przeciwko dostępności wiedzy wogóle, lecz przeciwko mniemaniu, że już jest osiągnięta, przeciwko łatwowierności, przeciwko historycznemu i polihistorycznemu kierunkowi czasu, który za poznanie prawdy uważał zbieranie i przechowywanie wiadomości. Pewną jest tylko samodzielnie zdobyta, oparta na własnem badaniu wiedza, której ani nauczyć się, ani odziedziczyć nie można, lecz należy ujrzeć, przeżyć, odkryć na nowo. Zamiast obierania za nić przewodnią własnych nieuzasadnionych domysłów lub myśli cudzych, stanąć należy o własnych nogach, być dojrzałym, *samomyślącym* — oto tajemnica pomyślnego poszukiwania prawdy, a przeciwko niebezpieczeństwom złudzenia siebie i wygodzie powtarzania za innymi pomaga jeden środek radykalny — uważać jako niepewne wszystko, co dotychczas poczytywano za prawdę.

Taki jest sens Kartezyańskiego zwątpienia, szerszego i głębszego od Bakonowskiego. Nie zwalczał on możliwości wiedzy, o której nikt tak, jak on, nie był przekonany, ale pewność dotychczasowej. Żąda on dla myśli tego, czego później Rousseau zażądał dla serca: powrotu do niespaczonej natury. Ta wiara w to, co pierwotne, co naturalne, nieprzetworzone sztuką, owa dążność naturalistyczna jest prawdziwie francuską cechą. Oczyścić ducha, uwolnić go od czczej mądrości szkolnej, od ucisku powagi, od bierności posługiwania się myślą innych — na tem wszystko polega. Najbardziej oczywisty dowód zdolności ducha ludzkiego do poznania prawdy widzi Kartezyusz w matematyce, o której pewności ani na chwilę nie zwątpił rzeczywiście, tylko przypuszczalnie, aby tem jaśniej wykazać niezawodność twierdzenia: „jestem, więc myślę.“ Pewność, którą posiada ta gałąź wiedzy, a którą mu jeszcze w dzieciństwie zaimponowała, chciałby przenieść do filozofii; poleca więc jej do naśladowania nietylko matematyczną oczywistość wogóle, ale szczególnie jej metodę. Metafizyka powinna na wzór matematyki wyprowadzać twierdzenia

swoje dedukcyjnie z zasad oczywistych. Stąd rozpoczęło się nie zawsze korzystne panowanie metody geometrycznej w filozofii.

Mając probierz prawdy, przystępuje z nim Kartezyusz do badania wyobrażeń. Oddziela on *idee* w ścisłem znaczeniu (*imagines* — obrazy) od zachceń i sądów i dzieli je na trzy klasy: *ideae innatae* (wrodzone), *ad ventitiae* (przychodzące) i *a me ipso factae* (przeze mnie stworzone); z tych drugie są najliczniejsze, pierwsze najważniejsze. Niema ważniejszego i jaśniejszego wyobrażenia nad ideę Boga. Skąd ona pochodzi? Każde wyobrażenie powinno mieć przyczynę; wynika to z „jasnego i wyraźnego“ twierdzenia: *ex nihilo nihil fit* (z niczego nic nie staje się). Twierdzenie to zawiera zarazem myśl, że przyczyna nie powinna być mniej rzeczywistą lub mniej doskonałą (są to pojęcia jednoznaczne), niż skutek, w przeciwnym wypadku bowiem nadmiar doskonałości pochodziłby z niczego. Przyczyna więc powinna zawierać tyleż lub więcej rzeczywistości (*formale* — w rzeczywistości), ile jej zawiera (*objective* — w wyobrażeniu) wyobrażenie. Idei Boga, jako substancyi nieskończonej, niezależnej, wszechmocnej, wszechwiednej i twórczej nie nabyłem przez zmysły, ani też sam jej nie utworzyłem. Zdolność wyobrażania istoty doskonalszej od siebie mogę posiadać tylko od kogoś, kto jest rzeczywiście doskonalszym ode mnie. Ponieważ uznaję, że nieskończoność posiada większą rzeczywistość, niż byt skończony, nie mogła więc idea nieskończoności powstać przez uogólnienie lub zaprzeczenie ze skończonego bytu; istnieje ona przed tym ostatnim, a tylko przez porównanie z bezwzględną doskonałością Boga dochodzę do świadomości moich braków i mojej skończoności. Idea więc ta może pochodzić tylko od samego Boga. Idea Boga jest mi tak samo wrodzoną, jak myśl o sobie samym. Jakkolwiek niewyczerpująca, wystarcza ona, aby dostrzedz istnienie Boga, chociaż nie daje możności zupełnego poznania jego istoty; tak samo góry dotknąć możemy, ale jej nie obejmujemy.

Kartezyusz wprowadza ideę Boga dla przeciwdziałania solipsyzmowi *). Dopóki jedyną pewną rzeczą była świadomość swego *ja*, nic nie zmuszało do przyjęcia, że istnieje coś oprócz owego „ja," że idee, które zdają się przychodzić z zewnątrz, wywołane są istotnie przez rzeczy zewnętrzne, a nie powstają same z ducha. Instynkt bowiem naturalny, odnoszący je do rzeczy, mógłby wprowadzać w błąd. Tylko idea Boga w połączeniu z pewnikiem, że przyczyna powinna mieć przynajmniej równą ze skutkiem rzeczywistość, daje mi możność wyjść po za siebie i przekonywa, że nie jestem jedyną istotą na świecie. Ponieważ zawiera ona w sobie więcej rzeczywistości wyobrażalnej, niż ja — istotnej, nie może więc być moim utworem.

Do tego dowodu empirycznego, wywodzącego istnienie Boga z wyobrażenia o nim (z faktu, że mamy ideę Boga), dołącza Kartezyusz zmieniony ontologiczny dowód Anzelma. Kiedy idee innych rzeczy zawierają w sobie tylko *możliwość* istnienia, od pojęcia istoty doskonałej nie da się oddzielić *konieczność* jej bytu. Bóg nie może być pomyślany jako nieistniejący; sam w sobie zawiera podstawę swego bytu, jest *a se* lub *causa sui*. Prócz tego daje Kartezyusz trzeci dowód. Wyobrażenie doskonałości, których nie posiadam, mogło mi być udzielone tylko przez jakąś istotę doskonalszą, której zawdzięczam wszystko, czem jestem i co mogę. Gdybym był sam siebie stworzył, obdarzyłbym się i owemi brakującemi mi doskonałościami. Przeciwko zaś wielości przyczyn przemawia najwybitniejsza doskonałość, jaką zawiera idea Boga, tj. jedność niepodzielna jego własności. Szczególniej ważną śród nich jest *prawdziwość*. Niemożliwem jest, iżby chciał nas łudzić, być przyczyną naszych błędów. Bóg byłby oszustem, gdyby był nam nadał rozum, który błąd bierze za prawdę nawet wtedy, gdy

*) *Solipsism* — twierdzenie, że mogę wiedzieć na pewno tylko o sobie i stanach swego ducha, wyprowadzone z założenia, że jedynem danem bezpośredniem jest moje wyobrażenie. Istnienie więc ciał nazewnątrz, również jak innych istot myślących, podlega wątpliwości. *Prz. tłom.*

używa wszelkich ostrożności, aby go uniknąć, przyjmując tylko to, co poznaje jasno i wyraźnie. Błąd pochodzi z winy człowieka przez to, że on nie czyni użytku należnego z boskiego daru poznania, które samo w sobie zawiera swoją miarę. W ten sposób z prawdomówności (*veracitas*) boskiej wysnuwa się sprawdzian (*criterium*) pewności. Przeciwko zarzutowi błędnego koła, polegającego na tem, że wpierw dowodzi się bytu Boga przy pomocy znamion prawdy, a następnie ta ostatnia uzasadnia się na bycie boskim, obronił Kartezyusza, lepiej niż on sam, Erdmann. Prawidło pewności jest podstawą poznania bytu Boga, Bóg jest podstawą rzeczywistą prawidła pewności. Jako byt Bóg jest pierwszy, on stwarza rozum razem z jego sprawdzianem; w poznaniu poprzedza go prawidło, z którego wynika byt boski. Kartezyusz usuwa błędne koło, twierdząc, że *intuicyjne* poznanie jest samo przez się pewne, odwołanie się zaś do prawdomówności boskiej potrzebne jest dla dowodzenia, gdy zastanawiający się umysł nie ma przed oczami wszystkich ogniw łańcucha dowodów z zupełną intuicyjną jasnością, lecz pamięta tylko, że kiedyś jasno i wyraźnie był to ujął.

Idee nasze są rzeczami lub własnościami. Substancya określa się pojęciem niezależności: *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum* (rzecz niepotrzebująca żadnej innej do swego istnienia) — określenie płodne w następstwa, pozwoliło ono substancyi zająć przewodniczące stanowisko w metafizyce, które dopiero u Hume'a i Kanta dzieli z przyczynowością, a nawet jej ustępuje. Wynik, który z tego określenia wysnuł Spinoza, że ściśle mówiąc, jest tylko jedna substancya, która będąc sama sobie przyczyną, nie potrzebuje żadnej innej rzeczy do swego istnienia, tj. Bóg, był już przez Kartezyusza wypowiedziany. Gdy mówimy o substancyach stworzonych, nie stosuje się ten wyraz w całem znaczeniu (*univoce*), jak do substancyi nieskończonej. Dla rzeczy stworzonych daje się drugie określenie: są to rzeczy, potrzebujące dla swego bytu udziału Boga, nie zaś jedna drugiej. Substancye poznajemy

przez ich własności; z tych jedna wyróżnia się tem, że wyraża istotę rzeczy i jest zrozumiała sama przez się bez pomocy innych, kiedy przeciwnie inne bez niej nie mogą być pomyślane. Ta własność zasadnicza nazywa się *atrybutem*, drugorzędne zaś są *modi* (sposoby bytu) czyli przypadkowości (*accidens*). Położenie, kształt, ruch stanowią przypadkowe własności ciał, niedające się pomyśleć bez rozciągłości; są to więc *modi extensionis* (sposoby bytu rozciągłości); tak samo czucie, wola, pragnienie, wyobrażenie, sąd możliwe są tylko w istocie świadomej, więc są tylko odmianami myśli. Rozciągłość jest istotną cechą, czyli atrybutem ciała, myśl — ducha. Ciało nie może być bez rozciągłości, duch — bez myśli: *mens semper cogitat*. Ponieważ sam przez się jasny jest pewnik, że *nic* nie posiada żadnych własności, wnosimy więc z atrybutu, który dostrzegamy, o substancyi jako posiadaczce czyli nosicielce. Substancye różnią się od siebie, gdy możemy jedną bez drugiej jasno i wyraźnie poznać. Duch daje się pomyśleć jako zupełnie pozbawiony atrybutów cielesnych, ciało zaś bez duchowych; pierwszy pozbawiony jest rozciągłości, drugie — myśli; substancya więc myśląca jest zupełnie odmienną od rozciągłej, obie nie mają z sobą nic wspólnego. Ciało i rozciągłość różnią się tylko w pojęciu, ciało i duch — *realiter*. W ten sposób dochodzimy do trzech jasnych i wyraźnych idej: *substantia infinita sive deus*, *substantia finita cogitans sive mens*, *substantia extensa sive corpus* (Bóg czyli substancya nieskończona, substancya skończona myśląca, czyli duch, substancya rozciągła, czyli ciało).

Przeciwstawiając ostro *duch* i *ciało*, jako niezależne od siebie substancye, stworzył Kartezyusz *dualizm*, a jako typowy jego przedstawiciel czczony jest przez jednych, zwalczany przez drugich. Dualizm pomiędzy światem duchowym a cielesnym należy do tych stanowisk, które, nie będąc prawdą ostateczną, mają jednak swoją racyę bytu; zajmuje on wysokie, chociaż nie najwyższe miejsce w piramidzie wiedzy metafizycznej. Nie należy na nim się zatrzymywać, a jednak zachowuje on swoje trwałe znaczenie

wobec stanowisk podrzędnych. Ma racyę wobec materyalizmu, który nie urósł jeszcze do zrozumienia istotnej różnicy pomiędzy duchem a ciałem, myślą a rozciągłością, wyobrażeniem a ruchem; traci jednak tę racyę, gdy, przy zupełnem uwzględnieniu i należytej ocenie różnicy obu zakresów, zdołamy przerzucić most nad dzielącą je przepaścią, czy to przy pomocy filozofii tożsamości, jak u Spinozy i Schellinga, czy też idealizmu, jak u Leibnitza i Fichtego. Trwałym nabytkiem filozofii zostaje w każdym razie ten wniosek ujemny, że przy różnorodności wyobrażenia i ruchu świadomość nie może być sprowadzona do zjawisk cielesnych. Proste i jasne rozróżnienie, kładąc kres wszelkiemu pomieszaniu bytu duchowego i materyalnego, było faktem wyzwalającym; oddziałało ono jak oczyszczająca i oświetlająca błyskawica na duszną atmosferę współczesnej myśli. Zobaczymy, jak dalszy rozwój filozofii wiąże się z dualizmem Kartezyuszowskim.

Przedstawione tu zasady uważał Descartes jako podstawy do głównej pracy swego życia, jako wstęp do kosmologii. Potomność sądzi inaczej; w tem, co dla niego było tylko przygotowaniem, widzimy główne jego dzieło. Wyjście z wątpienia, pewność swego bytu myślącego *ja*, racyonalistyczne prawidło pewności, zagadnienie o początku wyobrażeń, pojęcie substancyi, zasadnicza różnica pomiędzy czynnością świadomą a bytem cielesnym, do tego w filozofii natury zasada powszechnego mechanizmu w świecie materyalnym, są to myśli, które mu zapewniają nieśmiertelność. Przedsionek dał budowniczemu większą chwałę, niż świątynia i okazał się trwalszym; z niej pozostały tylko ruiny, kiedy on zachował się niezniszczonym przez stulecia.

II. Natura.

Skąd mamy pewność, że istnieją rzeczy materyalne, oddziaływające na nasze zmysły? Że wrażenia zmysłowe nie pochodzą od nas samych, wynika stąd, iż nie w naszej jest władzy wywołać to lub owo, tak lub inaczej je odczuć. Przypuszczenie, że Bóg wywołał w nas wyobrażenia bez-

pośrednio lub przy pomocy czegoś wcale niepodobnego do zewnętrznych przedmiotów rozciągłych, ruchomych, posiadających trzy wymiary, usuwa się wskutek założenia, że Bóg nie jest obłudnikiem. Ufając prawdomówności boskiej, powinniśmy uważać za prawdę chociaż nie wszystko, co podają często łudzące zmysły, ale to, co rozum orzeka o ciele. Przy pomocy zmysłów poznajemy jasno i wyraźnie materyę, różniącą się od nas i od Boga, rozpostartą wzdłuż, wszerz i wgłąb, z rozmaicie ukształtowanemi i ruchomemi częściami, które wywołują w nas wielokrotne wrażenia. Przesądem, który odrzucić powinniśmy, jest mniemanie, jakoby obserwacya przedstawiała nam rzeczy tak, jakiemi są rzeczywiście; powiadamia nas ona raczej o użyteczności lub szkodliwości rzeczy zewnętrznych, o ich stosunku do człowieka jako połączenia ducha i ciała. (Ciałem nazywamy część materyi, ściślej z duchem połączoną i wywołującą w nim pewne wrażenia, jak np. ból, których by nie doznawał jako istota tylko myśląca). Własności zmysłowe, jak barwa, ton, zapach, nie mogą stanowić istoty materyi, gdyż ich odmiana lub utrata nic w niej nie zmienia; mogę je oddzielić w myśli od ciała, a nie przestanie ono istnieć [1]). Istnieje wszelako własność, której usunięcie powodowałoby zniknięcie ciała: *wielkość przestrzenna* (quantitas). Tak więc poznaję przy pomocy czystej myśli, że istotę ciała stanowi *rozciągłość*, przedmiot geometryi, wielkość poddająca się *dzieleniu*, *przekształceniu* i *ruchowi*. Założenia tego (*corpus = extensio sive spatium*) broni autor przeciwko rozmaitym wątpliwościom. Zarzut, polegający na zgęszczeniu i rozszerzeniu, usuwa, tłomacząc, że pozorne zmniejszenie lub powiększenie objętości jest w istocie zmianą kształtu, gdyż rozrzedzenie ciała nie jest czem innem, tylko rozszerzeniem przestworów pomiędzy

[1]) Są to wprost stany podmiotowo odczuwającego, zupełnie niepodobne do wywołujących je ruchów; jednak istnieje pomiędzy niemi zgodność o tyle, że równolegle do zmian lub różnic wrażenia odbywają się zmiany lub różnice w przedmiocie.

jego częściami wskutek wciskania się w nie obcych ciał, jak gąbka pęcznieje, gdy nabiera w siebie wodę napełniającą i powiększającą jej pory. Żądanie, ażeby te pory oraz wchodzące w nie ciała były dostrzegalne dla zmysłów, jest bezzasadne. Na drugi zarzut, że samą rozciągłość nazywamy przestrzenią, nie zaś ciałem, odpowiada Kartezyusz, iż jest to różnica tylko pojęciowa, nie rzeczywista; atrybut i substancya, ciało matematyczne i ciało fizyczne różnią się nie w rzeczywistości, ale tylko w wyobrażeniu. Przestrzenią nazywamy rozciągłość wogóle jako abstrakcyę, ciałem — rozciągłość określoną i ograniczoną. W rzeczywistości jednak wszędzie, gdzie jest rozciągłość, jest i substancya, *nic* nie ma rozciągłości, a wszędzie, gdzie jest przestrzeń, są ciała. Niema przestrzeni niezapełnionej. Gdy nazywamy naczynie próżnem, chcemy przez to powiedzieć, że napełniające je ciało nie oddziaływa na nasze zmysły; gdyby istotnie było próżnem, ścianki jego zetknęłyby się z sobą. Jak przeciwko próżni występuje Kartezyusz i przeciw atomom oraz przeciw pojęciu ograniczonego świata: równie jak przestrzeń, materya nie posiada najmniejszych cząstek, niedających się dalej dzielić, świat zaś nie ma granic. Przez utożsamienie przestrzeni z materyą pierwsza dostaje w udziale od drugiej napełnienie, druga zaś od pierwszej bezgraniczność, tak wewnątrz (nieskończoną podzielność), jak i nazewnątrz (nieograniczoność świata). Nie ma więc rozmaitych rodzajów materyi, tylko jedna i tylko jeden nieskończony świat.

Materya jest wielkością podzieloną, przyjmującą kształty, ruchomą. Wiedza przyrodnicza nie potrzebuje się odwoływać do żadnych innych zasad, prócz tych niewątpliwie prawdziwych pojęć, przy pomocy których można wytłomaczyć wszystkie zjawiska przyrody. Najważniejszem z nich jest *ruch*, od niego bowiem zależy cała rozmaitość kształtów. Bytem cielesnym jest rozciągłość, stawaniem się — ruch. Określenie ruchu jest: „przeniesienie ciała z sąsiedztwa stykających się z nim bezpośrednio, a uważanych za spoczywające ciał w sąsiedztwo innych.“ Oddalenie ciał

jest wzajemne, dowolnie więc możemy uważać jedno za spoczywające. Oprócz ruchu w stosunku do najbliższego otoczenia ciało może brać udział w rozmaitych innych ruchach; tak majtek, chodzący po pokładzie, ulega ruchom okrętu, fal, ziemi. Pospolite mniemanie błądzi, widząc w ruchu czynność; ponieważ nietylko na poruszenie ciała, lecz i na wstrzymanie poruszonego potrzebny jest wysiłek, jest więc rzeczą jasną, że nie więcej czynności zawiera się w ruchu, niż w spoczynku. Są to tylko dwa różne stany ciała. Ponieważ nie ma próżni, każdy więc ruch dotyczy całego szeregu ciał: *A* staje na miejscu *B*, to znów na miejscu *C* itd., aż wreszcie *Z* zajmie miejsce *A*.

Ostateczną przyczyną ruchu jest Bóg. On stworzył ciała z pewną ilością ruchu lub spoczynku i, zgodnie z niezmiennością swoją, utrzymuje stale tę samą ilość ruchu. W całości świata jest ona stałą, chociaż się zmienia w pojedynczych ciałach. Ciała więc nie posiadają zdolności stworzenia lub zniszczenia ruchu, ani zmienić mogą ilość jego. Obok Boga — pierwszej przyczyny ruchu — rządzą nim jako przyczyny drugorzędne *prawa ruchu*. Pierwszem z nich jest znane pospolicie pod nazwą prawa *bezwładności*: każde ciało samo przez się trwa wciąż w tym samym stanie (spoczynku lub ruchu), który zmienia tylko wskutek przyczyny zewnętrznej. Drugie bardzo ważne dla mechaniki prawo brzmi tak: każda cząstka materyi dąży do utrzymania kierunku rozpoczętego ruchu, czyli przesuwa się po linii *prostej*, z której zbacza tylko wtedy, gdy zmuszona jest przez inne ciało, jak to się wyjaśnia na przykładzie koła. Przyczynę tych praw widzi Kartezyusz w niezmienności boskiej oraz w prostocie jego działań, utrzymujących świat (tj. wciąż go stwarzających). Trzecie prawo określa *udzielanie* ruchu, przyczem zasadzie równości działania i przeciwdziałania nie nadaje się tej powszechności, jaką ona istotnie posiada. Jeśli poruszające się ciało spotyka inne i siła jego (zdolność postępowania po linii prostej) jest mniejsza, niż opór drugiego, zachowuje ono swój ruch, ale w przeciwnym kierunku, to jest odskakuje w przeciwną

stronę *). Przeciwnie, jeśli jego siła większa, pociąga za sobą drugie **), tracąc ze swego ruchu tyle, ile mu udziela. Dodane następnie siedem prawideł zawiera wiele błędów. Kartezyusz zaprzecza działania z odległości, sprowadzając wszystkie zjawiska ruchu do ciśnienia i uderzania. Różnica ciał stałych i ciekłych polega na mniejszej lub większej ruchomości ich cząstek.

W szczegółowej części fizyki, którą tylko w lekkim zarysie podajemy, wyłożone są z początku zjawiska niebieskie, następnie ziemskie. Za przewodnią myśl służy tu założenie, że potęga i dobroć boska stoją wyżej wszelkiej oceny, o sobie zaś sądzić powinniśmy jak najskromniej. Zuchwalstwem jest chęć badania celów boskich przy stworzeniu świata oraz mniemanie, że możemy być spólnikami jego planów i że wszystkie rzeczy są dla nas stworzone: wiele jest takich, których żaden człowiek nie ujrzy i które nikomu nie są pożyteczne. Nie powinniśmy nic tłomaczyć przez cele, ale z jasno poznanych atrybutów, a więc czysto *mechanicznie*. Skończywszy z odległościami gwiazd, własnem światłem gwiazd stałych i słońca a pożyczonem planet, do których i ziemię zalicza, wyjaśnia on ruchy ciał niebieskich. W poglądzie na *ruch ziemi* stara się Kartezyusz obrać drogę pośrednią pomiędzy teoryą Kopernika a Tychona. Zgadzając się w istocie z Kopernikiem, twierdzi on jednak, odwołując się do swego określenia ruchu, że ziemia spoczywa w stosunku mianowicie do najbliższego otoczenia. Niezawodnie nie była mu przytem obojętną zgodność — przynajmniej w brzmieniu wyrazów — z nauką kościoła. Według hypotezy jego, której możliwą błędność dopuszcza, materya płynna, napełniająca przestrzenie niebieskie, obraca się naokoło słońca, tworząc wir nakształt

*) Wynik ten poprawny tylko w zastosowaniu do ciał sprężystych; w wypadku ciał niesprężystych (np. ołowianych lub filcowych kul) oba po uderzeniu poruszają się razem, zachowując w sumie tę samą ilość ruchu, co przed uderzeniem. *Prz. tłom.*

**) Słuszne dla ciał niesprężystych. *Prz. tłom.*

wiru wodnego, unoszący z sobą planety. W stosunku więc do słońca poruszają się one, w stosunku do najbliższych cząstek materyi niebieskiej zostają w spoczynku. Kartezyusz przedstawia swoją próbę wysnucia wszechświata z chaosu przy pomocy praw ruchu, jako wymysł, służący naoczności, uniewinniając ją w ten sposób wobec nauki biblijnej, według której cały świat ze wszystkiem, co w nim jest, powstał odrazu. Powiada on, że zrozumialszem jest przedstawienie stopniowego powstawania świata z pierwiastków, jak rośliny z nasienia.

Przechodzimy teraz do antropologii, obejmującej trzy tematy: ciało, duszę i ich wzajemny związek.

III. Człowiek.

Ciało ludzkie, jak i wszystkie twory organiczne, jest maszyną. Pomiędzy sztucznym automatem a ciałami natury istnieje tylko różnica w stopniu. Maszyny, utworzone ręką ludzką, wykonywają czynności swoje przy pomocy części dostrzegalnych dla oka i dotyku; twory natury zaś— przy pomocy organów najczęściej zbyt drobnych, aby je można było dostrzedz. Jak zegarmistrz układa zegar z kółek w ten sposób, aby sam mógł iść, tak Bóg ulepia z gliny posąg ciała ludzkiego; tylko będąc sztukmistrzem doskonalszym, wydaje dzieło lepiej zbudowane, zdolne do nierównie cudowniejszych ruchów. Przyczyną śmierci jest zburzenie jakiejś ważnej części maszyny, bez której dalszy chód jest niemożliwy; trup — to zepsuty zegar, oddzielenie się duszy jest następstwem śmierci. Mniemanie pospolite, jakoby dusza wywoływała w ciele życie, jest błędem. Przeciwnie życie musi już istnieć, aby dusza mogła wejść w związek z ciałem i powinno ustać, aby się oddzieliła.

Jedynemi zasadami wyjaśniającemi w *fizyologii* są ruch i cieplik. Ciepło (cieplik żywotny, ogień pozbawiony światła), wrażone przez Boga do serca, jako środkowego organu życia, służy ku utrzymaniu krążenia krwi; przy opisaniu tego ostatniego z wielkiemi pochwałami wspomina Kartezyusz o odkryciach Harveya (*De motu cordis et san-*

guinis in animalibus, 1628). Z krwi wydzielają się najsubtelniejsze, najbardziej ogniste i ruchome cząsteczki, które nazywa autor duchami żywotnymi (*spiritus animales sive corporales*) *), opisując je jako najlżejsze tchnienie, czyli czysty płomień; wznoszą się one do jam mózgowych i dostają się do zawieszonego między niemi t. zw. gruczołu szyszkowego (*conarion*, *glans pinealis*, *glandula*), skąd przechodzą do nerwów, a oddziaływając na połączone z niemi mięśnie, wywołują ruchy członków. To, co powiedziano dotychczas, stosuje się tylko do ciała, zarówno ludzkiego, jak i zwierzęcego. Gdyby istniały automaty, któreby w urządzeniu zewnętrznem i wewnętrznem zupełnie podobne były do zwierząt, nie moglibyśmy ich odróżnić od rzeczywistych zwierząt. Gdyby zaś były to automaty, w doskonałości naśladujące ciało ludzkie, dwa braki ujawniłyby, że nie są to prawdziwi ludzie: nie dostrzeglibyśmy w nich wymiany myśli, tj. mowy, również jak i innych ruchów, wynikających z rozumu (nie z budowy cielesnej). Jedynie wywyższa człowieka nad zwierzętami dusza rozumna, której nie powinniśmy uważać za wytwór materyi, lecz za umyślnie do swego przeznaczenia stworzoną przez Boga. Połączenie ciała z duszą czyli duchem (*anima sive mens*) nie jest tak luźnem, iżby dusza gościła w ciele, jak żeglarz w swoim okręcie, ale wobec zupełnej różnorodności obu substancyj nie jest ściślejszem nad to, co można nazwać jednością zestawienia (*unio compositionis*). Chociaż dusza połączona jest z całem ciałem, jednak szczególnie żywe oddziaływanie zachodzi między niemi w gruczole szyszkowym, zajmującym środkowe i dobrze ochronne położenie w mózgu i stanowiącym jedyny nieparzysty jego organ. Gruczoł ten razem z wznoszącymi się do niego „duchami żywotnymi“ służy za pośrednika pomię-

*) Wyraz „duchy,“ którym w braku innego tłomaczymy łacińskie *spiritus*, nie powinien wprowadzać w błąd czytelnika. Zapożyczony z Galenowskiej fizyologii, ma on znaczenie czysto fizyczne lotnej części, jak alkohol jest „duchem“ winnym (*esprit de vin*). *Przyp. tłom.*

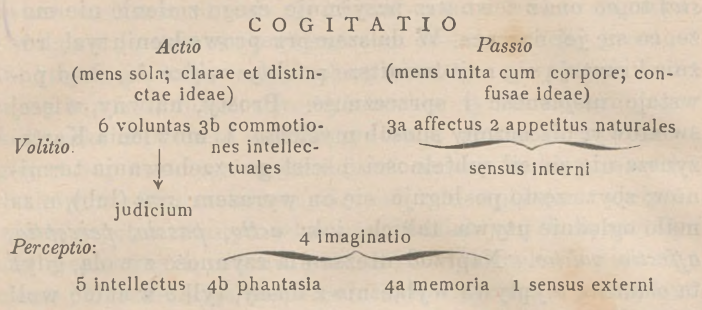
dzy duchem a ciałem, a jako punkt, jednoczący wrażenia prawego i lewego oka i ucha, bez którego widzielibyśmy przedmioty podwójnie, jest siedliskiem duszy. Tu otrzymuje ona wrażenia od ciała i oddziaływa na nie, tu mieszka i wolą swoją wywołuje nieznaczne osobliwe ruchy gruczołu, które wpływają na przebieg duchów żywotnych (nie może bowiem dusza stworzyć ruchu, tylko zmienić jego kierunek), a przez to i na ruchy ciała, również jak z drugiej strony dostrzega najmniejsze zmiany w biegu owych duchów, według zachodzących pod ich wpływem a odpowiadających rozmaitym własnościom działających na zmysły ciał nieznacznych ruchów gruczołu i odpowiada na nie czuciem. Ograniczając bezpośrednie oddziaływanie pomiędzy duszą a ciałem do nieznacznej części mózgu, robi Kartezyusz wyjątek dla pamięci, którą lokalizuje w całym tym organie, upatrując w niej raczej materyalną, niż duchową czynność.

Jakkolwiek szeroko pojmuje Kartezyusz *myśl* (*cogitatio*), jest to pojęcie dosyć ścisłe, aby obok niego znalazły miejsce *anima vegetativa* i *anima sensitiva* (dusza roślinna i zwierzęca). Kto utożsamia duszę z duchem, widząc istotę pierwszej tylko w czynności świadomej, a czucie uważając za odmianę myśli, dochodzi do paradoksalnego wniosku, że zwierzęta pozbawione są duszy. Kartezyusza nie odstraszył ten wniosek. Zwierzęta uważa on za proste maszyny, ciała żyjące, ale pozbawione duszy, brak im świadomych wrażeń i pragnień, chociaż mają ich pozory. Gdy zegar bije siódmą, nie wie nic o tem, nie żałuje, że już tak późno; nie tęskni za tem, aby niebawem uderzyć ósmą; niczego nie chce, niczego nie czuje, niczego sobie nie wyobraża. Taki jest los zwierząt. Nie widzą, ani słyszą, nie czują pragnienia, ani głodu, nie boją się, ani się cieszą, chyba że rozumieć będziemy przez to czysto cielesne objawy. Mają tylko nieświadomy materyalny podkład tego wszystkiego poruszają się i w nich się porusza — oto wszystko.

Płodna w następstwa *psychologia* Kartezyusza, której szczegóły znaleźć można w monografii Ant. Kocha (1881)

dzieli stany myśli (*cogitationes*) na dwa gatunki: *actiones* i *passiones*. *Czynnością* (*actio*) jest wszystko, co pochodzi z samej duszy i zostaje w jej władzy, *stanem biernym* (*passio*) to, co ona z zewnątrz przyjmuje, czego zmienić nie może, co się jej narzuca. W dalszem przeprowadzeniu tych różnic krzyżują się najrozmaitsze punkty widzenia, skąd powstaje niejasność i sprzeczność. Prosty, naiwny, więcej światowy, niż uczony sposób myślenia i mówienia Kartezyusza nie znosił subtelności i ścisłego zachowania terminów; zbyt często posługuje się on wyrazem *sive* (lub), a za mało oględnie używa takich, jak: *actio*, *passio*, *perceptio*, *affectio*, *volitio*. Naprzód utożsamia czynność z wolą, gdyż ta ostatnia wypływa wyłącznie z duszy, tylko w akcie woli jest dusza niezależną; przeciwnie stan bierny utożsamia z wyobrażeniem i poznaniem, gdyż dusza nie wytwarza idei swoich, lecz je otrzymuje, zwłaszcza zaś wyobrażenia zmysłowe widocznie pochodzą od ciała. Jednak to zrównanie: „*actio* = czynność teoretyczna; *passio* = czynność praktyczna“ ulega niebawem ograniczeniu i modyfikacyi. Popędy naturalne i afekty są wprawdzie rodzajami chcenia, ale nie swobodnym wytworem ducha, lecz skutkiem jego związku z ciałem. Następnie nie wszystkie wrażenia pochodzą od zmysłów. Gdy dusza rozporządza swobodnie swemi wyobrażeniami, podczas czynności fantazyi, zwłaszcza zaś, gdy w czystem myśleniu zostaje sama z sobą i nie posługując się wyobraźnią, wgląda tylko w swoją istotę rozumną, nie jest wcale bierną. A wreszcie każdemu aktowi woli towarzyszy świadomość, że chcę. Chcenie (*volitio*) jest czynnością, wyobrażenie o chceniu (*cogitatio volitionis*) stanem biernym; dusza wywiera wrażenie na sobie samej, odczuwa biernie własną czynność, jest w tym samym czasie czynną i bierną. Nie każde więc chcenie jest czynnością (np. żądza zmysłowa); nie każde wyobrażenie — stanem biernym: nie są niemi czyste umysłowe wyobrażenia. Wreszcie niektóre czynności duchowe mogą być z równem prawem zaliczone do kategoryi wyobrażeń i aktów woli, jak np. ból, z którym łączy się pewne niejasne wyobraże-

nie, a zarazem odraza. Po tych uzupełnieniach oraz po opuszczeniu niektórych drugorzędnych szczegółów rzecz tak się przedstawia:



Należy więc rozróżniać sześć stopni czynności duszy: 1) zmysły zewnętrzne, 2) popędy naturalne, 3) namiętności (stanowiące razem z popędami naturalnymi czucia wewnętrzne; od nich oddzielają się wywołane przez rozum czynności duchowe), 4) wyobraźnię, dzielącą się na bierną — pamięć i czynną — fantazyę; 5) rozum czyli rozsądek, 6) wolę. Te rozmaite stopnie czyli władze ducha nie są wszakże pojedynczemi częściami duszy w znaczeniu dawnej psychologii, przeciwko której energicznie broni Kartezyusz jedności duszy. Ta sama moc duchowa wykonywa czynności wyższe i niższe, umysłowe i zmysłowe, teoretyczne i praktyczne.

Jedne z czynności duchowych (wyobrażeń, wrażeń lub pragnień) odnoszą się do ciała (naszego lub zewnętrznych) i spowodowane są przez ciało (duchy żywotne, również jak nerwy), inne zaś za przedmiot i przyczynę mają duszę. Środek między niemi zajmują akty woli, spowodowane przez duszę, ale odnoszące się do ciała, np. gdy chcę iść lub skakać, a co ważniejsza, *namiętności* czyli *uczucia*; te, chociaż odnoszą się do samej duszy, lecz wywołane są przez pewne ruchy duchów żywotnych, które je wzmacniają i podtrzymują. Ponieważ namiętności mogą powstać tylko w istocie, która oprócz ducha posiada ciało, są więc czysto

ludzkimi objawami. Bardzo liczne uczucia można sprowadzić do niewielu zasadniczych i prostych, których odmianami lub połączeniami są wszystkie inne. Descartes nalicza sześć uczuć pierwotnych (liczbę tę zmniejsza o połowę Spinoza): *admiratio* (podziw), *amor et odium* (miłość i nienawiść), *cupiditas* (*désir* — żądza), *gaudium et tristitia* (radość i smutek). Pierwsze i czwarte nie mają sobie przeciwstawnych: jedno z nich nie jest ani dodatnie, ani ujemne; drugie — dodatnie i ujemne jednocześnie. Podziwienie, łączące w sobie szacunek i pogardę, jest to zajęcie się przedmiotem, który ani użytecznością pociąga ku sobie, ani odraża szkodliwością, nie jest nam jednak obojętny. Wywołuje je raptowne, uderzające nas wrażenie od niezwykłego rzadkiego lub niespodzianego zjawiska. Miłość jest chęcią przywłaszczenia sobie kogoś pożądanego, nienawiść — dążeniem do usunięcia przykrego, do zniszczenia szkodliwego. Żądza, czyli pragnienie, jako nadzieja lub obawa, skierowana jest ku przyszłości. Jeśli się staje to, czego się obawiamy lub pragniemy, następuje radość lub smutek; obecność dobrego lub złego wywołuje te uczucia; żądzę — ich oczekiwanie.

Przez pośrednictwo teoryi namiętności przechodzi Kartezyusz od psychologii do etyki. Żadna dusza nie jest tak słaba, iżby nie mogła opanować i pokierować namiętności, przez co wytwarza się z nich przyjazny dla rozumu nastrój radosny. Niema granic *wolności woli*. Jeśli wola pozbawiona jest bezpośredniego wpływu na uczucia — nie może bowiem znieść ich swoim nakazem, a przynajmniej gwałtowniejszym nie może kazać zamilknąć — to może jednak na nie oddziaływać w dwojaki sposób: Podczas trwania uczucia (np. strachu) nie może wprawdzie go stłumić, lecz może nie dopuścić ruchów, do których ono pobudza (np. ucieczki); w chwili zaś przerwy może przedsięwziąć środki, zmniejszające niebezpieczeństwo nowego wybuchu namiętności. Zamiast powoływania jednych namiętności do walki z drugiemi, co daje tylko zwodniczą

wolność, rzeczywiście zaś — trwałą niewolę, powinna dusza walczyć z niemi własną bronią, stałemi prawidłami (*judicia*), opartemi na pewnem poznaniu dobrego i złego. Wola zwalcza namiętności przy pomocy pewników jasnego i dokładnego poznania, odróżniającego i prostującego niewłaściwą ocenę, którą nadają rzeczom namiętności. To, co daje Descartes w zakresie etyki oprócz owego ujemnego wymagania — panowania nad namiętnościami (mianowicie w listach do księżniczki Elżbiety o szczęśliwem życiu oraz do królowej Krystyny o miłości i najwyższem dobru) nie ma doniosłości. Mądrość jest wykonaniem tego, co uznano za najlepsze, cnota — wytrwałością w wykonaniu, grzech — chwiejnością. Celem dążności ludzkich jest spokój sumienia, który się osiąga jedynie przez pożądanie cnotliwego życia, tj. pozostawania w zgodzie z sobą.

Obok zagadnienia moralnego przypada woli i czynność teoretyczna twierdzenia lub przeczenia, czyli *sądu*. Skoro Bóg w prawdomówności i dobroci swojej udzielił nam władzę poznania prawdy, skąd powstaje nadużycie tej władzy, skąd błąd? Nie pojedyncze wyobrażenie lub wrażenie, tylko sąd, czyli stosunek pojęcia do przedmiotu, może być błędnym. Sąd czyli zgoda na coś jest dziełem woli; jeśli niepoprawnie twierdzi lub zaprzecza, jeśli przekłada sąd błędny nad prawdziwy, jej to wina. Rozum nasz jest ograniczony, wola nieograniczona i sięga dalej od niego, może zgodzić się na sąd pierwej, nim jego składowe części osiągną jasność pożądaną. Błędny sąd jest więc wynikiem pośpiechu, za który nie możemy czynić odpowiedzialnym ani Boga, ani naszej organizacyi. Wola, obok możności błędu, ma możność uniknięcia go. Posiada władzę wtrącić swoje *tak* lub *nie*, wstrzymać sąd, dopóki wyobrażenie nie stanie się zupełnie jasnem i wyraźnem. Najwyższą doskonałością jest wolność niebłądzenia (*libertas non errandi*). Poznanie samo staje się czynnością moralną; prawda i dobro stanowią jedno. Sprzeczność, którą zarzucano Kartezyuszowi, jakoby określał wolę przez poznanie, a poznanie przez wolę, gdy dobro moralne uzasadnia

jasnością wyobrażenia, a tę ostatnią pierwszem, w rzeczywistości nie istnieje. Powinniśmy rozróżniać teoretyczny i praktyczny stopień woli; o pierwszym mówi się, że jest zależny od poznania dobrego, o drugim zaś — że powoduje to poznanie. Ażeby módz *postępować* cnotliwie, wola powinna się kierować według jasnych sądów; ażeby zaś te sądy wydać, musi *być* cnotliwą. Dusza, która jest jednością, poznaje naprzód prawdę, unikając dzięki wolności pospiesznego sądu, następnie zaś przemienia ją na czyn moralny.

ROZDZIAŁ III.

Uzupełnienie i przekształcenie filozofii Kartezyańskiej w Niderlandach i we Francyi. [1])

Przy szerzeniu i obronie nowej doktryny filozoficznej nasuwa się zwykle sposobność jej oczyszczenia, uzupełnienia oraz przekształcenia. Następcy odkrywają niejasność lub sprzeczność, które pozostały niedostrzeżone przez twórcę i starają się je usunąć, zachowując podstawy nauki. W układzie Kartezyusza były dwa punkty, ściśle z sobą połączone, które wymagały wyjaśnienia i ulepszenia; mianowicie podwójny dualizm: 1) pomiędzy substancyą rozciągłą a myślącą; 2) pomiędzy substancyą boską a stworzoną. Ciało i duch są substancyami czyli istotami niezależnemi, o ile je z sobą zestawiamy, gdyż jasne wyobrażenie ciała nie zawiera w sobie ani świadomości, ani myśli, ani wyobrażenia, tak samo w wyobrażeniu ducha nie ma ani rozciągłości, ani materyi, ani ruchu. W stosunku do Boga jednak nie są substancyami, gdyż bez niego ani istnieć, ani być pomyślane nie mogą. Wogóle zaś wszędzie, gdzie się rozróżnia „właściwie“ od „niewłaściwie“ (jak w tym wypadku substancya w ścisłem i ogólniejszem znaczeniu),

[1]) Por. G. Monchamp, „Histoire du Cartésianisme en Belgique.“ Bruksella, 1886.

występuje pewna niestanowczość, która nie może trwać długo.

W zupełnej zgodzie z przyjętą przez Kartezyusza substancyonalnością świata cielesnego i duchowego zostaje jego nawskróś nowożytna dążność jaknajdalszego usunięcia *concursus dei* (udziału Boga w rzeczach świata), który ogranicza do stworzenia stanu początkowego; raz stworzony ruch ulega następnie swym własnym prawom, idee raz wrodzone duchowi — ich własnej czynności. Źle natomiast wiąże się z zasadniczą nauką ulubiona w średnich wiekach a zachowana przez Kartezyusza doktryna, uważająca utrzymanie świata za ustawiczne jego stwarzanie. W pierwszym z tych poglądów Bóg zostaje w zewnętrznym stosunku do świata; w drugim — w wewnętrznym. W pierwszym świat uważany jest jako zegar, który, raz nakręcony, idzie mechanicznie; w drugim — jako utwór muzyczny, wykonywany przez kompozytora. Jeśli Bóg podtrzymuje stworzenia przez ustawiczny akt twórczy, nie są one substancyami; jeśli zaś są substancyami, podtrzymywanie jest wyrazem bez treści, powtarzanym wślad za teologami.

Ciało i duch wykluczają się nawzajem w naszej myśli; czy tak samo w rzeczywistości? Możemy je pomyśleć każde z osobna i mogą bez siebie istnieć; czy mogą także zosobna wykonywać to, co czynią w połączeniu? Pomiędzy ruchami w świecie materyalnym są takie, których przyczynę widzimy w postanowieniu woli, pomiędzy wyobrażeniami — takie, które (jak wrażenia zmysłowe) pochodzą od ciała. W jaki sposób dusza i ciało, będąc substancyami, mogą zależyć od siebie w czynnościach swoich? Jak mogą oddziaływać na siebie, skoro są z natury przeciwne sobie? Jak może duch niecielesny i nieruchomy wprawiać w ruch „duchy żywotne“ i odczuwać ich ruchy? *Substancyonalność* (wzajemna niezależność) ducha i ciała nie może się ostać wobec ich *wzajemnego oddziaływania* (częściowa zależność od siebie); jedno lub drugie jest złudzeniem i powinno być odrzucone. Materyaliści (Hobbes) odrzucają samodzielność ducha; idealiści (Barkeley, Leibnitz) — sa-

modzielność ciała; *okazyonaliści odrzucają wzajemne oddziaływanie.* Na tem polega ich postęp w stosunku do Descartesa, który bądź twierdzi naiwnie, że wbrew przeciwstawności substancyi duchowej i cielesnej oddziaływanie ich wzajemne jest faktem empirycznym, bądź też, gdy zdaje sobie sprawę z trudności zagadnienia antropologicznego: w jaki sposób możliwe jest połączenie obu substancyj w człowieku — zarówno połączenie, jak i oddziaływanie tłomaczy wszechmocą boską, a wyrzekając się przez to wyjaśnienia naturalnego, toruje już drogę okazyonalizmowi. Przy bliższem opisaniu oddziaływań pomiędzy duchem a ciałem popełnił Kartezyusz błąd przeciwko swoim prawom przyrodniczo-filozoficznym. Kto przyjmuje stałość ilości ruchu i dopuszcza zmianę jego kierunku tylko wskutek przyczyn mechanicznych, nie powinien przypisywać duszy zdolności nadania chociażby najsłabszych ruchów gruczołowi szyszkowemu dla kierowania „duchów żywotnych."

W tem drugiem pytaniu: Jak wytłomaczyć pozorne oddziaływanie pomiędzy duchem a ciałem bez szkody dla ich substancyonalności wzajemnej (tj. ciała w stosunku do ducha i odwrotnie)?—przedewszystkiem poświęca się pierwsze dla zaakcentowania drugiej, ale w stosunku do Boga. Zaprzeczając wzajemnej zależności ducha od ciała, tem większy kładzie nacisk okazyonalizm na zależność obu od Boga i w ten sposób stanowi przejście do panteizmu Spinozy. Przytem Geulincx akcentuje niesubstancyonalność duchów, Malebranche — ciał; Spinoza zaś łączy jedno z drugiem i podnosi do najwyższego stopnia. Jednak dzieje nie były tak uprzejme, aby przeprowadzić ściśle chronologicznie ten dogodny szemat rozwoju myśli; Spinoza bowiem zakończył panteizm wcześniej, nim go przygotował Malebranche. Powtarza się tu stosunek, jaki widzieliśmy pomiędzy Brunem a Campanellą: starszy badacz obiera stanowisko bardziej posunięte naprzód, młodszy zaś okazuje się zacofanym, a to, co treścią swoją stanowi ogniwo pośrednie, historycznie występuje jako reakcya przeciwko zbyt daleko posuniętym konsekwencyom pierwotnego założenia.

W starszym okazyonalizmie przybiera filozofia kierunek teologiczny u Spinozy — metafizyczny (naturalistyczny), u Malebranche'a odnawia się znów pierwszy. Cały zaś rozwój szkoły Kartezyusza wykazuje skłonność ku mistyce, którą mniej lub więcej osłania racyonalistyczna dążność do jasnych pojęć, ale nie tłumi jej całkowicie.

Jeśli się zaprzecza rzeczywiste oddziaływanie pomiędzy duchem a ciałem, zostaje do wytłomaczenia ich pozorny związek, tj. faktyczna zgodność objawów jednego i drugiego. Okazyonalizm jest nauką o przyczynach okolicznościowych. Ani ciało, ani duch nie mogą na się oddziaływać; nie ciało więc jest przyczyną wrażeń, ani dusza — ruchów ciała, ale Bóg, który sprawia, że „z powodu“ ruchu fizycznego (drgań powietrza i ruchu w nerwach) powstaje wrażenie dźwięku; „przy sposobności“ postanowienia woli — ruch ręki. Teorya ta, którą mniej więcej jasno wygłosili kartezyańczycy Cordemoy i De la Forge [1]), wykończenie systematyczne i znaczny wpływ zawdzięcza głębokiemu myślicielowi Arnoldowi Guelincx, który urodził się w Antwerpii, nauczał w Louwainie (1646—58) i w Lejdzie (1624—69). Pierwotnie katolik, przyjął później kalwinizm. Nauka jego miała wziętość wśród kartezyanów na uniwersytetach holenderskich, w zakonach francuskich i w Niemczech. Wśród pierwszych na wzmiankę zasługu-

[1]) Gerauld de Cordemoy, adwokat w Paryżu († 1684; „Dissertations philosophiques“ 1666) wyglaszał już w r. 1658 ustnie przyjaciołom swoje okazyonalistyczne poglądy (por. L. Stein w *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, Bd. I 1888. str. 56). Ludwik de la Forge, lekarz w Soaumur („Tractatus de mente humana,“ 1666, poprzednio wydany po francusku); o nim pisał Seyfarth (Gota, 1887). Przeciwnie logika Jana Clauberga, profesora w Duisburgu (1622—65; „Opera“ wydał Schalbruch 1691) należy według Herm. Müllera („J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus,“ Jena, 1891) usunąć z szeregu badaczów przygotowujących okazyonalizm, w zagadnieniu bowiem antropologicznem (*corporis et animae conjunctio*) nie przekracza stanowiska Kartezyusza, tylko je dalej rozwija. Używa wprawdzie wyrazu *occasio*, ale nie w znaczeniu okazyonalistów. Według Clauberga zjawisko cielesne staje się pobudką (nie dla Boga) dla duszy do wydania z siebie odpowiedniego duchowego.

ją: Renery († 1639) i Regius (van Roy, *Fundamenta physicae*, 1646; *Philosophia naturalis*, 1661) w Utrechcie; dalej odważny przeciwnik wiary w aniołów, dyabłów i magię, oraz procesów przeciw czarownicom Baltazar Bekker w Amsterdamie (1634—98; *Zaczarowany świat*, 1690).

Sam Guelincx oprócz dwóch przemówień wstępnych (w Lejdzie 1662 na lektora, 1665 na profesora nadzwyczajnego) ogłosił następujące pisma: *Questiones quodlibeticae* (w drugiem wydaniu pod tytułem *Saturnalia*, 1665) ze znaczącą przedmową; *Logica fundamentis suis restituta* 1662; *Methodus inveniendi argumenta* (nowe wydanie przez Bontekoe 1675) i pierwsza część etyki p. t. *De virtute et primis ejus proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur, tractatus ethicus primus* 1665. Główne zaś dzieło, zawierające wszystkie sześć traktatów, wydane było przez Bontekoe pod pseudonimem Philareta a tytułem Γνῶθι σεαυτὸν *sive Ethica*, 1675. Również jako pośmiertne wyszły: *Fizyka* 1688, *Metafizyka* 1691 i *Annotata majora in Cartesii principia philosophiae* 1691, ułożone według kajetów jego uczniów. Wobec rzadkości tych dzieł godnem uznania jest przedsięwzięte przez J. P. N. Landa wydanie zbiorowe, obliczone na 3 tomy, z których pierwszy (Haga, 1891) już opuścił druk [1]). O Guelincxie pisali V. von der Haeghen (*Guelincx; Étude sur sa vie sa philosophie et les ouvrages*, Gent 1886, dzieło to zawiera kompletną bibliografię) i Land (w IV t. *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1890).

Pogląd okazyonalistyczny opiera Guelincx na twierdzeniu *quod nescis, quomodo fiat, id non facis* (o czem nie wiesz, jak się odbywa, tego nie czynisz). Ponieważ nie mam żadnej świadomości tego, w jaki sposób chęć mówienia lub chodzenia powoduje ruchy języka lub nóg, nie jestem więc ich przyczyną. Ponieważ również mało wiem, jak z ruchów w organach zmysłowych powstają wrażenia duszy mojej, ponieważ dalej ciało, jako istota pozbawiona świadomości i rozumu, nie może nic zdziałać, więc ani ja,

[1]) Por. Eucken, *Philos. Monatsheften*, t. 28, 1892, str. 200 i nast.

ani ciało moje nie jesteśmy przyczyną wrażeń. Tak ruchy ciała, jak i wrażenia zmysłowe są raczej wynikami czynności wyższej potęgi — Nieskończonego Ducha. Akt mojej woli, zarówno jak i podrażnienie zmysłowe stanowią tylko przyczyny okolicznościowe (*causae occasionales*) dla woli boskiej, która w sposób dla nas niezrozumiały powoduje w pierwszym wypadku ruchy ciała, w drugim — wrażenie. Są to niedoskonałe narzędzia, które tylko w ręku boskiem mogą coś wykonać; Bóg to powoduje, że wola moja wychodzi po za obręb duszy, a ruchy cielesne wkraczają do jej zakresu. Niepoprawnem tłomaczeniem myśli autora jest mniemanie, do rozpowszechnienia którego przyczynił się może Leibnitz swoim wykładem okazyonalizmu, jakoby ciągłość zjawisk w świecie materyalnym, również jak i duchowym przerywała się częstemi pojedynczemi wtargnięciami z zewnątrz, przemieniającemi cały świat zjawiskowy na szereg niezwiązanych z sobą cudów. Nie ma tu mowy o porządku natury, *przerywanym* ustawicznie wolą boską, gdyż Bóg wykonywa wszystko, nawet przejście ruchu z jednego ciała do drugiego jest jego dziełem. Dalej wyraźnie zaznacza Guelincx, że Bóg nadał ruchowi takie prawa, aby zostawał w zgodzie z wolną wolą duszy, jakkolwiek od niej nie jest zależny (toż samo znajdujemy u De la Forge'a). Tak więc badacz ten zbliża się w znacznym stopniu do harmonii przedustawnej Leibnitza — jak to zaznacza Pfleiderer [1]).

Teorya okazyonalistyczna stanowi niezawodnie stopień najbliższy do poglądu Leibnitza; jednak istnieje między niemi ważna różnica. Postęp polega nie na tem, że Leibnitz zamiast wielu oddzielnych i wciąż się powtarzających cudów wprowadza jeden, zachodzący w chwili stworzenia, lecz na tem, że zamiast bezpośredniej boskiej przyczynowości wprowadza materyalną — jak to sam zaznacza

[1]) Edm. Pfleiderer, „Geulincx als Hauptvertreter der occas. Metaphisik und Ethik," Tybinga, 1882. Tegoż „Leibnitz und Geulincx mit bes. Beziehung auf ihr Uhrengleichnis," Tubinga, 1884.

w odpowiedzi na zarzut ojca Lamiego, który twierdził, że ustawiczny cud nie jest cudem. U Guelincxa duch i ciało oddziaływają na siebie, ale nie z własnej mocy; u Leibnitza monady nie oddziaływają na siebie, ale działają z własnej mocy [1]). Z drugiej strony zbliża się Guelincx do panteizmu, gdy, snując dalsze wnioski, powiada, że przy ograniczoności i bierności rzeczy skończonych Bóg jest jedyną rzeczywistością czynną, bo jedyną niezależną istotą w świecie; że wszelka czynność jest jego czynnością; że jak pojedyncze ciała stanowią część ogólnej przestrzeni, tak ograniczony duch ludzki jest wycinkiem nieskończonego ducha boskiego; że usuwając w myśli wszelkie granice z naszej duszy, znajdujemy Boga w sobie, a siebie w Bogu.

Zasługi Guelincxa w zakresie teoryi poznania ocenił należycie Ed. Grimm (Jena, 1875), który zresztą nieco przesadnie zbliża go do Kanta. Spotykamy tu niejedną głęboką i piękną myśl; tak np. powtarzający się następnie u Lotzego wywód, że świat myśli, rzeczywiście istniejący świat kształtów i ruchów jest prawdziwy, ale uboższy, ten zaś drugi, który w czarowny sposób powstaje w naszym duchu pod wpływem pierwszego, godny podziwu wielobarwny i zwodniczy świat zmysłów — piękniejszy jest i godniejszy boskiego twórcy. Dalej przekonanie, które również spotykamy u Lotzego, że zasadnicze czynności duchowe nie mogą być określone, tylko przeżyte w doświadczeniu wewnętrznem, czyli przez świadomość bezpośrednią odczute (kto kocha, wie, czem jest miłość; jest to *res notissima per conscientiam et intimam experientiam*). Godną uznania jest próba wysnucia jednych pojęć matematycznych z drugich, kiedy Kartezyusz uważał je za wrodzone jako takie; tak pojęcie płaszczyzny wyprowadza G. z pojęcia ciała, usuwając w myśli trzeci wymiar — grubość; czynność taką — usuwania pewnych części z treści wrażenia nazywa on *consideratio* (rozważanie) w przeciwstawie-

[1]) Por. Zeller „Stzgsb. d. Berl. Ak. d. Wiss.," 1884, str. 673 i nast. Eucken, *Phil. Monatsh.*, t. 19, 1883, str. 525; t. 23, 1887, str. 587.

niu do *cogitatio*, obejmującego całą treść. Ważniejsze są poszukiwania nad tem, czy moglibyśmy osiągnąć poznanie rzeczy niezależne od form myśli, na wzór tego, jak w czystem myśleniu pozbywamy się więzów zmysłowości. Zaprzecza on tej możności; nie ma bowiem wyższej władzy poznania, któraby mogła sądzić tak o rozumie, jak ten ostatni o zmysłach; nawet najmędrszy nie jest w stanie pozbyć się form myśli (kategoryj, *modi cogitandi*). Jednak zbadanie tej kwestyi nie było bezużytecznem: powinniśmy próbować poznać rozumem nawet rzeczy niepoddające się poznaniu, w ten tylko sposób bowiem dowiadujemy się, że jest niepoznawalne. Za najogólniejsze formy myśli uważa Guelincx podmiot — pozbawione treści pojęcie *czegoś*, *ens* (byt), czyli *quod est* (to, co jest) — oraz orzeczenie — *modus entis* (sposób bytu), wyprowadzając je z dwóch zasadniczych czynności duchowych: łączącej w całość (*simulsumatio*, *totatio*) i abstrakcyjnej (opuszczającej *nota subjecti*). Substancya i przypadkowość, rzeczownik i przymiotnik stanowią wyrazy podmiotowego aktu myślenia i nie mają znaczenia dla rzeczy w sobie. Zaznaczając ważność, nawet niezbędność znaków językowych dla użytku rozumu, nazywa Guelincx naukę o formach myśli gramatyką.

Przejście od metafizyki okazyonalistycznej do etyki, wyciągającej z niej wnioski praktyczne, stanowi twierdzenie: *ubi nihil vales*, *ibi nihil velis* — gdzie nic nie możesz, nie powinieneś chcieć. Ponieważ możemy być tylko prostymi widzami świata cielesnego, nie będąc w stanie nic w nim dokonać, nie powinniśmy więc w tym świecie szukać pobudek i celów naszego postępowania. Bóg nie żąda dzieł, lecz dobrych zamiarów, gdyż wynik naszego postępowania nie zależy od nas. Zadanie moralne polega na zrzeczeniu się świata i zwróceniu się ku sobie, aby z cierpliwością i wiernie wytrwać na wyznaczonem nam stanowisku. Cnota jest *amor dei ac rationis* — poddająca się, czynna i posłuszna miłość Boga i rozumu, który jest obrazem prawa boskiego w nas. Zasadniczemi cnotami są: *diligentia* — pilne wsłuchiwanie się w rozkazy rozumu, *justi-*

tia — zastosowanie całego życia do tego, co się uznaje jako sprawiedliwe, wreszcie *humilitas* — uznanie swojej słabości i zrzeczenie się siebie samego (*inspectio* oraz *despectio*, czyli *derelictio*, *neglectus*, *contemptus*, *incuria sui*). Najwyższą z cnót jest pokora, pobożne oddanie się boskiemu porządkowi świata; a niezbędnym jej warunkiem — zalecone w samym tytule etyki poznanie siebie samego; złem pierwotnem jest miłość siebie (*philantia — ipsissimum peccatum*). Ludzie są nieszczęśliwi dlatego, że chcą być szczęśliwymi. Szczęście podobne jest do twego cienia: ucieka, gdy je gonisz, idzie za tobą, gdy uciekasz. Radość płynąca z cnoty jest ozdobą, nie zaś przynętą; jest wynikiem, ale nie źródłem prawego postępowania. Wogóle etyka Guelincxa, której szczegóły pomijamy, jest uderzająco podobna do nauki Spinozy i Kanta. Z pierwszą łączy ją oprócz licznych szczegółów zasada miłości Boga, z drugą — bezwzględny nakaz powinności (*in rebus moralibus absolute praecipit ratio aut vetat, nulla interposita conditione*); z obu zaś — mała waga, którą przywiązuje do współczucia, jako maskowanej egoistycznej pobudki.

Zaczęte przez okazyonalistów wyzucie pojedynczych rzeczy z substancyonalności kończy się u Spinozy, który śmiało i konsekwentnie wygłasza panteizm na podstawach kartezyanizmu, a jedności boskiej zamiast teologicznego nadaje charakter naturalistyczny.

* * *

Benedykt (początkowo Baruch) de Spinoza pochodzi z rodziny żydowskiej, która, szukając w Holandyi schronienia od prześladowań, przywędrowała tu z Hiszpanii lub Portugalii. Urodzony w Amsterdamie r. 1632, miał za nauczycieli rabina Morteirę, a w łacinie lekarza van den Ende, filologicznie wykształconego wolnomyśliciela. W r. 1656 został wyrzucony z gminy żydowskiej za poglądy kacerskie. W ciągu następujących czterech lat znalazł przytułek w willi przyjaciela w pobliżu Amsterdamu; następnie mieszkał w Rhynsburgu, od r. 1664 w Voorburgu, w 1669 przeniósł się do Hagi, gdzie umarł 1677 r. Żył samotnie,

opędzając potrzeby swoje zarobkiem od szlifowania szkieł optycznych, odrzucił ofiarowaną mu w r. 1673 przez elektora pfalckiego, Karola Ludwiga, profesurę w Heidelbergu, tak z zamiłowania do spokoju, jako też dla braku określonych granic zabezpieczonej mu swobody filozofowania. Ogłosił sam tylko dwa pisma: ułożone dla jednego z prywatnych uczniów: wykłady o pierwszej i drugiej części *Zasad* Kartezyusza z dodatkiem *Cogitata metaphysica*, 1663 i bezimiennie *Tractatus theologico-politicus*, 1670, w obronie prawa nieuprzedzonego badania pism biblijnych. Zasady, wyłożone w tem dziele, odrzucone zostały przez wszystkie stronnictwa jako występne i bluźniercze i wywołały nawet zwątpienia u przyjaciół. Gdy w r. 1675 udał się Spinoza do Amsterdamu w celu wydania swego głównego dzieła — *Etyki*, duchowni i kartezyanie zwrócili się do rządu z prośbą o zakaz. Wyszło ono wkrótce po jego śmierci w wydanych przez Hermana Schullera [1]) *Opera posthuma*, 1677, z przedmową jego przyjaciela lekarza Ludwika Meyera, zawierających oprócz *Etyki* trzy pisma niedokończone (*Tractatus politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Compendium grammatices linguae Hebraicae*) oraz korespondencyę Spinozy. *Ethica ordine geometrico demonstrata* zawiera pięć części, traktujących: 1) o Bogu, 2) o pochodzeniu i istocie ducha, 3) o istocie i źródłach uczuć, 4) o niewoli ludzkiej i potędze namiętności, 5) o potędze rozumu i wolności ludzkiej. Od niedawna stało się wiadomem, że Spinoza wcześnie naszkicował zawarty w etyce systemat w dziełku *Tractatus brevis de Deo et homine ejusque felicitate*, którego tekst pierwotny zaginął, lecz przechowały się dwa odpisy tłomaczenia holenderskiego. Dzieło to było wydane w skróceniu przez Böhmera 1852, całkowicie przez van Vlotena 1862 i przez Schaarschmidta 1869, który wydał i przekład niemiecki (w *Bibl. fil.* Kirchmanna 1829); drugi przekład niemiecki Sigwarta (1870, z wyd. 1881). Zbiorowe wydania jego dzieł ukazały się do-

[1]) Ob. L. Stein w *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, t. I, 1888, str. 554.

piero w naszem stuleciu, gdy listy Jacobiego o Spinozie (1785) rozbudziły przez długi czas uśpione zajęcie ku temu filozofowi, którego więcej obmawiano, niż studyowano: Paulusa 1802—1803, Gfrörera 1830, Brudera 1843—46, Ginsberga (*Bibl. filoz.* Kirchmanna, 4 tomy) 1875—82, van Vlotena i Landa 2 t. 1882—83. Niemieckie przekłady wszystkich dzieł wydali: Auerbach (w 5 tomach 1841; 2-e wyd. w 2 tomach 1872; ten sam autor opracował życie Spinozy w postaci powieści sentymentalnej 1837; 2-e wyd. 1855) i Kirchmann (1870—73, 2 t.). W skład *Universalbibliothek* Reclama weszły również główne dzieła. Co do literatury o Spinozie odsyłamy do Ueberwega i van der Lindesa: *B. Spinoza, Bibliographie*, 1871; z nowszych dzieł wspomnieć należy o książce Camerera, Stuttgart 1877 *).

Bierzemy układ Spinozy jako gotową całość, jak się przedstawia w *Etyce*. Krótki traktat o Bogu, człowieku i szczęściu, o którym wspominaliśmy, jest zapewne najwcześniejszym zarysem jego filozofii, za którym wślad idzie rozprawa o udoskonaleniu rozumu. Byłoby wprawdzie rzeczą ciekawą dla badacza śledzenie rozwoju myśli tego filozofa według tych źródeł, ale mniej użyteczną dla uczącego się. Co do zależności Spinozy od innych myślicieli, wykład Freudenthala [1]) nie pozostawia wątpliwości; wpływa nań panująca filozofia szkolna, tj. nowsza scholastyka (Suarez [2]), a zwłaszcza protestancka (Jakób Martini,

*) Po polsku mamy przekład „Etyki“ przez Ant. Paskala (*Bibl. fil.* pod redakcyą H. Struwego) Warsz., 1888., poprzedzony dość obszerną (36 str.) rozprawką o Spinozie i jego filozofii pióra tłomacza. Oprócz tego pisali o Spinozie: Raciborski, „Etyka Spinozy,“ Krak., 1882 (rozbiór tego dzieła przez H. Struwego, *Bibl. warsz.*, 1882, II); Straszewski w *Bibl. warsz.*, I, II. Szczerbowicz-Wieczór, *Ateneum*, 1877. *Prz. tłom.*

[1]) J. Freudenthal „Spin. u. die Scholastik“ w „Rozprawach filozoficznych“ Zellerowi ofiarowanych na 50-letni jego jubileusz. Lipsk, 1877, str. 55 i n. Dowody autora rozciągają się na „Cogitata“ i wiele założeń „Etyki.“

[2]) Jezuita hiszpański Suarez żył 1548—1617. Dzieła jego wydane w Wenecyi 1714. O nim Karol Werner: „S. und die Scholastik der letzten Jahrhunderte,“ Regensburg, 1861.

Combachius, Scheibler, Burgersdijck, Heereboord); wprawdzie i Kartezyusz ulegał podobnym wpływom. Niektórzy badacze wypowiedzieli pogląd, jakoby źródeł filozofii Spinozy nie należało szukać w samym tylko Kartezyuszu, lecz że ważne składowe części swojej nauki zapożyczył on od Kabały, od żydowskiej scholastyki (Maimonides 1190, Gersonides † 1344, Chasdai Crescas 1410) i od Bruna [1]). Lecz Kuno Fischer zwycięzko dowiódł, że Spinoza wysnuł samodzielnie swój pogląd panteistyczny drogą zastanowienia się, jako wynik nieunikniony z nauki Kartezyusza. Dające się dostrzedz w pismach Spinozy ślady młodzieńczych studyów talmudycznych nie uzasadniają wcale zależności jego głównej doktryny od teologii żydowskiej. Jego panteizm różni się od panteizmu Kabały odrzuceniem emanacyi, od nauki Bruna, która jednak mogła wywrzeć pewien wpływ, antiteleologicznym (przeciwnym celowości) charakterem. Jeśli Spinoza zgadza się w nauce o imanencyi Boga (*epist.* 21) z greckimi filozofami, teologami żydowskimi i św. Pawłem, w przyjęciu miłości boskiej jako podstawy etyki z Majmonidesem i Crescasem, a wspólnie z tym ostatnim przyjmuje determinizm, nie znaczy to, iżby od nich te nauki zapożyczył. Od średniowiecznych scholastyków żydowskich wyróżnia go głównie racyonalistyczne przekonanie o poznawalności Boga. Najwięcej zbliża się do nich w traktacie teologiczno-politycznym. Lecz i tu zgodność istnieje tylko co do wymagania krytyki Biblii wogóle i jej metaforycznego pojmowania, gdy przeciwnie żądanie specyalnie historycznej krytyki oraz zamiar całego przedsięwzięcia obce są żydom średniowiecznym, a przeciwnie nawskróś nowożytne i oryginalne. Zamiarem jego jest stworzenie

[1]) Joël. („Don Chasdai Crescas religionsphilos.," 1866; „Spinozas theol.-pol. Tract. auf seine Quellen geprüft," 1870. „Zur Genesis der Lehre Spinozas," 1871), Schaarschmidt, Sigwart („Spinozas neuentdecktes Tractat etc." 1866; „Spinozas kurzer Traktat etc.," 1870). R. Avenarius („Ueber die beiden ersten Phasen des Spinosist. Panteism," 1868) i Böhmer („Spinozana" w *Fichtesche Zeitschr. f. Phil.*, t. 36, 42 i 57, 1860—70).

wiedzy niezależnej od religii, która ma na celu podniesienie uczucia, polepszenie charakteru, ale nie nauczanie rozumu. „Myśli o zupełnem oddzieleniu religii od wiedzy nie mógł zaczerpnąć Spinoza z literatury hebrajskiej; była to dążność, odpowiadająca duchowi jego własnej epoki.“ (Windelband, t. I, str. 194).

Logiczne pierwiastki filozofii Spinozy spoczywają w zasadniczych twierdzeniach Kartezyusza, które sobie przyswaja, zaostrzając i przekształcając je. Trzy pary myśli ujmują go i pobudzają do twórczości: racyonalistyczna wiara w zdolność umysłu ludzkiego poznania prawdy drogą czystego myślenia, obok zaufania w wszechmoc metody matematycznej; następnie pojęcie substancyi, obok dualizmu rozciągłości i myśli; wreszcie mechaniczny pogląd na świat w połączeniu z poczuciem niemożliwości oddziaływania pomiędzy światem materyalnym a duchowym, które podzielał z okazyonalistami, lecz nie od nich zapożyczył. Nowe pierwiastki, wchodzące tu — np. zmiana stanowiska Boga, który z pomocniczego środka poznania staje się najważniejszym, a nawet wyłącznym jego przedmiotem, również pełne zapału, prawie mistyczne poddanie się wszechobejmującej Zasadzie Świata — są przeważnie natury uczuciowej i zależą więcej od osobowości autora, niż od wpływów historycznych. Uchylenia się zaś od opinii poprzedników, a przedewszystkiem rozszerzenie mechanicznego poglądu na zjawiska duchowe i nieuniknione przez to zaprzeczenie wolności woli, są po prostu następstwem konsekwentniejszego przeprowadzenia zasad Kartezyusza. Spinoza nie jest umysłem wynalazczym, pobudzającym jak Descartes i Leibnitz, lecz systematycznym; jego siły nie stanowi genialny pomysł, ale wytrwałe przeprowadzenie; nie błyski myśli, ale ściśle zamknięte jej koło. Jest on kontynuatorem, ale genialnym, myślącym do końca. Jednak i konsekwentność Spinozy, którą niezmordowanie wychwalali potomni, ma swoje granice. Zachowuje on ją w dalszym rozwoju pewnych zapożyczonych od Kartezyusza zasad, ale nie jest również ścisłym przy spojeniu z sobą roz-

maitych z osobna przeprowadzonych szeregów myśli. Właściwy mu sposób snucia wniosków po linii prostej od zasad, nie zważając na wymagania uczuciowe oraz inne względy logiczne, czyni niemożliwem doprowadzenie do zgody wyników rozmaitych szeregów: konsekwencya w pionowym rzędzie przeszkadza przeprowadzeniu konsekwentnemu poziomego. Jeśli zachodzą starcia pomiędzy początkowemi dążnościami, czy to jawne, teoretyczne, czyli też pomiędzy teoretycznemi założeniami a zamilczanemi estetycznemi lub moralnemi wymaganiami, zwycięża jedno z nich lub oba pozostają przy swojem. W pierwszym wypadku powstają niekonsekwencye, w drugim — sprzeczności, które wykazał Volkelt w pierwszem swojem piśmie [1]). Wymaganiem wiedzy jest jaknajściślejsze zjednoczenie danych, jej dążeniem—możliwe zmniejszenie ilości zasad; lecz szczupłe naczynia jej pojęć nie mogą zmieścić bogatej pełni rzeczywistości. Ktokolwiek wymaga od filozofii czegoś więcej, niż badań szczegółowych, staje wobec dwu możliwości: albo winien iść prostą drogą od niewielu założeń pierwotnych, nie oglądając się ani w prawo, ani w lewo, a wtedy naraża się na niebezpieczeństwo, że pozostawi bez należytego uwzględnienia lub zupełnie pominie całe obszerne dziedziny życia; albo też może, zacząwszy od licznych punktów wyjścia, szukać ogniska, w którem się wszystkie drogi zbiegają. Świetnym przykładem owej jednostronnej, lecz konsekwentnej siły myśli (a również i gwałtu nad myślą) jest Spinoza; typem wszechstronnego harmonijnie spajającego myślenia — Leibnitz. Jeśli nawet ścisły Spinoza zostaje często wytrącony z prostej linii konsekwencyi, dowodzi to, że człowiek był wszechstronniejszy, niż na to pozwalał myśliciel.

Zaczniemy od strony formalnej. Racyonalizm Descartes'a podnosi Spinoza do imponującej ufności, że wszystko można poznać rozumem, którego czyste pojęcia i intuicya są w stanie wyczerpać do dna wielokształtną rzeczywi-

[1]) „Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinosas," 1872.

stość, oświetlić nawet najbardziej ciemne jej zakątki [1]). Również na seryo bierze Spinoza za wzór matematykę. Z wyjątkiem wypowiedzianego w drugim zarzucie życzenia i jednej próby w dodatku do rozmyślań, gdzie usiłuje dowieść bytu Boga i różnicy pomiędzy duchem a ciałem metodą syntetyczną na wzór Euklidesa, Kartezyusz wszędzie posługiwał się wykładem analitycznym, który jest wprawdzie mniej nieprzezwyciężony w dowodach, ale właściwszy do nauczania; wskazuje bowiem drogę, którą doszliśmy do twierdzenia. Spinoza przeciwnie zastosował ściśle *metodę geometryczną* nawet w formie zewnętrznej. Zaczyna on od *określeń*, dodaje do nich *pewniki* lub *wymagalniki* (postulaty), następnie podaje *twierdzenia*, stanowiące główną część, za któremi idą *dowody*, a w ten sposób wyprowadza następne twierdzenia z poprzednich, te zaś — z pewników. Do tych czterech głównych części składowych, jako mniej ważne dołączają się: *dodatek* (*corolarium*) — następstwa, wypływające z twierdzeń oraz bliższe *objaśnienia* dowodów (*scolia*). Prócz tego znajdujemy kilka dłuższych wyjaśnień w formie uwag, wstępów i dodatków.

Jeśli wszystko może być matematycznie poznane, powinno się odbywać z koniecznością; nie mogą więc myśli, postanowienia i uczynki ludzkie być wolne w tem znaczeniu, że mogłyby wypaść inaczej, niż były. Pobudka więc metodologiczna już przemawia za tem, ażeby rozciągnąć konieczność mechaniczną na wszystko, nie wyłączając zjawisk duchowych. Do tego dołączają się podstawy metafizyczne. Zagadnienie antropologiczne rozwiązywał Kartezyusz naiwną odpowiedzią, że wzajemne oddziaływanie du-

[1]) Zarzuty Heusslera („Der Rationalismus des XVII Jahrh.," 1885, str. 82—85) przeciwko tej charakterystyce, podanej przez K. Fischera, nie przekonały nas. Idzie tu nie tyle o założenie w sposób określony wypowiedziane i udowodnione, ile raczej o nieświadomy popęd całej myśli filozoficznej. Pod tym względem pogląd K. Fischera wydaje nam się zupełnie uzasadniony. Sposób myślenia Spinozy jest istotnie nawskróś przejęty zaufaniem w wszechmoc rozumu i w racyonalne własności wszelkiej rzeczywistości.

cha i ciała *nie jest zrozumiałe*, ale istnieje *faktycznie*. Oba te pojęcia — niezrozumiałości i faktyczności — potrącali nieśmiało okazyonaliści, ale ostatecznie zostawili je na miejscu: faktycznie istnieje, wprawdzie nie bezpośrednie, ale przygodne oddziaływanie, spowodowane wolą boską. Objaśnienie takie jest tylko uznaniem niezrozumiałości. Spinoza, dla którego wszelka rzeczywistość jest zrozumiałą i który wcale nie przyjmował wtargnięć nadprzyrodzonych, zaprzecza jedno i drugie. Oddziaływania pomiędzy duchem a ciałem nie ma; to zaś, co mylnie tak się nazywa, istnieje faktycznie i jest zrozumiałe. Oddziaływanie ani jest możliwe, ani potrzebne; dusza i ciało bowiem nie stanowią dwu rzeczy, ale jedną widzianą, z dwu rozmaitych stron. Gdy rozważamy ją pod atrybutem rozciągłości — nazywa się ciałem; duchem — gdy bierzemy pod uwagę atrybut myśli. Dwie substancye nie mogą oddziaływać na siebie; wzajemne oddziaływanie bowiem, a nawet sama dwoistość znosiłaby ich niezależność, a co za tem idzie i substancyonalność. Wogóle nie ma kilku substancyj, tylko jedna, nieskończona — Bóg. Jest to środkowy punkt systematu. Istnieje tylko *jeden byt* niezależny, tylko *jedno stawanie się* (jeden łańcuch przemian). Zjawiska duchowe i materyalne stanowią tylko dwie strony jednej koniecznej sprawy wszechświatowej. Pojedyncze istoty rozciągłe lub myślące są tylko zmiennymi i przemijającymi stanami (objawami — *modi*) trwałego, wiecznego i jedynego podścieliska świata. „Konieczność zjawisk i jedność bytu," mechanizm i panteizm — oto są pojęcia, panujące w nauce Spinozy. Wielość, samodzielność pojedynczych przedmiotów, cel, rozwój — są to pozory i złudzenia.

I. Substancya, atrybut, modus.

Istnieje tylko jedna substancya i jest nieskończona (I. tw. 10; obj.; tw. 14, dod. 1). Dlaczego jedna i nieskończona? Istotę substancyonalności stanowi, jak i u Kartezyusza, niezależność. Określenie trzecie brzmi tak: Przez

substancyę rozumiem to, co istnieje samo w sobie (nie w czemkolwiek innem) i pojmowanem bywa przez siebie (bez pomocy innych pojęć lub istot) [1]). Byt zupełnie niezależny nie może być ograniczony — gdyż byłby zależnym od ograniczającego co do granic swoich; nie może też być wielokrotnym. Z samoistności wynika nieskończonność, a z tej — jedność.

Substancya jest bytem niezależnym od żadnego innego, od niej przeciwnie zależą wszystkie inne. Sama nie ma przyczyny, lecz jest przyczyną wszystkiego; nie jest niczem uwarunkowana, ale stanowi warunek wszystkiego. Jest ona czystym bytem, pra-bytem, przyczyną siebie i wszystkiego. Nie jest więc tu byt bezwarunkowy, jak w starożytności u eleatów abstrakcyjnie i zimno wyniesiony nad pełnię rozmaitego bytu, lecz zostaje z nim w najściślejszym związku. Substancya jest bytem w samych rzeczach, nie nad niemi, tem, co stanowi ich rzeczywistość, jest ich treścią i przyczyną. Jako przyczynę wszechrzeczy nazywa ją Spinoza Bogiem, chociaż rozumie dobrze, że pod nazwą tą pojmuje coś innego, niż chrześcianie. Bóg w jego pojęciu nie jest nadświatowym osobistym duchem, ale bytem bezwzględnie nieskończonym (*ens absolute infinitum* — def. sexta), istotą wszechrzeczy: *deus sive substantia* (Bóg czyli substancya).

W jaki sposób powstają rzeczy z Boga? Ani drogą stworzenia, ani emanacyi *). Nie wydaje ich z siebie, ani też nie odrywają się od niego, tylko wynikają koniecznie z istoty Boga, jak z istoty trójkąta wynika, że suma kątów równa jest dwóm prostym (I, tw. 17 Obj.). Nie wypadają z niego, ale w nim zostają; a właśnie dla tego, że zostają w innem, w Bogu, pozbawione są samobytności (I, tw. 18, dow.: „nie istnieje żadna rzecz, którąby istniała po za Bo-

---

[1]) „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat."

*) Por. dopisek do str. 37. *Prz. tłom.*

giem sama w sobie — *nulla res, quae extra deum in se sit*). Bóg jest ich wewnętrzną, bytującą przyczyną (*causa immanens, non vero transiens*, I, tw. 18); nie jest stwórcą transcendentnym (pozaświatowym), ale przyrodą twórczą (*natura naturans*) w przeciwstawności do przyrody stworzonej (*natura naturata*, I, tw. 29, Obj.), obejmującej wszystkie istoty skończone. *Deus sive natura* (Bóg albo przyroda).

Ponieważ oprócz Boga nic nie istnieje, więc postępowanie jego nie zależy od przymusu zewnętrznego; nie jest skutkiem musu, lecz wolną przyczyną, wolną w tem znaczeniu, że nic nie robi, do czegoby go nie pobudzała własna istota, że postępuje zgodnie z prawami swego bytu [1]). Ten przymus wewnętrzny nietylko nie jest brakiem, lecz przeciwnie, dowolność i niestałość powinny być usunięte z pojęcia Boga, jako niedoskonałość. Wolność i konieczność (wewnętrzna) stanowią jedno i przeciwstawiają się zarówno samowoli, jak i przymusowi (zewnętrznemu). Postępowanie celowe również nie może być przypisane Nieskończonemu: kto wyobraża sobie Boga, mającego za cel swych działań dobro, czyni go zależnym od czegoś zewnętrznego (celu) i przyznaje mu brak tego, co się osiąga przez uczynek. Podstawa postępowania Boga jest ta sama, co i podstawa jego bytu; wszechmoc i istota boska stanowią jedno [2]). Jest on swoją własną przyczyną [3]). Byłoby niedorzecznością twierdzenie, że byt nie istnieje, że Boga czyli substancyi nie ma: nie może być inaczej pomyślany, tylko jako istniejący; pojęcie jego zawiera w sobie jego istnienie (I, tw. 7). Toż samo znaczenie ma przymiot wieczności; to znaczy (wedł. 8-go określenia) „byt, wynikający z samego określenia rzeczy."

Substancya ma się do skończonych bytów poszczególnych nietylko jako niezależna do zależnych, tworząca do

[1]) Określ. 7. Ea res libera dicitur quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur; epist. 26.

[2]) I tw. 34, dei potentia est ipsa ipsius essentia.

[3]) Okr. 1. Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

stworzonych, jedna do wielu, całość do części, lecz także jak ogół do szczegółu, nieokreślone do określonego. Nieskończony byt jako czyste twierdzenie (I, tw. 8, obj. 1: *absoluta afirmatio*), nie powinien zawierać nic, coby stanowiło ograniczenie lub zaprzeczenie; taką zaś własność ma wszelka bliższa definicya [1]). Określenie wykazuje, czem się rzecz różni od innych, a więc czem nie jest, służy za wyraz ograniczenia. Boga więc, który wolny jest od wszelkich ograniczeń i przeczeń, należy pojmować jako nieokreślonego. Dotychczasowe wyniki dadzą się tak streścić: *substantia una infinita — deus sive natura — causa sui* (*aeterna*) *et rerum* (*immanens*) *— libera necessitas — non determinata* (substancya jedna nieskończona — Bóg czyli przyroda — przyczyna siebie (wieczna) i rzeczy (bytująca) — wolna konieczność — nieokreślona) lub krócej Substancya = Bóg = Natura. Tożsamość Boga i substancyi wypowiedział Kartezyusz, ale nie utrzymał jej; do utożsamienia Boga z naturą dotarł Bruno; Spinoza stanowczo przeprowadził jedną i drugą, łącząc je z sobą.

Jeszcze uwaga odnośnie stosunku Boga do świata. Nazywając byt nieskończony trwałą podstawą rzeczy, a zarazem ich przyczyną twórczą, stawia on niełatwe do spełnienia żądanie, ażebyśmy pojmowali byt rzeczy w substancyi jako wynik z niej, ich pochodzenie z Boga—jako pozostawanie w nim. Odwołuje się on do matematyki: rzeczy świata mają się do Boga, jak własności figury geometrycznej do jej pojęcia, jak twierdzenie do pewnika, jak wyniki do zasady, która odwiecznie w sobie zawiera wszystko, co z niej wypływa, a nie przestaje zawierać w sobie nawet wtedy, gdy się z niej to wysnuwa. Nie ulega wątpliwości, że takie pojmowanie przyczynowości jest błędnem; polega ono na pomieszaniu podstawy logicznej z rzeczową (realną) przyczyną, *ratio* z *causa*. Niemniej pewnem jest, że błąd

[1]) Determinatio est negatio. Listy 50 i 41: Określenie nie oznacza nic pozytywnego, tylko jest odjęciem, brakiem istnienia, nie stosuje się do bytu, ale do niebytu rzeczy.

ten popełnił Spinoza. Nietylko porównywa on, ale utożsamia zależność skutku od przyczyny z zależnością wniosku od przesłanki. Zdaje mu się, że odszukał istotę rzeczowego „działania“ w matematycznie-logicznem następstwie. Spokojna i cicha, niewymagająca osobliwego wysiłku woli, ale i nieubłagana, stała, pozbawiona dowolności konieczność, rządząca następstwem po sobie prawd matematycznych, była dla niego typem wszelakiej prawidłowości, a więc i rzeczywistego stawania się. Filozofia pożądała pomocy matematyki dla pewności i jasności, któremi się odznaczają twierdzenia tej ostatniej i które chciała swoim udzielić. W nadmiarze zapału nie zadowoliła się dążeniem do ideału niezachwianej pewności matematyki, ale zapominając o osobliwościach każdej z tych dziedzin, przejęła niedające się przenieść własności; zamiast tego, żeby uczyć się od matematyki, dała się jej tyranizować.

Substancya oddziaływa na nas nie samym swoim bytem, lecz *atrybutem*. Atrybut określa się jako to, w czem umysł upatruje istotę substancyi [1]). Im większą rzeczywistość posiada substancya, tem więcej ma atrybutów; substancya więc nieskończona posiada nieskończoną ilość atrybutów, z których każdy wyraża jej istotę, ale dwa tylko podpadają pod nasze poznanie. Z niezliczonych boskich atrybutów człowiek poznaje tylko te, które w sobie znajduje, tj. *myśl* i *rozciągłość*. Chociaż pojmujemy Boga tylko jako substancyę myślącą i rozciągłą, mamy jednak jasne i zupełne (dokładne — *adaequata*) wyobrażenie o nim. Ponieważ każdy z tych atrybutów może być pojęty bez innego, sam przez się (*per se*), są one rzeczywiście różne i samodzielne. Bóg jest bezwzględnie nieskończonym, atrybuty są tylko w swoim rodzaju (*in suo genere*) nieskończone.

Jak coś nieoznaczonego może posiadać własności? Czy tylko umysł nasz nadaje atrybuty substancyi, czyli też mają one byt niezależny od podmiotu poznającego? Ten punkt

[1]) Quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens (Okr. 4).

należy do najbardziej spornych. Według Hegla i E. Erdmanna atrybuty są obce substancyi, narzucone jej przez rozum; stanowią formy poznania, istnieją w postrzegającym. Substancya sama nie jest ani rozciągłą, ani myślącą, tylko się ujawnia umysłowi pod temi formami, bez których nie zdołałby jej poznać. Do przeciwników takiego „formalistycznego pojmowania," które opiera się na jednym ustępie z listów do de Vriesa (list 27), należy K. Fischer. Tamto opiera się na pierwszej połowie określenia, tu kładzie się nacisk na drugą (co *rozum* pojmuje — jako *istotę* substancyi). Atrybuty są czemś więcej, niż formami wyobrażenia; są to rzeczywiste własności substancyi, niezależne od wszelkiego spostrzegania, stanowiące jej istotę. Dla Spinozy jednak „być pomyślanym" znaczy tyleż, co „być." Jeśli ostatnie, realistyczne tłomaczenie ma niewątpliwą przewagę nad pierwszem, które wprowadza niewłaściwą systematowi podmiotowość, nie powinno ono przeoczać rozdwojenia motywów myśli Spinozy, stanowiącego podstawę różnicy tych dwóch wykładów. Zaznaczony w określeniu stosunek atrybutów do rozumu nie jest bez znaczenia. Wynikł on z chęci niezmącenia *nieoznaczoności* bytu bezwzględnego przez przeciwstawność atrybutów, gdy tymczasem z drugiej strony równie silna potrzeba zachowania *imanencyi* substancyi stała na przeszkodzie do śmiałego uznania podmiotowości atrybutów. Własne zdanie Spinozy nie jest ani tak jasne i pozbawione sprzeczności, ani tak jednostronne, jak te, które mu podkładają tłomacze. Dalsze wyjaśnienia K. Fischera, że atrybuty Boga są jego „siłami," może być przyjęte, o ile przez *potentia* i *causa* rozumieć będziemy nie więcej nad tę nieprzezwyciężoną i pozbawioną energii „siłę," z którą prawda początkowa uzasadnia lub powoduje następne.

Jeśli dualizm rozciągłości i myślenia został obniżony z substancyonalnego do przeciwstawności atrybutów, to pojedyncze ciała i duchy, ruchy i myśli zostały zepchnięte jeszcze na stopień niższy. *Byty pojedyncze* pozbawione są wszelkiej samodzielności. Jako ten określony przedmiot

obarczona jest jednostka ograniczeniem i przeczeniem, gdyż każde określenie zawiera w sobie zaprzeczenie; co w niem jest rzeczywistego, należy do Boga. Pojedyncze rzeczy są *modi* (sposobami bytu) nieskończonej substancyi; prostymi stanami zmiennymi Boga. Same przez się nie są niczem, gdyż oprócz Boga nic nie istnieje. Mają byt tylko o tyle, o ile je uważamy w związku z Nieskończonym, jako przemijające formy substancyi niezmiennej. Nie są same w sobie, tylko w innym — w Bogu i w nim tylko mogą być zrozumiane. Są one tylko stanami (*poruszeniem* — *affectio*) boskich atrybutów.

Dwóm atrybutom odpowiadają dwie klasy *objawów* (*modi*). Z odmian *rozciągłości* najważniejsze są: spoczynek i ruch. Do stanów *myśli* należą rozum i wola. Objawy te należą do dziedziny bytu określonego i przemijającego i nie stosują się do *natura naturans*; Bóg jest wyższy nad wszystkie objawy, nad wolę i rozum, zarówno jak i nad ruch i spoczynek. O naturze stworzonej, tj. o świecie jako pojęciu zbiorowem wszystkich *modi*, nie można powiedzieć, jak o przyrodzie twórczej, że jego istota zawiera w sobie pojęcie istnienia (I, tw. 24); rzeczy skończone można uważać jako nieistniejące (list 29). Na tem polega ich „przypadkowość," przez co nie należy bynajmniej rozumieć braku przyczynowości. Przeciwnie wszelkie stawanie się w świecie jest ściśle *oznaczone*: każda pojedyncza określona i skończona rzecz lub zjawisko jest uwarunkowane w bycie i działaniu swojem przez inną, również skończoną i określoną rzecz lub zjawisko, które swoją drogą zależy od jakiegoś skończonego objawu i tak do nieskończoności [1]). Wskutek tej nieskończoności szeregu w świecie zjawisk nie ma pierwszej, czyli ostatecznej przyczyny; wszystkie przyczyny skończone są drugorzędne; pierwsza spoczywa w zakresie nieskończoności, jest samym Bogiem. Objawy poddane są konieczności nieulegającego żadnym wyjątkom i nieskończonego łańcucha przyczynowego, który nie pozo-

[1]) Cz. I, tw. 28.

stawia miejsca ani dla przypadku, ani dla samowoli, ani dla celu. Nic nie może być ani stać się inaczej, niż staje się lub jest [1]).

Łańcuch ten przyczyn przedstawia się nam podwójnie: każdy objaw rozciągłości ma za przyczynę inny objaw rozciągłości; *modus* myśli może być wywołany tylko przez objaw myśli: każda rzecz jest spowodowana przez podobną jej. Oba szeregi przebiegają obok siebie, a żadne ogniwo jednego nie może wtargnąć w drugi, nie może w nim nic zdziałać. Ruch może wywołać tylko ruch, idea — tylko inną ideę. Ani ciało nie może być przyczyną wyobrażenia w duchu, ani dusza — przyczyną ruchów ciała. Ponieważ jednak rozciągłość i myśl nie są to dwie substancye, lecz atrybuty jednej, więc ten pozornie podwójny związek przyczynowy obok siebie idących i odpowiednich sobie szeregów jest w rzeczywistości jednym, uważanym z rozmaitych stanowisk [2]). Co ze stanowiska rozciągłości zdaje się być łańcuchem ruchów, z punktu widzenia myśli wygląda jako następstwo wyobrażeń. „Objaw rozciągłości i idea tego objawu są jedną i tąż samą rzeczą, wyrażoną tylko dwoma sposobami“ [3]). *Dusza* jest tylko *ideą* rzeczywistego *ciała*, ciało lub ruch — przedmiot i zjawisko w dziedzinie rozciągłej rzeczywistości odpowiadającej wyobrażeniu. Niema idei, której by nie odpowiadało coś cielesnego; niema ciała, któreby nie istniało lub nie mogło być pomyślane zarazem jako idea. Innemi słowy, każda rzecz jest zarazem ciałem i duchem; wszystkie rzeczy mają dusze [4]). Stąd wynika znakomite twierdzenie: „porządek i związek myśli jest ten sam, co porządek i związek rzeczy (czyli ciał) [5]), a w zastosowaniu do człowieka: porządek czynnych i biernych sta-

[1]) Cz. I, tw. 29, 33.

[2]) Cz. III, tw. 2. Obj.

[3]) „Modus extensionis et idea illius modi una eademque res est, sed duobus modis expressa.“ (Cz. II, tw. 7. Obj. Por. też cz. III, tw. 2. Obj.).

[4]) Cz. II, tw. 13. Obj.

[5]) „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum (sive corporum).“ Cz. II, tw. 13. Obj.

nów ciała jest z natury swojej jednocześnie porządkiem czynnych i biernych stanów duszy [1]).

Próba rozwiązania zagadnienia stosunku pomiędzy światem duchowym a cielesnym na drodze ich przeciętnej równoległości a substancyalnej tożsamości była ważną i uprawnioną pod względem filozoficznym, jakkolwiek nasuwa liczne i jawne wątpliwości. Wymaga ona przedewszystkiem, ażeby każdemu objawowi cielesnemu odpowiadał duchowy; przyjęcie tego napotyka na mimowolną i łatwo dającą się uzasadnić niechęć; a nic Spinoza nie uczynił dla usunięcia jej. Również zostawił on niewyjaśnionem, jak ma się ciało do ruchu, duch do myśli, a oba do rzeczywistości. Nie bez podstawy też dostrzegano dążność materyalistyczną w jego systemacie. Cielesność i rzeczywistość są dla niego prawie synonimami; wyrazów: *corpora* (ciała) i *res* (rzeczy) używa prawie w jednem znaczeniu, tak, iż dla duchów i wyobrażeń pozostaje tylko rola odzwierciedleń realności w zakresie idealnym, którego stopień rzeczywistości z trudnością daje się oznaczyć. Nareszcie zaznaczono indywidualistyczne pobudki, które po części sprzeczne są ze świadomem dążeniem Spinozy do monizmu, po części je wspierają. Za przykład tu może służyć stosunek pomiędzy duchem a ideą: duszę uważa Spinoza jako sumę wyobrażeń, z których się składa. Podkład chociażby pozornie substancyalny idej, *ja*, które te idee posiada, dla niego nie istnieje: z kartezyańskiego *cogito* tworzy się bezosobowe *cogitatur* lub *deus cogitat.* Dla jedynej substancyonalności Nieskończonego musi upaść substancyonalność pojedynczych duchów. Za tą ostatnią przemawia ich „jaźń,“ jedność świadomości; ta zaś zostaje usuniętą, skoro duch staje się tylko skupieniem idej, zlepkiem wyobrażeń. Aby więc pozbyć się samodzielności pojedynczych ruchów, łączy się monizm z najbardziej krańcowym atomizmem duchowym. Duch rozbija się na pojedyncze idee.

---

[1]) Cz. III, tw. 2. Obj.

Należy tu jeszcze wspomnieć o obcem systematowi i źle do niego dopasowanem, wprawdzie też i rzadko używanem pojęciu *nieskończonych objawów* (*modi*). Jako takie przytaczają się: postać całego świata, ruch i spoczynek, i umysł bezwzględnie nieskończony (*facies totius mundi*, *motus et quies*, *intellectus absolute infinitus*). Co do tych trudnych pojęć przyjąć wypada wykład K. Fischera. Zdaniem jego rozumieć przez nie należy całość wszystkich objawów, nieskończone zgromadzenie skończonych rzeczy; przytem wszechświat jest pojęciem zbiorowem wszystkich pojedynczych rzeczy wogóle (bez względu na ich rozciągłą lub duchową naturę), spoczynek i ruch — pojęciem materyalnego bytu, nieskończony bądź co bądź rozum — pojęciem duchowych bytów czyli idej. Pojedyncze duchy tworzą razem nieskończony umysł; nasz duch jest częścią boskiego rozumu, ale nie w tem znaczeniu, w jakiem całość składa się z części, lecz w tem, że część może istnieć tylko przez całość. Jeśli mówimy: duch ludzki odbiera to lub owo wrażenie, to znaczy, że Bóg miał to wyobrażenie, lecz nie jako byt nieskończony, tylko o ile się wynurza w duchu ludzkim, stanowiąc jego istotę [1]).

Omówieniem trzech pojęć zasadniczych wyczerpuje się nauka o Bogu w jej głównych rysach. Pomijając naukę o ciele [2]), przechodzimy do tego, co mówi Spinoza o duchu i człowieku.

II. Antropologia: poznanie i namiętności.

Każda rzecz jest jednocześnie duchem i ciałem, wyobrażeniem i jego przedmiotem, ideą i ideałem (przedmiotem). Duch i ciało stanowią jednę istotę, pojętą tylko pod rozmaitymi atrybutami. Duch ludzki jest ideą ludzkiego ciała; odczuwając stany swego ciała, poznaje siebie; wyobraża wszystko, co w niem się odbywa, wprawdzie nie wszystko dokładnie. Jak ciało ludzkie złożone jest z bar-

[1]) Cz. II, tw. 11. Dod.
[2]) Cz. II, między tw. 13 i 14.

dzo licznych części, tak dusza—z licznych idej. Ażeby ocenić stosunek ducha ludzkiego do duchów istot niższych, należy wejrzeć w przewagę ludzkiego ciała nad innemi. Im bardziej złożone, im wielostronniej wrażliwe jest ciało, tem doskonalszy i zdolniejszy do dokładnego poznania jego duch. Następstwem tożsamości duszy i ciała jest niewolność naszych aktów woli (list 62): są to oznaczenia naszego ciała, uważane ze stanowiska atrybutu myśli, narówni z ciałami ulegające konieczności prawa przyczynowego [1]). Ponieważ duch wie o wszystkiem, co czyni, innemi słowy, czynności jego są świadome, nie jest on tylko ideą ciała ludzkiego (*idea corporis humani*), lecz jednocześnie ideą tej idei, czyli ideą umysłu (*idea ideae corporis vel idea mentis*).

Kto przyjmuje naukę eleatów, oddzielającą czysty byt od świata rozmaitego i zmiennego pozoru, zmuszony jest do przyjęcia dwu rodzajów poznania i dwojakich jego organów. Wyobrażenie empirycznej mnogości istniejących przez się pojedynczych rzeczy i jego organ nazywa Spinoza *imaginatio*; zdolność poznania rzeczywistej przyrody, jednej wszechobejmującej substancyi — *intellectus*. *Imaginatio* (wyobraźnia, wyobrażenie zmysłowe) jest źródłem niedokładnych, niejasnych idej, do których należą oprócz wrażeń i obrazów pamięciowych także i pojęcia abstrakcyjne. Wrażenia mają za przedmiot wzruszenia ciała i nie są wyraźne, ani jasne, ponieważ nie mamy dokładnej znajomości ich przyczyny. Dopóki duch odbiera tylko wrażenia zmysłowe, posiada on jedynie niedokładne i niejasne wyobrażenie o ciałach zewnętrznych, o swojem ciele i o sobie samym. Nie może odróżnić we wrażeniu (np. ciepła) tego, co należy do zewnętrznych ciał, od tego, co do własnego się stosuje. Niedokładne wyobrażenie nie jest jeszcze samo błędem; staje się nim tylko wtedy, gdy nieświadomi jego braków uważamy je za całkowite i prawdziwe. Głównymi przykładami błędnych wyobrażeń są pojęcia ogólne, idea celu i idea wolności woli. Im ogólniejsza i abstrakcyj-

[1]) Cz. III, tw. 2. Obj.

niejsza idea, tem mniej dokładna i mniej wyraźna; stąd wynika bezużyteczność pojęć rodzajowych, powstających przez opuszczenie różnic. Wszelkie poznanie z pojęć oderwanych i ich znaków — słów, daje, zamiast prawdy, mniemania i urojenia. Również bezużytecznem i szkodliwem jest pojęcie celu oraz wszystko, co się z niem wiąże. Zdaje nam się, że natura posiada pierwowzory, które chciałaby urzeczywistnić w rzeczach; gdzie zdaniem naszem jej się to udało, mówimy o pięknem i doskonałem, gdzie nie — tam rzeczy są brzydkie i niedoskonałe. Takie oceny należą do dziedziny wymysłów. Stosuje się to i do idei wolności woli; spoczywa ona na nieznajomości tego, co nas zmusza. Pomijając że „wola," której pojęcie ogólne należy do nieistniejących abstrakcyj, jest w rzeczywistości tylko sumą pojedynczych chceń, pozór naszej wolności, tj. jakobyśmy chcieli i postępowali bez przyczyn, wynika stąd, że jesteśmy świadomi czynów naszych (oraz bezpośrednich pobudek do nich), ale nieświadomi ich głębszych przyczyn. Tak pragnącemu dziecku zdaje się, że dowolnie chce mu się mleka, przestraszonemu — że z własnej woli ucieka [1]). Gdyby spadający kamień posiadał świadomość, czułby się również wolnym, a spadek swój uważałby za wynik nieprzymuszonego postanowienia.

W dokładnem poznaniu przez rozum należy rozróżniać dwa stopnie: *racyonalne* poznanie, osiągające się przez wnioskowanie, oraz *intuicyjne* samo przez się jawne. Ostatnie stosuje się do zasad, pierwsze do tego, co z nich wynika. Zamiast pojęć oderwanych (abstrakcyjnych) rozum posługuje się pojęciami ogólnemi — *notiones communes*. Niema rodzajów, ale istnieje coś, co wspólne jest wszystkim rzeczom. Wszystkie ciała mają za wspólną cechę rozciągłość, wszystkie duchy i idee — myśl, wszystkie istoty wogóle — że są objawami boskiej substancyi i atrybutami: „to, co jest wspólne wszystkim rzeczom w równym stopniu, tak w całości, jak i w częściach, pojmuje się dokładnie."

[1]) Etyka. Cz. III, tw. 2. Obj. Cz. I. Dodatek.

Idee rozciągłości, myśli, oraz wiecznego i nieskończonego bytu boskiego są dokładnemi wyobrażeniami. Dokładna idea każdej pojedynczej i realnej rzeczy zawiera w sobie ideę Boga, bez której nie może ani istnieć, ani być pomyślaną; „wszystkie zaś idee są prawdziwe, o ile odniesione są do Boga.“ Idee substancyi i atrybutu dają się poznać same przez się, czyli bezpośrednio (intuicyjnie); są to wyobrażenia pierwotne, niepochodne i same przez się jasne.

Mamy więc trzy stopnie, czyli władze poznania: wyobrażenie zmysłowe (czyli imaginacyjne), rozum i intuicya bezpośrednia. Poznania drugiego i trzeciego stopnia są z konieczności prawdziwe; przez nie tylko możemy odróżnić prawdę od fałszu. Jak światło ujawnia siebie i ciemność, tak prawda jest znakiem siebie samej i błędu. Każdej prawdzie towarzyszy pewność, jest ona sama sobie dowodem [1]). Poznanie dokładne rozważa rzeczy nie pojedynczo, lecz w ich koniecznym związku, jako wyniki z podstawy wszechświata. Rozum pojmuje rzeczy pod formą wieczności: *sub specie aeternitatis* [2]).

W nauce o *namiętnościach* jest Spinoza więcej, niż gdziekolwiek, następcą Descartes'a, lecz i tu przywodzi mu płodne w następstwa dążenie do większej ścisłości i prostoty. Jako przyczynę niepowodzenia pomysłowej próby swego poprzednika wskazuje on błędne pojęcie o wolności. Wszyscy, którzy dotąd pisali o namiętnościach, wyśmiewali je, potępiali lub skarżyli się na nie, zamiast zbadać ich istotę. Spinoza nie chce ani budzić wstrętu do namiętności ludzkich, ani ich wyśmiewać, tylko starać się je zrozumieć według praw przyrody i rozważać je tak, jak gdyby to były linie, powierzchnie lub ciała; gniew, zazdrość, nienawiść i inne namiętności chce rozważać nie jako błędy, lecz jako wprawdzie uciążliwe, ale konieczne własności natury ludzkiej, które poznawać należy według ich przyczyn, tak samo jak ciepło i zimno, grzmot i błyskawicę.

[1]) Cz. II, tw. 43. Obj.

[2]) Cz. II, tw. 44. Dod. 2.

Jako istota określona i skończona duch w swojem istnieniu i czynnościach zależny jest od innych rzeczy skończonych i bez nich nie może być zrozumiany; następstwem tego związku jego z całym biegiem przyrody są niedokładne wyobrażenia, od nich zaś pochodzą stany bierne czyli namiętności; należą one z konieczności do natury ludzkiej jako pełnej ograniczenia i przeczenia. Zniszczenie przypadkowej i przemijającej istoty jest zawsze następstwem zewnętrznej przyczyny; sama przez się żadna nie ulega zniszczeniu, lecz każda dąży, o ile to w jej mocy, utrzymać się przy bycie swoim [1]). W *popędzie samozachowawczym* spoczywa istota każdej rzeczy [2]). Popęd ten (*conatus*) nazywa się wolą (*voluntas*) lub żądzą (*cupiditas*), gdy się stosuje tylko do ducha; pragnieniem (*appetitus*) — gdy jednocześnie odnosi się do ciała; żądza czyli wola jest to *świadomy* popęd [3]). Nazywamy dobrem to, czego pragniemy, nie dlatego zaś pragniemy, że uważamy je za dobre [4]). Do pożądań należą jeszcze dwie formy zasadnicze namiętności — radość i ból. Gdy cośkolwiek podnosi siłę czynną naszego ciała, idea tego wzmacnia naszą zdolność myślenia; chętnie więc wywołujemy takie wyobrażenia. Radość (*laetitia*) jest przejściem człowieka do większej doskonałości, smutek (*tristitia*) — do mniej doskonałego stanu.

Wszystkie inne namiętności są ubocznemi formami lub połączeniem trzech zasadniczych, do których zredukował Spinoza sześć, przyjętych przez Kartezyusza. Przy ich wywodzie i opisaniu często jest autor oschłym systematykiem, niekiedy wpada w sztuczność i gwałtowność, najczęściej jednak jest pełen myśli, prawdy i przenikliwości psychologicznej. Co sprawia nam radość— podnosi nasz byt, co powoduje smutek — przytłumia go; dlatego poszukujemy przyczyn wzruszeń radosnych i *lubi-*

---

[1]) Cz. III, tw. 4 i 6.
[2]) Cz. III, tw. 7.
[3]) Cz. III, tw. 9. Obj.
[4]) Por. Hobbes, str. 82.

my je; przyczyn smutnych unikamy i nienawidzimy. Miłość jest to radość połączona z wyobrażeniem jej przyczyny zewnętrznej; nienawiść jest to smutek połączony z pojęciem jego przyczyny. Ponieważ wszystko, co potęguje lub przytłumia byt przedmiotu naszej miłości (przyczyny naszej radości), wywiera podobny wpływ i na nas, więc lubimy wszystko, co sprawia radość ukochanemu, nienawidzimy, co go smuci; odczuwamy jak swoje jego szczęście i jego cierpienie. Odwrotnie ma się rzecz w stosunku do przedmiotu naszej nienawiści: jego pomyślność zasmuca nas, jego nieszczęście — cieszy. Jeśli nie mamy żadnego uczucia względem bliźniego, odczuwamy w mimowolnem naśladownictwie jego wesołe lub smutne stany. Współczucie, którego pragniemy się pozbyć, jak każdego smutnego wzruszenia, czyni nas skłonnymi do życzliwości lub do przyjścia z pomocą ku usunięciu przyczyny cudzego cierpienia. Zazdrość względem tego, który ma się dobrze i współczucie ku cierpiącemu mają swoje źródła we współzawodnictwie. Człowiek z natury skłonny jest do zazdrości i radości z cudzej szkody. Nienawiść pobudza często do zbyt nizkiej oceny jej przedmiotu, miłość — do zbyt wysokiej, miłość własna — do dumy i zarozumiałości, które spotykają się nierównie częściej, niż nieudana pokora. Przesadna żądza czci wytwarza pychę. Jeżeli chęć przypodobania się innym utrzymuje się w słusznych granicach, chwalimy ją jako obejście się skromne, grzeczne, ludzkie (*modestia*). Pycha, niepowściągliwość, pijaństwo, skąpstwo, rozpusta nie mają przeciwnych sobie namiętności, gdyż umiarkowanie, trzeźwość i skromność nie są namiętnościami, lecz oznaczają siły ducha, któremi je powściągamy, a o których mowa będzie później pod nazwą „odwagi.“ Przygnębienie, czyli pokora, jest smutkiem, wynikającym z rozważania naszej słabości czyli niemocy; przeciwstawnem jej jest zadowolenie z siebie. Do obu może się przyłączyć (mylna) wiara, jakobyśmy popełnili zasmucający lub radujący nas uczynek skutkiem nieprzymuszonego postanowienia; w takim razie pierwsze z tych uczuć nazywa

się skruchą (żalem). Nadzieja i strach są niestałą radością lub smutkiem, wynikającym z wyobrażenia przyszłej lub minionej rzeczy, o której następstwie lub wynikach wątpimy jeszcze. Niema strachu bez nadziei, ani odwrotnie, gdyż kto wątpi, wyobraża sobie coś, co wyklucza istnienie oczekiwanej rzeczy. Jeśli przyczyna zwątpienia usunięta, nadzieja zamienia się na poczucie bezpieczeństwa, strach — na rozpacz. Istnieje tyle gatunków uczuć, ile jest gatunków powodujących je przedmiotów czyli przyczyn.

Oprócz namiętności w ścisłem znaczeniu (*passiones*), stanów biernych uznaje Spinoza uczucia, stosujące się do nas jako jednostek czynnych. Tylko radosne, czyli płynące z pożądania, należą do tej kategoryi *uczuć czynnych*; wszystkie smutne są usunięte, gdyż zmniejszają lub tłumią siłę myśli ducha. Ogół tych szlachetnych pobudek nazywa się odwagą (*fortitudo*), a wśród nich rozróżniamy *animositas* (siłę ducha) i *generositas* (wspaniałomyślność), stosownie do tego, czy świadome pożądanie skierowane jest ku zachowaniu własnego bytu, czyli też na korzyść bliźnich. Za przykład pierwszej służyć mogą przytomność i umiarkowanie, drugiej — skromność i łagodność. Za pośrednictwem tych uczuć przechodzimy za Spinozą w dziedzinę etyki.

III. Filozofia praktyczna.

Filozofia moralna Spinozy spoczywa na utożsamieniu trzech pojęć: doskonałości, rzeczywistości, czynności [1]). Rzecz jest tem rzeczywistszą i tem doskonalszą, im jest czynniejszą. Czynną zaś bywa wtedy, gdy stanowi zupełną i wyczerpującą przyczynę tego, co się nazewnątrz jej dzieje; bierną — gdy jest tylko częściową przyczyną lub wcale nią nie jest. Wyczerpującą przyczyną nazywa się taką, której skutek z niej samej może być jasno i wyraźnie zrozumiany. Duch ludzki jako objaw myśli jest czynny, gdy posiada dokładne (wyczerpujące) idee; wszelka bierność

[1]) Cz. V, tw. 40, Dod.

jego pochodzi z niejasnych wyobrażeń, do których należą i uczucia wywołane rzeczami zewnętrznemi. Istotą ducha jest myśl, wola nie zależy od poznania, lecz stanowi w istocie z niem jedno.

Już u Kartezyusza wola była władzą twierdzenia lub przeczenia. Spinoza postępuje o krok dalej: twierdzenie nie może być oddzielone od wyobrażenia, o którem twierdzimy; nie możemy pojąć prawdy bez tego, abyśmy jej w tym samym akcie nie twierdzili; idea zawiera w sobie swoje twierdzenia, czyli „wola i rozum stanowią jedno“ [1]). Czynność moralna dla Spinozy rozpływa się całkowicie w poznawczej. Dwom stopniom poznania *imaginatio* i *intellectus* odpowiadają dwa stopnie woli: pragnienie, zależne od wyobraźni, wola, której przewodniczy rozum. Bierne wzruszenia pragnienia zmysłowego skierowane są na rzeczy przemijające; płynące z rozumu wzruszenia czynne mają przedmiot wieczny: poznanie prawdy, widzenie Boga. Dla rozumu nie ma różnicy osób — czyni on ludzi jednakowymi i zaznacza im wspólny cel [2]); również nie istnieją i różnice czasowe [3]), a dla wzruszeń czynnych, które zawsze są dobre, nie może być nadużycia [4]). Uczucia bierne powstają z niejasnych idej. Przestają być biernemi, gdy niejasne wyobrażenia wzruszeń cielesnych przemieniają się na jasne; skoro tylko osiągamy jasne idee, stajemy się czynni i przestajemy być niewolnikami namiętności. Opanowywamy je przez to, że je jasno poznajemy. Wyobrażenie zaś jest jasnem wtedy, gdy przedmiot jego obejmujemy nie jako rzecz pojedynczą, lecz w jej związku z innemi, jako ogniwo w łańcuchu przyczynowym, jako konieczną i jako objaw (Boga). Im więcej pojmuje duch rzeczy w ich związku koniecznym, a namiętności — w ich odniesieniu do Boga, tem mniej im ulega, tem więcej je opano-

[1]) Cz. II, tw. 49. Dod.
[2]) Cz. IV, tw. 35—37, 40.
[3]) Cz. IV, tw. 62, 66.
[4]) Cz. IV, tw. 61.

wywa: „cnota jest potęgą“ [1]). Namiętność może być przezwyciężona tylko przez silniejszą, bierna — przez czynną. Czynne zaś wzruszenie, przez które poznanie zwycięża namiętności, jest radosnem poczuciem naszej mocy [2]). Dokładne wyobrażenie łączy przedmiot z Bogiem; radości więc, płynącej z poznania i przezwyciężenia namiętności, towarzyszy idea Boga, a więc (według określenia miłości) — *miłość Boga* [3]). Łącząc poznanie i miłość Boga, otrzymamy „intelektualną miłość Boga“ [4]), stanowiącą najwyższe dobro i największą cnotę [5]). Szczęście nie jest nagrodą cnoty, lecz samą cnotą. Duchowa miłość człowieka dla Boga, będąca najwyższym spokojem ducha, największem szczęściem i wolnością, wieczna na równi z przedmiotem swoim, prawdziwem poznaniem i ochraniająca ducha od zniszczenia, przypadającego ciału [6]), jest częścią nieskończonej miłości Boga dla siebie samego i stanowi jedno z jego miłością dla ludzi. Wieczną część duszy stanowi rozum, przez który jest ona czynną; przemijającą — wyobraźnia czyli wyobrażenie zmysłowe, powodujące jej bierne stany. Tylko w poznaniu dokładnem i miłości Boga jesteśmy nieśmiertelni; w duszy mędrca większa część jest wieczną, niż w duszy głupca.

Nauka moralności Spinozy jest intelektualistyczna: cnota polega na poznaniu [7]). Jest prócz tego naturalistyczna: moralność jest koniecznym wynikiem natury ludzkiej, jest zjawiskiem fizycznem nie zaś dziełem wolności, gdyż akty woli spowodowane są przez wyobrażenia, które swo-

---

[1]) Cz. IV, określenie 8, tw. 20. Dow.

[2]) Cz. III, tw. 58, 59.

[3]) Cz. V, tw. 15, 32.

[4]) O pojęciu *amor dei intellectualis* u Spinozy traktuje C. Lülmann w swojej rozprawie. Jena, 1884.

[5]) Cz. IV, tw. 28.

[6]) Cz. V, tw. 13, 33.

[7]) Tylko cnota płynąca z poznania jest prawdziwą. Smutne, a więc nieczynne wzruszenia, jak współczucie i żal, mogą popchnąć do czynów, których wykonanie jest lepsze, niż pominięcie. Współczucie z cudzem cierpieniem lub rozpaczanie nad własną winą pomnażają tylko istniejącą nie-

ją drogą są wynikiem poprzednich przyczyn. Podstawą cnoty jest dążenie do zachowania siebie: jak może ktoś chcieć dobrze czynić, jeśli nie chce istnieć? [1]). Ponieważ rozum nie może nakazywać nic sprzecznego z naturą, wymaga więc koniecznie, aby każdy kochał siebie, poszukiwał własnej korzyści i pożądał wszystkiego, co go czyni doskonalszym. Prawo przyrodzone dopuszcza wszystko, co jest pożyteczne. Pożytecznem jest to, co podwyższa naszą moc, czynność i doskonałość, czyli co sprzyja poznaniu, gdyż życie ducha polega na myśli [2]). Złem jest tylko to, co przeszkadza człowiekowi doskonalić umysł i pędzić życie rozumne. Postępować cnotliwie — znaczy iść w popędzie zachowawczym za wskazówkami rozumu [3]). Nigdzie nie spotykamy u Spinozy tak gęsto nagromadzonych sofizmatów, jak w filozofii moralnej; nigdzie jawnie nie ukazuje się niedostateczność sztucznie wystawionych, w żadnem miejscu do rzeczywistości nieprzypadających, abstrakcyjnie prostolinijnych pojęć. Nie został Spinoza wierny zamiarowi wykluczenia wszelkich nakazów i ograniczenia się na pojmowaniu rzeczywistych czynów ludzkich, jak i żaden inny filozof, który sobie podobne cele zakładał. Łagodzi on niekonsekwencyę, ubierając swoje rozkaźniki w starożytną szatę ideału mędrca i wolnego męża. Nie jest to jedyną jego cechą, przypominającą o nawyknieniach etyki greckiej. Odnawia on Platońską myśl o cnocie filozoficznej i zdanie Sokratesa, że z należytego pojmowania sam przez się płynie cnotliwy uczynek. Sądząc o ludziach wogóle według siebie samego, przypisując im swój silny i czysty popęd do wiedzy, widzi w rozumie istotę duszy,

---

dolę nową i mają jedynie znaczenie najmniejszego złego. Dla nierozsądnego są one o tyle zbawienne, że jedna pobudza do pomocy, druga zmniejsza dumę. Dla mądrego są one szkodliwe a przynajmniej zbyteczne, nie potrzebuje on nierozumnych pobudek dla czynów rozumnych. Tylko postępowanie rozumne jest prawdziwie cnotliwe.

[1]) Cz. IV, tw. 21—22.

[2]) Cz. IV, tw. 26; dodatek rozdz. 5.

[3]) Cz. IV. tw. 24.

w myśli — istotę rozumu, a skierowanie się popędu samozachowawczego ku udoskonaleniu poznania — tej „lepszej części w nas," uważa za naturalne.

Wszyscy ludzie dążą do zachowania swego bytu [1]); dlaczegóż nie dążą wszyscy do cnoty? A jeśli wszyscy do niej dążą, dlaczegóż tak niewielu osiąga cel? Skąd taka przerażająca ilość nierozsądnych, samolubnych, występnych? Skąd złe na świecie? Niecnotliwość również jak cnota wypływa z „natury." Cnota jest potęgą, występek — niemocą; pierwszy jest wiedzą, drugi — niewiedzą. Skądże te natury bezsilne? Skąd wogóle niedoskonałość?

Pojęcie *niedoskonałości* nie wyraża nic dodatniego, rzeczywistego, lecz prosty brak, nieobecność rzeczywistości. Jest to tylko myśl nasza, fikcya powstająca przez porównanie rzeczy z inną, która posiada większą rzeczywistość, lub z abstrakcyjnem pojęciem gatunkowem, z pierwowzorem, który ją przewyższa. Że pojęcia wartości nie są własnościami samych rzeczy, lecz oznaczają tylko ich przyjemne lub niemiłe oddziaływanie na nas, wynika już stąd, że jedna i ta sama rzecz może być jednocześnie dobrą, złą lub obojętną: ta sama muzyka, dobra dla melancholika, jest zła dla zasmuconego, ani dobra ani zła dla głuchego. Poznanie złego jest wyobrażeniem abstrakcyjnem i niedokładnem; w Bogu niema wcale idei złego. Gdyby niedoskonałość i błąd stanowiły coś rzeczywistego, należałoby przyznać, że Bóg jest przyczyną złego i występku. W rzeczywistości każda rzecz jest tem, czem może być, tj. pozbawioną braków; wszystko, co rzeczywiste, uważane samo w sobie jest doskonałe. Głupiec i grzesznik nie mogą być innymi, niż są; tylko w zestawieniu z mądrym i cnotliwym wydają się niedoskonałymi. Grzech jest więc tylko mniejszą doskonałością w porównaniu z cnotą, złe — mniejszem dobrem; złe i dobre, czynność i bierność, siła i słabość są to jedynie różnice w stopniu. Dlaczegóż wszystko nie jest poprostu doskonałem; skąd te stopnie mniejszej

[1]) Cz. III, tw. 6.

rzeczywistości? Otrzymujemy na to dwie odpowiedzi. Jedną czytać winniśmy między wierszami: niedoskonałość w bycie i czynie pojedynczych rzeczy wynika z ich skończoności, stąd, że są wpleciono w związek przyczynowy, wskutek którego ulegają oddziaływaniom z zewnątrz i w czynach swoich nie są spowodowane jedynie przez własną naturę, lecz też przez obce przyczyny. Człowiek grzeszy dlatego, że ulega wrażeniom rzeczy zewnętrznych i tylko natury wyjątkowe są dość silne, ażeby pomimo to działać według wskazówek rozumu. Drugą odpowiedź znajdujemy wyraźnie wypisaną w końcu pierwszej księgi (z odwołaniem się do 16-go tw., że wszystko, co umysł boski wyobrażał sobie jako mogące być stworzonem, istnieje rzeczywiście): „Tym zaś, którzy pytają: dlaczego Bóg nie stworzył wszystkich ludzi tak, aby się tylko rozumem kierowali — odpowiem jedynie, że Bogu nie brakowało materyału do stworzenia wszystkiego, od najwyższego do najniższego stopnia doskonałości, czyli właściwiej mówiąc, ponieważ prawa natury jego były tak rozległe, że wystarczyły do wydania wszystkiego, co tylko pomyślanem być może przez umysł nieskończony“ *). Wszystkie możliwe stopnie doskonałości znalazły urzeczywistnienie, a więc grzech i błąd, stanowiące stopień najniższy. Wszechświat tworzy łańcuch rozmaitych stopni doskonałości, w którym nie powinno brakować żadnego: niedokładność pojedynczych rzeczy usprawiedliwia się doskonałością całości, która byłaby niezupełną bez tych niższych stopni rzeczywistości — bez występku i złości. Widzimy, że tu wstępuje Spinoza na ścieżkę, którą Leibnitz rozszerzył w gościńcu teodicei. Oba hołdują ilościowemu ujęciu świata, łagodzącemu sprzeczności a różnice gatunkowe sprowadzającemu do różnic w stopniu. Dopiero Kant przywrócił prawa jakościowemu poglądowi na świat, wprowadzonemu do etyki po raz pierwszy przez chrześciaństwo. Etyka zaprzeczająca zło i wolność jest tylko fizyką obyczajów.

*) Str. 46, przekł. polsk. *Przyp. tłom.*

W *nauce o państwie* zbliża się Spinoza bardzo do Hobbesa, odrzuca jednak absolutyzm, uznając za rozumną formę państwową demokracyę, w której każdy ulega wydanym przez siebie prawom. Myśl tę wypowiada w „Traktacie teologiczno-politycznym," w późniejszym zaś „Traktacie politycznym" przekłada arystokracyę. Według najwyższego prawa natury każdy uważa za dobre i poszukuje tego, co mu się wydaje pożyteczne; wszystko należy do każdego, każdy może niszczyć, co nienawidzi. Wskutek zmysłowych żądz i namiętności w naturze panuje walka i niepewność (*homines ex natura hostes*), którą usuwa założenie społeczeństwa, zmuszającego, przy pomocy grożących kar, do spełniania tego, co potrzebne jest dla dobra ogółu. Dopiero w państwie walka i niewierność jest występkiem; poprzednio niesprawiedliwem było tylko to, czego nikt nie miał chęci, ani mocy spełnić. Bronić interesów osobistych, chroniąc je od zatargów wzajemnych, jest celem związku społecznego, ale prócz tego ma wyższe zadanie, popierania rozwoju umysłowego: tylko w państwie możliwa jest prawdziwa moralność i prawdziwa wolność; mędrzec przekłada życie w państwie, gdyż tam jest wolniejszy, niż w samotności. W polityce więc widzimy to samo podsuwanie pojęć, jak i w etyce. Z początku cnota opiera się na samozachowaniu, dobre utożsamia się z korzyścią osobistą, następnie przemieniając korzyść prostą na „prawdziwą," wciska się pierwiastek rozumowy (początkowo jako rozsądność, dalej jako dążność poznania, która nieznacznie przemienia się na mądrość moralną), aż w końcu w dziwnej sprzeczności z naturalistycznym punktem wyjścia dochodzimy do chrześciańskiego pojęcia cnoty: czystości, zaparcia się siebie, miłości bliźniego i Boga. Stosownie do tego „myśli Spinoza naturalistycznie o początku państwa, idealistycznie o jego szczycie" [1]).

[1]) C. Schindler, w rozprawie nieobejmującej jednak całej głębi przedmiotu p. t. „Über den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza." Jena 1885, str. 42. Por. Eucken „Lebensanschauung." str. 406.

Myśli zasadnicze systematu Spinozy, stanowiące o jego znaczeniu, są: racyonalizm, panteizm, tożsamość co do istoty świata cielesnego i duchowego, oraz nieprzerwany mechanizm zjawisk. Zaznaczymy tu krótko główne sprzeczności i niewyjaśnione dotąd trudności, jakie istnieją w niem oprócz wspomnianego przed chwilą wykręcania pojęć etycznych. Istnieje sprzeczność pomiędzy dążeniem Spinozy do wyniesienia bytu bezwzględnego wysoko ponad świat zjawiskowy istnień pojedynczych a chęcią zbliżenia go do tego ostatniego i pozostawienia w niem; pomiędzy pojęciem o Bogu transcendentnym a imanentnym. Nie daje on żadnego wyjaśnienia stosunku pomiędzy bezpośrednią przyczynowością boską a przyczynowością, w której pośredniczą rzeczy skończone. Zostaje sprzeczność między nieskończonością Boga a jego dokładnem poznaniem przez człowieka: jak może duch skończony i przemijający myśleć o nieskończonym i wiecznym? Jak wyzuwa się z swojej objawowości umysł ludzki, aby stać się zdolnym i godnym mistycznego połączenia z Bogiem? O dwoistym charakterze atrybutów (jako form poznania rozumowego oraz jako rzeczywistych własności substancyi), dającym powód do sprzecznych wykładów, już wspomnieliśmy.

* * *

Wracając z Holandyi do Francyi, odnajdujemy tu podobne połączenie kartezyanizmu z mistyką, jaką tam widzieliśmy. Jeśli oba te czynniki istniały zgodnie obok siebie u Guelincxa, a u Spinozy zawarły najsilniejszy sojusz, występują one w pewnej sprzeczności u Błażeja Pascala (1623—1662), który pierwszy wytknął kierunek religijny. Spinoza uczył: przez poznanie Boga do miłości jego; Pascal mówi: Bóg nie może być pojęty rozumem, tylko sercem odczuty. Wystąpiwszy przeciwko moralności jezuickiej w swoich *Lettres provinciales* i wykazawszy nicość jej kazuistyki, przedsięwziął on w porywie szczerej pobożności próbę filozofii chrześciaństwa, niewykonanej wskutek wczesnej śmierci chorowitego myśliciela. Urywki z niej

zostały wydane przez jego przyjaciół, jansenistów, pod tytułem *Pensées sur la réligion*, 1669, nie bez zmian łagodzących. Również rozprawa Pascala stanowi podstawę wydanej przez Arnaulda i Nicole'a logiki Port-Royale'u (*L'art de penser*, 1662). Na sposób jego myślenia, odznaczający się nie tyle jasnością, ile głębią i polotem, a w duchu francuskim lubujący się w przeciwstawieniach, wpłynęli Kartezyusz, Montaigne i Epiktet. W matematyce widzi on pierwowzór wszelkiej wiedzy; co prześciga geometryę, prześciga rozum ludzki. Przez zastosowanie matematyki do wiedzy przyrodniczej otrzymujemy umiejętność świecką, która jest wprawdzie pewna i wciąż postępuje [1]), ale nie zadawala nas, nic nam bowiem nie mówi o nieskończonej całości, bez której części zostają niezrozumiałe. Dlatego cała wiedza przyrodnicza nie warta jest godziny pracy. Stałością zasad moralnych pociesza się Pascal z niedoskonałości wiedzy ludzkiej co do rzeczy zewnętrznych.

Zasadnicze idee jego filozofii moralnej są następujące: wrodzona miłość Boga porzuciła nas w stanie grzechu, a miłość własna przekroczyła należyte granice; duma oddała nas na pastwę nędzy i egoizmu. Natura nasza jest spaczona, ale nie stracona bezpowrotnie. Przewrotny i nieznaczny w czynach swoich, jest człowiek wzniosły i niezrozumiały w celach; wstrętny w rzeczywistości, jest wielki według przeznaczenia swego. Żadna filozofia i żadna religia nie zrozumiała tak dobrze człowieka w jego wielkości i w jego nędzy, jak chrześciaństwo: wskazuje mu jego nicość, a zarazem każe dążyć do tego, aby stać się podobnym Bogu. Powinniśmy w pokorze pogardzić światem i wyrzec się siebie samych: ażeby kochać Boga, winienes nienawidzieć siebie samego. Polepszenie moralne jest dziełem łaski boskiej; zasługa woli ludzkiej polega jedynie

[1]) Ten postęp nieustający wyróżnia rozum od działania sił przyrodniczych oraz instynktu zwierząt. Kiedy pszczoły budują komórki swoje dziś zupełnie tak samo, jak przed tysiącem lat, wiedza idzie wciąż naprzód. Jest to dla nas rękojmią, że przeznaczeni jesteśmy do wieczności.

na tem, że on się jej nie sprzeciwia. Bóg słodyczą niebieską odmienia serce ludzkie, udziela mu zrozumienia, że rozkosz duchowa jest większa, niż cielesna i wszczepia wstręt do powabów grzechu. Cnotą jest znalezienie najwyższej rozkoszy w Bogu lub w wiecznem dobru. Jak moralność jest rzeczą uczucia, nie myśli, tak Bóg, tak nawet pierwsze zasady, na których spoczywa pewność dowodów, nie są rzeczą rozumu, lecz serca. Uczucie, wiara, instynkt przyrodzony — te zabezpieczają nam najwyższe, niedające się dowieść założenia: *les principes se sentent.* Jako obrońca praw i potrzeb serca jest Pascal poprzednikiem wielkiego Rousseau'a. Obniżenie rozumu dla podniesienia wiary służy za podstawę pewnego pokrewieństwa ze sceptykami francuskimi, do których go niesłusznie zalicza Cousin [1]). Z prac o Pascalu zaznaczymy dzieło H. Reuchlina, 1840, wydanie jego *Myśli* przez Haveta z uwagami (Paryż, 1866) i studyum Ed. Droza (Paryż, 1886).

Mikołaj Malebranche (1638—1715), członek zwalczanego przez jezuitów Oratorium Jesu w Paryżu, zakończa rozpoczęty przez Pascala religijny rozwój kartezyanizmu. Myśli jego przewodniczy dążność zlania w jedno kartezyańskiej metafizyki i augustyńskiego chrześciaństwa, dwu wielkich potęg, stanowiących oporę jego zakonu. Na trzy lata przed śmiercią wyszły jego dzieła, których nowe wydanie (w 4 tomach) opracował J. Simon w 1871 r. Główne dzieło *De la recherche de la vérité* wyszło w 1675 (nowe wyd. F. Bouilliera 1880), po nim nastąpiły: *Traité de morale* (nowe wydanie H. Joly 1882), *Méditations chrétiennes et métaphysiques* 1684, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* 1688 i rozmaite pisma polemiczne. Najbardziej znanem z nauki Malebranche'a jest twierdzenie, że *widzimy wszystkie rzeczy w Bogu* (*que nous voyons toutes choses en Dieu*; Recherche III, 2, 6). Co znaczy ono i jak się uzasadnia? Ma ono odpowiadać na pytanie, jak możliwe jest poznanie ciała przez ducha, skoro Kartezyusz

[1]) „Études sur Pascal," 5 wyd., 1857.

dowiódł, że są to dwie zasadniczo różne i zupełnie od siebie niezależne substancye.

Kto poszukuje prawdy, powinien sobie przedewszystkiem wyjaśnić pochodzenie błędu. Istnieją dwa, lub ściślej mówiąc, pięć źródeł błędu, tyle, ile mamy władz duszy. Może on pochodzić z władzy wyobrażania lub chcenia, a w pierwszym wypadku albo z wrażenia zmysłowego, albo z wyobraźni lub rozumu, w drugim — ze skłonności lub namiętności. Te dwie ostatnie władze nie odsłaniają nam istoty rzeczy, tylko są wyrazem tego, jak na nas oddziaływają, jaką dla nas mają wartość. Ale zmysły i wyobraźnia oddają również tylko wrażenie, które rzeczy na nas czujących wywarły, nie mówią, czem są w sobie. Zmysły dane nam są jedynie dla podtrzymania ciała naszego i dopóki nie spodziewamy się po nich niczego więcej nad praktyczne wskazówki co do użytecznego lub szkodliwego stosunku rzeczy do naszego ciała, nie mamy powodu nie ufać im: łudzi nas nie wrażenie, ale pośpieszny wniosek woli. „Uważaj zmysły za fałszywych świadków prawdy, ale godnych zaufania doradców w życiu.“ Wrażenie i wyobraźnia stanowią władze duszy, wynikające z jej połączenia z ciałem; po za tem jest ona czystym duchem. Myśl jest istotą duszy, gdyż czynność ta jest jedyna, której nie można oddzielić w myśli od duszy, nie znosząc pojęcia tej ostatniej. Dlatego nie może być żadnej chwili w życiu duszy, w którejby myśleć przestała: *l'âme pense toujours*; dusza myśli ciągle, lecz nie zawsze o tem pamięta.

Rodzaje poznania są rozmaite, stosownie do klasy przedmiotów. O Bogu mamy wiedzę intuicyjną, bezpośrednią. Jest on bytem koniecznym i nieograniczonym, istotą powszechną, nieskończoną, istotą przedewszystkiem; sam jeden tylko zostaje przez się poznany. Pojęcie nieskończoności jest koniecznym warunkiem powstania pojęcia skończonego bytu, pierwsze mamy wcześniej, niż drugie; pojęcie rzeczy szczegółowej powstaje przez to, że opuszczamy coś z „bytu ogólnego“ lub ograniczamy go. Bóg jest rozciągły jak ciała i myśli jak duchy, lecz w spo-

sób zupełnie inny, niż stworzenia. Własną duszę poznajemy przez świadomość, czyli czucie wewnętrzne. O istnieniu jej mamy pewniejszą wiadomość, niż o istnieniu ciała, co do istoty jej — mniej doskonałą. Ażeby wiedzieć, że jest ona zdolna do wrażeń bólu, ciepła, światła, powinniśmy przeżyć w sobie te stany. Wiadomości nasze o duszach innych polegają na domysłach i wnioskach według podobieństwa.

Jak może nierozciągła dusza poznać rozciągłe ciało? Jedynie przez pośrednictwo *idej*. Idea stanowi coś pośredniego między przedmiotem, którego jest pierwowzorem, a wyobrażeniem w duszy, którego jest przyczyną. Idee, na wzór których Bóg stworzył rzeczy i stosunki między niemi (prawdy konieczne) są wieczne i nie mają przyczyny; stanowią one mądrość boską i nie zależą od jego woli. Rzeczy istnieją w Bogu w formie pierwowzorów i przez te pierwowzory poznajemy je w Bogu. Idej nie wywołują ciała przez wysyłane od siebie obrazy zmysłowe [1]), ani ich wytwarza dusza, ani posiada jako wrodzoną własność. Bóg jest przyczyną poznania, chociaż nie stwarza idej w duszy, ani ich wywołuje w każdym pojedynczym wypadku. Idee czyli doskonałości rzeczy są w Bogu i dostrzegane są przez duchy, które żyją również w Bogu, jako rozumie powszechnym. Jak przestrzeń jest miejscem ciał, tak Bóg jest miejscem duchów. Jak ciała są objawami rozciągłości, tak ich idee są odmianami idei rozciągłości, czyli „rozciągłością intelektualną.“ Wyżej przytoczone zdanie, że rze-

[1]) Trafne obalenie przez Malebranche'a perypatycznej hypotezy obrazków (według której każde ciało wysyła w przestrzeń swoje obrazy materyalne, które dostając się do oka, sprawiają widzenie — *przyp. tłom.*) zasługuje jeszcze dziś na uwagę. Gdyby ciała wysyłały podobne sobie kształty do organów zmysłowych, obrazy te, jako cielesne, oddzielając się, zmniejszałyby masę ciała, wskutek zaś nieprzenikliwości swojej przy spotkaniu paczyłyby się wzajemnie, przez co niemożliwe byłyby jasne wrażenia. Drugi zarzut przeciwko teoryi obrazków polega na wzrastającej w miarę zbliżania się wielkości przedmiotu. Przedewszystkiem zaś niezrozumiałem jest, jak ruch może się przemienić na wrażenie lub wyobrażenie.

czy widzimy w Bogu, uzasadnione więc jest w sposób następujący: ciała poznajemy przez idee; idee zaś i my sami jesteśmy w Bogu.

Jeśli poznanie prawdy polega na tem, że widzimy rzeczy tak, jak je Bóg widzi, to podstawę moralności stanowi: kochać rzeczy tak, jak Bóg je kocha, czyli, co znaczy jedno, kochać je w tym stopniu, w jakim na to zasługują przez swoją mniejszą lub większą doskonałość. Jeśli wszelkie poznanie jest ostatecznie poznaniem Boga, to wszelkie chcenie jest miłością Boga; wszystkim istotom nadana jest dążność ku stwórcy. Nietylko jest on istotą pierwotną, nieograniczonym bytem, ale zarazem i najwyższem dobrem, ostatecznym celem wszelkich dążeń. Jak idee rzeczy są niedoskonałymi objawami częściowymi czyli określeniami bytu powszechnego, bezwzględnej doskonałości Boga, tak pragnienia, skierowane na pojedyncze rzeczy, są tylko ograniczeniami powszechnej woli, dążącej ku dobremu. Skąd pochodzi, że wola ludzka tak często zwraca się do dóbr przemijających, zapominając o swoim głównym kierunku ku Bogu? Że przekłada przedmioty bez wartości nad wartościowe, ziemską rozkosz nad niebieską? Dusza połączona jest z jednej strony z Bogiem, z drugiej— z ciałem. Na połączeniu z ciałem polega możność błędu i grzechu, przez to, że do idej, które są wyobrażeniami czystego rozumu, przyczepiają się obrazy zmysłowe, które je mieszają i mącą, do skłonności zaś, tj. woli duszy, o ile jest czystym duchem — namiętności. Lecz dana jest przez to tylko możność niemoralnego, zmysłowego, odwracającego się od Boga usposobienia myśli; rzeczywistością staje się dopiero przez wolny czyn człowieka, jeśli nie wytrzyma próby. Nie jest bowiem grzechem posiadanie namiętności, lecz poddanie się im. Namiętność jest tylko spowodowana przez ruch materyalny, który jej towarzyszy, ale nie jest jego skutkiem, również i postanowienie woli nie jest przyczyną ruchów ciała. Jedyną prawdziwą przyczyną wszelkiego stawania się jest Bóg. On to wywołuje w duszy wzruszenie, w świecie cielesnym — ruch. Ciało bowiem

posiada jedynie zdolność być poruszonem; dusza jednak nie może być przyczyną jego ruchów, musiałaby bowiem wiedzieć, jak je wywołuje. W rzeczywistości zaś człowiek, nie mając wykształcenia lekarskiego, nie ma żadnego wyobrażenia o tem, co się odbywa wówczas w nerwach i mięśniach. Bez Boga nie jesteśmy w stanie poruszyć językiem. On to podnosi naszą rękę nawet wtedy, gdy posługujemy się nią wbrew jego rozkazowi.

Usiłując swój panteizm ochronić od zrównania z panteizmem Spinozy, Malebranche kładzie nacisk na to, że u niego wszechświat jest w Bogu, nie zaś Bóg we wszechświecie, jak u Spinozy, że uczy o stworzeniu, które tamten zaprzecza, że rozróżnia wreszcie świat w Bogu (idee rzeczy) od świata stworzeń, czego nie uczynił Spinoza. Można do tego dodać, że uznaje wolność Boga i człowieka, którą Spinoza odrzuca i że uważa wszystko czyniącego Boga nie jako przyrodę, lecz jako wszechmocną wolę. Jednak — jak wykazał K. Fischer — zbliża się do naturalizmu Spinozy więcej, niż sam to dostrzega, gdy rzeczy skończone uznaje za ograniczenia (a więc *modi*) bytu boskiego, wolę Boga czyni zależną od jego mądrości (niestworzonego świata idej), więc jej wszechmoc ogranicza, a co najważniejsza, widzi w Bogu jedynego twórcę ruchu, czyli robi z niego naturalną przyczynę. Próba więc panteizmu chrześciańskiego nie powiodła się. Niepowodzenie to nie zmniejsza jednak chwały tego głębokiego myśliciela, którego można uważać za drugiego wśród największych metafizyków francuskich.

Piotr Poiret [1]) (1646—1719) w ciągu wielu lat był kaznodzieją w Hamburgu, później w Rhynsbergu koło Lejdy. Odtrąciły go od kartezyanizmu pisma mistyczne (między innemi dzieła Antoniny Bourignon, które sam wydał)

[1]) Poiret: „Myśli o Bogu, duszy i złem," 1677; w późniejszych wydaniach znajduje się energiczna napaść na ateizm Spinozy; „Ekonomia boska," 1628; „O prawdziwem, zbytecznem i fałszywem wykształceniu," 1628; „Wiara i rozum przeciw Lockeowi," 1707.

oraz widok wyników, do jakich doszła doktryna ta u Spinozy. Wszelkie poznanie jest według niego ujęciem kształtu przedmiotu. Doskonałość człowieka spoczywa więcej na jego zdolnościach biernych, niż na czynnym rozumie, który się zajmuje samemi ideami, cieniami pozbawionymi rzeczywistości; duch matematyki prowadzi do fatalizmu, do zaprzeczenia swobody. Uzdolnienia bierne przeciwnie zostają w stosunku bezpośrednim do rzeczywistości: zmysły — do zewnętrznych, materyalnych przedmiotów, uczucie wewnętrzne, podstawa duszy, inteligencya — do prawd duchowych i Boga, o którego istnieniu wiemy z większą pewnością, niż o swojem własnem. Człowiek nie jest pozbawiony udziału w rozwoju najwyższej władzy ducha; powinien tylko w należytej pokorze oddać się Bogu. Ćwiczenie władzy zewnętrznej, czynnego umysłu, powinno być podporządkowane biernej inteligencyi, gdyż zasługuje na uwagę nie w większym stopniu, niż pielęgnowanie skóry. Złe polega na tym nonsensie, że stworzenie, które jest niczem bez Boga, przypisuje sobie byt samodzielny.

Pomiędzy założycielami sceptycyzmu a najgenialniejszym jego przedstawicielem pośredniczą wspomniani już (str. 55) Le Vayer i Huet, z których ostatni napisał krytykę filozofii kartezyańskiej (1684), a prócz tego traktat o słabości ducha ludzkiego, wydany dopiero po jego śmierci. Uderza on obok innych rzeczy na oczywistość jako probierz prawdy. Obok oczywistości prawdziwej istnieje niedająca się od niej odróżnić fałszywa; również odrzuca twierdzenie, jakoby Bóg, udzielając nam słabego i niedołężnego rozumu, miał być oszustem, gdyż razem z nim daje nam zdolność poznania jego zwodniczości.

Ostatnim z mężów, zostających pod wpływem Kartezyusza, był przenikliwy Piotr Bayle (1647—1706 — profesor w Sedanie i Rotterdamie; dzieła wydane 1725—1731; pisali o nim L. Feuerbach 1838, 2 wyd. 1844, Eucken w *Allg. Ztng*, dodatek do nr. 251—252, 1891), który daleko jednak odbiegł od swego mistrza. Wywołał on żywy ruch w świecie literackim ulotnemi i polemicznemi pisma-

mi, a jeszcze bardziej wydawnictwem peryodycznem p. t. *Nouvelles de la république des lettres* (od 1864) i dwutomowym *Dictionaire historique et critique* (1695—1697). Nigdzie nie spotykamy tak rażących sprzeczności, jak w umyśle Bayle'a. Mieści on w sobie najżywszy zapał do wiedzy obok ciągłej skłonności do zwątpienia; obok prawdziwej wiary (którą niesłusznie podejrzywają Lange, Zeller i Pünjer) — demoniczną radość z wykazywania niedorzeczności dogmatów; obok zupełnego zaufania w nieomylność sumienia — pesymistyczny pogląd na moralność ludzką. Silną stronę jego stanowi krytyka i polemika, którą zwraca przeciw fanatyzmowi i prześladowaniu różnowierców, przeważnie zaś przeciw optymizmowi oraz deistycznej religii rozumu, przyznającej możność dowiedzenia dogmatów chrześciańskich lub pogodzenia wiedzy z wiarą. Twierdzenia dogmatów nietylko są nadrozumowe i niezrozumiałe, lecz przeciwne rozumowi—i na tem polega zasługa ich przyjęcia. Tajemnice ewangelii nie chcą stawać przed sądem rozumu; wymagają one ślepego poddania się tego ostatniego; gdybyśmy uczynili je przedmiotem wiedzy, przestałyby być tajemnicami. Należy więc wybrać filozofię lub religię; połączenie ich niemożliwe. Dla tego, kto przekonany jest o niedostateczności rozumu i niewłaściwości sądu jego o rzeczach nadprzyrodzonych, nie będzie sprzecznością lub niepodobieństwem uważanie za prawdę tego, co rozum uzna za fałsz; owszem będzie wdzięczny Bogu za dobrodziejstwo wiary, zupełnie niezależnej od jasności przedmiotu lub zgodności jego z pewnikami filozoficznymi. Również i w czysto naukowych kwestyach wykazuje Bayle wszędzie sprzeczności i trudności, a nie uważa sądów sprzecznych za mylne, ale tylko za niepewne [1]). Uogólniając zaś swoje osobiste cechy, powiada, że rozum może tylko burzyć, nie budować,

[1]) Tak w kwestyi wolności woli trudnem do zrozumienia wydaje mu się, ażeby stworzenie, które nie jest przyczyną swego bytu, mogło być przyczyną swoich uczynków, jednocześnie zaś nie może uważać Boga za przyczynę złego. Chce on tylko przedstawić bezdowodność i niezrozumia-

może błąd wykryć, ale nie jest w stanie znaleźć prawdy, może odszukać dowody za i przeciw, obudzić spór i zwątpienie, ale nigdy nie daje pewności. Dopóki zajmuje się zbijaniem błędów, jest silny i skuteczny; skoro jednak, gardząc pomocą boską, wychodzi po za tę czynność, staje się niebezpieczny, jak gryzące lekarstwo, które zniszczywszy chore ciało, zaczyna działać na zdrowe.

Kto chce zwalczyć sceptycyzm, musi znaleźć probierz prawdy. Jeśli zaś jest on możliwy, nie może być czem innem, tylko przyjętą przez Kartezyusza oczywistością jasnych przez się zdań. Za oczywiste uważamy twierdzenia, że kto nie istnieje, nie może być odpowiedzialnym za zły uczynek, że dwie rzeczy, nieróżniące się od trzeciej, nie mogą się różnić między sobą, że dziś jestem tym samym człowiekiem, jakim byłem wczoraj; nauki objawione o grzechu pierworodnym i trójcy dowodzą jednak mylności pierwszych dwóch pewników; dogmat kościelny, według którego świat utrzymuje się przez ustawiczne stwarzanie — niepewności trzeciego. Skoro więc oczywistość nie może służyć za probierz prawdy, znaczy to, że nie ma go wcale. Co się tyczy dalej powstania świata z jednej zasady, jego stworzenia przez Boga, to dowody rozumowe i pogląd na przyrodę przemawiają na korzyść tego przypuszczenia; fakt jednak złego, człowiek w swojej nędzy i niegodziwości — przeciw niemu. Czy możliwe, ażeby dobry i święty Bóg stworzył taką nieszczęśliwą i złą istotą?

To, co Bayle wypowiada na korzyść wiary przeciw wiedzy, było częścią wynikiem pobożności osobistej, częścią — przekonania o nietykalnej czystości etyki chrześciańskiej. Wszystkie sekty zgadzają się co do moralności; ona to zapewnia nam boskość objawienia chrześciańskiego. Jednak B. nie tai, że posiadanie teoretycznej strony religii

---

łość swobody, ale nie chce jej zaprzeczać, gdyż widzi w niej warunek moralności i zaznacza, że kłopoty, w które się wikłają przeciwnicy wolności, są jeszcze większe. Jest on stanowczym przeciwnikiem determinizmu i panteizmu Spinozy.

jeszcze nie zabezpiecza odpowiadającej jej przepisom praktyki. Wiara sama nie prowadzi do cnoty, a niewiara nie koniecznie bywa przyczyną niemoralności. Państwo ateistyczne nie byłoby niemożliwem, chociaż powinnoby się opierać na surowych karach i na poczuciu honoru.

O ile słabe i ograniczone są zdolności naturalne rozumu na polu wiedzy teoretycznej, o tyle pewne i niemylne jego sądy moralne. Idea cnoty nie wprowadza w błąd nikogo; prawo moralne wrodzone jest każdemu. A jeśli najlepiej przedstawia nam obowiązki nasze chrześciaństwo, niemniej każdy człowiek, chociażby poganin lub ateusz, może poznać prawo moralne i iść za jego wskazówką: nie potrzeba być chrześcianinem, ażeby postępować cnotliwie; wskazówki sumienia nie zależą od objawienia. W każdym razie od poznania dobrego do jego wykonania istnieje znaczny przedział; można być przekonanym o prawdziwości pewnika moralnego, ale nie kochać cnoty, a przeciw sile namiętności może nas wzmocnić tylko łaska boża, dodając do świateł umysłu skłonność serca ku dobremu. Temperament, nawyknienia, samolubstwo poruszają nas silniej, niż prawdy ogólne. Jak boleść i smutek znacznie przeważają w życiu przyjemności, tak spełniamy więcej złych uczynków, niż dobrych; dzieje są nagromadzeniem niecnych czynów: na tysiąc zbrodni wypada zaledwie jeden czyn cnotliwy. Nie postępowanie zewnętrzne stanowi o moralnej wartości czynu, lecz pobudka, czyli zamiar; jałmużna jest grzechem, gdy dana jest z próżności, cnotą — gdy pobudza do niej miłość bliźniego. Bóg sam spogląda na akt woli; pierwszym i niepoddającym się żadnym wyjątkom obowiązkiem jest nigdy nie postępować przeciw sumieniu.

ROZDZIAŁ IV.

JOHN LOCKE.

Filozofia Kartezyusza nadała stanowczy wyraz i formę dążnościom myśli nowożytnej; okazyonalizm rozwijał je dalej, systemat Spinozy nadał im kształt skończony. Dalszy postęp polegał po części na uzupełnieniu jednostronnie racyonalistycznych i abstrakcyjnie naukowych zasad Kartezyusza opuszczonymi przezeń pierwiastkami empirycznymi, po części na ich popularyzacyi i zbliżeniu do życia praktycznego, przez co stały się przystępne dla wykształcenia ogólnego. Dla obu zadań najwłaściwszym krajem była Anglia, zostająca w szczęśliwych warunkach wolności politycznej, a najodpowiedniejszym umysł Locke'a — typ zdrowego, trzeźwego, unikającego krańcowości anglika. Jeśli Kartezyusz jako racyonalista wzgardził doświadczeniem, a empiryk Baco matematyką, to Locke chce wykazać, że organem wiedzy jest rozum, jej formą dowodzenie i że zakres wiedzy jest szerszy, niż zakres doświadczenia; że jednak zawartość swoją tak ów organ, jak i ta forma zawdzięczają pochodzącemu od zmysłów materyałowi pojęciowemu. Wprawdzie nacisk położony jest na drugiej części twierdzenia i ostatecznie potomność przy ocenie teoryi poznania Locke'a miała na oku prawie wyłącznie empiryczną stronę założenia.

Jan Locke urodził się w Wrington, niedaleko Bristolu, 1632 r. W Oksfordzie studyuje filozofię, nauki przyrodnicze i medycynę; odraża go scholastyka, pociągają pisma Kartezyusza. W ciągu roku (1644) był sekretarzem ambasady w Berlinie; po powrocie do Oksfordu poznaje lorda Antoniego Ashleya (od 1672 lord Shaftesbury † w Holandyi 1683), który go przyjmuje do siebie jako przyjaciela, lekarza i wychowawcę syna (ojca filozofa Shaftesburego); z jego zmiennym losem połączył się ściśle los filozofa. Dwa razy Ashley, zostając to lordem kanclerzem, to prezesem ministrów, mianuje Locke'a swoim sekretarzem; oba razy traci ostatni posadę z upadkiem swego protektora. W r. 1688 towarzyszy mu w podróży do Francyi i Włoch; lata 1675—79 spędza w Montpellier i Paryżu. W Holandyi, dokąd pojechał razem z uciekającym Ashleyem 1683 r., zostaje po jego śmierci do 1689, kiedy wstąpienie na tron Wilhelma z Oranii ułatwia mu powrót do Anglii. Dostaje posadę komisarza apelacyj, później — handlu i plantacyj (do 1700). Umarł Locke w Oates, w Essex, w domu Mashama, ożenionego z córką filozofa Cudwortha.

Główne dzieło jego *Badania nad umysłem ludzkim*, którego plan powstał już w 1670 r., ogłoszone zostało dopiero w 1689—90; krótki wyciąg z niego wydała po francusku Biblioteka powszechna Le Cleres'a w 1688. Niemiecki przekład dał Kirchmann w swojej *Philos. Bibliothek* (1872—73). Do filozofii teoretycznej należą prócz tego dwa pisma pośmiertne: *On the conduct of the understanding* (o kierowaniu umysłu), które miało początkowo wejść do czwartego wydania głównego dzieła, lecz odrzucone zostało jako zbyt długie na rozdział [1]) i *Elements of natural philosophy*. Do dziedziny polityki i gospodarstwa należą oba *Traktaty o rządzie* (*Treatiseses of government*, 1689) i trzy rozprawy w kwestyi reformy menniczej. W tym samym roku wyszły trzy listy o tolerancyi. Następnie: *Some*

[1]) Przekład niemiecki J. B. Meyera p. t. „Leitung des Verstandes," 1883.

thoughts on education, 1693 (kilka myśli o wychowaniu) i *The reasonableness of christianity*, 1695 (zgodność chrześciaństwa z rozumem). Zbiorowe wydanie dzieł ogłoszono po raz pierwszy 1714; w 9 tomach 1853. Dzieła filozoficzne (przez St. Johna) weszły w skład *Bohn's Standard Library* (1867–68). O życiu Locke'a pisali King 1829 i Fax. Bourne 1876. Porównanie teoryi poznania Locke'a z krytyką Leibnitza dał Hartenstein 1865 i Benoit (pismo konkursowe) 1869; wykład jego nauki o substancyi—de Fries 1879. W. Cousina *Philosophie de Locke* miało 6 wydań *).

* * *

Teorya poznania Locke'a złożyła się pod dwojakim wpływem: miejscowym — filozofii empirycznej Bacona i lądowym kartezyańskiego zagadnienia o pochodzeniu wyobrażeń. Pierwszy żądał dla nabycia pewnej wiedzy jak najściślejszego przejęcia się metodą doświadczalną. Locke uzasadnia to odesłanie do doświadczenia, wyszczególniając, co mu wiedza zawdzięcza, mianowicie dowodząc, że wrażenie daje w pojedynczych ideach (wyobrażeniach) materyał do utworzenia idej złożonych dla całej poznawczej roboty umysłu. Kartezyusz dzielił wyobrażenia według ich rodowodu na powstające same przez się, przychodzące z zewnątrz i wrodzone (str. 101), nadając największą wartość ostatniej klasie. Locke zaprzecza umysłowi pierwotnego posiadania jakichkolwiek wrażeń, uważając wszystkie pierwiastki poznania jako z zewnątrz zapożyczone drogą zmysłów. Jest on przedstawicielem *sensualizmu*, nie w ścisłem znaczeniu, jakie nadali mu dopiero następcy Locke'a, wyprowadzający myśl z wrażeń i uważający ją za odmianę czucia zmysłowego, lecz w szerszem, według którego myśl jest swobodnem zużytkowywaniem wyobrażeń

*) Po polsku mamy tylko rozbiór filozofii Locke'a w 2-im tomie „Filozofii XVIII w." V. Cousina (przekł. Gliszczyńskiego, 1866). Po francusku z nowszych dzieł Marion „John Locke sa vie son ouvre." *Przyp. tłom.*

przez nią niestworzonych, ani w niej pierwotnie zawartych, lecz zapożyczonych od wrażeń, a więc uważających wrażenie — stan bierny — za początek myśli. Pobudzony przez zagadnienie Kartezyusza uzupełnia Locke empiryzm baconski, dając mu za podstawę psychologiczną teoryę poznania. W dalszym wykładzie pokaże się, że w ciągu badania wprowadza on nową zasadę, uchylającą go z drogi empiryzmu.

Na pytanie, skąd pochodzą nasze wyobrażenia, odpowiada Locke przecząco w I-ej księdze swego *Essay concerning the human understanding*: niema wcale idej, ani zasad wrodzonych (*no innate principles in the mind* [1]). Nauka o zasadach wrodzonych polega na ich powszechnem uznaniu. Twierdzenie jednak, jakoby wszyscy ludzie zgadzali się co do praw logiki, przepisów moralności, istnienia Boga itd. — nie jest ani prawidłowem jako fakt, ani trafnem, jako dowód. Naprzód, gdyby nawet były wiadomości, na któreby się wszyscy zgadzali, nie byłoby to dowodem, że są duszy wrodzone; zgodność ową możnaby inaczej wytłomaczyć. Przypuściwszy, że wcale nie ma ateuszów, moglibyśmy uważać powszechne przekonanie o istnieniu Boga za nabyte stopniowo przez użycie rozumu, jako wniosek np. z widocznie celowego urządzenia świata. Powtóre, fakt, do którego się odwołuje teorya idej wrodzonych, wcale nie istnieje. Nie ma takiej zasady moralnej, na którąby się zgadzały wszystkie ludy. Pojęcie tożsamości obce jest dzieciom i nieukom. Gdyby zasady tożsamości i sprzeczności były wrodzone, dochodziłyby one do świadomości wcze-

[1]) Według Bourne'a księga ta napisana później od innych. Geil (Über die Abhängigkeit Lockes von Descartes, Strassburg 1887, k. 3) usiłował dowieść, że nie jest ona skierowana przeciwko Kartezyuszowi i jego szkole, lecz przeciw miejscowym obrońcom idej wrodzonych, jak Herbert Cherbury i angielscy platonicy (Cudworth, More, Parker, Gale), gdyż dowody, które zbija Locke, nie znajdują się u Descartes'a. Że jednak obok tego i przeważnie autor zbija kartezyanizm, wykazuje to Benno Erdmann w swojej krytyce rozpraw Geila i Sommera („Lockes Verhältniss zu Descartes," Berl. 1887) w *Arch. f. Gesch. Phil.*, II, str. 99—121.

śniej od wszelkich innych wiadomości; lecz na długo przed tem niż dziecię pozna twierdzenie: „rzecz nie może jednocześnie być i nie być,“ wie ono, że słodycz nie jest goryczą, a czarne nie jest białem. Pierwszemi poznaniami nie są ogólne twierdzenia, ani pojęcia oderwane, lecz wrażenia zmysłowe. Miałażby natura wypisać w umyśle tak nieczytelne wyrazy, że dusza dopiero późno odcyfrować je może? Na to odpowiadają, że zasady i pojęcia wrodzone mogą być zaciemnione i zatarte przez nawyknienia, wychowanie i inne podobne wpływy. Gdyby jednak stopniowo ulegały spaczeniu i zatarciu, powinnyby się odnaleźć w swojej czystości tam, gdzie nie zdołały oddziałać owe zakłócające wpływy; ale właśnie daremnie ich poszukujemy u dzieci i nieuków. Lecz może ostatni posiadają te wiadomości nieświadomie? Może są wrażone ich umysłom, ale nie dostrzegane? Byłoby to sprzecznością. Być w umyśle lub w duszy, znaczy tyleż, co być zrozumianem lub świadomem; nikt nie może mieć wyobrażenia, nie będąc tego świadomym. Gdybyśmy wreszcie rozumieli tak szeroko posiadanie pierwotne, żeby pod to pojęcie podciągnąć wszystkie prawdy, które człowiek może zdobyć lub odkryć przy prawidłowem użyciu rozumu, powinnibyśmy uważać za wrodzone nietylko wiadomości matematyczne, ale wszystkie prawdy wogóle, wszystkie umiejętności i sztuki; nie mielibyśmy żadnego powodu wykluczać z ich liczby mądrości i cnoty. A więc wrodzone są *wszystkie* wyobrażenia, lub *żadne*. Ważną jest ta alternatywa. Kiedy Locke decyduje się na drugą jej część, występuje Leibnitz w obronie pierwszej, dowcipnie stosując pojęcia nieświadomych wyobrażeń i możliwego posiadania, które filozof angielski odrzuca bez namysłu.

Pozytywną odpowiedź na pytanie o pochodzeniu idej daje druga księga. Nie tkwią one od początku w rozumie, ani są przezeń wytworzone, lecz wzięte z doświadczenia. Rozum podobny jest do arkusza białego papieru, na którym wrażenie kreśli swoje pismo. Wszelkie poznanie pochodzi z *doświadczenia*, które jest dwojakie: od zmysłów zewnętrznych lub od wewnętrznego. Dostrzeganie przedmio-

tów zewnętrznych nazywa się wrażeniem (*sensation*) lub ujęciem; znajomość objawów wewnętrznych (stanów własnego ducha) posiadamy przez *rozważanie* (*reflexion*), czyli spostrzeganie siebie samego. Ujęcie zewnętrzne i wewnętrzne stanowią jedyne okna, przez które wciska się światło wrażeń do ciemni umysłu. Oba te okna nie otwierają się równocześnie, lecz jedno po drugiem; ponieważ wrażenia zmysłowych własności ciał nie potrzebują napięcia uwagi, jak spostrzeganie własnej czynności umysłowej, występują one pierwej. Dziecko wcześniej otrzymuje wrażenia, niż idee, pochodzące z rozważania; spostrzeganie wewnętrzne powinno być poprzedzone przez zewnętrzne.

W rozróżnieniu *sensation* od *reflection* poznajemy oddziaływanie kartezyańskiego dualizmu ciała i ducha. Przeciwstawność substancyj przemieniła się na dwoistość władz czucia. Gdy jednak Kartezyusz oddaje pierwszeństwo duchowi, uznając samopoznanie jaźni za najwyższą i najoczywistszą z wiadomości, a duszę za bardziej znaną, niż ciało, Locke, który samopoznanie czyni zależnem od poprzedniego ujęcia przedmiotów zewnętrznych, odwraca stosunek. W dalszym rozwoju przeciwstawność zaostrza się przez to, że Condillac snuje wnioski z pozostającej nieczynną u Locke'a pierwotności wrażenia zmysłowego, Berkeley zaś przeciwnie sprowadza wrażenie zewnętrzne do wewnętrznego.

Wszystkie idee pierwotne są albo wyobrażeniami zmysłów zewnętrznych, albo wewnętrznego, albo obu. Ponieważ jednak w ideach zmysłowych różnicę stanowi, czy pochodzą od jednego ze zmysłów zewnętrznych, czyli od kilku, otrzymujemy więc cztery rodzaje wyobrażeń elementarnych: 1) pochodzące od jednego zmysłu zewnętrznego, jak barwa, ton, zapach, smak, ciepło, nieprzenikliwość; 2) pochodzące od kilku zmysłów (wzroku i dotyku), jak rozciągłość, kształt, ruch; 3) zastanowienie się (*reflection*) nad własną czynnością daje nam ideę myśli, czyli wyobrażenia (z jej rozmaitemi formami: pamięcią, sądem, wiedzą, wiarą) i woli, czyli pożądania; 4) wszystkiemi drogami tak

zewnętrznych jak i wewnętrznego zmysłu dochodzą nas wyobrażenia przyjemności i nieprzyjemności, bytu, siły, jedności, następstwa. Te są mniej więcej wyobrażenia pierwotne, które mają się do naszego poznania, jak litery do pisma: jak cały Homer złożony jest z 24 liter, tak te nieliczne, proste idee stanowią cały materyał naszej wiedzy. Dusza nie może mieć ani więcej, ani innych prostych wyobrażeń prócz tych, które pochodzą z obu źródeł doświadczenia.

W stosunku do rozciągłości i myśli dostrzegamy drugie zboczenie od Descartes'a. Nie rozciągłość stanowi istotę ciała, ani myśl — ducha. Rozciągłość i ciało nie jest to samo; pierwsza to konieczny warunek drugiego, ale sama przez się daje tylko ciała materyalne. Istotę ciała fizycznego stanowi raczej *sztywność* (*solidity*): gdzie jest nieprzenikliwość, tam—ciało i odwrotnie; pojęcia te są wprost nierozdzielne. Inaczej ma się rzecz z rozciągłością. Nie mogę sobie wprawdzie wyobrazić ciała bez rozciągłości, ale mogę wyobrazić niecielesną rozciągłość, nienapełnioną przestrzeń. Gdyby istotę duszy stanowiło myślenie, powinnaby, jak twierdzą kartezyanie, wciąż myśleć, mieć idee od chwili, gdy zaczęła istnieć, co sprzeciwia się doświadczeniu. Myśl jest dla ducha tem, czem ruch dla ciała—czynnością jego, nie zaś istotą. Dusza otrzymuje wyobrażenia dopiero wtedy, gdy wrażenia przedmiotów zewnętrznych pobudzają ją do ujęcia, od którego nie może się usunąć. Rozum podobny jest do zwierciadła, bez czynności samodzielnej i własnej chęci przyjmującego obrazy rzeczy zewnętrznych. Jedne z wyżej wymienionych idej prostych odzwierciedlają własności rzeczy, jak one są w rzeczywistości; inne zaś nie tak. Do pierwszej klasy należą wszystkie wyobrażenia zmysłu wewnętrznego (sami przecież jesteśmy jego przedmiotem bezpośrednim); z wyobrażeń zaś zmysłów zewnętrznych tylko te, które powstają działaniem kilku zmysłów; więc rozciągłość, ruch, spoczynek, liczba, kształt i prócz tego sztywność należą do *własności pierwszorzędnych*, tj. rzeczywistych odbić własności ciał. Wszyst-

kie inne wyobrażenia nie mają żadnego podobieństwa do prawdziwych własności rzeczy. Wyobrażenia *drugorzędnych* czyli wyprowadzonych własności (twardy i miękki, gorący i zimny, barwny i dźwięczny, posiadający woń lub smak), spowodowane są ostatecznie, jak i wyobrażenia pierwszorzędnych, przez ruchy, lecz nie odczuwają się jako ruchy. Żółta barwa lub ciepło są to proste stany czucia w nas, które tylko przez nieporozumienie przenosimy na przedmioty. Z równem prawem możnaby przypisać ogniowi jako jego własności zmianę barwy i kształtu, które sprawia w wosku, lub ból, który przyczynia za zbliżeniem palca. Żar i jasność płomienia, czerwona barwa, smak i woń poziomki istnieją w samych rzeczach tylko jako *siły*, które sprawiając podrażnienie skóry, oka, podniebienia lub nosa wywołują w nas te wrażenia. Jeśli usuniemy je jako takie, zostaną tylko ich przyczyny: masa, kształt, liczba, połączenie i ruch niedostrzegalnych dla nas najmniejszych cząsteczek ciał. Przyczyna złudzenia polega na tem, że jakości barwy, tonu itp. zupełnie niepodobne są do swoich prawdziwych przyczyn, nie wskazują ich w żaden sposób, nie zawierają w sobie nic z wielkości, gęstości, kształtu i ruchu, a zmysły nasze są zbyt niedołężne, aby mogły dostrzedz materyalne cząsteczki i ich pierwotne własności. Rozróżnienie własności pierwszorzędnych od drugorzędnych, po raz pierwszy wprowadzone przez atomistykę starożytną, odnowione na progu dziejów nowożytnych przez Descartes'a i Galileusza, utrzymane przez Locke'a i zachowane przez przyrodoznawstwo dzisiejsze, stanowi ważny punkt przejściowy między popularnem stanowiskiem, uważającem wszystkie jakości zmysłowe za własności rzeczy samych w sobie a nauką Kanta, według której wszystkie przestrzeniowe i czasowe jakości należą tylko do zjawisk, mają podstawę swoją jedynie w podmiotowem poznaniu człowieka, prawdziwe zaś własności rzeczy w sobie są niepoznawalne.

Dotąd rozum zachowywał się zupełnie *biernie*. Lecz oprócz zdolności biernego ujęcia prostych idej posiada on

władzę rozmaitego łączenia i rozszerzania owych przybyłych z zewnątrz wyobrażeń początkowych, przeróbki materyału wrażeniowego przez połączenie, ustosunkowanie i rozdzielenie pierwotników. Jest on wtedy *czynny*, ale nie twórczy. Nie jest w stanie stworzenia nowych idej lub zniszczenia dawnych, tylko swobodnego połączenia podanych bez jego współudziału pierwiastków ujęcia, czyli używając powyższego porównania, może jedynie składać w sylaby i wyrazy litery wrażeń. Przez dowolne połączenie prostych wyobrażeń (*simple ideas*) powstają idee (wyobrażenia) *złożone* (*complex ideas*).

Ujęcie było pierwszym krokiem do wiedzy. Najważniejszą po niem władzą jest *utrzymanie*, dłuższe zastanowienie się nad obecnemi i obudzenie na nowo znikłych lub usuniętych na stronę wyobrażeń. Idea jest „w pamięci," to znaczy, że dusza może ją w każdej chwili na nowo wywołać, przyczem poznaje jako już poprzednio odczutą. Jeśli wyobrażeń nie odświeżają od czasu do czasu nowe jednorodne wrażenia, bledną one stopniowo, a wreszcie nikną zupełnie (jak barwy u wcześnie ociemniałych). Wyobrażenia, utwierdzone przez częste powtarzanie, rzadko się zatracają. Pamięć jest podstawą dla czynności rozumowych: rozróżnienia i porównania, połączenia, rozdzielenia, nazywania. Ponieważ przy niezmiernej ilości idej niemożliwem jest nadanie każdej właściwego znaku, nieodzownym więc warunkiem mowy jest *abstrakcya*, zdolność uogólniania wyobrażeń, łączenia wielu idej w jedną i oznaczenia jednym wyrazem dla pojęcia ogólnego (*general ideas*), czyli rodzaju lub gatunku wszystkich zawartych w nim wyobrażeń pojedynczych. Tu się ukazuje przepaść, dzieląca człowieka od zwierzęcia. Zwierzę nie posiada mowy nie dlatego, iżby nie miało rozumu wogóle, nie dlatego np., żeby błędnie łączyło lub porównywało ideje, lecz dlatego, że brak mu zdolności abstrakcyjnej, tworzenia pojęć ogólnych. Celem mowy jest tylko prędkie i łatwe udzielanie myśli swoich innym ludziom, nie zaś wyrażanie rzeczywistej istoty, przedmiotów. Słowa nie są nazwami pojedynczych

rzeczy, lecz znakami dla pojęć ogólnych, które są tylko wytworami sztucznymi, ułatwiającymi wymianę myśli. Skrócenie to jednak pociąga za sobą niebezpieczeństwo przyjęcia przedmiotów myśli, oznaczonych przez słowa, za obrazy istniejących bytów ogólnych, których w rzeczywistości niema; istnieją naprawdę tylko pojedyncze przedmioty. Jeśli chcę uniknąć, ażeby ten, do kogo mówię, nie znalazł w słowach moich czegoś nad to, co wygłosić chciałem, powinienem określić złożone wyobrażenia, rozkładając je na pierwiastki, proste zaś, niedające się rozłożyć, wskazać doświadczalnie lub objaśnić synónimami. Tyle dajemy tu z filozofii mowy, której Locke poświęca trzecią księgę traktatu.

Nader wielka liczba idej złożonych może być umieszczona w trzech grupach: *modi*, *substancye*, *stosunki*.

Modi (stany, własności) nazywają się takie połączenia prostych idej, które nie istnieją same przez się, lecz stosują się do jakiejś innej idei (rzeczy, która im odpowiada). Rozróżniamy dwa rodzaje, stosownie do tego, czy są złożone z jednostajnych, czyli z niejednostajnych pierwiastków: pierwsze mogą być nazwane prostemi, drugie — mieszanemi (*simple and mixed modes*). Do pierwszych należą np. tuzin albo kopa, których wyobrażenie składa się z prostych jednostek; do drugich takie, jak bieganie, walka, zarozumiałość, druk, złodziejstwo, ojcobójstwo. Obyczaje ludów mają wielki wpływ na tworzenie *mieszanych modi*. Bardzo skomplikowanym objawem (jak świętokradztwo, tryumf, ostracyzm), gdy się o nich często mówi i myśli, nadają dla oszczędzenia czasu obejmującą je nazwę, której inne narody, nieposiadające odpowiedniego zwyczaju, nie mogą oddać jednem słowem. Na oznaczenie stanów złożonych używają się najczęściej idee dwóch czynności zasadniczych: myśli i ruchu, również jak i ich źródła — siły. Bardziej wyczerpująco traktuje Locke o *czystych* stanach, a między niemi szczególniej o tych, które się wywodzą z wyobrażeń przestrzeni, czasu, jednostki i siły. Odmianami *przestrzeni* są odległości, figura, miejsce, miara długości;

ponieważ każda miara może być powtórzona bez końca, otrzymujemy w ten sposób pojęcie niezmierzoności. Jako wyszczególnienie wrażeń *czasu* podane są: następstwo czasu (który poznajemy i mierzymy jedynie według przebiegu w nas wyobrażeń), trwanie, chwila i jednostka czasu, nieskończonem powtórzeniem dająca ideę wieczności. Z *jedności* powstaje szereg liczb; nieograniczoność zaś jego daje wyobrażenie *nieskończoności*. Żadne pojęcie nie ulega jednak tylu odmianom, jak pojęcie *władzy* (zdolności). Od siły czynnej odróżniać należy zdolność bierną, prostą wrażliwość. Kiedy ciało nie może samo wywoływać ruchów, tylko udzielać odebrane, w sobie, jako istocie duchowej, dostrzegamy władzę samodzielnego poczynania ruchów i czynności. Ciału właściwa jest tylko bierna władza ruchomości, duchowi — czynna, siły poruszającej. Nazywamy ją „wolą.“ Przy tej sposobności L. roztrząsa szeroko, ale nie zupełnie jasno i nie bez sprzeczności zagadnienie swobody woli (ob. niżej).

Modi są własnościami, niemogącemi istnieć same przez się, lecz wymagającemi podścieliska czyli nosiciela. Dostrzegamy, że niektóre własności ukazują się zawsze łącznie z sobą; wtedy przypisujemy im wspólne podścielisko, w którem istnieją lub od którego wychodzą, jako podstawę ich jedności. *Substancyą* jest owo samo przez się istniejące „nie wiemy co,“ które posiada przymioty (atrybuty) i nosi je w sobie, wywołując w nas ich wyobrażenia. Jest ona połączeniem wielu prostych wyobrażeń, które mogą być uważane za należące do jednej rzeczy. Z wyobrażeń zmysłów zewnętrznych składa rozum ideę ciała, z wyobrażeń zmysłu wewnętrznego (*reflection*) — ideę ducha. Obie są zarówno jasne i zarówno ciemne. Z obu znamy tylko ich oddziaływania i własności zmysłowe (czuciowe); istota ich jest zupełnie niepoznawalna. Zamiast będącej w użyciu terminologii substancyj cielesnej i bezcielesnej proponuje Locke nazwy myślącej i niemyślącej (*cogitative and incogitative substances*), nie byłoby bowiem sprzecznością, gdyby stwórca udzielił władzy myślenia istocie materyalnej.

Bóg—którego pojęcie powstaje przez to, że łączymy idee bytu, siły, potęgi, wiedzy z wyobrażeniem nieskończoności—jest niemateryalny, gdyż pozbawiony bierności; duchy skończone, które nie są wyłącznie czynne, mogą być myślącemi ciałami.

Kiedy wyobrażenia substancyj odniesione są do jakiejś rzeczywistości na zewnątrz duszy jako do wzoru, według niej się kierują i kształtują, ją przedstawiają, *stosunki* (*relationes*, np. mąż, większy) przeciwnie są bytującymi i dowolnymi wytworami umysłu. Nie są one obrazami rzeczy istniejących, lecz same przez się powstają, same są swymi pierwowzorami. Nie pytamy, czy zgadzają się z rzeczami, lecz odwrotnie, czy rzeczy są z nimi w zgodzie (IV, 4, 5). Wyobrażenie stosunku powstaje przez to, że stawiamy i porównywamy dwie rzeczy. Gdy zauważymy, że rzecz, własność lub wyobrażenie powstaje wskutek czynności innych rzeczy, wyciągamy stąd ideę stosunku przyczynowego, najrozleglejszego ze wszystkich, gdyż wszystko rzeczywiste i możliwe podciąga się pod to stanowisko. *Przyczyną* jest to, przez co coś innego zaczyna swój byt; *skutkiem*, to, co ma początek od czegoś innego. Wytworzenie nowej jakości nazywa się zmianą, dzieła sztuki—wykonaniem, istoty żywej—narodzeniem; zrobienie nowej cząsteczki materyi byłoby stworzeniem. Najważniejszym po przyczynowości jest *stosunek tożsamości* lub *różnicy*. Ponieważ niemożliwem jest, aby jedna rzecz była w tym samym czasie w różnych miejscach i żeby kilka rzeczy było w jednym czasie w tem samem miejscu, każda więc rzecz, która znajduje się w pewnej chwili w pewnem miejscu, jest identyczna z sobą, a różną od znajdującej się w innem miejscu, chociażby była do niej najpodobniejszą. Czas i przestrzeń stanowią więc podstawę oddzielności—*principum individuationis*. Po czem jednak poznać tożsamość jednostki w różnych czasach i miejscach? W materyi nieorganicznej zależy ona od pozostającej sobie równą masy atomów w istotach żywych, od wciąż trwającej organizacyi części

(rozmaite ciała są połączone przez ciąg życia w jedno zwierzę); u osób polega na jedności świadomości, nie zaś na ciągłości cielesnego istnienia, którą zresztą wyklucza wymiana materyi. *Tożsamość osoby* czyli jaźni należy odróżniać od tożsamości człowieka lub substancyi. Nie byłoby niemożliwem, iżby osoba została tą samą przy zmianie substancyj, jeśli w skład jednej świadomości wchodzą rozmaite istoty (np. dusze w znaczeniu Epikura i Gassendiego), również i odwrotnie jeden duch, tracąc świadomość poprzedniego bytu, może ukazać się w dwu osobach. Tylko świadomość stanowi o samości czyli identyczności osoby. Określenia *czasu* i *przestrzeni* są w największej części stosunkami. Odpowiedzi na pytania: „kiedy“? „jak długo“? „jak wielki“?—oznaczają albo odległość jednej chwili od drugiej (narodzenia Chrystusa), albo stosunek jednego trwania do drugiego (czasu obiegu słońca), lub wogóle stosunek jednej rozciągłości do drugiej, użytej jako miary. Wiele pozornie dodatnich wyobrażeń i wyrazów jak: stary i młody, wielki i mały, silny i słaby—są w rzeczywistości względne. Wyrażają one stosunek określonego trwania życia, wielkości lub siły do przyjętych jako reguła dla odpowiedniej klasy przedmiotów. Dwudziestoletni człowiek nazywa się młodym, koń tegoż wieku—starym, do gwiazd lub dyamentów nie stosuje się żadne z tych określeń. O stosunkach *moralnych*, których podstawę stanowi porównanie woli ludzkiej do jednego z trzech praw moralnych, mowa będzie później.

Od pochodzenia wyobrażeń zwraca się poszukiwanie do ich *wartości poznawczej* czyli *znaczenia*; ostatnie rozdziały drugiej księgi traktują o prawdziwości pojedynczych wyobrażeń; czwarta zaś księga, najważniejsza w całem dziele, o prawdziwości sądów. *Realnem* jest wyobrażenie, gdy odpowiada swemu przedmiotowi, czy jest nim rzeczywista, czy możliwa rzecz, czyli też wyobrażenie innej; *dokładnem* (*adäquat*)—gdy mu odpowiada zupełnie. Nierealnemi czyli urojonemi są idee czworobocznego trójkąta, odważnej tchórzliwości, gdyż składają się z niedających się

połączyć pierwiastków; również w idei centaura, łączącej proste wyobrażenia tak, jak w naturze nigdy nie bywają połączone. Realne, ale niedokładne są wyobrażenia, jakie sobie wytwarza człowiek światowy o stosunkach prawnych lub ciałach chemicznych; są one wprawdzie w przybliżeniu podobne do pojęć prawnika lub chemika i mają podstawę w rzeczywistości, ale niezupełnie oddają swój przedmiot. Wogóle wyobrażenia substancyj są niewłaściwe, nietylko wtedy, gdy widzimy w nich odzwierciadlenie wewnętrznej istoty rzeczy, której rzaczywiście nie znamy, ale i wtedy gdy uważamy je jedynie za skupienie własności. Obraz (myślowy) nie zawiera nigdy wszystkich własności rzeczy, tem bardziej, że większość ich są to po-prostu siły, t. j. istnieją tylko w stosunku do innych rzeczy, a nawet na jednym ciele niepodobna wypróbować wszystkich zmian, które wywołuje w innych substancyach lub od nich doświadcza. Wyobrażenia stanów i stosunków są dokładne, gdyż same są swymi wzorami, nic innego nie przedstawiają tylko siebie, są obrazami bez pierwowzorów. Lecz tego rodzaju wyobrażenie doskonałe w chwili powstania może przez użycie w mowie stać się błędnem wskutek daremnych usiłowań doprowadzenia go do godności z wyobrażeniem innej istoty lub wskutek jego oznaczenia jednym z będących w obiegu wyrazów. W mieszanych więc objawach i w oznaczeniach nie wystarcza brak sprzeczności składowych części lub możność istnienia ich przedmiotu na to, aby były rzeczywistymi i zupełnie odpowiednimi. Tak pod względem rzeczywistości, jak i dokładności najlepiej się mają, według Locke'a, proste wyobrażenia. Nie są one wprawdzie najczęściej dokładnymi obrazami rzeczywistych własności, lecz tylko prawidłowem działaniem rzeczywistych sił rzeczy. Chociaż więc rzeczywiste stany są tylko przyczynami, nie zaś wzorami wrażeń, pomimo to jednak idee proste, przez swój stały związek z rzeczywistemi własnościami, doskonale spełniają przeznaczony im od Boga cel—służenia nam za środek poznania, t. j. rozróżnienia

rzeczy. Błędnem staje się nierealne i niedokładne wyobrażenie dopiero przez to, że je odnosimy do przedmiotu (t. j. wnosimy z niego o istnieniu lub prawdziwej istocie rzeczy) lub też do wyobrażenia innej rzeczy. Prawda i błąd zawierają się w twierdzeniu lub przeczeniu, a więc zawsze w sądzie, chociażby domyślnym. Niepołączone, niewypowiedziane, nieodniesione do czegokolwiek jako proste zjawiska w duszy nie są wyobrażenia ani poprawne, ani błędne.

Poznanie określa się jako ujęcie zgodności lub sprzeczności dwóch wyobrażeń, *prawda*—jako poprawne połączenie lub rozdzielenie znaków, mianowicie wyobrażeń lub wyrazów. Przedmiotem wiedzy nie są ani idee pojedyncze, ani ich stosunek do rzeczy, tylko *stosunek wzajemny idei.* Był to pogląd paradoksalny, ale płodny w następstwa. Jeśli wszelka wiedza, zarzuca sobie Locke, składa się z ujęcia zgodności lub niezgodności naszych wyobrażeń, to marzenia fantasty i rozumowania rozsądnego człowieka są jednakowo pewne; wtedy zarówno prawdziwe są twierdzenia, że wróżka nie jest centaurem, a centaur jest żywą istotą, jak i to, że koło nie jest trójkątem, a summa trzech kątów w trójkącie równa dwóm prostym. Dusza poznaje bezpośrednio tylko swoje własne wyobrażenia, pragnie zaś poznać rzeczy! Jeśli poznanie możliwe, jest ono tylko pośrednie; dusza poznaje rzeczy przez ich wyobrażenia i są oznaki, po których poznajemy, że zgadzają się z rzeczami.

Należy tu odróżnić dwa wypadki: znaczna ilość naszych wyobrażeń, mianowicie wszystkie złożone oprócz wyobrażeń substancyj, nie roszczą pretensyj do przedstawiania rzeczy, nie mogą więc być błędnemi. Dla idei twierdzeń matematycznych i moralnych oraz dla ich prawdziwości jest zupełnie obojętnem, czy w naturze są, czy niema rzeczy albo stanów odpowiadających im. Mają one swoje znaczenie nawet wtedy, gdy nigdzie nie są urzeczywistnione; są one prawdami „wiecznemi“, nie w tem zna-

czeniu, że myślimy je już w kolebce, ale w tem, że raz pomyślawszy, uznajemy je natychmiast za prawdy [1]). Inaczej dzieje się z ideami prostemi oraz z pojęciami substancyj; tych wzory pierwotne, którym odpowiadać powinny, są nazewnątrz duszy. Co do pierwszych możemy być zawsze pewni, że zgadzają się z rzeczami zewnętrznemi; skoro bowiem dusza nie może ani ich dowolnie wywołać, ani usunąć, lecz tylko przyjąć z zewnątrz, nie są one utworami fantazyi, lecz prawidłowymi i naturalnymi wynikami oddziaływania na nas rzeczy zewnętrznych. Co do substancyj pewność tę można mieć przynajmniej wtedy, gdy tworzące je proste wyobrażenia spotykamy doświadczalnie w tem samem połączeniu. Ujęcie ma przyczynę zewnętrzną, której działaniu nie może oprzeć się dusza. Zaufanie, którem darzymy nasze zmysły, stwierdzają: zgodność świadectw rozmaitych zmysłów, bolesność niektórych wrażeń, jasne odróżnienie wrażenia od prostego obrazu pamięciowego, możność wywołania w sobie lub innych zupełnie określonych wrażeń przy pomocy przez nas spowodowanych zmian w świecie zewnętrznym (np. pisanem słowem) oraz przewidzenia rodzaju tych wrażeń. Nikt nie jest naprawdę tak sceptyczny, aby wątpił o istnieniu rzeczy, które widzi i których dotyka, a życie swoje uważał za sen zwodniczy. Pewność, którą nam daje ujęcie co do istnienia rzeczy zewnętrznych, nie jest wprawdzie bezwzględną, lecz wystarcza na potrzeby życiowe i na uregulowanie naszych czynności; „jest ona taką, jak i pewność naszej nę-

---

[1]) Stąd pochodzi, że chociaż wszystkie pierwiastki poznania pochodzą z doświadczenia, sięga ono dalej, niż to ostatnie. Rozum jest zupełnie pozbawiony wolności w doświadczaniu prostych wrażeń, mniej związany przy ich łączeniu w idee złożone, zupełnie wolny w akcie porównania, który może opuścić zgoła, wreszcie zupełnie związany w poznawaniu stosunku porównywanych wyobrażeń. Więc tylko w środkowem stadyum sprawy poznawczej znajduje miejsce dowolność. W jej początku (w ujęciu wrażeń *a*, *b*, *c*, *d*) oraz w końcowym akcie (sądzie o stosunku wzajemnym pojęć *abc* i *abd*) jest zupełnie oznaczony.

dzy i naszego szczęścia, po za któremi ani byt, ani wiedza nas nie obchodzą". Świadectwa zmysłów uzupełnia co do przeszłości pamięć, przyczem zamiast pewności mamy tylko wielkie prawdopodobieństwo, co do istnienia zaś innych duchów skończonych, zgoła niepoddających się ujęciu, których prawdopodobnie są liczne gatunki, posiadamy tylko wiarę, chociaż dobrze uzasadnioną.

Pewniejszem od wiedzy zmysłowej (*sensitiv*) o istnieniu innych rzeczy jest bezpośrednia czyli *intuicyjna* wiadomość o naszym własnym bycie, oraz pośrednia czyli dowodna (*demonstrativ*) o istnieniu Boga. Każde nasze wyobrażenie, każdy ból, każda myśl upewnia nas o naszym bycie. Istnienie zaś Boga jako wiecznej przyczyny wszelkiej rzeczywistości, obdarzonej inteligencyą, wolą i najwyższą potęgą, jest wnioskiem z istnienia i własności świata oraz nas samych. Rzeczywistość istnieje, świat rzeczywisty składa się z materyi w ruchu i istot myślących, panuje w nim harmonia i porządek. Ponieważ *nic* nie może wydać z siebie żadnej rzeczywistej rzeczy, a na pytanie skąd? nie otrzymamy odpowiedzi zaspakajającej, dopóki nie dojdziemy do bytu, niemającego początku, więc jako przyczynę istnienia powinniśmy przyjąć wieczną istotę, posiadającą w najwyższym stopniu wszystkie przymioty, którymi obdarza stworzenia. Jako przyczyna materyi i ruchu oraz źródło wszelkiej siły powinna być wszechmocną, jako przyczyna porządku i piękności świata, przedewszystkiem zaś jako stwórca istot myślących, musi być wszechwiedną. Są to właśnie przymioty, które łączymy z pojęciem Boga.

Z trzech stopni poznania najwyższem jest intuicyjne. Ma ono miejsce tam, gdzie dusza od pierwszego wejrzenia, bez wahania lub pośrednictwa trzeciego wyobrażenia poznaje zgodność lub sprzeczność dwóch wyobrażeń. Poznanie bezpośrednie jest samo przez się oczywiste, nieprzezwyciężone i niewątpliwe. Gdzie dusza nie poznaje zgodności obu wyobrażeń przez ich zestawienie i bezpośrednie poró-

wnanie, lecz tylko przy pośrednictwie innych, tam poznanie jest *dowodne* (*demonstrativ*). Ogniwa pośrednie nazywają się podstawami dowodzenia, ich wyszukanie stanowi zadanie rozumu, łatwość ich wykrycia nazywa się dowcipem. Im większa liczba pośredniczących wyobrażeń, tem mniejsza jasność i pewność poznania, tem większa możliwość błędu. Jeśli dowodzenie (np. a=d) ma być ścisłe, każde jego ogniwo (a=b, b=c, c=d) powinno mieć pewność naoczną. Matematyka nie jest jedynym przykładem umiejętności powstającej drogą dowodzeń, lecz jest z nich najdoskonalszą, gdyż w jej zakresie tylko można przy pomocy znaków widocznych dokładnie zmierzyć i ściśle określić zupełną równość i najmniejsze różnice wyobrażeń.

Oprócz *rzeczywistego bytu* wylicza Locke dość niesystematycznie jeszcze trzy gatunki zgodności wyobrażeń— na ujęciu której polega poznanie—mianowicie: *tożsamość i różnicę* (niebieskie nie jest żółtem), *stosunku* (równe dodane do równych dają równe) i *współistnienia* czyli *związku koniecznego* (złoto jest ogniotrwałe). Najprzyjaźniejsze są warunki poznania według pierwszej z tych zasad, sięga tu bowiem nasza wiedza intuicyjna tak daleko, jak i nasze wyobrażenia, gdyż każde powstające wyobrażenie ujmujemy natychmiast jako identyczne z sobą a różne od innych. Najgorzej rzecz się ma ze związkiem koniecznym. Wiemy wprawdzie coś o nierozdzielności lub niemożliwości współistnienia pewnych własności (np. że ten sam przedmiot nie może mieć jednocześnie dwu rozmaitych wielkości lub barw, że kształt nie może istnieć bez rozciągłości), lecz tylko w niewielu wypadkach sił i przymiotów ciał możemy dostrzedz drogą intuicyi lub dowodzenia zależność i konieczny związek; w większej części pozostaje nam jedynie doświadczenie, które wszakże poucza tylko o pojedynczych wypadkach i nie daje żadnej rękojmi, że tak samo dzieje się po za obrębem stwierdzonych przez spostrzeżenie lub doświadczenie faktów. Ponieważ doświadczenie nie daje żadnej wiedzy pewnej i ogólnej, a przypuszczenie, że

jednakowe ciała w jednakowem położeniu wywierają jednakowe skutki, jest tylko domysłem według analogii, więc wiedza przyrodnicza w znaczeniu ścisłem wcale nie istnieje. Do zakresu wiedzy stosunków, opartej na dowodzeniu (*demonstrativ*), należą matematyka i nauka moralności. Twierdzenia tej ostatniej poddają się również ścisłemu dowodzeniu, jak stosunki wielkości i liczby, chociaż jej pojęcia są bardziej złożone, powikłane a więc łatwiej prowadzić mogą do nieporozumień i nie mają pomocy w widzialnych znakach; wadom tym można i należy zapobiedz przez staranne określenie pojęć i utrzymanie ich znaczenia. Takie zdanie moralne, jak np: „gdzie niema własności, tam niema bezprawia“, lub „w żadnem państwie nie używa obywatel nieograniczonej swobody“, są równie pewne, jak i twierdzenia geometryi.

Przewaga umiejętności matematycznych i moralnych nad fizycznemi polega naprzód na tem, że w pierwszych rzeczywista istota przedmiotu zgadza się z jego słowną istotą, w drugich zaś nie, powtóre na tem, że prawdziwa istota substancyi niedostępna jest naszemu poznaniu. Wewnętrzna budowa ciał, źródło, z którego płyną wszystkie własności oraz ich związek między sobą, zostaje zupełnie nieznaną i dla tego nie możemy ich z niego wysnuć. Tymczasem pojęcia matematyczne i moralne z ich stosunkami są dla nas zupełnie przystępne, gdyż sami je utworzyliśmy. Nie są one wyczytane z rzeczy, lecz służą za wzór dla rzeczywistości i nie potrzebują żadnego doświadczalnego stwierdzenia. Stosunek, który rozum nasz ustala pomiędzy zbrodnią a karą (twierdzenie: zbrodnia zasługuje na karę) byłoby poprawnem nawet wtedy, gdyby nikt nie popełniał zbrodni i nie był karany. W twierdzeniach ogólnych byt nie jest wcale uwzględniany „wiedza ogólna należy tylko do naszej myśli i polega jedynie na rozważaniu naszych własnych pojęć ogólnych oraz ich stosunku“. Wiedza matematyczna i moralna jest *i ogólną i pewną*, kiedy w przyrodoznawstwie pojedyncze spostrzeżenia i doświadczenia są pewne, lecz nie ogólne, twierdzenia zaś ogólne są mniej lub

więcej prawdopodobnymi domysłami. Jedne i drugie mogą być w pewnych okolicznościach pożyteczne, lecz nie odpowiadają wymaganiom pewnej i wszechobejmującej wiedzy.

Zakres naszej wiedzy jest bardzo ograniczony i nierównie mniejszy, niż zakres niewiedzy. Pierwsza bowiem nie sięga dalej od naszych wyobrażeń i możności poznania ich zgodności. Istnieje wiele rzeczy, o których przy ograniczoności i małej przenikliwości naszych zmysłów nie mamy żadnego i tyleż, o których mamy błędne wyobrażenia, przytem często nie posiadamy nawet tych wyobrażeń, którebyśmy mogli mieć i nie poznajemy ich związku. Brak wyobrażeń, nieumiejętność ich odszukania oraz brak związku między niemi stanowią przyczynę ciasnych granic wiedzy ludzkiej.

Ku rozszerzeniu wiedzy prowadzą dwie drogi: z jednej strony doświadczenie, z drugiej—podniesienie naszych wyobrażeń do jasności i wyraźności, jako też znalezienie i metodyczne uporządkowanie tych wyobrażeń, które pośredniczą pomiędzy niedającemi się wprost porównać wyobrażeniami. Sztuczna forma wnioskowania mało jest użyteczną dla wynalezienia środkowego i końcowego ogniwa w poznaniu zgodności i wcale bezużyteczną, gdy idzie o znalezienie pierwszego. Zdania analityczne oraz oparte na tożsamości, które tylko rozkładają zawarte w podmiocie (sądu) pojęcia, ale nic nie mówią takiego, coby poprzednio nie było wiadome, pomimo swej niezaprzeczonej pewności bezużyteczne są jako środki powiększenia wiedzy, a jeśli mają być czemś więcej, niż wyjaśnieniami słów, stają się śmiesznymi żartami. Również i te ogólne twierdzenia, owe „zasady“, występujące w szkołach z taką paradą, nie przynoszą tej korzyści, którą im przypisują. Pewniki są właściwymi środkami do udzielenia uczącym się wiedzy, mogą służyć w dyspucie do zwalczenia przeciwnika lub jako podstawa do porozumienia się, lecz prawie nic

nie pomagają w wykryciu nowych prawd. Myli się, kto sądzi, że od prawdziwości twierdzenia ogólnego (całość równa jest sumie części swoich) zależy prawdziwość pojedynczych wypadków (5=2+3 lub=1+4), lub że ta ogólna prawda wzmacnia szczegółowe i że one z niej się wywodzą. Pojedyncze i bardziej określone są nie tylko równie jasne i pewne, ale i bardziej znane, łatwiej i wcześniej sformułowane, niż zasada ogólna. A nawet wobec spaczonych wyobrażeń i chwiejnego znaczenia wyrazów użycie zasad ogólnych ma swoje niebezpieczeństwa, gdyż może nadać pozór dowiedzionych prawd przeciwnym twierdzeniom.

Pomiędzy słonecznym blaskiem pewnej wiedzy a ciemnością nocną niewiedzy, pośredniczy zmierzch prawdopodobieństwa. Gdzie doświadczenie i dowodzenia nie mogą być zastosowane, a jednak potrzeby życia, niedopuszczające zwłoki, wymagają postanowienia, widzimy się zmuszeni do *mniemań* lub domysłów, czyli sądów według prawdopodobieństwa. Prawnik lub historyk zmuszeni są do wytworzenia sądu o wypadkach, których sami nie obserwowali, na podstawie świadectw innych; każdego zresztą pobudzają potrzeby życia, wymagania obowiązków lub wiecznego zbawienia do wyrobienia sobie poglądów na rzeczy, zostające po za obrębem własnego spostrzegania i rozumowania a nawet wszelkiego poznania i dowodzenia ludzkiego. Gdybyśmy chcieli odłożyć sąd swój i czyn, dopóki nie nabędziemy zupełnej pewności, nie zdołalibyśmy nawet palcem poruszyć. Gdzie idzie o przeszłe, przyszłe lub odległe co do miejsca wypadki, polegamy na świadectwach innych, przyczem sprawdzamy je na podstawie wiarogodności donoszących oraz zgodności wypadków z często i jednostajnie powtarzającem się doświadczeniem; gdy mamy zagadnienia, dotyczące rzeczy niepoznawalnych, np. wyższych duchów lub ostatecznych przyczyn zjawisk przyrody, jedynym środkiem pomocniczym jest zasada analogii. Jeśli świadectwa nie są w zgodzie z sobą lub z zwykłym biegiem natury, należy starannie zważyć dowody za i przeciw; często jednak prawdopodobieństwo dosięga tego stopnia, że

prawie dorównywa pewności. Nikt nie wątpi—choć tego „wiedzieć“ nie może—że Cezar zwyciężył Pompejusza, że złoto i w Australii jest giętkie, że i jutro żelazo będzie tonąć w wodzie. Tak mniemanie uzupełnia brak pewnej wiedzy i służy za bussolę dla przekonania i czynu wszędzie, gdzie wspólny wszystkim ludziom los lub położenie osobiste czyni niemożliwą.pewność bezwzględną.

Chociaż w pół jasnej dziedzinie mniemań zamiast dowodów nieprzepartych istnieje tylko „powód uważania raczej, za prawdę niż za błąd“ fakt lub myśl daną, jednak *zgodzenie się* nań nie jest, jak twierdzi szkoła kartezyańska, aktem dowolnym: w wiedzy jest ono wynikiem jasno uznanych przyczyn, w mniemaniu—większego prawdopodobieństwa. Rozum jest wolny tylko w łączeniu idei, nie zaś w sądzie o zgodności lub sprzeczności przedmiotów porównania; czy roztrząsa i jakiemi przytem posługuje się wyobrażeniami—zależy od jego wyboru, ale nad wynikiem porównania nie ma żadnej władzy; jest dlań rzeczą niemożliwą odmówić uznania prawdzie oczywistej lub wielkiemu prawdopodobieństwu.

Przez uznanie *stosunków między wyobrażeniami jako istniejących przedmiotowo i powszechnie* a które myślący podmiot może tylko odkryć lub wynaleźć przez dowolne zestawienie, ale nie zmienić, ani podać w wątpliwość, porzuca Locke grunt empiryczny, aby zbliżyć się do idealistów typu platońskiego. Badanie jego składa się z dwu bardzo nierównych części: psychologicznego opisu drogi pochodzenia wyobrażeń i logicznego określenia możliwości i rozległości wiedzy; druga część w jego oczach mogła się zgadzać z pierwszą, ale wcale z niej nie wynika. Wierzchołek racyonalistyczny sprzecza się z sensualistyczną podstawą. Z początku wyobrażeń chciałby Locke wysnuć znaczenie i granice wiedzy, lecz to znaczenie i te granice, które on zakreśla poznaniu, nie mogą być dowiedzione przez aposterioryczne (doświadczalne) pochodzenie idei; można je tylko twierdzić wbrew temu pochodzeniu a dla

uzasadnienia swego potrzebują innej (racyonalistycznej) zasady. Można się było spodziewać, że badacz, wyprowadzający wszystkie proste wyobrażenia z ujęcia zewnętrznego i wewnętrznego, nie dopuści, ażeby poznanie sięgać mogło po za zakres doświadczalny, że połączenia wyobrażeń, powstające na podstawie wrażeń uzna za prawidłowe, te zaś, które powstają bez względu na ujęcie, za błędne, lub że wspólnie z Protagorasem ograniczy poznanie do jednego otrzymującego wrażenie podmiotu, pozbawiając je wszelkiego znaczenia powszechnego. U Locke'a znajdujemy dowodzenie wprost przeciwne. Jesteśmy tu świadkami dziwnego widowiska filozofa, który, nie uznając innego źródła wyobrażeń prócz ujęcia i dowolnego połączenia jego przedmiotów, przekracza granice poznania w dowodach istnienia Boga, z niedowierzaniem przyjmuje utworzone na podstawie doświadczenia pojęcia substancyi, wiedzę przyrodniczą zamyka do zakresu prostych mniemań, a przeciwnie, połączeniom wyobrażeń, utworzonym niezależnie od ujęcia, któremi się posługuje etyka i matematyka, przypisuje rzeczywistość i wiecznotrwałość, a zaprzecza zgoła indywidualizm*), naiwną wiarę w niechwiejne i każdemu oczywiste znaczenie stosunków między wyobrażeniami. Podstawę *powszechnego znaczenia* tak stosunków między wyobrażeniami, jak i ich poznania stanowi oczywiście nie doświadczalne pochodzenie idej — gdyż moje doświadczenie uczy tylko mnie i tylko o pojedynczym wypadku—lecz *jednostajność umysłowej organizacyi* człowieka. Gdy dwoje ludzi, tak mniema Locke, ma rzeczywiście jednakowe wyobrażenia (a nie sądzą tylko, że używają tych samych wyrazów), niemożliwem jest, ażeby mieli różne zdania o ich stosunku. Tem przeświadczeniem, że przyczyną powszech-

*) W znaczeniu metafizycznym *indywidualizm* wyraża pogląd, przyznający rzeczywistą (nie tylko pozorną) prawdziwość bytom pojedynczym lub też rzeczy pojedyncze tylko uważający za rzeczywiście istniejące (w tem znaczeniu równoznaczny z nominalizmem). Przeciwstawny mu jest pantelzm. (*Prz. tł.*).

nego znaczenia poznania jest jednakowość organizacyi umysłowej ludzi, oraz tem drugiem, że tam tylko mamy pewną wiedzę, gdzie rzeczy układają się według naszych wyobrażeń, zbliża się Locke do Kanta, kiedy przeciwnie przypuszczenie stałego porządku stosunków pomiędzy ideami, którego nie może nie uznać umysł jednostki, również jak przyznanie matematyce znaczenia wzorowego, stawia go w towarzystwie Malebranche'a i Spinozy. Wobec tak blizkiej styczności ze szkołą racyonalistyczną i wielorakiej zależności od jej założyciela, można się odważyć na paradoks, że Locke jest nie tylko kartezyańsko zabarwionym bakończykiem, ale prawie kartezyańczykiem, zostającym pod wpływem Bakona. Chociaż możliwem jest przyjęcie nań wpływów racyonalistycznych Galileusza, Hobbesa i Newtona [1]).

Pomiędzy wiedzą a mniemaniem stoi wiara, tj. przyjęcie prawdy, niespoczywającej na dowodach, lecz na świadectwie, pewność jednak jego, jako pochodzącego od Boga, który ani łudzi, ani może być oszukanym, nie stoi niżej od pewności wiedzy. Wiara i jej pewność zależną jest od rozumu, gdyż on tylko może zdecydować, czy istotnie mamy boskie objawienie i co znaczą słowa, w których jest przekazane. W ustaleniu granic pomiędzy wiarą a rozumem posługuje się Locke owem, sławnem później, rozróżnieniem twierdzeń przewyższających rozum od zgodnych z nim oraz sprzecznych (*above reason according to reason, cantrary to reason*). Przekonanie o istnieniu Boga jest zgodne z rozumem, wiara w istnienie kilku bogów lub w to, że jedno ciało może być w tym samym czasie w kilku miejscach, jest sprzeczną z rozumem; pierwsza jest prawdą, którą można uzasadnić dowodami rozumowymi, drugie— przypuszczeniem, niezgodnem z naszemi jasnemi i dokładnemi wyobrażeniami. W pierwszym wypadku obja-

[1]) Porównaj w tym względzie wyżej przytoczoną rozprawę Erdmanna.

wienie stwierdza założenie, którego byliśmy i bez tego pewni, w drugim mniemane objawienie nie mogło by zachwiać naszej pewnej wiedzy. Przewyższają rozum takie twierdzenia, których prawdziwość lub prawdopodobieństwo nie może być dowiedzione drogą naturalnych wnioskowań, jak obietnica zmartwychwstania lub opowieść o upadku części aniołów. Do rzeczy niesprzeciwiających się rozumowi należą cuda, które chociaż nie zgadzają się z mniemaniem, opartem na zwykłym biegu natury, ale nie kłócą się z naszą pewną wiedzą. Zasługują one na wiarę i znajdują ją, gdy oparte są na pewnych świadectwach, pomimo swej nadprzyrodzoności; kiedy przeciwnie sądy sprzeczne z rozumem poprostu nie powinny być uważane za boskie objawienie. Żądanie Locke'a poddania wiary pod krytykę rozumu zapewnia mu honorowe miejsce w historyi deizmu angielskiego. Filozofię religii wzbogacił on dwoma pismami: „Rozumnością chrześcijaństwa“ 1695 i „Listami o tolerancyi“ 1685 i 1689. Pierwsze przenosi środek ciężkości religii chrześcijańskiej z historyi do nauki o odkupieniu, listy żądają wolności religijnej, tolerancyi wzajemnej rozmaitych wyznań i oddzielenia kościoła od państwa. Takie tylko związki religijne powinny być wyjęte z pod tolerancyi, które same jej nie mają względem innych i niebezpieczne są dla dobra społeczeństwa, równie jak związki ateistów, gdyż nie mogą składać przysięgi. Wogóle zaś państwo powinno bronić wszystkich wyznań a żadnemu nie oddawać pierwszeństwa.

* * *

Ważne przyczynki do filozofii praktycznej dał Locke w pismach o kwestyach wolności, moralności, polityki i wychowania. *Wolność* jest to zdolność stłumienia lub wykonania czynów (myśli lub ruchów), ich zainicyowania lub pominięcia. Nie znosi jej ta okoliczność, że wolę pobudza zawsze jakieś życzenie, lub dokładniej pewne niezadowolenie (*uneasiness*) ze stanu obecnego, a postanowienie zależy od

sądu rozumu. Jeśli nawet wynik rozumowania zależy od niezmiennego stosunku wyobrażeń, w naszej jednak władzy rozpocząć je lub nie, również jak wybór idei, na których je uzasadniamy. Nie myśl, nie postanowienie woli jest wolne, ale osoba, duch, może on odroczyć wykonanie pragnienia, a sądem swoim usposobić wolę przeciwko skłonności. Mamy więc cztery stopnie aktu woli: pożądanie czyli niezadowolenie—połączenie wyobrażeń w rozumowaniu—sąd rozumowy—postanowienie. Miejsce wolności jest na początku drugiego stopnia; ode mnie to zależy, czy dopuszczę zastanowienie się wogóle i w szczególności sąd decydujący o tem, co ma być spełnione, a przez to przeszkodzę bezpośredniemu przejściu pożądania w ruch i stosownie do wyniku rozumowania, zamiast początkowo zamierzonego czynu, wykonam może wprost przeciwny. Bez wolności niemożliwą byłaby moralna ocena postępków i odpowiedzialność za nie. To zdaje się jest pewniejszem jądrem często chwiejnych wywodów Locke'a o wolności (II, 21).

Pożądanie zmierza ku przyjemności, wola posłuszna jest rozumowi, wznoszącemu się nad popędy ku przyjemnościom i nad namiętności. Dobro w fizycznem znaczeniu stanowi wszystko, co wywołuje w nas lub zwiększa radość, usuwa lub zmniejsza nieprzyjemność lub przyczynia się do osiągnięcia innego dobra lub usunięcia innego zła. Przeciwnie moralnie dobrymi są uczynki, gdy się zgadzają z prawidłem, według którego o nich sądzimy. Kto myśli poważnie o swojem szczęściu, przełoży dobra moralne czyli rozumowe nad fizyczne, gdyż one tylko zapewniają prawdziwe zadowolenie. Bóg najściślej połączył szczęście ogólne z cnotą, czyniąc istnienie społeczeństwa zależnem od jej wykonania.

Znamieniem prawa dla istot wolnych jest to, że zostają nagrodzone za jego pełnienie, ukarane za przekraczanie. Trzy są rodzaje *praw*, z któremi zgadzać się powinna czynność, aby zasłużyć na orzeczenie „dobra" (II, 28): według

praw *boskich* sądzimy czyn jako zgodny z przykazaniem lub grzeszny; według praw *obywatelskich* jako niewinny lub zbrodniczy (niezasługujący na karę lub karygodny); według *opinii ogółu* jako cnotliwy lub występny. Pierwsze prawa karzą niemoralność cierpieniem zagrobowem, drugie karami prawnemi, trzecie naganą bliźnich.

Trzecie prawo, polegające na szacunku czyli obyczajności, zwane również filozoficznem, choć niedokładnie to przynajmniej w głównych zarysach zgadza się z pierwszem nadanem od Boga, a w najczystszej formie wyrażonem przez chrześcijaństwo prawie przyrodzonem, prawdziwym probierzem moralności uczynków. W polemice przeciw zasadom wrodzonym kładł trochę nacisk na różnice moralnych poglądów u ludów i jednostek, wskutek której w jednem miejscu potępia się to, co w drugiem ceni się jako cnota; teraz zaznacza, on że jednak w głównych zarysach panuje wszędzie zgodność, naturalnym bowiem trybem każdy popiera szacunkiem i pochwałą to, co mu przynosi korzyść, cnota zaś jest oczywiście korzystną dla wszystkich, którzy się stykają z cnotliwym. Jakkolwiek znaczne są różnice obyczajów, wszędzie jednak w parze idzie z cnotą pochwała, z występkiem—nagana, i w ogólności chwalą to, co istotnie zasługuje na pochwałę; nawet występny chwali cnotę i gani występek przynajmniej u innych. Locke pierwszy zwrócił uwagę na pochwałę ogółu, jako cechę zewnętrzną cnotliwego postępowania; z wskazówki tej skorzystała później filozofia szkocka. Zarzut, jakoby czynił z cnoty coś umówionego, nie jest sprawiedliwy, gdyż prawo opinii i zwyczaju nie stanowiło dla niego prawdziwej zasady moralności, lecz tylko tę, pod której panowaniem zostaje większość ludzi. Kto wątpi o tem, że pochwała lub nagana społeczna stanowią wystarczające pobudki do czynu, źle zna ludzi: na dziesięć tysięcy zaledwie się znajdzie jeden dość nieczuły, aby mógł znosić ustawiczną pogardę ogółu. A jeśli ten, kto przekracza ustawę państwową, może mieć nadzieję ujścia kary i odrzuci myśl o odkupieniu w przyszłem życiu, nigdy nie uniknie potępienia

współczuje za swój występek. W zgodzie z tym poglądem zostaje podana wychowawcy rada: wcześnie budzić poczucie honoru w wychowańcu.

Z czterech zasad moralnych, któremi się posługuje Locke, łącznie lub naprzemian, nie wyjaśniając bliżej ich wzajemnego stosunku — rozumu, woli boskiej, dobra ogólnego (i wyprowadzonej stąd miłości bliźniego) oraz miłości własnej, dwie ostatnie mają jedynie dodatkowe znaczenie; dwie zaś pierwsze wspierają się nawzajem: jedna z nich określa treść dobra, druga ją wspiera i nadaje jej powagę obowiązku. Religia chrześciańska świadczy potrójną usługę rozumowi: poucza go o obowiązkach naszych, które wprawdzie mógłby poznać i bez pomocy objawienia, lecz nie tak prędko i pewnie; uświęca dobro powagą bezwzględnie obowiązującą, ogłaszając je jako przykazanie boże; zwiększa pobudki do cnoty nauką o nieśmiertelności i odkupieniu grzechów. Nie należy zapominać, że Locke, wiążąc tak ściśle cnotę ze szczęściem na ziemi i zbawieniem wiecznem, upatrując w oczekiwaniu nieba lub piekła pożądane poparcie woli przeciw potędze namiętności, nie widzi w tem następstwie i nagrodzie cnoty nic więcej, jak środek pomocniczy, nie zaś decydującą pobudkę moralną: wieczna szczęśliwość jest „posagiem“ cnoty, podnoszącym jej wartość w oczach ludzi słabych lub głupców, ale niestanowiącym o niej, ani jej uzasadniającym. Dla mędrca cnota jest sama przez się piękna i pożądana pomimo wszelkich dodatków, lecz zalecenia filozofów nic zjednają jej wielu zwolenników. Masa zyskuje się przez to, że jej jasno wykażą, jako cnota jest „najlepszym interesem.“

W polityce zwalcza Locke obie formy absolutyzmu: despotyczny Hobbesa i patryotyczny Filmera *); jest on umiarkowanym kontynuatorem liberalnych dążności Miltona (1608—1674) i A. Sidneya († 1683), autora *Rozprawy o rządzie* (*Discourses concerning governement*). Obie jego

*) Zm. 1647 r. Jego dzieło „Patriarcha“ wykazywało boskie pochodzenie monarchii dziedzicznej. *Przyp. tłom.*

własne „rozprawy o rządzie,“ 1689, rozwijają zasady konstytucyonalizmu; pierwsza w drodze ujemnej, druga dodatniej, a skierowane są wprost ku stosunkom współczesnym Anglii. Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem praw i zdolności. Każdy powinien dbać o samozachowanie, bez obrazy dla innych. Każdy posiada już przed założeniem państwa prawo, aby go traktowano jako istotę rozumną; lecz brak jeszcze wtedy władzy poważnej do rozstrzygania sporów. Stan natury nie jest sam przez się stanem wojny, lecz doprowadziłby do niej, gdyby każdy chciał sam wykonywać swoje prawo obrony. Dla uniknięcia gwałtu zakłada się społeczeństwo cywilne, na które przenosi każdy z członków swoją wolność i swoją władzę. Poddaństwo władzy państwowej jest samowolne; umowa nie znosi praw przyrodzonych, ale je ochrania; wolność polityczna jest posłuszeństwem wobec wydanego przez siebie prawa, poddaniem się pod wolę ogółu, objawiającą się w postanowieniu większości. Władza polityczna nie jest ani tyraniczną, gdyż despotyzm niczem nie jest lepszy od stanu natury, ani ojcowską, bo pomiędzy władzą a poddanymi istnieje równość w użyciu rozumu, czego nie ma pomiędzy rodzicami a dziećmi. *Prawodawstwo* jest władzą najwyższą; powierza ją ogół wybranym przedstawicielom; prawa powinny mieć na celu dobro ogółu. Podporządkowane powinny być władzy prawodawczej i oddzielone od niej, obie czynności wykonawcze, które najlepiej połączyć w jednem ręku (króla): *władza wykonawcza* (administracya i sądownictwo), przeprowadzająca prawa, oraz *federacyjna*, broniąca państwo na zewnątrz. Książę ulega prawom. Jeśli rząd, przekraczając prawa, stał się niegodnym powierzonej mu władzy i uciążliwym, najwyższowładztwo wraca tam, skąd przyszło, tj. do ludu. Lud stanowi o tem, czy przedstawiciele i monarcha usprawiedliwiają położone w nich zaufanie i może ich usunąć w razie nadużycia pełnomocnictwa swego. Ponieważ zaprzysiężone posłuszeństwo stosuje się do prawa, więc książę, który przekroczył ustawę, traci prawo rozkazywania; staje on w stosunku nieprzyjaznym

do ludu, a rewolucya jest wtedy tylko koniecznością, wywołaną przez gwałt.

Monteskiusz uczynił te idee polityczne Locke'a dobrem wspólnem całej Europy [1]). Tę samą zasługę ma Rousseau względem jego poglądów pedagogicznych, wygłoszonych w niepretensyonalnych, ale głębokich *Myślach o wychowaniu*, 1693 *). Wychowanie nie powinno nic wkładać pupilowi, lecz z niego wszystko wydobywać; powinno go prowadzić, ale nie tresować, rozwijać zgodnie z naturą zdolności jego, budzić samodzielność, nie zaś kierować ku uczoności. Konieczne jest do tego skwapliwe i pełne miłości uwzględnienie jego *osoby* (indywidualności), a dla tej przyczyny oddaje się pierwszeństwo wychowaniu prywatnemu przed publicznem. Wychowanie powinno zrobić z człowieka przydatnego członka społeczeństwa, nie powinno więc zaniedbywać rozwoju fizycznego. Nauczanie przy pomocy zabaw oraz nauka poglądowa czynią pracę ponętną dla dziecka; języki współczesne powinny być wykładane więcej przez pośrednictwo rozmowy, niż sposobem systematycznym. Główna różnica pomiędzy Lockem a Roussem polega na tem, że pierwszy przywiązuje wielką wagę do rozbudzenia poczucia honoru, ostatni zaś zupełnie odrzuca ten środek wychowawczy.

---

[1]) Por. Theod. Pietsch „Über das Verhält. der polit. Theorien Lockes zu Montesquius Lehre.“ Berl. Diss. Wrocł., 1887.

*) Nie ulega wątpliwości, że cała filozofia francuska XVIII w. jest dalszym rozwojem angielskiej XVII stulecia, jak to doskonale wyświetla autor najlepszej dotąd historyi literatury przeszłego stulecia (Hettner) i niepotrzebnie się nasz autor w tem powołuje na jakieś studenckie rozprawki. Lecz twierdzenie, jakoby Monteskiusz i Rousseau (w Emilu) byli tylko popularyzatorami Locke'a, jest zbyt powierzchowne i niekrytyczne. *Prz. tł.*

ROZDZIAŁ V.

Filozofia angielska XVIII-go stulecia.

Obok teoryi poznania, stanowiącej ognisko jego filozofii, opracował Locke, chociaż nie tak wyczerpująco, pozostałe gałęzie filozofii, a przez wielostronny wpływ pobudzający dał tematy oświacie angielskiej i francuskiej. Teraz dzielą się rozmaite gałęzie filozofii, ale wszędzie oddziaływa jego potężny duch. Rozwój deizmu od Tolanda zostaje pod wpływem „chrześciaństwa wyrozumowanego“ Locke'a; etyka Shaftesburego wiąże się drogą polemiki z zaprzeczeniem przezeń idei wrodzonych, a gdy Berkeley i Hume wyciągają wnioski z jego teoryi poznania, rozdział o kojarzeniu wyobrażeń staje się dla Hartleya pobudką do nowej doktryny psychologicznej.

I. Filozofia przyrody i psychologia.

W osobie Izaaka Newtona (1642—1727) [1]), wielkiego współrodaka Locke'a, osiąga przyrodoznawstwo stanowisko, które było przedmiotem marzeń i wymagań od końca

[1]) Od 1669 do 1695 profesor matematyki w Cambridge, następnie w Londynie, od 1672 członek Królewsk. Tow. Umiejętności, w 1703 został jego prezesem. Główne dzieło: „Philosophiae naturalis principia mathematica,“ 1687. Pisali o nim Snell 1843, Durdik „Leibnitz und Newton,“ 1869. Lange „Hist. filoz. materyalistyczn.,“ t. I.

średnich wieków, a do którego stopniowo się zbliżało w poznaniu i czynie. Nie odrazu zdołała się ludzkość otrząsnąć z poglądu na świat Arystotelesa, obdarzającego rzeczy duchowemi, wewnętrznemi siłami. Pomiędzy Telezyuszem a Newtonem upłynęło całe stulecie: tyle czasu potrzebowało pojęcie prawa przyrodzonego, ażeby wydostać się z osłon. Olbrzymi przewrót w pojęciach musiał nastąpić, zanim Newton stanowczo mógł wyrzec: „Zostawcie na uboczu formy substancyalne i tajemnicze własności, a sprowadzajcie zjawiska przyrody do praw matematycznych," zanim uwieńczył swojemi odkryciami Keplera i Galileusza. To bowiem płodne połączenie doświadczalnej indukcyi Bacona i matematycznej dedukcyi Kartezyusza, analitycznej i syntetycznej metody, które znajdujemy w żądaniu i dowodzeniu matematycznie sformułowanych praw przyrody, wymagało wyzucia jej z wszelkiego wewnętrznego życia [1]), wszelkich różnic jakościowych, pojmowania każdego bytu, jako złożonego z jednostajnie działających części, każdego zjawiska jako ruchu. W ten sposób wykonany został program mechanicznego przyrodoznawstwa Hobbesa. Niebo i ziemia ulegają jednakowemu prawu ciążenia. Jakie znaczenie miało zresztą jeszcze dla Newtona ścisłe pojmowanie mechanicznego oddziaływania (ciśnienie i uderzenie, jako jedyne przyczyny ruchu), wynika stąd, że sam on, uważany zwykle za twórcę dynamicznego tłomaczenia przyrody, odrzucając działanie na odległości jako niedorzeczne, uważał za niezbędne przyjęcie „przyczyny" ciążenia, domyślając się jej w uderzeniu nieważkich cząsteczek. Dopiero uczniowie jego (Roger Cotes w przedmowie do drugiego wydania *Zasad*, 1713) odważyli się uznać ciężkość za siłę powszechną materyi, za „pierwotną własność wszystkich ciał."

[1]) Zrozumiał to już Poiret, że matematyczne pojmowanie przyrody, uznające tylko ilościowe różnice, jest jej obezduchowieniem. Charakterystyczne jest jego orzeczenie, że zasady fizyki Kartezyańskiej dotyczą tylko „trupa" natury (*crud.*, str. 260).

Łącząc, podobnie jak i Bayle, głęboką religijność ze ścisłością myśli fizycznej, widzi Newton w cudownej budowie wszechświata, niepotrzebującej pomocy ze strony Twórcy, której celowość podziwia z takim zapałem, jak bezwzględnie potępia wmieszanie celowości do objaśniania zjawisk fizycznych, najpewniejszy dowód rozumnego sprawcy świata. Dostarcza on tym argumentem fizyko-teologicznym pożądane poparcie deizmowi. Kiedy duchy skończone otrzymują w *sensorium* mózgu przychodzące do zmysłów obrazy przedmiotów, Bóg ma wszystkie przedmioty w sobie, jest obecny we wszystkich, poznaje je bez organów zmysłowych; jego *sensorium* jest przestrzeń wszechświata.

* * *

Przeniesienie mechanicznego poglądu na zjawiska psychiczne nastąpiło pod wpływem Gaya i było dziełem lekarza Davida Hartleya [1]) (1704—1757) i ucznia jego, kaznodziei i przyrodnika, Józefa Priestleya [2]) (ur. 1733, zm. 1804 w Filadelfii; w 1774 odkrył tlen). Towarzyszyło mu również przekonanie, że wyniknie stąd raczej pomoc, niż niebezpieczeństwo dla wiary.

Dwa twierdzenia stanowią podstawę poglądów tych psychologów: 1) Wszelkie zjawiska wyobrażeń i uczuć polegają na mechanice pierwiastków psychicznych; najwyższe i najbardziej złożone z nich (myśli, uczucia, postanowienia) są wynikiem połączenia prostych wyobrażeń, czyli powstają skutkiem ich „kojarzenia." 2) Wszelkim zjawiskom wewnętrznym, prostym lub złożonym towarzyszą mniej lub więcej złożone objawy cielesne, mianowicie spra-

---

[1]) Hartley: „Rozważania o człowieku, jego budowie, jego obowiązkach i jego nadziejach," 1749.

[2]) Priestley: „Teorya ducha ludzkiego Hartleya według zasad kojarzenia wyobrażeń," 1775; „Badania nad materyą i duchem," 1777; „Nauka o konieczności filozoficznej," 1777; „Swobodne roztrząsanie nauki materyalistycznej" (przeciwko R. Price'a „Listom o materyalizmie i konieczności filozoficznej") 1778. Por. rozpr. Schoenlanka: „Hartley und Priestley," 1882.

wy nerwowe i wibracye mózgowe. Hartley i Priestley zgadzają się w żądaniu nauki o duszy, opartej na kojarzeniu wyobrażeń i fizyologii; różnica między nimi tkwi w tem, że pierwszy mówi oględnie o równoległych, obok idących sprawach (psychicznej i fizycznej), usuwając wszelką materyalizacyę sprawy wewnętrznej odwołaniem się do różnorodności ruchu i myśli, niedopuszczającej sprowadzenia jednej do drugiej. Twierdzi on, że analiza psychologiczna nie powinna nigdy doprowadzać do cielesnych, lecz do psychicznych pierwiastków, a nawet w przewidywaniu niebezpieczeństwa podobnych wniosków niechętnie przyznaje zależność drgań mózgowych od mechanicznych praw cielesnego świata oraz konieczność w woli ludzkiej, pocieszając się tem, że to nie usuwa odpowiedzialności moralnej. Priestley przeciwnie śmiało przyznaje się do materyalistycznych i deterministycznych konsekwencyj swego stanowiska; nietylko towarzyszą według niego zjawiska materyalno psychicznym, ale stanowią ich istotę; myśl jest czynnością mózgu, a psychologia jako fizyka nerwów — rozdziałem fizyologii. Zaprzeczenie nieśmiertelności i boskiego pochodzenia świata nie wywnioskowuje się jeszcze z materyalizmu. Priestley nietylko zwalcza ateizm Holbacha, lecz należy do szeregu deistów w pracach o naturalnej religii i o pochodzeniu chrześciaństwa.

U Hartleya już spotykamy się z myślą, że wskutek kojarzenia wyobrażeń, rzeczy lub uczynki (np. dobroczynność), które początkowo służyły za środek własnego zadowolenia, z czasem nabierają wartości same przez się, niezależnie od początkowego egoistycznego celu. Myśl tę powtórzył później Jakób Mill (1829). Jak dla ambitnego sława, dla skąpca pieniądz stały się przedmiotem bezpośredniego pożądania, tak przy udziale kojarzeń może się zamienić pragnienie tego, co jest źródłem pochwały, na pragnienie tego, co godne pochwały.

Z późniejszych psychologów kojarzenia wspomnieć należy o Erazmie Darwinie (*Zoonomia, czyli prawo życia organicznego*, 1794—1796).

II. Deizm.

Jak Baco i Kartezyusz wyzwolili wiedzę przyrodniczą, Hobbes państwo, Grocyusz prawo z pod powagi kościoła i uzasadnili je na własnych podstawach, tj. na rozumie i naturze, tak deizm usiłował oddzielić religię od dogmatyki kościelnej i ślepej wiary w tradycyę, a wyprowadzić ją z poznania naturalnego [1]). Jako uznający *rozum* za źródło i probierz prawdziwej religii, jest on racyonalizmem; odwołując się od nadprzyrodzonych świateł objawienia i natchnienia do *naturalnych świateł* rozumu, jest naturalizmem; nie widząc wreszcie w objawieniu zapory dla umysłu *badawczego*, lecz przeciwnie czyniąc je głównym przedmiotem badania, jest religią wolnomyślnych.

Ogólne zasady deizmu dają się streścić w niewielu założeniach. Istnieje *religia przyrodzona*, której główną treść stanowi moralność; nie obejmuje ona wiele więcej nad dwa przykazania: wierz w Boga i pełnij swoje obowiązki. Ona to służy za miarę do oceny religij pozytywnych. To, co one zawierają nad przepisy religii przyrodzonej lub sprzecznego z niemi, stanowi zbyteczny i szkodliwy dodatek, dowolne mędrkowanie ludzkie, dzieło podstępnych książąt i oszustów—księży. Chrześciaństwo w swojej początkowej formie było najdoskonalszym wyrazem religii rozumu; lecz w kościelnem przekształceniu uległo spaczeniom, z których teraz powinno być oczyszczone.

Uzasadnienie tych najogólniejszych założeń polega na następującem: Istnieje tylko *jedna* prawda i tylko *jedna* religia. Skoro spełnienie jej przepisów konieczne jest dla wiecznej szczęśliwości, powinny one być dla wszystkich zrozumiałe i wszystkim udzielone; ponieważ zaś szczegółowe objawienia i prawodawstwa nie mogłyby dojść do wiadomości wszystkich, przepisy te nie mogą być czem innem, jak wpisanemi w sercu każdego człowieka przykazaniami

[1]) Por. ściśle źródłowy wykład w G. V. Lechlera „Geschichte des englischen deismus," 1841.

obowiązku. Dla zbawienia potrzebne jest tylko uznanie Boga jako stwórcy i sędziego oraz spełnienie jego przykazań, tj. życie moralne. Jedyna prawdziwa religia udzielona została ludziom w sposób dwojaki: przez naturalne objawienie wewnętrzne rozumu i przez zewnętrzne, historyczne — ewangelii. Ponieważ jedno i drugie pochodzi od Boga, nie mogą być z sobą w sprzeczności. Religia przyrodzona oraz prawdziwa część religij pozytywnych nie różnią się więc zawartością, lecz sposobem udzielenia. Rozum ocenia religię tradycyjną według przepisów naturalnej i odróżnia prawdziwe objawienie od domniemanego według zgodności z własnymi przepisami. Deista wierzy w Pismo dlatego, że naucza rozumnie, nie dlatego zaś, że stoi w Biblii, uważa jego naukę za prawdę. Jeśli pozytywna religia zawiera mniej, niż przyrodzona, to jest niedoskonała; gdy zawiera więcej, jest tyraniczną, nakazując rzeczy niepotrzebne. Prawomocność rozumu w sądzie o wiarogodności objawienia nie ulega wątpliwości; po za nim bowiem nie ma środków znalezienia prawdy, uznanie zaś objawienia za prawdziwe nie zaś domniemane, możliwe jedynie dla tego, kogo światło wewnętrzne rozumu przekonało o istnieniu Boga. Z temi rozumowaniami wiąże się pewien pogląd historyczny, początkowo zlekka zaznaczony, lecz coraz bardziej się rozwijający w miarę postępu ruchu deistycznego. Religia przyrodzona jest zawsze i wszędzie jednakowa, powszechna i konieczna, doskonała, wieczna i pierwotna. Jako pierwotna jest ona najdawniejszą z religij i równie stara, jak świat; jako doskonała nie może się doskonalić, lecz tylko ulegać zepsuciu lub odnowieniu. Dwa razy występowała ona w zupełnej czystości: jako religia pierwszych ludzi i jako religia Chrystusa. Dwa razy została spaczoną: w czasach przedchrześciańskich przez bałwochwalstwo, zapożyczone z egipskiej czci umarłych, w nowszych — przez popęd do cudowności i ślepą wiarę w powagę. W obu wypadkach przyczyną zamętu byli księża, chciwi władzy, którzy pragnęli niezrozumiałymi dogmatami i świetnemi tajemniczemi ceremoniami zastraszać i powściągać lud,

ciągnąc korzyść z zabobonności mas: każde nowe bóstwo, każda nowa tajemnica była dla nich wygraną. Oni to obniżyli religię pierwotną do politeizmu, a chrześciaństwo spaczyli, przystosowując je do przesądów tych, których chcieli nawrócić, a w czyich oczach prostota nowej nauki nie wydawała się dość ponętną. Żyd chciał w niej odnaleźć swoje prawa, poganin — swoje święto i swoją trudną do zrozumienia filozofię; w ten sposób chrześciaństwo zostało obładowane niepotrzebnymi obrządkami i mędrkowaniem, zostało zżydzone i spoganione. Szczególnie dogmaty o grzechu pierworodnym, odkupieniu i zbawieniu raziły czysto rozumowe usposobienie deistów. Ani cudza wina (grzech przodków), ani cudza pokuta (ukrzyżowanie Chrystusa) nie mogą nam być policzone: tylko metaforycznie możemy nazywać Chrystusa odkupicielem, o ile przykład jego śmierci prowadzi nas do wiary i posłuszeństwa. Wszelako nie zasłużyli deiści na nazwę ateistów, którą trzymała w pogotowiu ortodoksya dla każdej niezgodnej z sobą doktryny. Nie odrzucali oni objawienia, a tem bardziej istnienia Boga. Zaprzeczający Boga był w ich oczach pozbawiony rozumu, a objawienia historycznego nie uważali bynajmniej za zbyteczne. Celem jego było poruszenie umysłów, pobudzenie do zagłębienia się i powrotu do siebie, przekształcenie obyczajów; ktoby zaś chciał je uważać za zbyteczne dla tego, że zawierało tylko prawdy przyrodzone, temu wskazywano na przykład księgi Euklidesa, które niezawodnie nic zawierały nic nad to, co na rozumie się zasadza, o których jednak głupiec tylko mógł mówić, że są zbyteczne dla nauczenia się matematyki.

To, co tu przedstawiliśmy jako ogólny pogląd deizmu, występowało w prawidłowym rozwoju i specyalizacyi myśli u pojedynczych przedstawicieli. Punktami wytycznymi i epokami były dzieła: Tolanda *Chrześciaństwo bez tajemnic*, 1696, Collinsa *Rozprawa o wolnomyślności*, 1713, Tyndala *Chrześciaństwo równie starożytne jak świat*, 1730, Chubba *Prawdziwa Ewangelia Jezusa Chrystusa*, 1738. Pierwszy żąda krytyki objawienia, drugi broni prawa wolnego bada-

nia, trzeci ogłasza odnowioną przez Chrystusa religię przyrodzoną za najdawniejszą, czwarty sprowadza ją całkowicie do reformy moralnej.

Ruch deistyczny rozpoczęty był przez Herberta Cherbury (ob. str. 86—87), dalszy ciąg jego znajdujemy u Locke'a, który powierza rozumowi odróżnienie prawdziwego objawienia od fałszywego, a w chrześciaństwie dostrzega wprawdzie rzeczy prześcigające rozum, ale nie sprzeczne z nim. O krok dalej postąpił Jan Toland (1670—1722), dowodząc, że w chrześciaństwie nie ma nietylko nic sprzecznego z rozumem, ale i wyższego nad rozum i że żadna z nauk chrześciańskich nie może być nazwana tajemnicą (*Christianity not mysterious*). Na żądanie czci dla niezrozumiałego odpowiada, że rozum jest jedyną podstawą pewności i że on tylko decyduje o boskiem pochodzeniu Pisma według treści jego. Pobudką do przyjęcia prawdy może być tylko rozum, nie zaś objawienie, które jako powaga i doświadczenie jest tylko drogą do niej, jest środkiem nauczania, nie zaś zasadą przekonywającą. Warunkiem każdej wiary jest wiedza i pojmowanie; wiarę bowiem stanowi rozumne przekonanie. Zanim spuścimy się na Pismo święte, powinniśmy być przekonani, że jest ono rzeczywiście dziełem tych, którzy są podani za jego autorów, oraz rozważyć, czy ci ludzie, ich dzieła i czyny godni są Boga. Nieprzystępność dla poznania istoty wewnętrznej Boga nie czyni z niego tajemnicy, gdyż i zwyczajne rzeczy w przyrodzie znamy jedynie według ich własności. Cuda również nie zawierają w sobie nic niezrozumiałego: są one tylko spotęgowaniem praw przyrody ponad granice ich zwykłej czynności przez nadprzyrodzony wpływ, którym Bóg posługuje się jednak oszczędnie i tylko dla nadzwyczajnych celów. Wciśnięte do moralnej religii chrześciańskiej tajemnice tłomaczy Toland poszanowaniem dla zwyczajów żydowskich i pogańskich, wpływem uczonych spekulacyj oraz samolubnymi wymysłami księży i władzy. Reformacya nie odnowiła całej pierwotnej czystości i prostoty religii.

Tak przemawia Toland deista. W późniejszych pismach: pięciu listach do księżniczki pruskiej Zofii Karoliny (*Letters to Serena*), 1704, oraz w *Panteisticon* (Kosmopolis, 1720) wygłasza on hilozoistyczny panteizm.

Pierwszy z listów traktuje o przesądach ludzkich, drugi o doktrynie nieśmiertelności u starożytnych, trzeci o powstaniu bałwochwalstwa, czwarty i piąty poświęcone są Spinozie i wytykają jako główny brak jego filozofii to, że zostawia bez wyjaśnienia ruch. Ruch należy z taką koniecznością do pojęcia materyi, jak rozciągłość i nieprzenikliwość. Materya zostaje w ciągłym ruchu, spoczynek jest tylko wzajemnem starciem dwu sił poruszających. Rozmaitość rzeczy polega na rozmaitych ruchach cząsteczek materyi; ruch więc jest zasadą, która materyę ogólną wyosabnia w odrębne rzeczy. Jak *Listy* przypisują boskiemu rozumowi celową budowę organizmów, tak też i *Panteisticon* daleki jest od wniosków nagiego materyalizmu. Wszystko pochodzi z całości, która jest nieskończona, jedna, wieczna, wszechwiedząca; Bóg jest siłą całości, duszą świata, prawem przyrody. Książka ta zawiera liturgię gminy panteistycznej z licznymi ustępami z poetów starożytnych *).

Antoni Collins (1676—1729) w swojem *Discourse of free-thinking* wywodzi prawo wolnego myślenia, tj. sądu według dowodów, z tej zasady, że poznanie żadnej prawdy nie jest nam wzbronione, żadną zaś inną drogą nie możemy dojść do niej, ani uwolnić się od zabobonu; prawo zaś zastosowania jego do Boga i Biblii w szczególności opiera na tem, że księża różnią się w poglądach na najważniejsze rzeczy. Obawa, że wynikłe z wolnomyślności różnice opinij mogą zaszkodzić spokojności ogółu, nie jest uzasadniona; przeciwnie ograniczenie wolności myśli pociąga za sobą nieporządki, gdyż osłabia zapał do rzeczy moralnych. Tyl-

*) Po polsku znajdą czytelnicy tę liturgię w przekładzie I-go tomu „Hist. literat. XVIII stulecia“ Hettnera (str. 119—123). Oryginał „Pantheistikona“ jest nadzwyczaj rzadki. *Przyp. tłom.*

ko duchowni potępiają swobodę myśli. Zbrodnią jest myśleć, że błąd może być użytecznym a prawda szkodliwą. Na dowód, że wolnomyślność nie psuje charakteru, przytacza w końcu Collins spis szlachetnych wolnomyślicieli, zaczynając od Sokratesa a kończąc na Locke'u i Tillotsonie. Z przeciwników jego wspomnieć należy spokojne i przedmiotowe kazania Baylea, Ibbota, oraz ostry i sucho-dowcipny list znakomitego filologa, Ryszarda Bentleya. Obaj nie zwalczają najwyższej zasady Collinsa; przyznają oni w najszerszym zakresie prawo nieograniczonego zastosowania rozumu do zagadnień religijnych, lecz powstają przeciwko podstawieniu wyrazów, skutkiem którego wolnomyślność utożsamia się z opozycyą. Z jednej strony zarzucają Collinsowi zbytnią swobodę myślenia, tj. nieokiełznaność, pospieszność, zuchwalstwo i paradoksalność; z drugiej znajdują, że nie jest dość wolny od przesądów.

Kiedy Shaftesbury, uzasadniając moralność na naturalnem poczuciu piękna, uczynił ją niezależną od religii, a dowcipnymi żartami przeciw ortodoksyi i mistycyzmowi posłużył sprawie deizmu, Clarke dał jego zwolennikom zdatną do użytku zasadę moralną w objektywnym rozumie rzeczy *), ruch deistyczny o mało że nie rozproszył się na debaty o przepowiedniach i cudach [1]) oraz na teologiczne drobnostki.

---

*) Obacz niżej w rozdziale o moralności. *Przyp. tłom.*

[1]) Głównym szermierzem w sporze o dowodach na korzyść przepowiedni, wytoczonym z powodu hypotezy fałszowań Whistona, był Collins („O podstawach i dowodach religii chrześciańskiej," 1724). Chrześciaństwo według niego opiera się na starym zakonie, jego główną podstawą jest wiara, że Jezus był przepowiedzianym Mesyaszem żydów, główny dowód na jego korzyść — przepowiednie starego Testamentu, dowód ten jednak spoczywa na typowem i alegorycznem pojmowaniu odpowiednich ustępów. Kto je odrzuca, ten pozbawia gruntu objawienie chrześciańskie, które jest sensem alegorycznym żydowskiego. Drugi dowód na korzyść objawienia, zaczerpnięty z cudów, roztrząsa Tomasz Woolston (sześć rozpraw o cudach, 1727—29), rozciągając i na nie pojmowanie alegoryczne. Powołuje się on przytem na powagę ojców kościoła, niemniej i na to, że przy dosłownem pojmowaniu okazują się sprzecznemi ze zdrowym sensem i rozumem. Nie-

Mateusz Tyndall (1656—1733) skierował go ku kwestyi zasadniczej. Jego *Christianity as old as creation* jest podstawową księgą deizmu. Zawiera ona wszystko, cośmy przedstawili jako zasady tej nauki religijnej. Chrystus przyszedł nie na to, aby przynieść nową naukę, lecz aby zachęcić do skruchy i pokuty oraz odnowić prawo przyrodzone, równie dawne, jak stworzenie, tak powszechne, jak rozum, niezmienne, jak Bóg, natura ludzka i stosunki rzeczy do siebie, które szanować powinniśmy w postępowaniu naszem. Religia jest moralnością, czyli ściślej: jest ona nieprzymuszoną ustawiczną skłonnością robienia jaknajwięcej dobrego i przez to służenia chwale boskiej i własnemu dobru. Zgodność bowiem naszego postępowania z przepisami rozumu stanowi o naszej doskonałości, na niej zaś spoczywa szczęście. Ponieważ Bóg jest nieskończenie szczęśliwy i sam sobie wystarczający, ma on w przykazaniach swoich na oku tylko szczęście ludzkie. To, co religie pozytywne zawierają nad prawo moralne, jest zabobonem, przywiązującym wagę do drobnostek bez wartości. Prawdziwa religia stoi pośrodku między nietroskliwą niewiarą z jednej strony a bojaźliwym przesądem, dzikim mistycyzmem i pobożną gorliwością z drugiej. Wygłaszając najwyższowładztwo ro-

---

dające się zwalczyć zwątpienia, które nasuwa dosłowne pojmowanie wskrzeszenia zmarłych, uzdrowienia chorych, wypędzania złych duchów i innych cudów, służą za dowód, że są one tylko symbolicznem przedstawieniem tajemniczego i cudownego wpływu Chrystusa. Tak córeczka Jaira ma oznaczać kościół żydowski, odradzający się za przyjściem Chrystusa; Łazarz przedstawia ludzkość, która ma się obudzić w dniu sądu; zmartwychwstanie Chrystusa jest symbolem jego zmartwychwstania z grobu litery Pisma. Przeciwko Scherlockowi, którego „Wysłuchanie świadectw o zmartwychwstaniu Chrystusa“ przez długi czas uważane było za zwięzłe obalenie napaści Woolstona, wystąpił P. Annet, który, nie pozostawiając otwartej furtki symbolicznego wykładu, postępował jeszcze bezwzględniej w wyszukaniu nieprawdopodobieństw i sprzeczności pośród świadectw Pisma, a wszystkich pisarzy chrześciańskich uznał za kłamców i fałszerzy. Kto widzi w cudach wkroczenie w prawidłowy bieg przyrody (a tak winniśmy je pojmować, jeśli mają stwierdzać boskość ewangelii), ten czyni Boga istotą zmienną, a prawa natury niedoskonałemi, wymagającemi sprostowań. Prawdziwość nie zależy od żadnych historyj.

zumu w dziedzinie religii, żądamy tylko jawnie tego, co nasi przeciwnicy oddawna milcząc pełnią (np. w alegorycznym wykładzie). Bóg dał nam rozum dla odróżnienia prawdy od fałszu.

Tomasz Chubb (1679—1747), pochodzący z ludu (był rękawicznikiem i odlewaczem świec) od r. 1715 wziął udział w literaturze deistycznej i usiłował ustnie wykładać nowe idee ludziom swego stanu; w *True gospel of Jesus Christi*, 1738, wygłasza zasady zacnego chrześciaństwa rzemieślników. Wierzyć, znaczy spełniać zaznaczone przez Chrystusa prawa rozumu, nie zaś uważać za prawdę to, co o nim opowiadają. Ewangelia Chrystusa wygłoszona była ubogim przed jego śmiercią i, jak się mówi, zmartwychwstaniem i wniebowzięciem. Że Chrystus żył, prawdopodobne to, wynika bowiem z wielkości jego posłannictwa; lecz był on człowiekiem, jak inni. Ewangelią jego jest jego nauka, nie zaś jego dzieje, własna nauka Chrystusa, nie zaś nauka zwolenników; rozmyślania apostołów — to opinie prywatne. Nauka Chrystusa składa się z trzech punktów: 1) Spełniaj moralne prawo rozumu: miłość Boga i bliźniego: jest ono jedyną podstawą przypodobania się Bogu. 2) Po uchyleniu się od prawa pokuta i poprawa stanowią jedyną podstawę łaski boskiej i przebaczenia. 3) W dzień sądu zapłacą ci według dzieł twoich. Wygłaszając te nauki, stwierdzając je swojem czystem życiem i wzorową śmiercią oraz zakładając związki religijno-moralne na podstawach równości braterskiej, obrał Chrystus najwłaściwsze środki do celu swego — zbawienie duszy ludzkiej. Chciał on zapewnić ludziom przyszłą szczęśliwość (oraz połączone z nią szczęście na ziemi) i uczynić jej godnymi, co osiąga się jedynie przez poddanie się z przekonania pod przyrodzone prawo moralne, uzasadnione na moralnej zdatności rzeczy. Szkodliwem jest wszystko, co wywołuje złudzenie, jakobyśmy mogli osiągnąć łaskę boską inaczej, niż przez prawość i skruchę; również i pomieszanie stowarzyszeń chrześciańskich z prawnemi i państwowemi, dążącemi do innych celów.

Tomasz Morgan (*Filozof moralista, rozmowa między deistą chrześciańskim Filaletem a chrześcianinem żydowskim Teofanem*, 1737) zostaje na gruncie swoich poprzedników, wygłaszając zasady, że moralna prawdziwość rzeczy jest znamieniem boskości nauki, że religia chrześciańska jest tylko powrotem naturalnej, że apostołowie nie są nieomylni. Jego właściwością jest zastosowanie pierwszej zasady do prawa Mojżesza z wynikiem, że nie było ono objawieniem, zupełne oddzielenie nowego Testamentu od starego (kościół Chrystusowy i spodziewane królestwo Mesyasza żydowskiego są tak przeciwne sobie, jak niebo i ziemia) oraz staranie dokładniejszego wyjaśnienia źródeł zabobonu, który wyprowadza z upadku aniołów w czasach przedchrześciańskich, z domieszek pierwiastków żydowskich w pochrześciańskich. Usiłuje on rozwiązać zadanie przez szczegółową krytykę historyi żydowskiej, która dokonana bez współczucia, ale nie bez wmieszania ducha i stosunków nowożytnych do najdawniejszych dziejów, tłomaczy po części mistycznie, po części naturalnie cuda starego Testamentu, a bohaterów żydowskich pozbawia moralnego blasku. Dziejopisarze żydowscy przedstawieni są jako poeci, Bóg Izraela zdegradowany do roli miejscowego podrzędnego bożyszcza opiekuńczego, prawo moralne Mojżesza uważa się jako dotycząca zewnętrznych stosunków, ograniczona do narodu i do życia doczesnego ustawa cywilna z uświęceniem doczesnem, jego obrządki jako akt polityki świeckiej; Dawid przedstawiony jest jako wybitny poeta, muzyk, kuglarz i tchórz; z proroków robi profesorów teologii, Pawła wychwala jako największego wolnomyśliciela swego czasu, broniącego rozumu przeciw powadze, a odrzucającego rytuał żydowski jako obojętny. Wszystko nieprawdziwe w chrześciaństwie stanowi pozostałość żydowstwa, wszystkie tajemnice są niezrozumianemi, źle (tj. dosłownie) pojętemi alegoryami. Przez wzgląd na przesądy żydowskie śmierć Chrystusa przedstawiono obrazowo jako ofiarę, tak jak i sam Mojżesz musiał się stosować do egipskich zabobonów ludu. Morgan spodziewa się ostatecznego

zwycięztwa chrześciaństwa czystego, deistycznego czyli pauliñskiego nad ortodoksalnem żydowskiem. Z pośród pism polemicznych na wzmiankę zasługują: W. Warburtona *Boskie posłannictwo Mojżesza* i S. Chandlersa *Obrona dziejów starego Testamentu.*

Co do Bolingbroke'a († 1751 ob. niżej) można powątpiewać, czyli należy go zaliczyć do deistów, czy do ich przeciwników. Z jednej strony widzi on w monoteizmie pierwotną, prawdziwą religię, którą przebiegłość księży i fantastyczna filozofia spaczyły do zabobonu; w pierwotnem chrześciaństwie—systemat przyrodzonej religii, który został doprowadzony do spornej i zawikłanej umiejętności przez szalonych lub kłamliwych wyznawców; w teologii —zgubę religii, w Baconie, Kartezyuszu i Lockem—pierwowzory wolnego badania. Z drugiej strony chce bronić objawienia wobec rozumu, którego wykształcenie przed chwilą zalecał, pragnie utrzymywać wiarę w oddaleniu od wiedzy i wymaga, ażeby Biblia przyjęta została na swoją własną powagę ze wszystkiem, co zawiera w sobie niedowiedzionego i sprzecznego z rozumem. Religia jest dla rządu niezbędnym środkiem utrzymania w posłuszeństwie ludu. Masę powściągnąć może jedynie strach przed wyższą potęgą, nie zaś rozum; źle więc czynią wolnomyśliciele, zdejmując wędzidła zmysłowemu tłumowi, któremu lepiej byłoby jeszcze więcej włożyć.

Jak sceptyk Hume doprowadza empiryzm (obacz niżej) do upadku, tak filozofia religii usuwa deizm. Z obrońców objawienia chrześciańskiego przeciw deizmowi przytoczymy Conybeare'a (1732) i Józefa Butlera (1736). Pierwszy z niedoskonałości i zmienności naszego rozumu wnosi podobnież o religii przyrodzonej. Butler (ob. niżej) nie zgadza się, aby religia przyrodzona i objawiona wykluczały się nawzajem. Objawienie chrześciańskie nadaje wyższą powagę religii przyrodzonej, na której się opiera, przystosowuje ją do danych potrzeb i stosunków ludzkości, do rozumowych przepisów cnoty dodaje nowe obowiązki wzglę-

dem Syna i Ducha św. Widzimy stąd, że obrońcy, aby mieć możność polemizowania z przeciwnikami, zmuszeni są sami się przystosować do deistycznej zasady rozumowej krytyki objawienia.

Zasada ta, która, chociaż przestraszyła początkowo współczesnych, wkrótce jednak wpoiła się w sposób myślenia przeciwników, a przez kanały oświaty przeszła do ogólnego wykształcenia, stanowi słuszny cel usiłowań deizmu, chociaż często zastosowywana była i broniona przeciwko duchowieństwu ze zbytnią nienawiścią. Dziś jest rzeczą pospolicie uznaną, że wszystko, co ma roszczenie do prawdziwości i znaczenia, powinno się poddać próbie rozumu; wówczas zasada ta wraz z opartem na niej rozdzieleniu religii naturalnej i pozytywnej działała oświetlająco i wyzwalająco. Rzeczywistą wadą religii deistycznej, zaledwie dostrzeżoną przez jej przeciwników, był brak poczucia religijnego i zmysłu historycznego, dopuszczający wyobrażenie, jakoby religie mogły być *wymyślone*, a kłamstwa księży stać się potęgą dziejową. Hume pierwszy usiłował wydostać się z tego ubóstwa myśli. Było to dziwnie sprzecznem przypisywać człowiekowi pewien skarb wiadomości religijnych w jego umyśle, a jednocześnie robić z niego igraszkę chytrych księży i despotów. Nie mieli deiści zmysłu ani na osobliwość głębokiego poczucia religijnego, które w błogiej nadziei wzbija się ponad ziemskie koło obowiązków ku lepszemu światowi, ani na niezależne od woli, historyczne i konieczne powstawanie i wzrost indywidualnych form religijnych. Objawia się tu ów zwrot od woli i uczucia ku myśli, od dziejów ku przyrodzie, od przygnębiającego powikłania tego, co jest, ku prostocie pierwotnej, zwrot, uznany przez nas za wybitną cechę myśli nowożytnej.

III. Filozofia moralna.

Hasłem deizmu była *niezależność religii*, nowożytna etyka żąda *niezależnej moralności*. Hobbes wygłosił to ha-

sło przeciwko średniowiecznej zależności etyki od teologii; teraz zwraca się ono przeciwko niemu, gdyż uwolnił moralność od władzy kościelnej po to jedynie, aby ją oddać pod niemniej uciążliwe i degradujące jarzmo władzy państwowej. Samolubne wyrachowanie, tak uczył on, pobudza ludzi do przelania drogą umowy całej władzy na monarchę. Prawem jest to, co rozkazuje najwyższa władza, nieprawem, czego zabrania. Tak więc pojęta jest moralność ujemnie jako *sprawiedliwość*, a za podstawę jej wzięte *wyrachowanie* i *umowa*. Uznając jednostronność pierwszego, wygłasza Cumberland zasadę *życzliwości ogólnej*, w czem ma Bacona za poprzednika, a szkołę Shaftesburego za następczynię. Przeciwko zaś uzasadnieniu moralności na samolubstwie i umowie występuje opozycya potrójna: idealistyczna, logiczna i estetyczna. Moralne pojęcia nie powstały sztucznie z wyrachowania i przekonania, lecz mają źródła *naturalne*. Cudworth, wiążąc się z Platonem i Kartezyuszem, przyznaje *wrodzoną ideę* dobra. Clarke i Wollaston opierają różnice moralne na *rozumnym porządku rzeczy* i charakteryzują dobry uczynek jako *prawdę logiczną*, przetłomaczoną na język praktyki. Shaftesbury wyprowadza pojęcia i uczynki moralne z *naturalnego instynktu oceny* dobra i piękna. Obok tego Hobbesowska moralność interesów ulega naprawie u Locke'a (który, uznając zupełnie *prawny* charakter dobra, oddziela dziedzinę moralności od zakresu prawa i ustanawia *prawo opinii*, t. j. milczącą zgodę) a płochej przeróbce u Mande'villea i Bolingbroke'a. Tymczasowe zakończenie stanowią prace etyczne Hume'a i Smitha.

Ryszard Cumberland (*De legibus naturae*, 1678) zwraca się do doświadczenia z pytaniami: na czem polega moralność, skąd pochodzi i co nas do niej obowiązuje, a daje następujące odpowiedzi: dobrymi, czyli zgodnymi z moralnem prawem natury, są uczynki sprzyjające dobru ogólnemu (*commune bonum summa lex*). Własne dobro powinno być podporządkowane dobru ogólnemu, którego część stanowi. Psychologiczną podstawą uczynków cnotliwych są

skłonności towarzyskie i sympatyczne, przyrodzone wszystkim istotom, a zwłaszcza rozumnym. Niema nic milszego w człowieku dla Boga, jak miłość. Obowiązkowość dla nas życzliwości, czyli że Bóg nam tę cnotę przykazał, poznajemy z nagród i kar, które są wynikiem spełnienia lub pominięcia tego przepisu: przekładać dobro ogółu nad swoje własne — jedyny to sposób osiągnięcia prawdziwego szczęścia i zadowolenia. Przeznaczeniem ludzi jest wzajemna życzliwość. Kto pracuje nad dobrem całego systematu istot rozumnych, przyczynia się też do dobra pojedynczych części, a więc i do własnego szczęścia; szczęście jednostki nie może być oddzielone od szczęścia ogółu. Wszystkie obowiązki zawarte są w tym najwyższym: dawaj innym i zachowuj siebie. Przyjęta poprostu przez Cumberlanda zasada życzliwości staje się przewodnią nicią w dalszym rozwoju filozofii moralnej angielskiej i otrzymuje tu staranne uzasadnienie.

Szereg wyzwoleń moralności rozpoczyna się od systematu intelektualnego Ralpha Cudwortha (*The intellectual system of universe*, 1678). Pojęcia moralne nie pochodzą ani z doświadczenia, ani z prawodawstwa ogólnego, ani z woli boskiej; są to ideje konieczne boskiego i ludzkiego rozumu. Ich prostota, powszechność i niezmienność świadczą o tem, że nie pochodzą z doświadczenia, które zawsze obejmuje tylko pojedyncze i zmienne rzeczy. Również nie mogą być dziełem czasowych, mijających i różniących się od siebie rządów państwowych. Jeśli bowiem prawem jest posłuszeństwo ustawie a nieprawem nieposłuszeństwo, to te różnice moralne powinny były istnieć przed prawodawstwem; jeśli zaś posłuszeństwo lub nieposłuszeństwo ustawie jest moralnie obojętne, nie może ono być podstawą tego rozróżnienia. Prawo może nas obowiązywać jedynie w imię tego, co koniecznie i bezwzględnie, t. j. w sobie samem jest prawe; dla tego też dobro nie zależy od woli boskiej. Dobro bezwzględne jest wieczną prawdą, której Bóg nie stwarza swoją wolą, lecz znajduje ją gotową w umyśle swoim i udziela, jak i inne ideje, duchom stworzonym. Od idej

apriorycznych zależy możność wiedzy, gdyż poznanie jest uznaniem tego, co konieczne.

Samuel Clarke († 1729), zgadzając się z Cudwortem w tem, że przykazanie moralne nie jest ani wynikiem umowy ludzkiej, ani woli boskiej, uważa wieczne prawa sprawiedliwości dobroci i prawdy, które szanuje Bóg w rządach swoich, a które powinny być nicią przewodnią postępowania człowieka, za wcielone w istotę rzeczy, czyli w ich własności, siły i stosunki, skutkiem których pewne rzeczy, stosunki lub czyny zgadzają się z sobą, inne — nie. Moralnością jest podmiotowa zgodność postępowania z tą przedmiotową zgodnością rzeczy (*fitness of things*); dobrem jest to co odpowiednie. Prawidło moralne, do którego nas zobowiązuje sumienie i rozum, ma wartość niezależną od przykazania bożego oraz strachu lub nadziei na przyszłe życie, chociaż w wyobrażeniach religijnych otrzymuje silną podporę, konieczną wobec słabości ludzkiej. Nie wszyscy za niem idą, ale wszyscy je uznają; nawet niemoralny człowiek chwali cnotę w innych. Kto, idąc za głosem namiętności, działa wbrew wiecznym stosunkom, czyli wbrew harmonii rzeczy, sprzeciwia się własnemu rozumowi, usiłuje bowiem przewrócić porządek wszechświata; popełnia niedorzeczność, pragnąc, ażeby rzeczy nie były tem, czem są. Nieprawość jest tem w życiu praktycznem, czem błąd i sprzeczność w teoryi. W znanym sporze z Leibnitzem walczył Clarke w obronie wolności woli przeciwko determinizmowi niemieckiego filozofa.

W. Wollaston († 1724) podzielał z Clarkem przekonanie o niedostateczności korzyści jako podmiotowej zasady moralnej, oraz o konieczności szukania przedmiotowej, niemniej i to, że moralność polega na zgodności czynu z istotą i przeznaczeniem przedmiotu i ostatecznie zbiega się z prawdą; logiczne stanowisko występuje u niego jeszcze wyraźniej. Najwyższem przeznaczeniem człowieka jest z jednej strony poznanie prawdy, z drugiej wcielenie jej w czyn. Taki uczynek jest dobry, którego spełnienie jest stwierdzeniem pewnej prawdy, a pominięcie — jej zaprze-

czeniem. Według prawa natury istota rozumna powinna się tak zachowywać, ażeby nigdy czynem swoim nie sprzeciwiała się jakiejkolwiek prawdzie, t. j. żeby każdą rzecz traktowała zgodnie z tem, czem ona jest. Każdy czyn niemoralny jest błędnym sądem; złamanie umowy — jej zaprzeczeniem praktycznem. Ten, kto męczy zwierzęta, czynem swoim wydaje je za coś, czem nie są: za istoty pozbawione czucia. Zbójca postępuje tak, jak gdyby mógł wrócić zabitemu życie. Kto w nieposłuszeństwie względem Boga obchodzi się z rzeczami inaczej, niż wypada według ich natury, postępuje tak, jak gdyby był potężniejszy od stwórcy przyrody. Do zrównania prawdy z cnotą dodaje się trzeci wyraz równy—szczęście. Każda istota jest tem szczęśliwsza, im prawdziwsze jej przyjemności; wszelka zaś radość, która opłaca się większą, niż sama warta, nieprzyjemnością, jest nieprawdziwa. Istota rozumna staje w sprzeczności z sobą, gdy ugania się za nierozumną przyjemnością. Rozwój filozofii moralnej przeszedł nad logiczną etyką S. Clarke'a i Wollastona jako nad oderwaną i bezowocną osobliwością, a niezawodnie zamiary obu były większe, niż to, czego dokonali. Jednak poszukiwanie powszechnej reguły moralności, wznoszącej się ponad samowolę osobistą, nie było bezzasadnem wobec podmiotowości obu jednoczesnych z nimi szkół, t. j. interesu i życzliwości, sprowadzających moralność do wyrachowania lub uczucia.

* * *

Szczytowego punktu dosięgła etyka angielska w doktrynie Shaftesburego (1171—1813). Wychowany według zasad Locke'a, przyjaciela jego dziada, kształcił on zmysł artystyczny na wzorach starożytności klasycznej, ażeby swemu wiekowi przypomnieć grecki ideał pięknego człowieczeństwa. Filozofia jako poznanie siebie samych i prawdziwego dobra jest wstępem do moralności i szczęścia; świat i cnota jako harmonia, dobro jako piękno, całość panująca nad jednostką—te poglądy obok pięknego wykładu robią z Shaftesburego nowożytnego greka; tylko niechęć

ku chrześciaństwu zdradza syna nowych czasów. Ze studyów, zebranych pod tytułem *Charakterystyki* (*Characteristics of men, manners, opinions, times*, 1711) najważniejsze są: o entuzyazmie, o dowcipie i humorze, o cnocie, zasłudze i moralności. Pisał o nim Jerzy Giżycki, 1876.

Metafizyczna podstawa etyki Shaftesburego jest estetyczna: jedność wśród mnogości stanowi dlań zasadnicze prawo wszechświata. Gdzie tylko części współdziałają we wzajemnej zależności ku wspólnemu celowi, panuje jedność, łącząca je i ożywiająca. Najniższą z tych jedności substancyonalnych jest *ja*, wspólne źródło naszych myśli i uczuć. Lecz jak nad częściami organizmu panuje i łączy je w całość dusza, tak osobniki połączone są w gatunki i rodzaje przez jedności wyższe. Każda istota pojedyncza jest ogniwem w systemacie tworów, złączonych wspólnością natury. Ponieważ zaś we wszechświecie panuje porządek i harmonia, a niema rzeczy, któraby nie była w jakimś stosunku do innych i do całości, należy więc przyjąć, że i wszechświat ożywia siła kształtotwórcza i działająca według celów; ta panująca nad wszystkiem jedność stanowi duszę świata, wszechduch jest Bogiem. Celowość i piękność dostępnych nam części świata pozwala wnosić o podobnych własnościach tych, których nie znamy; możemy więc być pewni, że niezliczone złe, które daje się widzieć w pojedynczych wypadkach, zmierza ku dobru wyższego systematu, a wszelka pozorna niedoskonałość części przyczynia się do doskonałości ogółu. Jak tu posługuje się Shaftesbury ideą harmonii wszechświata, aby obronić teizm i uzasadnić teodyceę [1]), tak dalej wyprowadza z niej istotę moralności, dając jej w ten sposób podstawę naturalną, niezależną od samolubstwa i kaprysów mody.

Dobrą jest istota, posiadająca silny popęd ku zachowaniu i szczęściu rodzaju, pragnienie zaś własnego szczęścia nie nazbyt silne. Od dobroci istot tylko wrażliwych

[1]) *Teodicea* uzasadnienie Boga z istnienia w świecie złego. *Przyp. tłom.*

różni się cnota rozumnych tem, że człowiek nie tylko ma popędy, lecz się nad nimi zastanawia, chwali lub potępia postępowanie swoje i innych, słowem czyni z popędów swoich przedmiot wyższych, zastanawiających się i oceniających skłonności. Ta zdolność rozróżniania moralnego, zmysł na prawe i nieprawe, lub — co stanowi jedno — na piękne i brzydkie jest nam wrodzony: nie wskutek umowy, lecz naturalnie chwalimy cnotę i potępiamy występek, a z tego przyrodzonego poczucia dobrego i złego rozwija się skutkiem ćwiczenia wyrobiony smak czyli zmysł moralny. Gdy zaś następnie, dzięki władzy sądu, rozum opanowywa namiętności, człowiek staje się sztukmistrzem moralnym i artystą cnoty.

Cnota podoba się sama przez się, przez swoją własną piękność i godność, nie zaś dla zysku zewnętrznego. Nie powinniśmy poniżać miłości dobra dla samego dobra nadzieją na przyszłe wynagrodzenie, która może być dopuszczona najwyżej jako przeciwdziałanie złym namiętnościom. Opisując szczęście zagrobowego życia, przedstawia je Shaftesbury jako nieprzerwane pasmo przyjaźni, wspaniałomyślności, dobroci, jako ciągłe wynagradzanie cnoty przez nią samą.

Dobrem jest piękno, na piękno zaś składają się harmonia i symetrya; dla tego też istota cnoty polega na równowadze popędów i namiętności. Z trzech rodzajów namiętności, które ustanawia Shaftesbury, do pierwszego należą nienaturalne, czyli przeciwspołeczne uczucia, niemające na celu ani własnego dobra, ani dobra innych, jak złość, zazdrość, okrucieństwo; są one zawsze złe. Dwa pozostałe rodzaje namiętności, *towarzyskie* (czyli naturalne) i *samolubne* mogą być cnotliwe lub występne, zależnie od ich potęgi w stosunku do innych uczuć. Sama przez się skłonność życzliwa nie może być zbyt silną; może być taką tylko w porównaniu do miłości własnej lub w stosunku do organizacyi danej jednostki; również i odwrotnie. Zwykle skłonności społeczne są słabiej rozwinięte od miary pożądanej, samolubne zaś ją przekraczają; zdarza się jednak

i odwrotny stosunek. Przesadna troskliwość rodziców, osłabiająca i pozbawiająca zdolności do pomocy, tkliwość, mania nawracania religijnego, namiętny duch strouniczy stanowią przykłady zbyt silnych uczuć społecznych, hamujących czynność innych popędów. Również błędem jest zaniedbanie własnego dobra; chociaż bowiem obecność samolubnych skłonności nie czyni człowieka cnotliwym, jednak brak ich stanowi również plamę na charakterze, gdyż są one niezbędne dla dobra ogółu. Nie może być użyteczny innym, kto nie dba o siebie. O ile popęd ku własnej korzyści zostaje w zgodzie z dobrem ogółu lub przyczynia się do niego, jest on dobry i niezbędny. Należyty stosunek pomiędzy namiętnościami społecznemi, będącemi właściwem źródłem dobrego, a samolubnemi polega na tem, że drugie podporządkowują się pierwszym. Łatwo dostrzedz pokrewieństwo tej moralności opartej na harmonii z poglądami etycznymi starożytności. Uzupełnia je zakończenie eudemonistyczne *).

Harmonia popędów, stanowiąc istotę cnoty, jest jednocześnie i drogą do prawdziwego szczęścia. Doświadczenie wykazuje, że ludzie nietowarzyscy, nieżyczliwi i występni nie są szczęśliwi; miłość dla społeczeństwa jest najobfitszem źródłem szczęścia, nawet współczucie z cudzem cierpieniem sprawia więcej przyjemności, niż bólu. Cnota daje nam miłość i szacunek innych, daje nam przedewszystkiem zgodę z własnem sumieniem, a zadowolenie z siebie stanowi prawdziwe szczęście. Nie należy nazywać samolubstwem dążności do zadowolenia duchowego, szlachetnego, trwałego, czystego, nigdy niepowodującego przesytu i wstrętu; tylko dobry znajduje upodobanie w dobrem.

Shaftesbury nie jest bardzo przyjazny pozytywnemu chrześciaństwu, które zrobiło cnotę chciwą nagrody, przeniosło zadania moralne w inny świat i nauczyło ludzi mę-

*) *Eudemonizm* — pogląd, według którego celem dążeń moralnych jest osiągnięcie szczęścia. *Przyp. tłom.*

czyć się pobożnie nawzajem przez przesadnie nienaturalną miłość bliźniego. W przeciwstawieniu do tego poglądu transcendentnego wyznacza Shaftesbury, jako kapłan nowożytnego poglądu na świat, cnocie ojczyznę na ziemi, szuka w doczesnym świecie palca Opatrzności i uczy, jak z entuzyastycznego poglądu na pięknie ułożoną całość osiąga się wiara w Boga. Cnota możliwa wprawdzie bez pobożności, ale nie jest bez niej doskonałą. Pierwszą i najtrwalszą rzeczą jednak jest moralność; stanowi ona warunek i probierz prawdziwej religii. Objawienie nie potrzebuje się obawiać krytyki niezależnego badania; Pismo usprawiedliwia jego własna treść. Obok rozumu służy mu za środek odróżnienia prawdy śmieszność; mistycyzm powinien być uleczony jedynie żartem i dowcipem. Tak chłoszcze on nadmiar pobożności i jej pasorzytów, którzy dla pewności wolą wierzyć za wiele, niż za mało.

* * *

Pierwej nim teorya zmysłu moralnego i życzliwości znalazła zwolenników i kontynuatorów, niezażegnane przez nią niebezpieczeństwo, iżby człowiek, widząc siebie obdarzonym w szlachetne skłonności, nie zadowolił się tem poczuciem, zamiast starać się o ich ujawnienie w użytecznych czynach, wywołało jako reakcyę paradoksalną próbę obrony występku. Mandeville, urodzony w Holandyi z rodziców francuzów lekarz angielski, wywołał wrażenie wierszem: *Brzęczący rój pszczół, czyli obrona niecnoty* *) 1706, a dla odparcia energicznych napaści dodał do drugiego wydania komentarz *Bajka o pszczołach, czyli o korzyści występków prywatnych dla dobra ogółu*, 1714. Nauka bajki jest ta, że dobro narodu polega na zapobiegliwości jego członków, która znowu zależy od ich namiętności i wad. Chciwość, rozrzutność, zazdrość, ambicya i współzawodni-

*) Dosłowny przekład całego tego wiersza znajdą czytelnicy u Hettnera „Histor. literat. XVIII, w. t. I, str. 137—140 polsk. przekł. *Prz. tł.*

ctwo, są to źródła żądzy nabycia, a przyczyniają się więcej do dobra ogólnego, niż życzliwość i opanowywanie namiętności. Dla jednostki cnota jest dobra, gdyż czyni ją zadowoloną z siebie a miłą Bogu i ludziom; lecz dla rozwoju większych państw potrzebne są silniejsze pobudki do pracy i gorliwości. Obok błędnego mniemania, jakoby cnota sprzyjała dobru społeczeństwa, zawiera nauka Shaftesburego inny błąd—przypuszczenie, że natura ludzka posiada niesamolubne popędy. Nie wrodzona dobroć i miłość, lecz namiętność i słabość nasza (przedewszystkiem zaś strach) czynią nas towarzyskimi; człowiek w stanie natury jest samolubem. Wszystkie czynności, nie wykluczając i tak zwanych cnót, pochodzą z próżności i egoizmu; tak było we wszystkich czasach, tak jest we wszystkich stanach. Wprawdzie owe pobudki nie powinny być ujawniane i bezwzględnie zaspakajane w pożyciu wspólnem. Rozsądni prawodawcy nauczyli ludzi ukrywać wrodzone namiętności i ograniczać je sztucznemi, wmawiając im, że wyrzeczenie się stanowi prawdziwe szczęście, gdyż przez nie się osiąga najwyższe dobro: sława i szacunek współczesnych. Od tego czasu wstyd i sława stały się najpotężniejszemi pobudkami, zachęcającemi do tego, co nazywa się cnotą, t. j. do uczynków, pozornie polegających na poświęceniu samolubnych popędów dla dobra społecznego, w rzeczywistości zaś na dumie i miłości własnej. Udając ustawicznie wobec innych wzniosłe uczucia, człowiek ostatecznie oszukuje siebie samego i ma siebie za istotę, znajdującą szczęście w wyrzeczeniu się siebie i wszystkiego ziemskiego oraz w myśli o swojej doskonałości moralnej. — Podstawienie jednych pojęć za drugie jest tu oczywiste: założywszy, że cnota polega na stłumieniu żądz, nazywając próżnością dążenie do dobrej sławy, egoizmem—dozwoloną miłość własną, chciwością — rozsądną chęć nabycia, łatwo mógł Mandevill dowieść, że występek jest korzystny dla jednostek i sprawia rozkwit państw; że cnota rzadko się zdarza, a gdyby była powszechną, stałaby się zgubną dla społeczeństwa.

W innem zabarwieniu i mniej jednostronnie przedstawia stanowisko naturalizmu Bolingbroke. Bóg stworzył nas dla szczęścia wspólnego; jesteśmy przeznaczeni do wzajemnego wspierania się. Szczęście jest możliwe tylko w społeczeństwie; społeczeństwo zaś nie może istnieć bez sprawiedliwości i życzliwości. Kto spełnia cnotę, t. j. przyczynia się do dobra ogółu, sprzyja jednocześnie własnemu. Wszystkie uczynki pochodzą z miłości własnej, która początkowo zostając pod przewodnictwem instynktu, później—rozumu, rozwijającego się przy pomocy doświadczenia, rozciąga się na coraz szersze koła: kochamy siebie w naszych krewnych, przyjaciołach, następnie w naszej ojczyźnie, a nareszcie w całej ludzkości, tak iż ostatecznie miłość własna i miłość społeczna schodzą się w jedno, a do cnoty pobudza nas zarówno wyrachowanie, jak i obowiązek. Jest to moralność zdrowego rozumu ze stanowiska wykształconego światowca, która w odpowiedniej chwili słusznie domaga się o posłuch.

Tymczasem ideje Shaftesburego zrobiły na Hutchesonie i Butlerze odrębne na każdym wrażenie. Obaj uznali konieczność wyjaśnienia i uzasadnienia różnicy uczuć życzliwych od samolubnych przy pomocy dodatków, które następnie wywarły wpływ na etykę Hume'a. Obaj gorliwie oddają się nowej nauce o uczuciach refleksyjnych czyli o zmyśle moralnym, któremu pierwszy nadaje przeważnie estetyczne, oceniające znaczenie, ostatni zaś bardziej czynne, rozkazujące.

Franciszek Hutcheson († 1747), profesor w Glasgowie, obrał za cel pośmiertnego swego dzieła *Systematu filozofii moralnej* [1]), poprzedzonego przez *Poszukiwanie źródeł naszych wyobrażeń piękności i cnoty*, 1725, dowiedzenie, wbrew Hobbesowi i Locke'owi, *pierwotności i bezinteresowności uczuć życzliwych* oraz *sądu moralnego*. Nie pełnimy cnoty dla tego, iż jest korzystną pełniącemu, ani jej chwalimy dla tego, iż użyteczna chwalącemu.

[1]) Po niemiecku tłomaczonej przez Lessinga, 1756.

1) Życzliwość jest zupełnie niezależną od miłości własnej, oraz nadziei ze strony nagrody Boga lub ludzi, a nawet od tego wysokiego zadowolenia, które sprawia uznanie własne. To ostatnie osiąga się jedynie wtedy, gdy dążymy do dobra ogólnego bez ubocznych celów osobistych: radość wewnętrznego zadowolenia jest następstwem cnoty, ale nie pobudką do niej. Gdyby istotnie miłość była ukrytym egoizmem, kierowałaby się w stronę, z której spodziewałaby się korzyści, co, jak wiemy z doświadczenia, nie ma miejsca. Życzliwość jest czemś zgoła przyrodzonem, tak powszechnem w świecie moralnym, jak ciążenie w fizycznym; i w tym względzie podobna do ciążenia, że wzrasta w miarę przybliżenia się: im bliższa nam osoba, tem silniejsza miłość. Życzliwość jest bardziej rozpowszechnioną, niż okrucieństwo: nawet zbrodniarz popełnia w życiu więcej uczynków niewinnych i przyjacielskich, niż zbrodniczych; jedynie rzadkość tych ostatnich staje się przyczyną, że tyle o nich mówią.

2) Sąd moralny również jest niezależny od rozważań o użytecznych lub szkodliwych następstwach dla pełniącego czyn lub oceniającego. Piękność dobrego uczynku wywołuje przyjemność *bezpośrednią*. Dzięki *zmysłowi moralnemu* (*moral sense*) doświadczamy radości na widok cnotliwego uczynku, przykrości — wobec nieszlachetnego; uczucia te są zgoła niezależne od myśli o przyrzeczonych od Boga nagrodach lub karach, również jak od naszej własnej korzyści lub szkody. Odmienność pochwały moralnej od wrażenia przyjemności lub użyteczności dowodzi się tem, że zupełnie inaczej oceniamy dobrodziejstwo wymuszone lub popełnione z wyrachowania, niż takie, które płynie z miłości; że szanujemy charakter wspaniałomyślny, niezależnie od tego, czy dobrze mu z tem, czy źle; że doświadczamy jednakowego uczucia wobec uczynków wymyślonych, które widzimy na scenie, jak i wobec rzeczywistych.

3) Ze szczegółów systematycznych, w które przyodział Hutcheson myśli Shaftesburego, zaznaczymy tu

jeszcze kilka. Dwa punkty wskazują w nim poprzednika Hume'a. Pierwszym jest przyznanie rozumowi jedynie pomocniczej roli w czynności moralnej. Do czynu nie pobudza nas nigdy znajomość jakiejś prawdy, lecz pragnienie, uczucie, popęd. Ostateczny cel wyznacza zawsze uczucie; rozum wymyśla jedynie środki ku niemu. Drugim jest odróżnienie *burzliwych*, ślepych, rychło przemijających namiętności od *spokojnych* i trwałych skłonności, w których bierze udział poznanie. Ostatnie są szlachetniejsze, a wśród nich najwyżej stoją niesamolubne, których względna wartość ocenia się dalej według zakresu ich przedmiotu. Stąd wynika prawo: skłonność życzliwa tem bardziej zasługuje na pochwałę, im jest spokojniejsza i rozsądniejsza, im większe szczęście sprawia temu, na kogo spada oraz im więcej osób uszczęśliwia. Miłość dla ludzi i patryotyzm są cnotami wyższemi, niż przywiązanie do przyjaciół lub do dzieci. Jako cel uczuć skierowanych na siebie samego ukazuje obok szczęścia doskonałość — po raz pierwszy w etyce angielskiej.

Józef Butler (1692 — 1750; *Kazania o naturze ludzkiej*, 1726) jeszcze ściślej, niż Hutcheson, przyjmuje pierwotność skłonności i ich moralnej oceny, głosząc, że nawet ku własnemu dobru skierowane popędy jako takie nie są egoistyczne; a gdy Hutcheson wartość uczynku oceniał w zależności od jego wpływu dobroczynnego dla społeczeństwa (nie dla postępującego cnotliwie lub tego, który ocenia, lecz dla tego, na kogo spada dobrodziejstwo), Butler przyjmuje *niezależność* sądu moralnego od wszelkich *następstw* przypuszczalnych lub rzeczywistych. *Sumienie* (tak nazywa on zmysł moralny) ocenia charaktery i uczynki same w sobie, niezależnie od tego, ile złego lub dobrego sprawiają w świecie. Uznajemy pewien sposób postępowania za dobry nie dla tego, iż jest użyteczny dla społeczeństwa, lecz dla tego, że zgodny z wymaganiami sumienia. *Tym ostatnim* powinniśmy ulegać bezwarunkowo, cokolwiek by miało stąd wyniknąć. Nie powinniśmy postępować wbrew prawdzie i słuszności, nawet gdyby się

zdawało, że w następstwie będzie więcej szczęścia, niż cierpienia. Butler dodaje również jednę cegiełkę do etyki Hume'a, odnawiając wprowadzone już przez stoików oddzielenie żądz i namiętności od samolubstwa i użyteczności. Samolubstwo jest zawsze złe; naturalne popędy same w sobie nie są złe. Pierwsze pożąda w nadziei osiągnięcia rozkoszy; drugie pociągają *bezpośrednio* (t. j. bez pośrednictwa spodziewanej przyjemności) ku przedmiotowi swemu i dopiero w razie powtórzenia czynu mogą się domieszać sztuczne pobudki egoistycznego pragnienia przyjemności do naturalnych pobudek popędów wrodzonych. Warunkami samolubstwa są zawsze pierwotne skłonności bezpośrednie.

Adam Smith (1723—1790), znakomity twórca ekonomii politycznej[1]) doprowadza do końca filozofię moralną angielską, uwzględniając nietylko, jak wielki jego przyjaciel Hume, wszystkie rzucone przez poprzedników zagadnienia, lecz łącząc razem w swojej *Teoryi uczuć moralnych*, wydanej 1759, w czasie gdy był profesorem w Glasgowie, wszystkie istniejące sposoby rozwiązania nie w eklektycznem zestawieniu, ale w przeróbce samodzielnej przy pomocy jednej zasady przewodniej. Ta zasługa jego nie była nigdzie prócz ojczyzny autora należycie oceniona. Wszechobejmującą zasadę swoją zaczerpnął on z okolicznościowo wypowiedzianej przez Hume'a myśli, że ocena moralna polega na przeniesieniu się do uczucia pełniącego czyn; tę zasadę współczucia uznał on w całej rozległości i przeprowadził do ostatnich konsekwencyj z wielką subtelnością psychologiczną. Odsłoniła mu ona dwa rodzaje obyczajności: prostą właściwość zachowania się i rzeczywistą zasługę czynu. Współczucie widza dotyczy po części, jak to Hume zbyt jednostronnie podnosił, *użyteczności* uczynku (czyli *zasługi*) po części zaś właściwości pobudek (czyli *przyzwoitości*). *Przyzwoitem* jest postępowanie wtedy, gdy widz bezstronny może współczuć z jego pobudkami; peł-

[1]) Epokowe to dzieło „Bogactwo narodów“ wyszło w 1776. Por. Wilh. Hassbach „Untersuchungen über Adam Smith, Lipsk 1891.

nem *zasługi*, gdy prócz tego może sympatyzować z jego celem lub następstwem; w pierwszym wypadku ma to miejsce, gdy uczucia są odpowiednie do przedmiotów (ani za silne, ani za słabe); w drugim gdy skutki czynu są użyteczne dla innych. *Merit* = *propriety* + *utility* (zasługa = właściwość + użyteczność). Główny zaś wynik jest następujący: *współczucie* jest tem, *przez co* cnota poznaje się i ocenia, a zarazem i tem, *co* się ceni jako cnota; jest ono podstawą poznania i bytu moralności, jej probierzem i źródłem. Takim sposobem usiłuje Smith dać wspólną odpowiedź na oba główne zagadnienia etyki angielskiej: przez co oceniamy cnotę i skąd ona pochodzi.

Początkowo współczucie (sympatya) nie oznacza nic więcej, tylko wrodzoną, czysto formalną zdolność odczuwania w sobie uczuć innego. Z tego niepozornego zawiązku wyrasta w rozwoju stopniowym obszerne drzewo moralności: sąd moralny, wymagalnik moralny razem z jego sankcyą religijną i charakter moralny. Rozróżniamy dla tego rozmaite stopnie współczucia: stopień psychologiczny prostego odczuwania, estetyczny — oceny moralnej, rozkazujący—prawidła moralnego, które później stają się przykazaniem bożem (słynne Kantowskie określenie pojęcia religii wypowiedziane było w Glasgowie o pokolenie wcześniej, niż w Królewcu), wreszcie stopień ostateczny — wpojenie w umysłowych praw obowiązku. Z mechanizmu uczuć sympatycznych wynika dalej cały szereg objawów, które chociaż nie zupełnie się zgadzają z miarą oceny moralnej, są jednak zbawienne dla bytu społeczeństwa; np. wyjątkowa ocena uczynków wielkich, bogatych, szczęśliwych, również i większa waga, którą przywiązujemy do szczęśliwie wykonanego dobrego zamiaru lub większa wina dokonanego występku, niż nieudanego.

Pierwszy stopień psychologiczny obejmuje trzy wypadki. Widz postronny sympatyzuje: 1) albo z uczuciem czynnej jednostki, 2) albo z wdzięcznością lub gniewem tego, kogo uczynek dotyczy; 3) ten, który ulega obserwacyi, współczuje nawzajem z naśladowczym i sądzącym uczuciem widza. Główne prawa współczucia są następne:

Naśladowcze uczucia budzą się w nas albo na widok znamion (następstw lub objawów widocznych), albo przyczyn (położenia i stanów, które je wywołują) rzeczywistych; ostatnie przytem oddziaływają silniej, niż pierwsze. Kula żebraka więcej budzi współczucia, niż jego stroskana mina; widok narzędzi chirurgicznych przemawia wymowniej, niż jęki cierpiącego na ból zębów. Ażeby żywo odtworzyć sobie czyjeś uczucia, powinniśmy wiedzieć ich *przyczynę*. Uczucia widza są przeciętnie mniej silne, niż tego, który je doświadcza, dopóki ten ostatni nie opanuje i nie obniży swoich przez wzgląd na spokój pierwszego. Różnica pomiędzy siłą uczucia sympatycznego a pierwotnego w rozmaitych wzruszeniach nie jest jednakowa. Trudniej przenosimy się w położenie tych, których uczucia pochodzą ze stanów fizycznych; łatwiej zaś odczuwamy takie stany, w których bierze udział *wyobraźnia*; łatwiej więc współczujemy ze strachem lub nadzieją, niż z przyjemnością lub cierpieniem. Chętniej sympatyzujemy ze stanami ducha, które są *przyjemne* dla doświadczającego ich widza i dla innych, niż z nieprzyjemnemi; chętniej więc z radością, miłością, życzliwością, niż ze smutkiem, nienawiścią, niechęcią. Stosuje się to nietylko do uczuć chwilowych, lecz przeważnie do nastrojów ogólnych, zależnych od mniej lub więcej szczęśliwego stanowiska życiowego: żywiej współczujemy z losem bogatych i znakomitych, gdyż mamy ich za szczęśliwszych, niż z ubogimi i nizkimi. Bogactwo i wysokie stanowisko przeważnie dla tego stanowią przedmiot pożądań wszystkich, że posiadający je korzysta z przywileju wzruszania bardzo wielu tem, co mu sprawia radość lub smutek. Źródłem wszelkiej żądzy sławy jest pragnienie panowania nad sercami bliźnich, zmuszając ich odczuwać nasze stany duchowe, jak swoje; istota szczęścia polega na tem, ażeby widzieć, że uczucia nasze podzielane są przez otaczających i jednocześnie jak od wielu zwierciadeł ku nam napowrót odbite. Małe nieprzyjemności często bawią widza, wielkie szczęście łatwo budzi zazdrość; przeciwnie *wielkie cierpienia i umiarkowaną radość* mogą zawsze

liczyć na współczucie. Dlatego też mazgaj, dla którego wszystko staje się powodem przygnębienia, nie jest nigdzie chętnie widziany; przeciwnie człowiek żywy, którego cieszy każda drobnostka, który podnieca otaczających swojem wesołem usposobieniem, jest wszędzie pożądany.

Nie mniej jak subtelny dar spostrzegawczy, przewodniczący filozofowi temu w wyszukaniu pierwotnych objawów współczucia i praw jego, godna jest podziwu zręczność, z jaką wyprowadza wszystkie zjawiska moralne od najprostszych do najbardziej złożonych z wymiany współczuć: sąd moralny, przepisy obyczajności, zastosowanie do własnego postępowania wysnute są tą drogą. Mimowolne porównanie wyobrażalnego uczucia widza z początkowem postępującego powoduje przyjemne lub niemiłe poczucie oceny, uznający lub potępiający *wyrok*. Jest on pochwalny, gdy oryginał harmonizuje z kopią co do stopnia; potępiający — gdy ją przewyższa lub jej nie dosięga. W pierwszym wypadku oceniamy wzruszenie jako odpowiednie do swojej przyczyny, w drugim jako zbyt silne lub zbyt słabe. Na uznanie (szacunek, miłość lub podziwienie) zawsze zasługuje pewna *średnia* namiętność. W uczuciach towarzyskich chętniej przebaczamy nadmiar, w samolubnych — niedostatek; znowu łagodniej oceniamy nadmiar tkliwości, niż mściwości. Gniew powinien być dobrze uzasadniony i z umiarkowaniem wynurzony, aby mógł wywołać w widzu równy stopień współczującej niechęci. Tu bowiem sympatya widza rozdwaja się i współczucie z gniewnym osłabione bywa przez współbojaźń z osobą zagrożoną, gdy przeciwnie w przyjaznych uczuciach podwojenie wzmacnia sympatyę. Jeśli ocena właściwości polega na samem współczuciu z wzruszeniami czynnej jednostki, to na sąd nasz o *zasłudze lub winie* wpływa sympatya z wzajemnemi uczuciami tej, na którą czyn spada. Zasługę stanowi czyn, który, jak się nam zdaje, powinien wywołać wdzięczność i nagrodę, winę — ten, który zasługuje na gniew i karę. Przyroda włożyła nam w serce pierwotne i instynktowe uznanie świętego prawa *odkupienia*, niezależnego od wszel-

kich rozmyślań o korzyści lub karze. Jest to punkt, w którym sympatya, dotychczas bierna i kontemplacyjna przemienia się na popęd czynny, skutkiem czego gotowi jesteśmy iść na pomoc obrażonemu lub napastowanemu w jego zemście lub obronie.

Przeniesienie się w położenie i uczucia innych jest wzajemne. Widz usiłuje podzielić uczucia tego, kogo obserwuje; ten zaś stara się swoje doprowadzić do tego stopnia, w jakim współczucie jest możliwe. W tem obustronnem dążeniu zawierają się źródła obu klas cnót: łagodnego i sympatycznego *współczucia*, czyli czułości (*sensibility*) i wzniosłego, budzącego szacunek zaparcia się i *opanowania siebie* (*selfcommand*). Oba te usposobienia stają się cnotami dopiero wtedy, gdy dosięgają niezwykłej siły: ludzkość jest bardzo subtelną zdolnością współczucia, wspaniałomyślność — rzadkim stopniem panowania nad sobą. Zresztą wymaganie moralne uwzględnienia otaczających odbywa się w pewnym stopniu mimowolnie: smutny człowiek lub wesoły, znajdując się w towarzystwie obojętnych lub odwrotnie usposobionych, zamyka się w sobie; wobec zaś jednakowo usposobionych chętnie się wywnętrza. Współczucie podnosi radość i sprawia ulgę w cierpieniu. Doskonałość natury ludzkiej i nakazana przez stwórcę zgodność uczuć ludzkich polega na tem, że *każdy mało czuje za siebie, wiele zaś za innych*, że powściąga skłonności samolubne i daje swobodę życzliwym. Takie jest przykazanie zarówno chrześciaństwa, jak i natury. W ten sposób treść prawa moralnego wysnuwa się ze współczucia; z drugiej strony daje ono formalny probierz dobra: uważaj postępowanie i uczucia swoje w takiem świetle, w jakiem wydałyby się *widzowi bezstronnemu*. Sumienie jest widzem, przebywającym we własnej piersi. Zostaje nam jeszcze poznać pochodzenie trzeciego, rozkazującego stopnia współczucia.

Z doświadczenia codziennego, wykazującego, że oceniamy postępowanie innych, ci zaś — nasze, oraz z chęci zasłużenia na pochwałę, wyrabia się przyzwyczajenie poddawania krytyce własnego postępowania. Uczymy się ob-

serwować siebie bezstronnem okiem, dajemy we własnem sercu miejsce widzowi i sędziemu, przyswajamy sobie jego spokój, jego sąd przedmiotowy i słyszymy, jak ten człowiek wewnątrz nas woła: jesteś odpowiedzialny za twoje zamiary i uczynki. Tym sposobem jesteśmy w stanie przezwyciężyć dwa wielkie złudzenia: namiętności, która przecenia teraźniejszość kosztem przyszłości, i *miłości własnej*, przeceniającej swoją osobę kosztem innych ludzi; od złudzeń tych wolny jest widz postronny, gdyż jemu przyjemność bieżącej chwili nie wydaje się bardziej pożądaną, niż przyszła, a każdy człowiek ma w jego oczach jednakową wartość. Ćwicząc się w badaniu siebie, wyrabiamy przez porównanie podobnych wypadków pewne *prawidła czyli zasady*, dotyczące tego, co jest dobre i sprawiedliwe. Poszanowanie dla tych ogólnych zasad życiowych nazywa się *poczuciem obowiązku*. Ostatnim krokiem jest podniesienie obowiązującej powagi przepisów moralnych przez to, iż je uważamy za przykazania boskie. Do tego przyłączone są subtelne wyjaśnienia, w jakich wypadkach uczynek powinien być wykonany jedynie przez wzgląd na owe zasady oderwane, w jakich zaś oprócz nich chętnie dopuszczamy udział popędu lub namiętności. Gniewać się i karać należy bez wzruszenia, jedynie wskutek wymagań rozumu; przeciwnie życzliwość i wdzięczność okazywać powinniśmy z popędu uczuciowego. Ta kobieta nie jest wzorową małżonką, która spełnia powinności swoje jedynie z poczucia obowiązku, bez skłonności dobrowolnej. W wypadkach, gdzie zasady ogólne nie mogą być tak ściśle sformułowane, ani tak bezwarunkowo obowiązywać, jak w zagadnieniach, dotyczących sprawiedliwości, musi dopomagać zmysł naturalny do zastosowania i uzupełnienia przepisów w zależności od wymagań pojedynczych zdarzeń.

W tym zarysie filozofii moralnej Smitha musieliśmy pominąć wiele pięknych i ważnych rzeczy, np. doskonałe wyjaśnienie stosunku życzliwości do sprawiedliwości, szereg wykładów dotyczących charakteru, piękne porównanie dumy z próżnością itd. Na zakończenie podajemy w krót-

kości jego pogląd na *nieprawidłowość* oceny moralnej. Szczęście i powodzenie wywierają na nasz sąd moralny wpływ, który źle oddziaływa na jego bezstronność, pomimo to jednak w całości pożyteczny jest dla ludzi. Ta okoliczność, że łatwiej przebaczamy wykroczenia książętom, ludziom bogatym i wielkim panom, zasługi zaś ich głośno wychwalamy, ze stanowiska moralnego jest niesprawiedliwością, wywiera jednak wpływ korzystny, podniecając ambicyę i zapobiegliwość ludzi oraz podtrzymując hierarchię w społeczeństwie, które bez lojalności i poszanowania dla zajmujących wyższe stanowiska nie mogłoby istnieć. Dla większości droga ku cnocie jest zarazem i drogą ku szczęściu. Również dobroczynnem dziełem natury jest właściwość, wskutek której cenimy wyżej i wynagradzamy dokonane dobrodziejstwo, niż niedoszły do skutku zamiar przyjazny, a mniej surowo sądzimy i karzemy postanowiony lecz niewykonany występek, a nawet do pewnego stopnia czynimy człowieka odpowiedzialnym za spełnione bez zamiaru dobrodziejstwo lub zły uczynek, chociaż moralista powinien by był widzieć w tem nieuzasadnioną stronność sądu na korzyść powodzenia, które nie jest zależne od pełniącego czyn. Pierwsza nie dopuszcza, aby dobrze życzący pozostał przy samym zamiarze, lecz pobudza go do usiłowań wykonania — człowiek stworzony jest do czynności; druga ochrania nas od inkwizytorskiego osądzania myśli, przy którem najniewinniejszy może paść ofiarą ciężkiego podejrzenia. Tej niekonsekwencyi uczucia zawdzięcza istnienie swoje konieczna zasada prawna, według której nie wola, lecz czyn jest karany. Sąd nad myślami należy do Boga. Trzecia nieprawidłowość — że człowiek bez zamiaru szkodzący komuś nie jest wprawdzie winowajcą w swoich własnych oczach, ale czuje się obowiązanym do odszkodowania i pokuty, pożyteczną jest o tyle, że zachęca do ostrożności, gdy tymczasem odpowiednie złudzenie, skutkiem którego wynagradzamy mimowolnego dobroczyńcę — np. zwiastuna radosnej nowiny — lub czujemy dlań wdzięczność, jest co najmniej nieszkodliwe; dla objawienia

przyjaznych uczuć i czynów każdy powód wydaje się dostatecznym.

Stosunek teoryi moralnej Adama Smitha do jego ekonomii społecznej nie może być przedstawiony w krótkości. Zasługa jego w pierwszej polega na zwięzłem i samodzielnem ujęciu wyników pracy swoich poprzedników i na przygotowaniu poglądów Kantowskich, o ile one mogły powstać na gruncie empirycznym angielskim. Jego widz bezstronny jest poprzednikiem rozkaźnika bezwarunkowego.

To, co po Smicie zrobiono w Anglii na polu etyki, należy prawie bez wyjątku do eklektyzmu *). Stosuje się to do Fergusona (*Zasady filozofii moralnej*, 1769), Paleya (1785) i do szkoły szkockiej (D. Stewart, 1793). Dopiero utylitaryzm Benthama wprowadził nowy kierunek.

IV. Teorya poznania.

Berkeley.

Irlandczyk, Jerzy Berkeley [1]) (1685—1753), biskup w Cloyne, zajmuje względem Locke'a takie stanowisko, jak Spinoza w stosunku do Descartes'a. Dostrzegając niekonsekwencye i sprzeczności, pozostawione przez poprzednika, a widząc, że złe nie da się naprawić sztukowaniem i hypotezami dodatkowemi, wraca do myśli zasadniczej, bierze ją ściślej, niż sam twórca, a przeprowadzając dokładnie, daje nowy pogląd na świat. Punkta następujące w nauce Locke'a wymagały dalszego rozwoju. Locke twierdzi, że poznanie nasze nie sięga dalej od naszych wyobra-

*) Ob. przypisek na str. 89. *Przyp. tłom.*

[1]) Dzieła jego: „An essay towards a new theory of vision," 1709; „A treatise concerning the principles of human knowledge," 1710; „Three dialogues between Hylas and Philonous," 1713; „Alciphron or the minute philosopher," 1732. Przeciw wolnomyślicielom. „Works," 1784. Wydanie zbiorowe Frasera w 4-ch tomach wyszło 1871. Główne dzieło „Rzecz o zasadach poznania" (wyszło po polsku w przekładzie Feliksa Jezierskiego Warsz. 1890. — *Bibl. filozof.* pod red. H. Struwego. *Przyp. tłom.*).

żeń i że prawda polega na zgodności idei z sobą, nie zaś idei z rzeczami. Zaledwie wypowiedziawszy to twierdzenie, już je autor przekracza. Wbrew ograniczeniu wiedzy do wyobrażeń uznaje on poznanie, chociaż nie wewnętrznej istoty, lecz bądź co bądź *własności* i sił oraz zmysłową (*sensitive*) pewność *istnienia* rzeczy nazewnątrz nas. Przeciwko temu można zarzucić, że własności *pierwotnych*, tj. takich, które istnieją zarówno nazewnątrz nas, jak i w naszem wyobrażeniu, niema wcale. Rozciągłość, ruch, sztywność, które za takie są uważane, to również podmiotowe stany, jak barwa, ciepło lub słodycz. Nieprzenikliwość nie jest niczem więcej, tylko uczuciem oporu, a więc wyobrażeniem, mogącem istnieć jedynie w czującym duchu. Rozciągłość, wielkość, odległość i ruch nie są nawet wrażeniami (widzimy tylko barwy, nie zaś oznaczenia ilościowe), lecz stosunkami, które w myśli dodajemy do zmysłowych jakości (drugorzędnych), a których nie możemy nawet wyobrazić sobie bez tych ostatnich; sama już ich względność nie pozwala, abyśmy je uważali za coś podmiotowego. Cielesne zaś *substancye*, wymyślone przez filozofów „nosiciele“ (podścieliska) własności nietylko nie są znane, ale wcale nie istnieją. Materya powszechna jest słowem bez sensu, pojedyncze ciało — połączeniem wyobrażeń w naszym umyśle, niczem więcej. Jeśli odejmiemy od rzeczy wszystkie własności zmysłowe, nic z niej nie pozostanie. Ideje nasze nietylko są jedyną poznawalną rzeczą, ale i jedynie istniejącą: *niema nic prócz duchów i ich wyobrażeń*. Tylko duchy są istotami czynnemi, substancyami niepodzielnemi, mają istnienie rzeczywiste, gdy przeciwnie byt ciał (jako istot niesamodzielnych, bezwładnych, zmiennych, ustawicznie „stających się“) polega jedynie na tem, że są przez duchy wyobrażane. Jako przedmioty niemyślące, a więc bierne, nie są substancyami ciała, nie mogą w nas wywoływać wyobrażeń. Ideje, których nie wytwarzamy sami, są dziełem potężniejszego od nas ducha. W ten sposób usuwała się druga niekonsekwencya, przeoczona przez Locke'a, który odmawiał ciałom sił czynnych, przypisując je jedynie du-

chom, obok tego jednak przyjmował oddziaływanie pierwszych na drugie. Jeśli zmysłem zewnętrznym ma być zdolność tworzenia wyobrażeń pod wpływem zewnętrznych ciał, to zmysł taki wcale nie istnieje. Trzeci punkt, w którym Locke wydawał się swemu następcy niedość stanowczym, dotyczył rozpowszechnionego w Anglii *nominalizmu*. Locke twierdził zgodnie z poprzednikami swymi, że wszystko rzeczywiste jest indywidualne; że istoty ogólne mieszczą się tylko w umyśle oderwanym. Berkeley posuwa się o krok dalej — ostatni możliwy w tym kierunku — zaprzeczając nawet możności *wyobrażeń abstrakcyjnych*. Jak każda istota jest rzeczą pojedynczą, tak każda idea jest wyobrażeniem pojedynczem.

Berkeley za zadanie życia swego obiera zwalczenie tych dwóch zasadniczych błędów: mniemania o istnieniu w umyśle naszym pojęć ogólnych oraz wiary w istnienie świata cielesnego nazewnątrz nas, jako głównych źródeł zaprzeczenia Boga, zwątpienia i niezgody w filozofii. Pierwszy błąd zawdzięcza istnienie swoje mowie. Stąd, że używamy wyrazów, oznaczających więcej, niż jeden przedmiot, wnoszono, jakobyśmy mieli wyobrażenia, odpowiadające objętości tego wyrazu, a zawierające *tylko* cechy wspólne wszystkim przedmiotom, przez to słowo oznaczonym. Tak jednak nie jest [1]). Mówimy o wielu rzeczach, których nie możemy sobie wyobrazić; imiona nie zawsze odpowiadają ideom. Określenie wyrazu trójkąt jako prostolinijnej figury o trzech bokach jest wymaganiem, którego nigdy nie wypełnia nasza wyobraźnia; trójkąt, który sobie wyobrażamy, jest zawsze albo prostokątny, albo ostrokątny, nigdy zaś jedno i drugie zarazem i jednocześnie ani jedno, ani drugie, jakbyśmy powinni wymagać od pojęcia oderwanego. Nazwa „człowiek“ obejmuje mężczyzn i kobiety, dzieci

[1]) Przeciwko zaprzeczeniu pojęć ogólnych przez Berkeleya napisał rozprawę J. J. Engel („Ueber die Realität allgemeiner Begriffe“ w Engels Schriften, t. 10); o niej wspomina O. Liebmann w „Analisis der Wirklichkeit,“ 2-e wyd., str. 473.

i starców, wyobrażać sobie zaś możemy człowieka tylko jako jednostkę określonego wieku i płci. Mimo to jesteśmy w stanie posługiwać się owemi pożytecznemi skróceniami i na wyobrażeniu pojedynczem rozwijać prawdy, dotyczące całego rodzaju. Ma to miejsce wtedy, gdy w dowodzeniu nie bierzemy pod uwagę tych własności, któremi się pojedyncze przedmioty różnią od siebie. W tym wypadku reprezentuje dane wyobrażenie wszystkie inne, oznaczone tym samym wyrazem: nie jest ono ogólne, lecz ma doniosłość ogólną. Tak dowiódłszy na jednym trójkącie twierdzenia, że suma kątów równa jest dwom prostym, nie potrzebuję go dowodzić dla każdego innego. Nietylko bowiem obojętne są barwa i wielkość trójkąta, lecz i wszystkie inne szczegóły: nie wspomina się w dowodzie o tem, czy trójkąt jest prostokątny, czy ma kąty ostre lub rozwarty, czy jest równoboczny, równoramienny lub nierównoramienny; własności te nie mają żadnego wpływu na dowodzenie. W tem tylko znaczeniu istnieją pojęcia ogólne. Myśląc o Pawle, mogę zwracać uwagę jedynie na te cechy, które on ma wspólne ze wszystkimi ludźmi lub nawet ze wszystkiemi istotami żyjącemi; lecz niemożliwe jest wyobrażenie tego zbioru własności wspólnych, oddzielonego od indywidualnych osobliwości. Obserwacya nad sobą wykazuje, że nie mamy wyobrażeń ogólnych, rozum — że ich mieć nie możemy, gdyż sprzecznością byłoby połączenie przeciwnych własności w jednem wyobrażeniu. Ruch wogóle—ani prędki, ani powolny, rozciągłość ani wielka, ani mała, materya oderwana bez określeń zmysłowych nie mogą ani istnieć, ani być wyobrażone.

Hypoteza „materyalistyczna“ — tak nazywa Berkeley przypuszczenie, że istnieje świat ciał, niezależny od wyobrażających go duchów i nazewnątrz ich — jest przedewszystkiem zbyteczna, fakty bowiem, które usiłuje wytłomaczyć, dają się również dobrze, a nawet lepiej bez niej wyjaśnić; powtóre jest błędna, gdyż myśl, jakoby istniał przedmiot niezależnie od ujęcia, oraz jakoby wrażenie lub idea była kopią czegoś, co nie jest samo wrażeniem lub

ideą, jest pełna sprzeczności. Jedynym przedmiotem rozumu są ideje. Własności zmysłowe (biały, słodki) są stanami podmiotowymi duszy; przedmioty zmysłowe (cukier) — połączeniem wrażeń. Jeśli wrażenia potrzebują podścieliska substancyonalnego, nie jest niem żadna rzecz zewnętrzna, która ani wyobraża, ani jest wyobrażaną, lecz dusza, która je ujmuje. Ideje pojedyncze lub połączone w przedmioty nie mogą istnieć nigdzie więcej, jak tylko w duchu; bytem rzeczy zmysłowych jest stan ich ujęcia (*esse est percipi*). Widzę jasność i czuję ciepło, łączę więc te wrażenia wzrokowe i dotykowe w substancyę ogień, wiem bowiem z doświadczenia, że jedno towarzyszy drugiemu, jedno świadczy o drugiem [1]). Przypuszczenie jakiegoś „przedmiotu“ po za wyobrażeniem jest również bezużyteczne, jak byłoby jego istnienie. Na co miałby Bóg stwarzać świat rzeczy realnych nazewnątrz duchów, skoro te rzeczy nie mogłyby wejść do duchów, ani być odtworzone przez ich wyobrażenia (gdyż niewyobrażone), ani w nich wywołać idei — gdyż same niewyobrażające i nieczynne? Wyobrażenia nie oznaczają nic prócz siebie samych, tj. stanów czuciowych podmiotu. Nasuwa się teraz pytanie: skąd one pochodzą?

Do błędnego mniemania o rzeczywistem istnieniu świata materyalnego doprowadził ludzi ten fakt, że są ideje, które nie zależą od naszej woli, jak inne. Od obrazów fantazyi, które możemy wywoływać i zmieniać według upodobania, odróżniają się wrażenia większą siłą, żywością, dokładnością, stałością, prawidłowym porządkiem i związkiem, również jak tem, że występują bez naszego udziału i w sposób nieunikniony. Jeśli idei tych nie wywołujemy sami, muszą one mieć przyczynę zewnętrzną. Przyczyną

[1]) Ogień, który widzę, nie jest przyczyną bólu, którego doświadczam za zbliżeniem, lecz obraz wzrokowy światła jest tylko znakiem, ostrzegającym od zbytniego zbliżania się. Patrząc przez mikroskop, widzę inny przedmiot, niż gołem okiem. Dwie osoby nie widzą nigdy tego samego przedmiotu, tylko mają jednakowe wrażenia.

taką może być atoli jedynie istota myśląca i mająca wolę; bez tej ostatniej bowiem nie mogłaby być czynną i oddziaływać na mnie, nie mając zaś wyobrażeń, nie mogłaby mi ich udzielić. Wreszcie rozmaitość i prawidłowość naszych wrażeń każe wnosić, że istota owa, wywołująca je, posiada nieskończoną potęgę i rozum. Obrazy fantazyjne tworzymy sami, rzeczywiste *wrażenia wywołuje w nas Bóg*. Zjednoczoną całość idei wywołanych przez Boga nazywamy przyrodą, stały porządek ich następstwa — prawami przyrodniczemi. W niezmienności dzieła boskiego i w planowej harmonii stworzenia objawia się lepiej mądrość i dobroć Stwórcy, niż w zadziwiających wyjątkach. Gdy słyszymy głos człowieka, wnosimy o jego istnieniu; o ileż mniej mamy powodów wątpić o istnieniu Boga, przemawiającego do nas przez tysiączne dzieła przyrodzenia!

Ideje naturalne czyli stworzone, które Bóg nam wraża, są odbiciem wiecznych idei — jego wyobrażeń, których źródłem nie są bierne zmysły, lecz jego twórczy rozum. Jeśli więc twierdził Berkeley, że rzeczy nie istnieją niezależnie od wyobrażeń o nich, nie miał na myśli ducha pojedynczego, lecz wszystkie. Gdy odwracam oczy od jakiegoś przedmiotu, istnieje on nadal po zniknięciu *mego* wrażenia — w duszach innych ludzi i we Wszechobecnym. Panteistyczne zakończenie tych myśli w duchu Guelincxa i Malebranche'a [1]), którego się można było spodziewać, jest istotnie zaznaczone przez Berkeleya. Wszystko istnieje

[1]) A. Collier służy za dowód tego, że wychodząc ze stanowiska racyonalistycznego, można dojść do tych samych wniosków, do jakich doszedł Berkeley, obrawszy punkt wyjścia empiryczny. Pisarz ten, rozwijając dalej idealistyczne dążności Malebranche'a, powziął niezależnie od Berkeleya myśl o „Nieistnieniu czyli niemożliwości świata zewnętrznego," lecz dopiero po wyjściu głównego dzieła irlandzkiego filozofa i nie bez jego uwzględnienia wydał w r. 1713 „Wniosek powszechny." Pogląd ogólny i argumentacya są jednakowe. Istnieć, znaczy być wyobrażanym przez Boga; stworzenie rzeczywistego świata ciał, oprócz idealnego, istniejącego w Bogu oraz wrażeń zmysłowych w nas, byłoby niepotrzebnem zboczeniem z drogi itd.

tylko przez udział w jednym, wiecznotrwałym, wszystkoobejmującym duchu; pojedyncze duchy co do istoty jednakowe są z umysłem powszechnym, tylko mniej doskonałe, ograniczone i nie z samej czynności złożone; Bóg zaś jest rozumem pozbawionym bierności. Jeśli jednak Bóg jest ostatecznie przyczyną wszystkiego, czynności ludzkie nie są jego dziełem, zwłaszcza zaś złe. Nie powinniśmy odrzucać wolności woli dla sprzeczności, w które nas wikła jej przyjęcie; ruch i ilości nieskończone w matematyce zawierają również rzeczy niezrozumiałe. W filozofii przyrody przekłada Berkeley pogląd teleologiczny (celowy) nad mechaniczny, który odkrywa jedynie prawidła zjawisk, ale nie przyczyny czynne i ostateczne. Doświadczenie i zmysły zaznajamiają nas jedynie z przebiegiem skutków zjawiskowych; jedynym pewnym przewodnikiem w poznaniu prawdy jest rozum, odkrywający nam świat przyczyn, świat duchowy. Rozum nie odbiera wrażeń, zmysły nie poznają. O innych duchach mamy tylko pojęcie; lecz nie mamy żadnej idei (zmysłowego wyobrażenia); otrzymujemy wrażenia jedynie z ich czynności, z których wnosimy o duszach podobnych do naszej, o własnym zaś duchu mamy wiadomość bezpośrednią przez samowiedzę.

Obok nieustraszonego wykładu spirytualizmu godnem jest uwagi usiłowanie Berkeleya odjęcia wszelkiej paradoksalności swemu poglądowi i dowiedzenia zgodności jego z poglądem zdrowego rozumu. Człowiek zwyczajny nie żąda więcej nad rzeczywistość swoich wrażeń; oddzielenie wyobrażenia od przedmiotu jest wymysłem filozofów. Nie można nie zarzucić tu Berkeleyowi sofistycznej gry słownej z dwuznacznem w rzeczywistości pojęciem „wyobrażenie.“ Berkeley rozumie przez nie to, co dusza wyobraża (jej przedmiot bezpośredni i wewnętrzny), w popularnem zaś znaczeniu odpowiada mu to, co jest przyczyną wyobrażenia. Rzeczywistość wyobrażenia w nas jest czemś innem, niż wyobrażenie rzeczywistości, tj. rzeczywistość nazewnątrz nas wyobrażanego; tę ostatnią właśnie przyjmuje zdrowy rozum, odrzuca zaś ją Berkeley. Bądź co bądź,

wielką zasługą było przeniesienie istnienia przedmiotów nazewnątrz wyobrażeń, rzeczy w sobie, z zakresu niewątpliwej oczywistości do problematycznego. Nigdy nie wychodzimy po za koło naszych wyobrażeń, a gdy przyjmujemy rzecz w sobie jako przyczynę i przedmiot wyobrażenia, jest to tylko myśl, czyli również wyobrażenie. Spotkamy się jeszcze z dwoma rodzajami *idealizmu*: u Leibnitza i u Fichtego. Obaj zgodnie z Berkeleyem przyjmują, że *tylko istoty duchowe* są czynne, oraz że *tylko to co czynne istnieje* rzeczywiście; byt istot nieczynnych polega jedynie na tem, że są wyobrażane. Gdy jednak u Berkeleya duch nieskończony wraża skończonym każde wyobrażenie zosobna i z zewnątrz, u Leibnitza przedstawiają się one jako masa zawiązków, które Bóg wszystkie od początku wszczepił monadom, a które jednostka rozwija do świadomości, u Fichtego zaś — jako nieświadome wytwory bezwzględnej Jaźni, czynnej w jaźniach pojedynczych. Dla obu pierwszych istnieje tyle światów, ile duchów pojedynczych, a o zgodności ich stanowi u jednego konsekwencya czynów boskich, u drugiego — jego ustanowienie. Dla Fichtego istnieje tylko jeden świat, gdyż byt bezwzględny nie znajduje się nazewnątrz pojedynczych duchów, lecz jest stale w nich czynną siłą.

Hume.

David Hume urodził się 1711 r. w Edynburgu i umarł w tem samem mieście 1776 r. Czynność bibliotekarza, którą pełnił od 1752 do 1757 r. w rodzinnem mieście, dała mu pobudkę do napisania *Historyi Anglii* (1754—1762). Podczas pierwszego pobytu we Francyi (1734—1737) wydał on główne dzieło swoje o naturze ludzkiej, które jednak nie znalazło wielu czytelników. Później przerobił pierwszą jego część na *Studyum o rozumie ludzkim* (1748), drugą na rozprawę o namiętnościach, trzecią na poszukiwanie nad zasadami moralności. Te studya jego obok innych jeszcze zjednały mu takie uznanie, że gdy będąc sekretarzem lorda Hertforda, zwiedził powtórnie

Francyę (1763 — 1766), przyjmowany był jako filozof wszechświatowej sławy. Po kilkoletnim pobycie na posadzie podsekretarza komisyi zagranicznej usunął się od obowiązków i wrócił do ojczyzny.

Tytuły trzech części wydanego w 1739—1740 r. *Treatise on human nature* są: *On the understanding*, *on the passions*, *on morals*. Z pięciu tomów jego *Essays* pierwszy zawiera *Essays moral, political and literary* (1741—1742), drugi *The enquiry concerning human understanding* 1748, trzeci *The enquiry concerning the principles of morals* 1751, czwarty *Political discourses* 1752, piąty *Four dissertations* 1757; pomiędzy niemi rozprawa o namiętnościach i wydana po raz pierwszy w 1755 *Natural history of the religion*. Po śmierci Hume'a wyszła *autobiografia* 1777 i *dyalogi o religii naturalnej* 1779 oraz dwie małe rozprawki *o samobójstwie* i *nieśmiertelności duszy* 1783. Dzieła filozoficzne — 1827. Z prac o Humie wspomnieć należy konkursową rozprawę Jodla, 1872, i książkę Huxleya, 1879 *).

Celem Hume'a, jak i Berkeleya, było udoskonalenie teoryi poznania Locke'a. W niektórych względach zostaje on w tyle od swego poprzednika, w innych posuwa się bez porównania dalej. Zgadzając się z Berkeleyem w krańcowym nominalizmie, posuniętym do zaprzeczenia nawet możliwości idei oderwanych, nie idzie jednak śladem za nim aż do zaprzeczenia zewnętrznej rzeczywistości, natomiast konsekwentniej przeprowadza jego myśl, że wrażenie bezpośrednie zawiera mniej, niż mu przyznajemy (np. że widzimy tylko barwy, nie zaś odległości itd.), również jak i usuwające pewność z wiedzy przyrodniczej twierdzenie, o nieistnieniu związku przyczynowego pomiędzy zjawiskami; doprowadza też zagadnienie substancyi do wniosku ujemnego o zbyteczności podścieliska dla gromad własności, odmawiając substancyonalności zarówno istotom

*) Przekład francuski pod tytułem „Hume, sa vie, sa philosophie," par Huxley. *Przyp. tłom.*

cielesnym, jak i duchowym. Prócz punktów opracowanych przez Berkeleya dostrzegł jednak Hume w filozofii Locke'a inne, wymagające uzupełnienia. Ściślej zaznacza on przeciwstawność poznania rozumowego z doświadczalnem, wyzwala połączenie wyobrażeń z pod samowoli rozumu, poddając je pod kierownictwo praw psychologicznych, a obok rozróżnienia doświadczenia zewnętrznego od wewnętrznego — z których zewnętrznemu przyznaje pierwotne znaczenie, gdyż powinniśmy otrzymać naprzód wrażenie zewnętrzne, abyśmy mogli następnie przypomnieniem wywołać je w świadomości jako stan wewnętrzny — ukazuje się równie ważne, krzyżujące się z niem odróżnienie wrażenia od wyobrażenia, z których pierwsze poprzedza drugie.

Każdy przyzna, że znaczna różnica istnieje pomiędzy rzeczywistem i obecnem *wrażeniem* (np. ciepła) a prostem *wyobrażeniem* poprzednio doświadczonego lub mającego być odczutem. Polega ona na większej sile, żywości i świeżości pierwszego. Chociaż więc oba rodzaje stanów (wyobrażenie opisanego przez poetę krajobrazu, a widok rzeczywistego; gniew lub myśl o gniewie) różnią się jedynie ilościowo, niema jednak niebezpieczeństwa, aby zostały z sobą pomieszane: najżywsze wyobrażenie pozostaje daleko w tyle od najsłabszego wrażenia. Rzeczywiste zewnętrzne lub wewnętrzne wrażenia można nazwać *wrażeniami* (*impression*); słabsze obrazy pamięciowe lub imaginacyjne — *ideami*. Ponieważ nic nie może dostać się do duszy inaczej, jak przez dwie bramy doświadczenia zewnętrznego lub wewnętrznego, niema więc *idei*, któraby nie powstała z jednego lub kilku wrażeń (*impression*): każda idea jest obrazem następczym i naśladowczym wrażenia. Ponieważ zaś wyobraźnia i rozum rozmaicie zestawiają, łączą i przekształcają dostarczone przez zmysły a przechowane w pamięci pierwiastki, możliwe są błędy. Jeden z ukrytych, więc tem niebezpieczniejszych błędów polega na odniesieniu idei do innego wrażenia, niż to, którego jest odbiciem. Pojęcia substancyi i przyczynowości służą za przykład podobnych mylnych stosunków.

Połączenie wyobrażeń odbywa się niezależnie od woli, czysto mechanicznie, według określonych prawideł, które można sprowadzić do trzech *praw kojarzenia*: ideje łączą się 1) według podobieństwa lub sprzeczności; 2) według blizkości w czasie lub przestrzeni; 3) według związku przyczynowego. Na pierwszem z tych praw, tj. na pośredniem lub bezpośredniem poznaniu równości, różnicy, pokrewieństwa, przeciwstawności i ilościowych stosunków spoczywa matematyka; na drugiem — przyrodoznawstwo i wiedza o człowieku w swoich częściach doświadczalnych i opisowych; na trzecim — religia, metafizyka oraz sięgające po za proste spostrzeżenie części fizyki i etyki. Teorya poznania powinna ustanowić granice rozumu ludzkiego i stopień doniosłości tych gałęzi wiedzy.

Przedmiotem myśli i badań ludzkich są albo stosunki między wyobrażeniami, albo fakty. Do pierwszej klasy należą twierdzenia *matematyczne*; ich poznanie posiada pewność naoczną, czyli dowodną, gdyż są one analityczne (tj. zawierają w orzeczeniach cechy, które już są w podmiocie, nie dodając nic nowego do pojęcia tego ostatniego), a dotyczą jedynie stosunków *możliwych*, nie zaś rzeczywistych. Tylko twierdzenia, których przedmiotem jest wielkość i liczba, mogą być odkryte *a priori* samą czynnością myśli bez uwzględnienia rzeczywistego istnienia i mogą być dowiedzione przez niemożebność twierdzeń przeciwnych; matematyka jest jedyną umiejętnością *demonstracyjną*.

Fakty poznajemy przez własne *wrażenia* lub gdy przekraczają świadectwa zmysłów i pamięci — przez wnioski z innych faktów. Te *dowody doświadczalne* są zupełnie innego gatunku, niż matematyczne dowody rozumu; ponieważ przeciwieństwo faktu jest zawsze możliwe (twierdzenie, że słońce jutro się nie ukaże, nie zawiera sprzeczności logicznej), więc jakkolwiek wielkie będzie przekonanie nasze o ich prawdziwości, są one, mówiąc ściśle, tylko prawdopodobne. Jednak należy wydzielić ten rodzaj wniosków z doświadczeń, o których pewności nie wątpi nikt, prócz filozofów, zpośród mniej pewnych prawdopodobieństw

i utworzyć z nich klasę pośrednią, zajmującą miejsce między temi ostatniemi a prawdami demonstracyjnemi (*demonstrations — proofs — probabilities*). Wszystkie wnioski od faktu do faktu opierają się na stanowisku *przyczynowości*. Skąd pochodzi wiadomość o przyczynie i skutku? Nie może być jej źródłem myślenie *a priori*. Rozum bowiem może jedynie rozkładać pojęcia na ich składowe części, nie jest zaś w stanie dodawać do nich nowych orzeczeń. Wszystkie jego sądy są analityczne; syntetyczne sądy spoczywają na doświadczeniu. Do tej ostatniej klasy należą wnioski przyczynowe, skutek bowiem jest zupełnie odmienny od przyczyny; ani on w niej nie jest zawarty, ani w nim przyczyna. Nikt nie może powiedzieć o zjawisku poprzednio nieznanem, z jakich przyczyn pochodzi lub jakie z niego wypłyną skutki. Wnioskujemy z płomienia o cieple, z chleba o pożywieniu dlatego, iż często otrzymywaliśmy odpowiednie wrażenia w połączeniu czasowem i przestrzeniowem. Ale i doświadczenie nie daje wszystkiego, czego wymagamy. Wykazuje ono tylko istnienie jednoczesne lub następstwo zjawisk albo objawów, sąd zaś o przyczynowej zależności, np. ruchu jednego ciała od drugiego, zawiera więcej, niż twierdzenie o sąsiedztwie w czasie i przestrzeni; orzeka on, że nietylko jedno zjawisko poprzedza drugie, ale że je powoduje; że nietylko drugie następuje po pierwszem, lecz że z niego wynika. Spójnia łącząca oba zjawiska, siła wydobywająca jedno z drugiego, konieczny związek obu, nie jest przedmiotem spostrzeżenia, lecz dodaje się do niego, zostaje pod nie podłożony [1]). Co upoważnia do zamiany następstwa czasowego na przyczynowe, do podstawienia „powinno“ zamiast „jest,“ do przemiany znaczenia spostrzeżonego związku „faktycznego“ na konieczny, niepoddający się spostrzeżeniu?

---

[1]) Nieścisłość pojęcia przyczyny uznał przed Humem sceptyk Glanvill (1636—1680). Nie poznajemy bezpośrednio przyczynowości; wnosimy o niej ze stałego następstwa dwóch zjawisk, nie możemy jednak dowieść zasadności przemiany „po“ na „wskutek.“

Nie wszystkie następujące po sobie zjawiska wiążą się w myśli przyczynowo, lecz tylko takie, których połączenie było wielokrotnie dostrzegane. Zadziwiającem w tem jest, że przez wielokrotnie powtórzone spostrzeżenie pewnych przedmiotów uważamy się za upoważnionych do wnioskowania o zachowaniu się innych lub o dalszym stosunku tych samych. Widząc dziesięć razy spadające na ziemię jabłko, wnoszę już, że wszystkie jabłka na świecie, będąc puszczone, zamiast lecieć do góry — co byłoby jednakowo prawdopodobne — spadną na ziemię, że tak było od wieków i zawsze będzie. Jakie jest ogniwo pośrednie między zdaniem: „znalazłem, że takie to działanie jest wynikiem tej rzeczy,“ a tem innem: „przewiduję, że ta rzecz, oraz wszystkie podobne wywrą jednakowe działania“? To wnioskowanie o podobieństwie przyszłego do przeszłego, przypuszczenie, że podobne przyczyny będą miały podobne następstwa, ma często psychologiczną podstawę. Skutkiem prawa kojarzenia wyobrażeń widok pewnego przedmiotu lub zjawiska wywołuje w nas żywy obraz pamięciowy innego, któreśmy często widzieli w związku z pierwszem, każąc nam mimowoli spodziewać się jego nastąpienia. Pojęcie związku przyczynowego spoczywa na poczuciu (wewnętrznego przymusu przejścia od jednego wyobrażenia do innego), nie zaś na rozumowaniu; jest wytworem wyobraźni, nie rozumu. *Przyzwyczajenie* obserwowania dwóch zjawisk razem (np. światła słonecznego i ciepła) jest źródłem przymusu psychologicznego, skutkiem którego, widząc jedno, myślimy o drugiem, a uprzedzając zmysły, spodziewamy się jego nastąpienia. Możemy więc powiedzieć, jakiego wrażenia odzwierciedleniem jest idea związku przyczynowego: podstawę jej stanowi zwyczajne przejście od wyobrażenia jakiejkolwiek rzeczy do zwykle jej towarzyszącej. Idea więc przyczynowości ma znaczenie czysto podmiotowe, nie zaś przedmiotowe, które jej przypisują. Czy tej odczutej konieczności wyobrażenia odpowiada rzeczywista faktu, nie da się zdecydować. W życiu nie wątpimy o tem, lecz dla wiedzy przekonanie o jednostajności zjawisk

natury zostaje tylko prawdopodobnem, chociaż w wysokim stopniu. Zupełną pewność daje jedynie dowód na podstawach rozumowych lub doświadczenie bezpośrednie. Konieczny zaś związek pomiędzy przyczyną a skutkiem, którego istnienie przyjmujemy, nie może być ani dowiedziony, ani stanowić przedmiotu doświadczenia.

Skoro wszystkie wnioski doświadczalne spoczywają na pojęciu przyczynowości, ta zaś ostatnia nie opiera się na niczem, prócz przyzwyczajenia podmiotowego umysłu, wynika stąd, że wszelkie poznanie przyrody, przekraczającej grunt ścisłej faktyczności, nie jest wiedzą (ani faktyczną, ani dowodną, lecz *wiarą*) [1]). Prawdopodobieństwo wiary w prawny porządek zjawisk wzrasta z każdem nowem potwierdzeniem spoczywających na nim przypuszczeń, nigdy jednak nie dosięga pewności zupełnej. Pomimo to wnioski z doświadczenia zasługują na zaufanie i są zupełnie wystarczające w życiu praktycznem; celem owego wywodu sceptycznego nie było zachwianie wiary w prawny porządek natury — tylko głupiec lub obłąkany może o nim wątpić — lecz wykazanie, że jest ona jedynie wiarą, nie zaś, jak dotąd sądzono, dowodną lub faktyczną wiedzą. Zwątpienie powinno tylko ściślej zaznaczyć granice pomiędzy wiarą a wiedzą oraz zburzyć ową niezachwianą pewność, która, zamiast sprzyjać badaniu, staje mu na przeszkodzie. Jest to mądrem urządzeniem natury, że powierzyła nakazującemu instynktowi, nie zaś niedołężnemu, niestałemu, bezwładnemu i zwodniczemu rozumowi kierownictwo myśli naszych oraz wiarę w objektywną wartość naszych przewidzeń. W życiu i czynie pomimo wszelkich wahań skłonnego do wątpienia rozumu rządzi nami popęd naturalny.

W dziele wcześniejszem obok niweczącej to pojęcie krytyki przyczynowości, znajduje się w tym samym duchu

[1]) Od wiary jako rodzaju poznania (*belief*) odróżnia się religijna już nazwą *faith*. Na karb pierwszej wkłada Hume w „Treatise“ (w „Enquiry“ opuszczony jest ten ustęp) i przekonanie o zewnętrznem istnieniu przedmiotów wrażeń, co posłużyło później Jakobiemu za punkt wyjścia. Wiara religijna powinna się opierać na objawieniu.

przeprowadzone rozumowanie o pojęciu *substancyi*, pominięte w krótszem opracowaniu późniejszem. We wrażeniach nie ujmujemy substancyi, tylko stany i czynności. Owo *coś* niezmiennego, co ma posiadać własności i być ich podścieliskiem, jest zbytecznym wymysłem naszej wyobraźni. Trwała jednostajność przymiotów nie wymaga koniecznie niezmiennego ich podścieliska. Rzecz ~~nie~~ jest ~~niczem więcej, jak~~ sumą własności, której nadajemy osobną nazwę, ponieważ spotykamy je zawsze razem. Podstawą idei substancyi, również jak i przyczynowości jest nawyknienie podmiotowe, które mylnie uprzedmiotowiamy. Źródłem jej jest wrażenie wewnętrzne tożsamości naszych wyobrażeń, przy ujęciu wielokrotnem tej samej gromady cech zewnętrznych (ilekroć widzę cukier, *czynię zawsze to samo*, to jest łączę w jedno własności białej barwy, słodkiego smaku, sztywności itd.) lub jednostajnego połączenia idei. Błędnem staje się pojęcie substancyi, gdy je zamiast odnieść do czynności wewnętrznej wyobrażania, której jest wynikiem, przenosimy do zewnętrznej gromady przymiotów, czyniąc z substancyi ich trwałe i rzeczywiste podścielisko. Razem z substancyami materyalnemi upadają i duchowe. *Dusza* czyli *duch* ~~nie~~ jest ~~niczem więcej,~~ tylko sumą stanów wewnętrznych, zgromadzeniem wyobrażeń, przepływających w nieustannym prawidłowym biegu. Podobna jest do niewidzialnej sceny, na której odgrywają się uczucia, wrażenia, myśli i akty woli. Trwałe „ja“ czyli „samość,“ jako podścielisko wyobrażeń, nie ~~jest przedmiotem~~ może być ujęte; niema trwałego i niezmiennego wrażenia. Do przyjęcia tożsamości osoby pobudza jedynie częste powtórzenie jednakowych szeregów wyobrażeń oraz powolna i stopniowa zmiana naszych idei, którą łatwo bierzemy za ich niezmienność. Pozbawiona w ten sposób substancyonalności dusza nie może rościć nadziei do życia nieśmiertelnego, a samobójstwo przestaje być rzeczą zakazaną [1]).

[1]) Por. „Essay on sulcide and the immortality of the soul,“ 1783; nie ma jednak zupełnej pewności, iżby autorem tego dzieła był Hume.

Czy powinniśmy uważać Hume'a za skończonego sceptyka? [1]). Nie zaprzecza on wartości dowodów matematycznych, ani prawd faktycznych: w stosunku do pierwszych jest on racyonalistą, wobec drugich — empirykiem lub ściślej mówiąc — sensualistą. Poznanie doświadczalne przyrody i ducha, o ile od stwierdzania faktów przechodzi do dowodzenia prawidłowego ich związku i do wniosków o przyszłości, traktuje on nawpół sceptycznie jako probabilista. Nawyknienie, chociaż prowadzące tylko do prawdopodobieństwa, uważa za pewnego przewodnika w życiu; wiedza bezwzględna nieodstępna jest, ale i zbyteczna. *Metafizykę* jako domniemaną wiedzę nadzmysłową opuszcza zupełnie. Ażeby dowód doświadczalny posiadał chociażby wystarczające tylko dla wiary prawdopodobieństwo, powinien nietylko za punkt wyjścia mieć dobrze stwierdzony fakt (wrażenie lub obraz pamięciowy), ale i w wynikach ostatecznych trzymać się granic możliwego doświadczenia. Te ostatnie są zarazem i granicami poznawalnego: wnioski dotyczące trwania duszy po śmierci oraz istoty Boga są czczymi wymysłami i złudzeniami. Głośne zdanie końcowe jego *Essay* orzeka, że wszystkie książki, traktujące o czemś, prócz dokładnych poszukiwań o wielkości i liczbie oraz o faktycznem istnieniu, zasługują na to, aby je wrzucono do ognia. Biorąc pod uwagę to ograniczenie poznania do rzeczy poddających się ścisłej mierze lub należących do zakresu doświadczenia oraz dążenie do ścisłego odgraniczenia

---

[1]) Sam on w „Essay" charakteryzuje stanowisko swoje jako wyraz umiarkowanego czyli akademickiego sceptycyzmu, w przeciwstawieniu do Kartezyusza, który przez zwątpienie chce przyjść do czegoś niewątpliwego, również jak i do przesadnego Pyronizmu, tłumiącego popęd badawczy. Jego umiarkowany sceptycyzm wymaga jedynie, aby opierając się na skłonności do nieoględnego decydowania, uważano za obowiązek powściągliwość i zastanowienie w sądzie oraz utrzymywano badanie w granicach dostępnych naszemu poznaniu, tj. w granicach matematyki i faktów doświadczalnych. W „Treatise" wynurzył Hume sceptycyzm dalej posunięty, podając w wątpliwość i wartość geometryi. Por. Grimm „Zur Gesch. des Erkenntnissproblems," 1890, str. 559.

składników myśli od pozytywnie danego (bezpośredniego faktu wrażenia) możemy przyznać słuszność tym, którzy jak Volkelt [1]) uważają Hume'a za ojca współczesnego pozytywizmu.

* * *

W *filozofii religii* Hume doprowadza do końca i niweczy deizm. Z trzech założeń deistów — że religia, jej powstanie i jej prawdy są przedmiotami dostępnymi badaniu naukowemu; że źródłem religii jest rozum i poczucie obowiązku; że religia naturalna jest najdawniejszą, religie zaś pozytywne powstały bądź przez jej spaczenie, bądź przez odnowienie — Hume przyjmuje tylko pierwsze, odrzucając dwa ostatnie. Religia może zgodzić się z rozumem lub zostawać w nim w sprzeczności, lecz nie może z niego pochodzić. Źródłem jej jest natura ludzka, lecz nie rozumna, tylko zmysłowa jej strona; nie żądza wiedzy, lecz potrzeby praktyczne, nie spostrzeganie przyrody, lecz tęsknota lub radosne oczekiwania wśród zmienności życia ludzkiego. Obawa przyszłych wypadków lub nadzieja ich pobudzają do przyjęcia niewidzialnych potęg jako kierowniczek naszego losu i do starania się o ich łaskę. Zmienność szczęścia pobudza do stworzenia licznych bogów, skłonność do odszukiwania wszędzie siebie każe nadawać im własności ludzkie; siła wrażeń, pochodzących od rzeczy zmysłowych, zachęca do nadania władzy boskiej rzeczom widomym; allegoryczne malowanie i ubóstwianie wybitnych ludzi uzupełniają źródła *politeizmu*. Że taką (nie zaś monoteistyczną) była religia pierwotna, uważa to Hume za fakt dla czasów historycznych, za dobrze uzasadniony domysł dla przedhistorycznych. Kto przypuszcza, że ludzkość zaczęła od doskonałej religii, wpada w trudność, jak wytłomaczyć późniejsze zaciemnienie prawdy, przypisuje czasom mniej dojrzałym doskonalsze użycie rozumu, co jest trudne do przyjęcia oraz każe błędom wzrastać w miarę wzrostu wy-

[1]) „Erfahrung und Denken," 1886, str. 105.

kształcenia, zostając w sprzeczności z dającym się widzieć wszędzie postępem dziejów ku lepszemu. Filozoficzne poznanie Boga jest bardzo późnym wytworem dojrzałego zastanowienia się; również i monoteizm jako religia ludowa, chociaż jego zasada najwyższa zgadza się z wynikami filozofii, nie powstał z przekonania rozumnego, lecz z tych samych nierozumnych pobudek, co i politeizm. Wytwarza się on z politeizmu przez to, że strach i współzawodnictwo w pochlebstwie każe wyznawcom przemienić najwyższego boga (króla bogów lub opiekuńcze bóstwo miejscowe) na *jedynego* duchowego władcę świata. Jednak głupota zabobonnego tłumu nie zachowuje długo w czystości wyrafinowanego wyobrażenia: im wznioślej pomyślane jest najwyższe bóstwo, tem silniej czuje się potrzeba wstawienia pomiędzy niem a człowiekiem pośredników i półbogów bardziej pokrewnych i zbliżonych do istoty modlącego się. Później znów następuje oczyszczenie religii; w ten sposób więc dzieje jej wykazują ciągłe wahanie między niższemi a wyższemi formami.

Wyzuwszy w ten sposób monoteizm z przywileju religii pierwotnej, odbiera mu również Hume sławę najlepszej we wszystkich względach religii. Różni się on od politeizmu na niekorzyść swoją tem, że jest mniej tolerującym, że onieśmiela wyznawców swoich, a przez niezrozumiałe dogmaty wystawia ich wiarę na zbyt wielką próbę; podobny zaś jest mu w tem, że większość wyznawców jednego i drugiego przywiązuje mniejszą wagę do pełnienia cnoty, niż do niedorzecznych tajemnic, do mistycyzmu i do wykonywania bezużytecznych zwyczajów.

Historya naturalna religii, daleko zostawiająca za sobą w tyle dzieła deistów, gdyż usiłując nietylko racyonalnie, ale psychologicznie i historycznie wytłomaczyć religię oraz oddzielić ją od poznania, przez zaznaczenie jej dziedziny praktycznej, otwiera drogę teologii filozoficznej. Obniżają znacznie te nadzieje *Rozmowy o religii naturalnej*. Najbardziej przemawiający dowód na korzyść inteligentnej przyczyny świata — dowód teleologiczny (oparty na celo-

wości świata) jest hypotezą, posiadającą wiele słabych stron, której przytem można przeciwstawić liczne inne, równie prawdopodobne. Niepodobna wnosić o bycie nieskończonej, doskonałej i jedynej przyczyny, wszechmocnego, mądrego i dobrotliwego bóstwa z istnienia świata, który, przy całej celowości i porządku, posiada jednak wady i pełen jest niewymownej nędzy. Do tego dodaje jedenasty rozdział *Enquiry*, że niesłusznem jest przypisywanie przyczynie, wyprowadzonej drogą wnioskowania, innych własności, niż te, które są konieczne do wytłomaczenia obserwowanych skutków. Dziesiąty zaś rozdział tego *Essay* wykazuje, że niema cudu, któryby stwierdzała wystarczająca ilość świadków, zasługujących na zaufanie przez swoje wykształcenie i sumienność i któremu nie można byłoby przeciwstawić większej liczby sprzecznych dowodów i doświadczeń, mających znaczniejsze prawdopodobieństwo. Krótko mówiąc, rozum nie jest w stanie ani poznania istoty Boga drogą pewniejszego wnioskowania, ani zrozumienia religii chrześciańskiej z towarzyszącymi jej cudami. To, co nie poddaje się doświadczeniu, nie może być ani poznane, ani dowiedzione, tylko przyjęte na wiarę. Ustawiczny cud przeżywa w sobie ten, kto zmusza swoją wiarę do przyjęcia rzeczy sprzecznych z wszelkiem doświadczeniem i nawyknieniem.

Nie zaprzeczał nigdy Hume istnienia Boga, ani też występował wprost przeciwko objawieniu. Ostatniem jego słowem jest zwątpienie i niepewność. Rada, którą podaje, aby w rzeczach dotyczących religii odmówić głosu rozumowi, zdając się na moc instynktu i opinii ogółu, zapewne mniej szczerą była i mniej się zgadzała z charakterem filozofa, niż inna — szukania śród zamętu rozmaitych gatunków zabobonu ucieczki w spokojniejszych, ale i ciemniejszych krainach filozofii — naturalnie sceptycznej. Oryginalność i wielkość Hume'a na tem polu polega na genetycznem rozważaniu religij historycznych. Uważa on je za błędy, ale naturalne, mające uzasadnienie swoje w istocie ludzkiej; są to „majaczenia chorego na gorączkę," których

powstawanie i przebieg śledzi z zimną krwią i beznamiętnością lekarza, robiącego autopsyę.

* * *

W *filozofii moralnej* [1]) występuje Hume jako empiryk, nie zaś sceptyk. Prawa natury ludzkiej nadają się również do badań drogą doświadczalną, jak i prawa przyrody zewnętrznej, a spostrzeżenie i analiza obiecują nawet w tej najważniejszej i tak dotychczas zaniedbanej gałęzi świetniejsze wyniki, niż w fizyce. Jak wiedza i mniemanie sprowadzały się do kojarzenia idei, a skarb wyobrażeń — do początkowych wrażeń, z których się wysnuwał, tak chcenie i postępowanie człowieka uważane są jako wyniki mechanicznego popędu *namiętności*, które znów dalej się rozkładają na czynniki pierwotne. Ostatecznemi pobudkami wszelkiego czynu są przyjemność i nieprzyjemność, którym zawdzięczamy nasze wyobrażenia o dobrach i klęskach. Bezpośrednimi wynikami tych pierwiastków są namiętności *proste* (*direct*): pożądanie lub wstręt (czyli skłonność ku przedmiotowi lub od niego), radość i smutek, obawa i nadzieja. Z nich powstają w pewnych okolicznościach *nieproste* (*indirect*) namiętności: duma i pokora, miłość i nienawiść (obok tego szacunek i pogarda); pierwsze, gdy przedmioty budzące uczucie połączone są bezpośrednio z naszą jaźnią; ostatnie — gdy przyjemność lub nieprzyjemność wywołują w nas zalety lub wady innej osoby. Miłość i nienawiść łączą się zawsze z gotowością do czynu, z życzliwością lub niechęcią; duma i pokora są przeciwnie czystemi, spoczywającemi w sobie, nieczynnemi usposobieniami.

Wszystkie zjawiska moralne, wola, sąd moralny, sumienie, cnota, nie są to proste i pierwotne, lecz złożone i pochodne. Są one wszystkie wynikiem prawidłowego współdziałania namiętności. Wobec takich poglądów nie może być oczywiście mowy o wolności woli. Zarzut prze-

[1]) Por. G. Giżycki „Die Ethik D. Humes," 1878.

ciwko determinizmowi, polegający na tem, że gdyby cnota i występek nie były dowolne, lecz konieczne, nie mogłyby być przedmiotem pochwały lub nagany, usuwa Hume, odwołując się do uznania dla piękności i talentu: uważamy je jako rodzaj zasługi, chociaż nie zależą od naszego wyboru. Dopiero teologowie i prawnicy, wychodząc ze stanowiska ustawy, uzasadnili zasługę wolnością woli; starożytni zaś filozofowie mówili bez namysłu o cnotach intelektualnych.

Decydujących pobudek dla woli nie szuka Hume (jak to czynili prawie wszyscy jego poprzednicy i filozofowie współczesni) w wyobrażeniach, lecz w uczuciach. Uszczupliwszy prawa rozumu w dziedzinie teoretycznej na korzyść nawyknień i instynktu, pozbawia go ich i w zakresie praktycznym. Zimny rozum, sądzący tylko o prawdzie lub fałszu, jest władzą nieczynną, która sama przez się nie jest w stanie obudzić w nas przyjemności lub pragnienia jakiegoś przedmiotu, nigdy nie może być sama pobudką. Tylko pośrednio, przez udział skłonności, może on wywrzeć wpływ na wolę. Abstrakcyjne stosunki wyobrażeń pozostawiają nas zupełnie obojętnymi; tak samo i fakty, dopóki nie nabędą wartości uczuciowej przez związek z naszemi usposobieniami. Gdzie mówimy o zwycięztwie rozumu nad namiętnością, w rzeczywistości zwycięża tylko jedna namiętność drugą, przytem *spokojniejsza gwałtowną*. To, co w życiu nazywamy rozumem, jest w rzeczywistości jednem z tych spokojnych uczuć (jak np. przywiązanie do życia), które, nie wywołując znacznego zaburzenia w umyśle, kieruje wolę ku odległym celom; namiętnością zaś nazywamy tylko objawy burzliwe, wywołujące pewien zamęt w duszy, a do których rozbudzenia potrzebna jest blizkość przedmiotu. Nazywamy kogoś „rozsądnie“ pilnym, gdy pracowitym go czyni spokojne pożądanie nabytku. Popełniamy zwykle błąd, uważając wszystkie gwałtowne namiętności za silne, spokojne zaś — za słabe. Przewaga uczuć spokojnych stanowi istotę siły duchowej.

Degradując rozum z roli kierownika woli na „służkę namiętności,“ pozbawia go Hume i sądu o prawem lub nieprawem. O różnicach moralnych stanowi poczucie przyjemności lub nieprzyjemności. Wydajemy o czynnościach ludzkich bezpośredni sąd, płynący ze smaku: dobre podoba się, złe nie podoba się nam. Widok cnoty cieszy nas, widok występku odraża. Cnotliwym więc jest uczynek lub właściwość duchowa, wywołująca w widzu przyjemne, bezinteresowne poczucie *uznania* (pochwały). Jakież są uczynki, zasługujące na uznanie ogółu i jak wytłomaczyć to uznanie?

Chwalimy te cechy charakteru, które są bezpośrednio korzystne lub przyjemne, czy to dla *posiadającej je osoby*, czy też dla innych. Stąd cztery klasy własności, zasługujących na pochwałę. *Przyjemne* dla posiadacza (pomijając korzyść dla niego lub innych) są: wesołość, godność charakteru, odwaga, ufność w siebie i życzliwość; dla innych przyjemne bezpośrednio: skromność, obyczajność, grzeczność i dowcip; *użyteczne* dla nas: siła woli, pilność, oszczędność, siła cielesna, rozsądność i inne władze duchowe. Czwarta klasa obejmuje cnoty najwyższe — te, które są użyteczne innym: życzliwość i sprawiedliwość. Wszędzie przyjemność i korzyść służą za miarę zasługi. Cnoty klasztorne — pokorę i biczowanie się, niekorzystne, ani przyjemne zarówno dla posiadacza, jak i dla społeczeństwa, żaden rozsądny człowiek nie uzna ich za godne pochwały.

Opierając w taki sposób wartość moralną uczynku na jego następstwach, nie mógł Hume obejść się bez pomocy rozumu przy ocenie moralnej, gdyż on tylko może nas oświecić co do następstw czynu. Jednak rozum nie wystarcza na to, aby pobudzić nas do pochwały lub nagany. Tylko *uczucie* może być przyczyną, że oddajemy pierwszeństwo korzystnym i dobroczynnym następstwom przed szkodliwemi. Uczuciem tem nie może być oczywiście inne, jak tylko radość na widok szczęścia ludzi i niechęć wobec ich cierpień, słowem *współczucie*. Przy pośrednictwie wyobraźni przenosimy się w położenie innych i przeżywamy ich radość i cierpienia. To, co ich smuci, cieszy, czyni dumnymi,

napełnia nas podobnemiż uczuciami. Nawyknienie oceniania przez współczucie czynności innych oraz poddawania swoich ich ocenie wywołuje przyzwyczajenie śledzenia siebie i oceny swoich usposobień i uczynków ze stanowiska dobra ogółu. Nazywamy je sumieniem. Spokrewniona z niem jest miłość sławy, która pobudza nas ustawicznie do zapytania siebie: jak się wyda postępowanie nasze w oczach tych, z którymi utrzymujemy stosunki?

Wśród cnót czwartej klasy, czyli społecznych, rozróżnia Hume *naturalne* cnoty — ludzkość i życzliwość, oraz *sztuczne* — sprawiedliwość i wierność. Pierwsze wynikają z wrodzonego współczucia dla dobra innych, ostatnie zaś nie dadzą się wyprowadzić z naturalnego uczucia — miłości bliźniego, lecz są dziełem zastanowienia i sztuki, a źródłem ich jest społeczeństwo.

Oprócz dobroczynnego skutku od postępku, który ma zasłużyć na pochwałę widza, wymaga się jeszcze dwóch rzeczy: aby był cechą charakteru, stałego usposobienia i żeby wypływał z pobudek bezinteresownych. To ostatnie wymaganie wkłada na Hume'a obowiązek dowiedzenia, że istnieje w rzeczywistości *bezinteresowna życzliwość*, że uczucia niesamolubne nie wypływają z ukrytego egoizmu. Przytacza on jako jeden z tysiąca przykładów życzliwości bezinteresownej, że pragniemy szczęścia przyjaciela, chociaż nie mamy nadziei wziąć w niem udziału. Samolubstwo ludzkie przesadzają zwykle, a ci, którzy wyprowadzają z niego wszystkie uczynki, popełniają błąd, uważając nieodłączne następstwa cnoty — przyjemność zadowolenia z siebie i uznania innych — za jedyne pobudki do niej. Że cnota pociąga za sobą zadowolenie wewnętrzne, że powoduje pochwały innych, nie wynika stąd jeszcze, iżby dla tych skutków była pełnioną. *Miłość własna* jest popędem drugorzędnym, który powstać może jedynie wtedy, gdy go poprzedzają inne, pierwotne. Dopiero gdy poznamy, że zadośćuczynienie jednemu z popędów pierwotnych (np. ambicyi) sprawia przyjemność, robimy z niego przedmiot rozmyślnego dążenia do przyjemności, czyli egoizmu. Kto nie jest

ambitny z natury, temu posiadanie władzy nie sprawi żadnej przyjemności, kto zaś nim jest, nie szuka sławy dlatego, że mu sprawia przyjemność, lecz przeciwnie, sława mu sprawia przyjemność dlatego, że jej pożąda. Popęd naturalny, skierowany wprost ku przedmiotowi bez wiedzy i przewidzenia przyjemnych następstw, jest pierwotnym; dopiero skutkiem jego zadowolenia powstać może samolubny namysł o spodziewanej z postępku przyjemności. Jak ze skłonnością do sławy, również ma się rzecz i z życzliwością. Jest ona cechą naszej organizacyi umysłowej jako pierwotne i bezpośrednie pożądanie szczęścia innych. Skoro raz oddziała, a jej objawienie zostało wynagrodzone przez zadowolenie z siebie samego, podziw, wdzięczność i odwzajemnienie, możliwem jest, że nadzieja tych przyjemnych następstw pobudzi do powtórzenia dobroczynności. Lecz egoistyczny wzgląd na korzystne dla nas następstwa nie jest pierwotną pobudką. Skoro nawet zemsta przez samą siłę namiętności może popchnąć po zupełnego zapomnienia o własnym spokoju i bezpieczeństwie, powinniśmy przyznać, że i miłość dla ludzi często każe nam zapominać o własnej korzyści. Nawet więcej, bo jak dowiódł Shaftesbury, skłonności społeczne ze wszystkich są najsilniejsze i rzadko można znaleźć człowieka, w którym suma życzliwych popędów nie przewyższałaby samolubnych.

W rozdziale o *sprawiedliwości* polemizuje Hume z teoryą umowy. Dopiero w społeczeństwie, lecz nie koniecznie w państwie, istnieje prawo, własność i świętość przyrzeczenia. Ustawa państwowa i władza podnoszą wprawdzie ścisłość obowiązku spełniania umów, ale jej nie stwarzają. Prawo powstaje z ugody, tj. nie z formalnej umowy, lecz milczącej zgody, poczucia wspólnego interesu, ta zaś zgoda wyrasta z pierwotnej skłonności do łączenia się w społeczeństwo. Niespołeczny i bezprawny stan przyrodzony jest wymysłem filozofów; w rzeczywistości nigdy nie istniał, gdyż człowiek był zawsze towarzyskim. Co najmniej łączył się on w towarzystwa rodowe i nie ma dlań straszniejszej kary nad samotność. Państwa nie powstają skutkiem

aktu samowoli, lecz mają swoje źródła w dziejach. Punkt sporny pomiędzy Hobbesem a Humem rozstrzygnął później Kant: państwo nie powstało wprawdzie historycznie z umowy, lecz dozwolonem i korzystnem jest rozważanie go ze stanowiska umowy, jako idei kierowniczej.

Tylko w Herbercie Spencerze wydał naród angielski jeszcze raz umysł równej siły, jak David Hume. Ten ostatni razem z Lockem stanowią punkt szczytowy myśli angielskiej. Przedstawiają oni typ narodowy, w obu bowiem z równą siłą objawiły się obie zasadnicze cechy myśli angielskiej: jasność pojmowania i zmysł praktyczny. U Locke'a obie zgodnie się łączą. U Hume'a zrywa się to przymierze, ustaje praca wspólna; każda domaga się swego prawa, nieuszczuplonego przez inną; wytwarza się bolesny rozbrat pomiędzy wiedzą a życiem. Rozum prowadzi niechybnie ku zwątpieniu, ku uznaniu własnej słabości; życie zaś wymaga przekonania. Wątpiący nie może postępować, potępiający nie może wiedzieć. Wprawdzie jako zastępstwo braku wiedzy podaje się wiara, oparta na instynkcie i nawyknieniu; nie jest to jednak rozwiązanie, tylko ucieczka konieczna, nie wyleczenie, lecz stwierdzenie choroby. To też wielkość Hume'a nie polega na tem, że zalecał skromność spierającym się stronnictwom, że umysł wątpiący wygnał do szkoły, ograniczając życie do wiary w prawdopodobieństwa, lecz na sile umysłu, z którą wytrzymywał cisnące się zewsząd sprzeczności i zamiast obrania przedwczesnego, lecz wygodnego stanowiska pośredniego, powściąga jeden z popędów, dopóki nie doprowadzi do skutku wymagań swoich gruntownie, wyczerpująco i bezwzględnie. Różni się on wprawdzie od innych sceptyków tem, że uważając pojęcia zasadnicze przyrodoznawstwa i religii za niepewne i błędne, widzi w nich błędy *konieczne* i zręcznie wykrywa ich źródła w prawidłowym przebiegu życia duchowego; niemniej rola jego historyczna polega istotnie na sceptycyzmie. W ojczyznie filozofa obudził ten ostatni reakcyę zdrowego rozsądku w „szkole szkockiej"; w Niemczech zaś dopomógł duchowi pokrewnemu, lecz potężniej-

szemu do zerwania powijaków drzemki dogmatycznej i do objawienia się w czynie krytycznym.

Szkoła szkocka.

Psychologia kojarzenia Priestleya, idealizm Berkeleya i sceptycyzm Hume'a stanowią konsekwentne wyniki z przypuszczenia Locke'a, że przedmiotami myśli nie są rzeczy, lecz wyobrażenia i że sądy, z których składa się poznanie, powstają przez połączenie pojedynczych idei. Niedorzeczność wyników dowodzi, że przesłanki są błędne. Prawdziwa filozofia nie powinna być sprzeczną ze zdrowym rozumem. Niepoprawne jest zdanie, jakoby duch był białą tablicą, na której doświadczenie wypisuje pojedyncze rysy, jakoby rozum łączył następnie, porównywając je z sobą, rozdzielone pierwiastki w sądy, a przekonanie o istnieniu przedmiotu dostawało się drogą rozważania do wyobrażenia. Pierwiastki, na które analiza rozkłada akty poznawcze, nie są tymi pierwotnemi, z których owe akty powstały. Pierwotnemi nie są odosobnione ideje, lecz sądy, oczywiste same przez się zasady rozumu, stanowiące część nadanej nam od Boga organizacyi duchowej, a wiara (*belief*) w rzeczywistość rzeczy dana jest bezpośrednio z samem wrażeniem. Wrażenie gwarantuje nam istnienie rzeczy zewnętrznej i pewnej określonej jej własności, chociaż nie jest obrazem tej własności, lecz tylko znakiem czegoś, do niej wcale niepodobnego.

Takie jest stanowisko założyciela szkoły szkockiej, Tomasza Reida (1710—1796), profesora w Aberdeen i Glasgowie[1]). Możemy widzieć w tem zarówno odnowienie ogólnych pojęć Herberta, jak i przeniesienie z dziedziny praktycznej do teoretycznej nauki moralistów i estetyków o wrodzonej zdolności sądu: „zdrowy rozum“ jest pierwo-

[1]) „Badania nad umysłem ludzkim według zasad zdrowego rozumu“ (*common sense*), 1764. W 1785 i 1788 wydał „Poszukiwania nad intelektualnemi i czynnemi władzami człowieka“ razem p. t. „Essays on the powers of the human mind.“ Dzieła, 1804.

tnym zmysłem prawdziwości, jak „smak“ Shaftesburego i Hutchesona — naturalnym zmysłem dobra i piękna. Reid zaznacza (jak to później uczyni Jacobi), że wszelką wiedzę wywnioskowaną poprzedzać winna bezpośrednia; wszelkie wyniki i dowody oprzeć się muszą na trwałych, niedowiedzionych, lecz bezpośrednio pewnych prawdach podstawowych. Sądy podstawowe, czyli zasady zdrowego rozumu, które pewne są dla nas, chociaż nie same w sobie, znajdują się za pomocą spostrzeżenia (racyonalizm empiryczny). Ustanawiając je, powinniśmy uniknąć dwojakiego niebezpieczeństwa: nie należy podnosić poglądów przypadkowych do wartości pewników, ani też z przesadnego dążenia do jedności starać się zbyt zmniejszyć ilość twierdzeń oczywistych. Sam Reid jest w tym względzie oszczędniejszy od uczniów swoich. Rozróżnia on dwie klasy: podstawy prawd koniecznych i przypadkowych, czyli faktycznych. Jako podstawy prawd *koniecznych* przytacza on obok pewników logiki i matematyki zasady gramatyczne, estetyczne, moralne i metafizyczne (do tych ostatnich należą twierdzenia, że własności zewnętrzne tkwią w cielesnej, wewnętrzne — w duchowej substancyi; że każde powstawanie musi mieć przyczynę). Ustanawia on dwanaście zasad, stanowiących podstawę naszej wiedzy *faktycznej*, przyczem jawnie uwzględnia zwątpienia Berkeleya i Hume'a. Najważniejsze z nich są: Stany, których świadom jestem, są rzeczywiste. Myśl moja służy za gwarancyę istnienia mego „ja.“ Pamięć przekonywa mnie o tożsamości mojej osoby. Rzeczy są takie, jakiemi je ujmujemy. Mamy pewną władzę nad naszem postępowaniem. Moi bliźni posiadają życie i rozum. Powaga inych ma pewne znaczenie. W biegu przyrody istnieje pewna zgodność pomiędzy tem, co się działo dawniej, a tem, co się staje obecnie.

Że teorya ta, zachęcająca do spoczynku na wygodnem łożu zdrowego rozsądku, zrzekając się wszelkiej poważnej pracy nad zagadnieniami filozoficznemi, mogła znaleźć tak powszechny i trwały poklask, świadczy to, że po energicznych usiłowaniach, których dokonał Hume i jego czytelni-

cy, nastąpiło powszechne znużenie. Wygłoszenie nieomylności pospolitego mniemania usunęło niebawem na bok tak szczęśliwie rozpoczętą teoryę poznania; skorzystała za to psychologia doświadczalna dzięki gorliwemu badaniu życia wewnętrznego przez obserwowanie siebie samego. Jakób Beattie prowadził w dalszym ciągu polemikę przeciw Hume'owi w dziele swojem *O istocie i niezmienności prawdy w przeciwstawieniu do sofistyki i sceptycyzmu*, 1770, według zasady, że mądrość nie może być w sprzeczności z naturą i że to, czego uczy nas nasza przyroda, a więc na co się wszyscy zgadzają, jest prawdą. W mniejszych rozprawkach traktował *o pamięci i fantazyi*, *o bajce i powieści*, *o wpływie muzyki i poezyi*, *o śmiechu*, *o wzniosłem* itd. Kiedy Beattie oddawał pierwszeństwo zagadnieniom psychologicznym i estetycznym, odwołał się Jakób Oswald w kwestyach religijnych do *common sense'u*, 1772, który opisuje jako instynktową zdolność decydowania o prawdzie lub fałszu. Najwybitniejszym ze zwolenników Reida był Dugald Stewart [1]), który wykończył naukę mistrza, a w niektórych punktach przerobił. Ceniony przez Milla, Spencera i Baina Tomasz Brown (1778—1820), zbliżył naukę Reida i Stewarta do doktryny Hume'a. Filozofia szkocka przez długi czas była w poszanowaniu u anglików, również jak we Francyi, gdzie nią posługiwano się jako bronią przeciw materyalizmowi *).

Jako dodatek zasługują tu na wzmiankę początki *estetyki* psychologicznej, założone przez Henryka Hume'a (brata D. Hume'a, 1696—1782) i Edmunda Burkego (1723—1797) [2]). Hume, zwolennik Hutchesona w etyce, chętnie

[1]) Profesor w Edynburgu. „Zasady filozofii umysłu ludzkiego," (1792—1827. Zbiorowe wydanie dzieł przez Hamiltona, 1854—58).

[2]) Hume, „Podstawy krytyki" (po niemiecku przez Meinharda, według 4-go wyd. oryginału, 1772). Burke, „Badania filozoficzne nad pochodzeniem naszych idei o pięknem i wzniosłem," 1756; po niemiecku przez Garvego, 1773.

*) Po polsku „O szkole szkockiej" pisał F. Jezierski (*Bibl. warsz.*, 1860). *Przyp. tłom.*

uplastycznia wykład swoich poglądów estetycznych przykładami z Shakespeare'a. Piękność, zdaje się, że należy do danego przedmiotu, w rzeczywistości zaś jest tylko jego oddziaływaniem, własnością „drugorzędową“ przedmiotu, jak i barwa jest tylko wyobrażeniem w duszy, „na tej bowiem jedynie podstawie nazywamy przedmiot pięknym, że się wydaje takim widzowi.“ Piękno jest wynikiem regularności, proporcyi, porządku i prostoty; własności te należą i do przedmiotu wzniosłego, lecz nie stanowią tak dalece jego istoty, gdyż zadawala się on mniejszym ich stopniem. Piękno wywołuje łagodne i żywe wzruszenia; wzniosłość — przyjemne, lecz nie słodkie i radosne, ale silne i poważne uczucia. Głębiej sięga w swoich wyjaśnieniach Burke. Wysnuwa on przeciwstawność wzniosłego i pięknego z dwóch zasadniczych popędów natury ludzkiej: samozachowawczego i towarzyskiego. Co sprzeciwia się pierwszemu, robi silne i straszne wrażenie; co zaś sprzyja ostatniemu, powoduje słabe, lecz przyjemne oddziaływanie w duszy. Straszliwe wywołuje przyjemność (z początku przygnębiając, następnie podnosząc), gdy je tylko wyobrażamy, nie ulegając cierpieniu, ani niebezpieczeństwu; jest to wzniosłe. Pięknem jest to, co budzi sympatyę i tkliwość, nie wywołując pożądania. Do wzniosłości potrzebna jest pewna wielkość, do piękności — miłość. Upodobanie w obu polega na objawach cielesnych. Umiarkowany strach działa dobroczynnie, podniecając, łagodne wrażenie piękna — uspokajając nerwy. Jedno i drugie sprzyja zdrowiu i dlatego odczuwamy jako przyjemność.

ROZDZIAŁ VI.

OŚWIATA FRANCUSKA.

W ostatnich dziesiątkach lat XVII stulecia ustąpiła Francya Anglii przewodniczącego stanowiska w filozofii. Jeśli Hobbes przyswajał sobie w Paryżu duch galileuszowskiego i kartezyańskiego badania, a Bacon, Locke i Hume również ulegali wpływom zwiedzanej przez nich Francyi, to teraz myśliciele francuscy biorą swoje hasła od anglików. Monteskiusz i Voltaire, powracając w tym samym czasie z Anglii (1729), zaznajamiają swoich ziomków z ideami Locke'a i współczesnych mu badaczy. Ideje te, chciwie przywłaszczone, zostają stopniowo doprowadzone do ostatnich konsekwencyj z właściwą francuskiemu sposobowi myślenia odwagą logiczną, a jednocześnie w tej formie spotęgowanej wychodząc po za koła uczonych, a nawet po za wykształcone klasy, przeszły do ludu. Z charakterem anglików nie zgadza się ani owe doprowadzanie do śmiałych i przewrotowych wniosków, ani duch agitatorski. Locke łączył racyonalistyczną etykę ze swoją nawpół sensualistyczną teoryą poznania; Newton nie widział bynajmniej w fizyce mechanicznej niebezpieczeństwa dla przekonań pobożnych umysłów; deiści uważali dodatki pozytywnej religii raczej jako zbyteczny balast, niż jako niedorzeczność zasługującą na nienawiść; Bolingbroke pragnąłby

przynajmniej utaić przed ludem ideje oświaty, które wygłaszał dla wyższego towarzystwa. Takie wstrzymywanie się na punkcie, od którego dalszy pochód staje się niebezpiecznym dla obyczajności, przemawia więcej na korzyść moralnego, niż logicznego charakteru filozofów. Po przeniesieniu do Francyi upada zapora, którą przeciwstawiało odwadze myślicieli „poczciwe“ usposobienie anglików; zrywa się przegroda pomiędzy teoryą poznania a etyką, pomiędzy filozofią natury a filozofią religii; sensualizm z dziedziny teoretycznej wdziera się do praktycznej, a mechaniczne pojmowanie świata z zasady fizycznego tłomaczenia zjawisk staje się poglądem na świat metafizycznym ateistycznie zabarwionym. Wszystkie stanowiska opanowywa naturalizm: jeśli poznanie pochodzi od zmysłów, to moralność może mieć za źródło jedynie samolubstwo; kto dopuszcza w przyrodoznawstwie jedynie mechaniczne przyczyny, nie powinien żądać i dla początku ruchu żadnej inteligentnej, celowo postępującej potęgi, nie ma prawu mówić o wolności woli, nieśmiertelności duszy i Bogu jako stwórcy świata. Ponieważ zaś dalej wywody Bayle'a, wykazujące, że nauka kościoła na wszystkich punktach zostaje w niezgodzie z rozumem, wbrew osobistej dążności autora oddziaływały przeciw religii, obok tego zaś warunki polityczne i społeczne pobudzały do powstania przeciwko istniejącemu porządkowi rzeczy i do zerwania z nim, przybyłe więc z za kanału nauki filozoficzne razem z warunkami miejscowymi złożyły się na nadanie rewolucyjnego charakteru myśli nowożytnej, która znalazła swój wyraz skończony w ateistycznej biblii — *Systemie przyrody* Holbacha (1770). Ruch rozpoczyna się w trzecim dziesiątku stulecia, kiedy Monteskiusz szerzy we Francyi politykę Locke'a, Voltaire zaś jego teoryę poznania oraz zaleconą już przez Maupertuisa filozofię przyrody Newtona. W 1748 r. jednocześnie z *Essay* Hume'a ukazuje się główne dzieło Monteskiusza i *Człowiek-machina* Lamettriego. A gdy herold oświaty — *Encyklopedya*, rozpoczęta w 1751 r., zbliża się ku końcowi (1772 względnie 1780), Condillac (1754)

i Bonnet (1755) wypracowują sensualizm teoretyczny, Helvecyusz zaś praktyczny (1758 — O *umyśle*, jednocześnie wyszły *Zasady filozofii* d'Alemberta). Rousseau czynny jako pisarz od r. 1751 do 1757 współpracownik encyklopedyi, występuje w 1762 z dwoma głównemi dziełami swemi: *Emilem* i *Umową społeczną*. Obok tego ukazują się ważne zjawiska na polu ekonomii społecznej: komunistyczny kodeks Morellego (1755) prace Quesneya (1758), ojca fizyokratów i Turgota (1774).

Rozpatrzmy naprzód wniesienie i popularyzacyę idei angielskich, następnie ich doprowadzenie do konsekwentnego socyalizmu, moralności interesownej i materyalizmu, a na końcu — filozofię uczuciową Rousseau'a jako reakcyę przeciwko wyłącznie rozumowej oświecie [1]).

I. Wprowadzenie filozofii angielskiej.

Montesquieu (1689—1755) [2]) uczynił dobrem wspólnem wykształconego świata naukę Locke'a o monarchii historycznej i o podziale władz, łącząc ją z historyczną metodą Bodina i naturalistycznemi zasadami swego czasu. Prawa powinny odpowiadać usposobieniom i duchowi narodu; ten zaś ostatni jest wynikiem przyrody, przeszłości, obyczajów, religii i urządzeń politycznych. Natura dała wiele narodom południowym, mało zaś północnym, dlatego te ostatnie potrzebują wolności, bez której pierwsze łatwo się obchodzą. Gorący klimat sprawia większą czułość i namiętność, zimny — siłę mięśni i pracowitość; w strefach umiarkowanych ludy są mniej stałe w swoich nawyknie-

[1]) Do całego rozdziału stosują się: Damirona „Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle," 3 tomy, 1858—64; Jana Morleya „Voltaire," 1871, „Rousseau," 1873 i „Diderot and the Encyclopedist," 1878. (Po polsku Kaszewskiego „O filozofii XVIII w." *Bibl. war.*, 1862, I; Krzemiński, „Voltaire i Rousseau." *Przyp. tłom.*

[2]) „Listy perskie," 1721, po polsku przez Węgierskiego „Uwagi nad przyczyną wielkości i upadku rzeczpospolitej rzymskiej," 1734 (przekł. polski Ant. Wiszniewskiego i Józefa Naxtera, Warsz. 1762, nowszy Elzenberga, Warsz. 1869). „O duchu praw," 1748.

niach, wadach i cnotach. Prawa religijne stosują się do ludzi, państwowe — do obywateli; pierwsze mają na celu moralną dobroć jednostki, drugie — dobro społeczeństwa; pierwsze zmierzają ku niezmiennej doskonałości, drugie — ku zmiennej dobroci. Prawa i obyczaje zostają w ścisłem wzajemnem oddziaływaniu. Prawo jest dawniejsze, niż państwo; przykazanie sprawiedliwości istnieje już w stanie natury, jednak dla zabezpieczenia pokoju potrzebuje ono prawa pozytywnego w trojakiej formie: jako prawa międzynarodowego, państwowego i cywilnego.

Podstawą każdej z czterech form rządu jest jedna z namiętności: despocya opiera się na strachu, monarchia na poczuciu honoru (przesąd osobisty i przesąd stanowy), arystokracya na umiarkowaniu wyższego stanu, demokracya — na cnocie politycznej, przekładającej dobro publiczne nad swe własne, zwłaszcza zaś na upodobaniu w równości i w oszczędnej gospodarce. Rzeczpospolite upadają przez zbytek, zamiłowanie w rozkoszach i samolubstwo; monarchia przeciwnie może się obejść bez cnót obywatelskich, bez miłości ojczyzny i moralnego zaparcia się siebie; w niej publicznemu dobru służą fałszywe poczucie honoru, zbytek i bogactwo. W wielkich państwach łatwo wytwarza się rząd despotyczny; małe skłonne są do arystokracyi lub demokracyi; dla średnich najwłaściwszą formą rządu jest zajmująca środek pomiędzy wymienionemi monarchiami. W *Listach perskich* zapala się Monteskiusz do rzeczpospolitych związkowych Szwajcaryi i Holandyi; po powrocie jednak z Anglii w *Duchu praw* sławi angielską formę rządu jako wolności obywatelskiej.

Wolność obywatelska nie polega na możności robienia tego, co się podoba, lecz tego, co człowiek powinien robić, czyli tego, co pozwalają prawa. Podobna wolność w granicach prawa możliwa jest tylko tam, gdzie konstytucya państwowa i prawodawstwo karne nasuwają obywatelowi przekonanie o jego bezpieczeństwie. Dla uniknięcia nadużyć najwyższej władzy pojodyncze władze państwowe powinny być rozdzielone, tak iżby jedna utrzymywała

w granicach drugą. Mianowicie żąda Monteskiusz zupełnej niezależności władzy sądowniczej od wykonawczej (która u Locke'a nazywa się zawierającą związek), również jak i od prawodawczej. Ta ostatnia przypada w udziale parlamentowi, który w swoich dwu izbach obejmuje żywioły arystokratyczne i demokratyczne.

Voltaire (1694—1778) [1]) — tak przekształcił on swoje imię, Arouet l(e) j(une), przestawiając jego litery — był jakby stworzony na tłomacza idei angielskich dzięki swojej wielostronnej wrażliwości. „Łączy on mechaniczną filozofię przyrody Newtona z teoretyczno-poznawczym empiryzmem Locke'a, z filozofią moralną Shaftesburego i stanowiskiem deistycznem“ (Windelband). Te same własności, które uczyniły zeń pierwszego z dziennikarzy, dopomogły mu do uwolnienia filozofii z jej szat szkolnych i do zrobienia z niej potęgi życiowej dla ludu przez ześrodkowanie jej na najbardziej żywotnych dla ogółu zagadnieniach (Bóg, wolność, nieśmiertelność). Jego powierzchowność — trafnie powiada Erdmann — była jego siłą. Prawdziwa religia, jak uczy nas rozum, polega na miłości Boga oraz na sprawiedliwości i wyrozumiałości dla bliźnich; moralność jest czemś naturalnem i koniecznem; nic więc dziwnego, że wszyscy filozofowie, zaczynając od Zoroastra, uczą jej jednakowo. Im mniej jest dogmatów, tem lepsza religia; gorszy jest od ateizmu zabobon, który uczy popełniać zbrodnie ze spokojnem sumieniem. Głównem zadaniem jego życia było zwalczenie tych dwóch przeciwspołecznych błędów. Ateizm usiłował on obalić drogą rozumowania; z chrześciaństwem pozytywnem oraz z duchowieństwem, które go prześladowało, toczył walkę pełną namiętnej nienawiści i pogardliwego dowcipu. Istnienie Boga nie jest dla niego tylko wymagalnikiem moralnym, ale i wynikiem dowodzenia naukowego. Znane są jego słowa: gdyby nie było

[1]) Dawid Strauss, „Voltaire, sechs Vorträge,“ 1870. (Po polsku A. Świętochowski „O Voltairze,“ 1878 i Kaszewski w *Bibl. warsz.*, 1818, IV, *Przyp. tłom.*

Boga, należałoby go wymyśleć; lecz cała przyroda woła do nas głośno, że on istnieje. Przyznaje on nieśmiertelność ze względów praktycznych, wbrew trudnościom teoretycznym; względem wolności woli, której bronił gorąco w młodości, zachowuje się w późniejszym wieku coraz sceptyczniej. Podobnaż zmiana daje się widzieć w stanowisku względem zagadnienia o złem: trzęsienie ziemi w Lizbonie uczyniło zeń przeciwnika optymizmu, który uznawał poprzednio *).

II. Sensualizm teoretyczny i praktyczny.

Od popularyzującego zapożyczenia i rozpowszechnienia doktryn Locke'a i pokrewnych myślicieli, pozostawiającego treść ich bez zmiany, zwracamy się do zasadniczej przeróbki tych nauk przez sensualistów francuskich. Condillac (1715—1780) [1]) występuje jako uzupełniacz Locke'a, którego badanie zdaniem jego nie dosięgło najgłębszych pierwiastków sprawy poznawczej. Locke nie posunął się dość daleko w odrzuceniu idei wrodzonych, nie zbadał on powstawania wrażeń, rozmyślania (*reflexion*), poznania i chcenia, również jak i stosunku pomiędzy zmysłem zewnętrznym i wewnętrznym a kombinującym rozumem, z których pierwsze dwa uważa za odrębne źródła prostych, ostatnie zaś — złożonych wyobrażeń; słowem zostawił niezbadanemi pierwsze czynności duszy. Berkeley miał trafne poczucie, że tu należy wprowadzić uproszczenie; sprowadzając jednak błędnie zewnętrzne wrażenie do wewnętrznego, doszedł do niedorzecznego wyniku — zaprzeczenia świata zewnętrznego. Poprawna droga jest odwro-

*) Por. Lipnickiego „Spór Rousseau'a z Voltairem o pesymizm," *Bibl. warsz.*, 1892, II. *Przyp. tłom.*

[1]) Główne dzieło „Traktat o wrażeniach zmysłowych" (po polsku przez A. Langego, Warsz. 1887. *Bibl. filoz.* pod red. Struvego. Jego „Logika" była przetłomaczona po polsku przez Znosko, Wilno, 1802; 2-ie wyd. 1808—i używana w szkołach stosownie do polecenia komisyi edukacyjnej. Po francusku pisał o nim Dewaule „Condillac et la psychologie anglaise contemporaine," 1892. *Przyp. tłom.*).

tna, jest nią zaznaczone już przez biskupa z Cork Piotra Browna [1]) sprowadzenie rozumu i refleksyi do wrażenia. Wszystkie czynności duchowe są przekształconemi wrażeniami. Dusza posiada tylko jedną zdolność pierwotną, *wrażliwość*; wszystkie inne tak teoretyczne jak i praktyczne są nabyte, tj. rozwinęły się z niej stopniowo. Condillac ma się do Locke'a tak, jak Fichte do Kanta; pośredniczył pomiędzy pierwszymi Brown, pomiędzy ostatnimi Reinhold. oba zakończają budowlę naukową poprzedników jednoczącym ostrzem, oba przyczyniają się do rozwoju i podają sami psychologię genetyczną, wyprowadzającą wszystkie czynności duchowe, poczynając od wrażeń zmysłowych i poczucia przyjemności lub odrazy a kończąc na poznaniu rozumowem i woli moralnej, z jednej zasadniczej władzy duchowej. Jednakże istnieje znaczna różnica tak formalna, jak i rzeczowa między obu przedsięwzięciami, odpowiadająca różnicy między empiryzmem Locke'a a idealizmem Kanta. U Condillaca brak zupełny zasady celowej, kierującej rozwojem u Fichtego, jak i Leibnitza. Dla *Nauki umiejętności* i dla *Monadologii* wrażenie jest tylko pierwszem w czasie, jest początkiem, lecz nie istotą czynności duchowej, gdy tymczasem Condillac nie robi żadnej różnicy pomiędzy początkiem a podstawą, lecz wyraźnie utożsamia *principe* z *commencement*. Dla Fichtego i Leibnitza wrażenie jest niedojrzałą myślą; dla Condillaca myśl jest wysubtylizowanem wrażeniem. Pierwsi wykładają teleogiczny, ostatni mechaniczny monodynamizm *). Przytem *Nauka umiejętności*, bardzo poważnie bierze się do swego zadania — wywodu pojedynczych czynności duchowych z władzy pierwotnej, Condillac zaś ułatwia sobie znakomicie zadanie. Bardzo są charakterystyczne dla jego metody zacierania różnic, zamiast ich wyjaśniania, z nużącą jednostajnością powtarzające się zwroty: pamięć „nie jest czem innem", jak zmienioną wrażliwością, porównywać „jest

[1]) Zm. 1735; „Czynność, rozległość i granice rozumu ludzk.," 1729.

*) T. j. „naukę o jedynej władzy duchowej." *Przyp. tłom.*

tem samem," co uważać jednocześnie dwie ideje; wrażenie „staje się stopniowo" porównaniem, sądem, rozważanie jest „w źródle swojem" samą uwagą; mówić, myśleć i tworzyć pojęcia ogólne „stanowi w gruncie jedno"; namiętności są „tylko" rozmaitemi formami pożądania; rozum i wola wypływają „z jednego źródła" itd.

Poszukiwanie jednej jedynej władzy duchowej datuje się od Kartezyusza, a nawet zachowuje Condillac bez skrupułu wyraz *penser* jako ogólne oznaczenie wszystkich czynności umysłowych. Również zachowuje on dualizm pomiędzy rozciągłością a uczuciem jako własnościami, niedającemi się połączyć z sobą, przeciwstawia materyi „podzielnej" duszę jako „prosty" podmiot myśli, a w oddziaływaniu na organy cielesne widzi „pobudkę," skutkiem której dusza sama już wykonywa czynność swoją czuciową. Również przyznaje on wolność jako panowanie myśli nad namiętnościami w sprzeczności z całą dążnością swojej nauki i z jawnie wypowiedzianą zasadą, że przyjemność kieruje uwagą i całą naszą czynnością. Także nie przychodzi mu na myśl zwątpić o istnieniu Boga. Od Boga wszystko zależy, jest on naszym prawodawcą; jego to mądrości zawdzięczamy, że rozwija się w człowieku z niepokaźnych zawiązków — wrażenia i potrzeby — wspaniała wiedza i moralność. Kto skarży się na to, że ukrył przed nami istotę rzeczy, pozwalając poznać tylko ich stosunki, zapomina, że my więcej nie potrzebujemy. Nie jesteśmy stworzeni dla wiedzy; życie jest użyciem.

Główne założenie *Traité des sensations* (1754) brzmi tak: pamięć, porównanie, sąd, abstrakcya i rozważanie czyli poznanie są tylko rozmaitymi rodzajami *uwagi*; również uczucia, pragnienia i wola są jedynie odmianami *pożądania*; jednej i drugiego zaś początkiem jest *czucie*. Wrażenie jest jedynem źródłem i jedyną treścią całego życia duchowego. Dla dowiedzenia tego założenia posługuje się on fikcyjną postacią, w której budzi się jeden zmysł po drugim; naprzód najniższy — powonienie, w końcu najcenniejszy — dotyk, który (przez wrażenia oporu i gęstości)

zmusza nas do odniesienia naszych wrażeń na zewnątrz i przez to budzi wyobrażenie świata zewnętrznego. Z początku wrażenia są tylko stanami podmiotowymi, gatunkami naszego własnego bytu; bez dotyku człowiek uważał by siebie za woń, dźwięk lub barwę. Od wrażenia wyróżnia Condillac ideę w podwójnem znaczeniu: jako proste wyobrażenie (wspomnienie lub fantazyjny obraz nieobecnego przedmiotu) i jako wyobrażenie przedmiotu (obraz, przedstawiciel ciała); w ostatniem znaczeniu używa tego wyrazu, gdy mówi, że tylko wrażenia dotykowe są jednocześnie ideami.

Co do szczegółów wywodu, zużytkowującego często bardzo trafnie bogaty materyał psychologiczny, odsyłamy do obszerniejszych wykładów oraz do tłomaczenia samego dzieła. Dla przykładu przytaczamy tu główne z określeń genetycznych. *Percepcya* (wrażenie) i *świadomość* są jedną rzeczą oznaczoną dwiema nazwami. Żywe wrażenie przejęte „całą duszą“ stanowi *uwagę*; niepotrzebne więc tu przypuszczenie osobnej władzy. Staje się ona *pamięcią* dzięki utrzymującej wrażenia sile. Podwójna uwaga, zwrócona na nowe wrażenie i na ślad pamięciowy dawnego, stanowi *porównanie;* uznanie stosunku (podobieństwa lub różnicy) dwu idei jest *sądem*; poparte przez dowolny znak słowny oddzielenie jednego wyobrażenia od drugiego, zostającego z nim w naturalnym związku — *abstrakcyą*, szereg sądów — *rozważaniem*, całość wewnętrznych objawów, to, w czem wyobrażenia następują po sobie, stanowi *jaźń* czyli *osobę*. Wszystkie prawdy dotyczą stosunków między ideami. Wyobrażenie dotykowe sztywności przyzwyczaja nas do wynoszenia na zewnątrz takich wrażeń innych zmysłów, do umiejscowienia ich tam, gdzie one nie są; stąd powstaje idea naszego ciała, zewnętrznych przedmiotów i przestrzeni. Jeśli ujmujemy kilka wyniesionych na zewnątrz jakości, podkładamy pod nie podścielisko — substancyę, o której wiemy, że jest, lecz nie wiemy, czem jest. Siłą nazywamy nieznaną, ale niewątpliwie istniejącą przyczynę ruchu.

Niema stanów obojętnych duszy; każde wrażenie połączone jest z uczuciem *przyjemności* lub *nieprzyjemności*. Radość i ból stanowią prawo, określające czynność naszych władz. Dusza zatrzymuje się dłużej na przyjemnych wrażeniach; niebudzące zajęcia ideje przemijałyby jak cienie. Wspomnienie poprzednich wrażeń, wobec których lepiej czuliśmy się, niż teraz, stanowi *potrzebę*; z niej powstaje *pożądanie* (*désir*), następnie *uczucia* miłości, nienawiści, nadziei, strachu i zdumienia, a wreszcie *wola* jako nieograniczone pożądanie, połączone z poczuciem możności spełnienia. Wszystkie skłonności złe i dobre pochodzą z miłości własnej. Orzeczenia „dobry“ i „piękny“ oznaczają własności rzeczy, sprawiające nam przyjemność; dobremi nazywamy te, które dogadzają smakowi i powonieniu (a także namiętnościom); pięknemi — te, które się podobają wzrokowi, słuchowi, dotykowi (i duchowi). Moralność jest zgodnością naszego postępowania z prawami, ustanowionemi przez ludzi z wzajemnem zobowiązaniem. W ten sposób dobro, które było początkowo tylko sługą namiętności, staje się ich panem. Wyższość człowieka nad zwierzęciem polega na większej doskonałości dotyku, rozmaitości potrzeb i kojarzeń idei, na wyobrażeniu o śmierci, które nie tylko każe mu unikać cierpienia, ale i myśleć o samozachowaniu, oraz na posiadaniu mowy. Bez oznaczania niemożliwa byłaby abstrakcya, myślenie i szerzenie wiedzy. Jeśli źródłem ostatecznem wszystkiego duchowego jest proste wrażenie, dla rozwoju jednak myśli niezbędne jest jej oderwanie od zmysłowości, a mowa jest środkiem uwolnienia się z pod jej ucisku przez uogólnienie i połączenie idei.

Bardziej umiarkowanym przedstawicielem sensualizmu jest Karol Bonnet (1720—1793) [1]), który wywarł póź-

[1]) „Psychologia czyli rozważanie czynności duszy,“ 1755. „Badania analityczne własności duszy,“ 1760. „Rozważanie przyrody,“ 1764. „Palingeneza filozoficzna czyli myśli o przeszłym i przyszłym stanie istot żyjących,“ 1769. W niej zawiera się obrona chrześciaństwa, w tym samym roku przetłomaczona przez Lawatera na język niemiecki.

niej znaczny wpływ w Niemczech przeważnie przy pośrednictwie Tetensa. Wrażenia, do których sprowadza on całe życie duchowe, są dla niego oddziaływaniami niematerialnej duszy na bodźce zmysłowe, które pełnią rolę przyczyn okolicznościowych. Z drugiej strony kładzie on większy, niż Condillac, nacisk na fizyologiczne warunki objawów duchowych i stara się udowodnić obecność pewnych drgań mózgowych nietylko dla przyzwyczajenia pamięci i kojarzenia wyobrażeń, lecz i dla wyższych czynności umysłowych. Zgodnie z tem uznaje determinizm, w miłości własnej widzi pobudkę, w szczęściu ostateczny cel wszelkich dążeń. Dla tego szczęścia niezbędną jest nadzieja nieśmiertelności. Za ogniwo, łączące u Bonneta teoryę zupełnej zależności duszy od ciała z jego prawowiernemi przekonaniami, służy wyobrażenie nieśmiertelnego eterycznego ciała, dostarczającego duszy po za grobem wspomnień o ziemskiem życiu, a po utracie jednego materyalnego ciała — ułatwiającego połączenie z drugiem. Zwierzęta również uczestniczą w nieśmiertelności i wyższem istnieniu.

Od pełnej treści i powagi myśli tych dwóch badaczy odbija powierzchowne i płoche przeprowadzenie sensualizmu w zakresie etyki przez Helvetiusa (1715—1771). Główne jego dzieło *De l'esprit* wyszło w 1758; w rok po jego śmierci ukazała się księga *o człowieku jego zdolnościach i wychowaniu.* Dążność do przyjemności czyli miłość własna jest, zdaje mu się, że pierwszy to odkrył [1]) — jedyną pobudką do czynu; prawa interesu rządzą w świecie moralnym tak, jak prawa ruchu w fizycznym; sprawiedliwość i miłość bliźniego spoczywają na korzyści: pragniemy mieć przyjaciół, którzy by nas bawili, dopomagali nam i opłakiwali w nieszczęściu; filantrop tak samo, jak i samolub szuka tylko swojej przyjemności.

[1]) W rzeczywistości nietylko angielscy, ale i francuscy moraliści wyglaszali przed nim, że wszystkie czynności pochodzą z samolubstwa, a cnota jest tylko wysubtelnionym egoizmem. Tak La-Rochefoucauld w „Réflexions ou sentences et maximes morales," 1665, La Bruyère w „Charakterach," 1687 i La Mettrie (ob. niżej).

Uzasadnienie zapożycza on od Condillaca. Wspomnienie i sąd są to wrażenia. *Dusza* początkowo jest tylko zdolnością odczuwania wrażeń; pobudką do jej rozwoju jest miłość własna, przy pośrednictwie silnych namiętności — z jednej strony miłości sławy, z drugiej — nienawiści do nudów; te namiętności przezwyciężają naturalne lenistwo człowieka i każą mu poddać się uciążliwym wysiłkom uwagi; bez namiętności człowiek zostałby głupim. Całość nagromadzonych w nim myśli nazywamy *duchem*. Wszelkie różnice między ludźmi są nabyte i dotyczą ducha, nie zaś duszy; wrodzone zdolności — wrażliwość i miłość własna — są u wszystkich jednakowe; różnice wytwarzają się najwyżej przez warunki zewnętrzne, przez wychowanie. Człowiek jest wychowańcem wszystkich otaczających go rzeczy, swego położenia, swojej przypadkowej przeszłości. Najważniejszym środkiem wychowawczym są prawa; zadaniem prawodawcy jest podniesienie moralności przez związanie w jedno prywatnego dobra z publicznem przy pomocy kar i nagród. Cnotliwym nazywa się ten, którego najsilniejsze namiętności zgadzają się z użytecznością ogółu. Na nieszczęście większa część ludów ceni wyżej cnoty przesądne, nieprzyczyniające się w niczem do dobra ogólnego, niż polityczne, które jedynie zasługują na prawdziwe uznanie. Zawsze jednak korzyść własna jest jedyną pobudką do sprawiedliwych i szlachetnych czynów; służąc ogółowi służymy tylko własnemu dobru. Ponieważ głoszący tę naukę był dobrym i wspaniałomyślnym człowiekiem, słusznie mu odpowiedział Rousseau: daremnie usiłujesz obniżyć siebie; twój umysł świadczy przeciwko twoim zasadom; twoje serce zaprzecza twojej nauce.

W łagodniejszej formie występuje etyka oświeconego samolubstwa czyli „dobrze zrozumianej korzyści własnej“ w pismach Maupertiusa (*Dzieła*, 1752) i Fryderyka Wielkiego [1]), na które odpowiada d'Alembert, że korzyść wła-

[1]) Fryderyk W. „Poszukiwanie o miłości własnej jako zasadzie moralności“ w pamięt. Akad. Por. o nim Ed. Zeller, 1886.

sna nigdy nie wstanie rozwinąć poczucia obowiązku i poszanowania prawa.

III. Sceptycyzm i materyalizm.

Postęp myśli szedł dotąd w jednym kierunku, który musiał doprowadzić do materyalizmu. Diderot wydawca *Encyklopedyi umiejętności, sztuk i przemysłu* (1751—1772), łączącej wszystkie wody oświaty w jednę wielką rzekę i wylewającej je do morza wykształcenia ogólnego, odzwierciadla w swoim rozwoju duchowym postęp dialektyczny od stanowiska deizmu przez sceptycyzm ku ateizmowi, aż w końcu został współpracownikiem *Systematu natury* Holbacha, zamykającego cały ruch. Lecz jeszcze na dwa dziesiątki lat przed ukazaniem się tego dzieła, wyniku długiego rozwoju ideowego, wygłosił lekarz De la Mettrie [1]) (1709—1751) materyalizm więcej w formie antropologicznej, niż jako systemat świata, z cynicznem upodobaniem w drażnieniu przyjętych przez ogół przekonań. Osłonięty w *Historyi naturalnej duszy* 1745 występuje on bez osłon w *L'homme-machine* 1748 (po niem. przez Rittera 1875), jednocześnie zaś zakreśla La Mettrie zasady sensualistycznej estetyki użyteczności w *Antiseneca czyli poszukiwaniach o szczęściu* 1748, które rozwinął dalej Helwecyusz. Cierpiąc na silną gorączkę, spostrzegł on oddziaływanie przypływu krwi na usposobienie umysłu, skąd wywnioskował, że myśl jest wynikiem organizacyi cielesnej. Duszę możemy poznać tylko przez ciało. Zmysły — najlepsi filozofowie—uczą nas, że materya nigdy nie bywa bez kształtu i ruchu. Czy każda materya jest wrażliwą, czy nie, pewnem jest to, że wszystko, co czuje, jest materyalne i że każda część organizmu zawiera w sobie swoją zasadę życiową — serce żaby bije jeszcze w godzinę po wycięciu; części

[1]) Urodził się w St. Malo, kształcił się w Paryżu i Lejdzie u Boerhavego; umarł w Berlinie, dokąd go przywołał Fryderyk II, gdy go wygnano z Francyi i Holandyi. O nim zob. Lange „Hist. naturalizmu," t. I i E. Du Bois-Reymonda „Mowę," 1875.

przeciętego polipa wyrastają na całkowite zwierzęta. Wszystkie wyobrażenia przychodzą z zewnątrz przez zmysły: bez wrażeń zmysłowych nie byłoby żadnych idei, bez wychowania — bardzo mało; duch człowieka wyrastającego w odosobnieniu zostaje zupełnie nierozwinięty; a że dusza zupełnie zależną jest od organów cielesnych, z którymi razem powstaje, wzrasta i zmniejsza się, ulega ona losowi śmiertelności. Nie tylko zwierzę, jak to wykazał Kartezyusz, ale i różniący się od niego jedynie ilościowo człowiek nie jest niczem więcej, niż machiną; duszą nazywa się ta część ciała, która myśli; mózg ma swoje delikatne mięśnie do myślenia, jak noga swoje wielkie do chodzenia.

Jeśli człowiek nie jest niczem więcej, tylko ciałem, nie ma innych rozkoszy, prócz cielesnych. Istnieje wszelako różnica pomiędzy rozkoszą zmysłową — silną, ale krótkotrwałą a duchową, spokojną, lecz trwałą. Człowiek wykształcony oddaje pierwszeństwo ostatniemu; natura jednak była dość sprawiedliwą, dając łatwiejsze do osiągnięcia dla tłumu szczęście w rozkoszy zmysłowej. Korzystaj z chwili, dopóki się nie skończyła krotochwila życiowa. Cnota istnieje tylko w społeczeństwie, odstraszającem od złego prawem, a zachęcającem do dobrego przez rozbudzenie ambicyi. Człowiek cnotliwy, przekładający dobro ogólne nad swoje, postępuje według tej samej konieczności, co i zły; dla tego żal i wyrzuty sumienia, zwiększające ilość cierpień na świecie, a niezdolne nikogo poprawić, są bezużyteczne i muszą być odrzucone. Zbrodniarz jest chorym, którego nie należy karać surowiej, niż tego wymaga bezpieczeństwo społeczne. Materyalizm usposabia do ludzkości i uspakaja umysł w tym samym stopniu, w jakim go zatrważa szerzący nienawiść pogląd religijny: uwalnia nas od poczucia winy i odpowiedzialności oraz od obawy kary pozagrobowej. Państwo ateuszów nietylko jest możliwe, jak twierdzi Bayle, lecz byłoby najszczęśliwszem z wszystkich.

Z redaktorów Encyklopedyi matematyk d'Alambert (*Élemente de philosophie*, 1758) pozostał wiernym stanowisku

sceptycznemu. Ani materya, ani duch nie są poznawalne w istocie swojej; świat rzeczywisty prawdopodobnie jest odmienny od tego, który poznajemy przez zmysły. Gdy Diderot (1713—1784), a wraz z nim i *Encyklopedya* przerzuciła się ze stanowiska sceptycznego na materyalistyczne, d'Alembert wystąpił z redakcyi (1757) po poprzedniem już usunięciu się Rousseau'a. Jak Voltaire w pierwszej połowie XVIII stulecia, tak został w drugiej Diderot [1]) przewodnikiem umysłów. Najlepiej ze wszystkich współczesnych umysłów uzdolniony do tej roli dzięki żywej i wielostronnej wrażliwości, dzielnej pracowitości, silnej i pięknej wymowie i usposobieniu entuzyastycznemu oddziaływał jeszcze więcej swoją pobudzającą mową, niż pismami. Zaczął od tego, że zapoznał swoich współziomków ze „studyami o zasłudze i cnocie" Shaftesburego; następnie wypowiedział z jednej strony wojnę ateuszom, których przekonać może jedno spojrzenie do mikroskopu, z drugiej — powszechnie przyjętej wierze w Boga gniewu i zemsty, z upodobaniem kąpiącego się w łzach ludzkich. Po tem idzie okres sceptycyzmu, dla którego charakterystyczną jest następująca modlitwa, znajdująca się w *Myślach o pojmowaniu przyrody* (1754): „Boże, nie wiem, czy jesteś, ale chcę w myślach i czynach zachowywać się tak, jak gdybyś mnie widział..." itd. Pod wpływem kółka Holbacha przeszedł ostatecznie do monizmu naturalistycznego w napisanej 1769, ale wydanej dopiero 1830 r. *Rozmowie z d'Alembertem* i w *Śnie d'Alemberta*: istnieje tylko jeden wielki osobnik — Wszechświat. Jeśli poprzednio odróżniał substancyę myślącą od cielesnej i opierał nieśmiertelność duszy na jedności wrażenia i tożsamości osoby, to teraz czyni z myśli powszechną i istotną własnością materyi (*la pierre sent*), ogłasza za metafizycznie-teologiczny nonsens wszelaką mowę o prostocie duszy, nazywa mózg samo-grającym fortepianem, wyśmiewa godność własną, wstyd i żal jako głupotę istoty,

[1]) Dzieła w 22 tomach. Paryż, Brière 1821; najnowsze wydanie 1875. Por. o nim piękne dzieło Rosenkranza „Diderots Leben und Werke," 1866.

przypisującej sobie zasługę lub winę czynów koniecznych i nie zna innej nieśmiertelności prócz sławy u potomnych. Lecz posuwając się nawet tak daleko we wnioskach swoich, zbyt zamiłowany jest w cnocie, aby przyjąć zuchwałe teorye La Mettrego i Helwecyusza.

Badania przyrodnicze we Francyi również sterowały ku materyalizmowi. Buffon (*Histoire naturelle*, 1794 i nast.) usiłuje wyjaśnić mechanicznie zjawiska organiczne, przyjmując żywe cząsteczki, z których zbudowane są organizmy żyjące. Dalej posuwa się Robinet (*De la nature*, od 1761): nadając czułość każdej cząsteczce materyi, cały wszechświat uważa za stopniowanie istot żyjących o coraz wyższej duchowości, a zarówno oddziaływanie pomiędzy materyalną i duchową stroną osobnika, jako też stosunek przyjemności do cierpienia w wszechświecie poddaje prawu harmonijnego wyrównania.

Systemat przyrody (*Le système de la Nature*) 1770 *), noszący na karcie tytułowej imię zmarłego w r. 1760 Mirabauda, wyszedł z grona wolnomyślnego, zbierającego się w gościnnym domu Holbacha (ur. w Pfalzu; zm. 1789). Właściwym autorem był Holbach, jednak zdaje się, że pojedyncze rozdziały były opracowane przez jego przyjaciół, Diderota, Naigeona, matematyka Lagrange'a i dowcipnego Grimma († 1807). Poważny i oschły ton tego dzieła, wiążącego w systemat wszystkie radykalne ideje, wytworzone przez stulecie, był główną przyczyną niechęci ku niemu publiczności. Również bez powodzenia został wykład popularny materyalizmu, wydany przez Holbacha w r. 1772 oraz *Wyciąg z systematu przyrody* Helwecyusza (1774).

Holbach w dobrej wierze co do świętości powołania niewiary bierze się do misyi obezduchowienia przyrody i wytępienia przesądów religijnych: w ateizmie tkwi szczęście ludzkości. „O przyrodo, władczyni wszystkich istot i wy jej córy, cnoto, rozumie i prawdo, bądźcie na zawsze

*) Obszerniej o nim traktuje Lange „Hist. filoz. materyalist.," t. I, str. 329—355 polskiego przekładu. *Przyp. tłom.*

jedynemi bóstwami naszemi! Co uczyniło cnotę tak trudną i tak rzadką? — Religia, dzieląca ludzi, zamiast ich łączyć. Co wstrzymywało przez tak długi czas oświatę umysłu i odkrycie prawdy? — Religia z jej nieuleczalnymi błędami: Bogiem, duchem, wolnością, nieśmiertelnością.“ *Nieśmiertelność* istnieje tylko w pamięci potomnych; człowiek jest istotą jednodniową; niema nic trwałego prócz wielkiej całości przyrody oraz wiecznego prawa, że wszystko ulega zmianie. Czy zegar rozbity na tysiączne części może w dalszym ciągu pokazywać godziny? — Bezmyślny dogmat *wolności* został wynaleziony jedynie na to, aby rozwiązać pozbawione sensu zagadnienie usprawiedliwienia Boga z istnienia złego. Człowiek w każdej chwili swego życia jest biernem narzędziem w ręku konieczności, wszechświat — to niezmierzony i nieprzerwany łańcuch działań i oddziaływań, wieczne koło wynurzających się ruchów, opanowanych prawami, których zmiana przeistoczyłaby natychmiast istotę wszechrzeczy. Najniebezpieczniejszym z błędów jest wprowadzone przez filozofów, a przez głupców życzliwie przyjęte pojęcie ducha boskiego i ludzkiego. Przyczyną, dla której człowiek dzieli siebie na dwie substancye, jest ta, że ze zmian naszego ciała ujmujemy bezpośrednio tylko zewnętrzne ruchy mas; wewnętrzne zaś ruchy niewidzialnych cząsteczek poznajemy jedynie z ich skutków. Te ostatnie przypisywano *duchowi*, obdarzając go własnościami, których nicość wynika już stąd, że są wszystkie zaprzeczeniem tego, co znamy. Doświadczenie daje nam poznać jedynie rzeczy rozciągłe, cielesne, podzielne — duch ma być przeciwieństwem tego wszystkiego, obok tego zaś posiadać ma zdolność oddziaływania na ciała materyalne oraz ulegać ich działaniu (w jaki sposób? — tego nie umieją powiedzieć). Dzieląc siebie na ducha i ciało człowiek w istocie tylko wyróżnił swój mózg od siebie. Jest on istotą czysto fizyczną. Wszystkie tak zwane objawy duchowe są wynikiem czynności mózgu, wypadkiem szczegółowym działania ogólnych sił przyrody. Myśl i wola są to czucia, czucie zaś (wrażenie) jest ruchem. Siły czynne jednakowo

są w świecie fizycznym i moralnym; w pierwszym nazywają się przyciąganiem i odpychaniem, w drugim miłością i nienawiścią; to, co moralista nazywa miłością własną, jest tym samym popędem zachowawczym, który w fizyce znamy jako bezwładność. Zdwajając siebie, podwaja człowiek i przyrodę. Pierwszą pobudkę do utworzenia idei Boga dało złe; cierpienie i nieuctwo były rodzicami zabobonu: pierwsze przypisywano nieznanym potęgom, których się obawiano i spodziewano się ułagodzić modlitwą i ofiarą. Mędrsi obrali godniejszy przedmiot czci i ubóstwiania w wielkiej Całości i rzeczywiście, jeśli do wyrazu Bóg mamy przywiązywać jakiś rozsądny sens, to oznaczyć nim powinniśmy czynną przyrodę. Błąd polegał na tem, że odróżniano przyrodę od niej samej, tj. od jej czynności i poszukiwano osobnego niemateryalnego motoru dla wyjaśnienia ruchów. Przypuszczenie to jest błędne naprzód dlatego, że ponieważ Całość jest zbiorem wszystkiego istniejącego, nie może nic istnieć po za nią; ruch wynika tak samo z bytu wszechświata, jak wszystkie inne własności; nie przyjmuje go wszechświat z zewnątrz, lecz wydaje z siebie, z własnej swojej siły. Powtóre przypuszczenie takie jest zbyteczne; nic nie tłomacząc, wikła ono tylko zagadnienia przyrodoznawstwa i czyni rozwiązanie ich niemożliwem. Po trzecie, jest ono sprzeczne z sobą; ponieważ teologia oddaliwszy możliwie Boga od człowieka, nadając mu przymioty metafizyczne, ujemne, widzi się przymuszoną zbliżyć go przy pomocy atrybutów moralnych, które ani między sobą, ani z tamtymi nie dadzą się połączyć i zakończa niedorzeczność zapewnieniem, że dogadzamy Bogu przez przyjęcie niezrozumiałego. Wreszcie jest ono szkodliwe, odrywa bowiem człowieka od teraźniejszości, odbiera mu spokój i zadowolenie, podnieca nienawiść i czyni niemożliwemi szczęście i cnotę. Jeśli zaś probierzem prawdy jest użyteczność, to teizm — nawet w łagodnej formie deizmu — jest błędem, jak tego dowodzą jego szkodliwe następstwa. Każdy błąd jest trucizną.

Materya i ruch są wieczne. Przyroda jest czynną, samą siebie poruszającą, żywą całością, nierozerwalnym łańcuchem przyczyn i skutków. Wszystko pozostaje w nieustannym ruchu, wszystko jest przyczyną (nie ma nic nieżywego, nic spoczywającego), wszystko jest skutkiem (nie ma nic samowolnego, żadnego ruchu skierowanego ku celowi). Porządek i nieporządek znajdują się nie w przyrodzie, tylko w naszym umyśle; są to pojęcia oderwane, służące dla oznaczenia tego, co zgodne lub sprzeczne z naszą istotą. Całość ma na celu tylko samą siebie, życie, czynność; powszechnym celem pojedynczych istot, jak i całego wszechświata, jest zachowanie bytu.

Antropologia ściąga się dla Holbacha do dwóch istotnych zagadnień: wyprowadzenia myśli z ruchu i moralności z fizycznego popędu do zachowania siebie samego. Władze ducha są te same, co i siły ciała. *Wszystkie* władze duchowe rozwijają się z czucia, czucie jest ruchem w mózgu, dającym znać o innych ruchach nazewnątrz. Wszystkie namiętności można sprowadzić do miłości i nienawiści, poszukiwania i unikania; zależą one od temperamentu, od indywidualnej mieszaniny cieczy organicznych. Cnota jest równowagą tych rzeczy. Wszystkie czynności ludzkie pochodzą z wyrachowania. Ludzie źli i dobrzy różnią się tylko co do organizacyi swojej i co do pojęć, które mają o własnem szczęściu. Z tą samą koniecznością, jak uczynek, następuje miłość lub pogarda bliźnich, radość zadowolenia z siebie lub smutek żalu (cierpienie spowodowane złemi następstwami, a więc żaden dowód na korzyść wolności). Konieczność uczynków nie usuwa ani odpowiedzialności, ani kary: czyż nie w prawie jesteśmy zabezpieczyć się od rzeki szkodzącej polom, stawiając tamy i zmieniając jej bieg? Celem dążeń jest szczęście trwałe, które może być osiągnięte tylko przez cnotę. Namiętności użyteczne dla społeczeństwa wywołują życzliwość i pochwałę bliźnich. Ażeby dobro nasze obchodziło innych, powinniśmy się interesować dobrem innych; nic nie jest tak niezbędnem dla człowieka, jak człowiek. Kto jest rozsądny, postępuje cno-

tliwie; korzyść własna pobudza nas do dobrego; kochać bliźniego znaczy kochać środek ku własnemu szczęściu. Cnota jest sztuką uszczęśliwienia siebie przez szczęście innych. Sama przyroda potępia niemoralność, czyniąc nieumiarkowanego nieszczęśliwym. Religia przeszkodziła poznaniu tego prawidła, nie uznała chorób duszy i zastosowała błędne nieskuteczne lekarstwa; wyrzeczenie się, które ona zaleca, sprzeczne jest z naturą ludzką. Prawdziwy moralista znajduje w medycynie klucz do serca ludzkiego, uzdrawia on ducha przy pomocy ciała, rządzi namiętnościami i utrzymuje je w równowadze przez pośrednictwo innych namiętności, nie zaś kazań i wyjaśnia ludziom, że najpewniej osiąga swoją korzyść prywatną, pracując dla publicznej. Oświata jest drogą do cnoty i do szczęścia.

Do moralistów, opierających się na miłości własnej, należy Volney [1]) (Chasseboeuf † 1920), chociaż obok korzyści osobistej uwzględnia pobudki, płynące z współczucia. W jeszcze większym stopniu daje się to widzieć u Condorceta [2]), zostającego pod wpływem zarówno Condillaca, jak i Turgota; przyznaje on tak pojedynczemu człowiekowi, jak i rodzajowi ludzkiemu popęd do wszechstronnego doskonalenia się. W organizacyi człowieka obok pobudek egoistycznych, w równym stopniu skierowanych ku korzyści, jak ku szkodzie innych, tkwi siła stała w formie współczucia i życzliwości, uczuć pierwotnych, z których przy pomocy zastanowienia rozwija się ocena moralna siebie samego. Celem prawdziwej moralności i sztuki społecznej nie jest uczynienie „wielkich“ cnót pospolitemi, lecz niepotrzebnemi; im więcej zbliżają się narody do doskonałości duchowej i moralnej, tem mniej ich potrzebują; szczęśliwy

[1]) „Catéchisme du citoyen français,“ 1793, później pod tytułem „La loi naturelle ou principes physiques de la morale, déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers; Les ruines,“ 1791. (Po polsku: Wolney „Rozwaliny czyli uwagi nad rewolucyami narodów“). Warsz. 1704 i 1804. *Przyp. tłom.*

[2]) „Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain,“ 1794.

jest ten naród, w którym dobre uczynki są tak pospolite, że niema sposobności do objawienia heroizmu. Głównymi środkami wychowania moralnego ludów jest rozwój umysłu, sumienia i skłonności życzliwych. Nawyknienie do czynów dobrych jest niewyczerpanem źródłem najczystszego szczęścia. Współczucie z dobrem innych powinno być tak rozwinięte, iżby ofiara z własnej przyjemności stanowiła większą radość, niż ta przyjemność sama. Niech wcześnie poznaje się umysł dziecinny z rozkoszą kochania i miłości wzajemnej. Ostatecznie należy dążyć do tego, aby nierówność zdolności, majątku oraz przewaga rządzących nad rządzonymi stopniowo się zmniejszały, gdyż usunięcie ich zupełne jest niemożliwe.

Z innych filozofów epoki rewolucyjnej *) wspomnieć należy o lekarzu Cabanisie [1]) i Destutt de Tracy [2]). Pierwszy jest materyalistą w psychologii (człowieka stanowią nerwy, myśli są wydzielinami mózgu), świadomość uważa za własność materyi organicznej (dusza nie jest istotą, lecz władzą) i wyprowadza współczucie moralne ze zwierzęcych instynktów zachowania siebie i odżywiania. Drugi również widzi w organizacyi i wrażliwości źródła wszystkich czynności duchowych. Zajmująca jest krótko naszkicowana teorya woli. Pożądania mają stronę czynną i bierną (stosownie do dwojakiego działania nerwów: na siebie samych i na mięśnie); są one z jednej strony uczuciami przyjemności, z drugiej zaś pobudzają do czynów: wola jest jednocześnie potrzebą i źródłem środków jej zadośćuczynienia. Prawdopodobnie podstawę tak tych uczuć, jak i ruchów stanowią nieświadome ruchy organiczne. Wola słusznie się przyrównywa do osobowości; stanowi ona samą jaźń,

[1]) „Les rapports du physique et du moral de l'homme," 1802. — „Oeuvres," Paris, 1821—25.

[2]) „Elements d'Idéologie," 1801—1815.

*) Gruntownie i źródłowo opracował ją Picavet w dziele „Les Idéologues. Essai sur l'histoire d'idées et des théories scientifiques, philosophiques, réligieuses en France depuis 1789," 1891. Por. sprawozdanie w *Ateneum*, 1891. *Przyp. tłom.*

dochodzącą do świadomości całego życia fizycznego i duchowego. Wewnętrzne czyli organiczne życie polega na czynności zachowania osobnika; zewnętrzne, czyli zwierzęce—na czynnościach odnośnych (zmysłów, ruchów, mowy, rozmnożenia); pierwsze jest źródłem interesu osobistego, drugie — współczucia. Najbardziej pierwotnem dobrem jest wolność, czyli możność robienia tego, co chcemy, najwyższem jest miłość. Aby być szczęśliwym, należy unikać kary, nagany i wyrzutów sumienia.

IV. Walka Rousseau'a przeciw oświacie *).

Takież stanowisko opozycyjne, jak szkoła szkocka do angielskiej, Herder i Jacobi do niemieckiej oświaty, zajmuje genewczyk Jan Jakób Rousseau (1712—1778) względem francuskiej. Odwołuje się on do zimnych sofistycznych wnioskowań rozumu, do bezpośredniego przekonania w uczuciu, od urojeń wiedzy do nieomylnego głosu serca i sumienia, od sztucznego stanu cywilizacyi do zdrowego naturalnego. Zachwalana tak oświata nie jest dźwignią postępu,

*) Zachowując ten tytuł, powinniśmy zaznaczyć, że nadaje w nim autor zbyt ciasne znaczenie wyrazowi „oświata“, niezgodne nawet z tem, w jakiem go stosował do filozofii angielskiej. Rousseau nie występował *przeciw oświacie* wogóle, lecz przeciw wyłącznie *rozumowemu* jej kierunkowi *w imię praw uczucia*, przeciw więc jednostronnościom oświaty. Pod „oświatą“ bowiem, stanowiącą logiczną konsekwencyę odrodzenia i humanizmu, powinniśmy rozumieć dążność do polegania na własnych światłach przyrodzonych tak myśli, jak i uczucia, zamiast opierania się na powagach, nie zaś wyłącznie panowanie rozumu analizującego. Zgodne jest takie pojmowanie z określeniem Kanta (*Was ist Aufklärung*), gdzie nacisk kładzie się właśnie na tę samodzielność, a wyraz *Verstand* użyty w znaczeniu umysłu. Kierunek, poczęty przez Rousseau, racyonalistę w metodzie i dziecka oświaty w całem znaczeniu tego słowa, jest uzupełnieniem prądu, który w przeciwnym odłamie (Voltaire i encyklopedyści) przybrał zbyt jednostronny kierunek. A oba odłamy zgodnie łączyły usiłowania, dążąc do jednego celu i pełniąc wspólnie przeznaczenie dziejowe oświaty — wyzwolenie moralne, polityczne i (w przyszłości) społeczne ludzkości, a większa w tem dziele była rola Rousseau'a i jego szkoły, niż przeciwnego odłamu. (Por. „Oświata i wiedza przyrodnicza“ w *Ateneum* 1893, marzec). *Prz. tł.*

źródłem upadku; moralność nie spoczywa na roztropnem wyrachowaniu korzyści własnej, lecz na pierwotnych popędach towarzyskich i życzliwych — miłość dobrego jest również przyrodzoną sercu ludzkiemu, jak i miłość własna; zapał dla cnoty nie ma nic wspólnego z naszą korzyścią. Co to ma znaczyć: iść na śmierć dla swojej korzyści? — prawdy religijne nie są dziełem myśli, lecz pobożnego uczucia.

Rousseau [1]) rozpoczął swoją działalność literacką od poszukiwania wpływu umiejętności i sztuki na obyczaje (*Discours sur les sciences et les arts* 1750 — uwieńczone przez Akademię Dijońską pismo konkursowe), który przedstawia jako nawskroś szkodliwy; po niem wydał rozprawę o początku i przyczynach nierówności (*Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalite parmi les hommes*, 1753). Człowiek z natury był dobry i niewinny; dopiero społeczeństwo uczyniło go złym. Rozmyślanie, cywilizacya i egoizm są czemś nienaturalnem. W szczęśliwym stanie natury panuje współczucie i niewinna miłość własna (*amour de soi*), która dopiero stopniowo z rozwojem społeczeństwa i pod wpływem rozumu wyradza się w sztuczne uczucie samolubstwa (*amour propre*): człowiek myślący jest zwierzęciem zepsutem. Własność dzieli ludzi na bogatych i ubogich, rząd na potężnych i słabych, panowanie samowoli — na panów i niewolników. Bogactwo zrodziło zbytek z jego sztucznemi przyjemnościami wiedzy i teatru, czyniącemi nas jeszcze nieszczęśliwszymi i gorszymi, niż byliśmy bez nich; wiedza — dziecię występku staje się matką nowych występków. Z postępem cywilizacyi znikła wszelka naturalność, wszelka oryginalność, wszystko dobre; ratunku przeciw powszechnemu zwyrodnieniu spodziewać się można tylko od *powrotu do natury*, tak jednostek, jak i całego społeczeństwa: od zgodnego z naturą *wychowania*

[1]) Pisali o nim Brackerhofer, Lipsk, 1863—74. L. Moreau, Paryż, 1870. (Po polsku: P. Chmielowski, „Rousseau w setną rocznicę“). Warszawa, 1878. *Przyp. tłom.*

i podobnegoż *państwa*. Zagadnieniu pedagogicznemu poświęcony jest „Emil“ (*Emile ou sur l'éducation*), politycznemu „Umowa społeczna“ (*Du contrat social ou principes du droit politique* *). Obie ukazały się w 1762 r.; w dwa lata później wyszły „Listy z góry“ (*Lettres de la montagne* 1764) — obrona przeciwko napaściom duchowieństwa. W tych późniejszych pismach niechęć do rozumu jest znacznie złagodzona.

Porządek społeczny jest prawem uświęconem, stanowiącem podstawę innych. Nie pochodzi on jednak z natury — gdyż żadnemu człowiekowi nie jest przyrodzona władza nad bliźnim jego, siła zaś nie stwarza prawa — zatem spoczywa na umowie. Ale nie na umowie między monarchą a ludem. Akt, którym naród wybiera króla, poprzedza inny, dzięki któremu staje się narodem. Przez *umowę społeczną* każdy oddaje się ogółowi wraz z zasobami i bogactwami swemi, ażeby pozyskać nawzajem jego obronę. Przez ten akt wytwarza się jedność duchowa zbiorowego ciała państwowego, jego jaźń, jego wola. Suma członków umowy stanowi naród; każdy z nich jako wspólnik najwyższej władzy nazywa się obywatelem, jako obowiązany do posłuszeństwa prawom — poddanym. Jednostka traci swoję wolność naturalną, nabywając wzamian ograniczoną wolą ogółu wolność obywatelską, obok tego prawo własności na wszystko, co posiada, równość wobec prawa i wolność moralną, czyniącą go dopiero rzeczywistym panem siebie. Niewolnictwem jest poddanie się namiętnościom, posłuszeństwo wydanym przez siebie prawom — wolnością. Najwyższowładcą jest lud, prawem — powszechna jego wola, skierowana ku dobru ogólnemu, najwyższem dobrem „wolność i równość,“ główny cel prawodawstwa. Władza prawodawcza jest moralną wolą ciała państwowego; rząd (urzędnicy, monarcha) — jego siłą fizyczną, władzą wykonawczą. Pierwsza jest jego sercem,

*) Po polsku przez Józefa Wien p. t. „Umowa towarzyska czyli zasady prawa polltycznego.“ Wydanie nowe 1860.

drugi — mózgiem. Rousseau określa rząd jako średnią proporcyonalną pomiędzy najwyższą władzą państwa, a jednostkami, czyli między obywatelem jako prawodawcą i jako poddanymi: najwyższowładca (lud) rozkazuje, rząd przeprowadza, poddani (znowu lud) wykonywają. Akt, którym się lud poddaje swoim przywódcom, nie jest umową, lecz wprost zleceniem; przelaną władzę może on, gdy mu się spodoba, ograniczyć, zmienić lub odebrać. Dla zabezpieczenia się przeciw przekroczeniom praw ze strony rządu, zaleca Rousseau regularne zgromadzenia narodowe, na których, zawiesiwszy władzę rządową, stanowi się o potwierdzeniu, usunięciu lub zmianie rządu. Ustanowienie artykułów wiary społecznej, stanowi również zadanie wszechwładnego ludu. Istotna różnica teoryi państwowej Rousseau'a od poglądów Locke'a i Monteskiusza polega na usunięciu podziału władz i reprezentacyi przez posłów, a więc na nieograniczenie demokratycznym jej charakterze. Następne pokolenie po tem, któremu wygłoszoną została, uczyniło w Rewolucyi francuskiej próbę zastosowania tej teoryi w praktyce. „Masa wykonała — powiada Windelband — to, co Rousseau myślał wprawdzie, ale czego nie chciał."

Teorya wychowania Rousseau'a zbliża się w znacznym stopniu do poglądów Locke'a (por. str. 195), którego myśl zasadnicza — wyrobienie osobowości — doskonale przypadała do gustu subjektywizmowi filozofa uczucia. Nie stanowiło trudnego zadania dla potomnych oddzielnie zdrowego ziarna tej teoryi od naleciałości i przesady. Do tych należą przekładanie rozwinięcia cielesnego nad umysłowe i nieograniczona wiara w dobroć natury ludzkiej. Wychowawca powinien według Rousseau'a ćwiczyć ciało, organy, zmysły pupila, zostawiając duszę jak najdłużej w nieczynności; powinien dbać przedewszystkiem o to, aby duch jego został wolnym od błędów, a serce od wad. Ażeby zapewnić zupełną swobodę rozwoju, należy oddzielać dziecko od społeczeństwa, a nawet od rodziny i dać mu urość w samotności pod kierunkiem nauczyciela prywatnego.

Jak w politycznych poglądach Rousseau'a odbija się wpływ republikańskiej Szwajcaryi, tak jego *teorya religii* [1]) odzwierciedla genewskiego kalwinistę. „Wyznanie wiary wikaryusza sabaudzkiego“ (w Emilu) przedstawia deizm jako religię uczucia. Przytoczone dowody rozumowe na korzyść istnienia Boga, mianowicie: ruch bezwładnej przez się materyi i celowość świata, mają na celu, jak wyjaśnia autor w liście, jedynie zwalczenie materyalizmu, a nieprzezwyciężonemi stają się dopiero przez dowód wewnętrzny uczucia, ostatecznie decydującego wobec wahania się rozumu za i przeciw.

Jeśli ograniczymy poszukiwania do tego, co nam przystępne i spuścimy się na oczywistość uczucia, to nie ulegnie wątpliwości, że ja sam istnieję i czuję, że istnieje świat zewnętrzny, oddziaływający na moją wrażliwość, że myślenie, porównanie i sąd są czemś innem, niż czucie lub ujęcie przedmiotów — to ostatnie bowiem jest aktem biernym, pierwsze zaś czynnem, że sam wytwarzam czynność uwagi i rozważania, a więc nie jestem tylko istotą bierną czyli wrażliwą, lecz również czynną czyli rozumną. Wolność mojej myśli i postępowania ręczy mi za niematerya lność duszy, wyróżniającej mię od zwierzęcia. O życiu duszy po zniszczeniu ciała przekonywa mnie ten fakt że na tym świecie zły tryumfuje, dobry zaś zostaje uciśniony. Uprzywilejowane stanowisko, które zajmuje człowiek w szeregu istot — on, który może objąć wszechświat i czcić jego stwórcę, kochać i czynić dobro, miał by się porównywać do zwierzęcia? Napełnia mnie wzruszenie dziękczynne dla dobroczynnego stwórcy, który istniał przed wszystkiemi rzeczami i będzie trwał, gdy wszystkie przeminą, wobec którego wszystkie prawdy są jedną ideą, wszystkie przestrzenie — jednym punktem, wszystkie czasy — jedną chwilą. Jak istnieje wolność, wieczność, stworzenie, jak działa wola na materyę itd., jest dla mnie

[1]) Por. Ch. Bauregard „Rousseaus Religions philosophie“, 1883.

niezrozumiałe, lecz uczucie przekonywa mnie, że tak jest. Najgodniejszem zastosowaniem mego rozumu jest poznanie swojej nicości wobec Boga. „Im więcej usiłuję zgłębić jego istotę nieskończoną, tem mniej ją pojmuję; ale wystarcza mi to, że on jest; im mniej go pojmuję, z tem większą pobożnością czczę go.“

W głębi serca znajduję prawidła postępowania, wyryte przez naturę niezatartemi rysami. Dobrem jest wszystko, co odczuwam jako takie. Sumienie jest najświatlejszym z filozofów i również pewnym przewodnikiem dla duszy, jak instynkt dla ciała. Nieomylność sądów jego stwierdza zgodność w tym względzie wszystkich ludów: przy zadziwiającej rozmaitości obyczajów spotykamy jednak wszędzie te same idee o sprawiedliwości, te same pojęcia o złem i dobrem.

Wskażcie mi kraj, gdzieby uważano za zbrodnię dotrzymanie słowa, okazywanie litości, dobroczynność lub wspaniałomyślność, gdzieby gardzono prawym, a szanowano obłudnika? Sumienie nakazuje ograniczenie żądz do stopnia, odpowiadającego możności ich zadość uczynienia: wszystkie namiętności są dobre, gdy panujemy nad niemi, złe — gdy nas opanowują.

W drugiej części tej *Profession de foi du vicaire savoyard* — od zwalczania sensualizmu, materyalizmu, ateizmu i moralności interesowanej przechodzi do krytyki objawienia. Dlaczego miałyby być konieczne prócz religii przyrodzonej z trzema jej dogmatami zasadniczemi: Bogiem, wolnością, nieśmiertelnością, jeszcze szczególne nauki religijne, więcej wikłające, niż wyjaśniające pojęcie o wielkiej Istocie, doradzające nam wiarę w niedorzeczności i czyniące człowieka dumnym, nietolerantem i okrutnym, kiedy Bóg nie wymaga innego służenia jak tylko sercem? Każda religia jest dobra, w której służy się Bogu właściwym sposobem. Gdyby Bóg był przepisał nam jedyną religię, opatrzyłby ją w nieomylne znamiona wyłącznej prawdziwości. Powaga ojców kościoła i księży nie może tu decydować, gdyż każda religia wydaje siebie za objawioną i jedynie pra-

wdziwa: mahometanin ma takież prawo obstawania przy swojej religii, jak chrześcianin przy swojej. Ponieważ wszelkie objawienie dochodzi do nas przez tradycyę ludzką, więc tylko rozum może być sędzią o jego boskości. Staranne zbadanie źródeł wydanych w językach starożytnych, wymagałoby olbrzymiej uczoności, która nie może być niezbędnym warunkiem zbawienia i przypodobania się Bogu. Cuda i proroctwa nie mają siły dowodnej; jak odróżnić prawdziwe od fałszywych? Jeśli się zwrócimy od zewnętrznych ku wewnętrznym znamionom samej nauki, to i tu rozstrzygnięcie pomiędzy dowodami za i przeciw (jedne wkłada on w usta człowieka natchnionego; drugie — zwolennika rozumu) nie da się znaleść; a gdyby pierwsze otrzymały przewagę, pozostałoby trudnem do wyjaśnienia, dla czego przy dobroci i sprawiedliwości boskiej ewangelia nie doszła do tylu ludzi, oraz jak mogą się przekonać o boskości Chrystusa ci, którym ją dopiero wygłaszają, skoro współcześni nawet nie uznali go i zabili? Według mego przekonania nie mogę zgłębić ani prawdziwości objawienia chrześciańskiego, ani jego korzyści dla wyznawców. Poszukiwanie *rozumu* kończy się „pełnem czci zwątpieniem“: ani przyjmuję objawienia, ani go odrzucam, lecz odrzucam obowiązkowość jego uznania. Inaczej jednak niż roztrząsanie rozumu, decyduje moje *serce*: dla niego święty majestat i wzniosła prostota Pisma stanowią najbardziej przekonywający dowód, że jest ono czemś więcej, niż dziełem rąk ludzkich, a ten, czyją naukę zawiera — czemś więcej, niż człowiekiem.

Wzruszający wdzięk i głęboka mądrość jego mowy, łagodność obyczajów, wzniosłość zasad, opanowanie namiętności świadczą dostatecznie, że nie był ani marzycielem, ani ambitnym sekciarzem. Sokrates żył i umarł jak filozof, Jezus — jak Bóg. Cnoty sprawiedliwości, miłości ojczyzny i wstrzemięźliwości, których nauczał pierwszy, pełnione były przez wielkich mężów Grecyi wcześniej, niż on je zalecał. Skąd zaś wziąłby Jezus w swoim kraju i swoim czasie wzory owej wzniosłej moralności, której on

pierwszy dał naukę i przykład? Coś podobnego nie wymyśla się. Wynalazca takich czynów byłby jeszcze więcej godzien podziwu, niż ten, kto je spełnił. Tak więc i w zagadnieniu objawionej religii głos serca zwycięża wątpliwości rozumu, jak je przezwyciężył w kwestyi religii przyrodzonej. W każdym razie zapał ten stosuje się nie do współczesnego chrześciaństwa księży, lecz do prawdziwego ewangelii.

Rousseau był sumieniem Francyi, powstającem przeciwko zaprzeczeniom i pustce materyalistycznych i ateistycznych doktryn. Przeciwstawiając z ognistą wymową jednostronnej oświecie rozumowej prawa całego człowieka do sądu w najwyższych zagadnieniach, był on przedstawicielem praktycznej wiary rozumu przed Kantem. W Niemczech szczególniej w sercach Göthego, Kanta i Fichtego mowa jego pełna entuzyazmu znalazła głośny i trwały oddźwięk.

ROZDZIAŁ VII.

LEIBNIZ.

W rówiennikach Spinozie i Locke'u oba prądy filozofii nowożytnej: lądowy, pochodzący od Kartezyusza i angielski, wiążący się z Baconem, dosięgły krańcowych punktów oddalenia i przeciwstawności. Spinoza był racyonalistycznym panteistą, Locke — empirykiem - indywidualistą. U Leibniza następuje zbliżenie w dwojakim względzie. Jako *racyonalista* staje on po stronie Spinozy przeciw Locke'owi; jako *indywidualista* po stronie Locke'a przeciw Spinozie. A nie tylko oddzielił racyonalizm od panteizmu, ale i złagodził go przez uznanie względnej wartości empiryzmu (do czego pobudzały go już skłonności historyczne), odróżniając prawdy faktyczne doświadczenia od koniecznych prawd rozumu, znajdując dla pierwszych właściwą zasadę poznania w twierdzeniu o przyczynie dostatecznej i czyniąc z wrażenia niezbędny stopień przygotowawczy dla myśli.

Objawiającą się w tem dążność sprawiedliwego rozważania i łagodnego pojednania przeciwnych stanowisk wykazał Leibniz we wszystkich dziedzinach, którym poświęcał działalność swoją, między innemi i na polu religijnem biorąc żywy udział w rokowaniach o połączenie kościoła protestanckiego z katolickim jako też nad związkiem

wyznań luterańskiego i reformowanego. Natura pobudzająca, potrzebował on jednak pobudek z zewnątrz. Czytał zadziwiająco wiele i zapewniał, że nie znalazł książki, którąby nie zawierała czegoś dobrego. Z wrażliwością na cudzą myśl łączył niezwykłą siłę przekształcającego przywłaszczania, wyczytując w książkach lepsze rzeczy, niż w nich były zawarte. Wszechstronność ducha jego była bezgraniczna: prawnik, historyk, dyplomata, matematyk, fizyk, filozof, przytem prawie teolog, filolog, nietylko był obeznany z temi wszystkiemi dziedzinami jako uczony, lecz przyczynił się do postępu w każdej z nich, podając myśli lub plany oryginalne. W tem połączeniu bogactwa wiadomości z geniuszem produkcyjnym niezrównani są Leibniz i Arystoteles.

Gottfryd Wilhelm Leibniz urodził się w Lipsku 1646, gdzie ojciec jego (Fryderyk † 1652) był profesorem filozofii moralnej; mając lat piętnaście, uczęszczał na uniwersytet swego miasta rodzinnego, studyując prawo jako główny przedmiot, obok tego zaś z niemniejszą gorliwością filozofię pod kierunkiem Jakóba Thomasiusa († 1684, ojca Chrystyana) i matematykę pod przewodnictwem G. Weigla w Jenie. W r. 1663 broni rozprawę na bakałarza, *De principio individui*, w 1664 zostaje magistrem, w 1666 w Altorfie doktorem prawa; odrzuca proponowaną mu tu profesurę, poznaje się w Norymberdze z dawniejszym ministrem mogunckim, Boineburgiem, po krótkim pobycie we Frankfurcie nad M. udaje się do dworu książęcego w Moguncyi, gdzie bierze udział w poprawieniu prawodawstwa, pisze o rozmaitych przedmiotach i w r. 1672 odbywa podróż do Paryża, gdzie bawi, pomijając krótki pobyt w Londynie, przez cztery lata. Właściwym celem tej podróży było namówienie Ludwika XIV do pochodu na Egipt, aby uchylić od Niemiec jego plany wojownicze; projekt ten zostaje niewykonany, natomiast ujmują Leibniza stosunki z uczonymi, bawiącymi w tem mieście, między innymi z Huygensem. Od końca r. 1676 do śmierci, która nastąpiła 1716, mieszka Leibniz w Hanowerze, dokąd zo-

stał powołany przez Jana Fryderyka jako radca i bibliotekarz nadworny. Następca tego księcia, Ernest August, który okazywał wiele życzliwości dla filozofa, zarówno jak i jego żona Zofia oraz córka, Zofia-Karolina, zażądał od niego napisania historyi domu Brunświckiego; dla studyów w tym celu odbył Leibniz podróż do Rzymu i Wiednia. Po powrocie wziął pod swoje kierownictwo i bibliotekę w Wolfenbüttel. Po zamążpójściu Zofii-Karoliny za Fryderyka Brandenburskiego, pierwszego króla pruskiego, stanął Leibniz w bliższych stosunkach z Berlinem. Za jego pobudką powstało tam w r. 1700 Towarzystwo naukowe (akademia), którego był pierwszym prezesem. W Charlottenburgu pracuje on nad swojem głównem dziełem, skierowanem przeciw Locke'owi *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Wydanie tego dzieła wstrzymała śmierć Locke'a (1704) i dopiero 1765 r. zostało ogłoszone w zbiorze Raspego. Śmierć królowej pruskiej (1705) wstrzymała również rozpoczętą na jej prośbę *Théodicée*, która ukazała się dopiero w r. 1710. Podczas pobytu w Wiedniu, w 1713—14 r., napisał on dla księcia Eugeniusza krótki wykład swego systematu; nie był to, według Gerharda, zarys „Mondologii" w 19 paragrafach, umieszczony w zbiorowem wydaniu dzieł Leibniza przez Erdmana (1840), lecz *Zasady przyrody i łaski*, które ukazały się we dwa lata po śmierci autora w *l'Europe savante.* Ernest August, zarówno jak cesarz niemiecki i Piotr W. obdarzali łaskami filozofa, nieobojętnego na tytuły i godności; stosunek jednak z dworem hanowerskim stał się oziębłym, gdy Jerzy-Ludwik powołany został na tron angielski jako Jerzy I. Korespondencya, którą prowadził Leibniz z jego synową, dała powód do stosunków listownych z Clarkem, broniącym przeciw niemu teologię Newtona. Spór o pierwszeństwo z Newtonem co do wynalazku rachunku różniczkowego został ostatnimi czasy tak rozstrzygnięty, że chociaż Newton wcześniej wynalazł swoją metodę fluksyj, Leibniz opublikował pierwej i w lepszej formie swój rachunek. Wielostronna czynność Leibniza okazała szkodliwy wpływ na ukształtowanie i oddziaływa-

nie jego filozofii, nie dopuszczając go do opracowania swoich kierowniczych myśli, pozostawiając zaledwie czas na spisanie drobnych rozprawek. Oprócz dwóch wyżej wymienionych większych dzieł (*Nouveaux Essais* i *Théodicée*) pozostawił on w zakresie filozofii tylko szereg listów prywatnych i rozprawek dla uczonych towarzystw (*Journal des savants* w Paryżu, *Acta eruditorum* w Lipsku i inne), z których szczególniej zasługują na uwagę: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, 1695, po której nastąpiły trzy wyjaśnienia (*Eclaircissements*) oraz rozprawa *De ipsa natura*, 1698. Wydaniem dzieł Leibniza zajęli się przed Erdmanem (1840); Feller, Kortholf, Gruber, Raspe, Dutens, Feder, Guhrauer (pisma-niemieckie); po nim Pertz, Foucher de Careil, Onno Klopp, a zwłaszcza Gerhardt. Ten ostatni wydał w 1849—63 dzieła matematyczne w siedmiu tomach, a w 1875—90 również w siedmiu tomach pisma filozoficzne. Życiorys wydał Guhrauer (jubileuszowe wydanie, Wrocław 1881). Dla „biblioteki filozoficznej“ tłomaczył Schaarschmidt *Nouveaux Essais*, 1873, Kirchmann *La Téodicée* i 26 pism pomniejszych, 1879; wybór z tych ostatnich wydał już G. Schilling po niemiecku 1846. Do biblioteki Reclama weszła *Teodicea* i pisma pomniejsze. Z nowszych prac o Leibnizu zaznaczymy małe dziełko J. T. Merza (po niem. 1886) i Ludwika Steina *Leibniz und Spinoza*, Berlin 1890, gdzie wyjaśnia autor na podstawie nieużytkowanego dotychczas materyału stosunek wzajemny obu (poznał Leibniz Spinozę w Hadze, dokąd pojechał z Paryża) oraz daje próbę historyi powstania nauki o monadach do 1697 r. Najnowszy wykład tej nauki dał Ed. Dillmann.

W wykładzie filozofii Leibniza zaczniemy od zasad metafizycznych, następnie rozpatrzymy naukę o życiu i o człowieku (teoryę poznania i etykę), a zakończymy na zagadnieniach religijnych.

*) Po polsku pisał o Leibnizu Dajzenburg: „Filozofia Leibniza,“ Kraków, 1875. *Przyp. tłom.*

I. Metafizyka: monada, wyobrażenie, harmonia przedustawna; prawa rządzące myślą i światem.

Leibniz rozwija swoje nowe pojęcie o substancyi jako o monadzie [1]) w związku oraz w przeciwstawności do pojęć kartezyańskich i atomistycznych. Kartezyanie mają słuszność, biorąc pojęcie substancyi za kamień węgielny metafizyki i wyjaśniając je przez niezależność. Zbłądzili jednak w dalszem określeniu tego pojęcia. Jeśli bowiem przyjmiemy niezależność w znaczeniu nieograniczoności i niestworzoności, powinniśmy, jak Spinoza, mówić o *jedynej* substancyi boskiej. Jeśli zaś chcemy uniknąć wyników Spinozy, przyjąć powinniśmy zamiast niezależności bytu niezależność *czynu*, zamiast samobytności — samodzielność. Substancya nie jest tem, co *istnieje* samo przez się (gdyż w takim razie nie byłoby wcale substancyj skończonych), lecz to, co samo przez się *jest czynne*, czyli to, co zawiera w sobie przyczyny swoich przemian. Substancyę określać należy przez *siłę czynną* [2]), pod którą rozumieć powinniśmy coś innego i coś lepszego, niż prostą możność czyli zdolność scholastyków. To ostatnie — *potentia sive facultas* potrzebuje do czynnego objawienia pobudki z zewnątrz, kiedy *vis activa* (siła czynna) sama wprawia siebie w ruch (podobnie do ciała elastycznego), skoro nie sprzeciwia się temu przeszkoda zewnętrzna. Substancya jest istotą zdolną do czynu (*la substance est un être capable d'action*). Utożsamienie czynności z bytem (*quod non agit, non existit*) przywraca pojedynczym rzeczom odjętą im przez Spinozę substancyonalność: są czynne, więc pomimo swej ograniczoności są istotami substancyonalnemi (*quod agit, est substantia sin-*

---

[1]) Wyraz *monada*, używany przez Leibniza od r. 1696, został przez niego zapożyczony, według domysłu L. Steina, od Van-Helmnota młodszego (Franciszka-Merkurego).

[2]) Już Franciszek Glisson (1596—1677, profesor medycyny w Cambridge i w Londynie) w traktacie „De natura substantiae energetica," 1672, pojął substancye jako siły. Twierdzenie H. Mariona (Paryż, 1880) o wpływie Glissona na Leibniza nie jest dowiedzione; por. L. Stein, str. 184.

gularis). Przez swoją czynność wewnętrzną każda istota jest określonym osobnikiem, odmiennym od innych bytów. Substancya jest istotą jednostkową, obdarzoną siłą.

Atomiści mają słuszność, gdyż żądają *prostych*, *niepodzielnych*, wiecznych jednostek dla wytłomaczenia ciał znanych zjawiskowo, gdyż wszystko złożone składa się z prostego. Mylą się jednak, przyjmując za niepodzielne owe niewidzialne drobne ciałka, które mają pełnić tę rolę: wszystko materyalne, chociażby najmniejsze, podzielne jest do nieskończoności i rzeczywiście jest nieskończenie podzielone. Chcąc znaleźć jednostki niepodzielne, przejść powinniśmy do dziedziny niemateryalnej i odważyć się na myśl, że ciała złożone są z niemateryalnych składowych części. Punkty fizyczne czyli atomy są istotnie fizyczne, lecz nie są punktami; punkty matematyczne są niepodzielne, ale nie realne. Tylko punkty metafizyczne, czyli substancyonalne jednostki niecielesne, istoty duchowe łączą w sobie realność z niepodzielnością: monady są prawdziwymi atomami. Razem z niepodzielnością przyswaja się im wieczność: ponieważ nie mogą powstać z połączenia lub rozdzielenia części, ani w ten sposób przeminąć, nie mogą więc otrzymać, ani stracić bytu drogą naturalną, lecz tylko przez stworzenie lub unicestwienie. Nieprzestrzeniowość czyli punktualność monady usuwa możliwość wszelkiego wpływu zewnętrznego; rozwija ona swoje stany z siebie samej, nie potrzebuje nic po za sobą, wystarcza sobie samej; zasługuje więc zupełnie na arystotelesową nazwę entelechyi.

Tak łączą się w pojęciu monady dwa szeregi myśli. Z wdzięcznością uznając dwojaką pobudkę, nazywał Leibniz kartezyanizm przysionkiem prawdziwej filozofii, atomistykę zaś — nauką przygotowawczą do monadologii. Z pierwszego wynika, że substancye są samoczynnemi siłami, z drugiej — że są jednostkami niemateryalnemi. Łącząc oba określenia, otrzymujemy wniosek o rodzaju siły, czyli czynności, stanowiącej istotę monady: monady są si-

łami *wyobrażającemi*. W świecie niema nic prawdziwie rzeczywistego prócz monad i ich wyobrażeń.

Mając na myśli akt wyobrażenia, stanowiący istotę i czynność monad, nie powinniśmy go porównywać do świadomej czynności duszy ludzkiej. Wyobrażanie pojmuje Leibniz w znaczeniu szerszem, niż zwykle przywiązywane do tego wyrazu. Nadzwyczajnie ważne dla psychologii późniejszej odróżnienie *prostego* wyobrażenia od wyobrażenia *świadomego*, czyli *percepcyi* od *apercepcyi*, najlepiej da się wyjaśnić na przykładzie szumu fal. Szum, który słyszymy na pobrzeżu morskiem, składa się z pojedynczych szmerów fal. Każdy z tych ostatnich jest zbyt słaby, ażebyśmy mogli go słyszeć, jednak musi wywierać na nas jakieś wrażenie, inaczej bowiem szum zbiorowy, jako suma nicości, nie mógłby być posłyszany. Wrażenie, spowodowane ruchem pojedynczej fali, jest słabe, niejasne, nieświadome, nieskończenie małe wyobrażenie (*petite, insensible perception*); potrzebuje ono połączenia z wielu podobnemi, aby stać się silnem i jasnem, aby przekroczyć próg świadomości. Szum pojedynczych fal odczuwa się, ale nie dostrzegamy go; jest on przedmiotem percepcyi, ale nie apercepcyi. Te niejasne stany nieświadomego wyobrażenia, istniejące w umyśle ludzkim obok jasnej świadomości, zapełniają całe życie monady na niższych stopniach bytu. Są istoty, które nigdy nie wznoszą się ponad stan głębokiego snu, czyli odrętwienia.

Zgodnie z tem rozszerzonem znaczeniem określa się wyobrażenie jako zawartość zewnętrznego w wewnętrznem, mnogości w jednem (*representatio multitudinis in unitate*). Istota wyobrażająca pomimo swej prostoty zawiera w sobie mnogość stosunków do przedmiotów zewnętrznych. Co zaś stanowi wielość wyobrażaną, czyli przedstawioną w jedności monady? Cały świat. Każda monada przedstawia w sobie wszystkie inne, jest ona skupioną całością, małym wszechświatem. Każdy osobnik zawiera w sobie nieskończoność (*substantia infinitas actiones simul exercet*); a umysł wyższy, w którym każde mgliste wyobra-

żenie przemienia się natychmiast na jasne, może wyczytać w jednej monadzie cały wszechświat i całe jego dzieje, wszystko, co jest, co było i co będzie; przeszłość bowiem pozostawiła swoje ślady, a przyszłość nic nie przyniesie, czego zawiązków nie byłoby w teraźniejszości: monada obciążona jest przeszłością i nosi przyszłość w łonie swojem. Tak więc każda monada jest zwierciadłem wszechświata, ale żywem zwierciadłem (*un miroir vivant de l'univers*) [1]), tworzącem obrazy rzeczy własną czynnością, czyli rozwijającem je z zarodków wewnętrznych, nie ulegając wpływom zewnętrznym. Monada nie ma okien, przez które mogłoby się coś dostać do niej lub z niej wyjść; w czynności swojej zależy tylko od siebie i od Boga.

Wszystkie monady wyobrażają ten sam wszechświat, lecz każda wyobraża go inaczej, mianowicie ze swego punktu widzenia, co blizkie — wyraźnie, co odległe — niejasno. Ponieważ wszystkie odzwierciedlają jednakową treść czyli jednakowy przedmiot, różnica więc polega tylko na stopniu energii czyli jasności wyobrażenia. Ponieważ zaś ich czynność polega na wyobrażeniu, więc czynnością pełną, niestłumioną jest jasne wyobrażenie, niejasne zaś jest czynnością stłumioną, niezupełną, czyli stanem biernym.

---

[1]) Nie bez słuszności zarzucano Leibnizowi, że nie ma właściwie żadnej treści dla wyobrażeń monady, chociaż zdaje się jakoby dawał je najbogatszą treść—świat cały. To „wszystko," które ma wyobrażać monada, nie jest niczem innem, tylko sumą również wyobrażających istot. Przedmiotem wyobrażenia są wyobrażające podmioty; monada A wyobraża wszystkie inne od B do Z, te zaś wyobrażają siebie nawzajem. Monada odzwierciedla zwierciadła — gdzież jest rzecz, która ma być odzwierciedlona? Istotę substancyi stanowi zostawanie w stosunku do innych, które są także tylko punktami zetknięcia: od samych stosunków nie przechodzimy do niczego realnego. Samego Leibniza łudziła ta okoliczność, że czysta forma wyobrażenia napełniała się dlań natychmiast rozmaitą treścią doświadczalną, całem bogactwem życia duchowego, a ilościowe różnice wyobrażeń, które były dlań jednocześnie stopniami czucia, pożądania, czynu i postępu, przyjmowały niepostrzeżenie żywotność charakterów indywidualnych. Nie należy prócz tego przeoczyć, że istoty duchowe obejmują nietylko wszechświat, ale i Boga, a więc przedmiot niezmiernie bogaty w treść.

Przywilejem boskim jest posiadanie *tylko* jasnych i dokładnych wyobrażeń, gdyż jako wszechobecnemu wszystko mu jest równo blizkie. Sam on tylko jest czystą czynnością; wszystkie zaś istoty skończone są zarazem i bierne, mianowicie o ile ich wyobrażenia nie są dokładne i jasne. Zachowując arystoteliko-scholastyczną terminologię, nazywa Leibniz zasadę czynu formą, bierną materyą, a ponieważ monada nie jest, podobnie jak Bóg, *purus actus* (czystą czynnością), ani czystą formą, więc składa się z formy (entelechii, duszy) i materyi. Ta materya, jako składowa część monady, nie oznacza cielesności, lecz tylko zasadę tłumiącą jej czynność. *Materia prima* (zasada bierności w monadzie) jest przyczyną, *materia secunda* (masa cielesna jako zjawisko)—następstwem niejasności wyobrażeń. Gromadę monad bowiem wyobrażamy jako ciało, gdy postrzegamy ją niedokładnie. Kto pozbawia monadę czynności, wpada w błąd Spinozy; kto odbiera jej bierność czyli materyę, popełnia błąd przeciwny — podnosi istoty pojedyncze do godności boskiej.

Żadna monada nie wyobraża świata ani jego pojedynczych części jednakowo z innemi monadami, lecz lepiej, albo gorzej. Istnieje tyle rozmaitych stopni jasności i dokładności, ile monad. Jednak można ustanowić pewne klasy. Rozróżniając mgliste wyobrażenia od jasnych, a wśród tych ostatnich wyraźne od niewyraźnych, przyczem *jasnem* wyobrażeniem nazywa Leibniz takie, które dostatecznie wyróżnia się od innych, *wyraźnem* (dokładnem)—takie, którego składowe części dają się dokładnie rozróżnić, ustala on *trzy główne stopnie*. Na najniższym zostają *proste* czyli *nagie monady*, niewychodzące nigdy po za niejasne i nieświadome wyobrażenia, a przez całe życie swoje zostają jakby w omdleniu lub drzemce. Jeśli wyobrażenie podnosi się do poczucia świadomego, któremu towarzyszy pamięć, to monada zasługuje na nazwę *duszy*. Gdy zaś ta ostatnia wznosi się do świadomości siebie i do rozumu czyli do poznania powszechności, nazywa się *duchem*. Wyższy stopień obejmuje w sobie niższy, gdyż i w duchach nawet wiele wyo-

brażeń zostaje mglistych i niewyraźnych. Błędem więc było kartezyan, gdy myśl czyli czynność świadomą, którą wyróżnia się duch od jestestw niższych, uważali za jego istotę wyłączną, zaprzeczając mu wszelkich nieświadomych wyobrażeń. Z wyobrażenia wynika *dążenie* nie jako czynność samodzielna, lecz jako jego odmiana; nie jest ono niczem innem, tylko skłonnością przejścia od jednego wyobrażenia do drugiego (*l'appetit est la tendence d'une perception à une autre*); popęd jest stającem się wyobrażeniem. Gdzie wyobrażenia są świadome i rozumne, dążenie podnosi się do godności woli. Wszystkie monady są *samoczynne*, czyli postępują z własnych pobudek, *wolnemi* jednak są tylko myślące. Wolność jest samoczynnością duchów. Nie polega ona na samowoli, lecz na tem, że postępuje się bez zewnętrznego przymusu, zgodnie z prawem *własnej* istoty. Z siebie samej, z zawiązków, zawartych w jej naturze, rozwija monada swoje wyobrażenia. Zgodność zaś rozmaitych obrazów świata polega na ustanowieniu boskiem, według którego istoty monad są od początku tak do siebie przystosowane, że zmiana ich stanów, chociaż odbywa się w każdej zgodnie z właściwem jej prawem bez wszelkich wpływów zewnętrznych, przebiega jednak równolegle, a wynik jest taki, jak gdyby miało miejsce ustawiczne oddziaływanie wzajemne. Idea ta ogólna *harmonii przedustawnej* znajduje szczegółowe zastosowanie w zagadnieniu oddziaływań pomiędzy ciałem a duszą. Podobne one są do dwóch zegarów tak doskonale urządzonych, że bez ciągłego regulowania pokazują ściśle jednakową godzinę. Jeden wielki cud przedustawnej harmonii posiada niezaprzeczoną wyższość nad niezliczonymi drobnymi cudami, którymi okazyonalizm obciążał Boga. Jako jeden wielki cud, godniejszy jest mądrości boskiej, niż liczne małe, a w istocie nawet nie jest cudem, harmonia bowiem nie przerywa praw przyrody, ale je ustanawia. Wyłuszczając myśl tę z jej osłon teologicznych, a ubierając w kształty metafizyczne, rzec można, że przyroda monad, określająca prawa następstwa po sobie ich wyobrażeń, nie polega na niczem in-

nem, tylko na sumie stosunków, w jakich zostaje ta pojedyncza rzecz do wszystkich innych składowych części świata, przyczem każde ogniwo uwzględnia wszystkie inne i zostaje przez nie uwzględnione. Przez takie pojmowanie unika się zewnętrznego wyobrażenia sztucznego zastosowania się. Istotę każdej rzeczy stanowi miejsce, które ona zajmuje w organicznej całości wszechświata; każda część systematu zostaje w stosunku do innych, żyje czynnie lub biernie wspólnem z innemi życiem. Dzieje świata są jedyną wielką sprawą w nieskończonych odbiciach.

Metafizyka Leibniza zaczyna się od wyobrażenia a kończy się na harmonii wszechświata. Wyobrażenie było wielokrotnością (nieskończonej mnogości treści); w jedności (wyobrażającej monady); harmonia jest jednością (porządkiem czyli zgodnością obrazu świata) w wielokrotności (nieskończonym stopniu jasności wyobrażeń). Wszystkie monady wyobrażają ten sam wszechświat, lecz każda inaczej go odzwierciedla. Owa jedność, ani też rozmaitość nie mogłyby być większe, niż są: wszystkie możliwe stopnie wyraźności wyobrażeń reprezentowane są w każdej monadzie, a zarazem stanowią one jedyny akord harmonijny, na który składają się niezliczone głosy. Porządek zaś w rozmaitem, jedność w wielokrotnem stanowi pojęcie piękności i doskonałości. Jeśli więc świat ten posiada, jak też jest w istocie, największą jedność i największą wielokrotność, tak iż niczego nie brak i niczego nie ma za wiele, jest on najdoskonalszym, najlepszym z możliwych. Najniższe stopnie przyczyniają się także do doskonałości ogółu, brak ich stanowiłby w niem lukę, a chociaż niejasne i mgliste wyobrażenia, uważane same przez się, są niedoskonałe, nie są one takiemi w całości; na tem bowiem, że wyobrażenia monady są stłumione, że jest ona w stanie biernym, tj. stosuje się do innych lub im się podporządkowywa, spoczywa porządek i spójność świata. W ten sposób pojęcie harmonii przerzuca most od monadologii ku optymizmowi.

Jak w wykładzie harmonii wszechświata, tak i w nauce o *stworzeniu* odróżniać możemy napółmistyczną formę opowiadania od czysto pojęciowej treści. Świat rzeczywisty został wybrany przez Boga jako najlepszy z wielu innych możliwych. Przez wolę boską stały się rzeczywistemi monady, z których się składa. Jako możność czyli jako idee istniały one w umyśle boskim przed ich urzeczywistnieniem ze wszystkiemi wyróżniającemi własnościami i doskonałościami, które dostrzegamy w rzeczywistych, tak iż właściwość ich ani się zmieniła, ani się zwiększyła przez to że istnieją. Ponieważ zaś każda właściwość dąży do urzeczywistnienia i to tem słuszniej im jest doskonalszą, więc wobec Boga odbywa się współzawodnictwo, skutkiem którego łączą się naprzód możliwości monad, niebędące z sobą w sprzeczności (czyli współmożliwe — *compossibles*), następnie zaś z wszystkich możliwych kombinacyj monad czyli światów powstaje ten, który zawiera największą możliwą sumę doskonałości. Nie doskonałość więc pojedynczej monady, lecz systematu, którego stanowi ona część niezbędną, decyduje o jej dopuszczeniu do bytu. Najlepszy ze światów został rozpoznany przez mądrość Boga, obrany przez jego dobroć, urzeczywistniony przez jego potęgę [1]). Wybór nie jest dowolny, lecz zupełnie określony prawem zgodności czyli lepszości (*principe du meilleur*); wola Boga urzeczywistnia to, co rozum jego uzna za najlepsze. Widzimy, że we współzawodnictwie możliwych światów zwycięztwo najlepszego było zdecydowane już przez prawo najlepszości (*lex melioris*) nawet bez postanowienia boskiego.

[1]) Co do zależności świata od Boga, daje się dostrzedz u Leibniza pewne rozdwojenie pomiędzy metafizycznym interesem substancyonalności pojedynczych istot, z którym łączy się moralny wstręt do fatalizmu, a przeciwnym interesem religijnym. Z jednej strony stworzenie jest dla niego tylko urzeczywistnieniem gotowych i niezmiennych możliwości; z drugiej uczy on zgodnie z filozofami średniowiecznymi, że nie wystarcza jednorazowego aktu stworzenia, lecz że świat potrzebuje podtrzymania, tj. wciąż trwającego stwarzania.

Prawo to jest wyrazem szczegółowym ogólniejszego — zasady *dostatecznego powodu*, którą Leibniz dodaje do arystotelesowskich praw myślenia, jako równouprawnioną z niemi. Rzeczy i zjawiska są rzeczywiste (a twierdzenia prawdziwe), gdy istnieje powód dostateczny, aby istniały i były takie, jak są. *Principium rationis sufficientis* rządzi naszem empirycznem poznaniem przypadkowych lub *faktycznych prawd*; przeciwnie zaś czyste poznanie rozumowo koniecznych czyli wiecznych prawd (matematycznych i metafizycznych) spoczywa na *zasadzie sprzeczności* (*principium contradictionis*). Treść jej taka: co zawiera w sobie sprzeczność, jest błędne czyli niemożliwe; co jej nie zawiera, jest możliwe; to, czego przeciwność zawiera sprzeczność, jest konieczne. Czyli w formie dodatniej, jako zasada tożsamości: każda rzecz czyli każda treść wyobrażenia jest równa sobie [1]). Na przeciwstawności zasad sprzeczności i dostatecznego powodu, która zresztą istnieje tylko dla nas ludzi, gdyż duch boski, który wszystko poznaje *a priori*, może sprowadzić i prawdy faktyczne do wiecznych — opiera Leibniz różnicę dwojakiej konieczności. *Metafizyczną* koniecznością jest to, czego przeciwność zawiera sprzeczność; *moralnie* konieczne czyli przypadkowe jest to, co wskutek celowości swojej przełożone zostało przez Boga nad przeciwność swoją. Do tej ostatniej klasy należy i fizyczna konieczność: konieczność praw przyrody jest tylko warunkowa

[1]) W poznaniu rozumowem i doświadczalnem rozróżniają się dalej prawdy bezpośrednie (niepotrzebujące dowodów) i pochodne. Najwyższemi prawdami *rozumu* są twierdzenia identyczne, które są jasne same przez się; z tych prawd intuicyjnych wszystkie inne wyprowadzają się drogą dowodzenia; dowodzić — znaczy analizować i wykładać bez sprzeczności. Pierwotnemi prawdami *doświadczenia* są fakty bezpośrednie świadomości; to, co z nich się wyprowadza, jest mniej pewne, niż umiejętności oparte na dowodzeniu. Nie należy jednak lekceważyć doświadczenia; przez nie jedynie można przekonać się o rzeczywistości pomyślanego, gdy tymczasem prawdy konieczne przekonywają nas jedynie, że do pewnego podmiotu (np. koła) należy pewne orzeczenie, ale nic nie mówią o tem, czy ów podmiot istnieje.

(spowodowana przez wybór najlepszego); są one prawdami faktycznemi czyli przypadkowemi. Zasada dostatecznego powodu stosuje się zarówno do przyczyn sprawczych (*efficiens*) jak i do celowych (*finalis*)*), a pomiędzy obu szeregami istnieje według Leibniza zupełna zgodność. W świecie materyalnym każdy szczegół powinien być wyjaśniony czysto mechanicznie, lecz całozbiór praw przyrody, sam mechanizm ogólny nie może być wytłómaczony mechanicznie, lecz jedynie na podstawie celowości; stanowisko więc mechaniczne powinno być podporządkowane teleologicznemu. Czyni to zrozumiałem, dla czego Leibniz, mówiąc o dostatecznym powodzie (*ratio sufficiens*), ma na myśli przedewszystkiem przyczyny celowe.

Charakterystycznej dla sposobu myślenia Leibniza dążności do szerokiego obejmowania przedmiotu zawdzięcza filozofia jeszcze szereg *praw* ogólnych, pozostających w ścisłym związku z sobą oraz z myślą zasadniczą monadologii i harmonii świata. Należą tu: prawo ciągłości, prawo analogii, prawo powszechnej różnicy pomiędzy rzeczami czyli tożsamości niedającego się rozróżnić, wreszcie prawo zachowania siły.

Głównem z nich jest pierwsze (*lex continui*). Według prawa tego nie ma ani przeskoków, ani powtórzeń w szeregu istot lub zjawisk. Bez przerwy i bez niepotrzebnych powtórzeń łączy się ogniwo z ogniwem; w łańcuchu stworzeń jak i w przebiegu dziejów panuje *ciągłość* bezwzględna. Jak wewnątrz monady rozwija się ustawicznie jeden stan z drugiego, a teraźniejszość rodzi przyszłość, sama będąc dzieckiem

*) Rozróżnianie *przyczyny sprawczej* od *przyczyny celowej* czyli *ostatecznej*, datuje się od Arystotelesa. Pierwsze spoczywają w materyi, na której oddziaływaniach polegają i stanowią to, co dziś w przyrodoznawstwie nazywamy przyczynami; są formami urzeczywistniającemi się w materyi; drugie pojęcie zapożyczone jest od działalności ludzkiej. Tak np. rzeźbiarz (jako wykonawca) jest przyczyną sprawczą posągu; przyczyną ostateczną — sam posąg, czyli to, do czego dąży rzeźbiarz. Marmur jest tu materyą, a kształt przyszłego posągu — formą. *Przyp. tłom.*

przeszłości, jak nic tu nie trwa, nic nie zjawia się raptownie i bez przygotowania a wszelkie objawy krańcowe wiążą się przy pomocy ogniw pośrednich i nieznacznych przejść, tak samo monada stoi w szeregu ustopniowanym istot, z których każda jest spokrewniona z każdą i odmienna od każdej. Ponieważ wszystkie istoty i wypadki tworzą jeden i jedyny nieprzerwany szereg, niema więc w świecie różnic gatunkowych, tylko *różnice w stopniu*. Spoczynek i ruch nie są przeciwnościami, spoczynek bowiem można wprowadzić do rachunku jako nieskończenie mały ruch; elipsa i parabola nie są jakościowo różne, gdyż prawa jednej można przenieść na drugą. Równość jest znikająco małą nierównością, bierność—stłumioną czynnością, złe—małem dobrem, wyobrażenie mgliste — wyobrażeniem mniej jasnem, zwierzę — człowiekiem z nieskończenie małym rozumem, roślina—zwierzęciem, które utraciło świadomość, ciecz — niższym stopniem stałego ciała itd. Na całym świecie panuje podobieństwo i zgodność, wszędzie dzieje się tak, jak tu; pomiędzy pozornemi sprzecznościami istnieje tylko różnica stopniowa, a więc analogia. W makrokosmosie wszechświata dzieje się to samo, co i w mikrokosmosie monady; każdy późniejszy stan świata jest zaznaczony w poprzednim itd. Jeżeli więc z prawa ciągłości wynika zasada podobieństwa (analogii), drugiem jego następstwem jest *principium* (*identitatis*) *indiscernibilium* — zasada (tożsamości) niedostrzegalnych różnic. Nie dopuszczając przerw, przyroda nie znosi i zbytecznego. Każdy stopień w szeregu musi być reprezentowany, ale każdy powinien wystąpić tylko raz. Niema dwóch rzeczy, dwóch zjawisk, któreby były zupełnie identyczne. Gdyby były zupełnie równe, nie stanowiłyby dwóch, lecz jedno. Różnica nie bywa nigdy samą różnicą ilości, ani też miejsca lub czasu, lecz zawsze dotyczy istoty wewnętrznej i każda rzecz różni się od innej osobliwością swojej istoty. Prawo to stosuje się zarówno do istoty rzeczy (monad), jak i do świata zjawiskowego: nie można znaleźć dwóch zupełnie jednakowych liści na drzewie. W prawie zachowania siły poprawia Leibniz kar-

tezyańską zasadę zachowania ruchu, zbliżając się do poglądów dzisiejszych. Według Kartezyusza zachowuje się suma rzeczywistych ruchów, według Leibniza — suma sił żywych, według nauki dzisiejszej — suma siły żywej i ukrytej, czyli siły napięcia; rozróżnienie to zresztą znajdujemy u samego Leibniza *).

Teraz zwracamy się od formalnego rusztowania praw ogólnych do rzeczywistości, która ulegając im, stanowi żywą treść świata.

II. Istoty organiczne.

Istota żywa jest machiną złożoną z nieskończenie wielu organów. Naturalne machiny, stworzone przez Boga, różnią się od sztucznych, zrobionych ręką ludzką, tem, że aż do najmniejszych części składają się z machin. Organizmy są zbiorowiskiem monad, wśród których jedna — *dusza* jest panującą, inne zaś poddane jej stanowią *ciało*. Monada panująca wyróżnia się wśród otaczających ją i tworzących ciało większą dokładnością swoich wyobrażeń. Na tej właśnie wyższości, jako czynniejszej i doskonalszej, jako odzwierciedlającej jasno to, o czem monady ciała mają tylko mgliste wyobrażenie, polega panowanie monady — duszy. Niema bezpośredniego oddziaływania wzajemnego pomiędzy duszą a ciałem, lecz tylko zgodność powszechna przez Boga ustanowiona. Przewidział on zawczasu, że w takiej to chwili dusza będzie miała wrażenie ciepła lub zechce poruszyć ręką i tak zastosował rozwój monad ciała, że zdaje się

*) Chociaż istotnie matematyczna forma dzisiejszej zasady zachowania energii oparta jest na poglądach Leibniza ($mv^2/2$ jako miara *siły żywej*, kiedy miarą *ilości ruchu* zostaje kartezyuszowskie mv), jednak pogląd Kartezyusza zbliża się więcej do *wyobrażeń* współczesnych fizyków, którzy energię potencyalną wyobrażają nie inaczej, jak ukryty (niedostrzegalny) ruch. Stallo, który doskonale sformułował podstawy metafizyczne dzisiejszej fizyki, nadaje temu twierdzeniu formę następującą: „Wszelka energia t. zw. potencyalna jest w rzeczywistości cynetyczną“ („Concepts and Theories of moderne Physics,“ New York, 1882. str. 29). *Przyp. tł.*

jakoby one były przyczyną owego wrażenia lub że ulegają pobudce do ruchu. Ponieważ zaś przewidując i przystosowując ruchy, Bóg miał przeważnie na myśli najdoskonalsze, czynniej i jaśniej wyobrażające monady, mniej bacząc na niedoskonałe i podporządkując je pierwszym, jako środek i warunek celowi, więc w rzeczywistości przed stworzeniem dusza wywierała idealny wpływ na ciało przez umysł. Jej to czynność jest przyczyną, że w monadach niedoskonałych zachodzi pewna określona zmiana, że się zachowują biernie, gdyż czynność taka możliwa tylko przy tym warunku [1]). Monady, stanowiące ciało, są najbliższym i bezpośrednim przedmiotem poznania dla duszy; postrzega ona je dokładniej, niż resztę świata przy ich pośrednictwie. W związku z przyjętą w ten sposób wzajemną zależnością części organizmu potrafił Leibniz w dyskusyi z ojcem des Bosses co do zgodności monadologii z nauką kościoła, a zwłaszcza z dogmatem rzeczywistej obecności ciała Chrystusa w komunii, gwoli tej nauce wychodząc z zasady, że tylko proste może być substancyonalnem, przejść do możności substancyj złożonych oraz wcisnąć myśl o „wiązadle substancyonalnem," utrzymującem w spójności części istoty żywej. Oczywiście, że udzielanie duszy czyli monadzie środkowej roli owego *vinculum substantiale* zostaje co najmniej w sprzeczności z pozostałemi przekonaniami filozofa.

Wszystko w naturze jest uorganizowane; niema ciał pozbawionych duszy, żadnej martwej materyi. Najmniejszy pyłek zaludniony jest przez liczne istoty żywe, w najmniejszej kropli wody pełno jest organizmów: każdą część materyi porównać można do stawu zaludnionego rybami lub do ogrodu pełnego roślin. Zaprzeczenie bytu nieorganicznego nie zwalnia Leibniza od obowiązku wyjaśnienia jej pozorów. Jeśli badamy ciała z zastanowieniem, poznajemy,

[1]) Por. Gustaw Class, „Die metaphys. Voraussetzung des Leibnizschen Determinismus." Tubinga, 1874.

że niema nic pozbawionego życia i wyobrażeń. Lecz dla naszego poznania zmysłowego, które ujmuje jednocześnie wchodzące w skład ciała monady, uważając je przeto jako jedność nieprzerwaną, pozostaje zjawisko masy rozciągłej. Ciało istnieje tylko jako niejasne wyobrażenie w podmiocie; ponieważ jednak odpowiada mu nazewnątrz duchów coś rzeczywistego, mianowicie niemateryalne skupienie monad, więc zjawisko ciała jest dobrze uzasadnione (*phaenomenon bene fundatum*). Jak materya istnieje tylko w poczuciu czyli niejasnem wyobrażeniu, tak przestrzeń i czas nie są niczem rzeczywistem, ani substancyami, ani własnościami, lecz czemś wyobrażonem: pierwsze jest porządkiem współistnienia, drugie—porządkiem następstw.

Jeśli niema ciał bezdusznych, niema również i dusz pozbawionych ciała; dusza jest zawsze połączona ze skupieniem monad podrzędnych, chociaż nie zawsze tych samych. Ustawicznie wchodzą do jej ciała, czyli w stosunek służebny do niej nowe monady, inne wychodzą; jest ona w ciągłym stanie wcielania się. Zwykle zmiana odbywa się powolnie przy ciągłem zastępstwie wydzielonych części. Jeśli następuje szybko, mówimy o *śmierci* lub *narodzeniu*. W rzeczywistości niema ani śmierci, ani powstania z niczego: nietylko dusze, lecz wszystko żywe jest nieprzemijającem. Śmierć jest zmniejszeniem i zwinięciem, narodzenie powiększeniem i rozwinięciem (*involution—evolution*). Istota umierająca traci tylko część swojej machiny życiowej, przez co wraca do stanu drzemki czyli zarodkowego, do pierwotnego „zwinięcia," w którem znajdowała się przed narodzeniem, zanim zbudzona została przez poczęcie. Zwierzętom i ludziom przyznać należy zarówno przedistnienie jak i istnienie następcze (*praeexistentia*, *postexistentia*). Nauce tej, że wszystkie osobniki istnieją od początku świata przynajmniej jako zarodki, za pożądane potwierdzenie posłużyło odkrycie ciałek nasiennych przez Leuwenhooka. Od trwania wszystkich monad różni się nieśmiertelność człowieka, zgodnie z jego wyższą godno-

ścią, tem, że po śmierci zachowuje pamięć i świadomość swojej osoby moralnej.

III. Człowiek, jego poznanie i wola.

Obok rozumu posiada człowiek zastanowienie się czyli samowiedzę, również jak i poznanie Boga, powszechności i prawd wiecznych, czyli wiedzę aprioryczną, (*) kiedy zwierzę ograniczone jest w swoich wyobrażeniach do doświadczenia, a w wnioskowaniu—do pamięciowego łączenia wyobrażeń. Od istot wyższych człowiek różni się tem, że większość myśli jego jest niejasna. Za takie uważa Leibniz zarówno wrażenia zmysłowe—kto ma tylko dokładne myśli, jak Bóg, ten nie ma wrażeń zmysłowych—jako też i uczucia, stanowiące przejście pomiędzy temi ostatniemi a zupełnie jasnemi wyobrażeniami myśli rozumowanej. Tak przyjemność, którą nam sprawia muzyka, polega na nieświadomem liczeniu i mierzeniu harmonijnych i rytmicznych stosunków tonów; wogóle estetyczne upodobanie w pięknem, a nawet rozkosz zmysłowa polega na niejasnem ujęciu doskonałości, porządku lub harmonii.

Największą doniosłość ma zastosowanie *lex continui* (prawa ciągłości) do zjawisk wewnętrznych. Główne wyniki stąd są: 1° duch myśli ciągle; 2° każde istniejące wyobrażenie przypuszcza inne, z którego ono powstało; 3° czucie (zmysłowe) i myśl różnią się tylko w stopniu; 4° wyobrażenia zmysłowe tworzą się wcześniej, niż umysłowe. Nigdy nie zostajemy bez myśli, lecz nie zawsze jesteśmy jej świadkami. Gdyby myślenie przerywało się w śnie głębokim, to po obudzeniu nie moglibyśmy mieć żadnych myśli, każde bowiem wyobrażenie pochodzi z poprzedniego, chociaż nieświadomego.

W pełnem myśli dziele *Nouveaux essais sur l'entendement humain* rozwija Leibniz swoję *teoryę poznania* w formie polemicznej komentarza do głównego dzieła Loc-

*) T. j. poprzedzającą wszelkie doświadczenie, nienabytą z zewnątrz. *Prz. tł.*

ke'a [1]). Według Kartezyusza niektóre wyobrażenia (czyste pojęcia) są wrodzone; według Locke'a—żadne, według Leibniza—wszystkie. Innemi słowy, Kartezyusz uczył, że niektóre wyobrażenia (wrażenia zmysłowe) pochodzą z zewnątrz, Locke twierdził że wszystkie są tego pochodzenia, Leibniz—że żadne. Leibniz zgadza się z Kartezyuszem przeciw Lockowi, że duch posiada pewien początkowy zapas wyobrażeń; zgadza się z Lockem przeciw Kartezyuszowi w tem, że myśli powstają pierwej, niż wyobrażenia, poznanie ogólnego następuje później, niż poznania pojedynczych przedmiotów. Pierwotność, którą Leibniz przypisuje wyobrażeniom myślowym, różni się od tej, jaką im przypisywał Kartezyusz, a którą zaprzeczał Locke. Są one pierwotne o tyle, o ile nie przywędrowały do duszy z zewnątrz, czyli nie zostały jej wrażone, nie są takiemi o tyle, że mogły się rozwinąć jedynie z poprzednio istniejących wyobrażeń zmysłowych; są niemi znowu, o ile mogły wytworzyć się z mglistych wyobrażeń jedynie dla tego, że były w nich zawarte *implicite*, czyli w zawiązku. W ten sposób Leibniz przyznaje do pewnego stopnia słuszność swoim poprzednikom: jednemu w tem, że czyste pojęcia powstają z głębi ducha, drugiemu—że nie są one pierwotnemi jego poznaniami, lecz uwarunkowane przez wrażenia. Podobna synteza możliwa była jedynie dzięki temu, że sądził on o wrażeniu inaczej, niż tamci. Jeśli wrażenie ma być matką myśli, a to ostatnie ma zachować swoją pierwotność, t. j. nie być czemś nabytem z zewnątrz, powinno pierwsze zawierać już nieświadomą myśl i samo posiadać charakter pierwotności i samodzielności. Jak dogmat katolicki niepokalanego poczęcia syna pociągał za sobą takież poczęcie matki, tak Leibniz przenosi niezależne od zewnętrznych oddziaływań (dziewicze) pochodzenie pojęć rozumu na wrażenie. Monada niema okien. Wszystko, co ma przeżyć, zawiera w sobie w po-

[1]) G. Hartenstein dał staranne porównanie teoryi poznania Locke'a z krytyką Leibniza (*Abhandlungen der k. Sächs Ges. d. Wiss.* Lipsk 1865), wchodzące do jego „Histor.-philos. Abhandlungen", 1870.

staci zarodków, nic nie otrzymuje z zewnątrz. Nie należy porównywać rozumu do niezapisanej tablicy, lecz raczej do bryły marmuru, którego żyłki zarysowują kształty posągu. Wyobrażenie może powstać tylko z wyobrażenia, nigdy zaś z wrażenia zewnętrznego lub z ruchów części cielesnych.

Wszystkie więc wyobrażenia są wrodzone w tem znaczeniu, że wyrastają z zarodków wewnętrznych i posiadamy je od początku nie w stanie rozwiniętym (*explicite*), lecz *potencyalnym*, t. j. mamy możność ich wywołania. Poprawnem jest dawne twierdzenie scholastyczne: „nic nie ma w rozumie, czego by nie było poprzednio w zmysłach," należy jednak dodać: prócz samego rozumu, t. j. zdolności rozwinięcia z siebie swego poznania. We wrażeniu już świta myśl. Ze stanowiskiem mechanicznem (wyobrażenie zmysłowe poprzedza myślenie jako jego warunek), łączy się teleologicznie (wyobrażenia zmysłowe istnieją na to, ażeby umożliwić powstanie myśli), a przez takie przeznaczenie celowe wrażenie nabywa wyższej godności: staje się ono czemś więcej od tego, za co je dotąd uważano, gdyż zawiera w sobie przyszłe pojęcie rozumowe w formie nieświadomej, a nawet samo jest już niedoskonałą, stającą się myślą. Czucie zmysłowe i myśl nie są gatunkowo różne, i jeśli pierwsze oznacza stan bierny, to jednak bierność jest tylko zmniejszoną czynnością. Oboje są samodzielne, lecz myśl w wyższym stopniu.

Uważając wrażenie i uczucie za stopnie poprzedzające myślenie, Leibniz jest założycielem *intelektualizmu*, który w systemacie Hegla rozszerzył się daleko poza zakres psychologiczny w dziedzinę kosmiczną i nietylko wszystkie zjawiska duchowe, ale w ogóle całą rzeczywistość usiłował pojąć jako podniesienie się myśli do siebie samej. Ten sam pogląd, który ze względu na treść nazywamy intelektualizmem, ze stanowiska formy możemy określić jako *ilościowy* pogląd na świat, poświęcający wszelkie przeciwności jakościowe, ażeby ułożyć całość bytów i zjawisk w jeden ustopniowany szereg. Jeśli w tym względzie Leibniz jest twórcą poglądu na świat, który znalazł w Kancie silnego i zwy-

ciężkiego przeciwnika, to z drugiej strony przez myśl o pojęciach wrodzonych przygotował on krytykę rozumu. Jako teoretyk poznania stanowi on przejście *od Kartezyusza do Kanta*, nie uważa bowiem prawd koniecznych za obecne w duchu w stanie gotowym i rzeczywistym (aktualnym), lecz jako powstające lub podnoszące się do świadomości tylko przy udziale doświadczeń zmysłowych. Dodać jednak należy, że w ten sposób w rzeczywistości przywróconą tylko została pierwotna myśl Kartezyusza, t.j. uwolniona od błędów i spaczeń, którym uległa w ręku zwolenników i przeciwników, dzięki temu, że jej sam autor nie wyłuszczył dość jasno i zwięźle. Twórca teoryi idei wrodzonych i przyrodzonych nie sądził zapewne, jak mu to narzuca Locke, iżby dziecko miało już w kolebce zupełnie jasne wyobrażenie o Bogu, myśli i rozciągłości. Jakkolwiekbądź czy Leibniz poprawił, czy tylko restytuował Kartezyusza, ustanowienie określonego stosunku pomiędzy doświadczeniem a myśleniem, przyznanie ostatniemu siły twórczej, pierwszemu — pobudki do wytworzenia pojęć rozumowych było znacznym postępem.

Nieświadome czyli drobne wyobrażenia, które posłużyły w teoryi poznania do osłabienia zarzutów Locke'a przeciw wrodzonym zasadom rozumowym, użyte są w *etyce* jako oręż przeciw indeterminizmowi. Biorą one udział we wszystkich wypadkach, w których nam się zdaje, że postępujemy bez przyczyny, wskutek czystej samowoli lub wbrew istniejącej pobudce. W tym ostatnim wypadku bardzo silny sam przez się popęd zostaje zwyciężony przez połączone działanie wielu słabszych. Wola jest zawsze określona przez wyobrażenie (celowe), najczęściej bardzo skomplikowane, w którego zakresie strona silniejsza decyduje. Zupełna równowaga pobudek jest niemożliwa: świat nie da się rozdzielić na dwie zupełnie równe części (przeciw oślu Buridana). *) Duch, który by zdołał nas przej-

*) Buridanowi, filozofowi scholastycznemu XIV st. p zypisują zwykle przykład o głodnym ośle, znajdującym się w równej odległości od dwu wiązek siana, równej wielkości i dobroci. Taki osieł powinien

rzeć nawskroś mógłby obliczyć, naprzód wszystkie nasze akty woli i czyny.

Pomimo owej konieczności naszych postanowień i czynów nie należy im zaprzeczać wolności, a to z dwóch powodów: najprzód dla tego, że są one konieczne tylko fizycznie lub moralnie, nie zaś metafizycznie; faktycznie nie mogą wypaść inaczej, lecz ich przeciwność nie zawiera żadnej sprzeczności logicznej i pozostaje możliwą (w myśli). Dla wyrażenia tej myśli nie bardzo szczęśliwie dobrana jest często wygłaszana formuła, że pobudki tylko skłaniają wolę, wabiąc ją lub pobudzając, lecz jej nie przymuszają (*inclinant, non necessitant*). Powtóre, określenie woli jest przymusem wewnętrznym, wynikającym z własnej natury istoty, nie zaś zewnętrznym. Człowiek określa swoje czyny zgodnie z własną istotą, za nią zaś każdy jest odpowiedzialny; Bóg bowiem, powołując monady ze stanu możliwego do rzeczywistości, pozostawił natury ich takiemi, jakiemi były przed stworzeniem, jako wieczne ideje w jego umyśle. Jeśli tu Leibniz prowadzi linię graniczną między swoją nauką deterministyczną a „fatalizmem“ Spinozy, zna on jeszcze drugie pojęcie wolności, zupełnie zgadzające się z poglądem Spinozy. Postanowienie jest tem swobodniejsze, im jaśniejsze wyobrażenia, z których wypływa; człowiek tem wolniejszy, im bardziej wolę swoję usuwa z pod wpływu namiętności, t. j. idei mglistych a poddaje rozumowi. Bezwzględnie wolnym jest tylko Bóg, gdyż niema on żadnych wyobrażeń niejasnych. Za most pomiędzy obu pojęciami wolności służy zdanie, że rozum stanowi w większym stopniu „właściwą istotę człowieka, niż całość jego wyobrażeń, gdyż ta władza wyróżnia go od zwierząt.“ Według pierwszego określenia człowiek jest wolny, według drugiego, które zbiega się z pojęciem czynności, wolności, moralności, powinien nim *zostać*.

---

by umrzeć z głodu, gdyby nie swoboda wyboru bez motywów. Przykładu tego nie ma w dziełach Buridana a jest on o wiele dawniejszy, gdyż wspominają o nim Arystoteles (*o niebie*) i Dante, (IV pieśń Raju). *Prz. tł.*

Moralność jest wynikiem naturalnego rozwoju osobnika. Każda istota dąży do *doskonałości* czyli czynności duchowej, tj. do wyobrażeń dokładniejszych. Z tym postępem teoretycznym idzie w parze praktyczny dwojakiej formy: wzrastająca jasność wyobrażeń czyli oświata lub mądrość uszlachetnia popęd ku przemijającym rozkoszom zmysłowym, przekształcając go na pragnienie trwałej radości z naszej doskonałości duchowej czyli *szczęścia*, odkrywa dalej widoki na związek wzajemny wszystkich istot, na harmonię wszechświata, wskutek których cnotliwy oprócz własnej doskonałości i własnego szczęścia dąży do doskonałości i szczęścia innych, tj. *kocha*, gdyż kochać znaczy znajdować przyjemność w cudzem szczęściu. Popierać dobro innych znaczy kierować własne ku harmonii świata i współdziałać celom boskim. Prawość i pobożność stanowią jedno. Obie stanowią najwyższy z tych stopni prawa naturalnego, które Leibniz oznacza jako *jus strictum* (surowe prawo, którego zasadą: nie krzywdź nikogo), *aequitas* (sprawiedliwość czyli miłość pod hasłem: każdemu według należności) i *probitas sive pietas* (uczciwość połączona z pobożnością, stosownie do wymagania: prowadź życie przyzwoite i moralnie czyste). Można je nazwać sprawiedliwością zamienną, (*commutativa*), rozdawczą (*distributiva*) i powszechną (*universalis*). Warunkiem koniecznym ostatniej jest wiara w Boga i w nieśmiertelność.

IV. Teologia i Teodicea.

Bóg jest przyczyną i celem świata. Wszystkie istoty dążą do niego, jak od niego wyszły. W człowieku wznosi się powszechne dążenie ku doskonałości do świadomej miłości Boga, wynikającej z poznania jego, a powodującej postępowanie zgodne z obowiązkiem. Oświata i cnota stanowią istotne składowe części religii; wszystko pozostałe, jak kult, dogmat, ma znaczenie pochodne. Ceremonie religijne stanowią niedoskonały wyraz praktycznego momentu pobożności, tak jak nauka dogmatyczna — słabe naśladownictwo teoretycznego. Stawianie na pierwszym planie nie-

jasnych formuł i ceremonij, niemających nic wspólnego z cnotą, sprzeciwia się nawskroś zamiarom boskiego nauczyciela. Ważniejszem jest w formułach wiary to, w czem się zgadzają, niż to, czem się różnią. Religia naturalna znalazła swój wyraz najdoskonalszy w chrześciaństwie, chociaż poganizm i judaizm pochwyciły część prawdy. Poganie nie są odsądzeni od zbawienia, gdyż czystość moralna wystarcza, aby mieć udział w łasce boskiej. Religia żydowska podniosła do godności prawa monoteizm, który wśród pogan wygłaszany był przez pojedynczych filozofów, ale nigdy nie był powszechny; jednak brakowało jej nauki o nieśmiertelności. Chrześciaństwo zrobiło religię mędrców religią ogółu.

To, co jako twierdzenia pozytywne dołączyło się w objawieniu do religii naturalnej, prześciga wprawdzie rozum, ale mu się nie sprzeciwia. Nie zawierają one nic przeciwnego rozumowi, tj. takiego, przeciwność czego dałaby się dowieść, lecz rzeczy nadrozumowe, których rozum bez pomocy obcej nie mógłby poznać, które jednak, wprawdzie nie zupełnie, lecz chociaż w przybliżeniu może zrozumieć i bronić wobec zarzutów. Tak staje Leibniz w obronie Trójcy, którą pojmuje jako potęgę, rozum i wolę boską, w obronie wieczności kar piekielnych (za co go chwali Lessing) oraz innych dogmatów. Również i cuda należą do rzeczy, w których nie rozumiemy wprawdzie „jak“ i „dlaczego,“ lecz możemy pojąć, „że“ były. Ponieważ prawa natury są tylko fizycznie, czyli warunkowo konieczne, tj. wydane są dla tego, że odpowiadają celom boskim, możliwe jest więc ich zawieszenie w pojedynczych wypadkach, gdy wielki cel wymaga tego.

Kiedy artykuły wiary pozytywnej nie mogą być ani dowiedzione, ani zwalczone, twierdzenia religii naturalnej dopuszczają ścisłe dowodzenie. Znane dowody na korzyść istnienia Boga są dobre, lecz wymagają pewnego ulepszenia. Ontologiczny dowód Kartezyusza, wyprowadzający istnienie najdoskonalszej istoty z samego jej pojęcia, jest poprawny, o ile pojęcie Boga bierze się jako mo-

żliwe i wolne od sprzeczności. Dowód kosmologiczny brzmi tak: istoty możliwe świadczą o istocie koniecznej, przez się istniejącej, a zwłaszcza prawdy wieczne przypuszczają istnienie wiecznego rozumu, w którym istnieją. Jeśli zapytamy, dla czego wogóle istnieje coś i dla czego ten właśnie świat istnieje, to ostatecznej przyczyny rzeczy nie zdołamy znaleźć w samym świecie. Każda rzecz lub zjawisko przypadkowe ma za przyczynę inne. Jakkolwiek daleko posuniemy się w głąb szeregu przyczyn, nigdy nie dojdziemy do ostatniej przyczyny bezwarunkowej. Więc dostateczny powód tego szeregu może być tylko po za światem, a jak wynika z harmonii rzeczy, może być tylko istotą mądrą i dobrą. Tu się rozpoczyna dowód teleologiczny: celowość budowy świata każe nam wnosić o sprawcy jego, zakładającym te cele i pragnącym najlepszego, o najwyższej inteligencyi, dobroci i potędze stwórcy. Szczególną siłę nadaje temu dowodowi zastanowienie się nad systematem harmonii przedustawnej: widocznem jest, że zupełna zgodność wielu substancyj, niezwiązanych z sobą żadnem oddziaływaniem bezpośredniem, pochodzić może tylko z wspólnej przyczyny, obdarzonej nieskończoną inteligencyą i siłą.

Możność dowiedzenia istnienia jedynego wszechmogącego i dobrotliwego Boga oraz niezaprzeczalność pozytywnych dogmatów ocala zgodność *wiary i rozumu*, zaprzeczoną przez Bayle'a. Temu przedmiotowi poświęcone jest zakończenie „Nowych studyów“ i pierwsza rozprawa „Teodicei.“ Druga rozprawa tej ostatniej, skierowana również przeciw Bayle'owi, usprawiedliwia Boga z obecności złego we wszechświecie. Jeśli Bóg jest, skąd pochodzi złe? (*Si deus est, unde malum?*). Zadaniem optymizmu jest rozejrzenie się w faktach i wykazanie, że świat ten wbrew niezaprzeczonym niedoskonałościom jest najlepszy. Zapewne Bóg mógłby stworzyć świat, zawierający mniej niedoskonałości, niż nasz; ale zawierałby on i mniej doskonałości. Zupełnie wolnym od złego bez wszelkich ograniczeń świat być nie może: kto zabrania Bogu stwarzania istot niedoskona-

łych, odejmuje mu możność stworzenia jakiegokolwiekbądź świata. Pewien rodzaj złego—mówiąc ogólnie: złe skończoności — nieoddzielne jest od pojęcia istoty stworzonej; każda taka istota ma w sobie jakąś niedoskonałość. Inne rodzaje złego dopuścił Bóg dla tego, że przez nie jedynie możliwe było osiągnięcie pewnych zalet wyższych, których nie należało się wyrzekać. Przypomnijmy sobie wzniosłe uczucia, szlachetne postanowienia i wielkie czyny, do których pobudkę daje wojna; zapał, gotowość do ofiar, odwaga wobec śmierci — wszystkiego tego wypadłoby się wyrzec, gdyby usunięta była ze świata wojna, dla cierpień, których staje się przyczyną.

Przechodząc od zasad ogólnych do szczegółów, znajdujemy dowód nieodzowności czyli zbawienności przeprowadzony dla każdej z trzech klas złego: złego metafizycznego — bytu stworzonego, złego fizycznego — cierpienia (i kary) i złego moralnego — grzechu. Złego *metafizycznego* nie można uniknąć, jeśli tylko świat ma istnieć; istota stworzona nie może być pomyślaną bez niedoskonałości, skończoności, ograniczeń; wszystko nie może być Bogiem. Złe *fizyczne* — cierpienie znajduje usprawiedliwienie w tem, że służy dobremu. Przedewszystkiem ilość cierpień nie jest faktycznie tak wielka, jak się wydaje umysłom niezadowolonym. Zwykle życie jest zupełnie znośne i przyczynia więcej radości i przyjemności, niż smutków i cierpień; przy ocenie dobrego i złego nie należy zapominać o przyjemnościach życia czynnego, zdrowia i wszystkiego tego, czego obecność nie daje się bardzo odczuć, a brak uczulibyśmy jako złe (Theodicea, II § 251); wszystko to stanowi czynną stronę rachunku. Większa część klęsk służy ku temu, aby dać nam większe dobro lub usunąć jeszcze większe złe. Czy odważny dowódca, mając do wyboru, albo wyjść z bitwy zdrowym, ale bez zwycięztwa, albo też okupić raną zwycięztwo, wahałby się chociaż przez chwilę? Inne cierpienia znów winniśmy uważać jako karę za grzechy lub środki polepszenia; kto poddaje się Bogu, powinien być pewny, że cierpienia, które napotka, wyjdą mu na korzyść.

Jeśli spojrzymy na całość świata, okaże się, że suma złego jest maleńką wobec dobrego. Błędem jest uważać szczęście człowieka za cel wszechświata. Niezawodnie Bog miał na myśli i szczęście istot rozumnych, lecz nie wyłącznie tylko ich szczęście, gdyż stanowią one jedynie część świata, chociaż najlepszą. Zamiary boskie dotyczą raczej doskonałości całego systematu wszechświata. Harmonia zaś całości wymaga, ażeby znalazły miejsce wszystkie możliwe stopnie rzeczywistości, ażeby były niejasne wyobrażenia, zmysłowość i cielesność, nie tylko zaś królestwo duchów, a wobec tego nieuniknione są stany niedoskonałe, uczucia niezadowolenia, błędy teoretyczne i moralne. Związek i porządek świata wymaga, aby monada posiadała pierwiastek materyalny, szczęście zaś, pozbawione cierpienia, nie może być udziałem ducha połączonego z ciałem. Co się zaś tyczy wreszcie złego *moralnego*, spotykamy się tu najsamprzód z zapewnieniem, że suma złego jest o wiele mniejsza od sumy dobrego. Następnie złe moralne wiąże się z metafizycznem: istota stworzona nie może być wogóle doskonała, a więc nie może być doskonała moralnie czyli wolna od grzechu. Ale niema też żadnej istoty, która by była zupełnie niedoskonała, zła nawskroś. Myśl ta popiera się znanem już i poprzednim filozofom twierdzeniem, że złe nie jest czemś rzeczywistem, lecz tylko odjęciem lub nieobecnością dobrego, brakiem jasności rozumu i siły woli. Co jest rzeczywistością w złym uczynku, siła postępku, jest doskonałe i jako siła pochodzi od Boga; ujemna zaś, czyli zła jego strona ma źródło swoje w samym postępującym: tak w dwóch równych, lecz niejednakowo naładowanych okrętach unoszonych prądem, prędkość pochodzi od prądu, powolność od ładunku. Bóg nie jest przyczyną grzechu, gdyż on go nie chciał, tylko dopuścił, człowiek zaś był zły jeszcze przed stworzeniem. Okoliczność, że Bóg przewidywał grzechy ludzkie, nie zmusza ludzi do grzechu, lecz ten ostatni wynika z właściwej (wiecznej) natury człowieka, którą Bóg zostawił bez zmiany, nadając mu byt. Wina i odpowiedzial-

ność spadają całkowicie na grzesznika. Dopuszczenie złego tłómaczy się przewagą dobrego, które ono za sobą pociąga (nie dla samego winowajcy, jak w złem fizycznem, lecz dla innych): następstwem zbrodni Tarkwiniusza było utworzenie wielkiego państwa z tylu wielkimi ludźmi [1]). Wreszcie zaznacza Leibniz ponownie, że złe przyczynia się do doskonałości całości. Złe pełni w całości świata takie przeznaczenie, jak dysonanse w muzyce lub cienie na obrazie: przez kontrast uwydatnia się piękność. Potrzebne jest tło, na którym by mogło wystąpić dobro w całej swej okazałości.

Najmniej zadawalniającem w teodicei Leibniza jest usprawiedliwienie złego moralnego. Pominięta tu jest myśl, którą Hegel przedstawił wspaniale, a Fechner dowcipnie, mianowicie, że dobro nie jest kwiatem spokojnego, nietamowanego rozwoju, lecz owocem pracy, wymagającej siły; że potrzebuje swego przeciwieństwa, nie tylko bowiem może się objawić jedynie w walce przeciw złemu, lecz wogóle tylko przez tę walkę może być osiągnięte. Cnotę oprócz czystości stanowi siła woli, a siła wyrabia się jedynie przy oporze. Więcej niż wątpliwe zastosowanie do dziedziny moralnej ilościowego poglądu na świat, według którego złe jest niedorozwiniętem dobrem, zasługuje na uznanie u Leibniza ocena cierpienia, chociaż znaczenie tego ostatniego nie jest pojęte w całej rozległości. W każdym razie nieuzasadniona jest litość, z jaką spogląda dzisiejszy pesymizm na „płytkiego“ Leibniza.

---

[1]) Porównaj piękny myt dołączony do dyalogu Wawrzyńca Valli *Theod. II.* 413—416.

ROZDZIAŁ VIII.

OŚWIATA NIEMIECKA.

1. Współcześni Leibniza.

Czas pomiędzy Keplerem a Leibnizem był dla Niemiec ubogi w zasługujące na wzmiankę zjawiska filozoficzne. Fizyk Krzysztof Sturm [1]) w Altorfię († 1703) jest zwolennikiem Descartesa; Joachim Jungius [2]) († 1657) zwolennikiem Bacona, niezaprzeczającym jednak, jak tamten, znaczenia metody matematycznej dla przyrodoznawstwa. Hieronim Hirnhaym, opat praski [3]) ogłasza pragnienie wiedzy właściwe jego epoce za niebezpieczną chorobę, poznanie za rzecz niepewną, gdyż nie można się spuścić na wrażenia zmysłowe, zasady zaś myśli pozostają w sprzeczności z nauką wiary, tudzież za rzecz szkodliwą — bo nie przyczyniając się w niczem do zbawienia, czyni człowieka tylko zarozumiałym i odrywa go od pobożności; powagę boską uważa za jedyne schronienie człowieka, a życie cnotliwe za prawdziwą umiejętność.

---

[1]) Chr. Sturm. „Physica conciliatrix“, 1687; „Physica electiva“, T. I. 1687, T. II z przedmową Chryst. Wolff 1722; „Compendium universalium seu metaphysica euclidea.“

[2]) J. Jung. „Hamburgische Logik“, 1638; pisał o nim Gunauer 1859.

[3]) W dziele p. t. „Zaraza rodzaju ludzkiego czyli próżność wiedzy“, 1676.

Obok takiego sceptycyzmu przedstawicielem mistyki był współczesny z poprzednim Angelus Silesius (Jan Scheffler † 1667). Zwolennik prawa przyrodzonego Samuel Puffendorf [1]) (1632—1694), profesor w Heidelbergu i Lundzie, zmarły w Berlinie, idzie drogą pośrednią pomiędzy Grotiusem a Hobbesem. Prawo przyrodzone może być dowiedzione, jego podstawą realną jest wola boska; podstawą poznania (nie objawienie, lecz) rozum i spostrzeganie (społecznej) natury człowieka, zasadniczem prawem — popieranie dobra ogólnego. Jednostka, czyniąc zadość swoim popędom samozachowawczym, nie powinna stawać w sprzeczności z interesami społeczeństwa, gdyż jej własna korzyść wymaga uspołecznienia, a więc poszanowania dla jego warunków niezbędnych.

Najbliżej jego stoi Chrystyan Tomasius [2]) (1655—1728, od czasu założenia uniwersytetu w Halli w r. 1694 profesor prawa w tym uniwersytecie), pierwszy docent, który odważył się — w Lipsku od 1687 — prowadzić wykłady po niemiecku, jednocześnie wydawca pierwszego uczonego czasopisma niemieckiego (*Teutsche Monate*, *Geschichte der Weisheit und Thorheit*). U pisarza tego występują poraz pierwszy z całą stanowczością rysy charakterystyczne oświaty niemieckiej: unikanie zwrotów szkolnych w wyrażeniach i dowodzeniach, łączność wiedzy z życiem, trzeźwość i zrozumiałość myśli, lekki eklektyzm, żądanie tolerancyi religijnej. Filozofia powinna być ogólnie zrozumiałą i praktycznie użyteczną *mądrością światową* (nie boską); formą jej — swobodne i pełne smaku rozumowanie, przedmiotem człowiek i cnota, jej najbliższem zadaniem —

---

[1]) Dzieła jego: „Elementa jurisprudentiae universalis“, 1660. „De statu reipublicae Germanorum“, pod pseudonimem Monzambano, 1667 „De jure naturae et gentium“, 1672 i wyciąg stamtąd: „De officio hominis et civis“ 1673.

[2]) Dzieło jego: „Institutionum juris divini libri tres“ 1688. „Elementa juris naturae et gentium“, 1705, po niemiecku wyszło 1691—1696 „Einleitung und Ausführung der Vernunft - und Sittenlehre.

wykształcenie, nie zaś uczoność, jej celem ostatecznym — szczęście, organem i kamieniem probierczym wszelkiej prawdy—zdrowy rozum. Prawidłowe poznanie osiąga tylko ten, kto rozum swój oczyści od przesądów i sądzi jedynie na podstawie własnego przekonania; szczęście spokoju ducha posiądzie tylko ten, kto serce swe uwolni od niedorzecznych pragnień i silnych namiętności, a poświęci je cnocie, „rozsądnej miłości.“ Mniejsze znaczenie, niż to stanowisko, które posłużyło za wzór dla następujących czasów, miały pozytywne doktryny Thomasiusa. Dzieli on filozofię praktyczną na prawo przyrodzone, traktujące o tem, co *justum* (sprawiedliwem), politykę, której przedmiotem jest *decorum* (przyzwoite) oraz etykę, mającą do czynienia z *honestum* (uczciwem). Sprawiedliwość nakazuje: nie czyń nikomu, czego nie chciałbyś, aby tobie się stało; przyzwoitość każe czynić innym to, co pragniemy, aby nam uczyniono; uczciwość czyli moralność uczy: postępuj sam tak, jakbyś chciał, aby inni względem ciebie postępowali. Pierwsze dwa prawa dotyczą pokoju zewnętrznego, trzecie — wewnętrznego; prawo obowiązuje przymusowo, moralność — nieprzymusowo.

Thomasius był przywódzcą tych filozofów popularnych, którzy, nie dbając o związek systematyczny, powoływali każde pojedyncze zagadnienie przed sąd zdrowego rozumu, a widzieli wystarczającą gwarancyę bezstronności rozważań swoich oraz braku w nich uprzedzeń w tej okoliczności, że się nie zaliczali do żadnej z sekt filozoficznych. Walter Tschirnhausen (1651—1708; *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*, 1687) był pierwowzorem innej gromady filozofów oświaty, hołdujących eklektyzmowi w bardziej naukowem znaczeniu, mianowicie szukających w roztrząsaniach metodologicznych drogi ku przezwyciężeniu sprzeczności empiryzmu i racyonalizmu. Mocno przeświadczony o przekonywającej sile i niezbędności metody matematycznej w badaniach filozoficznych, uważa Tschirnhausen za rzecz niezbędną, iżby dedukcye z jednej strony wychodziły z faktów empirycznych, z drugiej zaś

aby były przez doświadczenie stwierdzane. Doświadczenie wewnętrzne daje nam cztery fakty pierwotne, z których najwyższym jest pewność samowiedzy. Drugi, polegający na tem, że jedne rzeczy sprawiają nam przyjemność, inne — nieprzyjemność, jest podstawą moralności. Trzeci— że jedno jest dla nas zrozumiałe, drugie nie, służy za podstawę logiki; na czwartym — że biernie otrzymujemy wrażenia z zewnątrz, opierają się umiejętności doświadczalne, zwłaszcza zaś fizyka. Świadomość, wola, rozum i wyobrażenie zmysłowe (*imaginatio*), połączone z cielesnością, stanowią więc nasze pojęcia zasadnicze. Nie wrażenie (*perceptio*), lecz jedynie pojęcie (*conceptio*) stanowi wiedzę; prawdą jest to, co możemy pojąć, rozum jako taki nie może się mylić, ale wyobraźnia może pobudzić nas do pomieszania tego, co tylko wyobrażamy sobie, z pojętem. Metodą wiedzy jest dowodzenie geometryczne, wychodzące z określeń (genetycznych), tworząc z nich drogą analizy pewniki, a przez połączenie — twierdzenia. Dla dowiedzionych w ten sposób apriorycznych twierdzeń powinno jednak jak to już zaznaczono, nastąpić stwierdzenie *a posteriori*. Najwyższą z umiejętności jest filozofia przyrody, gdyż rozważa nie same tylko rzeczy zmysłowe, ani też same umysłowe (jak matematyka), lecz właściwą rzeczywistość w jej prawdziwej istocie. Dla tego też jest boską umiejętnością, ludzkie bowiem zajmują się tylko naszemi wyobrażeniami, czyli stosunkami rzeczy.

II. Chrystian Wolff.

Chr. Wolff ur. 1679 we Wrocławiu, studyował teologię w Jenie, obok tego matematykę i filozofię, habilitował się w Lipsku 1703 r., a przez pośrednictwo Leibniza otrzymał w 1706 katedrę matematyki w Halli. Wykłady jego, które wkrótce objęły wszystkie gałęzie filozofii, znalazły wielkie uznanie. Ta popularność obok racyonalistycznego sposobu myślenia filozofa wywołały niechęć ze strony pietystów, Franckego i Langego, którzy potrafili uzyskać od

króla Fryderyka Wilhelma I-go jego oddalenie i wygnanie (1723). Wolff znalazł czasowe schronienie w Marburgu, skąd został przywołany powtórnie do Halli przez Fryderyka Wielkiego, wkrótce po jego wstąpieniu na tron. Tu wykładał i pisał gorliwie aż do śmierci swojej w r. 1754. W wykładach, zarówno jak i w większej części pism [1]) posługiwał się na wzór Thomasiusa językiem niemieckim, który w sposób zasługujący na uznanie przystosował do oddania myśli filozoficznych oraz zaopatrzył w większą część dziś będących w użyciu terminów naukowych [2]). Drugą wielką jego zasługę stanowi nadanie systematycznej formy filozofii Leibniza, przez co uzyskała ona rozpowszechnienie, które z trudnością by mogła mieć bez tego. Brakowało mu oryginalności, aby mógł coś wybitnego stworzyć o własnych siłach, a okazał mało zrozumienia siebie samego, gdy uczuł się niezadowolonym z wprowadzonej po raz pierwszy przez ucznia swego Bilfingera nazwy filozofii Leibnizo-Wolffowskiej. Zmiany, które zaprowadził w nauce Leibniza, najmniej uważać można za ulepszenia; to, co on z niej usunął, stanowiło właśnie najosobliwsze i najgłębsze jej składowe części. Tak przynajmniej sądzi dzisiejszy umysł; dla współczesnych jednak Wolffowi owa amputacya i zniwelowanie najśmielszych hypotez było prawdopodobnie

[1]) „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschliche Verstandes“ 1712. „Vern. Ged. v. Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt“ 1719 (do tego Anmerkungen 1724). „Vern. Ged. von der Menschen Thun und Lassen“ 1720, „Vern. Ged. von dem geseilschaftlichen Leben der Menschen“ 1721. „Vern. Ged. v. der Wirkung der Natur“ 1723. „Vern. Ged. v. den Absichten der natürlichen Dinge“ 1724. „Vern. Ged. von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen“ 1725. Prócz tego obszerne łacińskie opracowanie logiki, ontologii, kosmologii, psychologii doświadczalnej i rozumowanej oraz wszystkich gałęzi filozofii praktycznej. Obszerne wyciągi znajdują się u Erdmanna „Versuch einer wiss. Darstellung“ II, 2. Najlepszy wykład filozofii Wolffa dał Zeller (str. 211—273).

[2]) Por. Eucken. „Gesch. d. Termin“, str. 133—134; on to wprowadził do języka filozoficznego niemieckiego takie terminy jak: Verhältniss, Vorstellung, Bewustsein itd.

tylko pożądane; to, co jemu się wydawało wątpliwem, było by odstraszyło i innych. Najbardziej osłabione zostały obie ideje przewodnie: *nauka o monadach i harmonia przedustawna.* Pierwszą osłabia Wolff przez to, że chociaż uważa ciała za złożone z istot prostych, te zaś ostatnie obdarza siłą (bliżej nieokreśloną), lecz zdolność tworzenia wyobrażeń przyznaje tylko rzeczywistym posiadającym świadomość duszom. Harmonię przedustawną ogranicza do stosunku pomiędzy duszą a ciałem, który u Leibniza służył tylko jako szczególniej dosadny i naoczny wypadek. Podobne spospolitowanie odejmuje właściwy sens obu hypotezom, ściera pyłek ze skrzydeł motyla. Jeśli myśl Wolffa pozbawiona była głębokości, za to odznacza się on siłą systematyczną, uporczywą pilnością i poważną logiką, tak iż pochwała Kanta, który nazwał go twórcą ducha gruntowności niemieckiej, nie jest przesadną. Również jak Thomasius widzi on cel filozofii w rozjaśnieniu rozumu, polepszeniu serca a ostatecznie w podniesieniu szczęścia ludzkiego. Gdy jednak pierwszy za warunek uważał zrozumiałość dla ogółu oraz użyteczność, żądając, aby filozofia porzuciła szaty szkolne i przybrała postać lekkiego rozumowania, Wolff uważa przeciwnie metodyczne postępowanie oraz pewność wyników za nieodzowny warunek użyteczności, a gwoli tej pewności kładzie nacisk na jasność pojęć i zwięzłość dowodów. Wymaga on filozofii pewnej i użytecznej (*philosophia et certa et utilis*). Gdy wreszcie oględność metodyczna prowadzi go zwłaszcza w późniejszych dziełach do nużącej rozwlekłości, wynagradza tę pedanteryę istotnie niemiecki zdrowy sens, objawiający się w traktowaniu zagadnień praktycznych.

Podział umiejętności u Wolffa polega na skrzyżowaniu dwu przeciwności psychologicznych: wyższej (rozumnej) i niższej (zmysłowej) władzy wyobrażania i pożądania. Na pierwszej z nich polega wyróżnienie metody *racyonalnej* od *empirycznej* czyli historycznej. Pierwsza dotyczy możliwego lub koniecznego czyli podstaw rzeczywistości, druga samej rzeczywistości (faktu); pierwsza postępuje

drogą dedukcyi, druga spostrzega i opisuje. Przeciwstawność pomiędzy poznaniem a pożądaniem uzasadnia podział filozofii na *teoretyczną* i *praktyczną*. Pierwsza nazywa się metafizyką i dzieli się na część ogólną o bycie wogóle, niezależnie od tego, czy jest cielesny czy duchowy, oraz na trzy części specyalne, stosownie do trzech przedmiotów głównych: świat, dusza, Bóg, a więc na ontologię (nauka o bycie), kosmologię (o świecie), psychologię i teologię. Umiejętność, ustanawiająca prawidła postępowania i rozważająca człowieka jako jednostkę, jako obywatela oraz jako ojca rodziny lub jej członka, dzieli się (według Arystotelesa) na etykę, politykę i ekonomikę, które poprzedzone są przez ogólną filozofię praktyczną oraz przez prawo przyrodzone. Wstęp do obu części głównych stanowi logika.

Filozofia jest nauką o możliwem, t. j. o tem, co pozbawione sprzeczności. Jest ona umiejętnością wysnutą z pojęć, jej podstawą—zasada tożsamości, jej formą—dowodzenie, narzędziem—analiza, wyprowadzająca z pojęcia podmiotu zawarte w niem określenia jako orzeczenia. Aby sprawdzić na faktach doświadczalnych to, co wysnute jest z czystych pojęć, do *psychologia rationalis* dołącza się *psychologia empirica*, do racyonalnej kosmologii — fizyka doświadczalna, do teologii spekulacyjnej doświadczalna nauka o Bogu (teleologia). Jak się to dzieje, że twierdzenia rozumu zgadzają się tak wspaniale z wynikami doświadczenia—na to nie daje Wolff żadnej odpowiedzi; ze swoją niewymuszoną i nieznającą niewątpliwości wiarą w nieomylność rozumu jest on typowym dogmatykiem.

Wdawanie się w bliższe szczegóły filozofii Wolffa jest zbyteczne, gdyż to, co w niej istotne, przedstawione już było w rozdziale o Leibnizu, do niektórych zaś punktów wrócić wypadnie mówiąc o Kancie. Wspomnimy tylko, że w etyce Wolff przeciwstawiał doskonałość angielskiej zasadzie szczęścia (dobrem jest to, co udoskonala stan człowieka, jest zaś takiem życie zgodne z naturą i rozumem, któremu koniecznie towarzyszy szczęśliwość), wolę czynił za

leżną od kierownictwa rozumu, a za przyczynę grzechu uważał nieuctwo. Jego filozofia religii, uznająca religię przyrodzoną obok objawionej (treść jej stanowią dowody doświadczalne i rozumowe istnienia Boga) oraz podająca pewne oznaki prawdziwości objawienia, hołduje racyonalizmowi tak elastycznemu, że jedni z uczniów jego przyłączyli się do dążności ortodoksalnych, inni zrobili postęp ku wrogiemu kościołowi deizmowi.

Z pomiędzy zwolenników Wolffa pierwsze miejsce zajmuje Alex. Baumgarten (1714—1762) jako założyciel niemieckiej estetyki (*Aesthetica*, 1750). Dostrzegł on lukę w systemacie umiejętności filozoficznych. Zawierają one w etyce wskazówki do poprawnego chcenia, w logice—do poprawnego myślenia, brakuje przewodnictwa dla uczucia, estetyki. Przedmiotem jej powinno być piękno. Doskonałość bowiem (którą dla spostrzegacza stanowi przyjemne połączenie mnogości w jedność), objawiająca się woli jako dobro, myśli dokładnej rozumu jako prawda, w niejasnem poznaniu zmysłowem ukazuje się według Leibniza jako piękno. Odtąd nazwa estetyki ustaloną została dla teoryi piękna, w głównem dziele swojem Kant zachował jednak dosłowne znaczenie tego wyrazu, oznaczając nim naukę o zmysłowości, o władzy czucia czyli wejrzenia. Narówni z Baumgartenem przyczynili się do rozpowszechnienia nauki Wolffa uczeń jego estetyk G. Fr. Meier w Halli, Baumeister i inni wydawnictwem podręczników rozmaitych gałęzi filozofii. Do tej szkoły należą dalej: Thumming (*Institutiones philosophiae Wolfianae* 1725—1726), teolog Zygmunt Baumgarten w Halli starszy brat estetyka, matematyk Marcin Knutzen, nauczyciel Kanta [1]), historyk literatury Gottsched w Lipsku [2]) oraz G. Plocquet, który w dodatku do swoich „Twierdzeń o substancyach i zjawiskach“ p. t. *Methodus calculandi in logicis* oraz *w Commentatio de arte characteristica universali*, 1753 poruszył nanowo ulubio-

[1]) Por. Benno Erdmann. „M. Kuntzen und seine Zeit“, 1876.
[2]) Th. W. Danzel. „Gottsched und seine Zeit“, 1848.

ną myśl Leibniza stworzenia rachunku logicznego i powszechnego języka znaków. Niezależniejsze stanowisko zajmuje psycholog Kazimierz v. Creuz (*Versuch über die Seele*, 2 cz. 1753—1754) i J. H. Lambert [1]), z którym Kant prowadził obszerną korespondencyę; obaj domagają się uzupełnienia racyonalizmu Wolffa przez empiryzm Locke'a, ostatni zaś, uprzedzając krytykę rozumu, zaznacza już w sposób zupełnie określony przeciwstawność formy i treści jako najwybitniejszy punkt teoryi poznania.

Z pomiędzy przeciwników wolfowskiej filozofii, hołdujących eklektyzmowi, najwybitniejszymi byli A. Rüdiger [2]) i zostający pod jego wpływem Chr. Aug. Crusius [3]) również jak i tamten profesor w Lipsku. Rüdiger dzieli filozofię według jej przedmiotów „mądrości, sprawiedliwości i roztropności" na trzy części: naukę o przyrodzie (która powinna trzymać się zdala od jednostronnych rozważań mechanicznych, a zasadami wyjaśniającemi jej mają być eter, powietrze i duch); naukę o obowiązkach (która w metafizyce traktuje o obowiązkach względem Boga, w prawie przyrodzonem—względem bliźnich, jedno zaś i drugie wyprowadza z pierwotnego obowiązku posłuszeństwa Bogu) oraz naukę o dobrach (w której Rüdiger idzie za wykładem hiszpańskiego pisarza Baltazara Graciana w jego dziele o mądrości życiowej). Crusius zgadza się z Rüdigerem w tem, że matematykę uważa za naukę możliwego, filozofię za umiejętność rzeczywistego, oraz że ta ostatnia zamiast tego, aby z uszczerbkiem dla siebie naśladować

---

[1]) Lambert. „Kosmologische Briefe" 1761, „Neues Organon" 1764 „Anlage zur Architektonik" 1771. Rozprawy jego i listy wydał J. Bernoulli.

[2]) Rüdiger wydał po łacinie. „Wszystkie wyobrażenia pochodzą z wrażeń zmysłowych" 1704, „Filozofia syntetyczna" 1707, „Fizyka boska" 1716, „Filozofia pragmatyczna" 1723.

[3]) Crusius wydał po łacinie: „O zastosowaniu i granicach zasady wystarczającego powodu" 1743, prócz tego „Anweisung vernünftig zu leben" (nauka o woli i moralności) 1744, „Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten" 1745, „Weg zur Gewisshelt und Zuverlässigkeit menschlicher Erkentn iss" 1747.

dedukcyjno-analityczną metodę geometryi, powinna postępować syntetycznie ku najwyższym twierdzeniom przy pomocy doświadczenia i z uwzględnieniem stopnia prawdopodobieństwa twierdzeń swoich. Obok metody dedukcyjnej zgorszenie wywoływał determinizm filozofii wolfowskiej, który uważano za niebezpieczny dla moralności, sprawiedliwości i religii. Wola, zasadnicza władza duszy (składająca się z popędów doskonalenia się, miłości i sumienia) nie jest zależna od wyobrażeń, lecz raczej kieruje niemi. Doniosłość zasady wystarczającego powodu, którą niesłusznie uważają jako bezwyjątkową, musi być ograniczona na korzyść wolności. Zaznaczymy prócz tego, że Crusius zasadę tę (wszystko, co jest, a czego nie było poprzednio, ma swoją przyczynę) również jak i zasadę przypadkowości wyprowadza z trzech innych: zasady sprzeczności, nierozdzielności i niezgodności, te zaś znowu z zasady możliwości; odrzuca on dowód ontologiczny, a za podstawę obowiązku moralnego uważa posłuszeństwo względem Boga, za treść zaś moralności — doskonałość. Z innych przeciwników Wolffa wspomnieć należy o teologu Buddeusie [1]) Darjesie, który uczył w Jenie i Frankfurcie nad Odrą [3]) oraz o Crousazie (1744).

III. Oświata jako filozofia naukowa i popularna.

Gdy już w filozofii Wolffa a jeszcze bardziej w obozie jej przeciwników podniesione było pod wpływem filozofii angielskiej [2]) żądanie, ażeby racyonalizm został połączony z empiryzmem, Leibniz z Lockem, w wieku oświaty eklektyzm w duchu Thomasiusa zajmuje całą rozległość sceny. Im więcej ustępowało na drugi plan wymaganie szkolnych badań przed żądaniem użyteczności uspakajają-

[1]) Dzieło jego „Institutionen der eklektischen Philosophie“ 1765, J. J. Brucker („Historia critica philosophiae“ 5 tomów 1742—1744, drugie wyd. w 6 tomach 1766—67) był jego uczniem.

[2]) O wpływie angielskiej filozofii na niemiecką w XVIII stuleciu traktuje Gustaw Zart, 1881.

[3]) „Weg zur Wahrheit“, 1755.

cych wyników, tem mniej wzdragano się przed łączeniem razem zdań otrzymanych jako wynik zupełnie niezgodnych przypuszczeń, bez względu na ich związek systematyczny. Metafizyka, teorya poznania, filozofia przyrody zostają odrzucone jako bezużyteczne subtelności; jak w czasach, które nastąpiły po Arystotelesie, wyłącznym przedmiotem zajęcia staje się człowiek jako jednostka oraz to, co ma związek bezpośredni z jego szczęściem—jego wewnętrzna istota, obowiązki, nieśmiertelność duszy, istnienie Boga. W zupełnej harmonii z ogólnym charakterem epoki, w której przyjemnem nawyknieniem stało się obserwowanie samego siebie, rozkoszowanie się w subtelnych i wzniosłych uczuciach, objawiające się w długich listach przyjacielskich i czułych dziennikach, zostawała ta okoliczność, że obok etyki i filozofii religii psychologia stała się ulubioną umiejętnością. Narówni z ograniczeniem treści idzie zmiana formy wykładu. Zwracając się do wykształconego ogółu, pisarze uważają za najwyższy swój obowiązek wykład przystępny i przyjemny; styl staje się lekki i płynny, sposób traktowania zręczny, często powierzchowny. Stosuje się to nietylko do właściwych filozofów popularnych, którzy według trafnej uwagi Windelbanda [1]) nie szukają prawdy, lecz sądząc, że ją posiadają, starają się tylko ją szerzyć, którzy nie dążą do posunięcia wiedzy, lecz do nauczania publiczności, ale po części i do tych, którzy świadomie pracują dla nauki. Do przedstawicieli owego bardziej piękno-dusznego kierunku należą: Mojżesz Mendelssohn [2]) (1729 — 1786), Tomasz Abbt [3]), J. G. Engel [4]), G. S. Steinbart [5]), Ernest

[1]) Gesch. I., str. 563.

[2]) Pisma jego: „Briefe über die Empfindungen“ 1755, „Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften“ 1764, dzieło uwieńczone na konkursie, „Phaedon oder die Unsterblichkeit“ 1767, „Jerusalem“ 1783. „Morgenstunden oder über das Dasein Gottes“ 1785, „An die Freunde Lessings“ (przeciw Jacobiemu) 1786. Dzieła 1843—1844, pisał o nim Kayserling 1856, 1862, 1883.

[3]) „Vom Todt fürs Vaterland“ 1761, „Vom Verdienst“ 1765.

[4]) „Der Philosoph für die Welt“, 1775.

[5]) „Glückseligkeitslehre des Christenthums,“ 1778.

Platner [1]), G. Chr. Lichtenberg [2]) († 1799), Chrystyan Garve [3]) († 1798) i Fryderyk Nicolai [4]) († 1811). O Eberhardzie, Federze i Meinersie będzie mowa w przyszłości jako o przeciwnikach Kanta.

Pomiędzy psychologami pierwsze miejsce zajmuje J. N. Tetens, którego *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, 1776—1777 wykazują uderzające podobieństwo do poglądów Kanta [5]). Oczywiście miał tu miejsce obustronny wpływ wzajemny. Pospolity dziś a wydający się obecnie sam przez się zrozumiały podział władz duszy na „myśl, uczucie i wolę“ pochodzi od Tetensa, od którego zapożyczył go Kant: w przeciwności do Arystotelesowsko-Wolffowskiego podziału dwoistego na poznanie i pożądanie przeprowadził on wygłoszone już przez estetyka Sulzera (1751) i Mendelssohna (1755, 1763, 1775) równouprawnienie z poprzedniemi władzy uczuciowej. Obok niego w liczbie psychologów na wzmiankę zasługują: przeciwnik jego Jan Lossius (1755), zwolennik Bonneta, D. Tiedemann [6]), który ma również zasługi jako historyk filozofii, V. Irving [7]) i K. P. Moriz [8]). W zakresie pedagogiki zasługi po-

---

[1]) „Philosophische Aphorismen“, 1776, 1782; pisał o nim Heinze 1880.

[2]) „Vermischte Schriften“ 1800; wybór z nich w bibliotece Reclama.

[3]) „Versuche“ 1792 i nast. przekłady filozoficzne moralnych dzieł Arystotelesa, Cycerona i Fergussona.

[4]) „Bibliothotek der schönen Wissenschaften“ od r. 1757, „Briefe die neueste deutsche Literatur betreffend“ od r. 1759; „Allgemeine deutsche Bibliothek“ od 1765: „Neue aligemeine deutsche Bibliothek“ 1793—1805.

[5]) Wrażenie daje treść, rozum samodzielnie stwarza formę poznania. Jedyna przedmiotowość, jaką osiągnąć w niem możemy, polega na podmiotowej konieczności form myślenia czyli myśli stosunkowych. Ujęcie daje poznać tylko zjawisko, nie zaś rzeczywistą istotę rzeczy, ani nas samych itd.

[6]) „Geist der Spekulativ. Philosophie“ 1791—1797. „Untersuchungen über den Menschen“ od 1777.

[7]) „Erfahrungen und Untersuchungen uber d. Menschen“ 1777.

[8]) „Magazin zur Erfahrungsseelenlehre“ od r. 1785.

łożyli Basedow († 1790), Campe († 1818) i J. H. Postalozzi (1745—1827).

Jednym z najświatlejszych i najbardziej bystrych umysłów pomiędzy filozofami oświaty był deista Herm. Sam. Reimarus [1]) (1694—1768) od r. 1728 prof. w Hamburgu. Zwalcza on z równym zapałem i przekonaniem ateizm w jakiejkolwiekbądź formie, a niemniej poddaje surowej krytyce wiarę w objawienie (w rękopiśmie udzielanej tylko przyjaciołom *Apologii*). Oręża do tej obustronnej walki dostarcza mu filozofia Wolffa. Istnienie Boga pozaświatowego ujawnia się w celowości świata, zwłaszcza zaś organizmów, mającej na celu nie tylko dobro człowieka, jak sądziła większość fizyko-teologów, lecz wszystkich istot żyjących. Obok tego objawienia boskiego w przyrodzie, przemawiającego do wszystkich ludzi i jedynie potrzebnego do zbawienia, przyjmować jeszcze szczególne objawienie w cudach, znaczy robić ujmę doskonałości Boga i niezmiennej jego opatrzności. Do tych ogólnych zarzutów przeciw wiarogodności objawienia dodane są specyalne, dotyczące objawienia żydowskiego oraz chrześciańskiego, a opierające się na wątpliwości świadectw ludzkich wogóle, na sprzecznościach w pismach biblijnych, niepewności ich znaczenia oraz na charakterze moralnym osób, uważanych za posłańców boskich, których nauka, przykazania i czyny nie odpowiadają wcale owemu wysokiemu posłannictwu. Historya żydów jest „splotem głupstw, czynów haniebnych, oszustw i okrucieństw, których głównemi pobudkami były samolubstwo i chciwość władzy“. Nowy testament jest również dziełem ludzkiem, wszelka mo-

[1]) Dzieła jego: „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ 1754. „Allgemeine Betrachtungen über die Kunsttriebe der Thiere“ 1762. „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Z tego ostatniego dzieła, przechowywanego w tajemnicy za życia autora, urywki wydał Lessing (w „Wolffenbüttler Fragmente“, zaczynając od r. 1774). Obszerne wykazanie treści znajduje się u D. Fr. Straussa „Reimarus und seine Schutzschrift“ 1862 w V tomie dzieł.

wa o natchnieniu boskiem próżnością i złudzeniem, zmartwychwstanie Chrystusa wymysłem uczniów, nauka protestancka z jej dogmatami o jedności w trójcy, grzechu pierworodnym, dziedziczności winy, bogoczłowieku, zasłudze zastępczej i wiecznych karach piekielnych sprzeczna jest z rozumem. Postęp Reimarusa względem Wolffa stanowi konsekwentne zastosowanie probierzy objawienia boskiego, ustanowionych przez tego ostatniego, który jednak nie zrobił z nich żadnego użytku, nie mówiąc już o użytku negacyjnym. Jego słabą stroną [1]) jest, że zadowolił się racyonalistycznem wyjaśnieniem tradycyi biblijnej, zamiast tego, żeby—jak to uczynił po nim Semler w Halli (1725—1791) posunąć się do krytyki historycznej źródeł, oraz że utkwił we wspólnej wszystkim deistom alternatywie: „albo boskie, albo ludzkie; albo było w rzeczywistości, albo zmyślone“, i nie miał przeczucia tej wielkiej dziedziny pośredniej mytu religijnego, niesamowolnej i pełnej znaczenia twórczości imaginacyi ludowej.

Mniej jednostronne stanowisko w filozofii religii zajmuje G. E. Lessing (1723—1781), w którym oświata doszła do najpiękniejszego rozkwitu. Pomijając pełne znaczenia pobudki estetyczne, które rozsiewały jego *Laokoon* (1766) i *Dramaturgia Hamburgska* (1767—1769), znaczenie jego jako filozofa polega na dwu ideach, pełnych następstw dla XIX stulecia: idei spekulacyjnego znaczenia pewnych dogmatów (trójcy i in.) oraz zastosowania Leibnizowskiego pojęcia o rozwoju do historyi religii pozytywnej. W obu był poprzednikiem Hegla. Co zaś do stanowiska jego względem poprzedników, szuka on pośredniego pomiędzy panteizmem Spinozy a indywidualizmem Leibniza; w zrozumieniu tego ostatniego zaś wykazuje wyższość nad szkołą Wolffa. Nazwać go spinozystą mógł tylko ktoś, kto, jak Jacobi, przezwisko to ma w pogotowiu dla wszystkich przeciwników pozaświatowej osobistości Boga

[1]) Por. O. Pfleiderer. „Gesch. des Religionsphilosophie“ 2 wyd. 1883. str. 102-106—107.

oraz bezwzględnej wolności woli. Zresztą przy jego bardziej krytycznym i dialektycznym, niż systematycznym sposobie myślenia należy się wystrzegać przywiązywania zbytniej wagi do pojedynczych wyrażeń [1]).

Bóstwo wyobraża sobie Lessing jako najwyższą, wszechobejmującą, żywą jedność, niewykluczającą ani pewnego rodzaju mnogości, ani nawet zmian; bez przeżywania i działania, bez doświadczenia zmiennych stanów Bóg nudziłby się śmiertelnie. Rzeczy nie są nazewnątrz jego, lecz w nim, chociaż (jako „przypadkowe") różne są od niego. Jedność w trójcy powinna być zrozumiana jako rozdzielność wewnętrzna (bytująca). Bóg myślał o sobie czyli o swoich doskonałościach w sposób dwojaki: jako połączonych w nim samym i jako rozdzielonych. Myśl zaś boska jest twórczością, jego myśli są rzeczywistościami. Wyobrażając swoje doskonałości w *połączeniu*, stworzył on swój obraz wieczny, syna bożego, ogniwem zaś łączącem pomiędzy wyobrażającym a wyobrażonym Bogiem jest Duch św. Wyobrażając zaś doskonałości swoje *pojedynczo*, stworzył on świat, w którym są one rozdzielone pomiędzy odrębnemi istotami, tworząc nieprzerwany szereg stopni. Każdy osobnik jest jedną z doskonałości boskich, rzeczy świata są ograniczonymi bogami, wszystkie są żywe i mają duszę, są natury duchowej, lecz w rozmaitym stopniu. Wszędzie panuje rozwój: obecnie dusza ma pięć zmysłów, prawdopodobnie miała ich niegdyś mniej, a nastąpi czas, że będzie miała więcej. Początkowo kierował czynami ludzkiemi ślepy instynkt, stopniowo rozum uzyskał wpływ na wolę, a przyjdzie czas, gdy opanuje nią zupełnie

[1]) Ostrożność tę zaleca Gideon Spiker („Lessings Weltanschauung" 1883) również i względem często cytowanego wyznania determinizmu: „dziękuję Bogu, że muszę, że muszę czynić najlepiej". Z licznych pism o Lessingu zaznaczymy prace E. E. Schwarza (1854); Zellera (w „Sybels histor. Zeitschrift" 1870, również w drugiem „Sammlung der Vorträge und Abhandlungen" 1877) o Lessingu jako teologu, K. Fischera o „Nathanie" (1864), również J. H. Wittes. „Philosophie unsrer Dichterheroen", t. I, (Lessing i Herder) 1880.

przy pomocy swoich jasnych i dokładnych wyobrażeń. Tak osiąga się stopniowo wolność w przebiegu dziejów: rozumny i cnotliwy jest posłuszny świadomie porządkowi boskiemu, nieposiadający wolności—nieświadomie.

Wspólnie z oświatą deistyczną podziela Leibniz przekonania religii rozumu, której podstawę i istotną treść stanowi moralność; jednak wznosi się daleko nad poziom tej oświaty, gdy religię rozumu uważa nie za początek, lecz za cel rozwoju, religie zaś pozytywne—za niezbędne stopnie przejściowe, prowadzące do niej. Ponieważ naturalna religia inną jest dla każdego, stosownie do uczuć i sił, więc bez założeń pozytywnych nie byłoby jedności, ani wspólności w sprawach religijnych. Jednak ustawodawcza i historyczna część religii nie są z zewnątrz narzuconymi dodatkami, lecz osłoną, organicznie zrośniętą z naturalną religią, niezbędną dla jej rozwoju, a w miarę jej dojrzewania odrzucaną stopniowo warstwa za warstwą. Historya religii jest „wychowaniem rodzaju ludzkiego“ przy pomocy objawienia boskiego, jak uczy tego owo drobne, lecz pełne myśli pismo z r. 1780. Jak wychowanie jednostki nie przynosi nic nowego, lecz daje tylko łatwiej i prędzej to, co mogłaby była w sobie samej znaleźć, tak rozum ludzki zostaje przez objawienie oświecony jedynie co do rzeczy, do których byłby sam mógł dojść, tylko że bez pomocy boskiej nastąpiłoby to z większą trudnością i później; może by ludzkość przez wiele milionów lat błąkała się po rozdrożach wielobóstwa, gdyby się Bogu nie podobało wytknąć jej lepszy kierunek przez objawienie się Mojżeszowi. A jak wychowawca nie odsłania wszystkiego odrazu uczniowi, lecz uwzględnia osiągnięty przezeń stopień rozwoju, tak Bóg w objawieniu swojem okazuje pewien porządek i pewną miarę. Surowemu ludowi izraelskiemu dał się on poznać przedewszystkiem jako Bóg narodowy, Bóg ojców jego; dopiero od persów poznali żydzi, że Bóg, czczony dotąd jako najpotężniejszy, jest w rzeczywistości jedyny. Chociaż temu najniższemu stopniowi rozwoju religii brakowało wiary w nie-

śmiertelność, nie należy go jednak cenić zbyt nizko: przyznać należy, że było to heroicznem posłuszeństwem pełnić przykazania boskie jedynie dla tego, że pochodziły od Boga, nie zaś dla nagrody doczesnej lub wiecznej. Pierwszym praktycznym nauczycielem nieśmiertelności był Chrystus, od niego zaczyna się druga epoka religijna: po pierwszym dobrym elementarzu, z którego się ludzkość dotąd uczyła, po Starym testamencie, nastąpił drugi lepszy—Nowy testament. Jak możemy już dziś obejść się bez pierwszego dla nauki o jedności Boga, jak stopniowo zaczynamy już nie potrzebować pomocy drugiego w nauce o nieśmiertelności duszy, tak możliwe jest, że ten Nowy testament zawiera jeszcze więcej prawd, wobec których zdumieni uważamy je za objawienia, zanim nasz rozum nauczy wyprowadzać je z innych ustalonych prawd. Lessing sam robi próbę filozoficznego tłómaczenia dogmatów Trójcy (obacz wyżej), grzechu pierworodnego i odkupienia. Taki postęp od wiary ku wiedzy, takie przekształcenie prawd objawionych na dowiedzione przez rozum jest wprost konieczne. Nie możemy obejść się bez prawd objawionych; nie powinniśmy jednak poprostu wierzyć w nie, lecz starać się je zrozumieć, gdyż objawione są na to, aby się stały prawdami rozumu. Są to rozwiązania zadań, które nauczyciel rachunku podpowiada uczniom, aby się według nich kierowali; lecz gdyby zechcieli się niemi zadowolić, nigdy by się nie nauczyli liczyć. Ręka w rękę z postępem rozumu idzie rozwój woli. Nagroda po śmierci, przyrzeczona przez Nowy testament za cnotę, jest środkiem wychowawczym, który stopniowo można będzie odrzucić; na najwyższych stopniach czystości serca cnota będzie ukochana i spełniana dla niej samej, nie zaś dla nagrody niebieskiej. Powoli, lecz drogą pewną, chociaż nie prostą prowadzeni jesteśmy ku owemu wzniosłemu celowi. Niezawodnie nastąpią czasy doskonałości, gdy człowiek będzie robił dobrze dla miłości dobrego, czasy nowej wiecznej ewangelii, trzecia epoka „chrześciaństwa rozumowanego“. Postępuj swym niedostrzegalnym kro-

kiem wieczna Opatrzności, nie daj mi zwątpić o sobie z powodu tej niedostrzegalności postępu, nawet wtedy, gdy mi się wyda, że idziesz wstecz. Nie prawdą jest jakoby linia prosta była zawsze najkrótszą.

Z myślą, że każdy powinien przejść tę samą drogę, którą rodzaj ludzki dochodzi do swojej doskonałości, wiąże Lessing ideę wędrówki dusz. Dlaczego by człowiek nie miał być na tym świecie więcej niż jeden raz? Czy hypoteza ta tak śmieszna dla tego, że jest najdawniejszą?

Jeśli z jednej strony oddalał się Lessing od deistów, uznając w pozytywnej religii stopniowo wyjaśniającą się prawdę, z drugiej, dzięki swojej śmiałej krytyce, zerwał on z ortodoksami; bałwochwalcze czczenie Biblii było dlań wstrętnem. Litera nie jest duchem, Biblia nie jest religią, ani jej podstawą, tylko dokumentem. Przypadkowe prawdy historyczne nigdy nie mogą służyć za dowód koniecznych prawd rozumu. Chrześciaństwo jest dawniejsze niż nowy testament.

Już co do Lessinga nasuwa się wątpliwość, czy wobec jego zmysłu historycznego oraz pewnych dodatków spekulacyjnych można go jeszcze zaliczyć do filozofów oświaty. Co do Kanta stanowczo powinniśmy protestować przeciwko temu *). Jeśli go Hegel zalicza do filozofów oświaty dla braku spekulacyjnego pojmowania, niektórzy zaś teologowie z powodu racyonalizmu teologicznego, to powinniśmy odpowiedzieć pierwszemu, że dar spekulacyjny nie był obcy Kantowi, tylko ustępował na drugi plan wobec refleksyi, ostatnim zaś, że jednak o religii pozytywnej Kant sądził zupełnie inaczej, niż deiści, i umiał ocenić jej znaczenie historyczne, chociaż nie w tym stopniu, co Lessing i Herder. Nie potrzeba kłaść zbytniego nacisku na to, że Kant miał żywą świadomość nowości tego, co przynosił i że oświata opierała się temu nowemu, nie rozumiejąc go, aby uznać, że

*) Co do tego ograniczenia oraz następującego podrozdziału porównaj przypisek na str. 280. (*Przt.*).

różnica jego dążeń i działań w porównaniu z usiłowaniami oświaty jest większa, niż pokrewieństwo między nimi. Gdyż jeśli Kant porusza się na wspólnym z oświatą gruncie, o ile przyznaje się do jej haseł: „miej odwagę posługiwania się twoim własnym rozumem, bądź dojrzały, przestań spuszczać się na przewodnictwo innych, wyzwól się we wszystkich dziedzinach od przymusu powagi“, a prócz tych formalnych wymagań wolności ducha podziela z nią i treść pewnych poglądów i przekonań; (zwrot od świata ku człowiekowi, próbę syntezy pomiędzy rozumem a doświadczeniem, wiarę w religię rozumu), w wynikach i metodach swoich zajmuje on wobec niej takie stanowisko, jak olbrzym wobec pokolenia karłów, jak wiedzący i decydujący na podstawie zasad, wobec mniemających, którzy zlepiają tylko wyniki, jak metodyczny systematyk wobec nieudolnych eklektyków. Filozofia oświaty ma się do filozofii Kanta, jak rozumowanie do wiedzy, jak chwiejne stanowisko pośrednie do zasadniczego rozwiązania, jak łatanina do tworzenia z jednej sztuki, a jednocześnie jak pragnienie do czynu, jak ujemne przygotowanie do pozytywnego wykonania. Niewątpliwie ułatwiła oświata dzieło filozofii krytycznej, wytwarzając punkt zetknięcia rozmaitych kierunków, zbliżając wrogie systematy a jednocześnie je rozdrabiając, przez co obudziła potrzebę nowego, mocniejszego i głębiej uzasadnionego.

IV. Filozofia wiary.

Filozofowie uczucia i wiary zajmują takież stanowisko względem oświaty niemieckiej, jakie Rousseau względem francuskiej. I tu poznającemu rozumowi przeciwstawiają się prawa *uczucia*. Z wybitniejszych przedstawicieli tego antiracyonalistycznego kierunku Hamman był przewodnikiem, Herder najbogatszym, Jacobi najjaśniejszym. Że źródeł naszej wiedzy nie należy szukać w myśli analitycznej, lecz w intuicyi, doświadczeniu, objawieniu i tradycyi, że najwyższe prawdy nie mogą być dowiedzione, tylko odczute, że wszystko istniejące, poznawalne ponieważ oso-

bowe jest, są to przekonania, które wpierw nim się stały dla Jacobiego naukowo uzasadnionym punktem wyjścia, były szumnie wygłoszone przez oryginała królewieckiego J. S. Hamanna († 1788). Z niewydrukowanego sprawozdania Hamanna zapożyczył Herder zarzuty, które robi jego *Metakrytyka* krytyce kantowskiej, że oddzielenie materyi od formy, zmysłowości od rozumu nie jest uzasadnione, że Kant nie uznał znaczenia mowy, w której łączą się zmysłowość z rozumem itd.

W Herderze [1]) (1744—1803—od r. 1776 generalny superintendent w Wejmarze) urosła dla filozofii uczuciowej natura bardziej dystyngowana, bardziej światła, harmonijna, podzielająca z Lessingem poczucie historyczne oraz dążność do zlania panteizmu z indywidualizmem. Bóg jest wszechjedyną, nieskończoną, duchową (nie osobową) siłą pierwotną, która objawia się całkowicie w każdej rzeczy [2]). Żywotności, potędze, mądrości i dobroci boskiej odpowiada żywotność i doskonałość wszechświata, zarówno jak i pojedynczych stworzeń, z których każde ma swoją niezamienną wartość właściwą i nosi w sobie zawiązki przyszłości swojej. Wszędzie jedno i to samo życie we wzrastającym szeregu sił i form o nieznacznych przejściach. Wszędzie razem połączone są strona zewnętrzna i wewnętrzna, żadnej siły bez organu, żadnego ducha bez ciała. Jak myśl jest tylko wyższym stopniem czucia, rozwijającym się z niższego przy pośrednictwie mowy—a rozum na równi ze zmysłowością nie jest władzą twórczą (*produkcyjną*), lecz tylko ujmującą (*receptywną*)—tak sprawa wolności w dziejach [3]) jest tylko dalszym ciągiem i zakończeniem rozwoju przyrodniczego. Człowiek, ostatnie dziecię przyrody i pierwszy jej wyzwoleniec, jest punktem węzłowym, w którym

[1]) O nim pisali: życiorys R. Haym, 2 t. 1877 i 1885 oraz Witte w dziele wyżej cytowanem.

[1]) „Gott, Gespräche uber Spinozas System", 1787.

[2]) „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1784 i nast. (po polsku przez J. Bychowca p. t. „Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego". Wilno, 1838. *Prz. tł.*).

szereg zjawisk fizycznych przeobraża się w etyczny; ogniwo końcowe organizacyj ziemskich, jest ono jednocześnie pierwszem w duchowym rozwoju. Zadaniem dziejów jest rozwój wszystkich tych sił, które natura skupiła w człowieku jako w kompendium świata, prawem ich jest, iżby stało się na ziemi wszystko, co się na niej stać może; ich celem człowieczeństwo (*Humanität*), harmonijny rozwój wszystkich naszych zdolności. Jak przyroda tworzy jedyny wielki organizm, zakreślając rozwój nieprzerwany od kamienia do człowieka, tak i ludzkość stanowi jeden wielki osobnik, przebiegający swoje okresy od niemowlęctwa (wschód starożytny) przez dzieciństwo (Egipt i Fenicya), wiek młodzieńczy (Grecya), męzki (Rzym) aż do starości (świat chrześcijański). Duch pozostaje w ścisłej zależności od przyrody, przyroda bierze udział w całym biegu dziejów. Subtelniejsza organizacya mózgu, posiadanie rąk, przedewszystkiem zaś prosty chód czynią człowieka człowiekiem i dają mu rozum. Również inne stosunki przyrodnicze, jak klimat, własności gruntu, otaczający świat roślinny i zwierzęcy i t. d. wpływają znacznie na obyczaje, charakter i los narodów. W tem połączeniu przyrody z dziejami przy pomocy pojęcia rozwoju, oraz w myśli, że jedno i drugie stanowią tylko rozmaite stopnie jednej sprawy zasadniczej, jest Herder poprzednikiem Schellinga.

Mniej godną uwagi jest jego polemika z Kantem w *Metakrytyce* (1799), skierowanej przeciw *Krytyce czystego rozumu* oraz w dyalogu *Kalligone* 1800, przeciw *Krytyce władzy sądzenia*. Ani godnością tonu, ani treścią się nie odznacza. W jednej potępia oddzielenie zmysłowości od rozumu, w drugiej—piękna od prawdy i dobra, przytem estetyczna teorya Kanta najczęściej jest źle zrozumiana. Z „bezinteresownego“ podobania się robi Herder zimne podobanie się, z harmonijnej czynności sił poznawczych—nudne małpowanie, z podobania się „bez pojęcia“—sądzenie bez podstawy i przyczyny. Większą wartość mają twierdzenia pozytywne, jego własne poglądy. Wszelka *piękność* musi coś *oznaczać* czyli *wyrażać*, być symbolem wewnętrznej ży-

wotności, podstawą jej jest doskonałość czyli celowość. Piękność jest owem harmonijnem połączeniem części istoty, wskutek którego czuje się ona szczęśliwą a innym się podoba*). Urok i wartość *Kalligone* polega więcej na cieple i sile, z jaką przedstawiona jest wyrazista piękność pojedynczych zjawisk przyrody, niż na wyjaśnieniach pojęciowych.

Fryderyk Henryk Jacobi (1743—1819) najbardziej wyczerpująco przedstawił i najstaranniej uzasadnił stanowisko filozofii uczucia. Był on synem fabrykanta z Düsseldorfu, gdzie mieszkał do 1794 r., również i w swoim majątku w Pemfelforcie, następnie przeniósł się do Holsteinu a od r. 1805 do Monachium. Tu został prezesem akademii w latach 1807—1813. Z dzieł jego, wydanych w pięciu tomach (1812—1825), powinniśmy uwzględnić listy *O nauce Spinozy* 1785, *D. Hume o wierze, czyli idealizm i realizm* 1787 oraz rozprawę *O rzeczach boskich* 1811, którą nielitościwie skrytykował Schelling w piśmie p. t. *Pomnik Jakobiego*. Prócz Hume'a i Spinozy najtrwalsze wrażenie zrobiły na Jacobim sensualizm Bonneta i krytycyzm Kanta. Względem Kanta nie zajmuje on stanowiska przeciwnika, ani też zwolennika lub popularyzatora. Zgadza się on na krytykę rozsądku Kanta (że rozum jest czysto formalną czynnością, tworzącą tylko pojęcia i kombinującą, nie zaś ręczącą za rzeczywistość, władzą, której materyał myślowy powinien być skądinąd dostarczony, dla której zaś świat nadzmysłowy zostaje niedostępny); w krytyce rozumu potępia to, że uważa ona ideje za proste wymagalniki (postulaty), których rzeczywistość niczem nie jest ubezpieczona. Jeszcze mniej wystarczającą wydaje mu się krytyka zmysłowości, gdyż nie tłómaczy ona powstania czuć. Bez pojęcia „rzeczy w sobie" nie można wejść do filozofii Kanta, z tym zaś pojęciem nie można się na niej zatrzymać. Fichte wyciągnął poprawny wniosek z przesłanek Kanta; idealizm jest nieuniknionym wynikiem krytyki rozumu, zwiastowany

*) Po niemiecku użyte są wyrazy *wohl*-fühlt i *wohl*-gefällt. (*Prz. tł.*)

przez nią jak Messyasz przez Jana Chrzciciela. Po chorobliwych owocach zaś poznajemy niezdrowy korzeń, teorya idealistyczna jest nihilizmem filozoficznym, zaprzecza bowiem rzeczywistości świata zewnętrznego, jak materyalizm Spinozy odrzuca pozaświatowego Boga i wolność woli. Rzeczywistość nie daje się pochwycić przez żaden z tych systematów—a są to dwa jedynie konsekwentne—pierwwszy traci z oka materyalną, drugi nadzmysłową prawdę, i nie może być inaczej, gdyż rzeczywistość, jakakolwiek jest, może być tylko przedmiotem wiary i uczucia, nie zaś wiedzy. Rzeczywistość, czy to jako istnienie innego świata, czy to jako świat zewnętrzny (zmysłowy) nawet jako nasze własne ciało, daje się nam poznać jedynie przez objawienie; rozsądek pojmuje tylko stosunki; pewność bytu osiąga się jedynie przez doświadczenie i wiarę. Organami wiary a więc prawdziwemi źródłami poznania są zmysły i rozum; pierwsze ujmują świat przyrodzony, drugi—nadprzyrodzony; rozsądek tylko rozdziela lub łączy dane intuicyi.

Filozofia jako umiejętność pojęciowa musi być koniecznie ateistyczną lub fatalistyczną. Pojmowanie i dowodzenie jest wyprowadzeniem z warunków. Jak mogłoby być pojęte lub dowiedzione to, co niema przyczyn, z których by się dało wyprowadzić, byt bezwarunkowy, Bóg i wolność? Dowodzenie przez łańcuch przyczyn dochodzi tylko do wszechświata, nie zaś do Stwórcy pozaświatowego; wiedza pośrednia zamknięta jest w granicach bytu uwarunkowanego i mechanicznego stawania się. Przekroczyć je możemy tylko w bezpośredniem poznaniu przez uczucie, które nam odsłania cudowną i niepojętą, przewyższającą wszelką przyrodę, siłę wolności w nas, oraz pozaświatowego Boga ponad nami, źródło pierwotne wszystkich cudów. Wniosek od naszej własnej duchowej, świadomej siebie i wolnej osobowości do osobowości Boga nie jest żadnym niepoprawnym antropomorfizmem: śmiało możemy w poznaniu Boga przebóstwić naszą ludzką istotę, gdyż Bóg stwarzając ludzi, uczłowiecznił swoją. Rozum

i wolność stanowią jedno: pierwsza jest teoretycznem, druga praktycznem wzniesieniem się ku nadzmysłowości. Cnota nie zasadza się na sztywnem, despotycznem, abstrakcyjnie-formalnem prawie, lecz na instynkcie, który nie ma jednak na celu szczęścia. W ten sposób usiłuje Jacobi zająć stanowisko pośrednie pomiędzy poglądami etycznymi oświaty a teoryą Kanta, wraz z pierwszymi przyjmując popęd naturalny za źródło moralności, z drugim zaś zgadzając się co do bezinteresowności jako jej istoty, czyli od pierwszych odrzucając eudemonistyczny*) cel, od drugiego—rozkaźnikową formę. Jednocześnie usiłuje on wprowadzić do etyki myśl Herdera o indywidualności, wymagając, aby moralność odrębnie się kształtowała w każdym człowieku. Schiller i romantyzm zapożyczyli od Jacobiego ów ideał „pięknej duszy", która urzeczywistnia dobro wskutek naturalnego popędu i we właściwej sobie formie w swoim czynie, a jeszcze bardziej w swojem istnieniu.

*) t. j. zmierzający ku szczęśliwości. (*Prz. tł.*).

CZĘŚĆ DRUGA.

Od Kanta do chwili obecnej.

ROZDZIAŁ IX.

K A N T.

Od stuleci trwał spór o prawa pomiędzy empiryzmem a racyonalizmem, czekając wciąż na rozwiązanie ostateczne. Czy wszystkie nasze wyobrażenia stanowią nabytek doświadczenia, czyli też są (wszystkie lub część) pierwotną własnością ducha? Czy ujęte są z zewnątrz (przez postrzeżenie), czyli też z wewnątrz wytworzone (przez samoczynność)? Czy poznanie jest wytworem wrażeń, czyli czystej myśli? Ci, którzy dotychczas zabierali głos w tej kwestyi, podobni byli raczej do stronników lub adwokatów, niż do sędziego bezinteresownego. Mniej badano, niż broniono założenia, przekazanego przez szkołę; nie szukano wyniku, lecz usiłowano uzasadnić naprzód powzięty, a obok argumentów rzeczowych nie pogardzano krasomówczymi. Każda z walczących szkół dostarczyła waryacyi na żądany temat, a jeśli robiono nieśmiałe próby połączenia kontrapunktycznego obu melodyj, nie znaleziono żadnej harmonii.

Dla bezstronnego słuchacza tyle tylko jasnem było z dotychczasowego przebiegu dyskusyi, że każda ze stron podnosiła przesadne roszczenia a wreszcie stawała w sprzeczności z sobą. Gdyby słusznem było, jak twierdzi *empiryzm*,

że wszystkie nasze pojęcia pochodzą z wrażeń, nie tylko byłaby niemożliwa wiedza o nadzmysłowym świecie, którą on odrzuca, lecz i wiedza o przedmiotach doświadczenia, o którą mu idzie. Wrażenie bowiem poucza nas tylko o pojedynczych wypadkach, nigdy nie mogąc objąć wszystkich; nie daje żadnych poglądów ogólnych i koniecznych; wiedza zaś, która nie jest apodyktyczną*) dla każdego i nie obejmuje wszystkich wypadków, nie zasługuje na nazwę swoją. Z tych tedy zasad, które mają służyć jako dowody możliwości poznania, wynika właśnie jego niemożliwość. Filozofia doświadczalna znosi sama siebie i kończy się u Hume'a na sceptyzmie i probabilizmie. Odwrotny, lecz w ostatecznym wyniku podobny jest los *racyonalizmu*: przekształca się on w eklektyczną filozofię popularną. Sądzi on, że jasność i dokładność wyobrażeń jest niezawodnym probierzem prawdy a metoda matematyczna pewnym przewodnikiem i pierwowzorem filozoficznej. Błądzi na obu punktach. Probierz ów jest niedostateczny, gdyż z również jasnych i dokładnych pojęć Spinoza i Leibniz wysnuli każdy przeciwną teoryę: pierwszy naukę o wszech-jednem, drugi o monadach. Wobec tej miary indywidualizm jest równie poprawny, jak i panteizm. Niepodlegająca zaś zaprzeczeniu wartość oraz przekonywająca siła matematyki nie jest wynikiem jasności i dokładności jej pojęć lecz tej okoliczności, że dają się one utworzyć drogą intuicyi. Przeoczono tę różnicę pomiędzy matematyką a metafizyką, że pierwsza jest wstanie przemienić swoje pojęcia na naoczne wyobrażenia, może wytwarzać czyli przedstawiać zmysłowo swoje przedmioty, czego nie jest w stanie uczynić filozofia. Tej ostatniej przedmioty powinny być dane, a w umyśle ludzkim nie mogą być dane inaczej, jak przez wyobrażenie zmysłowe. Metafizyka chce być umiejętnością rzeczywistości, rzeczywistość zaś nie może być wydobytą z myśli,

*) *Apodyktyczny* znaczy: oczywisty bez dowodzenia, niezaprzeczalny, taki, któremu przeciwnego nie możemy pomyśleć, wynikający z praw myślenia. *Prz. tł.*

nie może być wysnutą z pojęć, tylko odczutą. Ogłaszając przedmioty, niepodlegające zmysłom lub nadzmysłowe— jak istotę rzeczy, całość wszechświata, Boga, nieśmiertelność—za właściwy przedmiot filozofii, racyonalizm widział w rozsądku władzę poznawczą, dającą przedmioty. W rzeczywistości pojęcia nie dają przedmiotów, lecz tylko przy ich pomocy myślimy o przedmiotach danych skądinąd (przez intuicyę). Istnieją wprawdzie pojęcia o nadzmysłowem, lecz przez nie niczego poznać nie możemy, nie możemy pod nie podciągnąć nic naocznie danego. Obok *intuicyjnego* pierwiastku matematyki zapoznawano i jej *syntetyczny* charakter. Syllogistyczna forma wykładu geometryi Euklidesa nasuwała błędne mniemanie, jakoby twierdzenia bardziej złożone wysnuwały się z prostszych, te zaś z pewników drogą rozkładu pojęć, gdy w rzeczywistości postęp matematyki odbywa się jedynie przez naoczne wyobrażenie, wnioskowanie zaś może jedynie sformułować i uwydatnić zdobyte wiadomości, nigdy zaś nie może stworzyć nowych. Wzorem tak błędnie pojętej matematyki wkładano na filozofię zadanie rozwinięcia z pozbawionych treści założeń najwyższych, drogą analizy logicznej, drzemiące w nich wiadomości. Jak gdyby były pewniki metafizyczne! Jak gdybyśmy nie żądali i nie powinni byli żądać od każdej prawdziwej umiejętności, ażeby zwiększała wiedzę naszą, nie tylko zaś ją wyjaśniała analitycznie! Skoro raz wzięto jasność i dokładność pojęć w takiem czysto formalnem znaczeniu, nieuniknionym wynikiem było, że przy osłabionej twórczości zasada ta zdegradowała się do wymagania prostego wyjaśnienia i udokładnienia wyobrażeń metafizycznych, istniejących w świadomości ogółu. Tak potok racyonalizmu zgubił się ostatecznie w płytkich wodach oświaty, która wkrótce zgotowała równie gościnne przyjęcie teoryom empirystycznym, ponieważ mogły wylegitymować się przy pomocy jasnych i dokładnych wyobrażeń, jak i wynikom systematów racyonalistycznych.

Łatwo było dostrzedz, że każdy z walczących obozów zawinił jednostronnością, i że dla jej uniknięcia należało

obrać pewne stanowisko środkowe pomiędzy krańcowemi; nierównie trudniej było je znaleźć. Żaden z przeciwnych sobie punktów zapatrywania nie jest tak poprawnym, jak sądzą jego zwolennicy, ani tak błędnym, jak twierdzą przeciwnicy. Gdzie się zaczyna po każdej stronie błąd i jednostronność, jak daleko sięga słuszność?

Spór toczy się przedewszystkiem o początek i zakres zastosowania poznania ludzkiego. Racyonalizm ma słuszność, twierdząc, że niektóre wyobrażenia nie mają zmysłowego pochodzenia. Ażeby poznanie było możliwem, *nie wszystkie pojęcia powinny pochodzić z wrażeń*, mianowicie nie powinny te, przy których pomocy powstaje wiedza, inaczej bowiem brakowałoby jej ścisłej powszechności i konieczności. Jedynym organem wiedzy, mającej powszechną doniosłość, jest *rozum*. Empiryzm słusznie wygłasza, *że tylko to, co poddaje się doświadczeniu, może być poznane*. To, co ma być przedmiotem poznania, musi być dane jako rzeczywistość w wyobrażeniu zmysłowem. Jedynym organem rzeczywistości są *zmysły*. Racyonalizm sądzi poprawnie o *źródle* najważniejszej klasy wyobrażeń, empiryzm—*o zakresie ich zastosowania*. Jedno z drugiem można w ten sposób połączyć: niektóre pojęcia (te, od których zależy poznanie) pochodzą z rozumu, czyli są *a priori*, lecz mają zastosowanie tylko do przedmiotów doświadczenia.

Powtóre spór dotyczył metody. Empiryzm w osobie założyciela swego Bacona polecił zamiast jałowej metody syllogistycznej (dedukcyjnej) indukcyjną, jako jedynie prowadzącą do nowych odkryć. Żąda on przedewszystkiem *rozszerzenia* wiedzy. Przeciwnie racyonalizm trzyma się uporczywie metody dedukcyjnej, albowiem tylko syllogizm daje poznanie jednakowo przekonywające dla wszystkich istot ludzkich. Żąda on przedewszystkiem *powszechności i konieczności* poznania. *Indukcya* ma tę zaletę, że rozszerza wiedzę, lecz doprowadza ją tylko do empirycznej, względnej, nie zaś do ścisłej powszechności. *Syllogizmu* przewagę stanowi, że daje on wiedzę powszechną i konieczną, lecz może

tylko udokładnić i utrwalić nasze wiadomości, nie pomnażając ich.

Czy nie możnaby zadość uczynić obu wymaganiom naraz, łącząc pożądane dodatnie strony a unikając ujemnych? Czy niema wiadomości, które by wzbogacały naszą wiedzę (a więc byłyby *syntetyczne*), nie będąc empirycznemi, które by były powszechne i konieczne (byłyby *a priori*) nie będąc analitycznemi? Z tego rozumowania wynika zasadnicze zagadnienie „Krytyki czystego rozumu“: jak możliwe są syntetyczne sądy *a priori*?

Filozofia empiryczna przeceniała *zmysły* a zbyt mało ceniła rozum, widząc w ujęciu zmysłowem źródło wszelkiego poznania, a zdolność myślenia sprowadzając do biernego prawie przyjmowania nadchodzących z zewnątrz wieści. Według empiryków pojęcia (ideje) o tyle tylko zasługują na zaufanie, o ile mogą się wylegitymować ze swego pochodzenia zmysłowego (od wrażeń). Nie dostrzegają oni *czynnego* charakteru wszelkiego poznania. Racyonaliści przeciwnie przeceniali *rozum*, a zbyt nizko cenili zmysły. Sądzili, że dla zmysłów dostępna jest tylko zwodnicza zewnętrzna strona rzeczy, rozum zaś przenika w ich prawdziwą, niezmysłową istotę. To, co duch otrzymuje od rzeczy (wrażenia), jest zwodnicze, co myśli o sobie—jest prawdą. Pierwsze jest źródłem niejasnego, drugie dokładnego poznania. Zmysłowość jest raczej nieprzyjacielem, niż sługą prawdziwego poznania, polegającego na rozwijaniu i dokładniejszem pojmowaniu odziedziczonych, pełnych treści pojęć i zasad. Zapominają ci filozofowie, że rozczłonkowując pojęcia, nigdy nie dojdziemy do rzeczywistości, oraz że zmysłowość nie jest tylko pobudką do poznania, lecz nierównie większą ma w niem rolę: ona to daje rozsądkowi realne przedmioty, a więc treść poznania. Do poznania oprócz czynności (formalnej) rozumu wchodzi bierność—przyjęcie wrażeń. Ani zmysły, ani rozum pojedynczo wzięte nie stwarzają poznania; potrzebne są do tego *obie* władze poznawcze, czynna i bierna, pojmująca i intuicyjna. Nasuwa się tu pytanie: czem różni się *pojęcie* od *intuicyi*, zmy-

słowe poznanie od intelektualnego, oraz na czem polega ich współudział?

Pomimo jednak różnicy w punktach wyjścia i wynikach oba kierunki filozoficzne zgadzają się w niektórych szczegółach. Jeśli *przeciwieństwo* i jednostronność obu szkół nasuwały myśl o uzupełnieniu ich stanowisk jedno przez drugie, to pojmowanie niepoprawności, *wspólnych* obu poglądom, pobudzało do porzucenia tych stanowisk i do szukania nowego wyższego *nad niemi* a zarazem i nad eklektyzmem usiłującym je połączyć. Wspólne błędy dotyczą przedewszystkiem istoty sądu oraz różnicy pomiędzy zmysłowością a rozumem. Żadna ze stron nie dostrzegła osobliwości *sądu*, mianowicie, że polega on na *czynnem połączeniu* (pojęć). Racyonaliści widzieli w sądzie czynność wprawdzie, lecz tylko czynność uświadamiania, prostego udokładnienia i analitycznego wnioskowania, przy pomocy którego wiedza nie mogłaby ruszyć z miejsca. Empirycy opisywali go jako porównanie i rozróżnienie, jako proste ujęcie i rozpoznanie istniejących już między ideami stosunków i związków, kiedy w rzeczywistości sąd nie znajduje tych stosunków i związków, lecz sam dopiero je zakłada. W jednym poglądzie brak syntetycznego momentu, w drugim czynnego. Błędny pogląd na sąd był jedną z przyczyn powstania krańcowych teoryj o pochodzeniu wyobrażeń z rozumu i z wrażenia. Racyonalizm uważa za wrodzone nawet pojęcia dotyczące treści, kiedy w rzeczywistości takiemi są tylko formalne, empiryzm zaś wyprowadza z doświadczenia (drogą abstrakcyi) nawet najwyższe pojęcia formalne (kategorye), kiedy doświadczenie może dać tylko treść wrażeń, nie zaś ich związek konieczny. Jedni przypisują za wiele pierwotnej własności umysłu, drudzy za mało. Na pytanie: „jakie pojęcia są wrodzone“ można odpowiedzieć dopiero po rozwiązaniu innego: jakie są pojęcia, *przy pomocy których* władza sądzenia *łączy* nabyte z doświadczenia wyobrażenia? To pojęcia łączące, te formalne narzędzia syntezy są *a priori*.

Jeszcze większa jest zgodność obu szkół, pomimo pozornie rażącej przeciwności w kwestyi *stosunku zmysłowości*

do rozumu. Dla empiryków myślenie było przekształconem, sublimowanem postrzeganiem, dla racyonalistów postrzeżenie niejasnem i mniej dokładnem myśleniem. Dla pierwszych pojęcia są wyblakłymi obrazami wrażeń, dla drugich wrażenia—niedoprowadzonemi jeszcze do jasności pojęciami. Różnica nie większa, niż gdyby jeden nazywał lód zmarzniętą wodą, drugi raczej wodę uważał za stopiony lód. Oba poglądy zaliczają wejrzenie i myślenie do *jednego* szeregu, a wyprowadzają jedno z drugiego przez osłabienie lub spotęgowanie. Oba popełniają ten sam błąd, widząc różnicę w *stopniu* tam, gdzie istnieje różnica *gatunkowa.* Zaradzić temu może tylko stanowczy *dualizm.* Zmysłowość i rozum nie są rozmaitymi stopniami jednej i tej samej siły poznawczej, lecz dwoma różnorodnemi władzami poznającemi; nie różnią się w stopniu, lecz zasadniczo. Jak Kartezyusz zaczął od metafizycznego dualizmu rozciągłości i myśli, tak Kant poczyna od dualizmu w teoryi poznania pomiędzy postrzeżeniem a myślą.

Cięższym grzechem, niż wymienione tu błędy, było opuszczenie, którego się dopuściły obie strony, a którego dostrzeżenie i uniknięcie stanowi we własnych oczach Kanta wybitny charakter jego filozofii oraz jej zasadniczy postęp wobec dotychczasowej. Badacze teoryi poznania przed Kantem przystępowali do swego zadania, nie postawiwszy poprzednio *pytania o możliwości poznania.* Brano się do rzeczy w dobrej wierze, że umysł ludzki zdolny jest je poznać, w naiwnem zaufaniu do władzy rozumu ku opanowaniu prawdy. Naiwne i pewne siebie jest to zaufanie, gdyż nie przychodziła na myśl nawet możność złudzenia. W jakimkolwiekbądź stopniu słuszną jest ta wiara w zdolność poznawczą człowieka i w poznawalność rzeczy, nie jest ona wypróbowaną, a wobec zarzutów sceptyków dogmatyk zostaje zupełnie bezbronny. Wszelka filozofia dotychczasowa prócz *sceptycznej* była według wyrażenia Kanta *dogmatyczną*, t. j. bez badania przyjmowała, że możemy poznawać przedmioty. Nie pytała się: w *jaki sposób* to możliwe, ani też czem jest poznanie, czego od niego można

i należy wymagać oraz jakimi środkami rozum nasz jest w stanie zadość uczynić podobnym wymaganiom. Pozostawiała bez badania poznanie ludzkie i jego granice. Sceptyk nie lepiej postępuje. Powątpiewa o zdolności poznania i zaprzecza ją również niekrytycznie, jak dogmatyk wierzy w nią i przyjmuje. Dowcip swój kieruje przeciwko założeniom filozofii dogmatycznej, zamiast zwrócić go ku zasadniczemu zagadnieniu o możliwości poznania. Filozofia *krytyczna* chce poddać gruntownemu *badaniu władzę poznawczą człowieka*, której ufa bezzasadnie dogmatyk, a której również bezzasadnie nie dowierza sceptyk. Dla tego też Kant stanowisko swoje nazywa „krytycyzmem", przedsięwzięcie zaś swoje „Krytyką rozumu". Zamiast twierdzić lub zaprzeczać, on bada: w jaki sposób powstaje poznanie, z jakich składa się czynników, jak daleko sięga? Bada on *początek* i *zakres* poznania, jego *źródła* i jego *granice*, według podstaw jego bytu i jego praw. Krytyka rozumu widzi przed sobą podwójne zagadnienie, a drugie nie może być rozwiązane przed rozwiązaniem pierwszego. Wpierw nim zbadamy rozległość poznania, określić powinniśmy jego pochodzenie. Dopiero oznaczywszy warunki poznania, możemy odpowiedzieć na pytanie: jakie przedmioty są dostępne dla niego. Zakres poznania wyniknie ze znajomości jego źródeł.

Czy filozofia krytyczna zbliża się bardziej do sceptycyzmu, czy do dogmatyzmu—jest to pytanie jałowe. Różni się zasadniczo od obu tem, że powołuje rozum do zastanowienia się nad sobą samym, do metodycznego zbadania swojej władzy poznającej i służy mu w tem badaniu za przewodnika. Gdzie jeden wierzył ślepo, drugi wątpił i przeczył, tam krytycyzm bada; podnosi on pominięte przez oba kierunki zagadnienia o możliwości poznania. Zagadnienie krytyczne nie polega na pytaniu: czy istnieje zdolność poznawania, lecz na tem: z jakich władz składa się ona, czy poznawalne są wszystkie przedmioty, które uważaliśmy za takie? Kant nie pyta się, *czy możliwe poznanie*, lecz *jak* i przez co *możliwe*? Że jest możliwe, powinien to *przypuścić* każdy, kto

przystępuje do naukowego badania, a wymagane przez dzisiejszych teoretyków poznania rozpoczynanie filozofowania bez żadnych przypuszczeń jest poprostu niemożliwe. Jeszcze coś bardziej szczegółowego powinien był przyjąć Kant, aby módz rozpocząć swoje badanie: że możliwe jest poznanie poznania, że istnieje rozum krytyczny, badający sam siebie—założenie to mogło być na początku jedynie przedmiotem *wiary*. Nie wykluczało to późniejszego dokładniejszego poszukiwania nad tem, *jak* się odbywa owo poznanie siebie, nad organem filozofii krytycznej. Kant nie spełnił tego zadania i brak ów wywołał następnie żywy spór co do charakteru i metody krytyki rozumu. Na tym punkcie został Kant dogmatykiem, jeśli chcemy użyć tego wyrażenia.

Sam siebie uważał Kant za wykończającego sceptycyzm, głównie dla tego, że poszukiwania Hume'a nad przyczynowością stały się najsilniejszą pobudką ku wyrobieniu jego krytyki poznania. Wykształcony na dogmatycznym racyonalizmie szkoły Wolffa, której przez długi czas (mniej więcej do r. 1760) jeszcze zostawał wiernym, chociaż badając samodzielnie w roli nauczyciela i pisarza, pod wpływem filozofii angielskiej przeszedł on stopniowo na stronę empirycznego sceptycyzmu, następnie wkroczył na grunt racyonalizmu—prawdopodobnie pod wpływem wydanych w r. 1785 *Nouveaux Essays* Leibniza, aby ostatecznie, pod wpływem ponownym empiryzmu [1]), obrać stanowisko utrwalone w wydaniu *Krytyki czystego rozumu* 1781 r., które jak samo wykazuje ślady minionych przemian, tak w następstwie ulega dalszym, chociaż mniej znacznym przekształceniom.

Ciekawe zadanie stanowi wyśledzenie powstawania i wzrostu zasadniczej idei krytycznej w pismach Kanta,

[1]) Por. H. Vaihingera „Kommentar zu Kants Krit. d. r. V." t. I, Stuttgart, 1881, str. 48—49. Drugi tom tego dzieła, świadczącego o bystrości umysłu, wielkiej pracowitości i godnej uznania przedmiotowości, traktujący o transcendentalnej estetyce, wyjść miał w 1892 r. wyszedł w r. 1893. *Prz. tł.*.

należących do przedkrytycznego okresu. Tu możemy jednak zaznaczyć tylko tematy, nad którymi się zastanawiał, oraz wytknąć najbardziej uderzające uprzedzenia i przygotowania do epokowego zwrotu. Już pierwsze jego dziełko *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (o mierze sił żywych) 1747 zaznacza rozjemczy charakter autora. Gdy ludzie gruntowni i bystrego umysłu, powiada on tu, wygłaszają zdania wprost przeciwne, należy po większej części wziąć pod uwagę pewne stanowisko pośrednie, przyznające do pewnego stopnia słuszność obu stronom. Pytanie polega na tem, czy za miarę siły poruszającej przyjąć należy, jak chciał Kartezyusz, iloczyn z masy przez prędkość, czyli, zgodnie z Leibnizem, masę przez kwadrat prędkości. Niezadawalniające rozwiązanie, polegające na tem, że twierdzenie Kartezyusza poprawne jest w stosunku dla sił martwych, Leibniza zaś—dla sił żywych, wywołało żart Lessinga, że autor przystępuje do oceny sił żywych, nie wyprobowawszy początkowo swoich. Podobneż stanowisko rozjemcze wykazuje pismo habilitacyjne *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (nowe wyjaśnienie pierwszych zasad poznania metafizycznego) 1755, oraz rozprawa p. t. *Monadologia physica* 1656. Tu idzie o syntezę poglądów Leibniza i Newtona. Pierwsze rozróżnia zasadę rzeczową i zasadę poznawczą, odrzuca dowód ontologiczny, a wychodząc z zasad Leibniza broni determinizmu przeciw Crusiusowi. W „monadologii fizycznej“ przyznaje się Kant do dynamizmu (materya jest produktem sił przyciągania i odpychania) i sądzi, że monady czyli pierwiastki ciała mogą zajmować przestrzeń bez uszczerbku dla swojej prostoty. Dalej idzie szereg prac, poświęconych zadaniom przyrodniczym: opóźniającemu działaniu przypływu i odpływu na obrót ziemi, starzeniu się ziemi, ogniowi (rozprawa inauguracyjna), trzęsieniom ziemi, teoryi wiatrów. Najwybitniejsza z nich, która przez długi czas nie zwracała na siebie uwagi, jest poświęcona Fryderykowi II *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (historya i teorya nieba) 1755, w której rozwija hypotezę me-

chanicznego powstania układu słonecznego oraz ruchu planet, w czterdzieści lat później wygłoszoną niezależnie przez Laplace'a, ktory nie znał dzieła Kanta. Prostemi przypuszczeniami, stanowiącemi jej podstawę, są obie siły materyi— przyciąganie i odpychanie oraz jej stan chaotyczny pierwotny—mgławica, złożona z pierwiastków rozmaitej gęstości. Godnem uwagi jest w tem dziele przyznanie, że mechaniczne pojmowanie świata znajduje granice swoje w dwóch punktach: zatrzymuje się ono wobec powstawania materyi i wobec pochodzenia organizmów. Kosmogonia mechaniczna daleka jest od zaprzeczania stworzenia, przeciwnie, dowodząc, że z prawidłewego działania sił materyalnych powinien był powstać bez udziału boskiego ten dobrze urządzony i celowy świat, może tylko umocnić nas w przypuszczeniu najwyższej inteligencyi, jako sprawczyni materyi i jej praw; jest ona dla tego właśnie niezbędną, że sama natura nie inaczej, jak tylko prawidłowo i porządnie postępować może w chaosie.

Empiryczny okres przedstawiają pisma z szóstego dziesiątka lat. *Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren* (błędna subtelność figur wnioskowania) 1762 oświadcza, że tylko *pierwsza* forma wnioskowania jest jedynie naturalną, inne uważa za zbyteczne i wymagające sprowadzenia do tej pierwszej. W *Jedynej możliwej podstawie dla dowiedzenia bytu Boga* 1763, gdzie w rozważaniu 7-em części 2-ej powtarza się wygłoszona w *Naturgeschichte des Himmels* kosmogonia, bardziej godnemi uwagi, niż sama podstawa dowodu, są wyjaśnienia dotyczące *bytu* (istnienie „Dasein" jest założeniem bezwzględnem, nie jest orzeczeniem, powiększającem ilość cech, lecz wprost względnie założonem), oraz zaznaczające późniejsze stanowisko wyrazy końcowe: „potrzeba, abyśmy byli *przekonani* o istnieniu Boga, lecz niekoniecznem jest *dowodzenie* tego". Podstawa, o której mowa, jest następująca: wszelka możliwość przypuszcza coś rzeczywistego, w którem i przez które wszystko, co daje się myśleć, dane jest jako określenie lub jako następstwo. Taka rzeczywistość, której nieobecność usunęła

by wszelką możliwość, jest konieczną. Istnieje więc istota konieczna, jako ostatnia realna przyczyna wszelkiej możliwości, jest ona jedyna, prosta i niezmienna, wieczna, najrealniejsza z istot duchowych. „Próba wprowadzenia pojęcia wielkości ujemnych do filozofii“. (*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*) 1762 wyróżnia, wbrew Crusiusowi, od przeciwstawności *logicznej*, sprzeczności czyli prostego zaprzeczenia (*a* i *nie—a*, przyjemność i brak przyjemności, bogactwo i brak bogactwa) niedającą się wyjaśnić drogą czysto logiczną przeciwstawność *realną* (+*a* i — *a*; radość i smutek, kapitał i dług, przyciąganie i odpychanie; przy przeciwstawności realnej oba określenia są pozytywne tylko w przeciwnych kierunkach), a równolegle z tem—realną podstawę od logicznej. Pismo konkursowe „o wyraźności zasad teologii naturalnej i etyki“ (*Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* 1764) przeprowadza ścisłą granicę między poznaniem matematycznem a metafizycznem, ostrzegając filozofię od szkodliwego naśladowania metody geometrycznej, zamiast której powinnaby raczej wziąść za wzór tę, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa. Przedmiot *matematyki* stanowi wielkość, przedmiotem filozofii są *jakości*; pierwsza jest łatwą i prostą, drugie—trudne i zawikłane; o ileż łatwiejsze do ujęcia jest pojęcie trylionu, niż idea filozoficzna wolności, której dotychczas filozofowie nie potrafili uczynić zrozumiałą. W matematyce powszechne rozważa się pod znakiem *in conreto*, w filozofii przez pośrednictwo znaków *in abstracto*; pierwsza szkicuje swój przedmiot w wejrzeniu naocznem, drugiej przedmiot jest dany i to jako pojęcie niejasne, wymagające analizy. Matematyk więc może rozpoczynać od określenia, gdyż pojęcie, do którego stosuje się wyjaśnienie, dopiero powstaje przez określenie, gdy filozof powinien przeciwnie szukać określenia dla danego przedmiotu: w matematyce określenie jest pierwszą rzeczą, w filozofii—prawie zawsze ostatnią; w pierwszej postępuje się syntetycznie, w drugiej analitycznie. Zadaniem matematyki jest *połą-*

czenie i porównanie jasnych i pewnych pojęć o wielkościach, aby stąd wyciągnąć wnioski; zadaniem filozofii—*rozkładanie* pojęć danych niejasno, aby uczynić je wyczerpującemi i określonemi. Do niekorzystnych stron tej ostatniej dołącza się i to, że gdy matematyka ma tylko niewiele niedających się rozłożyć pojęć i niedowiedzionych twierdzeń, filozofia ma ich mnóstwo. Poznania filozoficzne podobne są do meteorów, których blask nie wiele przemawia za ich trwałością. Znikają one, kiedy matematyka wciąż trwa. Metafizyka jest bezwątpienia najtrudniejszą z umiejętności ludzkich, lecz dotąd jeszcze nikt jej nie napisał, nie należy bowiem być tak dobrodusznym, aby to wszystko „nazywać filozofią, co się mieści w książkach, noszących ten tytuł". W paragrafie końcowym o pierwszych zasadach moralności przeglądają surowe rysy rozkaźnika bezwarunkowego przez osłonę angielskiej teoryi uczucia moralnego, kiedy jednocześnie wydane wdzięczne *Spostrzeżenie nad uczuciem piękna i wzniosłości*" idą jeszcze torem empiryzmu.

Okres empiryczny znajduje zakończenie sceptyczne w satyrze *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (rojenia jasnowidzącego, wyjaśnione rojeniami metafizyki, 1766), pełnej głębokiej ironii z jasnowidzenia, zarówno jak i z urojonej wiedzy o nadzmysłowem. Tu już wykazuje Kant jasną świadomość nowego zadania nauki o granicach rozumu ludzkiego, oraz tego, że rozpocząć ją należy od wyjaśnienia zagadnienia przestrzeni. Wcześniej już niejednokrotnie zwracało ono na się uwagę jego [1]), a była tą częścią całego zadania, która najpierw przybrała ostateczną formę. Krytyka zmysłowości, nowa nauka o przestrzeni i czasie wyłożona jest w pisanej r. 1770 dla osiągnięcia zwyczajnej profesury rozprawie łacińskiej *O formie i zasadach zmysłowego i intelektualnego świata* prawie tak samo, jak w „Krytyce czystego rozumu"

[1]) Mianowicie w pracach: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" 1758; „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" 1768, prócz tego w wielu wyżej przytoczonych.

kiedy krytyka rozsądku i rozumu, nauka o kategoryach i ideach oraz zakresie ich zastosowania wymagały do wykończenia swego jeszcze wielu lat pracy. Rozprawa bowiem wspomniana (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*) nie powątpiewa wcale o poznawalności rzeczy w sobie oraz Boga, wykazuje więc, że autor porzucił stanowisko sceptyczne, jakie zajmował był w „Rojeniach jasnowidzącego", aby zwrócić się na nowo ku racyonalistycznemu dogmatyzmowi, którego ostateczne przezwyciężenie nastąpiło po nowem wahaniu w kierunku sceptycznego empiryzmu. Do poznania tego ostatniego prawie jedyne źródło stanowią listy do M. Herza; a nie jest ono bardzo wydajne.

Krytyka czystego rozumu ukazała się w r. 1781 znacznie później, niż spodziewał się Kant, przystępując do dzieła o *Granicach zmysłowości i rozumu*. Drugie zmienione wydanie wyszło 1786 [1]). Nadawszy w *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, występującej jako umiejętność* 1783, popularną formę swojej nauce krytycznej, dał Kant w *Podstawach metafizyki obyczajności* (*Grundlegung des Metaphysik der Sitten*) 1785 i *Krytyce praktycznego rozumu* 1788 (*Kritik der praktischen Vernunft*) krytyczną filozofię moralności, w *Krytyce władzy sądzenia* (*Kritik der Urtheilskraft*) 1790 krytyczną estetykę i teleologię, w *Religii w granicach samego rozumu* [2]) (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*—składa się z 4-ch rozpraw, z których jedna *Vom radicalen Bösen* była już wydana 1792 w *Berlinisches Monatsschrift*) — krytyczną filozofię religii. Wykończeniu gmachu poświęcone są *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa* 1786 i *Metafizyka obyczajności* (*Metaphy-*

[1]) Co do stosunku obu wydań do siebie wiele pisano i spierano się. Przeciwko Schopenhauerowi i K. Fischerowi twierdzić należy, że zmiany w drugiem wydaniu polegają na silniejszem podniesieniu pierwiastków realistycznych, które są wprawdzie na drugim planie w pierwszem, ale już i tam występują.

[2]) Z tem dziełem wiąże się spór Kanta z cenzurą o prawo wolnego badania w zakresie religii, o czem por. Dilthey „Arch. für Geschichte der Philos.", t. 3, 1890, str. 418— 456.

sik der Sitten) w dwóch częściach: podstawy metafizyczne nauki prawa i takież nauki cnoty) 1797. Rok 1798 przyniósł jeszcze dwa większe dzieła: *Spór fakultetów**) i *Antropologię*. Ze sprawozdań należy wspomnieć traktujące o *Ideach* Herdera; z rozpraw drobniejszych: *Myśl o dziejach powszechnych ze stanowiska kosmopolitycznego*, *Odpowiedź na pytanie, czem jest oświata?* 1784; *Co znaczy oryentować się w myśleniu?* 1786; *O użyciu zasad teologicznych w filozofii* 1788; *O odkryciu, skutkiem którego wszelka nowa krytyka czystego rozumu stanie się zbyteczną wobec dawniejszej* 1790; *O postępach metafizyki od czasów Wolffa*; *O filozofii w ogóle*, *Koniec wszechrzeczy* 1794, *W sprawie pokoju wieczystego* 1795. *Logikę* Kanta wydał Jasche 1800, jego *Geografię fizyczną* i *Uwagi o pedagogice* Fr. Th. Rink 1803, *Wykłady o filozoficznej nauce religii* (1817, 2 wyd. 1830) i o *metafizyce* (1821) [1]) Politz. Projektowane wydanie rękopisu z ostatnich lat życia Kanta, znajdującego się obecnie w posiadaniu pastora hamburskiego Albr. Krausego, a traktującego o przejściu od metafizycznych podstaw przyrodoznawstwa do fizyki, sądząc z ogłoszonych dotychczas prób przez Reickego (w *Altpreussischen Monatsschrift* 1882—84) oraz samego Krausego [2]), z trudnością zadość uczyni pokładanym w niem przez niektórych oczekiwaniom. Benno Erdmann wydał *Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. aus Kants*

---

*) „Streit der Facultäten“ po polsku wydał J. Wł. Bychowiec uczeń Kanta p. t. „Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną“, prócz tego z dzieł K. przetłomaczył „Wyobrażenie do historyi powszechnej we względzie kosmopolitycznym“ i „Do pokoju wiecznego“. „O pedagogice“ tłomaczył Bobrowski, „O religii i moralności“, Mrongowius, Gdańsk, 1854. *Prz. tł.*

[1]) Por. o nich B. Erdmann w „Phil, Monatsh“ t. 19, 1883, str. 129 i nast., t. 20, 1884, str. 65 i nast.

[2]) A. Krause: „J. Kant wider K. Fischer zum ersten Male mit Hilfe des verloren gewesenen kantischen Hauptwerken vertheidigt“ 1884, (odpowiedź na to K. Fischera: „Das Streber—und Gründertum in der Literatur“ 1884); tegoż: „Das nachgelassene Werk J. Kants, mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt“ 1888.

Nachlass 1881 i *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie aus handschriftlichen Aufzeichnungen*; pierwszy tom obejmuje rozważania dotyczące „Antropologii“ (1882); drugi Krytyki czystego rozumu według Kantowskiego egzemplarza *Metafizyki* Baumgartena (1884). Francuzki przekład wielu dzieł Kanta sporządził Tissot *), angielski przekład „Krytyki czystego rozumu“ wydał Max Muller 1881.

Najlepszem wydaniem zbiorowem dzieł Kanta jest doskonale wykonane i ułożone w chronologicznym porządku 2-ie wydanie Hartensteina w 8-iu tomach (1867—68). Jednocześnie z pierwszem Hartensteinowskiem w 10 tomach (1838) wyszło dwunastotomowe wydanie K. Rosenkranza i Fr. W. Schuberta, zawierające w ostatnim tomie życiorys Kanta przez Schuberta i historyę filozofii Kantowskiej przez Rosenkranza (1842). Wydane przez Kehrbacha w *Reklams Universal Bibliothek* główne dzieła zasługują więcej na polecenie, niż Kirchmanowskie wydanie w *Philosophische Bibliothek*.

Z pomiędzy dzieł o Kancie pierwsze miejsce zajmuje wykład Kuno Fischera [1]). O pismach Liebmanna, Cohe-

*) O tych tłomaczeniach mówi jeden z pisarzy francuskich „że są zbyt dosłowne, aby mogły być zrozumiałemi, że powinny być same przetłomaczone na język francuzki poprawniejszy, jaśniejszy i piękniejszy“ (Pillon w „Année philosophique“ 1891, str. 267). Niektóre więc z tłomaczonych przez Tissota dzieł zostały powtórnie przełożone przez Barniego („Critique de la raison pure“, „Principes métaphysiques de la morale“) „Prolegomena“ zostały powtórnie przetłomaczone przez gromadkę uczniów szkoły normalnej wyższej (1891 u Hachetta). „Critique de la raison pratique“ tłomaczył Picavet (1888); „Premiers principes métaphysiques de la science de la nature“ Andler i Charannes (1891); „Traité de pédagogie“ — Barni. Powtórzone zostały następne tłómaczenia Tissota: „La logique“, „Mélanges de logique“, „Antropologie“ i „Eclaircissements sur la Critique de la raison pure“. Podajemy tę literaturę wobec braku polskich przekładów i większego rozpowszechnienia u nas języka francuskiego. Wyszły również nowe staranne przekłady angielskie wszystkich głównych dzieł Kanta. *Prz. tłom.*

[1]) W 3-im i 4-ym tomach jego „Gesch. der neur. Phil.“, III wyd. 1882, prócz tego: „Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre“ 1860.

na, Stadlera, Riebla, Volkelta i in. będzie wzmianka przy opisaniu nowego ruchu kantonowskiego; tu przytaczamy z urosłej nie do przejrzenia literatury o Kancie tylko niektóre ważniejsze monografie i artykuły:

Ad. Böhringer: *Kants erkenntnistheoretischer Idealismus* 1888. K. Dietrech: *Die Kantsche Philosphie in ihrer inneren Entwickelungsgeschichte*, 2 t., 1885 (zpoczątku osobno jako: *Kant und Newton* 1877, *Kant und Rousseau* 1878). W. Dilthey: *Aus den Rostocker Kanthandschriften*, w *Archiv für Geschichte der Philosophie* Bd. 2—3, 1889—1890. M. W. Drobisch: *Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff* 1885. B. Erdmann: *Kants Kritizismus in der I. und. II. Aufl. der Kr. d. r. V.* 1878; tegoż: *Kants Prolegomena herausg. und erläutert* 1878, *Einleitung* (przeciwko niemu Emil Arnoldt: *Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert*, 1879; por. o tem. H. Vaihinger: *Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse*, w *Philos. Monatsh.* t. 16, 1880). Franz Erhardt: *Kritik der Kantischen Antinomienlehre* 1888. R. Eucken: *Über Bilder und Gleichnisse bei Kant*, *Zeitschr. für Philos.* t. 83, 1883, powtórzone w *Beiträgen zur Gesch. d. neueren Philos.* 1886. F. Frederichs: *Der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants* 1871; tegoż; *Kants Prinzip der Ethik* 1879. Ed. v. Hartmann: *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit* 1871, w drugiem (1875) i trzeciem (1885) wyd. pod tytułem: *Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus.* C. Hebler: *Kantiana*, w *Philos. Aufsätzen* 1869. Alfred Hegler: *Die Psychologie in Kants Ethik* 1891. A. Hölder; *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie* 1873. J. Jacobson: *Die Auffindung des Apriori* 1876; tegoż: *Über die Beziehungen zwischen Kategorien und Urteilsformen* 1877. Wilh. Koppelmann: *Kants Lehre vom analytischen Urteil*, w *Philos. Monatsh.* Bd. 21, 1885; tegoż: *Lotzes Stellung zu Kants Kritizismus*, w *Zeistschr. f. Philos.*, t. 88, 1886; tegoż: *Kants Lehre vom kategorischen Imperativ* 1888; tegoż: *Kant und die Grundlagen der christlichen Religion* 1890. E. Laas: *Kants Analogien der Erfahrung* 1876; tegoż: *Eini-*

ge Bemerkungen zur Transzendentalphilos. w *Strasburger Abhandlungen* 1884. J. Mainzer: *Die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft* 1881. J. B. Meyer: *Kants Psychologie* 1870. A. Paulsen: *Was uns Kant sein kann*, w *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.* 1881 *). B. Pünjer: *Die Religionslehre Kants* 1874. R. Quaebicker; *Kants und Herbarts metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele* 1870. J. Rehmke: *Physiologie und Kantianismus*, 1883. Rud. Reicke: *Lose Blätter aus Kants Nachlass* 1889 o nim: H. Vaihinger w *Zeitschr. f. Philos.*. t. 96, 1889). O. Riedel: *Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Ding an sich* 1884. O. Schneider: *Die psychologische Entwickelung des Apriori* 1883; tegoż: *Transzendentalpsychologie* 1891. F. Staudinger: *Noumena* 1884. M. Steckelmacher: *Die formale Logik Kants* 1879. A. Stern: *Die Beziehungen Garves zu Kant nebst ungedruckten Briefen* 1884. C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie*, w *Abh. d. bayer. Akad. d. W.* 1891. G. Thiele: *Kants intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kritizismus* 1876; tegoż: *Die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwickelung*, I, 1: *Kants vorkritische Naturphilosophie* 1882, 2: *Kants vorkritische Erkenntnistheorie* 1887. Ad. Trendelenburg: *Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit* w 3 tomie *Histor. Beiträge zur Philos.* 1867. Ueberhorst: *Kants Lehre von dem Verhältnisse der Kategorien zu der Erfahrung* 1878. H. Vaihinger: *Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena*, w *Philos. Monatsh.*, t. 15, 1879; tegoż, *Zu Kants Widerlegung des Idealismus*, w *Strasburger Abhandlungen* 1884. J. Walter: *Zum Gedächtniss Kants*, mowa 1881. Th. Weber: *Zur Kritik der kantischen Erkenntnistheorie* (w *Zeitschr. für Philos.*). 1882. W. Windelband: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich*, *Vierteljahrsschrift für wiss Philos.* 1877; por. z tem

*) Przeciwko temu Wundt: „Was soll uns Kant nicht sein". w *Philosophische Studien*, 1891, t. VII, zesz. I, str. 2. *Prz. tł.*

§ 58 jego: *Gesch. d. neueren Philos.* J. Witte: *Beiträge zum Verständnis Kants* 1874; tegoż: *Kantischer Kritizismus gegenüber unkritischem Dilettantismus* (przeciw A. Stöhrowi) 1885. Wehlrabe: *Kants Lehre vom Gewissen* 1889. E. Zeller: *Über das Kantische Moralprinzip* 1880. R. Zimmermann: *Über Kants Widerlegung des Idealismus von Berkeley* 1871; tegoż: *Über Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen* 1871.

Popularne wykłady dali: K. Fortlage: (w *Philos. Vortr.* 1869); E. Last: *Mehr Licht! Die Hauptsätze Kants und Schopenhauers* 1879, tegoż: *Die realistische und die idealistische Anschauung entwickelt an Kants Idealität von Raum und Zeit* 1884; H. Romundt: *Anteus, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott* 1882; tegoż: *Grundlegung zur Reform der Philos., vereinfachte und erweiterte Darstellung von Kants Kr. d. r. V.* 1885, tegoż: *Die Vollendung des Sokrates, Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre* 1885, tegoż: *Ein neuer Paulus, Kants Grundlegung zu einer sicheren Lehre von der Religion* 1886, tegoż; *Die drei Fragen Kants* 1887. A. Krause: *Popul. Darst. von Kants Kr. d. r. V.* 1881. K. Lasswitz: *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit* 1883. Wilh. Münz: *Die Grundlagen der Kantischen Erkenntnistheorie*, II. wyd. 1885.

Z obcokrajowców przyczynki do literatury o Kancie dali Villers, Cousin, Nolen, Desdonits, Caird, Cantoni, Adamson (przekład niemiecki Schaarschmidta 1880), Stirling: Morris i in. Z dzieł dawniejszych wspomnieć można o słownikach E. Schmida 1788 i Mellina (w 6 tomach) 1797; o krytyce filozofii Kanta w I tomie głównego dzieła Schopenhauera 1819 *) oraz o rozprawie Chr. H. Weissego: *In welchem Sinne hat sich die deutsche Philosophie jetzt wider an Kant zu orientiren?* (1847).

*) O niej Will. Codwell „Schopenhauer's criticism of Kant“ w „Mind, 1891, Juli. *Prz. tł.*

Mniej obfite w wypadki i mniej zmienne, niż filozoficzny rozwój Kanta [1]) było jego życie. Syn siodlarza, pochodzącego ze szkockiej rodziny J. G. Canta, urodził się on w Królewcu 1724; w domu i szkole wychowany surowo i pobożnie, kształcił się na uniwersytecie miejscowym; od r. 1746 w ciągu 9 lat był nauczycielem domowym, od r. 1755 docentem, od 1770 profesorem zwyczajnym, w ciągu sześciu lat pełnił obowiązki pomocnika bibliotekarza w Królewcu; rzadko porzucał Kant swoje miasto rodzinne, nigdy zaś nie wyjeżdżał po za granice prowincyi. Naoczność, którą się odznaczały zwłaszcza lubiane szczególniej wykłady Kanta o geografii fizycznej i antropologii, zawdzięczał pilnym studyom opisów podróży i niezwykle bystremu darowi spostrzegawczemu, dzięki któremu umiał z najpowszedniejszego otoczenia wyciągnąć bogatą wiedzę świata i człowieka. Po usunięciu się z katedry w r. 1797 zakończył w r. 1804 wskutek starczej niemocy swoje drobiazgowo uregulowane według zasad życie. Jako charakter odznaczał się on drobiazgową wiernością obowiązkowi, punktualnością i zamiłowaniem do prawdy; jako członek towarzystwa miły, rozumny i dowcipny, jako myśliciel należał raczej do bystrych, niż do głębokich umysłów. W jego wszechobejmujących zdolnościach dążność do łączenia i władza intuicyjna (jak tego dowodzi zwłaszcza Krytyka władzy sądzenia) przedstawione są w znacznym stopniu, lecz nie w takim, jak zdolność ścisłego rozdzielania i subtelnego rozróżniania, a jeśli słusznie widzą istotną cechę filozofowania Kantowskiego w dążności pojednawczej, to należy pamiętać o tem, że syntezę poprzedzała energiczna praca analityczna, która często oddziaływa jeszcze po dokonanem pojednaniu. Tak był Kant energicznym przedstawicielem *jakościowego* poglądu

[1]) Badaniami nad rozwojem nauki Kanta zajmowali się szczególniej Paulsen („Versuch einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie“ 1875), B. Erdmann, Vaihinger i Windelband.—Prócz Hume'a i Leibniza znaczny wpływ na Kanta wywarli: Newton, Locke, Shaftesbury, Rousseau i Wolff.

na świat w przeciwstawności do ilościowego poglądu Leibniza, dla którego przeciwności (np. czucie i myśl, uczucie i poznanie, dobre i złe, obowiązek i skłonność) schodziły na proste różnice w stopniu.

We wstępie do niniejszego rozdziału wykazane było jak ze sporu filozofii racyonalistycznej (dogmatycznej) i empirycznej (sceptycznej) wytworzył się nowy *ideał poznania*, pod przewodnictwem którego Kant przeprowadził swoją reformę filozofii. Ideał ten łączy Bakonowskie dążenia do *rozszerzenia* wiedzy z kartezyańskiem wymaganiem *pewności* od niej. Rozszerzają wiedzę tylko sądy syntetyczne, analityczne są tylko wyjaśniającemi [1]). Zupełnie pewnemi, bezwzględnie powszechnemi i koniecznemi są tylko sądy aprioryczne, sądy *a posteriori* mają jedynie podmiotową doniosłość, pozbawione są konieczności i co najwyżej mają względną powszechność [2]). Wszystkie sądy analityczne są *a priori*; wszystkie sądy empiryczne czyli *a posteriori* są syntetyczne. Pomiędzy jednemi i drugiemi znajdują się te, których poszukujemy. Czy istnieją sądy *syntetyczne a priori* i jak są możliwe?

---

[1]) „Wszystkie ciała są rozciągłe“ jest sądem analitycznym; „wszystkie ciała są ciężkie“—syntetycznym. Pierwszy wyjaśnia tylko pojęcie podmiotu, podnosząc zawarte już w niem, należące do określenia wyobrażenie częściowe; podstawą jego jest zasada sprzeczności: ciało nierozciągłe jest pojęciem sprzecznem z sobą. Ostatnie przeciwnie wychodzi po zagranice pojęcia podmiotu, dodaje doń orzeczenie, które w niem nie było zawarte; dopiero doświadczenie uczy nas, że ciężar połączony jest z ciałem; z pojęcia ciała nie moglibyśmy tego wysnuć. Prawie wszystkie matematyczne twierdzenia są syntetyczne; jednak w nich jak się niżej pokaże, nie doświadczenie, tylko „czyste wejrzenie“ pozwala wykroczyć po za granice pojęcia i dodać doń nową cechę.

[1]) Scholastycy oznaczali terminem *a priori* poznanie z przyczyn (z tego co poprzedza), *a posteriori*—ze skutków. Kant, idąc wślad za Leibnizem i Lambertem, używa tych wyrazów dla oznaczenia przeciwstawności: poznanie rozumowe—poznanie doświadczalne. A priori jest sądem utworzonym bez udziału doświadczenia, a przytem, gdy założenie, z którego jest wysnuty, znowu niezależne jest od doświadczenia—bezwzględnie a priori, w przeciwnym razie—względnie a priori.

Co do dwu umiejętności pytanie dotyczy tego, jak możliwe, co do trzeciej—czy są możliwe sądy, które rozszerzając naszą wiedzę, jednocześnie są bezwarunkowo powszechne i konieczne. Pierwszemi dwoma są *matematyka* czysta i takież *przyrodoznawstwo*, z których pierwszą jej oczywistość, drugie—możność ciągłego sprawdzenia doświadczalnego chroni od wątpliwości co do ich zasadności, prócz tego jedna i drugie mogą się powołać na stały postęp. Wszystkiego tego brak ku jej wielkiej szkodzie trzeciej umiejętności — metafizyce jako nauce o nadzmysłowem. Stwierdzenia doświadczalnego oczywiście nie może być w domniemanej umiejętności tego, co nie podlega doświadczeniu, oczywistości zaś brakuje jej w takim stopniu, że niepodobna znaleźć twierdzenia, na które by się zgodzili wszyscy metafizycy, nie mówiąc już o tem, iżby istniała książka o metafizyce, którąby można było postawić na równi z Euklidesem; tak daleką jest ona od ustawicznego postępu, że każdy nowy badacz za każdym razem burzy to, czego uczył jego poprzednik. Co do metafizyki więc, która jako skłonność naturalna istnieje rzeczywiście, pytanie dotyczy nietylko podstaw jej zasadności, jak w innych umiejętnościach, lecz o samą zasadność. Matematyce i czystej fizyce właściwe są sądy syntetyczne *a priori* zarówno jak i metafizyce. Twierdzenia pierwszej są poznaniami nie podlegającemi sporom, ostatniej nie. W pierwszej idzie o zbadanie *dlaczego* są takiemi? w drugiej—*czy* są takiemi (t. j. poznaniami).

Tak więc główne pytanie: „jak są możliwe sądy *a priori*? rozkłada się na kilka podrzędnych: jak możliwe są czysta matematyka, czyste przyrodoznawstwo i metafizyka (a mianowicie: metafizyka wogóle i metafizyka jako umiejętność)? Na pierwsze pytanie odpowiada transcendentalna *estetyka* (krytyka zmysłowości czyli władzy postrzegawczej), na drugie transcendentalna *analityka* (krytyka rozsądku), na trzecie transcendentalna *dyalektyka* (krytyka „rozumu“ w ścisłom znaczeniu) i transcendentalna nauka o *metodzie*. Analityka i dyalektyka są dwoma częściami transcendentalnej

„logiki“ (krytyki władzy myślenia), stanowiącej razem z transcendentalną estetyką naukę „elementarną“ w przeciwstawności do nauki o metodzie. Według tego podziału hierarchicznego ułożona jest „Krytyka czystego rozumu“, kiedy w „Prolegomenach“ wszystkie cztery części spojone są w wyżej zaznaczony sposób.

Podajemy odpowiedzi zawczasu. Czysta matematyka jest możliwa dla tego, że istnieją aprioryczne *postrzeżenia* (przestrzeń i czas); czyste przyrodoznawstwo czyli metafizyka zjawisk—dla tego, że istnieją aprioryczne *pojęcia* (kategorye) i *zasady* czystego rozsądku. Metafizyka jako urojona umiejętność nadzmysłowa była możliwa w postaci nieudatnej próby, ponieważ istnieją *ideje* czyli pojęcia rozumowe, które sięgają po za granice doświadczenia i sprawiają złudzenie jakoby przez nie dane były przedmioty poznawalne; jako umiejętność nie jest ona możliwa, gdyż kategorye zastosowanie jedynie znajdują w granicach doświadczenia, przedmioty zaś pomyślane przez pośrednictwo idei nie mogą być dane zmysłowo, wszelka zaś próba ich poznania prowadzi do niedających się rozwiązać sprzeczności (*antinomiae*). Przeciwnie możliwą i potrzebną jest umiejętność, która by nauczała poprawnego użycia kategoryj, dających się zastosować tylko do zjawisk oraz idei, stosujących się jedynie do naszego poznania rzeczy (i naszej woli) oraz ustanowiałaby *granice* naszego poznania. Umiejętność ta jest filozofią transcendentalną. W stosunku do metafizyki (poznania z czystego rozumu) więc brzmi odpowiedź: odrzucenie *transcendentalnej* (wychodzącej po za doświadczenie) uznanie i stworzenie *imanentnej* (utrzymującej się w granicach możliwego doświadczenia). Niemożliwą jest jako metafizyka rzeczy w sobie, możliwą jako metafizyka *przyrody* (pojęcia zbiorowego zjawisk) oraz metafizyka *poznania* (krytyka rozumu).

Wymagania rozumu nie wyczerpują się jednak pytaniem: „co możemy wiedzieć“, lecz obejmuje dwa inne: „co powinniśmy czynić“? i „czego możemy mieć nadzieję“? Tak więc do metafizyki przyrody dołącza się metafizyka *moral-*

ności a do krytyki teoretycznego rozumu—krytyka praktycznego czyli woli, do obu zaś krytyka wiary religijnej. Jeśli bowiem nieprzystępna jest nam wiedza nadzmysłowego świata, to jednak nie brak podstaw „praktycznych“ do dosyć pewnego „przekonania“ co do Boga, wolności i nieśmiertelności.

Przeniósłszy zagadnienie o możliwości syntetycznych sądów *a priori* z poznania przyrody na nasze *obowiązki*, stawia je Kant po raz trzeci względem naszych sądów o podmiotowej i przedmiotowej *celowości* rzeczy, czyli ich piękności i doskonałości, a do krytyki rozsądku i woli dodaje krytykę estetycznej i teleologicznej *władzy sądzenia*.

Filozofia więc Kanta dzieli się na części: teoretyczną, praktyczną (włączając w to i religijną) i estetycznie—teleologiczną.

Zanim przystąpimy do wykładu pierwszej z tych części niezbędne są pewne uwagi dotyczące tego, co Kant *przypuszcza*, przystępując do swojej pracy krytycznej oraz *metody*, którą się w niej posługuje.

Przypuszczenia są po części psychologicznej natury, po części (jak klasyfikacya form sądu i wnioskowania, po dwójny podział sądów) formalnej lub transcendentalnie-logicznej, po części (jak rzecz w sobie) metafizycznej. Pierwsze zapożycza Kant od psychologii swego czasu, łącząc Wolffowski podział władz ducha z Tetenowskim, a w ten sposób otrzymuje ich sześć: niższe (zmysłowe) i wyższe (duchowe) władze poznania, uczucia i pożądania, czyli zmysłowość (zdolność otrzymywania wyobrażeń, stosownie do sposobu oddziaływania na nas przedmiotów zewnętrznych), rozsądek (zdolność samodzielnego wywoływania wyobrażeń oraz ich łączenia), zmysłowe czucie przyjemności i nieprzyjemności, smak, pożądanie i wola. Rozsądek w szerszem znaczeniu czyli wyższa władza poznawcza dzieli się dalej na rozsądek w ścisłem znaczeniu (zdolność tworzenia pojęć), władzę sądzenia i rozum (zdolność wnioskowania), z których pierwszy nadaje prawa władzy poznawczej, a względnie przyrodzie, drugi—smakowi, trzeci—woli.

Najważniejsze z przypuszczeń zasadniczych dotyczy stosunku, istoty i zadania obu władz poznawczych. Nie różnią się one co do stopnia, większą lub mniejszą dokładnością—istnieją bowiem wyobrażenia zmysłowe dokładne, a intelektualne niedokładne—lecz zasadniczo: zmysłowość jest władzą *spostrzegania* (wejrzenia), rozsądek—zdolnością tworzenia *pojęć*. Postrzeżenia są wyobrażeniami pojedynczemi, pojęcia—ogólnemi; pierwsze bezpośrednio stosują się do swego przedmiotu, drugie—pośrednio (przy pomocy innych wyobrażeń). Przy postrzeganiu umysł zachowuje się biernie (przyjmuje je) przy pojmowaniu—samorzutnie (tworzy pojęcie). „Przez postrzeganie przedmioty są *dane*, przez *pojęcia* są pomyślane". Stąd wynika, że żadna z obu władz nie wystarcza do nabycia wiadomości, gdyż poznawanie jest przedmiotowem myśleniem, określaniem przedmiotów, jednoczącem spojeniem czyli opracowaniem danej rozmaitości, kształtowaniem materyału. Empirycy i racyonaliści błądzili co do konieczności współudziału zmysłowych władz z rozsądkiem. Zmysłowość daje rozmaity materyał (treść wrażeń), którego sama uporządkować nie jest w stanie, rozsądek—jednoczącą formę, w którą sam przez się nie mógłby włożyć żadnej treści. „Postrzeganiabez pojęć są *ślepe* (pozbawione formy, niezrozumiałe), pojęcia bez postrzeżeń są *próżne* (pozbawione treści)". Pierwszym brakuje formy i porządku, drugim materyału, dającego się kształtować. Obie władze związane są z sobą; tylko z ich współudziału powstać może wiedza.

Pewne ukształtowanie znajduje miejsce już w samej zmysłowości, skoro chaos wrażeń zostaje wcielony w właściwe podmiotowi pierwotne „formy spostrzegania" przestrzeń i czas; lecz bez udziału rozsądku nie wystarczają one do utworzenia umiejętności. Ze względu na aprioryczność przestrzeni i czasu, należy pomimo naoczności tych form (one są bezpośredniemi wyobrażeniami pojedynczemi) zaliczyć czystą zmysłowość do najwyższej władzy poznawczej i mówić o rozumie postrzegającym.

Formy postrzegania i myśli pochodzą z wewnątrz, tkwią już gotowe w umyśle, jednak nie jako gotowe wyobrażenia. Są one funkcyami, koniecznemi czynnościami duszy, do których wykonania potrzebuje wprawdzie zewnętrznego bodźca—wrażenia, które jednak, raz będąc pobudzona, wypełnia samodzielnie. Pobudka zewnętrzna nasuwa jedynie sposobność do wytworów, których podstawa i prawo tkwi w jej własnej naturze. W tem znaczeniu nazywa je Kant „pierwotnemi“ mówiąc w „Kryt. cz. roz.“, że chociaż bez wątpienia „wszelkie nasze poznania rozpoczynają się jednocześnie z *doświadczeniem* (wrażeniami zmysłowemi), ale nie wszystkie pochodzą z *doświadczenia*“. Wyobrażenie lub poznanie *a priori* [1]) nie znaczy: takie, które poprzedza w czasie doświadczenia, lecz takie, które (pomijając ów zaznaczony wyżej czysto pobudzający wpływ wrażeń) jest niezależne od doświadczenia, nie jest od niego zapożyczone.

Materyał spostrzegania i myślenia dany jest duszy, przez nią ujęty; powstaje on przez oddziaływanie przedmiotów na zmysły i jest zawsze empiryczny. Spostrzeganie jest jedynym organem rzeczywistości, we wrażeniu poznajemy bezpośrednio obecność jakiegoś przedmiotu rzeczywistego jako przyczyny jego. Gdy jeden ze sprawozdawców przyrównał transcendentalny idealizm Kanta do empirycznego idealizmu Berkeleya, zaprzeczającego istnienie zewnętrznego świata, Kant wyraźnie zapewniał, że nigdy mu na myśl nie przyszło zwątpić o rzeczywistości rzeczy zewnętrznych. Również gdy istnienie rzeczywistych, oddziaływających na zmysłowość rzeczy z podstawy badania stało się jego przedmiotem, usiłował on poprzeć dowodami

[1]) Wyobrażenie (pojęcie lub postrzeżenie) apriorycznie a czyste stanowi jedno; w sądach jednak zachodzi już różnica. Sąd jest *a priori*, gdy *połączenie* (podmiotu z orzeczeniem) odbywa się niezależnie od doświadczenia, wszystko jedno czy łączące się *pojęcia* są *a priori* lub nie; w pierwszym wypadku sąd aprioryczny jest *czysty* (bez domieszki empirycznej), w drugim *mieszany*.

wprawdzie bez wielkiego powodzenia [1]), to przypuszczenie, początkowo zapożyczone od naiwnego realizmu poprzedzającego badanie umiejętne.

Na podstawie nierozdzielności zmysłów i rozsądku, ideał wiedzy, rozszerzającej swój zakres środkami aprioricznymi (str. 361), zyskuje ważne uzupełnienie w tem, że w ten sposób znaleziona synteza rozumowa musi być poznaniem rzeczywistości, czyli dać się zastosować do materyału postrzeżenia. Do pytania: „jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*"—dodaje się jako równoprawne z nim: „jak mogą one mieć *wartość przedmiotową*, czyli jak dadzą się zastosować do przedmiotów doświadczenia"? Zasadą, na podstawie której dowodzi się ich wartości jest: dla tego dają się zastosować do przedmiotów doświadczenia, że *bez nich doświadczenie nie byłoby możliwe*, gdyż są *koniecznym warunkiem* doświadczenia—ta zasada, również jak i probierz apriorycznośći (ścisła powszechność i konieczność) należą do teoretyczno-poznawczych przypuszczeń, poprzedzających krytykę [2]).

W poszukiwaniu *warunków doświadczenia* postępuje krytyka według *metody*, którą nazywa sama transcendentalną. Gdzie dotąd zwracano się ku metodzie metafizycznej, przedmiotem jej były rzeczy nadzmysłowe; gdzie zaś poznanie było przedmiotem badania, odbywało się ono według metody doświadczalnej, psychologicznej. Kant powinien był uczuć się twórcą teoryi poznania, skoro wyznaczył jej stanowisko transcendentalne. Poznanie jest przedmiotem doświadczenia, ale nie jego warunki. Idzie tu o wytłómaczenie poznania, nie tylko o psychologiczne opisanie; zadanie polega na założeniu nowej umiejętności poznania z zasad z czystego rozumu. Co znajduje się po za *granica-*

[1]) Zadanie stwierdzenia istnienia rzeczy samej w sobie przemienia się w jego ręku na inne—dowiedzenia istnienia zjawisk zewnętrznych. Że „przedmioty zewnętrzne jako *wyobrażenia* są rzeczywiste", tego Berkeley nigdy nie zaprzeczał.

[2]) Por. Vaihinger, „Komment." I, str. 425—430.

mi doświadczenia, zamknięte jest dla naszej wiedzy; co zostaje *w tych granicach*, nie jest jeszcze, lecz może być zbadane, zasługuje na to i koniecznie tego wymaga. Krytyka zakazuje *transcendentnego* (t. j. przekraczającego doświadczenia) użycia rozumu, dopuszcza, wymaga i stosuje sama *transcendentalne* [1]) jego użycie, t. j. wyjaśnienie przedmiotu doświadczenia (poznanie), z jego warunków, nie danych empirycznie.

Pomiędzy tym *empirycznym wynikiem* krytyki rozumu (ograniczenie poznania do przedmiotów doświadczenia) a *racyonalistycznym jej dowodzeniem* (postępującem metafizycznie, nie zaś empirycznie) zdaje się istnieć sprzeczność, w rzeczywistości zaś istnieje znaczna przeciwstawność. Kant dowodzi drogą metafizyczną, że nie może być metafizyki. Sprzeczność ta usuwa się przez zaznaczoną różnicę tego, co jest w granicach doświadczenia, co zaś po za niemi. Zakazaną jest ta metafizyka, która przelatuje ku objektywnej stronie zakresu poznania; pozwolone i konieczne poznanie rozumowe, rozwijające z zasad tkwiące w podmiocie podstawy poznania doświadczalnego. W szkole jednak Kantowskiej związane z sobą części składowe—empiryczny wynik i transcendentalna czyli metafizyczna, a raczej profizyczna*) metoda—zostały rozdzielone i jedna zaak-

---

[1]) *Transcendentalnem* nazywa Kant poznanie (wyszukanie, dowiedzenie) *a priori* i jego stosunków do przedmiotów doświadczenia. Jednak używa on tegoż wyrazu dość często nie tylko na oznaczenie samego *a priori*, lecz jako synonim transcendentnego. We wszystkich trzech wypadkach przeciwstawny jemu jest wyraz *empiryczny*; mianowicie: empiryczno-psychologiczne *poszukiwanie* przy pomocy spostrzeżenia, jako różniące się od teoretyczno-poznawczego z zasad, empiryczne *pochodzenie* w przeciwstawności do pochodzenia z czystego rozumu, empiryczne *użycie* jako odmienne od zastosowania po za granicami doświadczenia.

*) *Metafizyka* znaczy „po fizyce“, co jak wiadomo pochodzi z napisu na rękopisie Arystotelesa, że ta część powinna być czytana po części traktującej o fizyce; wyrazem *profizyczna* chce oczywiście autor zaznaczyć stanowisko filozofii transcendentalnej, jako poprzedzającej wszelkie umiejętności doświadczalne (fizyczne), określa ona bowiem warunki i uzasadnia możliwość doświadczenia. *Prz. tł.*

centowana, uprzywilejowana; rozwijana dalej z uszczerbkiem dla drugiej. Empirycy trzymali się wniosku, osłabiając racyonalizm metody lub zupełnie go nieuznając: *a priori* powiada Fries, nie było znalezione drogą aprioryczną, lecz aposterioryczną i nie mogło być inaczej wykryte. Badacze konstruujący (budowniczy), Fichte i jego następcy, przyjęli i rozwijali metafizyczną metodę, usuwając wynik empiryczny. Fichte ma na celu systemat koniecznych nieświadomych czynności umysłowych, do których zalicza i ujęcie zmysłowe, odrzucając rzecz w sobie; według Schellinga sama przyroda jest *a priori*, czyli warunkiem świadomości. Rozdział pomiędzy wynikiem ostatecznym a uzasadnieniem trwa wciąż i między współczesnymi badaczami w formie odmiennej — jako spór o to, czy głównym celem krytyki jest ograniczenie poznania do możliwego doświadczenia, czyli zapewnienie jego pierwiastków apriorycznych; jednak wielu, utrzymując właściwe stanowisko Kanta, uważają za jedynie uprawnioną metafizykę poznania i zjawisk (imanentny*] racyonalizm).

I. Nauka o poznaniu.

1. *Czyste spostrzeżenia* (*transcendentalna estetyka*).

Pierwsza cześć krytyki rozumu, transcendentalna estetyka wykazuje, że *przestrzeń i czas* nie są czemś istniejącem przez się, nie są ani istotami, ani własnościami lub stosunkami, nawet wtedy należącemi do rzeczy w sobie, gdy te ostatnie nie są przedmiotem spostrzegania, lecz *formami naszego spostrzegania* (ujęcia zmysłowego), a źródłem ich podmiotowe własności naszego ludzkiego umysłu. Gdy usuwamy z postrzeżeń zmysłowych wszystko, co w nich pochodzi z pojęć rozsądku, oraz wszystko to, co należy do wrażenia (czucia), zostają jeszcze te dwie formy spostrzegania, które możemy również rozważać oddzielnie od wszelkich wrażeń, i dla tego możemy je nazwać czystemi wej-

*) T. j. zostający w granicach doświadczenia, jako przeciwstawny do trancendentnego. *Prz. tł.*

rzeniami. Jako *warunki* podmiotowe (tkwiące w naturze podmiotu), niezbędne do tego, aby cośkolwiek mogło się stać dla nas przedmiotem spostrzeżenia, poprzedzają one wszelkie spostrzeganie empiryczne czyli są *a priori*.

Przestrzeń i czas nie są ani naczyniami substancyalnemi, obejmującemi wszystko rzeczywiste, ani porządkiem, tkwiącym w samych rzeczach, lecz formami wejrzenia. Wszystkie nasze wyobrażenia są co do pochodzenia swego albo czyste albo empiryczne, co do gatunku albo spostrzeżeniami albo pojęciami. Kant przytacza *cztery dowody* na korzyść tego, że przestrzeń i czas nie są ani empiryczne, ani pojęciami, lecz *czystemi spostrzeżeniami*. 1. Czas nie jest pojęciem empirycznem, któreby mogło powstać z doświadczenia, gdyż jednoczesność lub następstwo zjawisk t. j. ich byt w tym samym lub w różnych czasach (zkąd, jak sądzą niektórzy, powstaje wyobrażenie czasu drogą abstrakcyi) przypuszcza naprzód jego istnienie: jednoczesność lub następstwo mogą być tylko w czasie. Również i przestrzeń nie może być abstrakcyą empirycznych stosunków przestrzeniowych zjawisk zewnętrznych, ich bytu obok siebie lub w rozmaitych miejscach, gdyż nie można sobie wyobrazić żadnego bytu obok siebie, któryby nie był w przestrzeni. Nie doświadczenie więc czyni możliwem czas i przestrzeń, lecz odwrotnie od nich zależy możność doświadczenia: od czasu—doświadczenia wewnętrznego, od przestrzeni—zewnętrznego. Są one *warunkiem uprzednim* wrażenia, nie zaś wynikami abstrakcyi z niego. 2. Czas jest koniecznym wyobrażeniem *a priori*. Można usunąć z myśli wszystkie zjawiska, ale nie możemy usunąć czasu ze spostrzegania zjawisk: możemy wyobrażać sobie czas bez zjawisk, ale nie zjawiska bez czasu. Toż samo stosuje się do przestrzeni i przedmiotów zewnętrznych. Jeden i druga są warunkami możliwości zjawisk. 3. Czas *nie jest pojęciem wywnioskowanem* (*discursiv*) *czyli ogólnem*. Istnieje bowiem tylko jeden czas. Rozmaite czasy nie są poprzedzającemi ten jedyny czas składowemi częściami, którychby był sumą, lecz raczej jego ograniczeniami; części

tu są możliwe jedynie przez całość. Tak samo i pojedyncze przestrzenie są tylko częściami jednej przestrzeni i mogą być tylko w niej pomyślane. Wyobrażenie zaś, któremu odpowiada tylko jeden przedmiot, jest wyobrażeniem pojedynczem, czyli spostrzeżeniem. Wskutek jedyności czasu i przestrzeni wyobrażenia ich są spostrzeżeniami. Apriorycznc bezpośrednie spostrzeżenia jedynej przestrzeni jest czemś innem niż empiryczne pojęcie ogólne rozciągłości, utworzone przez abstrakcyę z rozmaitych przestrzeni. 4. Pewna określona ilość czasu powstaje przez ograniczenie jedynego czasu, który powinien być przeto nieograniczony czyli *nieskończony*, a jego wyobrażenie może być tylko intuicyą (spostrzeżeniem) nie zaś pojęciem. Czas obejmuje w sobie niezliczoną ilość wyobrażeń (części jego, czasów), tego zaś nie może być w pojęciu gatunkowem, które wprawdzie zawiera się w nieskończonej ilości wyobrażeń (t. j. w wyobrażeniach wszystkich wchodzących w jego zakres osobników) jako wyobrażenie częściowe, ale przez to obejmuje je *pod sobą*, lecz nie zawiera *w sobie*. Ogólne pojęcie konia zawarte jest w każdem wyobrażeniu pojedynczem konia, pojęcie sprawiedliwości—w każdym uczynku sprawiedliwym, jako cecha ogólna; czas zaś nie jest zawarty w pojedyńczych czasach, lecz przeciwnie one w nim. Również i stosunek nieskończonej przestrzeni do przestrzeni skończonych, nie jest logicznym stosunkiem pojęcia do zawartych pod nim wyobrażeń, lecz naocznym stosunkiem nieograniczonej całości do swoich ograniczonych części.

Jako piąty dowód intuicyjności przestrzeni, przytaczane jest w *Prolegomenach* rozumowanie, które było już podane w rozprawie *o podstawach rozróżnienia stron w przestrzeni*. Istnieją różnice przestrzeniowe, które niedostępne są rozsądkowi, ale tylko spostrzeżeniu, jak prawo i lewo, dół i góra, przód i tył. Nie można podać żadnych cech logicznych, któremiby się wyróżniał przedmiot od obrazu jego w zwierciedle, lewe ucho od prawego. Dokładne opisanie prawej ręki we wszystkiem da się zastosować do lewej (jakość, względne położenie części, wielkość): pomimo jednak

zupełnej tożsamości (logicznej) nie mogą się ręce pokryć nawzajem, lewa rękawiczka nie może być włożona na prawą rękę. Ta różnica kierunków, która nabiera znaczenia dopiero po zajęciu pewnego stanowiska (przód, tył), oraz niemożność nakrycia przedmiotu i jego odbicia (lub prawej i lewej ręki) jest zrozumiałą tylko dla spostrzeżenia, musi być ujrzaną i odczutą, ale nie może być wyjaśnioną drogą pojęć, nie może więc powstać w istocie pozbawionej wejrzenia przestrzeniowego.

W ślad za roztrząsaniem „metafizycznem," które miało na celu wykazanie nie empirycznego i nie wywodowego charakteru czasu i przestrzeni, a więc ich *apriorycznośći* i *naoczności*, daje Kant w wyjaśnieniu „transcendentalnem" dowód, że tylko takie pojmowanie czasu i przestrzeni czyni zrozumiałem możność *syntetycznego poznania a priori*. Do takich należą twierdzenia matematyczne. Syntetyczny charakter poznania geometrycznego tłómaczy się naocznością przestrzeni, jego apodyktyczność—jej apriorycznością, jego wartość realna, czyli zastosowalność do przedmiotów zewnętrznych — ztąd, że przestrzeń jest warunkiem ujęcia zewnętrznego. Toż samo da się powiedzieć o arytmetyce w stosunku do czasu.

Gdyby przestrzeń była tylko pojęciem, nie możnaby było wysnuć z niego żadnego twierdzenia wychodzącego po za jego granice, *rozszerzającego* naszą wiedzę o niem. Możliwość rozszerzenia wiedzy czyli syntezy w matematyce polega na tem, że pojęcia przestrzeniowe mogą być każdorazowo przedstawione w spostrzeżeniu czyli „konstruowane." Twierdzenie geometryczne, że suma dwóch boków trójkąta jest większa od trzeciego, wyprowadza się z wejrzenia naocznego, rysując trójkąt na tablicy lub w wyobraźni. Przedmiot daje się tu w samem poznaniu, nie zaś przed nim. — Gdyby czas i przestrzeń były wyobrażeniami empirycznemi, poznanie, pochodzące z nich, pozbawione byłoby *konieczności*, stanowiącej właśnie jego charakterystyczną cechę. Doświadczenie uczy nas, że coś jest tak lub inaczej, nie zaś, że inaczej być nie może; przeciwnie pewniki (np. prze-

strzeń ma tylko trzy wymiary, czas jeden; między dwoma punktami można poprowadzić tylko jedną linię prostą), i wszystkie twierdzenia matematyki są ściśle powszechne i apodyktycznie pewne; nie potrzebujemy sobie zadawać pracy wymierzania wszystkich trójkątów w świecie, aby się przekonać, że suma kątów w każdym równa jest dwóm prostym, ani też potrzebujemy dodawać, jak w sądach empirycznych, ograniczenia: o ile dotychczas wiadomo, niema wyjątków z prawidła. Apriorycznosć jest realną przyczyną ścisłej konieczności, że tak być musi; ta ostatnia przyczyną poznawczą tamtej. Ponieważ zaś konieczność sądów geometrycznych może być wytłumaczona jedynie przez idealność przestrzeni, ta ostatnia jest więc niewątpliwie pewną teoryą, a nie prawdopodobną hypotezą.—Wreszcie zastosowalność twierdzeń matematycznych do wszystkich przedmiotów spostrzeżenia opiera się ostatecznie na tem, że są one prawidłami, w których granicach jedynie możliwe jest doświadczenie. Dodajmy do tego, że pojęcia zmiany i ruchu (czyli zmiany miejsca) możliwe są tylko przez wyobrażenie czasu i tylko w niem. Żadne pojęcie nie może uczynić zrozumiałem możliwości zmiany, t. j. połączenia sprzecznie-przeciwstawnych orzeczeń w jednej i tej samej rzeczy; z łatwością to czyni spostrzeżenie następstwa w czasie.

Za dowodzeniem idą wnioski i wyjaśnienia. 1. Przestrzeń jest formą zmysłu *zewnętrznego*, czas *wewnętrznego* Przez zmysł zewnętrzny dane nam są przedmioty zewnętrzne, przez wewnętrzny nasze stany. Ponieważ zaś wszystkie wyobrażenia, czy to przedmiotem ich są rzeczy zewnętrzne. czy nie, same jako pewne objawy świadomości należą do stanów wewnętrznych, więc czas jest formalnym warunkiem *wszystkich* zjawisk wogóle: wewnętrznych (stanów duszy) bezpośrednio, zewnętrznych pośrednio. 2. Zastosowalność do wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia poznających się a priori stosunków czasu i przestrzeni jest zapewniona, ale ograniczona tylko do tych przedmiotów: mogą się one stosować jedynie do *wszystkich*

zjawisk (do wszystkich rzeczy, które kiedykolwiek mogą być dane zmysłom naszym), lecz tylko do nich, nie do rzeczy jakiemi są w sobie. Są one „empirycznie realne, lecz jednocześnie transcendentalnie idealne.“ Wszystkie rzeczy, jako zjawiska zewnętrzne, są obok siebie w przestrzeni, wszystkie zjawiska wogóle są w czasie i zostają z konieczności w stosunkach do niego; w stosunku do rzeczy, które i o ile spotykamy w doświadczeniu, przestrzeń i czas są przedmiotowe, a więc empirycznie rzeczywiste.

Bezwzględnej rzeczywistości (czy to subsystującej, czyli też przymiotowej) one nie mają, gdyż skoro usuniemy nasze spostrzeżenie zmysłowe, znika jedno i drugie; po za podmiotem (transcendentalnym ob. niżej) nie są one niczem. Tylko ze stanowiska człowieka możemy mówić o przestrzeni i o rozciągłych, ruchomych, zmiennych rzeczach; o postrzeganiach bowiem innych istot myślących nie możemy nic wiedzieć, czy są one związane temi samemi warunkami, od których zależy nasze ujęcie, i które dla nas mają powszechną doniosłość. 3. Nic z tego, co widzimy w przestrzeni nie jest rzeczą w sobie. To, co nazywamy przedmiotami zewnętrznemi, nie jest niczem innem tylko wyobrażeniem naszych władz zmysłowych, którego prawdziwy korrelatyw, *rzecz w sobie*, nie może być poznana, chociażby przez najgłębsze zaciekanie się w zjawiska; własności rzeczy w sobie nie mogą być poznane przez zmysły. Również nie jest rzeczą w sobie nic z tego, co spostrzegamy w czasie; a więc siebie samych poznajemy nie takimi jak jesteśmy, lecz jako zjawisko.

Czysto *empiryczna* realność przestrzeni i czasu, ograniczenie ich zastosowania do zjawisk zostawia nietkniętą pewność poznania doświadczalnego—jesteśmy bowiem jednakowo pewni jego, niezależnie od tego, czy te formy należą do samych rzeczy, czy też wiążą się koniecznie z naszem spostrzeganiem takowych; przeciwnie zaś twierdzenie ich *bezwzględnej* realności wikła nas w oczywiste niedorzeczności, wobec których zrozumiałem jest wytworzenie nawet tak dziwnych poglądów, jak idealizm Berkleya. Do

takich niedorzeczności należy konieczność przyjęcia dwóch nieskończonych urojeń *), które istnieją, nie będąc jednak czemś rzeczywistem, tylko na to aby objąć wszystko rzeczywiste, od jednej z których zależne jest nawet nasze istnienie. Krytyczna teorya przestrzeni i czasu tak daleką jest od tożsamości lub pokrewieństwa z berkeleyowską, że stanowi przeciwnie najlepszy i jedyny oręż przeciw tej ostatniej. Ktokolwiek przyznaje bezwzględną czyli transcendentalną realność tym formom, nie może uniknąć, iżby przez to nie zamienić w czysty pozór wszystkiego, nawet naszego istnienia. Stanowisko krytyczne dalekie jednak jest od tego, aby poniżać ciało do prostego pozoru: dla niego zjawiska zewnętrzne są również *rzeczywiste* jak i wewnętrzne, wprawdzie rzeczywiste tylko jako zjawiska, jako (możliwe) wyobrażenia.

Zjawisko nie jest pozorem. Nie należy mieszać transcendentalnej różnicy pomiędzy zjawiskiem i rzeczą w sobie z tą, którą się posługujemy w życiu potocznem lub w fizyce, gdy np. nazywamy tęczę prostem zjawiskiem (lepiej: pozorem), powodujący zaś je deszcz przy słońcu—rzeczą w sobie, t. j. tem, co według powszechnego doświadczenia przy wszelkiem położeniu względem zmysłów zaznacza się w spostrzeżeniu tak a nie inaczej, czyli co *istotnie* należy do spostrzeżenia przedmiotu i dostępne jest każdemu zmysłowi ludzkiemu w ogóle (w przeciwstawieniu do tego, co występuje tylko *przypadkowo*, w zależności od pewnego położenia lub organizacyi tego lub owego zmysłu). Tak samo przedmiot w miarę oddalenia *wydaje* się mniejszym, chociaż sam przez się jest i zostaje jednakowej wielkości. W *empirycznem* czyli *fizycznem* znaczeniu rzeczy „w sobie“ jest to zupełnie poprawne. W transcendentalnem znaczeniu jednak krople deszczu, ich kształt i wielkość są znowuż zjawiskami, których rzecz w sobie zostaje nam zupełnie nieznaną. Dalej nie chce Kant ażeby *podmiotowość form ujęcia* stawiano na

*) Po niemiecku Unding (dosłownie—*nie-rzecz*), leksykologicznie—urojenie, chimera. (*Prz. tł.*)

równi z podmiotowością wrażeń lub wyjaśniano pierwszą przez drugą, chociaż przyznaje ostatnią jako rzecz dawno ustaloną. Wrażenia: farby, tonów, ciepła podobne są w tym względzie do wyobrażenia przestrzeni, że stanowią tylko podmiotową własność pewnego zmysłu i mogą być przypisane przedmiotowi tylko w stosunku do naszych zmysłów. Wielka jednak różnica obu polega na tem, że owe jakości zmysłowe mogą być u rozmaitych ludzi rozmaite, (barwa róży może się inaczej wydawać każdemu oku), czyli że brak im zgodności z każdym zmysłem ludzkim, że nie są więc w równie ścisłem znaczeniu *a priori*, nie dając żadnego niezależnego od wrażeń poznania przedmiotów możliwego doświadczenia i stanowiąc tylko przypadkowo dodatek do zjawiska, wynikający z osobliwości organizacyi, kiedy tymczasem przestrzeń należy *w sposób konieczny* do zjawiska lub jego spostrzeżenia jako warunek przedmiotów zewnętrznych. *Jedynie dzięki przestrzeni możliwem jest, że rzeczy stają się dla nas przedmiotami zewnętrznemi.* Podmiotowość wrażeń jest indywidualna, podmiotowość czasu i przestrzeni powszechna, czyli *ogólnie ludzka*; pierwsza jest empiryczna, rozmaita w zależności od osobnnika i przypadkowa, druga aprioryczna i konieczna. Nie wrażenie, tylko przestrzeń jest *conditio sine qua non* spostrzegania zewnętrznego. Czas i przestrzeń są jedynemi pierwiastkami apriorycznemi zmysłowości; wszystkie inne pojęcia zmysłowe, nawet ruch i zmiana, zależne są od wrażeń. To co się rusza w przestrzeni, oraz następstwo własności czegoś istniejącego są danemi empirycznemi.

Dla potwierdzenia teoryi, że wszystkie przedmioty zmysłowe są prostemi zjawiskami, przytacza się ten fakt, że (z wyjątkiem woli i uczuć, które nie należą do poznań) zmysły nie dają nam nic prócz wyobrażeń stosunków, przez *proste zaś stosunki* nie może być poznana rzecz w sobie. Zjawisko jest zbiorem samych stosunków. O ciele wiemy tylko rozciągłość, ruch i prawa tego ruchu czyli siły (przyciąganie, odpychanie, nieprzenikliwość), wszystko to zaś są stosunki rzeczy do czegoś odmiennego od niej, a więc sto-

sunki *zewnętrzne*. Gdzie jest owo *wewnętrzne*, które stanowi podstawę zewnętrznych stosunków i należy do samego przedmiotu? W zjawisku nie możemy go znaleźć, a jakkolwiek daleko posuniemy się w obserwacyi i rozczłonkowaniu przyrody (a jest to zadanie niezmierzone), zawsze dojdziemy tylko do części przestrzeni, obejmujących materyę, lub działań, które ostatnia wywiera, a więc tylko do *względnego* wnętrza rzeczy, składającego się swoją drogą ze stosunków zewnętrznych. *Bezwzględne* wnętrze materyi jest prostem urojeniem i jeśli utyskiwanie na to, że „wewnętrzna“ istota rzeczy zostaje nam ukrytą *) ma znaczenie skargi na nieprzystępność dla naszego pojęcia rzeczy w sobie, jest ona niesłuszną i nierozsądną, wymaga bowiem, ażeby można było spostrzegać bez zmysłów, ażebyśmy nie potrzebowali być ludźmi. Na transcendentalne pytania dotyczące rzeczy w sobie nie może być odpowiedzi; nawet samego siebie znam jako zjawisko. Zjawisko samo nie jest niczem innem tylko stosunkiem czegoś do zmysłów.

Nie ulega wątpliwości, że zjawisku odpowiada coś, co oddziaływając na nasze zmysły, wywołuje w nas wrażenie, a przez to powoduje zjawisko. Już sam wyraz i pojęcie

*) Wzmianka ta dotyczy znanych w swoim czasie wierszy Hallera:
Ins Inn're der Natur dringt kein erschaffener Geist,
Glückselig, wem sie nur die äussre Schaale weist;
(Do wnętrza przyrody nie przeniknie żaden duch stworzony; szczęśliwy ten, któremu się ukaże jego zewnętrzna osłona); na które odpowiedział Goethe epigramatem *Dem Philister*, zakończonym temi wierszami:
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einemmale;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.
(Przyroda nie ma ani jądra, ani skorupy; jest wszystkiem odrazu; zbadaj sam siebie przedewszystkiem; czy jesteś jądrem, czy łupiną?). Skarga Hallera jest w duchu Leibnizowskiej filozofii, która widziała w poznaniu ludzkiem niedokładne odbicie czystej myśli Bożej; odpowiedź Goethego—w duchu panteizmu Spinozy. Można jednak *rozumieć* jak Kant niemożliwość bezwzględnej wiedzy, a jednocześnie nad tą niemożliwością *boleć* i w tym względzie przynajmniej niesłusznem jest ośmieszanie utyskiwań Hallera. *Prz. tł.*

„zjawisko“ wskazuje na stosunek do czegoś, co nim nie jest, na przedmiot niezależny od zmysłowości: *Czem* on jest zostaje dla nas niedostępnem, gdyż poznanie niemożliwe jest bez spostrzeżenia. Rzeczy w sobie są niepoznawalne. Bądź co bądź myśl (pozbawiona zresztą treści) owego „transcendentalnego przedmiotu,“ jako czegoś nieokreślonego=X, stanowiącego podstawę zjawisk, nietylko jest dopuszczalną, ale nieuniknioną, jako pojęcie graniczne, ograniczające roszczenia zmysłowości do jedynie przystępnego dla niej pola zjawisk.

Myśl Kanta niepoprawnie wyraziłby taki wniosek: „Czas i przestrzeń razem z wszystkiemi zachodzącemi w nich zjawiskami, t. j. ciałami, należącemi do nich siłami, oraz ich ruchami są w nas;“ słusznie mógłby na to odpowiedzieć: że ciała jako zjawiska są w innem miejscu niż to, które dla siebie wyznaczamy, a więc (fenomenalnie) *na zewnątrz* nas, że przestrzeń jest formą *zewnętrznego* spostrzegania i przez nią wrażenia stają się dla nas przedmiotami *zewnętrznemi*; co zaś do oddziaływających na nas rzeczy (w sobie) zupełnie nie wiemy, czy są w nas, czy nazewnątrz nas *).

Łatwo dowieść przy pomocy odpowiednich ustępów, że w pierwszem wydaniu głównego dzieła swego Kant przechylał się ku stanowczemu idealizmowi, podającemu w wątpliwość nietylko poznawalność, ale i istnienie przedmiotów nazewnątrz poznającej istoty i jej wyobrażeń, a rzecz w sobie obniżającego do prostego podmiotowego pojęcia lub zupełnie ją usuwającego. Do takich ustępów należy np. następujący: „Wyobrażenie przedmiotu, jako rzeczy w ogóle, nietylko nie jest wystarczające, lecz... niezależnie od warunków zewnętrznych jest sprzeczne z sobą.“ Lecz zwroty te wykazują tylko chwilową skłonność ku owemu stanowisku, nie będąc jego ostatecznem uznaniem, a prze-

*) A nawet: czy na miejscu jest takie pytanie, którego terminy (wewnątrz, nazewnątrz) zapożyczone są od formy ujęcia zmysłowego (przestrzeni). *Prz. tł.*

ważają nad niemi takie, w których idealizm zaprzecza się mniej lub więcej energicznie. *Oprócz wyobrażeń osobnika istnieją według Kanta*: 1) nieznane rzeczy w sobie z ich problematycznemi właściwościami, jako podstawa zjawisk; 2) same zjawiska z właściwemi im, a dającemi się poznać prawami, oraz przestrzeniowo-czasowemi stosunkami, jako możliwe wyobrażenia. Gdy odwracam wzrok od róży, znika jej czerwoność, gdyż to orzeczenie należy do niej o tyle i dopóty, o ile i dopóki oddziaływa przy świetle na mój narząd wzrokowy. Cóż pozostaje? Naturalnie ta rzecz w sobie, która, o ile mnie się „zjawia,“ wywołuje we mnie spostrzeżenie róży. Lecz zostaje jeszcze więcej: zjawisko róży z jej wielkością, kształtem, z ruchami spowodowanemi przez wiatr. Te są bowiem orzeczenia, które przywiązywać muszę do samego zjawiska, jako do przedmiotu mego wyobrażenia. Gdyby za odwróceniem moich oczu znikała określona w czasie i przestrzeni róża, nie mogłaby ona wywierać wpływów w czasie i przestrzeni ani im ulegać, skoroby na nią nikt nie patrzał, nie mogłaby tracić liści od powiewu wiatru i okrywać niemi ziemi po za okiem spostrzegacza. Spostrzeganie i myśl nauczają mnie nietylko o takich objawach, których jestem świadkiem, lecz i o tych, co się odbywały lub staną się w mojej nieobecności. Zjawisko opadania liści z róży miało rzeczywiście miejsce jako zjawisko i nie przez to tylko staje się realnem, że ja je później wyobrażam lub wnioskuję o niem. Rzeczy i zjawiska świata zewnętrznego istnieją zarówno przed jak i po mojem ujęciu, są czemś odmiennem od mego *podmiotowego i chwilowego wyobrażenia o nich*. Czas zaś i przestrzeń, w których są lub odbywają się, nadaje im nie osobnik spostrzegający, lecz nadosobnikowa transcendentalna świadomość, czyli rozum rodzajowy ludzki. Zjawisko więc stoi w pośrodku między jego objektywną przyczyną—bezwzględną rzeczą w sobie, a podmiotem i jest wytworem wspólnym obu, jako względna rzecz w sobie, jako rzeczywistość niezależna w stosunku do przypadkowego

i zmiennego wyobrażenia podmiotu empirycznego *), co do formy swojej zależna od podmiotu transcendentalnego, dla nas jedynie przystępna ale i zupełnie wystarczająca. Świat zjawisk nie jest przypadkowem i osobnikowem, lecz dla wszystkich jednakowo-uorganizowanych istot koniecznem wszechludzkiem zjawiskiem. Moje wyobrażenia nie są samemi zjawiskami, lecz obrazami czyli znakami, przy których pomocy poznaję zjawiska, t. j. rzeczywiste przedmioty, jakiemi one są dla mnie i dla każdego człowieka (nie w sobie samych). Rzeczywistość zjawisk polega na tem, że mogą być spostrzegane przez ludzi; przedmiotowa doniosłość mojego poznania ich—na tem, że każdy człowiek musi się na nie zgodzić. Prawa, które rozum (*nie rozum jednostki*) zakreśla przyrodzie, mają zastosowanie do zjawisk, dlatego, że są dla wszystkich ludzi jednakowo doniosłe. Przedmiotowość jest powszechnością. Jeżeli świat zjawisk stanowiący przedmiot naszego spostrzeżenia i poznania, wygląda inaczej niż świat rzeczy w sobie, nie jest to dostatecznym powodem, abyśmy pierwszy uważali za sen i urojenie. Sen, który wszyscy zmuszeni są śnić jednakowo nie jest snem, lecz rzeczywistością. Świat jest *takim, jakim zmuszeni jesteśmy go wyobrażać*; naturalnie nie w sobie, lecz dla nas.

Przeciw wyznaczonemu tu dla świata zjawisk stanowisku pośredniemu, według którego jest czemś więcej niż wyobrażenie podmiotowe i czemś mniej niż rzecz w sobie, zdają się przemawiać niektóre miejsca, które przedstawiając *zjawisko jako proste wyobrażenie* nie pozostawiają miejsca, jak tylko na dwa pojęcia przeciwstawne: z jednej strony rzecz w sobie czyli niewyobrażalne w rzeczy, z drugiej—rzecz dla mnie, czyli moje wyobrażenie o rzeczy. W rzeczywistości różnica pomiędzy samem zjawiskiem a jego wyobrażeniem, które raz ma o niem jednostka, drugi raz nie ma, nie jest utrzymana wszędzie z pożądaną jasnością, i gdzie wyrażenie „proste wyobrażenie we mnie,“ nie da się zastąpić przez wyobrażone i wyo-

*) T. j. chwilowego stanu świadomości spostrzegającego. *Prz. t.*

brażalne lub możliwe spostrzeżenie, tam widzieć należy porzucenie stanowiska zaznaczonego w kilku miejscach w sposób najbardziej określony. Nie dwuznaczny jego wyraz znajdujemy między innemi miejscami w „analogiach doświadczenia“ i „dedukcyi czystych pojęć rozsądku“ (dział II N-o 4 w I-em wyd.). Na tem ostatniem miejscu mówi się o jednem i tem samem doświadczeniu powszechnem, w którem wszystkie wrażenia wyobrażamy jako połączone w nieprzerwany i prawidłowy związek, a także o powszechnem *powinowactwie* zjawisk jako o podstawie możliwości kojarzenia wyobrażeń. Powinowactwo przypisuje się *przedmiotom* zmysłowym, nie zaś wyobrażeniom, których kojarzenie jest dopiero następstwem jego, ani też rzeczom w sobie, dla których rozum nie może być prawodawcą.

Również chwiejny jest stosunek pomiędzy rzeczą w sobie a zjawiskiem. To uważane są jako zupełnie *różnorodne*, to za *analogiczne*; pierwsze, gdy się mówi, że to co nigdy nie bywa postrzeganem ma zupełnie inny rodzaj bytu niż to co jest lub może być przedmiotem postrzeżenia; drugie, gdy twierdzi się, że spostrzegalnym własnościom zjawisk odpowiadają nie poddające się spostrzeżeniu osobliwości rzeczy w sobie. Pierwsze ujawnia się w twierdzeniach, że zjawiska są w czasie i przestrzeni, rzeczy w sobie zaś nie; że wśród zjawisk panuje przyczynowość naturalna, wśród rzeczy w sobie wolność, że pierwsze są tylko względne, drugie bezwzględne i t. d. [1]). Również często rzeczy w sobie i zjawiska przedstawiane są jako podobne do siebie, jako dwie strony jednego i tego samego przedmiotu [2]), z których jedna, podobnie jak pita-

[1]) W tym samym duchu są przypuszczenia o jednej podstawie zjawisk materyalnych i duchowych, o wspólnem źródle zmysłowości i rozumu. Tam panuje dwoistość, tu jedność.

[2]) „Zjawisko ma zawsze *dwie strony*, jednę odpowiadającą przedmiotowi w sobie samym (niezależnie od sposobu w jaki możemy go poznać, wskutek czego właśnie jego własności zostają zawsze problematycznemi), drugą—gdy uważamy na formę postrzegania tego przedmiotu, której nie powinniśmy szukać w samym przedmiocie, lecz w podmiocie, któremu się

gorejska przeciw-ziemia, zostaje wciąż od nas odwróconą, druga zaś, zwrócona ku nam, nie daje nam poznać swojej prawdziwej istoty. Według tego poglądu każdej pojedynczej rzeczy, stanowi, stosunkowi lub objawowi w świecie zjawisk odpowiadała by analogiczna rzeczywistość w zakresie rzeczy w sobie: rozciągłym różom — róże w sobie nierozciągłe, ich wzrostowi i kwitnieniu pewne akty nieczasowe, ich stosunkom przestrzeniowym pewne stosunki inteligijne. Jest to prawie to stanowisko względem obu pojęć, które Lotze wygłasza po części od siebie, po części przypisując je Kantowi; również i Herbartowskie twierdzenie: „ile zjawisk pozornych, tyle wskazówek na byty rzeczywiste“ zbliża się do tego. To co pobudza ustawicznie Kanta do wytworzenia sobie pojęcia o własnościach rzeczy w sobie, wbrew wygłoszonej ich niepoznawalności, jest *interesem moralnym*; ten zaś każe kłaść nacisk raz na ich podobieństwie do zjawisk, drugi raz w przeciwnym kierunku. Do etyki bowiem potrzebuje Kant charakteru inteligijnego czyli człowieka jako *noumenon* (rzecz w sobie) i musi przyjąć tyleż ludzi w sobie (a więc postępując konsekwentnie— tyleż istot w sobie w ogóle), ilu jest w zjawisku. Ze względów praktycznych zaś powinniśmy sobie wyobrażać przyczynowość w człowieku w sobie *zupełnie inną* i przeciwwstawną mechanicznej przyczyności świata zmysłowego. Również niejednakowo brzmi sąd Kanta *o wartości* nieprzystępnego dla nas poznania świata nadzmysłowego. „Czem mogą być rzeczy w sobie, tego wiedzieć *nie potrzebuję*, gdyż nie inaczej jak tylko w zjawisku mam z niemi do czynienia:“. A jednak podstawą chybionej próby stworzenia metafizyki ma służyć naturalna i niedająca się usunąć *potrzeba* rozumu—wytworzenia sobie przekonania o owym pozazmysłowym świecie, a sam Kant czyni wszystko co może, aby zapewnić zadośćuczynienie w praktycznym rozumie tej potrzebie, zaprzeczonej rozumowi teore-

on ukazuje, a jednak rzeczywiście i koniecznie należy do tego przedmiotu“. „To orzeczenie, t. j. przestrzeniowość, rozciągłość należy do rzeczy o tyle, o ile są naszemi zjawiskami“.

tycznemu i zapełnić wiarą luki pozostające w wiedzy. Ze stanowiska teoretycznego rozszerzenie poznania po za granice zjawiska okazuje się niemożliwem, ale i niepotrzebnem; z praktycznego staje się ono do pewnego stopnia możliwem i niezbędnem.

Należy więc rozróżniać trzy rzeczy: 1) *rzeczy w sobie*, których nigdy nie możemy poznać, gdyż formy naszego postrzegania nie stosują się do nich; 2) *zjawiska*, rzeczy dla nas, przyroda czyli całozbiór tego co jest lub może stać się przedmiotem naszego poznania (do tych należą przypuszczalni mieszkańce księżyca, materya magnetyczna przenikająca wszystkie ciała, siły przyciągania i odpychania, chociaż pierwszych dotąd nie obserwowano, drugiej dostrzedz nie możemy wskutek niedokładności naszych zmysłów, trzecich — jako sił, w ogóle niepodlegających postrzeżeniu. Przyroda obejmuje wogóle wszystko co może „wiązać się z wrażeniami naszemi w doświadczeniu“ [1]), 3) *nasze wyobrażenia* o zjawiskach, czyli to, co z nich istotnie dochodzi do świadomości osobnika empirycznego. W królestwie rzeczy w sobie niema żadnego ruchu, najwyżej tylko jakiś inteligijny odpowiednik (korelatyw) jego; w świecie zjawisk, w świecie fizycznym porusza się ziemia dokoła słońca; w zakresie wyobrażeń porusza się słońce w około ziemi. Jednak, jak powiedziano już, Kant często zapomina o różnicy zjawiska od noumenonu z jednej strony, lub od wyobrażenia z drugiej, przez co dzieje się to, że zjawisko albo ulatnia się całkowicie w wyobrażenie [2]), albo się rozdziela na dwie połowy, z których jedna niezależna od nas,

[1]) „W rzeczywistości nic nie jest nam dane prócz wrażenia i postępu empirycznego od tego wrażenia do innych możliwych“. „Gdy nazywamy zjawisko rzeczą realną przed spostrzeżeniem, to znaczy, że w *postępie doświadczenia* powinniśmy natrafić na takie spostrzeżenie“.

[2]) Zjawiska są całkowicie we mnie“; istnieją tylko w naszej zmysłowości, stanowiąc odmianę „jej“. „W przestrzeni niema nic prócz tego co w niej rzeczywiście się wyobraża“. Zjawiska „są prostemi wyobrażeniami, które jeśli nie są w nas dane (we wrażeniu), nigdzie wogóle nie istnieją“.

przedmiotowa zbiega się z rzeczą w sobie [1]), druga, zależna od nas, rozpływa się w podmiotowe stany naszej jaźni.

Po dowiedzeniu na podstawie czystego postrzegania możliwości i prawowitości syntetycznych sądów *a priori* dla czystej matematyki, nasuwa się drugie zagadnienie: możliwości apriorycznych syntez dla czystego *przyrodoznawstwa*, czyli pytanie: czy istnieją *czyste pojęcia*? A po odpowiedzi twierdzącej na nie, dwa inne: czy i jak możliwe ich zastosowanie: 1) do doświadczenia; 2) do rzeczy w sobie?

---

2. Pojęcia i zasady czystego rozsądku.

(*Analityka transcendentalna*).

Aby zostać „wejrzeniami“ („Anschauungen“), czyli postrzeżeniami pewnego zjawiska, wrażenia potrzebują pewnego przestrzeniowego i czasowego porządku. Ażeby wejrzenia stały się „doświadczeniem“, t. j. właściwem poznaniem przedmiotów, potrzebna jest synteza przez pojęcia. Poznanie przedmiotowe powstaje przez połączenie w jedności pojęcia rozmaitości postrzeżenia, uporządkowanej już drogą wcielenia w przestrzeń i czas. Zmysły dają roz-

---

[1]) Przez to popełnia Kant potępione przez siebie samego pomieszanie fizycznego i transcendentalnego znaczenia rzeczy w sobie. Zapomina on o tem, że rzecz, której w tej chwili nie widzę czyli nie wyobrażam, a więc, która mi nie jest dana bezpośrednio jako jednostce, istnieje jednak dla mnie jako człowieka, jest mi dana pośrednio, t. j. może być odnaleziona przy przyszłem poszukiwaniu. To co nie jest obecnie w mojej świadomości, nie jest jeszcze przez to wykluczone ze świadomości wszystkich ludzi. Faktycznie przeocza Kant często różnicę pomiędzy spostrzeżeniem rzeczywistem, a możliwem, tak, że przedmioty tego ostatniego prześlizgują się z czasu i przestrzeni do rzeczy w sobie. „Trancendentalnemu przedmiotowi możemy przypisać objętość i związek naszych wrażeń możliwych i powiedzieć, że dany jest przed wszelkiem doświadczeniem sam w sobie. „W nim“ dane są rzeczywiste rzeczy minionego czasu.

maitość, będącą przedmiotem połączenia, rozsądek—łączącą jedność. Pierwsze mogą tylko postrzegać, drugie tylko myśleć; jedynie z ich połączenia powstaje poznanie. Postrzeżenia polegają na bierności (przyjęciu wrażenia), pojęcia na czynności, mianowicie na stwarzającem jedność postępowaniu rozsądku.

Aby znaleźć *czyste formy myśli* niezbędne jest odosobnienie rozsądku, tak jak potrzebne było odosobnienie zmysłowości dla znalezienia czystych form postrzegania. Przez oddzielenie wszystkiego naocznego i empirycznego otrzymujemy pierwiastki czystego poznania rozumowego. Muszą one być czyste *), muszą być pojęciami, nie mogą być wyprowadzone lub złożone, lecz tylko zasadnicze i tablica ich powinna być zupełna. Ta zupełność osiągnie się jedynie wtedy, gdy czyste pojęcia czyli *kategorye* nie będą przedmiotem przypadkowych, niesystematycznych i prowadzonych po omacku poszukiwań, jak u Arystotelesa, lecz wykryte będą przy pomocy zasady ogólnej, wyznaczającej dla każdej kategoryi jej właściwe miejsce w związku z całością. Jako nić przewodnia w wyszukiwaniu kategoryi nasuwa się tablica form sądów. Myślenie jest poznawaniem przy pomocy pojęć; z pojęć zaś nie może rozsądek zrobić innego użytku, jak tylko sądzić przy ich pomocy. Ponieważ zaś rozsądek jest władzą sądzenia, więc z rozmaitych sposobów połączenia (pojęć) w sądach, wysnuć można rozmaite czyste „pojęcia łączące“ (Kuno Fischer) czyli kategorye.

Co do *ilości* mogą być sądy powszechne, szczegółowe lub pojedyncze, co do *jakości*—twierdzące, przeczące lub nieskończone, co do *stosunku*—kategoryczne (stanowcze), warunkowe (hypotetyczne) lub rozjemcze, co do *sposobu*—problematyczne (przypustne), assertoryczne (zapewniające) lub apodyktyczne (nieulegające zaprzeczeniu). Tym dwunastu formom sądu odpowiada tyleż kategoryj, mianowicie:

*) t. j. niezależne od doświadczenia. *Prz. tł.*

I.	II	III.	IV.
Jedność	Rzeczywistość	Istność i przynależność (substancya i przypadkowość czyli *acidens*)	Możliwość i niemożliwość
Mnogość	Przeczenie	Przyczynowość i zależność (przyczyna i skutek)	Byt i niebyt
Wszystkość	Ograniczenie (jednanie)	Wzajemność (oddziaływanie wzajemne między czynnem a biernem)	Konieczność i przypadkowość

Pierwsze sześć pojęć zasadniczych, niemających sobie odpowiednich tworzy klasę kategoryj *matematycznych*; sześć ostatnich, występujących po dwie—klasę kategoryj *dynamicznych*. Pierwsze stosują się do przedmiotów (czystego lub empirycznego) postrzegania, drugie do istnienia tych przedmiotów (w ich wzajemnym stosunku lub względem rozumu). Każdy z trzech działów zawiera trzy kategorye, kiedy wogóle wszelki inny podział *a priori* powinien być dwoisty, jednak trzecia kategorya wynika z połączenia pierwszej i drugiej [1]), mimo to jest pojęciem pierwotnem (niewyprowadzonem), gdyż owo połączenie wymaga odrębnego aktu rozsądku. Wszystkość czyli całość jest mnogością uważaną jako jedność, ograniczenie jest rzeczywistością połączoną z przeczeniem, wzajemność jest wzajemną przyczynowością substancyi, konieczność jest rzeczywistością daną przez samą możliwość. Kant pozostawia na uboczu pożyteczną, łatwą i niepozbawioną przyjemności pracę wyprowadzenia wielkiej ilości *pojęć pochodnych a priori* (*prädicabilia* czyli powszechne orzeczenia), wynikających z połączenia owych dwunastu pierwotnych (*prädicamenta* czyli kategorye) między sobą lub też z *modi* czystej zmysłowości; nie szło mu bowiem o utworzenie systematu, lecz

[1]) Co do tego „umiejętnego rozważania“ robi Kant uwagę, że „mogłoby ono mieć bardzo znaczące następstwa dla naukowej formy wszelkiego poznania rozumowego“. Przepowiednia ta okazała się trafną, chociaż w innej formie, niż jemu mogło się zdawać. Fichte i Hegel komponowali swoje „symfonie myślowe“ w troistym takcie, podanym przez Kanta.

o wyrobienie niezbędnych do niego podstaw. Tak pojęcia siły, czynności i bierności dają się podporządkować pod kategoryę przyczyny; obecności i oporu—pod kategoryę wzajemności; powstawania, znikania i przemiany—pod kategoryę sposobu. Przechodząca w szczególne upodobanie, skłonność Kanta do podziału według stanowiska ilości, jakości, stosunku i sposobu, przy których pomocy wszędzie łatwo się oryentuje, jakby miał w ręku powszechny klucz filozoficzny, zdradza nadzwyczajnie silny popęd architektoniczny, wobec którego nie wytrzymuje oporu nawet silne zawsze usposobienie ku wątpieniu.

Wywodząc formy myśli z form sądu, nie pomija Kant szczegółowego dowodu, że kategoryc są pojęciami oraz że są czyste. Ich charakter dyskursywny (rozumowany) nie zaś intuicyjny (spostrzeżeniowy) wynika stąd, że dają się tylko pośrednio zastosować do przedmiotów; ich apriorycznośc—z konieczności związanej z niemi, a niemożliwej, gdyby pochodzenie ich było doświadczalne. Przytem nawiązuje Kant nić rozumowania swego z krytyką pojęcia przyczynowości przez Hume'a. Konieczny związek pomiędzy przyczyną a skutkiem—tak dowodził sceptyk szkocki—nie może być ani postrzeżony, ani logicznie dowiedziony; stosunek więc przyczynowy jest myślą, którą dodajemy do spostrzeganego następstwa—jakiem prawem? Zwątpienie to (lecz nie pośpieszne wnioski z niego) powinno być uogólnione—powiada Kant; powinno być zastosowane do kategoryi substancyi [1]) i do wszystkich innych czystych pojęć rozumowych, a wtedy można się spodziewać, że buchnie płomień z wykrzesanej przez Hume'a iskry. Punktem wyjścia sceptycyzmu Hume'a i krytyki Kanta jest zagadnienie sformułowane w tych słowach: „nie ma powodu dla którego coś miałoby koniecznie nastąpić, ponieważ coś innego jest". Pierwszy uznał, że zasada przyczynowości nie jest ani empiryczną, ani analityczną i wywnioskował ztąd, że

[1]) Uczynił to już Hume (por. str. 244), o czem nie wiedział autor Krytyki rozumu.

jest wymysłem rozumu, który miesza konieczność podmiotową z przedmiotową. Drugi wykazuje, że pomimo swego podmiotowego pochodzenia twierdzenie to ma znaczenie przedmiotowe, że jest prawdą niezależną od wszelkiego doświadczenia, ale stosującą się do wszystkich doświadczających i do wszystkiego, co jest przedmiotem doświadczenia.

Na powstające stąd pytanie „jak mogą mieć wartość objektywną pojęcia, pochodzące z naszego umysłu"?—odpowiedź daje *dedukcya* czystych pojęć rozsądku, na drugie zaś: „w jaki sposób (przez pośrednictwo czego) znajdują one zastosowanie do przedmiotów doświadczenia"?—rozdział o ich schematyzmie.

Wywód kategoryj, najtrudniejsza część badania Kantowskiego pokazuje, że ich objektywna wartość jako pojęć o przedmiotach wogóle polega na ich *niezbędności dla doświadczenia* według form myśli, t. j. że tylko przez nie może być pomyślany jakiś przedmiot. Wszelkie poznanie składa się z sądów, każdy sąd zawiera połączenie wyobrażeń, każde połączenie—świadome lub nie, czyto dotyczące pojęć, czy postrzeżeń czystych lub empirycznych—jest czynnością rozsądku, nie może być więc dane przez przedmiot, lecz utworzone jest samowolnie przez podmiot. Nie możemy sobie wyobrazić czegokolwiek połączonego z przedmiotem, czegobyśmy poprzednio z nim sami nie połączyli. Połączenie zawiera w sobie trzy pojęcia: rozmaitości, która się łączy (dają ją spostrzeżenia), aktu syntezy i jedności. Pojęcie jedności jest przytem podwójne: przedmiotowe (pojęcie przedmiotu wogóle, w którym łączy się owa rozmaitość) oraz podmiotowe (świadomości, w której lub przez którą następuje połączenie). Kategorye przedstawiają rozmaite rodzaje połączeń, każde z nich zaś ma trzy stopnie: synteza ujęcia (*apprehensio*) w postrzeżeniu, odtworzenie (*reproductio*) w wyobraźni i poznanie (*recognitio*) w pojęciu. Gdy myślę np. o czasie, upływającym od jednego południa do drugiego, powinienem przedewszystkiem ująć rozmaite wyobrażenia (części czasu) jedno po drugiem, dalej przechodząc od jednego do drugiego, muszę utrzymać w pamięci

lub odtworzyć w wyobraźni poprzednie, wreszcie mieć świadomość, że wyobrażenie, o którem myślę w tej chwili, jest to samo, jakie przed chwilą miałem, czyli je poznać. Gdyby umysł nie wykonywał takiej czynności łączącej, to rozmaitość wyobrażeń nie tworzyłaby żadnej całości; brakowałoby jej jedności, której jedynem źródłem jest świadomość. Gdyby nie było tej jedynej świadomości, pojęcia o przedmiotach oraz ich poznanie byłoby niemożliwe. Jedność czystej samowiedzy czyli „transcendentalnej apercepcyi“ jest przypuszczeniem, uprzedzającem wszelkie użycie rozsądku. W potoku zjawisk wewnętrznych niema żadnej nieruchomej lub trwałej samości; wymagana tu niezmienna świadomość poprzedza wszelkie doświadczenie jako warunek nieodzowny i łączy zjawiska według praw, określających spostrzeganie przedmiotu, t. j. pojęcie czegoś, w czem one się łączą koniecznie [1]). Odniesienie do przedmiotu nie jest niczem innem, jak konieczną jednością świadomości. Tylko przez „jedność syntetyczną czystej apercepcyi, przez „ja myślę“, towarzyszące wszystkim moim wyobrażeniom i czyniące je *mojemi* wyobrażeniami, możliwa jest łącząca czynność rozsądku, a więc i doświadczenie.

Doświadczenie (w ścisłem znaczeniu) różni się od ujęcia (doświadczenia w szerokiem znaczeniu) swoją przedmiotowością i powszechną doniosłością. *Sąd oparty na ujęciu* (kamień, leży na słońcu, kamień się ogrzewa) ma jedynie wartość podmiotową; *sąd oparty na doświadczeniu* (słońce ogrzewa kamień) ma przeciwnie doniosłość nie tylko dla mnie i dla mego stanu obecnego, lecz w każdej chwili dla mnie i dla każdego innego. Aby pierwszy zamienił się na drugi, do ujęcia powinno się dołączyć jakieś pojęcie aprioryczne (w przytoczonym przykładzie—pojęcie przyczyny) pod którą ujęcie zostaje podciągnięte. Kategorya określa wrażenia co do formy sądu, który je łączy, nadaje

[1]) Przedmiotem jest to „co nie dopuszcza, aby nasze poznania były przypadkowe i dowolne“ a powoduje „że są określone w pewien sposób *a priori*“.

temu sądowi stosunek do przedmiotu a przez to nadaje ujęciom—a względnie pojęciom (słońce i ciepło) związek konieczny i powszechnie doniosły. Przyczyną, „dla której sądy innych muszą się zgadzać z moim“, jest „jedność przedmiotu, którego wszystkie dotyczą, z którym się muszą zgadzać, a dla tego i wszystkie muszą się zgadzać z sobą“.

Kategorye, chociaż pochodzą z istoty podmiotu są jednak przedmiotowe i mają zastosowanie w przedmiotach doświadczenia, gdyż doświadczenie jest bez nich niemożliwe. Nie są one wytworami doświadczenia, lecz jego podstawą. Drugą trudność dotyczy zastosowalności ich do zupełnie niewspółmiernych z niemi zjawisk. Jak zapełnia się przepaść między kategoryami, które są pojęciami a przytem aprioryczneml a wrażeniami, będącemi postrzeżeniami empirycznemi? Ogniwo łączące daje wyobraźnia jako władza pośrednia między zmysłowością a rozsądkiem, zdolność nadania obrazu pojęciu; jest niem *postrzeżenie czasu*, które z wrażeniami wspólną ma naoczność, z kategoryami—aprioryczność, a więc jest jednocześnie i zmysłowe i czyste. Podciągnięcie zjawisk czyli postrzeżeń empirycznych pod kategorye odbywa się przy pomocy *schematów* [1]) pojęć rozsądkowych, t. j. przez aprioryczne określenia czasowe według reguł, dotyczących szeregu, zawartości, porządku i treści czasu a stanowiących o zastosowaniu tej lub innej kategoryi.

Każda kategorya ma swój własny schemat. Schematem wielkości jest liczba jako objęcie następujących po sobie dodawań jednakowych części. Czas zapełniony (byt w czasie) jest schematem rzeczywistości, niezapełniony (niebyt w czasie)—schematem przeczenia, mniej lub więcej zapełniony czas (natężenie wrażenia, oznaczające stopień

[1]) Schemat nie jest obrazem empirycznym, lecz stoi po środku między nim (t. j. pojedynczem postrzeżeniem pewnego określonego trójkąta lub psa) a zupełnie nienaocznem pojęciem, jako postrzeżenie ogólne (trójkąta lub psa wogóle, które dobre jest zarówno dla prostokątnych jak i skośnokątnych, dla mopsa i pudla) lub jako prawidło określające nasze postrzeżenia według pewnego pojęcia.

rzeczywistości)—schematem ograniczenia. Trwałość w czasie służy za wskazówkę do zastosowania kategoryi substancyi [1]), prawidłowe następstwo—do zastosowania przyczynowości, jednoczesne istnienie cech jednej substancyi z cechami innej jest znakiem, nakazującym użycie kategoryi wzajemnego oddziaływania. Schematami możliwości, rzeczywistości oraz konieczności są wreszcie: byt w jakimkolwiek czasie (kiedykolwiek), w pewnym określonym czasie lub w każdym czasie. Przy pomocy takich syntez schematycznych czyste pojęcie zbliża się do postrzeżenia empirycznego, przygotowując zastosowanie pierwszego do drugiego, czyli—co stanowi jedno—podciągnięcie drugiego pod pierwsze.

Przez to, że schematyzm daje możność przedstawienia kategoryj w postrzeżeniu czasowem przed wszelkiem doświadczeniem, istnieje możność syntetycznych sądów *a priori* o przedmiotach możliwego doświadczenia. Takie sądy, o ile nie są oparte na wyższych i ogólniejszych poznaniach, nazywają się „zasadami“ a systemat ich, który ma być nakreślony pod przewodnictwem tablicy kategoryj w *Analityce zasad* czyli w nauce o władzy sądzenia, stanowi zarys „czystego przyrodoznawstwa“. Poznawszy więc w czystych pojęciach prawidło, pod które podciągają się wyobrażenia, w schematach zaś warunki i znaki tej czynności, pozostaje jeszcze znaleźć te zasady, które wytwarza rozum w rzeczywistości *a priori* ze swoich pojęć przy pomocy schematów.

---

[1]) Określenie to ważne jest dla psychologii. Ponieważ zmysł wewnętrzny nie zawiera nic trwałego, lecz wszystko w ustawicznym przepływie—trwały bowiem podmiot naszych myśli jest tylko identyczną pracą rozumu, nie zaś przedmiotem dostrzegalnym—więc pojęcie substancyi nie może być zastosowane do zjawisk umysłowych. Trwająca jaźń, którą podkładamy pod zjawiska wewnętrzne, jest, jak się pokaże w *Dialektyce*, prostą ideą, która (zarówno jak i jej przedmiot) może być „pomyślana“ jako substancya, lecz nie jest „dana“ w postrzeżeniu, a więc nie może być „poznana“.

Zasadą ilości jest *pewnik postrzeżenia*, jakości—*uprzedzenia ujęcia*; zasady stosunku nazywają się *analogiami doświadczenia*, zasady sposobu—*wymagalnikami myślenia empirycznego wogóle*. Pierwsza z zasad brzmi tak: wszystkie postrzeżenia są wielkościami *rozciągłemi*; druga we wszystkich zjawiskach wrażenie i odpowiadająca mu rzeczywistość w przedmiocie [1]) mają pewne *natężenie*, t. j. pewien stopień napięcia. Zasada „analogii“: wszystkie zjawiska co do bytu swego zostają w zależności apriorycznej od prawideł, określających ich wzajemny stosunek w *czasie* (w 2-em wydaniu tak sformułowana: doświadczenie możliwe jest tylko przy pomocy wyobrażenia o koniecznym związku wrażeń). Stosownie do trzech *modi* czasu mamy trzy analogie doświadczenia: zasada trwałości, następstwa i jednoczesności, a mianowicie: 1) We wszelkich zmianach zjawisk *trwa* (zostaje bez zmiany) substancya a ilość jej w przyrodzie ani się zwiększa, ani zmniejsza. 2) Wszystkie zmiany odbywają się według prawa związku przyczyny ze skutkiem, czyli wszystko, co się staje (zaczyna być), przypuszcza poprzednio istnienie czegoś, po czem następuje *według pewnego prawidła*. 3) Wszystkie substancye, istniejące *jednocześnie*, oddziaływają na siebie wzajemnie. Wreszcie trzy wymagalniki są następujące: 1) Co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (w postrzeżeniach i pojęciach) jest *możliwe*; 2) co zgadza się z materyalnymi warunkami doświadczenia (wrażenia), jest *rzeczywiste* (wrażenie jest jedyną cechą rzeczywistości); 3) to, czego związek z rzeczywistością określa się według ogólnych warunków doświadczenia, istnieje *koniecznie*.

Kategorye substancyi i przyczynowości cieszą się szczególną predylekcyą ze strony Kanta i kantystów, a przez niektórych były wygłoszone nawet jako jedyne pojęcia zasadnicze; również i zasady stosunku używają zasłużonej sławy pod względem doniosłości swojej. Zaznaczymy tu ideje przewodnie z dowodów „analogii doświadczenia“—

[1]) Np. dźwięk i drgania powietrza. *Prz. tł.*

gdyż pomimo swego pierwotnego charakteru mogą zasady być dowiedzione i dowodu potrzebują.

Jednym z niezbędnych składników naszego doświadczenia, tak codziennego jak i naukowego, jest czasowe określenie zjawisk i poznanie czasu ich trwania, ich następstwa lub współczesności. Jak możliwe jest *przedmiotowe określenie w czasie* rzeczy i zjawisk? Gdy potrzebujemy sprawdzić przebieg kłótni, zakończonej krwawo, zapytujemy świadków, ci zaś zeznają: widzieliśmy i słyszeliśmy, jak A rozpoczął kłótnię, obrażając B, ten odpowiedział na obrazę policzkiem, na co A porwał za nóż i zranił przeciwnika. Przytem następstwo wrażeń osób obecnych uważane jest za wierne odbicie następstwa rzeczywistych wypadków. Lecz następstwo wrażeń nie zawsze bywa pewną oznaką następstwa w rzeczywistości: drzewa alei podpadają pod ujęcie *jedno po drugiem*, w rzeczywistości zaś istnieją *jednocześnie*. Można więc tak powiedzieć: *wyobrażenia* rozmaitości zjawiska następują zawsze po sobie, części jego ujmuję jedną po drugiej. Czy zaś te części i w przedmiocie następują po sobie, czyli też istnieją jednocześnie, poznaje się po tem, że w drugim wypadku szereg moich wrażeń jest odwracalny, w pierwszym zaś nie. Mogę obserwować aleję tak, że zacznę drugi raz przegląd od tego drzewa, na którem skończyłem pierwszy; gdy chcę przekonać się, że części domu istnieją razem, przebiegam je okiem z góry do dołu, z prawa na lewo a następnie w odwrotnych kierunkach. Przeciwnie nie zależy od mojej woli słyszeć grzmot przed błyskawicą lub po niej, widzieć przejeżdżający powóz pierwej tam a potem tu, w tym wypadku jestem zależny od następstwa moich wyobrażeń zmysłowych. Odwracalność szeregu wrażeń świadczy o przedmiotowej jednoczesności, nieodwracalność—o następstwie. Lecz probierz taki dobry jest jedynie tam, gdzie mamy do czynienia z przedmiotami obecnymi bezpośrednio, nie daje jednak możności oznaczenia stosunku czasowego zjawisk nieobserwowanych. Gdy wchodząc wieczorem do jadalni, widzę palącą się lampę spirytusową i imbryk z wodą wrzącą, skąd czerpię wia-

domość, że woda nie zaczęła i nie mogła zacząć wrzeć przed zapaleniem lampy? Czy nie stąd, że często bywałem świadkiem, jak ogień poprzedzał gotowanie się wody, a nieodwracalność obu wrażeń służy mi za gwarancyę następstwa spostrzeżonych zjawisk? W takim razie mógłbym jedynie twierdzić o prawdopodobieństwie, nie zaś pewności tego, że i w tym razie następstwo obu zjawisk było takież, jak poprzednio. W rzeczywistości jednak twierdzimy wszyscy, że woda nie mogła być doprowadzoną do wrzenia bez pomocy ciepła, że w *każdym wypadku* ogień *powinien* być wcześniej, niż nastąpi zagotowanie się wody. Skąd pochodzi owa konieczność? Jedynie tylko z myśli o *przyczynowym związku* zjawisk. Każde zjawisko *powinno* w czasie poprzedzać to, którego jest przyczyną i następować po tych, których jest skutkiem. Przedmiotowy stosunek zjawisk do czasu określa się stosunkiem przyczynowym. Gdyby danego wypadku nie poprzedzał inny, po którym pierwszy powinien nastąpić według oznaczonego prawidła [1]), wszelkie następstwo wrażeń byłoby jedynie podmiotowe i nie określałoby wcale, co w samem zjawisku następuje wcześniej, co później: mielibyśmy w takim razie *prostą grę wyobrażeń* bez żadnego znaczenia dla rzeczywistego następstwa wypadków. Do przeniesienia porządku czasowego naszych wyobrażeń na zjawiska [2]) upoważnia nas myśl o prawidle, według którego stan poprzedni zawiera konieczny warunek następującego; a nawet samo odróżnienie zjawiska od innych wyobrażeń o niem, jako ich przedmiocie, odbywa się jedynie przez to, że poddajemy pierwsze pod prawidło, wyznaczające mu określone miejsce w czasie po innem zjawisku, które jest jego przyczyną, i niedopuszczające odwrócenia porządku wrażeń. Prawidło owo, stwarzające przedmiotowy porządek rozmaitości

[1]) „Rzeczywistość, która następuje po *próżnym czasie* a więc powstanie czegoś, czego nie poprzedzał, żaden stan rzeczy, również nie może być przedmiotem ujęcia, jak i sam „próżny“ czas.

[2]) Gdyby zjawiska były rzeczami w sobie, żaden z ludzi nie mógł by z następstwa swoich wyobrażeń o rozmaitości wywnioskować, jak się ona składa w przedmiocie.

w czasie, możemy wysnuć z doświadczenia jedynie dla tego, żeśmy je doń włożyli, a przez to uczynili doświadczenie możliwem. Czyli, używając wyrazów Kanta: samo ujęcie nie określa przedmiotowego stosunku zjawisk (w czasie), t. j. samo następstwo w mojem ujęciu, jeśli nie jest określone prawidłem w stosunku do poprzedzającego zjawiska, nie upoważnia wcale do następstwa w przedmiocie. Aby to ostatnie zostało oznaczone, stosunek między obu stanami powinien być tak pomyślany (przy pośrednictwie przyczynowości), że jedno musi koniecznie następować po drugiem, ale nie odwrotnie. Doświadczalne więc poznanie zjawisk staje się możliwem jedynie dzięki temu, że poddajemy ich następstwo prawu przyczynowości. Bez przyczynowości nie ma przedmiotowego określenia stosunków czasowych, a więc nie ma i doświadczenia.

Czem jest stosunek przyczyny i skutku dla następstwa po sobie [1]), tem wzajemne oddziaływania dla jednoczesnego bytu, a stosunek istoty i przypadkowości dla trwania zjawisk. Ponieważ czas bezwzględny nie może być przedmiotem ujęcia, miejsce więc zjawisk w czasie nie może być oznaczone bezpośrednio, lecz tylko przy pośrednictwie pojęcia rozumowego. Jeśli wnioskuję tak: dwa przedmioty (ziemia i księżyc) muszą istnieć jednocześnie, aby ich wyobrażenia mogły następować po sobie nawzajem, czynię to w przypuszczeniu, że przedmioty te same wyznaczają sobie wzajemnie położenie swoje w czasie, a więc nie zostają w odosobnieniu, lecz we wspólności przyczynowej czyli we wzajemnem oddziaływaniu. Jedynie pod warunkiem wzajemnego oddziaływania zjawisk, przez które two-

[1]) Na zarzut, że przyczyna i skutek często a nawet najczęściej są jednoczesne (np. napalony piec i ciepło w pokoju) odpowiada Kant, że idzie jedynie tylko o porządek w czasie nie zaś o przebieg czasu; kula leżąca na wgłębianej przez nią poduszce jest jednoczesna z wgłębieniem „Jednak mogę rozróżnić obie przez stosunek czasowy związku dynamicznego. Gdy bowiem kładę kulę na poduszkę, to na poprzednio gładkiej jej powierzchni tworzy się zagłębienie, jeśli zaś poduszka ma zagłębienie (nie wiem skąd pochodzące), to z niego nie wynika kula?“

rzą one całość, mogę je wyobrażać sobie jako istniejące jednocześnie.

Jednoczesność i następstwo mogą być wyobrażane jedynie na trwałem podścielisku, są jedynie rodzajami istnienia tego trwałego. Ponieważ czas (w którym odbywają się wszelkie przemiany, który jednak sam trwa i nie zmienia się) nie może być sam przedmiotem ujęcia, więc podścieliska współczesności i następstwa szukać powinniśmy w samych zjawiskach: byt trwały, przy pomocy którego określają się wszystkie stosunki czasowe zjawisk, jest *substancyą*, zmiennemi są jej określenia, *przypadkowości*, czyli osobliwe rodzaje jej istnienia. Zmiana, t. j. powstawanie i znikanie dotyczy tylko stanów, które mogą rozpocząć się i przestać być, nie zaś substancyi, które wprawdzie *zmieniają* się, t. j. przechodzą z jednego rodzaju istnienia w drugi, ale nie *przemijają*, t. j. nie przechodzą z bytu w niebyt lub odwrotnie. Tylko trwałe zmienia się, tylko stany jego rozpoczynają się lub przemijają. Powstawanie i znikanie substancyj, czyli zwiększenie lub zmniejszenie ich ilości zniosłoby jedyny warunek empirycznej jedności czasu, stosunki bowiem czasowe jednoczesności i następstwa mogą być postrzegane jedynie na podścielisku niezmiennem, trwałem, istniejącem we wszystkich czasach. Zasada, „że nic nie może powstać z niczego, ani się w nic przemienić“, jest powszechnie przyjęta i często wygłaszana, ale nigdy nie była dowiedzioną i nie może być dogmatycznie dowiedzioną. Jedyny możliwy jej dowód, dowód krytyczny, podany jest wyżej: zasada trwałości jest koniecznym warunkiem doświadczenia. Na tym samym dowodzie spoczywa zasada przyczyny dostatecznej oraz wspólności substancyi, razem z wynikającą z niej jednością wszechświata. Trzy analogie razem wzięte głoszą: wszystkie zjawiska muszą się znajdować w *jednej przyrodzie*, gdyż bez tej jedności apriorycznej niemożliwa byłaby żadna jedność doświadczenia ani żadne określenie w niem przedmiotów. Ten sam dowód transcendentalny przytacza się w dodatku do wymagalników dla szeregu innych praw przyrody *a priori*; mianowicie, że w przebiegu zmian

niema ani ślepego przypadku, ani ślepej konieczności (lecz tylko uwarunkowana, a więc rozumna konieczność); zasada bowiem przyczynowości ma doniosłość tylko dla oddziaływania w przyrodzie, nie zaś dla istnienia rzeczy jako substancyj; dalej—że w szeregu zjawisk niema ani przeskoku, ani przerwy, czyli że nie może być próżni: *in mundo non datur casus*, *non datur fatum*, *non datur saltus*, *non datur hiatus*.

Gdy zasady dynamiczne dotyczą *stosunku* zjawisk, czy to względem siebie, (analogie), czy też względem naszego poznania (wymagalniki), matematyczne dotyczą *ilości* postrzeżenia i wrażeń, uzasadniając zastosowanie matematyki do przyrodoznawstwa [2]). Wielkością *rozciągłą* (extensywną) jest taka, w której wyobrażenie części koniecznem jest do wyobrażenia całości, a więc je poprzedza. Nie mogę sobie wyobrazić linii nie prowadząc jej w myśli, t. j. nie stwarzając stopniowo wszystkich części, zaczynając od jednego punktu. Wszystkie zjawiska uważane są jako sku-

[1]) W każdej gałęzi przyrodoznawstwa tyle jest prawdziwej wiedzy (t. j. apodyktycznie pewnej) o ile do niej daje się zastosować matematyka. Dlatego też chemia nie może być niczem więcej nad sztukę systematyczną czyli umiejętność doświadczalną, psychologia zaś jeszcze mniej, bo tylko historyą naturalną zmysłu wewnętrznego czyli opisaniem duszy. To co opisane jest w „Pierwszych zasadach metafizycznych przyrodoznawstwa“ (1786) pod nazwą czystej fizyki czyli metafizyki cielesnej przyrody—foronomia, dynamika, mechanika i fenomenologia stanowi naukę o ruchu. Głównym określeniem materyi, jako czegoś, co ma być przedmiotem zmysłów zewnętrznych, jest *ruch*, gdyż on tylko może oddziaływać na te zmysły i do niego sprowadza rozsądek wszystkie pozostałe orzeczenia materyi. Najważniejsza część druga tego dzieła określa materyę jako coś ruchomego, co napełnia przestrzeń poruszającą siłą; przyjmują się tu dwie siły zasadnicze: *odpychająca* czyli rozszerzająca siła powierzchni lub siła zetknięcia, która nie dopuszcza wejścia obcego ciała w przestrzeń przez dane ciało zajętą, oraz *przyciągająca*, przenikająca czyli działająca na odległości siła, dzięki której wszystkie części materyi przyciągają się nawzajem. Dla zapełnienia określonej przestrzeni potrzebny jest współudział obu sił pierwotnych. Przeciw mechanicznej teoryi atomistyki, wyprowadzającej siły z materyi jako do niej należące, zajmuje Kant już poprzednio zaznaczone stanowisko dynamiczne, według którego siły stanowią rzecz pierwotną, materya zaś składa się z nich.

pienia czyli jako nagromadzenia poprzednio istniejących części. To, co mówi geometrya o czystem postrzeżeniu (np. o nieskończonej podzielności linii), dotyczy także i postrzeżenia empirycznego. Wielkością *natężoną* (intensywną) jest ta, która może być ujęta tylko jako jedność, a w której wielość może być wyobrażona jedynie przez zbliżenie się do przeczenia czyli zera. Każde wrażenie, a więc i każda rzeczywistość w zjawisku ma pewien stopień, który, jakkolwiek jest mały, nigdy nie jest najmniejszy możliwy, lecz może być jeszcze zmniejszony, tak iż między rzeczywistością a przeczeniem istnieje nieprzerwane następstwo możliwie małych wrażeń pośrednich, czyli nieskończony szereg stopni coraz mniejszych. Własność wielkości, stosownie do której żadna z jej części nie jest najmniejszą możliwą, żadna nie jest prostą (niepodzielną) nazywa się *ciągłością*. Wszystkie zjawiska są wielkościami ciągłemi, t. j. wszystkie ich części są wielkościami podzielnemi dalej. Stąd wynika najprzód, że z doświadczenia nigdy nie można wysnuć dowodu próżnej przestrzeni lub niezajętego czasu, powtóre, że każda zmiana jest również ciągłą. Godnem jest uwagi, tak kończy Kant dowodzenie „uprzedzenia doświadczeń“, że możemy odkryć *a priori* w wielkościach tylko jedną jakość—mianowicie ich ciągłość, w jakościach zaś (t. j. w rzeczywistości zjawiska) tylko ich wielkość intensywną, t. j. to, że mają pewien stopień natężenia. Wszystko pozostałe jest przedmiotem doświadczenia.

Wynik analityki zasad brzmi dość śmiało: *rozum jest prawodawcą przyrody*. „Nie bierze on z natury swoich praw apriorycznych, lecz je jej nadaje“, zasady czystego rozsądku są najogólniejszemi prawami przyrody, empiryczne prawa przyrodnicze — tylko szczegółowemi ich określeniami. Wszelki porządek i prawidłowość pochodzi z umysłu, przenosi się przeczeń na przedmioty. Prawdy powszechne i konieczne były dopóty niezrozumiałe, dopóki przyjmowano, że rozsądek powinien się stosować do przedmiotów, stają się zrozumiałe, skoro naodwrót przyjmiemy, że przedmioty układają się według rozsądku. Jest to odwrócenie poglądu

filozoficznego, które z całą słusznością porównać można do przewrotu, dokonanego przez Kopernika w astronomii: również paradoksalny, jest również niezaprzeczalnie prawdziwy i płodny jak tamten. Dalszy rozwój tych zasad wykaże, że dziwnie brzmiące twierdzenie o układaniu się rzeczy według naszych wyobrażeń i zależności praw natury od rozsądku może nas raczej nauczyć skromności, niż wbić w dumę. Wprawdzie rozsądek nasz jest prawodawcą tam, gdzie poznaje, ale też poznaje tylko tam, gdzie jest prawodawcą. Przyroda, której prawa dyktuje, jest tylko całozbiorem zjawisk; po za granicami zjawiskowego świata, gdzie ustaje jego władza rozkazująca, nie znajdują posłuchu i jego prośby.

Jako dodatek do drugiego wydania zawiera analityka zasad „obalenie idealizmu“, dowodzące zależności doświadczenia wewnętrznego, jako świadomości mego bytu własnego w czasie od zewnętrznego, jedynego bezpośredniego, przeciwko Kartezyuszowi, który przyjmował, że jedynem doświadczeniom bezpośredniem jest wewnętrzne i że z niego dopiero wnioskujemy o rzeczach zewnętrznych. Wszelkie bowiem oznaczenie czasowe przyjmuje coś trwałego we wrażeniu, tem zaś trwałem nie może być coś we mnie (proste wyobrażenie zewnętrznej rzeczy), lecz tylko rzeczywiście istniejące rzeczy, które postrzegam zewnątrz siebie. Dalej idzie rozdział „o podstawie rozróżnienia wszystkich wogóle przedmiotów na *phaenomena* (zjawiska) i *noumena* (rzeczy w sobie) łącznie z dodatkiem o dwuznaczności (*amphibolia*) pojęć rozumowych. W tym ostatnim wykazuje się, że pojęcia wzajemne: jedność i różność, zgodność i sprzeczność, wewnątrz i zewnątrz, materya i forma otrzymują zupełnie odmienne znaczenie, zależnie od tego, czy są zastosowane do zjawisk, czyli też do rzeczy w sobie (innemi słowy, czy je stosujemy do rzeczy w ich stosunku do zmysłowości lub też do czystego rozsądku), a krytykując filozofię Leibniza, zarzuca mu Kant, że intelektualizował zjawisko, kiedy przeciwnie Locke uzmysłowił pojęcia rozumowe.

Rozdział o rozróżnieniu istot zmysłowych i rozumowych obniża bardzo rozbudzone przez udowodnienie niedoświadczalnego pochodzenia kategoryi nadzieje co do ich użycia po za doświadczeniem. Chociaż kategorye w *pochodzeniu* swojem tak dalece niezależne są od doświadczenia, że dopiero to ostatnie przez nie staje się możliwem, w *zastosowaniu* jednak ograniczone są tylko do możliwego doświadczenia. Służą one do sylabizowania zjawisk, abyśmy „je mogli odczytać jako doświadczenie", w zastosowaniu zaś do rzeczy w sobie tracą wszelkie znaczenie [1]). Również i wypływające z nich zasady „nie są niczem więcej, jak tylko zasadami możliwego doświadczenia" i mogą stosować się jedynie do zjawisk; po za niemi zaś są dowolnemi połączeniami, pozbawionemi realności przedmiotowej. Rzeczy w sobie mogą być *pomyślane*, ale *nie poznane*, do poznania bowiem prócz próżnej myśli przedmiotu należą postrzeżenia, które się pod tę myśl podciągają, czyli przez które przedmiot zostaje określony. Same przez się czyste pojęcia stosują się do wszystkiego, co może być pomyślane, nie tylko zaś do tego, co jest przedmiotem doświadczenia; lecz schematy, nadające pewność ich zastosowaniu na polu doświadczenia, ograniczają je zarazem do tego zakresu. Schematyzm czyni możliwem *imanentne* użycie kategoryi, a więc możliwą metafizykę zjawisk, niemożliwem zaś ich *transcendentne* zastosowanie czyli metafizykę nadzmysłowego. Inaczej byłoby, gdyby nasze postrzeżenia były intelektualne nie zaś zmysłowe, lub innemi słowy, gdyby nasz rozsą-

[1]) „Czyste użycie kategoryi jest wprawdzie możliwe, t. j. nie zawiera sprzeczności, ale pozbawione wszelkiej przedmiotowej doniosłości gdyż nie stosuje się do żadnego postrzeżenia, któreby przez nie otrzymało jedność przedmiotową; kategorya bowiem jest prostą czynnością myśli przez którą nie jest mi dany żaden przedmiot, lecz tylko to, co dane jest w postrzeżeniu może stać się przedmiotem myśli (Kr. cz. roz „Hart. str. 218) (Kehrb. str. 235). Pozbawione postrzeżenia zmysłowego, którego stanowią syntezę, kategorye nie mają żadnego stosunku do jakiegokolwiekbądź przedmiotu, gdyż są tylko logicznemi funkcyami czyli formami pojęć, z których nie można nic poznać ani rozróżnić co pod niemi się zawiera (w tem samem miejscu, Hart 1867, str. 214—225, Kehrb. str. 228—229).

dek był intuicyjny, nie zaś rozumujący (dyskursyjny); w takim razie przedmioty, o których myślimy, nie potrzebowałyby być *dane* skądinąd (przez postrzeżenie zmysłowe), lecz byłyby *stworzone* przez to, że byłyby pomyślane. Duch boski może być podobnym umysłem pierwotwórczym (*intellectus archetypus*), stwarzającym myślą przedmioty; ludzki nim nie jest i dla tego z poznaniem swoim zamknięty jest w zakresie możliwych wrażeń. Pojęcie postrzeżenia intelektualnego pociąga za sobą rozróżnienie dwojakiego znaczenia rzeczy w sobie: w znaczeniu ujemnem jest ona tem, co *nie jest* przedmiotem postrzeżenia *zmysłowego*, w dodatniem—tem co jest przedmiotem *niezmysłowego* postrzeżenia. Rzecz w sobie dodatnia jest pojęciem problematycznem; możliwość jej zależy od istnienia rozsądku intuicyjnego, o czem nic nie wiemy. Ujemna rzecz w sobie nie może być poznana, lecz może być pomyślana, wyobrażenie jej jest pojęciem możliwem, pozbawionem sprzeczności [1]) (twierdzenie to ma wielkie znaczenie dla filozofii praktycznej); nawet więcej, bo jest pojęciem niezbędnem, wskazującem, że nie wszystko, co może być pomyślane, ustaje tam, gdzie kończy się nasze postrzeżenie, i chociaż nierozszerzającem w sposób pozytywny naszego poznania [2]), lecz bardzo pożytecznem: stawiając bowiem pewne granice użycia rozsądku, rozszerza niejako ujemnie naszą wiedzę.

---

[1]) Rzecz w sobie oznacza przedmiot, o którym możemy myśleć lecz którego nie możemy postrzegać a więc i poznać, gdyż poznanie jest określeniem przez postrzeżenie. Tylko schematyzm ogranicza kategorye do zjawisk. Przeocza to O. Liebmann („Kant und die Epigonen", str. 27 i in.) mówiąc, że Kant dopuszcza poznanie przedmiotu, wyzwolonego z form poznania, a więc nierozumowanego (*irrational*) t. j. „wyobrażenie czegoś niewyobrażalnego—drewnianego żelaza". Rzecz w sobie jest niezmysłową ale nie jest nierozumowaną, połączone zaś przez Liebmanna pod nazwą form poznania formy postrzegania i formy myśli nie są wcale jednoznaczące u Kanta.

[2]) Kategorya sama w sobie, oderwana od warunków spostrzeżenia (np. wyobrażenie substancyi bez trwałości w czasie, lub przyczyny, nie działającej w czasie) nie może dać określonego pojęcia o przedmiocie.

Noc okrywa to, co leży po za granicą, mianowicie jak możliwe są rzeczy w sobie? Sama jednak granica, t. j. że są możliwe oraz niepoznawalne co do istoty swojej, należy do zakreślonego pola i jest jasna. Tak sądził Kant, że nie wykraczając przeciw zakazowi transcendentnego użycia kategoryj, można zastosować pojęcia przyczynowości i substancyi, aby wyznaczyć *stosunek* rzeczy w sobie do zjawisk, gdyż przez to potrąca tylko o granicę, ale jej nie przekracza.

Jeśli pojęcia *rozsądku* mają znaczenie dla poznania jedynie w zakresie zjawisk, to zostaje jeszcze nadzieja wdarcia się do zakresu nadzmysłowego przy pomocy pojęć *rozumowych*. Umysł nasz czuje bezwątpienia potrzebę czegoś wyższego nad proste połączenie zjawisk w doświadczenie, niedoświadczalne przedmioty, ideje Boga, wolności, nieśmiertelności stanowią istotny cel jego badań. Czy można zadość uczynić tej potrzebie i jakim sposobem? Czy może być osiągnięty ów cel? Czy może być przyznana rzeczywistość tym idejom? Jest to trzecie pytanie krytyki rozumu.

---

3. Ideje rozumowe o bezwzględnem.

(*Dyalektyka transcendentalna*).

„Wszelkie nasze poznanie zaczyna się od zmysłów, przechodzi do rozsądku i kończy się na rozumie“. Rozsądek jest władzą prawideł, rozum—władzą zasad. Kategorye rozsądku są koniecznemi pojęciami, czyniącemi doświadczenie możliwem, mogą więc być w każdej chwili dane w doświadczeniu; ideje rozumu są pojęciami koniecznemi, którym nie może być dany żaden odpowiadający im przedmiot. Każda idea wyraża coś bezwzględnego. Jak powstaje pojęcie bezwzględnego i jakie zadanie spełnia w naszem poznaniu?

Jak kategorye łączą wrażenia w jedność rozsądku, podnosząc je przez to do godności doświadczenia, tak cała

rozmaitość poznania doświadczalnego, aby mogła utworzyć systemat jednolity, wymaga wyższej jedności, jedności rozumu. Jedność tę daje mu idea, która więc nie stosuje się bezpośrednio do przedmiotów postrzeżenia, lecz do rozsądku i jego sądów, w celu nadania wykończonej formy jego poznaniu, obracającemu się wciąż w granicach względnego, przy pomocy pojęcia bezwzględności, t. j. w celu wytworzenia największej możliwej jedni przy możliwie największej szerokości zakresu. Pojęcie bezwzględności powstaje z ujarzmiającego rozum procesu wnioskowania logicznego i najlepiej przez nie się tłomaczy. Wniosek we wnioskowaniu wyprowadza się z prawidła ogólnego—przesłanki większej. Wartość tego twierdzenia ogólnego jest jednak względna, zależna od wyższych warunków. Gdy zaś rozum szuka warunków dla wszystkiego uwarunkowanego i każe iść coraz dalej w ich szeregu postępuje on pod wpływem idei *całości warunków*; idea ta jednak nigdy nie może być dana w doświadczeniu, nie oznacza więc żadnego przedmiotu, ale tylko prawidło kierownicze dla poznania, a mianowicie: nigdy nie zatrzymywać się na danym warunku jako na ostatnim, lecz badać wciąż dalej. Idea bytu bezwarunkowego czyli zupełności warunków stanowi zadanie, którego nigdy nie osiągamy, do którego jednak powinniśmy się wciąż zbliżać. Kategorye i zasady rozsądku są *ustanawiającemi*, ideje—tylko *regulującemi*, mają one za zadanie prowadzenie rozsądku, nadawanie mu kierunku pożytecznego dla całości poznania, ale nie pouczanie o rzeczywistych własnościach rzeczy.

Ponieważ rozum jest zdolnością wnioskowania, tak jak rozsądek zdolnością sądzenia, więc przy wykryciu idei formy wnioskowania okazują tę samą usługę co formy sądu przy wyszukiwaniu kategoryi. Trzem formom wniosków kategorycznemu, hypotetycznemu i rozjemczemu odpowiadają trzy pojęcia rozumu: *dusza*, czyli przedmiot myślący, *wszechświat*, czyli całość zjawisk i *Bóg*, czyli istota pierwotna, najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co może być pomyślane. Przez te ideje odnosimy wszystkie zjawis-

ka wewnętrzne do jaźni jako ich wspólnego (nieznanego) podmiotu, wszystkie istoty i zjawiska natury myślimy jako wcielone w obszerną całość (niepoznawalnego) wszechświata, a wszystkie rzeczy uważamy za wytwór wyższej (niedostępnej poznaniu) inteligencyi. Ideje te są konieczne, nie są to przypadkowo powstałe lub wymyślone dowolnie; lecz płynące z istoty rozumu pojęcia; użycie ich jest dopóty poprawne, dopóki pamiętamy, że mamy tylko problematyczne pojęcia odpowiadających im przedmiotów, ale żadnej o nich wiadomości, że są one prawidłami i zadaniami, lecz nigdy przedmiotami lub środkami poznania. Mimo to pokusa do przedzierzgnięcia tych zasad regulacyjnych na budownicze (konstytucyjne), uważania tych zadań za poznawalne przedmioty jest prawie nieprzezwyciężona; przyczyna bowiem mimowolnego pomieszania zadanej bezwzględności z daną nie tkwi w podatności poznającego osobnika, lecz raczej w samej naturze naszej władzy poznawczej. Ideje mają *nieunikniony* pozór rzeczywistości przedmiotowej a wnioski rozumowe z nich nie są sofizmatami człowieka, lecz samego czystego rozumu, są naturalnemi nieporozumieniami, od których nie może się uwolnić nawet najmędrszy. Co najwyżej tylko możemy uniknąć błędu, nigdy zaś nie udaje się usunąć transcendentalnego pozoru, z którego płynie. Możemy dostrzedz złudzenie i uniknąć opartych na niem mylnych wniosków, ale nie pozbyć się go.

Na błędnem, przedmiotowem użyciu idei spoczywają trzy domniemane umiejętności, spekulacyjne nauki o duszy, o świecie i o Bogu, które razem z ontologią stanowiły rozumową budowę (Wolfowskiej) metafizyki. Krytyka rozumu kończy swoje dzieło zburzenia, zwalczając w dyalektyce (logice pozoru) racyonalną psycho-kosmo-teologię, wślad za dokonanem w analityce obaleniem ontologii dogmatycznej, która chciała poznać rzeczy w sobie według pojęć rozsądku. Wykazuje ona, że pierwsza opiera się na błędnych wnioskach, druga wikła się w niedających rozwią-

zać się sprzecznościach, trzecia zaś popełnia daremne usiłowania, aby dowieść bytu najwyższej istoty.

1) Błędne wnioski (paralogizmy) racyonalnej *psychologii*. Transcendentalna samowiedza, czyli czysta jaźń, towarzysząca wszystkim moim wyobrażeniom i wiążąca je, podmiot wszystkich sądów, które wydaje, jest, jak to wykazała analityka, przypuszczeniem poprzedzającem wszelkie poznanie; jako takie więc nie może być samo przedmiotem poznania. Z podmiotu, który nigdy nie może być orzeczeniem, nie wolno robić danego przedmiotu, podstawiać *realnej* myślącej *substancyi* zamiast logicznego podmiotu myślenia, z jedności samowiedzy wytwarzać prostoty i tożsamości osobowej duszy. Błąd ten popełnia psychologia racyonalna szkoły Wolffa, a wszystkie jej dowody substancyonalności, prostoty i osobowości duszy oraz wywody stąd co do jej niematerya lności i nieśmiertelności, również jak i stosunku do ciała polegają na takiem podstawieniu, na dwuznaczności terminu środkowego (*quaternio terminum*); wszystkie jej wnioski są *paralogizmami*. Dozwolonem i niezbędnem jest myślenie bezwzględnego podmiotu do zjawisk wewnętrznych, jedności jaźni [1]), lecz nie wolno uważać idei duszy za rzecz poznawalną. Zastosowanie do niej kategoryi substancyi możliwe byłoby wtedy, gdyby w postrzeżeniu było coś trwałego, ale tego zmysł wewnętrzny nie daje. Dla rozszerzenia naszych wiadomości o duszy zostaje tylko psychologia doświadczalna, racyonalna zaś z doktryny przemienia się na dyscyplinę, której zadaniem jest czuwać, aby granice doświadczenia nie zostały przekroczone. Jednak jako proste oznaczenie granic ma ona wielką wartość. Jednocześnie bowiem z nadzieją udo-

[1]) Pojęcie rozumowe duszy jako prostej i niezależnej inteligencyi nie oznacza rzeczywistej istoty, lecz wyraża pewne zasady systematycznej jedności w wyjaśnianiu zjawisk duchowych, mianowicie: „uważać wszystkie określenia jako należące do jednego podmiotu, wszystkie siły o ile możności wyprowadzać z jednej siły zasadniczej, wszelką zmianę uważać jako stany jednej niezmiennej istoty, wszelkie zaś zjawiska przestrzenlowe wyobrażać jako zasadniczo odmienne od czynności myśli.“

wodnienia nieśmiertelności i niecielesności duszy, zostaje zniszczona obawa ich dowodnego zaprzeczenia. Materyalizm jest również nieuzasadniony, jak i spirytualizm, a jeśli twierdzenia tego ostatniego o duszy, jako prostej niemateryalnej i przetrwającej śmierć ciała substancyi, nie dają się dowieść, nie powinniśmy ich uważać za błędne, gdyż i przeciwne twierdzenia są również bezdowodne. Całe zagadnienie nie podlega sądowi wiedzy, lecz wiary; to zaś, co wygrywamy (pewność przeciw zarzutom materyalizmu), dowodząc, że na podstawach teorytycznych nic w niem zbudować nie potrafimy, ma większą wartość, niż to, co tracimy.

2) *Antynomie racyonalnej kosmologii.* Gdy umysł ludzki usiłuje wysnuć metafizyczne wiadomości o istocie ducha i nieśmiertelności duszy z pojęcia jaźni myślącej, popełnia on mylnik *podwójnego terminu środkowego.* O inne zgoła trudności rozbijają się jego próby wyzyskania idei wszechświata dla rozszerzenia naszej wiedzy apriorycznej. Tu formalna strona wnioskowania nie podlega zarzutom. Możemy z wszelką ścisłością (przytem w formie apagogicznej czyli pośredniej, przez niemożliwość przeciwnego) udowodnić, że świat ma początek w czasie i ograniczony jest przestrzeniowo, że każda substancya złożona utworzona jest z części prostych, że obok przyczynowości według praw przyrody możliwa jest inna według wolności, że istnieje jakiś byt konieczny jako część lub przyczyna świata. Lecz z równąż ścisłością (i również nie prostym dowodem) daje się wykazać przeciwne: świat jest nieskończony w przestrzeni i czasie, niema w świecie nic prostego, niema wolności, lecz wszystko dzieje się według praw natury, ani w samym świecie, ani nazewnątrz jego nie ma istoty koniecznej. Jest to owa znakomita nauka o *przeciwności* czterech twierdzeń i przeczeń kosmologicznych, czyli o antynomiach czystego rozumu, których odkrycie wywarło niezawodnie znaczny wpływ na całe ukształtowanie krytyki Kantowskiej i stanowi jeden z jej kamieni węgielnych. Służą one jako ważne potwierdzenie transcendentalnego idealizmu, rozróżnienia zjawisk od rzeczy w sobie (*fenome-*

na i noumena) oraz ograniczenia poznania do świata zjawisk. Bez krytycznego idealizmu (co postrzega się w czasie i przestrzeni a poznaje się przy pomocy kategoryi, należy do zjawisk rzeczy, których byt w sobie jest niepoznawalny) antynomie byłyby nierozwiązalne. Jak powinien się zachowywać rozum wobec tych przeciwności? Podstawy antytez (przeczeń) są również ważne, jak i tez (twierdzeń); niema po żadnej stronie przewagi, któraby zdecydowała na korzyść jednych lub drugich. Czy mamy przyznać słuszność obu stronom, czy nie przyznać jej żadnej?

Rozwiązanie wyróżnia pierwsze dwie antynomie jako matematyczne od dwóch ostatnich jako dynamicznych. W pierwszych idzie o składanie lub dzielenie wielkości, a więc warunki są jednorodne z uwarunkowanem, w drugich mogą być niejednorodne. W pierwszych mylnem jest zarówno przeczenie, jak i twierdzenie, oba bowiem wychodzą z mylnego przypuszczenia, jakoby świat był nam dany (jako całkowity szereg zjawisk), kiedy on jest tylko zadany (jako idea). Świat nie istnieje w sobie, lecz w empirycznym cofaniu się ku warunkom zjawisk, w którem nigdy nie możemy dotrzeć ani do nieskończoności, ani do ograniczenia świata próżną przestrzenią lub poprzedzającym go próżnym czasem, gdyż ani nieskończoność, ani próżna przestrzeń (tak samo i czas) nie mogą być spostrzegane. Wielkość więc świata nie jest ani skończona, ani nieskończona. Na pytanie o wielkości świata nie może być odpowiedzi, ponieważ pojęcie istniejącego w sobie świata zmysłowego (*przed* owym cofaniem się myślą) jest sprzeczne z sobą. Również nierozwiązalne jest zagadnienie czy złożone składa się z prostych pierwiastków, albowiem przypuszczenie, że zjawisko ciała jest rzeczą w sobie, zawierającą przed wszelkim doświadczeniem wszystkie części, które wykazuje w doświadczeniu, czyli innemi słowy, że wyobrażenie istnieje pomimo siły wyobrażającej, pozbawione jest sensu. Materya jest wprawdzie podzielną do nieskończoności, lecz nie składa się z nieskończonej ilości części, ani też z oznaczonej ilości prostych części, lecz części istnieją tylko w jej

wyobrażeniu, w samem dzieleniu (rozkładaniu), które posuwa się tak daleko, jak sięga możliwe doświadczenie.

Inaczej dzieje się z antynomiami dynamicznemi, w których twierdzenie i przeczenie mogą być zarówno poprawne, o ile pierwsze dotyczy rzeczy w sobie, drugie zaś zjawisk. Sprzeczność znika, skoro przyjmiemy w różnem znaczeniu to, co twierdzi *thesis* a zaprzecza *antithesis*. Obecność w świecie zjawisk związku przyczynowego bez przerwy i końca, niepozostawiającego miejsca ani istocie koniecznej, ani wolności, nie przeczy temu, aby poza tym światem nie mogła istnieć wszechmocna i wszechmądra jego przyczyna, jako podstawa zaś czynów empirycznie koniecznych—inteligijna wolność. Filozofowi krytycznemu, który poznał niemożliwość rozszerzenia poznania za granice doświadczenia, idzie tylko o taką *możność* (istnienie w myśli) wolności i przyczyny świata. Wystarcza mu zupełnie, aby na niej oprzeć wiarę, jak znowu z drugiej strony jest niezbędną, aby zadość uczynić jednocześnie potrzebom rozsądku i rozumu, zwłaszcza zaś ich wymaganiom praktycznym. Gdyby bowiem nie udało się roztrzygnąć pozornej sprzeczności i wykazać, że jej części dadzą się połączyć, powinnibyśmy się wyrzec albo możliwości poznania doświadczalnego, albo podstaw moralności i religii. Bez nieprzerwanego związku przyczynowego nie możliwa przyroda, bez wolności nie możliwa moralność, bez Boga—religia. Szczególniej zasługuje na uwagę rozwiązanie trzeciej antynomii przy pomocy bardzo ważnego, chociaż w podanej przez Kanta formie niedającego się utrzymać pojęcia charakteru inteligijnego [1]). Człowiek jest obywatelem dwóch światów. Jako istota zmysłowa (zjawisko) podlega on w swojem chceniu i postępowaniu konieczności przyrodniczej, jako istota rozumu (rzecz w sobie) jest wolny. Dla *pojmowania naukowego* uczynki jego są nieodzownymi wynikami poprzednich, również empirycznie uwa-

[1]) Co do trudności tej teoryi oraz ich możliwego usunięcia ob. R. Falkenberga: „Ueber den inteligenten Charakter, zur Kritik der Kantischen Freiheitslehre". Halla, 1879 (również *Zeitschr. f. Philos.* t. 75).

runkowanych zjawisk, niemniej jednak *ocena moralna* powołuje do odpowiedzialności za nie. W pierwszym wypadku wyprowadzają się one z empirycznego charakteru człowieka, w drugim—z inteligijnego. Człowiek nie może postępować inaczej, niż postępuje dopóki jest tem, czem jest; lecz nie potrzebuje koniecznie być tem czem jest; własność moralna charakteru inteligijnego, odzwierciedlająca się w charakterze empirycznym, jest jego własnem dziełem; rdzenne przekształcenie tego ostatniego (odrodzenie moralne)—jego zadaniem, którego spełnienie jest wymagane, a więc musi być możliwe.

3) *Racyonalna teologia.* Zasada powszechnego określenia, według której każdej rzeczy przypada koniecznie jedno z możliwych orzeczeń rzeczy wogóle, o ile je porównamy z ich przeciwieństwami, odnosi określoną rzecz do całokształtu wszystkich możliwych orzeczeń, czyli do idei *jednej istoty najrzeczywistszej*, która będąc wyobrażeniem jednej jedynej istoty, może być nazwana *ideałem* czystego rozumu. Od tego pierwowzoru otrzymują rzeczy, jako wadliwe jego kopie, materyał swojej możliwości, wszelka ich rozmaitość jest tylko wielokrotnym sposobem ograniczenia pojęcia najwyższej rzeczywistości, stanowiącej ich podścielisko ogólne, tak jak wszystkie figury geometryczne są możliwe tylko jako rozmaite sposoby ograniczenia nieskończonej przestrzeni. Lub lepiej: wszystkie istoty pochodne mają się do ideału istoty pierwotnej, nie jak ograniczenia do całości najwyższej rzeczywistości (przyczem istota pierwotna mogłaby być pomyślana jako zbiór istot pochodnych, które jednak od niej pochodzą, a więc nie mogą jej tworzyć), lecz jako skutki do przyczyny. Rozum wszakże nie zatrzymuje się na tej zupełnie poprawnej myśli zależności rzeczy skończonych od ideału istoty wszystkich istot jako stosunku pojęcia do idei, lecz zaślepiony nieprzezwyciężonem złudzeniem dąży do realizacyi i substancyalizacyi owego ideału, do jego uosobienia, a mając niejasną świadomość niepoprawności takiego przekształcenia prostej idei w przedmiot dany, wymyśla *dowody istnienia Boga.* Nie byłby się rozum poddał tak łatwo pokusie wzięcia wytworu własnej

myśli za istotę rzeczywistą, gdyby z innej strony nie znaglała go do tego potrzeba znalezienia punktu spoczynku w ustawicznem cofaniu się ku przyczynom przyczyn oraz oparcia empirycznej rzeczywistości wszystkiego przypadkowego na opoce bezwzględnie koniecznego bytu. Żadna zaś istota nie nadaje się lepiej do przywileju bezwarunkowej konieczności, jak ta, której pojęcie zawiera odpowiedź na wszystkie pytania i pod żadnym względem nie jest wadliwą, innemi słowy, teologia racyonalna łączy ideał rozumowy istoty najdoskonalszej z czwartą ideą kosmologiczną istoty koniecznej. Potrójną drogą usiłowano dowieść istnienia Boga, wychodząc albo z doświadczenia określonego (szczególnych własności i urządzenia świata zmysłowego, mianowicie jego celowości), albo z doświadczenia nieokreślonego (jakiegokolwiek bytu), albo wreszcie, zostawiając na uboczu wszelkie doświadczenie, wnioskowano na podstawie pojęć *a priori* o istnieniu najwyższej przyczyny. Lecz ani empiryczny, ani transcendentny, ani pośredni między nimi sposób nie prowadzą do celu. Najbardziej przekonywający i najpopularniejszy z dowodów, *fizyczno-teologiczny*, jeśli nawet przyznamy analogię wytworów natury z dziełami sztuki ludzkiej, świadczy jedynie o inteligentnym sprawcy celowej formy świata, nie zaś jego materyi, a więc o budowniczym, nie zaś o Stwórcy świata, ponieważ zaś skutki powinny być w pewnym stosunku do przyczyn— więc o budowniczym bardzo mądrym i zadziwiająco potężnym, ale nie wszechmądrym ani wszechmocnym. Dowodzenie to więc nie może dać żadnego określonego pojęcia o najwyższej przyczynie świata. W rzeczywistości zostawia on niedowiedzionem, iżby podziwiana przez nas celowość rzeczy świata była przypadkową i mogła być zaprowadzona jedynie tylko przez porządkującą rozumną zasadę, nie wynikała zaś sama z ich własnej przyrody według ogólnych praw mechanicznych. Dowód teologiczny, przeskakując od przypadkowości celowego urządzenia świata ku istnieniu bytu koniecznego, a stąd ku wszech obejmującej rzeczywistości, porzuca pole doświadczenia i wprowadza dowód

kosmologiczny, który sam jest tylko ukrytym ontologicznym. Te dwa ostatnie różnią się tylko tem, że pierwszy z danej naprzód konieczności istoty wnosi o jej nieograniczonej rzeczywistości, drugi odwrotnie, z wyższej rzeczywistości wnosi o konieczności bytu. Słabość argumentu kosmologicznego w jego pierwszej połowie polega na tem, że przekracza granice świata zmysłowego we wniosku od przypadkowości do jej przyczyny, we wniosku zaś od niemożliwości nieskończonego szeregu warunków do pierwszej przyczyny traktuje jako zasadę podmiotową, dotyczącą samych rzeczy, to, co jest tylko podmiotowym warukiem systematycznej jedności poznania, t. j. przyjęcie przypuszczalnej pierwszej przyczyny. Wreszcie dowód ontologiczny, zręcznie omijany przez oba dowody empiryczne, które w końcu jednak zmuszone są uciec się do niego, rozbija się o niemożliwość wyśrubowania istnienia przedmiotu z jego idei. *Istnienie* nie oznacza nic więcej nad położenie przedmiotu ze wszystkiemi cechami pomyślanemi w jego pojęciu, a więc stosunek jego do naszego poznania, nie należy zaś wcale do orzeczeń pojęcia, a więc nie może być zeń wysnute drogą analizy. Cecha bytu nie wzbogaca treści pojęcia: sto talarów rzeczywistych nie zawiera ani feniga więcej, niż sto talarów pomyślanych. Wszystkie twierdzenia dotyczące istnienia są syntetyczne, więc istnienie Boga nie może być wyprowadzone z jego pojęcia. W każdym razie byłoby sprzecznością mówić, że Bóg nie jest wszechmocny, również jak twierdzić, że trójkąt nie ma trzech kątów: jeśli stawiam pojęcie, nie powinienem usuwać należącego doń orzeczenia. Jeśli jednak odrzucam i podmiot razem z orzeczeniem (Bóg wszechmocny nie istnieje), nie popełniam sprzeczności, gdyż nic wtedy nie zostaje, z czem bym mógł być w sprzeczności.

W ten sposób okazuje się, że wszystkie dowody bytu istoty koniecznej są złudzeniem, a podstawa spekulacyjnej teologii niepewna. Niemniej idea Boga zachowuje swoją wartość, a zrozumienie niezdolności rozumu do teoretycznego dowiedzenia jego przedmiotowej rzc-

czywistości ma swoją użyteczność. Albowiem skoro istnienie Boga nie może być dowiedzione, nie może też być i zaprzeczone; też same podstawy, które nas zmuszają do uznania twierdzenia za nieuzasadnione, wystarczają do obalenia przeczenia. A gdy znajdą się pobudki praktyczne, przeważające szalę na korzyść istoty najwyższej i samowystarczającej, rozum obowiązany będzie przyjąć ich podstawy, które wprawdzie nie są podmiotowo dostateczne [1]), lecz przeważające i od których lepszych nie mamy. Gdy więc realność pojęcia o Bogu zaręczona zostaje ze strony moralnej, teologii transcendentalnej przypada poważne zadanie ujemne („cenzura") dokładnego określenia pojęcia najdoskonalszej istoty, jako istoty, zawierającej w sobie przez rozum i wolność pierwotną przyczynę wszystkich innych rzeczy, wydalenia z niej wszelkich wyobrażeń zanieczyszczających, oraz odrzucenia wszelkich przeciwnych twierdzeń, czy to ateistycznych, czy deistycznych (deizm bowiem uznaje jedynie możność poznania istnienia najwyższego bytu, nie zaś bliższego jego określenia), czy też antropomorficznych. Teizm możliwy jest bez błędnego antropomorfizmu, o ile określamy pojęcie Boga według orzeczeń zapożyczonych od doświadczenia wewnętrznego (rozsądku i woli) nie w sobie samym, lecz według *analogii* [2]) w stosunku jego do świata. Pojęcie owo służy nam jedynie do zapatrywania się na świat [3]), nie zaś do poznania sa-

[1]) „Potrzebują one dobrej chęci, któraby zastąpiła brak prawnego poparcia ich wymagań", nie mogą więc same przez się stworzyć wiedzy teologicznej, są jednak zdolne przygotować do niej umysł i dodać wagi pewnym innym dowodom (moralnym).

[2]) Utrzymujemy się w granicach dozwolonego użytku rozumu, gdy ograniczamy sąd nasz na stosunku świata do istoty najwyższej, pozwalamy sobie przytem tylko na symboliczny antropomorfizm, dotyczący w rzeczywistości jedynie mowy, nie zaś przedmiotu.

[3]) „Zmuszeni jesteśmy zapatrywać się na świat tak, jak gdyby był dziełem najwyższego rozsądku i woli". „Możemy spokojnie wyprowadzać zjawiska świata i jego istnienie z innych (zjawisk), tak, jak gdyby nie było żadnej istoty koniecznej, a jednak dążyć ustawicznie do zupełności wywo-

mej najwyższej istoty. W zastosowaniu spekulacyjnem jest ono tylko czystym, ale też i pozbawionym błędów ideałem, zamykającym i wieńczącym całe poznanie ludzkie.

Tak więc korzyść idei jest podwójna. Wykazując bezzasadność ateizmu, fatalizmu i naturalizmu, oczyszczają one pole dla przedmiotów wiary. Dając przyrodoznawstwu stanowisko systematycznej jedności i związku teleologicznego, czynią możliwem rozszerzenie zastosowania rozsądku nie po za granicami doświadczenia, lecz w ich obrębie [1]). Zaznaczona tu w pobieżnym zarysie nauka o celowości opracowana jest systematycznie w drugiej części krytyki władzy sądzenia, filozofia zaś praktyczna, daje jedyny możliwy dowód rzeczywistości przedmiotowej idei, mianowicie moralny, na którym po usunięciu powietrznych domków karcianych metafizyki dogmatycznej buduje trwały gmach metafizyki krytycznej, t. j. metafizyki obowiązków i nadziei. „Musiałem usunąć wiedzę, aby znaleźć miejsce dla wiary".

Przejście od niemożliwego teoretycznego czyli spekulacyjnego poznania rzeczy w sobie do możliwego „praktycznego" ich poznania (t. j. do wiary w istnienie Boga i przyszłego świata) daje drugi rozdział składającej się z czterech części [1]) *nauki o metodzie.* Kant wskazuje tu na ideał najwyższego dobra jako na dowód doniosłości idei Boga, wolności, nieśmiertelności jako przypuszczeń niedających się oddzielić od odpowiedzialności moralnej, badaniem zaś trzech stopni oceny prawdziwości (mniemanie, wiara, wiedza) wyznacza właściwe miejsce w systemacie poznania tak dla wiary doktrynalnej, jako też i dla moralnej.

---

du tak, jak gdyby istota ta była pierwszą przyczyną". Czyli: fizyczne (mechaniczne) *wyjaśnienie* obok teistycznego poglądu czyli teologicznego *sądu.*

[1]) Zasada rozpatrywania wszelkiego porządku w świecie (np. kształtu ziemi, gór i mórz, części ciała zwierzęcego), jako wyniku zamiarów najwyższego rozsądku, daje badaczowi pobudki do wielu odkryć.

[2]) Dyscypliny, Kanonu, Architektoniki i Historyi czystego rozumu.

Zestawmy teraz wyniki wszystkich trzech części filozofii teoretycznej. Czyste postrzeżenia, kategorye i ideje są funkcyami ducha i mogą być źródłem niezależnego od doświadczenia poznania przedmiotów możliwego doświadczenia (oraz samej możliwości wiedzy). Pierwsze umożliwiają powszechną i konieczną naukę o formach, w których mogą nam być dane przedmioty; drugie—również powszechną i konieczną wiedzę o formach, w których mogą być pomyślane przedmioty; trzecie odmienną od tej wiedzy, ale z nią niesprzeczną ocenę zjawisk. Kategorye i ideje dają prócz tego problematyczne pojęcia o takich przedmiotach, które nie mogą być dane w postrzeżeniu, które mogą istnieć bez czasu i przestrzeni. Rzeczy w sobie nie mogą być wprawdzie poznane, lecz mogą być pomyślane, co ważne jest w tym względzie, że możemy się o ich istnieniu przekonać inaczej, niż drogą postrzeżenia zmysłowego.

Granice więc rozumu spekulacyjnego są zakreślone. Wszelka wiedza i wszelkie dowodzenie ogranicza się do zjawisk lub możliwego doświadczenia. Lecz granica tego, co może być doświadczone, nie jest granicą rzeczywistego bytu, a jeszcze mniej tego, co być powinno. Jest ona granicą rozumu teoretycznego, ale nie praktycznego. Powinniśmy postępować cnotliwie, aby zaś to było możliwe, powinniśmy przypisać sobie władzę rozpoczynania szeregu zjawisk i wogóle powinniśmy przyjąć to wszystko, czego odrzucenie uniemożliwiłoby moralne postępowanie. Gdybyśmy byli tylko istotami teoretycznemi, tylko ulegającemi doświadczeniu, nie mielibyśmy powodu do przyjęcia świata inteligijnego po za światem zjawiskowym lub nad nim. Ale jesteśmy istotami chcącemi i postępującemi według praw rozumu; jeśli więc nie możemy poznać rzeczy w sobie, to powinniśmy i możemy ich *wymagać*, mianowicie naszej wolności, Boga i życia przyszłego. Prawdziwem bowiem i koniecznem nie jest tylko to, co jest warunkiem doświadczenia, lecz i to, co jest warunkiem moralności. Zadaniem praktycznej filozofii jest wykrycie praw i warunków moralności.

II. Nauka moralności.

Od praw natury, wyrażających konieczność, przechodzimy do praw woli, określających powinność, które nie wymuszają do pewnych czynów, lecz je przepisują. Gdybyśmy byli tylko istotami rozumnemi, nie zaś zmysłowemi jednocześnie, prawo moralne określałoby wolę w formie prawa przyrodzonego; ponieważ zaś w zmysłowości mamy ustawiczną możność zboczenia, czyli raczej stanowisko moralne osiągnięte być powinno przez przezwyciężenie pobudek zmysłowych, przemawia więc do nas w postaci rozkaźnika: powinieneś. Pośród praw woli czyli rozkaźników niektóre mają charakter bezwzględnej konieczności i powszechności czyli są aprioryczne. Jak rozsądek przepisuje prawa świata zjawisk, tak i rozum praktyczny wydaje sam dla siebie prawa, jest *autonomiczny* (niezależny), a jak aprioryczne prawa przyrody dotyczą tylko formy przedmiotów doświadczenia, tak i prawo moralne nie określa treści, lecz jedynie formę woli: postępuj według takiego prawidła, co do którego mógłbyś jednocześnie chcieć, aby zostało powszechnem prawem postępowania. Praktyczne prawo rozumu jest rozkaźnikiem „bezwarunkowym“. Co znaczy to określenie i jak się uzasadnia podana przed chwilą formuła prawa moralnego?

Zasady praktyczne mają albo doniosłość podmiotową, wtedy nazywamy je prawidłami (maksymy, mniemania indywidualne w zakresie woli), albo przedmiotową—wtedy nazywają się przepisami, czyli rozkaźnikami. Z tych ostatnich niektóre są tylko warunkowo doniosłe (jeżeli chcesz zostać księdzem, musisz studyować teologię; jeżeli chcesz mieć powodzenie jako kupiec, nie powinieneś przeceniać towarów), inne zaś bezwarunkowe (nie powinieneś kłamać). Wszystkie przepisy rozsądku i zręczności są rozkaźnikami warunkowymi (hypotetycznymi); prawo moralne jest rozkaźnikiem bezwarunkowym (kategorycznym). Przepis prawdomówności nie zależy wcale od naszego zamiaru postępo-

wania moralnie; lecz przeciwnie ten przepis ogólny razem ze wszystkimi zawartymi w nim przepisami szczegółowymi (jak np. unikania kłamstwa itd.) stosuje się do wszystkich i bezwarunkowo: jako istoty rozumne jesteśmy obowiązani do moralności, nie dla tego, aby zasłużyć tu na szacunek a w życiu przyszłem na nagrodę, lecz bez żadnych „jeśli“ lub „aby“. Powinieneś tak czynić, cokolwiekbądź stąd wyniknie. A jak prawo moralne niezależne jest od żadnych celów, obowiązkowość jego ani się nie zmniejsza, ani nie zwiększa w zależności od tego, czy mu ludzie są posłuszni, czy nie. Jest ona bezwzględną niezależnie od tego, czy często, czy rzadko, czyli też w ogóle gdziekolwiek i kiedykolwiek spełnia się na świecie prawo moralne.

Więc dobro, które pełnić jesteśmy obowiązani oraz złe, któregośmy powinni unikać różni się bardzo od dóbr, których poszukujemy lub unikamy. Dobra są zawsze względne, dobre są do czegoś—jako środek do celu—a ze wszystkiego, co nam szczęście i natura dają, może być zrobiony zły użytek. To, co nakazuje obowiązek, jest celem samo w sobie, jest dobrem bezwzględnem, którego nadużycie jest niemożliwe. Możnaby myśleć, że rozkosz, szczęście stanowią cel ostateczny. Lecz ludzie bardzo się różnią w zdaniu o przyjemnem; jednym podoba się jedno, drugim—co innego. Drogą doświadczalną nie można odkryć, czego wymaga obowiązek od wszystkich ludzi w równym stopniu i we wszelkich okolicznościach, gdyż obowiązek przemawia do naszego rozumu, nie zaś do zmysłowości. Gdyby szczęście było celem istot rozumnych, bylibyśmy bardzo źle do tego celu od natury obdarzeni, zamiast bowiem pewnego instynktu, dała ona nam za przewodnika słaby i łatwo mylący się rozum, który wraz z całem otoczeniem: cywilizacyi, umiejętności, sztuk i zbytku przynosi ludzkości więcej niezadowolenia, niż szczęścia. Człowiek ma inne, wyższe niż szczęście, przeznaczenie—wytworzenie dobrych usposobień: jest to jedyne dobro na świecie, które nigdy nie może być użyte na złe, jedyne, które nie zapożycza wartości swojej od wyższego celu, lecz ma ją w sobie samem

i udziela wszystkiemu, co tylko ma rzeczywistą wartość. „Nie ma nic na świecie, ani też nic za światem nie możemy pomyśleć takiego, co by mogło być uważane za dobre bez wszelkich ograniczeń, prócz jednej tylko *dobrej woli.*“ Rozsądek, odwaga, powściągliwość i wszystkie inne zalety umysłu lub charakteru, również jak i dary szczęścia „są niewątpliwie z wielu względów dobre i pożądane, lecz mogą również stać się bardzo złemi i szkodliwemi, jeśli posługująca się niemi wola nie jest dobra.“ Te są wyrazy klasyczne, od których rozpoczyna Kant podstawy metafizyki obyczajów.

Kiedy zasługuje wola na orzeczenie: „dobra“? Powszednia świadomość moralna rozróżnia trzy stopnie moralnego uznania. Zimną pochwałę uczciwości udzielamy temu, kto się wstrzymuje od czynów przeciwnych obowiązkowi, wszystko jedno dla jakich pobudek, np. handlarzowi, który unika oszukaństwa dla tego, że uważa uczciwość za korzystniejszą. Na gorętszą pochwałę i zachętę zasługuje ten, kto posuwa pracowitość do pilności, dobroć i współczucie wynurza w dobrym czynie lub pomocy. Lecz najwyższy szacunek przypada w udziale temu tylko, kto pełni *obowiązek dla samego obowiązku.* Jedynie w tym trzecim wypadku, gdzie z przepisem prawa moralnego zgadza się nietylko czyn zewnętrzny, nietylko skłonność dobrego charakteru, lecz i sama wola, gdzie dobre zostaje spełnionem dla siebie samego, istnieje prawdziwa moralność, ta wartość bezwzględna, sama przez się uzasadniona. Kto spełnia obowiązek przez zastanowienie się, mając na celu korzyść lub wskutek skłonności naturalnej, zawsze niepewnej, postępuje *legalnie*; moralnie postępuje tylko ten, kto nie ulegając skłonnościom lub wyrachowaniu, poddaje się jedynie prawu, pełni obowiązek dla tego, że jest obowiązkiem. Jedyną pobudką moralną jest świadomość obowiązku, poszanowanie dla prawa moralnego [1]).

1) Szacunek lub cześć (Ehrfurcht), które budzi w nas prawo a pośrednio i osoba wykonywająca je, różnią się zasadniczo od wszystkich

Tu znajdujemy się wobec nieusuniętej przez Kanta trudności. Prawo moralne wymaga zupełnej *czystości* prawidła; tylko wyobrażenie obowiązku powinno normować wolę, nie zaś żadna skłonność.

Dalej ten, który sądzi, nawet gdy ocenia własną wolę, nie jest nigdy pewien, czy obok poczucia obowiązku nie oddziaływały inne pobudki, chyba że wymagany przez moralność czyn był sprzeczny ze wszystkiemi jego skłonnościami. Gdy człowiek materyalnie ubezpieczony i nie chciwy zostawią nietkniętą powierzoną mu kasę, gdy kochający życie przezwycięża myśl o samobójstwie, mam powód do myślenia, że pierwszego powstrzymało od pokusy umiarkowanie, drugiego—żywy temperament; oceniam więc ich postępowanie jedynie jako legalne. Gdy zaś przeciwnie, rozrzutny urzędnik wiernie przechowywa poruczone mu pieniądze, gdy ktoś, kogo uciska smutek bez nadziei, zachowuje swe życie, chociaż go nie kocha, powinienem przypisać jego postępowanie moralnym pobudkom.

Pewność co do moralności postanowienia mamy jedynie wtedy, gdy możemy udowodnić, że obok prawidła nie oddziaływała jeszcze i skłonność. Wypadki, w których postępowanie zgodne z obowiązkiem było sprzeczne ze skłonnościami, są jedynymi, dopuszczającymi pewne poznanie czystej moralności: czy przez to są jedynymi, w których istnieje usposobienie moralne. Kant słusznie twierdzi, że domieszka pobudek egoistycznych zamąca czystość usposobienia, a przez to zmniejsza jego wartość moralną. Z równą słusznością zwraca uwagę na możliwość ukrytej pobudki zmysłowej nawet tam, gdzie pozornie postępujemy według

---

uczuć, wywołanych przez zmysłowe wpływy skłonności lub strachu, jako spowodowane przez samo pojęcie rozumowe i jedyne poznawalne *a priori*. Potęgując i podnosząc rozumną naszą naturę, poczucie wolności i wzniosły nastrój, a poniżając jednocześnie zmysłową, zawierają one obok radosnego pewne uczucie nieprzyjemne, niedopuszczające poufałej skłonności do surowego i wzniosłego prawa. Niechętnie okazujemy szacunek właśnie wskutek przygnębiającego wpływu tego uczucia na miłość własną.

czystych zasad, nie zaś wskutek skłonności, w wypadku, gdzie te ostatnie sprzyjają uczynkowi. Jeżeli ktoś jest pracowity z natury, czy to szczęśliwe usposobienie chroni go od napadów bezwładności? A gdy się im sprzeciwia, czy tylko sama skłonność do pracy przezwycięża pokusę, czy nie może tu oddziaływać zasada moralna? Nie usunął Kant tego niebezbieczeństwa pomieszania granic pewności naszej wiedzy o czystości pobudek z granicą rzeczywiście istniejącej moralności, a przyznając prawdziwą cnotę *tylko* tam, gdzie postępuje się według zasad *wbrew* skłonności, zasłużył na zarzut rygoryzmu i przesadnego puryzmu, często niesłusznie przenoszonego na uzasadnioną surowość jego poglądu. Taki jest powód znanych wierszy Schillera:

Chętnie służę przyjaciołom, lecz czynię to niestety z przyjaźni,
A więc uczuwam wyrzut, że nie jestem cnotliwy.
Nie ma na to innego środka: powinieneś starać się ich znienawidzieć
I czynić ze wstrętem to, co ci obowiązek nakaże [1]).

Od tego koniecznego ograniczenia nieuzasadnionego wniosku, jakoby moralność była tylko tam, gdzie obowiązek spełnia się wbrew skłonności, gdzie istnieje walka z pobudkami zmysłowemi, powrócimy do rozwoju zasadniczych pojęć etycznych. Z zasady wysnutej drogą analizy sądów moralnych, t. j., że prawo moralne nakazuje *bezwzględnie*—dla każdej istoty rozumnej i we wszelkich warunkach to, co ma *bezwarunkową wartość*, t. j. odpowiadające mu usposobienie, wynikają różne wnioski, dotyczące źródeł i treści samego prawa moralnego. Powszechność i konieczność (bezwarunkowość) nakazu obowiązku świadczy, że nie pochodzi on z innego źródła, jak tylko z samego rozumu. Kto wyprowadza prawo moralne z boskiej woli, poddaje je warunkowi, mianowicie niezmienności tej woli. Kto widzi źródło prawodawstwa moralnego w dążeniu do szczęścia, stawia wolę rozumną w zależności od przyrodzonego prawa zmysłowości; byłoby niedorzecznem nakazy-

[1]) Ostatnie dwa dwuwiersze z seryi „Die Philosophen".

wać przez prawo moralne to, co każdy i bez tego pełni w nadmiarze.

Również i teorye skłonności społecznej lub zmysłu moralnego chybiają celu, opierając moralność na chwiejnym gruncie uczucia. Nawet zasada doskonalenia okazuje się niewystarczającą, ogranicza bowiem jednostkę do siebie samej i ostatecznie prowadzi, również jak i poprzednie, do wyrafinowanej miłości własnej. Nauka moralna teonomiczna, egoistyczna, nauka życzliwości i doskonałości są wszystkie eudemoniczne, a więc heteronomiczne *). Rozum praktyczny nie otrzymuje praw ani od woli boskiej, ani od pobudek naturalnych, lecz czerpie je z własnej głębi, sam siebie zobowiązuje [1]).

Te same zasady, które stanowią o pochodzeniu prawa moralnego z woli lub rozumu, nie dopuszczają zarazem żadnego określenia jego treści. Gdyby rozkaźnik bezwarunkowy stawiał dla woli określone cele, kierował ją ku określonym przedmiotom, nie mógłby być ani poznany *a priori*, ani mieć doniosłości dla wszystkich istot rozumnych: jego apodyktyczność nie dopuszcza żadnej domieszki empirycznej [2]). Gdy zaś oddalimy wszelką treść z prawa moralnego, zostaje forma ogólnej prawozależności [3]) w postaci formuły: „Postępuj tak, aby prawidło twojej woli mogło jedno-

*) T. j. opierają się na dążeniu do szczęścia, a więc czerpią prawa z innego źródła, niż rozum. *Heteronomia*—znaczy zależność woli od innego prawa, niż to, które ona (jako „rozum praktyczny“) sama sobie nadaje (*autonomia*). *Prz. tł.*

[1]) Wola a rozum praktyczny znaczą jedno. Określenie brzmi tak: wola jest to władza postępowania według wyobrażenia prawa.

[2]) W trojakim więc względzie prawo moralne niezależne jest od wszelkiego doświadczenia: według źródła, treści i doniosłości. Pochodzi ono z rozumu, zawiera tylko przepis formalny i doniosłość jego nie zmniejsza się od tego, czy znajduje posłuszeństwo, czy nie: nakazuje, co powinno być, chociażby nigdy się nie stało.

[3]) Formalną zasadę etyki Kanta oceniano bardzo rozmaicie. Nieprzychylni jej są między innymi Edmund Pfleiderer („Kantischer Kritizismus und englische Philosophie“ 1881) i Liebmann („Zur Analysis der Wirklichkeit“, II wyd. 1880 str. 671).

cześnie być zasadą prawodawstwa ogólnego.“ Możność pomyślenia zasady woli jako powszechnego prawa natury jest kamieniem probierczym moralności. Jeśli masz wątpliwość co do moralności jakiegoś uczynku lub pobudki, postaw tylko sobie pytanie: co byłoby z ludzkością, gdyby każdy zechciał postępować według tej zasady? Gdyby nikt nie dawał wiary słowom innego, nie mógł liczyć na cudzą pomoc, nie miał pewności co do swego życia i mienia, nie byłoby możliwe żadne pożycie wspólne. Nawet banda rozbójników nie może istnieć bez tego, aby pewne prawa nie były uznane za niezłomne obowiązki.

Niezbędnem było uwolnienie najogólniejszej formuły prawa moralnego od wszelkich określeń materyalnych, t. j. ograniczeń. Nie przeszkadza to atoli, aby abstrakcyjnemu zarysowi nadać później konkretniejsze zabarwienie. Ku wyjaśnieniu i wyszczególnieniu nadaje się przedewszystkiem pojęcie o godności osoby w przeciwstawieniu do użyteczności rzeczy. Rzeczy są środkami, których wartość jest względna, polega mianowicie na korzystnem lub przyjemnem ich oddziaływaniu, na zadowoleniu naszych potrzeb lub upodobań; mogą one być zastąpione przez inne środki wypełniające ten sam cel, mają *cenę* (rynkową lub uczuciową); to zaś, co wznosi się ponad wszelką cenę i nie dopuszcza żadnego równoważnika, ma wartość wewnętrzną czyli *godność* i jest przedmiotem poważania. Prawodawstwo określające wszelką wartość, również jak i odpowiednie jej usposobienie ma w sobie godność, bezwzględną i niedającą się z niczem porównać i nadaje swemu podmiotowi—istotom rozumnym, stworzonym do moralności, przywilej być samym sobie celem. „A więc moralność i ludzie, o ile są do niej zdolni, są tem jedynem, co ma godność.“ Zgodnie z tem można uważać następujące sformułowanie prawa moralnego za równoznaczne z pierwszem: „Postępuj tak, ażebyś nigdy nie posługiwał się ludzkością, czy to we własnej osobie, czy w osobie innego, tylko jako środkiem, lecz zawsze jako celem.“

Dalsze uzupełnienie abstrakcyjnej formuły rozkaźnika bezwarunkowego wynika z wyjaśnienia pytania: jakie cele dadzą się pod nią podciągnąć, t. j. wytrzymują próbę badania, czy mogłyby się nadawać jako zasady do prawodawstwa powszechnego. Tu występuje Kant po nad nie jako pośrednik między walczącemi stronami i pewną ręką łączy to, co w obu stronnictwach było pożytecznego, odrzucając przewrotne. Większa część systematów eudemonistycznych obok popierania prywatnego interesu zaleca i dobro ogółu, nie mogąc jednak wskazać granicy, po za którą dążenie ku własnemu dobru powinno ustąpić miejsca uwzględnieniu interesów innego; w systematach zaś, opartych na doskonaleniu, żywioł społeczny zostaje wcale nieuwzględniony lub podrzędnie traktowany. Zasada szczęśliwości reprezentuje empiryzm moralny, zasada doskonałości racyonalizm etyczny. Kant jedna przeciwności, ograniczając oba założenia do miary słusznie im przypadającej: „Za cel swoich uczynków obierz *własną doskonałość* i *cudze szczęście*.“ Jedyne to cele, które są zarazem i obowiązkami. Cudze doskonalenie się jest wykluczone przez to, że nie mogę nikomu wszczepiać dobrego usposobienia, każdy powinien je sam sobie wytworzyć; własne szczęście—przez to, że do niego dąży każdy naturalnie.

Przeciwstawność powyższa, (z którą się krzyżuje dalsze rozróżnienie obowiązków na doskonałe, t. j. niezbędne i niedoskonałe), służy za podstawę podziału obowiązków moralnych na obowiązki *względem nas samych* oraz *względem innych* [1]). Pierwsze nakazują utrzymanie i udoskonalenie naszych przyrodzonych i moralnych sił, ostatnie są

[1]) Obowiązki istnieją tylko *względem ludzi*, nie ma ich względem istot niższych lub wyższych. To, co nazywają zwykle obowiązkami względem *zwierząt* oraz względem *Boga*, są w istocie tylko obowiązkami względem nas samych. Męczenie zwierząt jest niemoralne dla tego, że osłabia w nas współczucie; mieć religię jest obowiązkiem względem siebie, gdyż uważanie przepisów moralnych jako przykazania boskie jest środkiem sprzyjającym moralności.

obowiązkami powinnymi (szacunku) lub zasłużonymi (miłości). Ponieważ nikt nie może mnie zobowiązać do pewnych uczuć, więc pod wyrazem miłość nie powinniśmy rozumieć biernego upodobania, lecz tylko czynną życzliwość. Ponieważ również nie może być obowiązkiem zwiększanie złego na świecie, więc rozsłabiające i bezużyteczne współczucie, dodające cierpienie widza do bólu rzeczywiście cierpiącego, powinno być wykreślone z listy cnót, a na jego miejscu postawić należy czynną gotowość do pomocy. W przyjaźni łączą się miłość i poważanie w równym stopniu. Prawdomówność należy do obowiązków względem siebie; kłamstwo jest odrzuceniem godności ludzkiej i nie może być w żadnym razie dopuszczone, nawet gdyby od tego zależało życie ludzkie.

Po ustaleniu tego, co nakazuje rozkaźnik bezwarunkowy, powinniśmy rozwiązać inne pytanie: jak jest on możliwy? Możliwy jest tylko w przypuszczeniu *wolności*. Tylko istota wolna sama nadaje sobie prawa i tylko istota niezależna (*autonomiczna*) jest wolna. W filozofii teoretycznej czysta samowiedza („Ja myślę") zaznaczała punkt, w którym rzecz w sobie dawała się nam poznać, wprawdzie nie co do istoty swojej, ale że jest. Toż samo dotyczy prawa moralnego w filozofii praktycznej. Nieodzowny fakt prawa moralnego upoważnia mnie do tego, abym się uważał za należącego do wyższego porządku rzeczy, niż prosty zjawiskowy oraz do innych stosunków prócz mechanicznie czyli przyrodniczo-przyczynowych; upoważnia mnie do uważania siebie za prawodawczego i niezależnego od pobudek zmysłowych członka świata inteligijnego, słowem, za istotę wolną. Wolność jest rzeczową podstawą wydanego przez siebie prawa moralnego; to ostatnie—przyczyną poznawczą wolności. Prawo nie miałoby żadnego sensu, gdybyśmy nie mieli władzy jego wykonania: mogę dla tego, że powinienem. Wprawdzie wolność jest tylko ideą, której przedmiot nie jest mi dany w żadnem doświadczeniu, którego więc rzeczywistość nie może być przedmiotowo poznana lub dowiedziona; powinna być jednak wymagana z wy-

starczającą koniecznością podmiotową, jako warunek prawa moralnego i jego wykonalności. Nie mogę powiedzieć „pewnem jest: ale „jestem pewien, że jestem wolny". Wolność nie jest twierdzeniem dogmatycznem teoretycznego rozumu, lecz *wymagalnikiem* praktycznego, który ma *wyższość* nad pierwszym w tem znaczeniu, że może od niego wymagać dowodu zgodności z zasadami rozsądku pewnych idei transcendentnych, dotyczących rzeczy nadzmysłowych, jako najściślej związanych z zobowiązaniem moralnem. Mianowicie ze względu na praktyczne znaczenie pojęć rozumowych o Bogu, wolności i nieśmiertelności tak ważnem było doświadczenie przynajmniej ich możliwości (braku w nich sprzeczności). Co zaś dyalektyka przyznała za możliwe, tego rzeczywistości dowodzi etyka: kto chce spełnić swoje zadanie moralne, a jest to obowiązkiem każdego, nie powinien wątpić o warunkach jego wykonalności, powinien wierzyć w wolność i świat nadzmysłowy pomimo jego niezrozumiałości. Jedno i drugie są wymagalnikami rozumu praktycznego, t. j. przypuszczeniami o tem, co jest, aby możliwe było to, co powinno być. Wymagania woli nie mogą naturalnie czynić ujmy potrzebom rozsądku. Zasada powszechnego przyczynowego określenia tego, co się staje, zachowuje całą doniosłość dla poznania przez rozsądek, a więc dla zakresu zjawisk; nie odejmuje to nam jednak prawa wymagania dla królestwa rzeczy w sobie innego rodzaju przyczynowości (chociaż nie możemy mieć żadnego wyobrażenia o jej rodzaju) oraz przypisywania sobie wolnego, inteligijnego charakteru.

Kiedy idea wolności wyprowadza się bezpośrednio z prawa moralnego jako przypuszczenie niezbędne, dowód rzeczywistości obu innych idei osiąga się pośrednio przez pojęcie „najwyższego dobra", w którem rozum łączy myśl doskonałej cnoty z najwyższem szczęściem. Prawo moralne wymaga bezwzględnej zgodności usposobienia z nakazem rozumu czyli świętości woli. Oprócz tego największego dobra (*bonum supremum*) skończonej moralności, zawiera dobro najwyższe (*bonum consumatum*) jeszcze i szczęście

odpowiadające stopniowi cnoty. Każdy zgadza się z sądem że cnotliwemu według prawa powinno dziać się dobrze, występnemu zaś źle, przez co jednak nie robi się ujmy, poprzedniemu twierdzeniu, że prawidło traci wartość swoję przez najmniejszą domieszkę pobudek samolubnych: pobudką dla woli nie powinno być dążenie do szczęścia, lecz do tego, aby *być godnym szczęścia*. Pierwszy składnik najwyższego dobra daje dowód *nieśmiertelności*, drugi *istnienia Boga*. 1° Zupełna zgodność woli z prawem nie znajduje miejsca w tem życiu, gdyż zmysłowość nie dopuszcza do wytworzenia dobrego usposobienia trwałego i opancerzonego przeciwko wszelkim pokusom; wola nasza nigdy nie może zostać świętą, a zgodne z prawem usposobienie nigdy nie obchodzi się bez świadomości ustawicznego pociągu ku wykroczeniu lub przynajmniej ku nieczystości pobudek. Ponieważ jednak mimo to wymaganie prawa moralnego (chrześcijańskiego) zachowuje niezachwianą powagę kierowniczą, jesteśmy upoważnieni do nadziei na nieograniczone trwania naszego istnienia, ażebyśmy przez ustawiczny postęp w cnocie, mogli *zbliżyć* się nieskończenie do ideału świętości. 2° Również i ustanowienia zgodnego z wymaganiami rozumu stosunku między szczęściem a cnotą można spodziewać się dopiero w przyszłem życiu, na ziemi bowiem często dzieje się źle cnotliwemu, występnemu— dobrze. Sprawiedliwego podziału nagrody i kary można spodziewać się jedynie po nieskończonej potędze, mądrości i dobroci, rządzącej światem moralnym, tej która stworzyła świat fizyczny. Bóg tylko może doprowadzić do zgodności królestwo moralne z fizycznem i ustanowić należyty stosunek pomiędzy dobrem postępowaniem a dobrobytem. Jest to jedyny możliwy dowód istnienia Boga, dowód moralny. Nauka o Bogu nie jest możliwą jako umiejętność spekulacyjna, lecz jedynie jako teologia moralna. Pewność wiary jest tylko odmienna, nie jest zaś mniejsza niż pewność wiedzy; zawiera ona w sobie nie przedmiotową, lecz podmiotową konieczność. Dla tego też lepiej jest mówić o wierze w Boga jako potrzebie rozumu, niż jako obo-

wiązku, a ateusza nie należy potępiać jako pełniącego błąd moralny lecz tylko logiczny. Jest on ślepy na ścisły związek, istniejący między najwyższem dobrem a idejami rozumu; nie widzi on, że Bóg, wolność i nieśmiertelność są nieodzownemi warunkami urzeczywistnienia owego ideału.

Tak więc wiara spoczywa na obowiązku, nie będąc sama obowiązkiem: moralność jest *podstawą religii*, polegającej na tem, iż uważamy prawa moralne tak, jakgdyby one były przykazaniem bożem. Nie dlatego są one obowiązujące, że je Bóg wydał (byłaby to heteronomia), lecz powinny być uważane za boskie, dlatego, że są koniecznemi prawami rozumu. Religia różni się od moralności tylko formalnie nie zaś treścią; dodaje ona do pojęcia obowiązku ideę Boga jako prawodawcy moralnego i przez to podnosi swój wpływ na wolę; jest ona tylko środkiem pomocniczym moralności. Ponieważ jednak religie dziejowe, prócz religii naturalnej czyli czystej wiary rozumu (t. j. prawa i wymagalników moralnych), zawierają jeszcze określenia statutowe, czyli wiarę doktrynalną, zadaniem więc filozofa krytycznego staje się poszukiwanie, co z tego pozytywnego dodatku da się usprawiedliwić wobec rozumu; przytem pytania o boskiem objawieniu dogmatów i przepisów obrządkowych nie powinniśmy zbywać naturalistycznem zaprzeczeniem, ani nadnaturalistycznem twierdzeniem, lecz traktując racyonalistycznie pozostawić je otwartem.

Cztery rozprawy, wydane pod wspólnym tytułem „Religii w granicach czystego rozumu“ *), dotyczą radykalnego złego w człowieku, walki dobrej zasady ze złą o panowanie nad człowiekiem, zwycięstwa dobrej zasady i założenia królestwa bożego na ziemi, oraz religii i kapłanów czyli prawdziwej i przewrotnej służby pod panowaniem dobrej zasady. Innemi słowy mówi się tu o grzechu pierworodnym, o odkupieniu (idea Chrystusa), o kościele, o dobrej i złej służbie kościelnej. Pojedyncze złe czyny charakteru empirycznego świadczą o pewnej winie pierwotnej charakteru intelligijnego, o pewnej właściwej człowiekowi,

*) O polskiem tłómaczeniu ob. przypisek do str. 355. *Prz. tł.*

nie dającej się wyprowadzić z czegokolwiek *skłonności do złego*, która chociaż jest wynikiem własnej winy, może i powinna być nazwana wrodzoną i polega (nie tylko na samej zmysłowości, lecz) na dowolnem odwróceniu porządku moralnego prawideł, wskutek czego prawidła obowiązku czyli cnoty podporządkowane są przepisom dobrobytu lub miłości własnej zamiast być postawione nad niemi, i to co powinno było być najwyższym warunkiem wszelkiego zadowolenia, degraduje się do prostego środka doń. Moralność jest więc *zwrotem* od złego ku dobremu i wymaga całkowitego przewrotu w usposobieniu, włożenie na się nowego człowieka, „odrodzenia“; ten akt pozaczasowy objawia się w czasowym świecie zjawisk tylko jako stopniowa zmiana obejścia, jako stały postęp, w oczach jednak badającego serce, który zamiast pojedynczych niedoskonałych czynów wpatruje się w usposobienie, przedstawia się jako jedność skończona. 2° Pod wiecznym *synem bożym*, dla którego Bóg wszystko uczynił, rozumieć powinniśmy ideał doskonałego człowieka, który stanowi rzeczywisty cel stworzenia, zeszedł z nieba i t. d. Wierzyć w Chrystusa znaczy mieć postanowienie urzeczwistnienia w sobie ideału przyjemnej Bogu ludzkości, czyli przyjąć w siebie boskie usposobienie syna bożego, nie zaś przypuszczać, że ów ideał ukazał się na ziemi w rzeczywistym człowieku Nazarańskim. Zbawienną jest jedynie rozumowana wiara w ideał, który Chrystus przedstawia, nie zaś historyczna w jego osobę. Zastępcze cierpienie idealnego człowieka dla tych, którzy w nie wierzą, należy tak pojmować że męczeństwo i ofiara (ukrzyżowanie ciała), nałożone przez powrót moralny a przypadające człowiekowi grzesznemu jako kara, przechodzą na odrodzonego: nowy Adam niesie cierpienia dawnego. W sposób odpowiedni temu w jaki tłumaczy się historya Chrystusa i dogmat odkupienia, powinny być interpretowane moralnie przy nauczaniu ludu (z ambony) wszystkie opowiadania biblijne i dogmaty kościelne, nawet wtedy, gdy sami autorowie nie mieli na myśli tego ich znaczenia. 3° *Kościół* jest towarzystwem

według praw cnoty, spółką moralną czyli narodem bożym, którego członkowie wspierają się wzajemnie w pełnieniu obowiązku przez przykład i wyznanie wspólnych przekonań moralnych: wszyscy jesteśmy braćmi i mamy jednego ojca. Według idei istnieje tylko jeden kościół (niewidzialny kościół powszechny), a podstawą jego czysta wiara rozumowa. Wskutek jednak szczególniejszej słabości natury ludzkiej, potrzebna jest do założenia kościoła rzeczywistego pewna ustawna historya wierzeń, pretendująca na boskie pochodzenie. Ztąd wielość kościołów widzialnych oraz przeciwstawność wiernych i kacerzy. Od samego założenia chrześciaństwa historya kościoła przedstawia walkę między wiarą historyczną a rozumową, której celem jest ustąpienie pierwszej przed drugą; już i teraz zaczęto pojmować, że Bóg nie wymaga osobnej służby prócz pełnienia cnoty. 4° Prawdziwa służba boża polega na moralnym sposobie myślenia i na jego urzeczywistnieniu; „wszystko co człowiek czyni w celu przypodobania się Bogu prócz cnotliwego życia jest fałszywą służbą bożą, czyli podporządkowaniem czystej wiary rozumowej pod ustawną, przez co utrudnia się osiągnięcie celu rozwoju religijnego i laik stawia się w niebezpiecznej zależności od kleru. Towarzyszami służby fetyszów są: kasta kapłańska, fałszywa pobożność i fanatyzm. Wiara kościelna ma za zadanie stopniowe uczynienie siebie zbyteczną. Była ona konieczną jako środek do wprowadzenia i rozpowszechnienia czystej religii moralnej i jest jeszcze przez pewien czas użyteczna dopóki ludzkość nie stanie się dojrzałą: gdy jednak ta ostatnia wstąpiła w wiek młodzieńczy i męzki, kierownictwo tradycyi świętych, które w swoim czasie oddało dobre usługi, staje się zbytecznem a nawet krępującem [1]). Nawet i duchownemu powinno być dozwolone badanie dogmatów wiary i wygłaszanie sprzecznych z niemi zdań,

[1]) Jest to takaż względna ocena pozytywnego żywiołu w religii jak u Lessinga, przeciwstawna do jego bezwzględnego odrzucenia przez przedstawicieli oświaty (por. str. 332).

gdy występuje w roli uczonego teologa i pisarza, gdyż obowiązkiem jego jest praca nad przejściem wiary historycznej w czystą rozumową. Przeciwnie jako duchowny, na ambonie, gdzie przemawia nie w swoim imieniu związany jest przez symbol. Twierdzenie o niezmienności statutów wiary było by zbrodnią przeciwko naturze ludzkiej, której pierwotnem przeznaczeniem jest właśnie postęp. Wyrzekać się oświaty znaczyło by deptać święte prawa rozumu.

Dołączone do każdej części „uwagi ogólne“ dodają cztery studya uboczne do czterech głównych: o działaniu łaski, o cudach, o tajemnicach i środkach łaski oraz o niektórych ideach przesadnych, nie wchodzących we właściwy zakres religii rozumu, ale z nim graniczących. 1° Wywołanie działania łaski, a chociażby podanie kryteryów do rozpoznania rzeczywistych boskich świateł od urojonych nie jest w mocy naszej. Domniemane doświadczenie wpływów niebieskich należy do zakresu mistycznych urojeń. Lecz jak niemożliwe dowiedzenie ich rzeczywistości, tak również niemożliwy jest dowód ich niemożliwości. Nie pozostaje więc nic więcej, jak tylko przyznać, że może istnieć oddziaływanie łaski, że może nawet jest konieczne dla uzupełnienia naszych niedoskonałych dążności do cnoty i że każdy, zamiast tego by czekać na pomoc boską, powinien czynić dla swojej poprawy wszystko co może. 2° Surowiej sądzi Kant o wierze w cuda, która jest sprzeczną z prawami doświadczalnemi, w niczem nie popierając spełniania naszych obowiązków. W życiu praktycznem nikt nie uważa cuda za możliwe; ograniczenie zaś do przeszłości lub do rzadkich wypadków nie zwiększa ich wiarogodności. 3° Tajemnice, o ile są rzeczywiście niedościgłe, nie wpływają na zachowanie się moralne; o ile mają jakieś znaczenie moralne przestają być tajemnicami, gdyż dopuszczają tłomaczenie rozumowane. Trójca św. oznacza trzy władze moralne połączone w najwyższej władzy państwa moralnego: jedyny Bóg jako święty prawodawca, jako dobrotliwy rządzca i jako prawy sędzia. 4° Czynności obrządkowe mają znaczenie jako uroczystości moralne, jako symbo-

le moralnego usposobienia (modlitwa) oraz moralnej wspólności (chodzenie do kościoła, chrzest, komunia); uważanie tych ceremonii symbolicznych za środki łaski oraz chęć przypodobania się Bogu przez nie jest błędem, gorszym od wiary w czary lub czci fetyszów. Prawdziwa droga jest od cnoty do łaski nie zaś odwrotna. Pobożność bez moralności nic nie warta.

Kantowska nauka o religii jest racyonalistyczna i moralistyczna. Niezachwianem zostało twierdzenie, że moralność jest podstawą religii. Lecz podstawa nie jest gmachem, a źródło nie jest istotą samej rzeczy. Co się tyczy istoty religii, to pogląd Kanta nie wyklucza uzupełnienia w duchu uczuciowości Schleiermachera, spekulacyjne zaś pojmowanie dogmatów chrześciańskich oraz uznanie historyi religii jako stopniowego przekształcenia wiary historycznej w rozumową zaznacza kierunek, który następnie obrał Hegel. Przyszła filozofia religii powinna stać się syntezą Kanta, Schleiermachera i Hegla; do tego celu dążą już niektóre nowe próby (O. Pfleiderer, Biedermann, Lipsius).

Moralność wymaga zgodności z obowiązkiem nietylko czynu, ale i sposobu myślenia; prawo przeciwnie zadawalnia się spełnieniem przykazanego czynu bez względu na pobudki. *Prawo* więc, jako całokształt warunków, według których samowola jednego może istnieć obok samowoli innych stosownie do ogólnego prawa, dotyczy jedynie czynów wymaganych, nie troszczy się zaś wcale o ich pobudki. Prawo prywatne obejmuje prawa rzeczowo czyli własności, osobisto czyli umowy i osobisto-rzeczowo (małżeńskie); prawo publiczne dzieli się na państwowe, prawo narodów i kosmopolityczne. Oryginalną i znaczącą jest teorya kary. Nie uzasadnia jej Kant na podstawie celowej: ochrony społeczeństwa, odstraszenia lub poprawienia zbrodniarza, lecz na wzniosłej idei *odwetu* (*jus talionis*), wymagającej ażeby każdy doświadczył tego, co warte są jego czyny: oko za oko, życie za życie. W polityce hołduje Kant kierunkowi demokratycznemu, chociaż mniej stanowczo niż Rousseau i Fichte. Jak z jednej strony śledził z zajęciem

postępów rewolucyi amerykańskiej i francuzkiej, tak z drugiej zwalcza dziedziczną arystokracyę jako przeszkodę ku przyrodzonej równości wobec prawa i wymaga wolności wygłaszania zdań jako pewnego środka uniknięcia rewolucyi. Jedyną prawną formą rządu jest republikańska t. j. ta, w której władza wykonawcza oddzielona jest od prawodawczej, w przeciwstawności do despotycznej, gdzie połączone są w jednem ręku. Najlepsze gwarancye sprawiedliwego rządu i wolności obywatelskiej daje monarcha konstytucyjna, w której władzę prawodawczą wykonywa naród przez swoich przedstawicieli, wykonawczą wielkorządca, a sądową — wybrani przez lud sędziowie. Umowy, według której miało powstać państwo, nie powinniśmy pojmować jako faktu historycznego, lecz jako ideę rozumową czyli prawidło, według którego sądzić można, czy prawa są sprawiedliwe czy nie i czego nie może o sobie postanowić naród, tego o nim stanowić nie może i prawodawca. Za postępem ku lepszemu nietylko jednostek, ale i całego rodzaju ludzkiego, zarówno we względzie moralnym jak umysłowym i technicznym przemawiają i dane rozumowania (bez wiary w taki postęp nie moglibyśmy pełnić swego obowiązku—przyczynić się do niego) i doświadczenia (tak przedewszystkiem bezinteresowne zajęcie się rewolucyą francuzką ze strony całego świata). Nigdy zaś nie przemijająca skarga, że ludzkość się cofa, dowodzi jedynie coraz surowszych wymagań pod tym względem. Za początek dziejów uważać winniśmy chwilę, kiedy człowiek wyszedł ze stanu niewinności, w którym panuje instynkt i zaczyna panować nad przyrodą, dotychczasową władczynią swoją. Celem dziejów jest osiągnięcie najdoskonalszej formy rządu. Zamiana państwa przymusowego na rozumne—taki cel, nad którym wspólnie z wolnością pracuje sama natura, gdyż samolubne współzawodnictwo i duch handlarski dopomagają dla własnego bezpieczeństwa do zaprowadzenia pokoju, porządku i sprawiedliwości. Nie mamy więc powodu tracić nadziei, iżby z czasem ludzkość nie zbliżyła się do idealnego stanu *wieczystego pokoju* między

narodami, ubezpieczonego przez związek państw, rozstrzygający polubownie zatargi między pojedynczemi mocarstwami, jakkolwiek dziś myśl ta może się wydać niewykonalną.

Do praktycznej filozofii Kanta, w której znalazła naukowy wyraz etyka chrześcjańska, najbardziej można zastosować śmiałe słowa Fortlagego, że w niej ukazał się systemat prawdy bezwzględnej. Możemy słusznie ganić Kanta za to, że rozdzielając ostro legalność od moralności i obowiązek wobec prawa od obowiązku wobec cnoty, uwzględnił w instytucyach małżeńskich i państwowych tylko stronę prawną, przeoczając iż obok tego mają znaczenie i zadanie moralne; możemy żądać uzupełnienia jego jedynie ku obowiązkom jednostki zwróconej etyki przez moralność społeczną,—żądania te mogą być wykonane z zachowaniem Kantowskich podwalin, przy pomocy nieznacznych poprawek i uzupełnień. Podstawy zaś są niezachwiane. Niezależność (*autonomia*) rozkaźnik bezwzględny, formalny charakter prawa rozumowego i niezrównana wartość czystego, bezinteresownego usposobienia—takie są kamienie węgielne nietylko Kantowskiej, ale wszelkiej moralności.

III. Nauka o pięknie i o celowości w przyrodzie.

Poznaliśmy prawa, które przepisuje rozsądek przyrodzie, oraz te, które daje rozum woli. Jeśli istnieje dziedzina, gdzie byt i powinność, przyroda i wolność, które dotychczas uważaliśmy za przeciwstawne, dochodzą do pojednanie, a istnienie jej wynika z wymagalników religii (jako wiedzy praktycznej czyli przypuszczeń o tem, co jest stosownie do wymagań tego co powinno być) oraz z dającego się widzieć w dziejach postępu (nad którym pracują zgodnie obie władze)—to źródłem jej praw powinna być oczywiście władza, pośrednicząca zarówno między rozsądkiem i rozumem jak między poznaniem i wolą: taką jest władza sądzenia jako wyższa władza uczuciowa. Władza sądzenia, mówiąc ogólnie, jest zdolnością myślenia szczegóło-

wego przedmiotu jako zawartego w ogólnym i wykonywa czynność dwojaką: jako „określająca“ władza sądzenia podciąga ona szczegółowe przedmioty pod ogólne prawo); jako „refleksyjna“—szuka ogólnego prawa dla danych rzeczy szczegółowych. Ponieważ pierwsza z nich zbiega się z czynnością rozsądku więc tu mamy tylko do czynienia z refleksyjną, czyli władzą sądzenia właściwą, która nie poznaje przedmiotów, lecz sądzi o nich według zasady celowości [1]). Celowość znowuż może być dwojaką. Realnie czyli przedmiotowo celowym (doskonałym) jest przedmiot wtedy, gdy zgadza się ze swoją istotą czyli ze swojem przeznaczeniem; formalnie czyli podmiotowo celowym (pięknym), jeśli odpowiada istocie naszej władzy poznawczej. Postrzeżenie celowości zawsze połączone jest z przyjemnem uczuciem; w pierwszym wypadku, gdzie zadowolenie polega na pojęciu przedmiotu jest ono logicznej natury; w drugim, gdy wypływa jedynie ze zgodności przedmiotu z naszemi władzami poznawczemi jest przyjemnością estetyczną. Przedmioty teleologicznej i estetycznej władzy sądzenia, celowe i piękne utwory natury lub sztuki tworzą całą dziedzinę pośredniczącą między przyrodą a wolnością i tu znowu staje przed nami pytanie krytyczne, jak możliwe są w stosunku do nich sądy syntetyczne *a priori*.

1. *Estetyczna władza sądzenia.*

Do estetyki Kanta stosuje się w równym stopniu jak do jego filozofii teoretycznej i praktycznej formuła, że polega ona na przezwyciężeniu przeciwstawności empirycznego i racyonalistycznego zapatrywania się, tudzież na wy-

[1]) Wypływające z rozumu prawa ogólne, pod które poddać się musi wszelka przyroda, aby mogła zostać przedmiotem doświadczenia dla nas nie decydują nic o osobnem ukształtowaniu danej nam rzeczywistości; nie możemy z nich wyprowadzić specyalnych praw natury. Jednak istota naszej władzy poznawczej nie pozwala nam uważać rozmaitości naszego świata za przypadkową, lecz każe nam widzieć w niej celowość czyli zastosowanie do naszego poznania a prawa szczegółowe uważać tak, jak gdyby je dał pewien rozum dla umożliwienia wiążącego się w jedną całość doświadczenia.

szukaniu drogi pośredniej między obu poglądami krańcowymi. Ani Burke ani Baumgarten nie zadawalniali Kanta. Estetyka angielska była sensualistyczna; niemiecka, stworzona przez szkołę Wolffa, była racyonalistyczna. Pierwsza nie rozróżniała pięknego od przyjemnego, druga od doskonałego czyli od zgodności przedmiotu z jego pojęciem; w pierwszym wypadku rozkosz estetyczna traktuje się jako przyjemność zmysłowa, w drugim—jako niższy, niejasny rodzaj poznania, w obu zaś zapoznaje się jej istóta osobliwa. Przeciwko uzmysłowieniu rozkoszy estetycznej powinien być zaznaczony jej charakter jako *sądu*; przeciwko jej uteoretyzowaniu—jej właściwość jako uczucia. Ten stosunek estetyki Kanta do nauki jego poprzedników, tłómaczy zarówno jej kierunek zasadniczy jak i to, w czem błądzi. Jednak i na tem polu okazał się Kant niezrównanym mistrzem w oględnej analizie.

Pierwszym zadaniem estetyki jest staranne odgraniczenie jej przedmiotu od innych objawów pokrewnych. Piękno ma punkta zetknięcia z przyjemnem, dobrem, doskonałem, pożytecznem i prawdziwem. Od prawdy różni się ono tem, że nie jest przedmiotem poznania, lecz *podobania* się. Różnica upodobania w pięknie od upodobania w rzeczach przyjemnych, dobrych do czegoś, czyli użytecznych lub dobrych w sobie stanowiących przedmioty pożądania—zmysłowej chęci, rozsądnego żądania lub moralnej woli,—polega na tem, że piękno podoba się przez *proste wyobrażenie*, t. j. niezależnie od rzeczywistego istnienia przedmiotu; że przyjemność przez nie wywołana jest *kontemplacyjna*. Możemy piękno oglądać ale nie możemy go ani spożywać zmysłowo, ani używać do celów praktycznych, ani też spełnienie jego nie może być dla kogokolwiek obowiązkiem. Pożądanie zmysłowe, rozsądne lub moralne jest zawsze zainteresowane w tem, aby przedmiot istniał rzeczywiście; piękno przeciwnie budzi bezinteresowne upodobanie.

Co do jakości swojej piękno jest przedmiotem bezinteresownego, swobodnego (nie związanego żadnym intere-

sem) i bawiącego się upodobania. Co do ilości i sposobu sąd estetyczny pretenduje do powszechnej i koniecznej doniosłości, chociaż nie polegającej na pojęciach. Ztąd wynikają dalsze wyróżnienia piękna od przyjemnego i dobrego. Dobre również podoba się *wszystkim*; ale upodobanie w niem polega na pojęciach; *bez pojęć* podoba się przyjemne, ale upodobanie w niem nie jest powszechne.

Dobrem jest to co podoba się rozumowi przez pośrednictwo pojęć. *Pięknem* jest to, co *bez pośrednictwa pojęć podoba się koniecznie i powszechnie*. Sąd moralny wymaga zgody każdego; jego doniosłość powszechna może być udowodniona. Sąd o przyjemności czegoś nie może być przedmiotem dowodu, lecz nie ma pretensyi do powszechności; chętnie przyznają, że co jest przyjemne dla jednego nie koniecznie musi być takiem dla wszystkich. Gdy mowa o pięknem jednak nie zadawalnia nas odwołanie się do różnicy gustów ludzkich, lecz spodziewamy się, że podoba się wszystkim. Przypuszczamy, że każdy przystanie na nasz sąd estetyczny, chociaż nie może on spocząć na żadnym dowodzie.

Tu napotykamy na trudność: sąd estetyczny jest *zupełnie podmiotowy*, gdyż nie wyraża własności przedmiotu, lecz stan umysłu spostrzegacza, jego uczucie, upodobanie; a jednak ma on być *powszechnie udzielającym się*. Trudność tę usunąć można jedynie przez przyjęcie wspólnego zmysłu estetycznego, zgodnego u wszystkich ludzi urządzenia władz wyobrażających, które dają jednakową miarę dla upodobania wrażeń. Przyjemne zwraca się w człowieku do tego co w niem jest oddmiennego od innych, piękne do tego, co we wszystkich jednakowe; pierwsze do biernej zmysłowości, drugie do czynnej władzy sądzenia. Przyjemne—wskutek nie dających się obliczyć różnic, spowodowanych przez stany cielesne i skłonności zmysłowe, nie ma żadnej powszechności; dobre ma powszechność przedmiotową; piękność podmiotową. Sąd o przyjemności ma podstawę określającą empiryczną, sąd o piękności aprio-

ryczną: w pierwszym sąd idzie za uczuciem, w drugiem je poprzedza.

Przedmiot znajdujemy pięknym, (gdyż mówiąc ściśle tylko to można twierdzić, nie zaś iż jest pięknym), gdy kształty jego wprawiają władze umysłowe w nastrój harmonijny, władzy spostrzegania nadają czynność zgodną z władzami myślenia: gdy wywołują dobroczynną proporcyę pomiędzy *wyobraźnią* a rozsądkiem. Wprawiając w ruch harmonijny władze poznawcze (mianowicie udogodniając objęcie rozmaitości w jedności) piękny przedmiot jest celowy dla nas, dla naszej czynności pojmowania; w ten sposób otrzymujemy określenie sądu estetycznego ze stanowiska stosunku—jest on *celowy bez określonego celu*. Wiemy dobrze, że krajobraz, który nam się podoba nie jest urządzony w celu zabawienia nas i wcale nie życzymy sobie, aby na dziele sztuki znać było zamiar podobny. Doskonałym jest przedmiot, gdy jest celowy względem samego siebie, t. j. gdy odpowiada swemu pojęciu, użytecznym jest gdy jest celowy w stosunku do naszych żądań t. j. odpowiada pewnym praktycznym zamiarom człowieka, pięknym—gdy układ jego części jest celowy dla stosunku między fantazyą a rozsądkiem spostrzegacza, t. j. w niezwykłej mierze odpowiada potrzebom naszego pojmowania. Doskonałość jest celowością wewnętrzną (rzeczywistą, przedmiotową), użyteczność zewnętrzną; obie zaś skierowane są ku określonemu celowi; piękność jest przeciwnie bezcelową formalną czyli podmiotową celowością. Piękno podoba się przez *samą formę*. Upodobanie w doskonałem jest rodzaju pojęciowego; w pięknem—uczuciowe czyli estetyczne.

Połączenie czterech określeń daje wyczerpujące określenie piękna: pięknem jest to co przez samą formę (celowość bez wyobrażenia o celu) budzi powszechnie i koniecznie bezinteresowne upodobanie.

Ponieważ upodobanie w pięknem polega na tem, że ustala ono przyjemną harmonię między wyobraźnią i rozsądkiem, a więc między zmysłowem i umysłowe pojmowaniem, zachowanie się więc estetyczne możliwe jest tylko

dla istot zmysłowo-rozumowych. Przyjemne może istnieć i dla zwierząt, dobre uznają i duchy czyste; piękne istnieje tylko dla ludzkości. Bardzo subtelnie i trafnie wyróżnia Kant językowe odcienie: przyjemne cieszy i budzi skłonność; dobre wywołuje uznanie i szacunek, piękna podoba się i budzi życzliwość („*Gunst*“).

W dalszym rozwoju badania ulega pewnym ograniczeniom twierdzenie, że piękno polega jedynie na formie, i że pojęcie, cel lub istota przedmiotu nie biorą się pod uwagę w sądzie estetycznym. W całej ścisłości stosuje się ono tylko do pewnej określonej i przytem podrzędnej klasy przedmiotów pięknych, którą Kant oznacza nazwą *swobodnego piękna*; przeciwstawia zaś jemu piękno *przynależne* t. j. przypuszczające pojęcie rodzajowe, któremu odpowiadać powinna forma, przedstawiając je dokładnie. Nadto purysta, aby nie uważać wszelkiej domieszki rozkoszy intelektualnej za zakłócenie „czystości“ estetycznego upodobania, jest Kant na tyle bezstronny, że przyznaje wyższość piękności przynależnej. Prawie cała bowiem piękność sztuki i przeważna część piękności przyrody należy do tej ostatniej klasy, którą dziś nazywamy pięknością idealną czyli charakterystyczną. Przykład czystego czyli swobodnego piękna stanowią wzory na tapetach, arabeski, fontanny, kwiaty, krajobrazy, których piękno polega jedynie na proporcyi form i stosunków nie zaś na ich zgodności z przypuszczalnem znaczeniem lub przeznaczeniem rzeczy. Budynek—dom mieszkalny, cieplarnia, kościół—przeciwnie wtedy wydaje się pięknym, gdy dostrzegamy w nim nie tylko harmonijny stosunek części, lecz i zgodność między formą a celem czyli pojęciem rodzajowem: kościół nie powinien wyglądać jak szalet. Tu zewnętrzny kształt porównywa się do istoty wewnętrznej, żąda się harmonii między formą a treścią. Piękność zależna jest ważniejsza i pełniejsza wyrazu, niż czysta, a chociaż upodobanie w niej nie jest „czysto“ estetyczne stoi jednak wyżej od tego ostatniego, gdyż dając coś do myślenia rozumowi, zajmuje wszystkie władze ducha.

Ważnem uzupełnieniem analitycznych poszukiwań dotyczących istoty piękna są klasyczne określenia pojęcia geniuszu. Kant daje dwojakie określenie talentu twórczego: formalne i genetyczne.

Piękno natury jest piękną rzeczą; piękno sztuki— pięknem *wyobrażeniem* rzeczy. Zdolność przyjemnego przedstawienia rzeczy samej w sobie niemiłej nazywa się *smakiem*. Dla sądzenia o pięknem wystarcza obecność smaku, dla jego stworzenia potrzebny jest prócz tego inny talent: *geniusz* czyli duch. Dzieło sztuki może czynić zadość potrzebom smaku a jednak nie być estetycznie zadawalniającem; będąc formalnie bez zarzutu, może być pozbawione duszy.

Piękna natura wygląda tak jakgdyby była dziełem sztuki (jakgdyby była obliczona na nasze zadowolenie); piękno sztuki powinno wyglądać jak natura, wykonane z zamiarem nie powinno zdradzać tego zamiaru, powinno ujawniać ścisłe, ale nie pedantyczne (t. j. nakładające więzy na umysł artysty) wykonanie prawideł. Bywa to wtedy, gdy sztukmistrz sam w sobie nosi prawidła, gdy jest geniuszem. Geniusz jest wrodzoną zdolnością nadającą prawidła sztuce (przez którą przyroda je nadaje). Cechami jego są, oryginalność, wzorowość i niereflexyjność. Geniusz nie tworzy według określonych wyuczonych prawideł, lecz jest sam prawodawcą, jest *oryginalny*. Tworzy przytem instynktowo, *bez świadomości* prawideł i nie może opisać jak tworzy dzieło; tworzy dzieła *wzorowe*, pobudzające innych do tego, aby szli wskazaną drogą (*zum Nachfolge*), ale nie do naśladownictwa (*Nachahmung*). Geniusze, t. j. umysły, które wytwarzają rzeczy, nie dające się wyuczyć, istnieją tylko w sztuce; przeciwnie wielkie umysły w wiedzy różnią się jedynie w stopniu, nie zaś rodzajowo od naśladowców i uczniów; to, co oni odkrywają, może być wyuczone według prawideł.

Wyjaśnionem więc zostało, po czem poznaje się geniusz. Na pytanie o psychologicznych czynnikach, którym zawdzięcza istnienie, otrzymujemy taką odpowiedź: geniusz

polega na pewnym przyjaznym stosunku między wyobraźnią a rozumem. Geniusz jest zdolnością *idei estetycznych*, ideą estetyczną zaś jest wyobrażenie, ożywiające umysł i pobudzające go do połączenia z pojęciami rozsądku wiele rzeczy, które nie dają się wyrazić, i chociaż należą do tych pojęć, nie mogą jednak być przez nie objęte w sposób określony. Przy pomocy tej myśli rozwiązuje Kant *antynomię* estetycznej władzy sądzenia. *Thesis*: sądy smaku nie opierają się na pojęciach, inaczej nie można by było o nich dyskutować (rozstrzygać za pomocą dowodów). *Antithesis*: sądy smaku opierają się na pojęciach, inaczej nie można by było wcale się o nie spierać (dążyć do zgodności). Oba twierdzenia mogą istnieć obok siebie, gdyż w każdym wyraz pojęcia użyty w innem znaczeniu. W twierdzeniu słusznie usuwa się od sądu estetycznego określone pojęcie rozsądku; antithesis z równąż słusznością za niezbędne uznaje nieokreślone pojęcie, ideę estetyczną.

Największe pole dla wyobraźni daje poezya, najwyższa ze wszystkich sztuk pięknych tworząca razem z wymową, (która z powodu rzeczywistego zamiaru łudzenia otrzymuje nazwę „podstępnej") gromadkę *mówiących*. Do klasy *plastycznych* należą architektura, rzeźba i malarstwo, jako sztuka rysunku. Trzecią gromadę, sztuk pięknej *gry uczuć* stanowią malarstwo, jako malowanie farbami i muzyka: która jako sztuka „piękna" zajmuje miejsce bezpośrednio po poezyi, jako „przyjemna"—najniższe, zaś jako gra tonów stoi obok bawiących gier i dowcipów. W tłómaczeniu komizmu (śmieszność polega według Kanta na raptownem rozwiązaniu w nic napiętego oczekiwania) kładzie się wielki (nawet przesadnie wielki) nacisk na fizyologiczne następstwo zjawisk, na wzruszenia cielesne, które, towarzysząc naprężeniom i rozluźnieniom władz duchowych, sprzyjają zdrowiu przez podniesienie poczucia żywotności.

Obok piękności swobodnej i zależnej istnieje trzeci rodzaj oddziaływania estetycznego—*wzniosłe*. Piękno podoba się przez swoją ograniczoną formę. Lecz nieograniczone lub bezkształtne może również oddziaływać estetycznie: co

jest *wielkie* nad wszelkie porównanie nazywamy wzniosłem. Wielkość może być albo rozciągłą w przestrzeni lub czasie, albo intensywną wielkością siły lub potęgi; stosownie do tego istnieją dwa rodzaje wzniosłego. *Matematycznie* wzniosłem jest zjawisko, które urąga zdolności objęcia przez wyobraźnią ludzką, przekraczając wszelką miarę spostrzegania, jak np. ocean lub niebo gwiaździste; dynamicznie wzniosłem czyli gwałtownem jest to, co przekracza wszelki możliwy opór, jak straszliwe zjawiska przyrody, pożary, powodzie, trzęsienia ziemi, huragany, burze. Pierwszy rodzaj przemawia do władzy poznawczej, drugi do pożądającej. Piękno wprowadza harmonię między wyobraźnią i *rozsądkiem*, wzniosłe wywołuje pewien przyjazny stosunek między fantazyą a *rozumem*, który jednak nie da się określić prostym wyrazem harmonii. W pierwszym wypaku wytwarzał się spokojny, dodatnio przyjemny nastrój, w drugim następuje wstrząśnienie, przyjemność jest pośrednia, wynikająca z nieprzyjemności. Ponieważ wzniosłe przekracza zdolności naszego zmysłowego wyobrażenia i czyni gwałt wyobraźni, więc przedewszystkiem czujemy się małymi na widok jego wielkości i niezdolnymi go objąć. Zmysłowość nic dopisuje wrażeniu; wydaje się więc ono niecelowem i gwałtownem. Za tym przygnębiającem wrażeniem następuje bystro reakcya; stłumione początkowo władze życiowe zostają pobudzone do tem energiczniejszej działalności. Zmysłowość zostaje przytłumiona, a duchowe władze są podniesione i upadek pierwszej staje się tryumfem rozumu. Widok wzniosłego budzi *ideę nieograniczoności, nieskończoności*. Idea ta nie może być stosownie przedstawioną za pomocą postrzeżenia, lecz wywołuje ją nieodpowiedność wszelkich zmysłowych wyobrażeń do jej przedstawienia; nieskończoność daje się przedstawić przez jej niewyobrażalność. Nie możemy postrzegać nieskończoności, lecz możemy o niej myśleć. W stosunku do rozumu, (który jest władzą idei, władzą myślenia o nieskończoności) wydaje się małem nawet największe, co może być w świecie zmysłowym; jest on bezwzględną wielkością. „Wzniosłem

jest to, czego samo pomyślenie dowodzi władzy umysłu, przekraczającej wszelką miarę zmysłowości.“ „Wzniosłem jest to, co się podoba bezpośrednio przez swoją sprzeczność z interesem zmysłowym“. Sprzeczność między fantazyą a rozumem, niedostateczność pierwszej dla osiągnięcia idei rozumowych daje nam świadomość wyższości rozumu. Przez to właśnie, że czujemy się małymi jako istoty zmysłowe, czujemy się wielkimi jako istoty rozumne. Radość, towarzysząca poczuciu wielkości wewnętrznej (a pokrewna moralnemu uczuciu poważania, również połączonemu z nieprzyjemnością) tłómaczy się tem, że wyobraźnia, uznając wyższość rozumu, zajmuje w stosunku do niego odpowiednie stanowisko zależności. Widzimy więc, że prawdziwie wzniosłym jest rozum, moralna istota człowieka, jego sięgające po za doczesność władze i przeznaczenia. „Wzniosłe nie mieszka w przestrzeni“—mówi Schiller, Kant zaś powiada: „Wzniosłe nie zawiera się w żadnej rzeczy przyrodzonej, lecz w naszym umyśle, o ile poczuwamy się do wyższości nad przyrodą i wszystkiem, co jest zewnątrz nas.“ W każdym razie przenosimy na przedmiot, wywołujący w nas tę ideę, podziwienie, które należy się słusznie rozumowi i należącej doń idei nieskończoności, gdyż przy postrzeganiu wszystkie władze nasze skierowane są ku przedmiotowi i nie rozmyślamy o sobie; nazywamy więc przedmiot wzniosłym zamiast tego nastroju, który on w nas wywołuje.

Wzniosłość oznacza punkt, w którym estetyczność potrąca o moralność; ale i piękno nie jest pozbawione związku z dobrem. Wykazując urzeczywistnienie w poglądzie estetycznym żądanego przez prawo moralne pojednania zmysłowości z rozumem (jako dobrowolne posłuszeństwo ze strony wyobraźni względem rozumu), daje nam piękno uczuć w sposób podnoszący ducha możliwość pojednania sprzeczności i przedstawienia przedmiotów rozumowych w formach zmysłowych, a przez to staje się symbolem dobra.

2. *Teleologiczna władza sądzenia.*

Sąd teleologiczny nie jest poznaniem, lecz sposobem zapatrywania się, który znajduje miejsce tam, gdzie przyczynowe czyli mechaniczne wyjaśnienie nie daje się zastosować. Nie bywa tego, gdy celowość jest *zewnętrzna*, względna, gdy jest użytecznością dla kogoś lub czegoś innego. Twierdzenie, że piasek nadbrzeżny stanowi dobry grunt dla sosny, ani sprzyja poznaniu stosunków przyczynowych, ani się im sprzeciwia. Tylko *wewnętrzna* celowość, jaką widzimy np. w utworach organicznej natury, staje się zaporą mechanicznego tłómaczenia. *Organizm* wyróżnia się od nieorganicznych utworów tem, że jest jednocześnie swoją przyczyną i skutkiem, sam siebie stwarza i to jako rodzaj (dąb powstaje z żołędzi i daje znów żołędzie) i jako osobnik (samozachowanie, wzrost i odnowienie straconych części), tudzież tem, że tworzące się nawzajem części uwarunkowane są, co do formy i istnienia swego, przez całość. Ta ostatnia okoliczność, t. j. że całość określa części, jest dla nas zupełnie jasną w utworach ludzkich. Tu bowiem wyobrażenie całości (idea pożądanej od machiny czynności) poprzedza istnienie i kształt części (machiny) jako ich przyczyna. Ale gdzież jest podmiot, który utworzył organizmy, według swoich wyobrażeń celowych? Nie powinniśmy ani obdarzać przyrody siłami celowo działającemi, ani wyobrażać sobie pozaświatowej intelligencyi, wdzierającej się w naturalny porządek rzeczy; jedno i drugie byłoby śmiercią filozofii przyrody. Hylozoista*) obdarza materyę własnością, sprzeczną z jej istotą; teista przekracza granice doświadczenia. Przedewszystkiem zaś analogia między organicznymi utworami przyrody a dziełami techniki ludz-

*) Hylozoizm jest naiwnym lub złagodzonym materyalizmem, nieświadomym jeszcze różnicy między duchem a ciałem (siłą i materyą) lub ją zapoznającym i przypisującym bezpośrednio materyi życie i własności duchowe. *Prz. tł.*

kiej rozbija się o to, że maszyny nie mnożą się i nie odtwarzają swoich części, kiedy organizm sam się organizuje.

Dla naszego rozsądku dyskursywnego (myślącego pojęciami) oddziaływanie między całością a częściami jest zupełnie niezrozumiałe. Rozumiemy, że części poprzedzają całość (mechanicznie) lub odwrotnie (teleologicznie), że wyobrażenie całości poprzedza części; niemożliwem wszakże dla nas jest myśleć, że *sama całość* (nie jej idea) jest przyczyną części—a do tego zmuszają nas organizmy. Inaczej byłoby, gdybyśmy mieli *rozsądek intuicyjny* (bezpośrednio poznający). Dla istoty posiadającej intelektualne postrzeżenie upada razem z przeciwstawnością myślenia i postrzegania również i przeciwieństwo możliwości i rzeczywistości, konieczności i przypadkowości, mechanizmu i teleologii. Wszystko możliwe (co może pomyśleć) byłoby dla niej zarazem i rzeczywistem (istniejącem dla postrzeżenia); wszystko przypadkowe—t. j. wydające się nam jako z zamiarem dla pewnego celu wybrane z wielu możliwych—jednocześnie i koniecznem; razem z całością dane by były i jej części, a więc mechanizm przyrody zlewałby się w jedno z celowością, kiedy dla nas pozbawionych rozsądku intuicyjnego te dwa pojęcia nie zgadzają się z sobą. Stanowisko więc celowe jest tylko ludzkim sposobem zapatrywania się, zasadą podmiotową. Nie powinniśmy mówić, że mechaniczne powstawanie istot żyjących jest niemożliwe, ale, że nie możemy go sobie wyobrazić. Gdybyśmy wiedzieli, jak powstaje źdźbło trawy lub żaba przy pomocy sił mechanicznych, bylibyśmy w stanie sami je utworzyć.

Antynomia teleologicznej władzy sądzenia jest taka: twierdzenie: wszelkie wytwarzanie materyalnych rzeczy oraz ich kształtów powinno być oceniane według samych tylko praw mechanicznych; przeczenie: niektóre utwory materyalnej przyrody nie mogą być oceniane według samych praw mechanicznych; ich ocena wymaga przyczyno-

wości według celu. Antynomia ta jest nierozwiązalna, dopóki oba twierdzenia są uważane, jako zasady konstytucyjne; jest rozwiązalną, gdy im nadajemy znaczenie *regulacyjne*, t. j. znaczenie punktów widzenia przy ocenie. Nie ma bowiem żadnej sprzeczności, jeśli ktoś posuwa badanie przyczyn mechanicznych tak daleko, jak tylko to da się uczynić, z drugiej zaś strony zdaje sobie sprawę z tego, że po jego przeprowadzeniu zostaje jeszcze coś, czego nie możemy sobie objaśnić bez pomocy pojęcia celu. Gdyby udało się posunąć tak daleko wyjaśnienie żyjącego przez żyjące, wyprowadzenie z organizmów przodków (gdyż *generatio aequivoca*—samorództwo jest niedorzeczną teoryą), iżby całe królestwo organiczne dało się przedstawić, jako wielka rodzina pochodząca od wspólnej formy pierwotnej jako matki ogólnej, pojęcie celowości byłoby oddalone ale nie usunięte: powstawanie pierwszej organizacyi nie poddaje się stanowczo mechanicznemu wyjaśnieniu. Prócz tego zadania—zakreślenia granic wywodu przyczynowego oraz zapełnienia luki w poznaniu przez konieczny, chociaż podmiotowy sposób zapatrywania, idea celu wypełnia jeszcze inne: sprzyja ona poznaniu przyczynowemu przez odkrycie dla niego nowych zagadnień. Tak np. filozyologia zawdzięcza pytaniom o cel organów pobudki do odkrycia nowych dotąd nieznanych stosunków przyczynowych (por. str. 311 przypisek). Jako dogmaty, mechanizm i teleologia nie dadzą się połączyć i nie są możliwe; jako prawidła czyli maksymy badania nie są w sprzeczności i są jednakowo niezbędne.

Skoro nierozwiązalne przy pomocy środków mechanicznego wyjaśnienia zagadnienie życia uczyniło niezbędnem zastosowanie pojęcia celu, należało uczynić przynajmniej próbę rozciągnięcia go na całą przyrodę. Szczytowym punktem tego roztrząsania jest wywód, że za ostateczny cel świata powinien być uważany człowiek, jako podmiot moralności, gdyż tylko o istocie moralnej nie powinniśmy pytać dalej, do czego istnieje. Powtarza się tu moralny dowód na korzyść istnienia wyższego umysłu, uzu-

pełniający teologię fizyczną, która nie jest wstanie dowieść bytu jedynego, bezwzględnie doskonałego bóstwa, tak iż trzecia krytyka kończy się również, jak i obie poprzednie, na idei Boga, jako przedmiocie praktycznej wiary.

Trzy pary idei oryginalnych i płodnych w następstwa nadają imieniu Kanta blask pierwszorzędnej gwiazdy na niebie filozofii: wymaganie krytyki poznania obok dowodu apriorycznych form jego, autonomia moralna łącznie z rozkaźnikiem bezwarunkowym, regulacyjne znaczenie idei rozumowych wraz z praktycznem poznaniem transcendentnego. Żadna teorya filozoficzna, żadna hypoteza umiejętna nie powinna już nadal uchylać się od obowiązku wypróbowania wartości i zasadności swojej z tego stanowiska, czy znajduje się w obrębie ludzkiego poznania. Niezależnie od tego, czy utrzymają się zakreślone przez Kanta źródła i granice poznania, myśl krytyczna zasadnicza o niezbędności rozmyślania nad przyrodą i doniosłością naszej władzy poznawczej zachowuje znaczenie swoje we wszystkich wypadkach, kładąc kres wszelkiemu dowolnemu filozofowaniu [1]). Żaden systemat etyczny nie może bezkarnie przejść do porządku nad samodzielnym prawodawstwem rozumu i bezwzględną powinnością (przetłómaczonego na język pojęciowy nakazu sumienia); daremniebyśmy szukali istoty i wartości woli moralnej, jeśli jej tam nie uznamy, gdzie ją Kant odkrył: w bezinteresownem usposobieniu, w tej maksymie, która nadaje się jako prawo ogólne dla wszystkich istot rozumowych. Nauka zaś o ideach odsłania po za granicami dziennego światła poznania zjawisk krajobraz księżycowy innego zapatrywania się na rzeczy, w którym znajdują zaspokojenie niezadowolnione przez pierwsze pragnienia serca i wymagania rozumu [2]).

---

[1]) „Jest to właśnie istotną cechą *rozumu*, że możemy zdawać sprawę ze wszystkich naszych pojęć, mniemań i twierdzeń, czy to na podstawach przedmiotowych, czy podmiotowych.“

[2]) Pozytywne znaczenie nauki o ideach Kanta powinniśmy wskazać tym, którzy mniemają, jakoby krytyka rozumu obaliła wszelką

Oddziaływanie trzech krytyk na ogół było bardzo niejednakowe. Pierwsza z nich zastraszyła przedewszystkiem siłą zaprzeczenia, zburzeniem metafizyki dogmatycznej, które dla pierwszych czytelników było istotną jej treścią. Kant był dla nich burzycielem powszechnym. Następnie „Nauka umiejętności“ podniosła jej pozytywną, odważnie zdobywczą stronę, wyszukanie warunków wiedzy doświadczalnej. W nowszym czasie starano się być sprawiedliwym dla obu stron, lecz w przeciwstawieniu do zuchwałych pomysłów myślicieli konstrukcyjnych, popadających w odnowiony dogmatyzm, więcej w znaczeniu rezygnacyi i oględności. Drugie dzieło główne rozbudziło niezwykły zapał; „Kant nie jest tylko światłem świata“—pisze Jan Paweł, mówiąc o *Krytyce praktycznego rozumu*—„lecz całym systematem promienistych słońc“. Trzecia, dzięki przedmiotowi swemu oraz zamiarowi syntetycznego pojednania ściśle rozdzielonych dziedzin uzyskała sympatyę bohaterów poezyi, Schillera i Göthego a rozbudziła w młodej, skłonnej do spekulacyi głowie ideę filozofii natury. Schelling przypisuje filozofom umysł intuicyjny, problematycznie uznany przez Kanta za właściwość ducha pierwotnego, gdy już wcześniej Fichte zwrócił uwagę na to, że niezbadana bliżej przez Kanta świadomość rozkaźnika bezwarunkowego, jako łącząca w sobie poznanie i twórczość nie mogła być niczem innem, tylko postrzeganiem intelektualnem. Jednak za materyał do systematu Fichtego nie posłużyła krytyka władzy sądzenia, którą zresztą cenił bardzo wysoko, lecz obie poprzednie. Wiąże on ściśle zasadnicze ich pojęcia, idąc za wskazówką Kanta, że rozum teoretyczny i praktyczny mogą być tylko rozmaitemi zastosowa-

przyszłą metafizykę. Kant przyznaje, że mechaniczne pojmowanie nie zadawalnia umysłu i że obok niego usprawiedliwioną jest ocena według idei. Jeśli więc spekulacya szkoły konstrukcyjnej nadaje światu *idealne znaczenie*, powinniśmy w tem widzieć rozszerzone zastosowanie „zasad regulacyjnych“, wtedy jedynie przekraczające swe prawa, gdy wydaje siebie za „poznanie przedmiotowe“.

niami jednej władzy umysłowej. Łączy on główną myśl filozofii praktycznej, wolność woli i jej władzę nadawania sobie praw z zasadą przewodnią teoretycznej—samorzutnością rozsądku w syntezie pierwotnej czystej jaźni, aby z jej czynności wyprowadzić nie tylko aprioryczne formy poznania, ale po usunięciu rzeczy w sobie—całą zawartość świadomości empirycznej. To, co znajduje się między Krytyką rozumu Kanta i wyrobieniem konsekwentnego idealizmu przez Fichtego, jako krytyka i uzupełnienie pierwszej, a przygotowaniego drugiego, stanowi przedmiot następującego dodatku.

Od Kanta do Fichtego.

Zaczynajmy od objawów, które przyczyniły się do rozpowszechnienia filozofii Kanta i zdobycia dla niej uznania. Należą tu prócz *Prolegomen* Kanta *Wyjaśnienia dotyczące Krytyki czystego rozumu* 1774 przez J. Schulza, kaznodzieję królewieckiego, żywo napisane *Listy o filolozofii Kanta*, Reinholda w *Niemieckim Merkurym* Wielanda 1786—1787, również jak założone r. 1785 w Jenie przez filologa Schütza i prawnika Hufelanda *Allgemeine Litteraturzeitung*, które stało się organem nowej nauki. Jena została siedliskiem i główną twierdzą Kantyzmu; na początku XIX stulecia hołdowały mu prawie wszystkie katedry niemieckie a nawet umiejętności nienależące do filozofii otrzymywały od niego pobudki i myśli przewodnie.

W obozie przeciwnym panowała równa ruchliwość. Zwolennik Wolffa Eberhard w Halli zakłada własne pismo w celu zwalczania filozofii Kanta: *Das Philosophische Magazin* 1789 od r. 1792 wydawane pod nazwą *Philosophisches Archiv*. Zwolennicy oświaty gromadzą do walki siły w *Philosophische Bibliotek*, wydawanej przez Federa i Meinersa. Nicolai rozwija sztandar „zdrowego rozsądku“ w *Allgemeine deutsche Bibliothek* i w powieści satyrycznej, za co dostaje zasłużone cięgi od pierwszorzędnych poetów

i filozofów [1]). Napaści ze strony filozofii wiary już uwzględniliśmy.

Postęp od Kanta do Fichtego odbywa się zarówno na gruncie przyjaznym, jak wrogim i to w dwóch punktach. Dążenie objawia się z jednej strony ku uzupełnieniu *formalnemu*—w poszukiwaniu wyższej zasady, z której by dały się wyprowadzić twierdzenia Kantyzmu, a przez którą by przezwyciężony został dualizm zmysłowości i rozsądku z drugiej ku poprawieniu i dalszem ukształtowaniu treści (usunięciu rzeczy w sobie i przekształceniu w krańcowy idealizm). Pierwsze zadanie postawił sobie K. L. Reinhold [2]), w swojej *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens* 1789. Wzorowa Kantowska teorya władzy *poznawczej* wymaga podstawy w teoryi władzy *wyobrażania*, czyli w filozofii elementarnej, której zadaniem jest wyprowadzenie rozmaitych czynności rozumowych (postrzeżenia, pojęcia, idei), z pierwotnej czynności wyobrażania. Filozofii Kanta brakuje najwyższej zasady, która, jako najwyższa, nie może być dowiedzioną, lecz może być tylko faktem bezpośrednio oczywistym i przez każdego uznanym. Poszukiwanym tym faktem pierwotnym jest świadomość. Nikt nie zaprzeczy, że każde wyobrażenie składa się z trzech pierwiastków: podmiotu, przedmiotu i wiążącej obu czynności wyobrażania. Stosownie do tego zasada świadomości brzmi tak: „Wyobrażenie różni się w świadomości od wyobrażonego i wyobrażającego i stosuje się do obu“. Z tej zasady wyższej usiłuje Reinhold wyprowadzić znane twierdzenia o danej przez oddziaływanie przedmiotów rozmaitości treści i stworzonych samodzielnie przez rozum formach wiążących ową rozmaitość w jedno. Gdy w kilka lat później Nauka Umiejętności Fichtego osiągnęła w genialny sposób

---

[1]) Por. *Xenien* Schillera i Göthego, Kanta *Brief über Buchmacherei*, Fichtego szorstko napisaną *Nicolais Leben und sonderbare Meinungen*.

[2]) Ur. 1758 w Wiedniu, uciekł z zakonu Barnabitów od 1787 do 1794 profesor w Jenie, później w Kielu na miejscu Tetensa. Umarł tu w r. 1823.

upragniony przez Reinholda cel—przerzucenia przy pomocy wyższej zasady mostu między zmysłowością a rozsądkiem, został on jej zwolennikiem; później przyłączył się do poglądów Jacobiego, następnie Bardiliego [1]), aż wreszcie skończył na filozofii słownej, która przeminęła bez wpływu.

W filozofii elementarnej Reinholda rzecz w sobie z czysto ograniczonego, ujemnego i problematycznego pojęcia przeistoczyła się na pozytywną składową część nauki. Przeciwko dogmatycznemu, chylącemu się ku realizmowi Kantyzmowi zwracają swe zarzuty Schulze, Maimon i Beck; pierwszy jako przeciwnik, drugi w celu dalszego rozwoju, trzeci jako egzegeta.

Bogusław Ernest Schulze profesor w Helmstadt, od 1810 roku w Getyndze, przedstawia [2]) stanowisko sceptyczne w przeciwności do Krytyki rozumu. Sceptycyzm Humea, zdaniem autora, nie został obalony ani przez Kanta, ani przez Reinholda. Rzecz w sobie, która przez oddziaływanie na zmysły wywoływać ma wyobrażenia, jest pojęciem pełnem sprzeczności. Zastosowanie kategoryi przyczyny do rzeczy w sobie sprzeciwia się z nauką, że są niepoznawalne, i że użycie czystych pojęć rozsądku poza zakresem doświadczenia nie jest właściwe. Filozofia transcendentalna nigdzie nie dowiodła, iżby przyczyna treści wyobrażeń nie tkwiła w podmiocie tak samo jak i forma.

Obok antikrytycznego sceptycyzmu Schulzego występuje krytyczny u wysoko cenionego przez największych filozofów swego czasu Salomona Maimona (1754—1800, pisał o nim Witte 1876 *). Wspólnie z Reinholdem uważa on świadomość (jako połączenie rozmaitości w jedności przedmiotowej) za wspólne źródło zmysłowości i rozsądku,

[1]) Grundrisz der Logik.

[2]) W wydanym bezimiennie 1792 r. *Anäsidemus*, po którym nastąpiły później prace psychologiczne.

*) Po polsku pisali o nim Klem. Urmowski *Rzecz o Salomonie Majmonie filozofie polskim* w Posiedzeniach publicznych Król. Warszawskiego Uniwersyt. 1821 i p. Kaszewski *Bibl. Warsz.* 1862 r. T. I. (*Prz. tł.*)

razem z Schulzem zaś pojęcie rzeczy w sobie za wielkość urojoną, za myśl, nie dającą się myśleć; nie tylko rzecz w sobie jest niepoznawalna, ale i nie możliwa. Poznawalnem jest jedynie to, co sami stwarzamy, a więc forma wyobrażenia. Treść jego jest „dana“; nie znaczy to, iżby miała pochodzić od rzeczy w sobie, lecz, że nie wiemy nic o jej pochodzeniu. Rozsądek i zmysłowość, czyli samorzutność i wrażliwość nie różnią się co do istoty, lecz tylko w stopniu, mianowicie jak zupełna i niezupełna świadomość. Czucie jest niedoskonałą świadomością, nie wiemy bowiem, jak powstaje jego przedmiot.

Odrzucając rzecz w sobie Schulze chciał obalić naukę Kanta, Maimon—poprawić ją. Zygmunt Beck (w dziele: *Der Einzig mögliche Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muss* 1796 [1]) chce przy jej pomocy wytłómaczyć naukę Kanta, ukazując na idealizm jako na prawdziwe jej znaczenie. Przeciwko pospolitemu mniemaniu, że wyobrażenie jest prawdziwe, gdy zgadza się z swoim przedmiotem, wykazuje on niemożliwość ich porównania. O przedmiotach poza świadomością nie możemy nic wiedzieć; po oddaleniu wszystkiego, co podmiotowe, nie zostaje w wyobrażeniu nic pozytywnego. Wszystko w niem jest przez nas stworzone; treść powstaje jednocześnie z formą przez „syntezę pierwotną“.

Pomysłowe dzieło Fichtego prześcignęło tak dalece te usiłowania dalszego kształtowania filozofii Kanta, że nie zasłużyły one na taką wdzięczność wśród współczesnych i potomności, jaka im się należy istotnie. Przeciwnie estetyka Schillera, stojąca również na pograniczu między Kantem a Fichtem, stanowiąca jednak raczej uzupełnienie teoryi poznania i moralności tego ostatniego, niż przejście do nich, zajęła zaszczytne miejsce w pamięci niemieckiego

[1]) Stanowi ono trzeci tom jego „Erläutender Auszug aus den Kritischen Schriften des Herrn Professor Kant“; w tym samym roku wyszło „Grundriss der Kritischen Philosophie“. O Becku por. Dilthey w Arch. f. Gesch. d. Phil. T. 2. 1889 str. 592—650.

narodu [1]). Osnowę jej stanowi zaznaczona przez Kanta przeciwstawność zmysłowości i rozumu oraz pojednanie obu tych stron natury ludzkiej przez zajęcie się pięknem. Czynność artystyczna czyli popęd igrający pośredniczy między niższym zmysłowym popędem ku treści i wyższym, rozumnym ku formie, łącząc oba we współudziale harmonijnym. Gdzie pragnienie szuka użycia lub gdzie panuje surowy nakaz obowiązku, tam człowiek jest tylko w połowie zajęty; ani rozkosz ani godność moralna nie stanowią piękna. Dla wytworzenia piękności i wdzięku popęd formalny i materyalny, rozum i zmysłowość powinny być zajęte zgodnie i w jednakowym stopniu; człowiek tam tylko jest zupełnym człowiekiem, gdzie „igra“, tylko przez sztukę możliwe jest wyrobienie człowieczeństwa. Pogląd, według którego piękno łączy równoważąc je oba popędy główne, z których jeden ma przewagę w pożądliwości zmysłowej, drugi w woli moralnej, nie decyduje jeszcze o jerarchicznym stosunku czynności artystycznej i moralnej; uznanie tego pośredniczącego stanowiska sztuki może łączyć się i z poglądem na nią jako na stopień prześciowy lub środek wychowawczy ku moralności, również jak i z innym upatrującym w niej ostateczną doskonałość natury ludzkiej. W pismach Schillera można znaleźć wskazówki na korzyść obu poglądów. Z początku hołduje on moralizmowi Kanta, nie uznającemu nic wyższego nad dobrą wolę, uważa-

[1]) Z estetycznych rozpraw Schillera najważniejsze są: „Über Anmuth und Würde“ 1793, „Über naive und sentimentale Dichtung“ 1795 — 1796, oraz przypadające między niemi „Briefe über ästhetische Erziehung“ Por. K. Fischer, Schiller als Philosoph 1858; wyd. 2-e 1891—92. [Na język polski przełożone są „Listy o estetycznem wychowaniu“ oraz rozprawy *o wzniosłości, o sztuce tragicznej, o moralnej korzyści estetycznych obyczajów*—wyd. Biblioteki Warszawskiej 1843. Z nowych dzieł o filozoficznej działalności Schillera prócz wydanego w r. 1884 (pisanego znacznie wcześniej) dzieła Überwega („Schiller als Historiker und Philosoph“), zaznaczymy K. Gneiszego Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung, Berl. 1893, oraz Montargis „l'Esthétique de Schiller“, Paris, 1892 (por. *Ateneum* 1893, T. I.) (*Prz. tł.*)

jąc za cel sztuki uszlachetnienie naturalnych popędów do moralności. Stopniowo jednak estetyczne zachowanie się ze stopnia przygotowawczego do moralności przemienia się na ostatni cel dążności ludzkich. Pokojowe pojednanie cenniejsze jest niż ciężko zdobyte zwycięstwo ducha w walce przeciw zmysłowości, piękne odczuwanie cenniejsze od rozumnego chcenia, najwyższym ideałem jest piękna dusza, w której skłonność nie tylko posłuszna jest nakazowi obowiązku, ale go uprzedza (por. str. 340).

ROZDZIAŁ X.

FICHTE.

Fichte jest Kantystą mniej więcej w tem samem znaczeniu, jak Platon był Sokratykiem. Nie przejmuje on pojedynczych zagadnień krytyki rozumu, aby je dalej rozwijać, ale przywłaszcza sobie jej ducha, jej ożywcze ognisko i, wychodząc ze stanowiska samodzielności rozumu, (jako realnej władzy i jako zadania), szkicuje nowy obraz świata zdumiewająco śmiały, w którym powołuje do energicznego życia idealizm, drzemiący w filozofii Kanta pod osłoną oględnych zastrzeżeń, a tłumaczy w pełnym zapału entuzyazmie to, co mędrzec królewiecki w wyrazach trzeźwych uczył wzniośle o wolności, stanowisku i potędze ducha. Świat może być pojęty jedynie przez ducha, duch tylko przez wolę. Jaźń jest czystą czynnością, wszelka rzeczywistość jej dziełem. Nauka Fichtego cała jest życiem i czynem. Nie dąży ona do tego, aby udzielić wiadomości, lecz aby czytelnika albo słuchacza powołać do wytworzenia nowego i pełnego znaczenia poglądu, w którym wola bierze udział na równi z rozsądkiem. Rozpoczyna się nie od pojęcia lub założenia, lecz od wymagania czynu: „oczyść się, popełniaj świadomie to, coś nieświadomie czynił, ilekroć nazywałeś siebie „Ja“, rozczłonkuj wtedy akt świadomości i poznaj w jego pierwiastkach te siły, z których wynika rzeczywistość“. Jej Bóg nie jest gotową substancyą bezwzględną, lecz urzeczywistniającym się przez

się porządkiem wszechświata. Zgodnie z tą wewnętrzną żywotnością zasady Fichtego, przypominającej czystą aktualność rozumu (*nus*) u Arystotelesa i nieustające stawanie się Heraklitesa, twórca jej, któremu nie brakło ani naukowej ścisłości pojęć ani świetnego daru popularyzacyi, czuł potrzebę nadania coraz to nowej formy myślom swoim, a zaledwie wypowiedziawszy je z najwyższą jasnością, już niezadowolony szukał nowego sposobu dokładniejszego ich sformułowania.

Autor *Nauki umiejętności* urodził się 1762 w Rammenau w Łużycach; był synem ubogiego rzemieślnika, robiącego wstążki. Talenta chłopca pobudziły obywatela Militza do tego, że dał mu możność dobrego wykształcenia. W Meiszen i Pforta skończył Fichte szkołę w Jenie i Lipsku uczęszczał na uniwersytet jako student teologii. Będąc nauczycielem domowym w Zurichu poznał Lavatera i Pestalloziego, również i przyszłą swoję żonę siostrzenicę Klopstocka, Joannę Rahn. Gdy powrócił do Lipska uczył jednego studenta filozofii Kanta i tu pod jej wpływem odbył się przewrót w całym jego sposobie myślenia. W listach swoich pisze, że nadaje ona umysłowi niepojęte wzniesienie się po nad wszelkie rzeczy ziemskie. „Pojąłem wyższą moralność i zamiast rzeczami zewnętrznemi zająłem się sobą samym". „Wierzę teraz całem sercem w wolność ludzi i widzę jasno, że tylko w tem przypuszczeniu możliwy jest obowiązek i cnota". „*Żyję w nowym świecie* od czasu, jak przeczytałem Krytykę praktycznego rozumu. Rzeczy, o których sądziłem, że nigdy nie mogą mi być dowiedzione, jak np. pojęcie bezwzględnej wolności i obowiązku, zostały udowodnione, a przez to czuję się szczęśliwszym. Niepojęty szacunek dla ludzkości, niezwykłą siłę budzi w nas ta filozofia, błogosławieństwo stulecia, w którem moralność została zburzona w swoich podstawach, a pojęcie obowiązku wykreślone ze wszystkich słowników!" Wkrótce potem, udając się do Warszawy w nadziei uzyskania miejsca nauczyciela domowego, miał sposobność odwiedzić w Królewcu twórcę nauki, która doko-

nała takiego przewrotu w jego umyśle. Pośpiesznie naszkicowane pismo *Versuch einer Kritik aller Offenbahrung* (Krytyka objawienia) doprowadziła do celu, któremu zawdzięcza swe istnienie—przygotowało mu sympatyczne przyjęcie ze strony wysoce cenionego mistrza. Kant wyrobił mu miejsce nauczyciela w Gdańsku i znalazł wydawcę dla pierwszego dzieła. Przy drukowaniu jego na Wielkanoc 1792 r. opuszczono przez omyłkę razem z później dodaną przedmową i imię autora na okładce. Ponieważ zaś bezimienne to pismo przypisano powszechnie Kantowi, którego filozofii religii wówczas z niecierpliwością oczekiwano, więc po ujawnieniu błędu młody autor został od razu znakomitością. W następnym roku wyszło już drugie wydanie. Po ukończeniu w Zurichu dwóch pism politycznych [1]), i po wzięciu ślubu pojechał w r. 1794 do Jeny, gdzie mu proponowano miejsce przeniesionego do Kiel Reinholda; wkrótce też uzyksał sympatyą jeszcze większą niż jego poprzednik. W tym samym roku wyszła *Nauka umiejętności* (*die Wissenschaftslehre*). Starcie z duchowieństwem, obrażonem jego odczytami *O powołaniu uczonego* (*Ueber die Bestimmung des Gelehrten*), mianemi w przedpołudnia niedzielne (jednak nie w godzinach służby bożej), oraz ze studentami, którzy nie dotrzymawszy powziętego wskutek tych odczytów postanowienia rozwiązania swoich związków, okazali oburzenie kilkakrotnem rozbiciem okien u Fichtego, uniemożliwiło dalszy pobyt jego w Jenie; wziął więc urlop; lato 1795 roku spędził w Osmannstadt. Lata 1796—1798, w których prócz obu *Wstępów do nauki umiejętności* wyszły *Prawo przyrodzone* i *Nauka obyczaju*—jedno z najwybitniejszych dzieł literatury niemieckiej—oznaczają szczytowy punkt, pełnej sławy działalności Fichtego.

[1]) Mowy p. t. „Zurückvorderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten (Żądanie wolności myśli od uciskających ją książąt Europy) z napisem „Heliopolis, w ostatnim roku dawnej ciemnoty“ oraz drugiej jej części pod tyt.: „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französiche Revolution“. (Przyczynki do sprostowania sądów o rewolucyi francuzkiej) 1793.

Powodem ostatecznego porzucenia Jeny był t. zw. „spór o ateizm“ [1]). W wydawanym od r. 1797 przez Fichtego wspólnie z Niethammerem piśmie *Philosophische Journal* ukazał się artykuł Forberga, rektora z Saalfeld *Rozwój pojęcia religii* jako zaś wstęp do niego, łagodzący jaskrawość tekstu rozprawa Fichtego *O przyczynach wiary naszej w boski zarząd świata* [2]). Pismo to, jako treści ateistycznej, zostało skonfiskowane przez rząd Drezdeński, który odwołał się do innych, aby toż samo uczyniły. W Weimarze spodziewano się pomyślnego rozwiązania sprawy. Gdy jednak Fichte, ogłosiwszy dwie obrony w gwałtownym tonie [3]), zagroził w prywatnym liście dymisyą w razie gdyby mu była udzielona przez senat wymówka, nietylko udzielono mu jej za nieoględność, ale i przyjęto dymisyę. W Berlinie znalazł Fichte rząd przyjazny, licznych słuchaczy dla swych wykładów, a w romantykach: braciach Schleglach, Tiecku, Schleiermacherze i innych także przyjazne, dodające zachęty koło. Na pierwsze lata pobytu w Berlinie przy-

---

[1]) Por. Karl August Hase „Jenaisches Fichtebüchlein“ 1856.

[2]) Jest to nieporozumienie, pisze Fichte, mając na myśli zakończenie artykułu Forberga („Czy istnieje Bóg?—Jest to i zostanie niepewnem itd.), mówić jakoby wątpliwem było, czy Bóg istnieje. Że istnieje *moralny porządek świata* wyznaczający określone miejsce dla każdej istoty rozumnej i liczący na jej pracę, jest rzeczą najpewniejszą a nawet podstawą wszelkiej pewności. Żywy i czynny porządek moralny (*ordo ordinans*) jest sam Bogiem: nie potrzebujemy innego ani też nie możemy go pojąć. Rozum nie ma żadnej podstawy do wyjścia z tego porządku wszechświata i do szukania osobnej istoty jako przyczyny jego. Kto nadaje tej istocie osobowość i świadomość, czyni z niej istotę skończoną: świadomość posiada tylko ograniczona, indywidualna jaźń. Wolno jest to wygłaszać i zbijać paplaninę szkolną, aby wzniosła się prawdziwa radosna religia dobrego czynu.

[3]) „Appelation an das Publikum“ i *Odpowiedź sądowa na oskarżenie o ateizm* 1799. W pierwszym piśmie dowodzi się, że stanowiska Fichtego i jego przeciwników mają się do siebie w takim stosunku, jak obowiązek i rozkosz, zmysłowość i nadzmysłowość oraz że substancyalne, dające się wyprowadzić ze zmysłowości bóstwo oskarżycieli, jako uosobienie losu i rozdawca wszelkiego szczęścia i nieszczęścia istotom skończonym jest pozbawionym świętości bożkiem.

padają *Przeznaczenie człowieka* i *Zamknięte państwo handlowe* (1800 jasny jak słońce wykład dla szerszej publiczności o *właściwej istocie najnowszej filozofii*, oraz *odpowiedź Reinholdowi* 1801. Jedną całość stanowią trzy wydane w roku 1806 dzieła, zawdzięczające swe istnienie wykładowi. *Grundzügen der gegenwertigen Zeitalters* (Główne rysy bieżącego stulecia), *Das Wesen der Gelehrten* (Istota uczonych) *Anweisung zum seligen Leben oder Religionslehre* (Wskazówki szczęśliwego życia czyli nauka religii). W lecie 1805 objął Fichte profesurę w Erlangen, później po wybuchu wojny, na krótki czas w Królewcu; trwałe stanowisko uniwersyteckie zajął po założeniu wyższej szkoły w Berlinie 1810. Ogniste *Mowy do narodu niemieckiego* 1808, które wielce się przyczyniły do rozbudzenia narodowego zapału, uczyniły, że imię Fichtego jako potężnego mówcy i gorącego patryoty żyję wciąż nawet w tych warstwach, dla których niezrozumiałem jest jego znaczenie jako filozofa. Bezinteresowna praca dla ojczyzny była też przyczyną jego śmierci w r. 1814. Zmarł on na gorączkę nerwową, którą przyniosła ze szpitala do domu żona jego z równym poświęceniem oddająca się pielęgnowaniu rannych. Na nagrobku jego wyryto piękne słowa biblii: „Nauczyciele będą świecić jako blask nieba, ci zaś, którzy uczą sprawiedliwości—jako gwiazdy ciągle i wiecznie.“ Forberg świadczy w swoim dzienniku: „zasadniczym rysem charakteru Fichtego jest najwyższa uczciwość. Wszystkie jego słowa mają wagę. Zasady jego są surowe i mało złagodzone przez ludzkość. Duch jego filozofii jest dumny i odważny, mniej prowadzi nas, lecz raczej porywa i popycha. Jego pisma filozoficzne są badaniami, w których widzimy, jak na oczach naszych powstaje prawda; dla tego też spoczywa w nich wiedza i przekonanie.“

Syn filozofa Emanuel Herman Fichte opisał życie ojca (1830, drugie wyd. 1862) i wydał pozostałe po nim pisma (trzy tomy 1834—1835) również jak i wszyskie (8 tomów 1845—1846). Jako wstęp do systematu zasługuje na polecenie szczególniej proste i jasne pismo *Die Thatsachen*

des Bewusstseins (fakta świadomości) z r. 1811 lub 1817 (nie zaś wykłady pod tym samym tytułem z r. 1813). Z licznych opracowań Nauki umiejętności pierwsze miejsce zajmuje epokowe dzioło *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1994, obok tego oba *Wstępy* do Nauki umiejętności 1797; wśród pism zaś o filozofii praktycznej *Grundlagen der Naturrecht nach den Principien der W L.* 1796 i *Das System der Sittenlehre nach den Principien der W L.* 1798; dalej *Vorlesungen über die Staatslehre* 1820 (wykłady z r. 1813). W r. 1862 wydał J. H. Löwe *Die Philosophie Fichtes*, a jednocześnie w tę setną rocznicę jego urodzin wyszedł cały szereg mniejszych rozpraw i mów o nim Fr. Harmsa, A. L. Kyma, Trendelenburga, Fr. Hoffmanna, K. Heydera, F. C. Lotta, K. Köstlina, J. B. Meyera i in. (por. o tem Reichlin-Meldegg w 42 tomie *Zeitschr. für Philosophie*). O stosunku Fichtego do państwa i kościoła pisał Lasson 1863; z Fichtem jako polityku Zeller (*Vortr. und Abhandlungen* 1865), o jego filozofii religii F. Zimmer. Z pism w innych językach zaznaczymy Adamsona *Fichte* 1881 oraz angielskie przekłady niektórych jego dzieł dokonane przez Kroegersa (1868, 1869) i Will. Smitha *).

I. Nauka umiejętności.

1. *Jej zadanie.*

Według sądu Fichtego Kant nie zdołał przeprowadzić zamierzonego przewrotu w sposobie myślenia, gdyż współcześni nie zrozumieli ducha jego filozofii. Duch ten polega na *transcendentalnym idealizmie*, stanowiącym wielką zasługę Kanta, który przez naukę że przedmioty układają się według wyobrażeń, naszych a nie odwrotnie odwrócił filozofię od przedmiotów zewnętrznych i sprowadził ją do

*) Francuzkie przekłady „Przeznaczenia człowieka“ (1832) i innych dzieł dokonał Fr. Barchou de Penhoën; z nowszych przekładów istnieją Fr. Boulliera: „Méthode pour arriver à la vie bienheureuse“, Nicolasa „Destination du savant et de l'homme de lettres“; również i „Doctrines de la science“. (*Prz. tł.*)

nas samych. Porzucono myśl dla litery, a po za nielicznymi dogmatycznymi ustępami o danej treści wrażeń, rzeczy w sobie i t. p., tymczasowo jedynie pomyślanymi, nie dostrzeżono niezliczonych innych, których znaczenie jest wprost przeciwne. W ten sposób, tłómacze, przykładając miarę własnych przesądów, wyczytali z Kanta to właśnie, co on chciał obalić, i z burzyciela wszelkiego dogmatyzmu zrobili dogmatyka; tak więc powstała w kantyzmie Kantystów dziwaczna mieszanina surowego dogmatyzmu i stanowczego idealizmu. Jeśli taką mieszaninę zupełnie niezgodnych żywiołów możemy sobie wytłómaczyć u tłómaczy i następców Kanta, którzy wysnuli ideę przewodnią ze studyów nad jego pismami, niepodobna jej przypuszczać u twórcy systematu, albo inaczej wypadłoby przyjąć, że krytyka czystego rozumu jest dziełem nadzwyczajnego wypadku, nie zaś jedynego umysłu. Dwaj tylko badacze zasługujący na najwyższe uznanie wznieśli się ponad zamieszanie wieku ku poglądowi, że Kant nauczał idealizmu, że według niego przedmiot nie jest dany lecz stwarza się; byli to: Beck, twórca nauki o stanowisku i Jacobi—najjaśniejsza głowa stulecia.

Prócz tego braku jasności powodującego nieporozumienia czyni Fichte Kantowi inne zarzuty. Wykład Kanta uważany jako systemat zawiera luki; lecz według własnego wyznania nie leżało w jego zamiarze stworzenie samej wiedzy, a tylko dostarczenie dla niej podstawy i materyałów budowlanych. Chociaż więc trwałą zostaje cała wewnętrzna treść filozofii Kanta, potrzebna jest jeszcze poważna praca, aby powiązać w jedną całość zwięzłą i niezachwianą ułamki systematu, znajdujące się u Kanta. To zadanie właśnie, *wykończenie idealizmu* zakłada sobie Nauka umiejętności. Nie może ono być wykonane w formie komentarzy do pism Kanta, przez sprostowania i dodatki w szczegółach, lecz jedynie przez przetopienie całości. Prawdę ten tylko znajduje, kto ją stwarza samodzielnie w sobie. Tak więc według Fichtego systemat jego zawiera ten sam pogląd na rzeczy co i Kantowski, jest jednak w swoim

wykładzie zupełnie niezależny. „Autor wie, czytamy w przedmowie do programatu *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* 1794, że nic nie powie takiego, czego by już nie zaznaczył był Kant pośrednio lub bezpośrednio, jaśniej lub ciemniej". Odpowiedzmy więc przedewszystkiem na pytanie: co potrzebuje uzupełnienia w filozofii Kanta? następnie zaś: na jakiej drodze da się ono uskutecznić?

Kant rozważa prawa inteligencyi w ich zastosowaniu do przedmiotów, bez wyjaśnienia ich przyczyn. Zaczerpnął on czyste pojęcia (prawo substancyonalności, przyczyny i t. d.) z logiki, a więc pośrednio z doświadczenia, zamiast je wyprowadzać z istoty umysłu; również nie wyprowadził on form postrzegania—czasu i przestrzeni. Ażeby się przekonać, że rozum tak właśnie postępować powinien (myśleć przy pośrednictwie tych kategoryi) oraz dlaczego tak, nie dość jest twierdzić tylko, jak to robi Kant, lecz dowieść należy, że te czynności czyli formy są istotnie prawami myśli—czyli, co znaczy to samo, warunkami samowiedzy. Przyjąwszy nawet że Kant wyjaśnił własności i stosunki rzeczy, t. j. że ona objawia się w czasie i przestrzeni oraz że jej przypadkowości należy odnosić do substancyi, zostaje otwartem pytanie, zkąd się bierze treść, ujęta przez te formy. Dopóki nie odsłonimy przed okiem filozofującego powstawania *całego* przedmiotu, dogmatyzm nie zostanie wygnany ze wszystkich swoich schowanek. Rzecz w sobie jest tylko myślą jaźni. Jeśli twierdzenie to usuwa przeciwstawność treści i formy w poznaniu, to i związana z nią przeciwstawność rozsądku i zmysłowości, jak to słusznie wykazał Reinhold, powinna być sprowadzona do wspólnego źródła, a wrażliwość uważać należy za samą się ograniczającą samodzielność.

I w praktycznej filozofii zostawił Kant wiele rzeczy niespełnionych. Rozkaźnik bezwarunkowy może być wysnuty z czegoś innego; nie jest on samą zasadą lecz wynikiem prawdziwej zasady, nakazu zupełnej *samodzielności rozumu*. Prócz tego rodzaj świadomości, jaką mamy o prawie moralnem, jego stosunek do popędu przyrodzonego

powinien być bliżej wyjaśniony a w ten sposób uzyska się realna nauka moralności zamiast czysto formalnej. Wreszcie nigdzie nie rozpatrywał podstaw wszelkiej filozofii, ale wciąż oddzielał teoretyczną od praktycznej, a Reinhold również nic nie uczynił dla usunięcia tego dualizmu. Słowem niektóre z tych rzeczy, które Kant tylko stwierdził lub przypuszczał, mogą i powinny być *dowiedzione*, niektóre inne, przezeń rozdzielone, należy połączyć. W jakiż sposób ma to nastąpić?

Ponieważ poprawne wnioskowanie z poprawnych przesłanek daje poprawne wnioski, poprawność zaś wnioskowania łatwą jest do sprawdzenia, wszystko więc zależy od wyboru właściwego punktu wyjścia. Jeśli zostawimy go na uboczu i zważać będziemy jedynie na wnioskowanie i wyniki, to możliwe są dwa systemata konsekwentne: przebieg myśli dogmatyczny czyli *realistyczny*, wyprowadzający wyobrażenie z rzeczy, oraz idealistyczny, wywodzący naodwrót byt z myślenia. Pierwszy, gdy jest konsekwenty, staje się jak systemat Spinozy materyalistycznym i fatalistycznym czyli deterministycznym, twierdząc, że wszystko jest przyrodą i odbywa się mechanicznie, uważa ducha jako rzecz między rzeczami, zaprzecza jego samodzielność moralną i metafizyczną, jego niematerialność i wolność. Łatwo jednak dowieść, że jakkolwiek konsekwentnie będzie postępował, prowadzi do błędu gdyż wychodzi z błędnej *zasady*. Myślenie nie może być nigdy wyprowadzone z bytu, ponieważ w nim nie jest zawarte; z bytu może wyjść byt, ale nie wyobrażenie. Przeciwnie byt można wyprowadzić z wyobrażenia, gdyż świadomość jest również bytem, ale jest czemś prócz tego; jest bytem świadomym. Ponieważ zaś świadomość zawiera zarówno byt jak i wiedzę o nim, idealizm jest wyższy od realizmu, gdyż zawiera ten ostatni w sobie jako moment, może więc go wytłómaczyć, ale nie może być przezeń wytłómaczony. Dogmatyzm popełnia błąd, wychodząc z granic świadomości i operując przy pomocy próżnych, czysto formalnych pojęć. Pojęcie jest próżne wtedy, gdy nic rzeczywistego mu nie odpowiada ani za-

dna intuicya (postrzeżenie) nie może być pod nie podłożona (należy pamiętać, że prócz zmysłowych istnieje intuicya intelektualna; taką jest intuicya jaźni, jako istoty postrzegającej siebie samą). Powinna i może filozofia robić abstrakcye, wznosić się ponad świat dany: jakże inaczej mogła by, wytłómaczyć życie i wiedzę szczegółową, gdyby nie zajmowała wyższego od swego przedmiotu stanowiska; lecz poprawna abstrakcya jest tylko rozdzieleniem tego, co w doświadczeniu jest połączone; rozkłada ona tylko empiryczną świadomość, ażeby ją z pierwiastków znowu odbudować, wytwarza ją w oczach naszych; jest ona pragmatyczną *historyą świadomości*. Ta abstrakcya przedsięwzięta w celu genetycznego rozważania jaźni nie wychodzi z granic doświadczenia, lecz zagłębia się w nie, nie jest transcendentna, lecz transcendentalna i w przeciwności do wszelkiej czysto formalnej filozofii daje realną, zostaje bowiem w ścisłym związku z postrzeżeniem. Dla tej teoretycznej przewagi idealizmu, są względy praktyczne nieprzezwyciężone, stanowczo decydujące wybór między tymi dwoma systematami przy niemożliwości żadnego trzeciego. Prawo moralne nakazuje: powinieneś być samodzielny. Jeśli zaś powinienem, potrzeba, abym mógł być takim; było by to zaś niemożliwe, gdybym był materyą. Idealizm okazuje się więc zgodnym z obowiązkiem sposobem myślenia, przeciwny zaś pogląd świadczy, że ci, którzy mu hołdują, nie wznieśli się do nakazanej moralnie niezależności od świata zewnętrznego, albowiem żeby czuć się wolnym trzeba się takim uczynić [1]). Wybór więc filozofii zależy od tego, jakim kto jest człowiekiem. Jeśli z drugiej strony nakaz moralny nie potrzebuje wiary w rzeczywistość świata zewnętrznego oraz innych duchów, nie jest to wcale zarzutem przeciw idealizmowi. Ten ostatni bowiem nie zaprzecza

[1]) Por. O. Liebmann (Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens 1866 str. 131). „Tu znajduje się punkt godny uwagi, w którym faktycznie filozofia teoretyczna i praktyczna przechodzą jedna w drugą. Albowiem można powiedzieć: Dla dania indywidualnego dowodu wolności woli, powinienem pełnić swój obowiązek.

realizmu życiowego, lecz uważa go za konieczny, chociaż nie ostateczny sposób zapatrywania się. Dogmatyczny sposób myślenia jest tylko wyjaśnieniem ze stanowiska pospolitej świadomości, które samo jest przedmiotem, potrzebującym wyjaśnienia ze stanowiska idealizmu, jedynego zadawalniającego pod względem naukowym i praktycznym stanowiska. Realizm i idealizm mają swoje podstawy w rozumie, tak jak w dziedzinie czynu — popęd przyrodzony i moralna wola. Ale idealizm jest prawdziwem stanowiskiem, gdyż może zrozumieć i wytłómaczyć przeciwne jako podrzędne, lecz nie odwrotnie.

Określiliśmy istotę, cel i drogę Nauki umiejętności. Jest ona prawdziwym, systematycznie przeprowadzonym idealizmem, podnoszącym filozofią Kanta do godności oczywistej umiejętności, wyprowadzając jej przesłanki z bezpośrednio pewnej zasady najwyższej, usuwającym podwójny dualizm postrzeżenia i myśli, poznania i woli, przedstawiając obie strony przeciwne jako czynność jednej i tej samej jaźni. Nauka Fichtego spełnia łącznie żądania Reinholda, wymagającego najwyższego założenia jako zasady podstawowej, bez której teoryi poznania brakowało by niezbędnej dla umiejętności formy systematu, Becka, tłómaczącego idealistycznie ducha filozofii kantowskiej i Jakobiego, który domagał się usunięcia rzeczy w sobie, a zarazem nadaje wynikom Krytyki rozumu jasność której pragnął Anäsidemus-Schulze. Będąc odpowiedzią na pytanie: „jak powstaje wiedza (zarówno zdrowego rozsądku jak i pojedynczych umiejętności), jak możliwe jest doświadczenie?“, będąc więc odbudowaniem powszedniej świadomości, objawiającej się w życiu i w pojedynczych gałęziach wiedzy nazywa się ona *Nauką umiejętności*, różni się zaś od tych ostatnich tem, że gdy umiejętności poszczególne rozważają dowolne wyobrażenia lub czynności ducha, ona ma za przedmiot konieczne. Wyobrażenie trójkąta lub koła jest dowolne: może być lub nie być; wyobrażenie przestrzeni jest konieczne, nie możemy go usunąć. Jak dochodzi rozum do tego, że otrzymuje wrażenia, postrzega czas i przestrzeń

i wytwarza te a nie inne kategoryc (rzecz i własność, przyczyna i skutek i t. d.)? Kant poprawnie opisał te czynności postrzegającego i myślącego ducha oraz wykazał ich istnienie rzeczywiste; zostaje je udowodnić, wykazać ich konieczność, wyprowadzić je. Skąd mianowicie? Z czynności jaźni, stanowiących podstawę wszelkiej świadomości; z tych najwyższa znajduje wyraz w trzech zasadach.

2. *Trzy zasady.*

Na wstępie do Nauki umiejętności spotykamy zamiast twierdzenia żądanie, mianowicie żądanie zastanowienia się nad sobą. Pomyśl cokolwiekbądź i rozważ co zrobisz i co koniecznie musisz robić, gdy myślisz. Przekonasz się, że nie możesz pomyśleć żadnego przedmiotu bez tego, by jednocześnie nie myśleć o sobie; że nie możesz się nigdy oderwać od swojej jaźni. A powtóre uważaj, co czynisz gdy myślisz o swojem „ja“? Twierdzisz o sobie, jesteś podmiotem—przedmiotem. Istotą samowiedzy jest tożsamość wyobrażanego z wyobrażającym. Czysta jaźń nie jest faktem, lecz pierwotnym czynem: aktem istnienia dla siebie, świadomość zaś tego czynu (filozoficzna, lub, jak według niektórych ustępów sądzić można, nawet pospolita) jest postrzeżeniem intelektualnem; przez nie jesteśmy świadomi ustawicznie (ale nieświadomie) spełnianego czynu. Takie jest znaczenie pierwszej zasady: „*Jaźń ustanawia* (*setzt*) *początkowo przynajmniej swój własny byt*“ czyli krócej: jaźń ustanawia siebie, lub jeszcze krócej: jestem. Istotą jaźni jest to, że ustanawia siebie jako byt [1]). Ponieważ między

[1]) Jaźń (*Ich*), o której mowa w pierwszej zasadzie, jako przedmiot postrzeżenia intelektualnego, jako przyczyna i stwórca wszelkiego bytu nie jest jak wyjaśnia *Druga przedmowa do N. U. osobnikiem*, osobnikiem, lecz duchowością wogóle, wiecznym *rozumem*, jaźnią (Ichheit), popoprzedzającą rozmaitość wyobrażeń, wznoszącą się ponad przeciwstawność podmiotu i przedmiotu, wspólną wszystkim istotom i we wszystkich jednakową, wchodzącą w skład wszelkiego myślenia i stanowiącą jego podstawę; do niej zaś określone osoby mają się tylko jako przypadkowości

faktami empirycznej świadomości prócz tego myślenia o sobie jaźni odbywa się i wprost przeciwne (przypomnijmy tylko zasadę sprzeczności), prócz jaźni zaś nic niema takiego, czemu by można było coś przeciwstawiać, więc druga zasada brzmi tak: *jaźni przeciwstawia się niejaźń.* Obie te zasady powinny być połączone, a ponieważ obie przeciwności (ja i nie-ja) są w jaźni, nie może to nastąpić inaczej jak przez ich wzajemne ograniczenie lub częściowe zniesienie się; każda więc z nich powinna być uważana jako podzielna „*Jaźń przeciwstawia w sobie podzielną jaźń podzielnej niejaźni* („Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen). Z tych zasad wyprowadza Fichte trzy prawa myślenia: tożsamości, sprzeczności i wystarczającego powodu oraz trzy kategorye jakościowe: rzeczywistości, przeczenia i ograniczenia czyli określenia. Zamiast iść za nim w tej pracy, zwróćmy uwagę na ważne znaczenie jego pojmowania jaźni, jako czystej, pozbawionej podścieliska czynności, dzięki któremu przenosi on dynamizm z Kantowskiej filozofii przyrody do metafizyki. Nie powinniśmy wyobrażać sobie jaźni jako czegoś, co powinno być wprzód, nim zacznie wykonywać czynność. Czynność nie jest własnością lub następstwem bytu, lecz byt jest przypadkowością i wynikiem czynności. Wszelka sub-

jako środki, jako szczególne jego wyrażenia, przeznaczone ku temu, aby coraz bardziej zatracać się w ogólnej formie rozumu. Prócz tego należy rozróżniać bezwzględne *Ja* (Ich) jako postrzeżenie (jako forma jaźni (Ichheit), od którego rozpoczyna N. U., od Jaźni (Ich) jako idei (jako najwyższego celu praktycznych dążeń), na którem się kończy. W obu jaźń nie jest pomyślana jako osobnik; w pierwszym wypadku jaźń nie wyrobiła się *jeszcze* do indywidualności; w drugim indywidualność *już znikła.* Słusznie dziwi się Fichte, że „Systemat, którego początek, koniec i cała istota zmierzają ku temu, aby indywidualność teoretycznie została zapomnianą, praktycznie zaprzeczoną, podaje się za egoistyczny". A jednak nietylko przeciwnicy, ale i zwolennicy, jak dowodzi tego filozofia genialności Fryderyka Schlegla, zawinili pomieszaniem czystej jaźni z empiryczną. O filozofii romantyków por. Erdmann „*Grundriss*" §§ 214, 215, Zeller str. 696 i następ. R. Haym „Die romantische Schule" 1870.

stancyonalność jest wyprowadzona, pierwotną jest czynność; *byt pochodzi z czynu*. Jaźń nie jest niczem innem, jak tylko stanowieniem siebie samej; nie tylko jest dla siebie, ale i przez siebie.

Wytknięte w trzech zasadach czynności nie zdarzają się nigdy czyste w doświadczeniu, ani nie stanowią odosobnionych aktów jaźni. Umysł nie może myśleć czegokolwiek bez tego, aby nie myślał jednocześnie o sobie; nie może też pomyśleć „jestem", aby jednocześnie nie myśleć o czemś, co nim nie jest; podmiot i przedmiot są nierozdzielne. Opisane stanowienia (*Setzungen*) raczej są jednym wszechobejmującym aktem, będącym tylko pierwszym ogniwem jednolitego systematu naprzód uświadomionych czynów, przez które powstaje świadomość, a którego pozostałe ogniwa zbadać ma wyczerpująco Nauka umiejętności jako teorya przyrody i rozumu. Posługuje się przytem metodą, która polega na zmianie analizy i syntezy, wysuwaniu i kojarzeniu sprzeczności, a która jest pierwowzorem dyalektycznej metody Hegla. Opisane w trzeciej zasadzie kojarzenie, chociaż łączy w sobie twierdzenie z przeczeniem, zawiera jednak jeszcze przeciwieństwo, dla którego pojednania potrzebna jest nowa synteza. Przytem powtarza się znowu analityczne badanie i syntetyczne łączenie sprzeczności i t. d. Dalej owa synteza pierwotna wymaga podziału poszukiwania na dwie części: teoretyczną i praktyczną, zawiera bowiem dwa następujące twierdzenia: jaźń ustanawia siebie jako ograniczoną przez niejaźń — zachowuje się jak poznająca, oraz jaźń ustanawia siebie jako określającą niejaźń—zachowuje się jako chcąca i czynna.

3. *Jaźń teoretyczna.*

Gdy jaźń ustanawia siebie jako określoną przez niejaźń jest ona jednocześnie i bierną (ulegającą wrażeniom) i czynną (sama ustanawia swoje ograniczenia). Jest to możliwe jedynie w ten sposób, że ustanawia tylko część rzeczywistości w sobie, tyle zaś, ile jej w sobie nie ustanawia, przenosi na niejaźń. Bierność jest zmniejszoną czyn-

nością, zaprzeczaniem całkowitej rzeczywistości. Z rozmyślania nad tym stosunkiem pomiędzy jaźnią a niejaźnią wynikają kategorye zmienności, przyczynowości (niejaźń jako przyczyna bierności w jaźni) oraz substancyonalności (bierność owa jedynie jako samoograniczenie jaźni). Sprzeczność między przyczynowością niejaźni (oddziaływającej na jaźń), a substancyonalnością jaźni (w niej to oraz w jej czynności zawarta jest wszelka rzeczywistość) rozwiązuje się przez przyjęcie dwojakiej czynności jaźni, a raczej dwóch przeciwnych kierunków jej czynności: jednego odśrodkowego, ekspansywnego, dążącego ku nieskończoności, drugiego dośrodkowego, kontrakcyjnego, ograniczającego pierwszy i przywracającego jaźń do siebie samej, po czem następuje nowe wyjście, po niem—nowe ograniczenie i powrót i t. d. Każde powtórzenie tego podwójnego aktu produkcyi i zastanowienia się staje się źródłem właściwej klasy wyobrażeń. Pierwsze ograniczenie nieograniczonej w sobie czynności (jako wytwór produkcyjnej wyobraźni) wydaje wrażenie („czucie"). Ponieważ jaźń wytwarza je nieświadomie, wydaje się, że jest dane, wywołane oddziaływaniem zewnętrznem. Drugi stopień „postrzeżenie" osiąga się przez to, że jaźń zastanawia się nad wrażeniem, przeciwstawia sobie coś obcego, ograniczającego. Przez zastanowienie się nad postrzeżeniem powstaje trzeci stopień—obraz postrzeżonego, który jako taki odróżniamy od rzeczywistej odpowiadającej mu rzeczy; tu występują kategorye i formy postrzegania: czas i przestrzeń, które więc powstają jednocześnie z przedmiotem [1]). Czwartym stopniem jest „rozsądek", utrwalający w pojęciu zmienne postrzeżenie, nadający rzeczywistość przedmiotowi i uważają-

[1]) Przedmiot jest wytworem jaźni tylko dla obserwującego filozofa, nie zaś dla jaźni, będącej przedmiotem obserwacyi, której przeciwnie na tem stanowisku wyobraźni wydaje się rzeczą w sobie od niej niezależną i na nią oddziaływającą i dla tego taką wydawać się musi, że jaźń, gdy rozmyśla nad swoją twórczą czynnością, przez to rozmyślanie robi z niej istniejący naprzód, stały i niezależny produkt.

cego za przyczynę postrzeżenia. Na piątem miejscu stoi „władza sądzenia“, jako władza swobodnego zastanowienia się czyli zdolność rozważania pewnej określonej treści lub oderwania się od niej. Jak sama władza ta jest warunkiem zwięzłego rozmyślania rozsądku, tak świadczy też o innej wyższej, będącej jej warunkiem a zarazem szóstym stopniem umysłowości—„rozumie“, dzięki któremu możemy oderwać się od wszelkiego przedmiotu wogóle; przeciwnie zaś jego samego, czystej samowiedzy nigdy w myśli pozbyć się nie możemy. Na najwyższym tylko stopniu znajduje miejsce świadomość czyli wyobrażenie wyobrażenia. U szczytu zaś teoretycznej jaźni znajduje się punkt zwrotny ku zachowaniu się praktycznemu. Tu dopiero przekonywa się jaźń, że gdy określała siebie przez niejaźń, ograniczała tylko siebie samą, a więc jest sama podstawą wszelkiej treści świadomości; tu poznaje siebie jako określającą niejaźń, t. j. w swojej czynności, a za zadanie swoje uznaje jak najrozleglejsze wyciśnięcie formy swojej na niejaźni i coraz dalsze posuwanie granicy.

„Wywód wyobrażeń“, którego szkic tu przedstawiliśmy jest pierwszym, często naśladowanym w szkole Schellinga i Hegla, przykładem konstrukcyjnej psychologii, wywodzącej z zadania lub pojęcia duszy—jak tu, z istoty samowiedzy—rozmaite czynności duchowe, jako systemat czynów, z których każdy wymagany jest na swojem miejscu przez inne, a z swojej strony przypuszcza tamte. Różni się ona również od genetycznej psychologii sensualizmu (str. 266—268), niemniej jak i od psychologii mechanicznej czyli asocyacyonistycznej, niedopuszczającej także pojęcia władz duszy, bez wzajemnego oddziaływania obok siebie umieszczonych, głównie tem, że dla podniesienia od jednego ogniwa w szeregu do drugiego wymaga nowej czynności istoty duchowej, od pierwszej prócz tego—swojem teleologicznem stanowiskiem. Cokolwiek bowiem mówi Fichte o mechanizmie świadomości, jasnem jest już dla czytelnika części teoretycznej — a najlepiej potwierdza to filozofia praktyczna,—że nie tylko każe mu pracować dla pewnego celu, ale i wypro-

wadza go z celowej działalności jaźni. Wadą i niebezpieczną stroną takiej konstrukcyi psychologicznej, jak to zaznaczymy tu przy jej pierwszej próbie, jest, że uważa zadanie psychologii za rozwiązane, gdy każdej czynności jaźni wskaże jej rolę i przeznaczenie dla całości, gdy wytknie dla każdej właściwe miejsce w systemacie, nie podając środków, którymi przeznaczenie owo ma być spełnione.

4. *Jaźń praktyczna.*

Wywód wyobrażeń wykazał, przez jakie nieświadome czynności jaźni wytworzyły się rozmaite stopnie poznania, trzy zmysłowe i trzy duchowe czynności wyobrażania. Nie mamy jednak żadnego pojęcia o tem, jak dochodzi jaźń do utrzymania w pewnym punkcie swojej dążącej w nieskończoność działalności i do skierowania jej na siebie samą. Wiemy wprawdzie, że ta pierwsza granica, dzięki której powstaje wrażenie i na podstawie której drogą zastanowienia się rozsądku buduje świat przedmiotowy, była niezbędną, aby powstać mogły świadomość i poznanie. Gdyby jaźń nie ograniczała swojej nieskończonej czynności, nie byłoby ani wyobrażenia, ani świata przedmiotowego. Dla czego jednak istnieje coś takiego jak świadomość, wyobrażenie i świat? Na gruncie jaźni teoretycznej nie można odpowiedzieć na pytanie: „skąd pochodzi niejaźń, czyli ta przeszkoda, która zwraca jaźń napowrót ku sobie samej?“, gdyż sama jaźń teoretyczna jest wynikiem tej przeszkody. „Wywodu przeszkody“, którego nie daje teoretyczna część Nauki umiejętności, spodziewać się winniśmy od praktycznej. Odpowiedź daje nam już przez Kanta zaznaczone pierwszeństwo praktycznego rozumu; Jaźń ogranicza siebie i *staje się teoretyczną, aby zostać praktyczną.*“ Cały aparat wyobrażenia i wyobrażony świat istnieją jedynie na to, aby dać nam możność pełnienia obowiązku. Jesteśmy inteligencyą na to, abyśmy mogli być wolą.

Jesteśmy stworzeni do czynu. Czynem jest nadawanie formy materyi, zmiana lub obrobienie jakiegokolwiek

przedmiotu, przezwyciężenie trudności, przeszkody. Nie można popełniać czynu, jeśli nie mamy czegoś, przez co, na czem, dla czego mamy działać. Odczuty i spostrzeżony świat nie jest niczem innem, jak tylko środkiem urzeczywistnienia naszych moralnych celów, jest uzmysłowionym materyałem naszego obowiązku". Jaźń teoretyczna ustanawia przedmiot (*Gegen*-stand) na to, aby praktyczna miała opór (*Wider*-stand). Nie ma czynu bez świata jako przedmiotu jego, nie ma świata bez wyobrażającej go świadomości, nie ma świadomości bez zastanowienia się jaźni nad sobą, nie ma zastanowienia się bez ograniczenia, bez przeszkody czyli niejaźni. Przeszkoda (*Antos*) więc jest wyprowadzona: jaźń stawia granicę (staje się teoretyczną), aby ją (praktycznie) przezwyciężyć. Obowiązek nasz jest jedyną rzeczą w sobie świata zjawiskowego, jest tem, co w nim jest prawdziwie rzeczywistem: „Rzeczy są w sobie tem, co z nich powinniśmy uczynić". Przedmiotowość istnieje jedynie na to, aby być coraz bardziej usuwaną, t. j. uledz takiemu przekształceniu, iżby na niej znać było czynność jaźni. Taż sama zasada, z której wynika konieczność zewnętrznej przyrody, pozwala nam zrozumieć, dlaczego nieskończona jaźń (powszechne życie czyli Bóstwo, jak wyraża się Fichte w późniejszych pismach) rozprasza się na liczne jaźnie empiryczne lub *osobniki*, dlaczego nie wykonywa planu swego bezpośrednio, lecz przez pośrednictwo duchów skończonych czyli organów. Tylko w postaci indywidualnej może być popełniony czyn, tylko w osobnikach możliwa jest świadomość i moralność. Bez oporu nie ma czynu, bez czynu nie ma moralności. Wprawdzie praca moralna dąży do przezwyciężenia i zniesienia osobowości; aby jednak to było możliwe, powinna osobowość być poprzednio. Cnota jest przezwyciężeniem zewnętrznej i wewnętrznej natury.

Stopniowanie czynności praktycznych, odpowiadające stopniowaniu teoretycznych, prowadzi od uczucia i dążenia (pożądanie lub pragnienie) przez systemat popędów (popęd do wyobrażania, do zastanowienia się, do wytwarzania, do zadowolnienia) woli moralnej czyli do popędu ku zgodzie

z sobą samym, przeciwstawiającego się popędom naturalnym w postaci rozkaźnika bezwarunkowego. Jaźń praktyczna pośredniczy między jaźnią teoretyczną a bezwzględną. Jaźń powinna być nieskończoną i zależną od niejaźni; rozwiązuje się sprzeczność ta przez to, że jaźń zostaje praktyczną, w coraz większym stopniu zwycięża przyrodę, a przez to ustawiczne odsuwanie granicy zbliża się w nieskończonym postępie do urzeczywistnienia swego przeznaczenia—zostania jaźnią bezwzględną.

II. Teorya obyczajności i prawa

Prawo moralne wymaga opanowania popędu zmysłowego przez czysty. Pierwszy dąży do przyjemnego spoczynku i rozkoszy, drugi pragnie zadowolenia z siebie, pracy i samodzielności. Wprawdzie rozkosz nieuniknioną jest przy zadowolnieniu wszelkiego popędu; nie powinna jednak być celem postępowania. *Moralność* jest czynnością dla samej czynności. Radykalnem złem, od którego uwolnić nas może tylko cud, ale cud przez nas dokonany, jest bezwładność, niechcąca wznieść się od naturalnego określenia przez popęd samozachowawczy do jasnej świadomości obowiązku i wolności. Dla moralnego człowieka spoczynek nie istnieje; każdy cel osiągnięty staje się pobudką do dalszej pracy, do każdego spełnionego zadania nawiązuje się nowe. Bądź *samodzielnym*, postępuj niezależnie, uczyń siebie wolnym; niech każdy czyn stanowi ogniwo szeregu, na końcu którego znajduje się niezależność jaźni. Do tego jednak formalnego i powszechnego przepisu dołącza się dla każdego osobnika szczególne przykazanie. Każdemu duchowi pojedynczemu porządek wszechświatowy wyznacza określone zadanie: każdy powinien spełnić to, co tylko on jeden powinien i może. Spełniaj za każdym razem twoje powołanie moralne, twoje właściwe przeznaczenie [1]). Obej-

[1]) Jeśli słusznie ganiono Fichtego za to, że w swojej naglej moralnej zasadzie samodzielności jaźni prześcignął jeszcze abstrakcyjność Kan-

mując jedno i drugie w formie popularnej: nie postępuj nigdy wbrew sumieniu.

Wzniesienie się ku wolności odbywa się stopniowo. Początkowo polega ona tylko na świadomości popędu naturalnego; następuje zatem oderwanie się od niego przez maksymy, początkowo zmierzające ku własnemu szczęściu. Dalej budzi się zapał ku samodzielności i wytwarza heroiczny sposób myślenia, skłonny raczej do wspaniałomyślności, niż do sprawiedliwości, więcej do życzliwości, niż do szacunku. Prawdziwa moralność jednak znajduje miejsce dopiero tam, gdzie z uwagą skupioną na prawdzie a przy ustawicznem czuwaniu nad sobą obowiązek spełnia się dla samego obowiązku. Nikt nie może bez ciągłych usiłowań ani na chwilę być pewnym swojej moralności. Dla wyzwolenia się od dziedzicznego grzechu lenistwa z jego towarzyszami tchórzliwością i fałszem, potrzebują ludzie pierwowzorów, któreby odsłaniały przed nimi zagadkę wolności, jak to czynili założyciele religii. Należyte wytłómaczenie przekonań moralnych daje kościół, którego symbole nie powinny być uważane jako dogmaty (*Lehrstücke*), lecz jako środki nauczania (*Lehrmittel*) i wygłaszania wiecznych prawd, a których celem, zarówno jak i państwa (gdyż oboje są instytucyami wywołanemi potrzebą) jest stać się z czasem zbytecznemi.

Systemat obowiązków dzieli je na cztery klasy według podwójnej przeciwstawności obowiązków ogólnych (niedających się przenieść) i szczególnych, (które mogą być przenoszone) oraz bezwzględnych (stosujących się do całości) i względnych (stosujących się do nas); są to obowiązki samozachowania, stanu, nieszkodzenia innym i powołania. Do niższego powołania należą fabrykanci, rzemieślnicy i kupcy, oddziaływający na przyrodę, do wyższego uczeni, nauczyciele ludu, czyli księża, artyści i urzędnicy państwa,

towskiej, to pochwała mu się należy za wprowadzenie oczyszczonej idei indywidualności Jacobiego (ob. str. 340), przez którą nadał etyce treść konkretną, niezaprzeczalnie zdrową i użyteczną.

którzy oddziaływają bezpośrednio na zgromadzenie istot rozumnych. Głębokie i z uczuciem napisane wywody Fichtego o małżeństwie korzystnie odbijają od trzeźwego, czysto prawniczego poglądu na nie Kanta.

Prawo przyrodzone dla Fichtego, zarówno jak i dla Kanta, którego nauka o prawie wyszła zresztą później, jest zupełnie niezależne od moralności, a różni się od niej tem, że ma do czynienia tylko z czynem zewnętrznym, nie zaś z usposobieniem i wolą. Przepis prawny otrzymuje wprawdzie nowe uświęcenie dla sumienia przez prawo moralne, ale nie może być z niego wyprowadzony. Pojęcie prawne powinno być wyprowadzone jako konieczna czynność jaźni, t. j. jako *warunek samowiedzy*. Jaźń powinna ustanowić siebie jako *osobnika*, a może to spełnić jedynie w ten sposób, że staje w pewnym stosunku prawnym do innych skończonych istot rozumnych; bez *ty* nie istnieje *ja*. Istota rozumna i skończona nie może siebie ustanowić, nie przypisując sobie swobodnej działalności w zewnętrznym, *zmysłowym świecie*. To zaś ostatnie wymaga dwóch warunków: 1° przypisania wolności innym, a więc przyjęcia oprócz siebie *innych istot rozumnych* i skończonych oraz postawienia siebie w *stosunku prawnym* względem nich; 2° przypisania sobie *materyalnego ciała* oraz uważania go za zostające pod *wpływem* pewnej osoby zewnętrznej jemu. Nawet i bliższe własności tak świata zewnętrznego, jak i ciała ludzkiego (jako zakresu możliwej działalności osoby) mogą być zdaniem Fichtego wyprowadzone, a mianowicie w pierwszym powinna istnieć ciągła, trwała, okazująca opór materya, a dla możności stosunków pomiędzy duchami— światło i powietrze, drugie zaś powinno być wytworem przyrody, uorganizowanym i rozczłonkowanym, obdarzonym zmysłami, dającym się do nieskończoności określić i zdolnym do wszelkich możliwych ruchów.

Aby możliwe było społeczeństwo złożone z istot wolnych, które swoją drogą jest, jak dowiedziono, warunkiem osobowej samowiedzy, powinno mieć znaczenie prawo: ograniczaj wolność swoją tak, aby obok ciebie inny mógł

być wolny. Prawidło to istnieje pod warunkiem zgodnego z prawem postępowania innych; gdy zaś brak tego ostatniego, gdy inny nie uznaje mnie za istotę rozumną i wolną i nie traktuje jako taką, mam prawo przymuszenia go. Przymus jednak nie powinien być wykonany przez jednostkę—nie byłoby w takim razie ani pewności skutku, ani gwarancyi nieprzekroczenia granic prawnych, lecz stanowi zadanie państwa, powstającego wskutek wspólnej woli wszystkich, łączących się dla ubezpieczenia swych praw i ustanowienia przez ustawę (coś pośredniego pomiędzy prawostanowieniem a sądem prawnym) tego, co powinno być uważane jako prawo. W ten sposób powstają trzy części prawa przyrodzonego: *pra-prawo* obejmujące wszystko to, co potrzebne, ażeby ktoś został wolnym czyli stał się osobą (nietykalność ciała i własności), *prawo karne* i *prawo państwowe*. Celem kary jest poprawienie złoczyńcy a odstraszenie innych. Co do zasady najwyższowładztwa ludu (Rousseau) oraz wykonywania władzy państwowej przez reprezentantów zgadza się Fichte z Kantem; inaczej się dzieje z gwarancyami, ubezpieczającemi od zgwałcenia zasadniczego prawa państwowego. Zamiast zalecanego przez ostatniego podziału władz, żąda on *eforów*, czuwających nad przewodniczącymi w państwie, którzy będąc sami pozbawieni wszelkiej władzy prawodawczej i wykonawczej, mogą zawiesić czynność kierowników państwa i pociągnąć ich do odpowiedzialności w razie przekroczenia przez nich prawa. Wszelki rząd, w którym posiadający władzę nie jest odpowiedzialny, jest despotyczny. Fichte nie pozostał wiernym twierdzeniu, że państwo jest jedynie instytucyą prawną. Nie tylko żąda on w *Prawie przyrodzonem* i w *Zamkniętem państwie handlowem* organizacyi pracy, któraby dawała możność każdemu żyć z własnego zarobku, ale w pośmiertnej *Nauce prawa* (pisanej 1812) wystawia jako główne zadanie państwa—podniesienie ludu przez wychowanie moralne i umysłowe do tego stopnia, ażeby ludzie czynili z przekonania to, co dotychczas robili wskutek wiary

w powagę. Przez wykształcenie ludu państwo empiryczne powinno stopniowo przekształcić się na rozumne.

III. Drugi okres filozofii Fichtego: Pogląd na dzieje i nauka o religii.

Przeniesienie się filozofa do Berlina stawia go w bliższej styczności z życiem światowem, a nowe wrażenia i usposobienia nasuwają nowe zadania. Budzące się z wielką siłą uczucie religijne kieruje spekulacye Fichtego ku stosunkowi jednostkowej jaźni do wspólnego źródła życia duchowego, a jednocześnie nabywa dlań większej wartości empiryczna rzeczywistość a zwłaszcza uwagę jego ściąga na siebie duchowe, moralne i polityczne położenie teraźniejszości. Pragnie ją pojąć filozoficznie, zbadać poprzedzające ją warunki historyczne oraz rozważyć środki, przy których pomocy dałaby się zmniejszyć rażąca sprzeczność między obecnym stanem narodu i ludzkości a ideałem rozumowym. *W przemówieniach do niemieckiego narodu* szkicuje on plan reformy świata, którą rozpocząć należy od wychowania ludu niemieckiego [1]) a poprzedzające je *Rysy zasadnicze bieżącego stulecia* wyznaczają miejsce, które przypada teraźniejszości w całościowym rozwoju ludzkości. Zasługuje na

[1]) „Między wszystkimi narodami wy jesteście tym, w którym najwyraźniej zarysował się zawiązek doskonałości ludzkiej". Duchowe odrodzenie powinno rozpocząć się od niemieckiego narodu, gdyż jest on jedynym narodem-plemieniem nowożytnym, jedynym, który zachował swój żywy język—francuzki jest martwy—i wzniósł się do prawdziwie twórczej poezyi i niezależnej wiedzy. Rozróżnienie między niemieckością a cudzoziemczyzną polega na tem, czy przyznają w człowieku pierwotną jego istotę, wolność, zdolność do nieskończonego doskonalenia się i wiecznego postępu czy nie. (Ażeby zrozumieć ten przesadny szowinizm wielkiego myśliciela i przyjaciela ludzkości, pamiętać należy, że mowy te wygłaszał on w chwili, gdy Prusy były prawie francuzką prowincyą, a francuzki marszałek—gubernatorem Berlina, oraz że celem ich było rozbudzenie patryotyzmu i poczucia odrębności narodowej, stłumionej w lepszej części inteligencyi niemieckiej przez uwielbienie dla kosmpolitycznych idei rewolucyi francuzkiej, których roznosicielem był Napoleon. (*Prz. tł.*)

uwagę jako uprzedzenie przedsięwzięcia Hegla podana w ostatniem dziele budowa okresów historycznych: niewinność, grzech, panowanie rozumu; między każdemi dwoma pośredniczy okres dodatkowy.

Dzieje są wynikiem wzajemnego oddziaływania dwóch zasad: wiary i rozsądku, które mają się do siebie jak prawo i wolność; dążą one (dzieje) do pewnego stanu, w którym oba te czynniki pojednane będą tak, że wiara przyjmie całkowicie formę rozumu, zamieni się na przekonanie, rozsądek zaś obejmie zawartość wiary. Początek dziejów stanowi wystąpienie dwóch plemion zasadniczych: plemienia porządku czyli wiary i plemienia wolności czyli rozsądku, a żadne z nich nie mogłoby dojść bez drugiego do rozwoju historycznego. Od plemienia porządku uczy się plemię wolne poszanowania dla prawa, budząc w niem nawzajem popęd ku wolności. Przebieg dziejów rozkłada się na pięć okresów. W stanie „niewinności“ czyli *instynktu rozumowego* rozumne popełnia się nieświadomie wskutek pobudek przyrodzonych; w stanie „rozpoczynającego się grzechu“ instynkt ku dobremu przemienia się na zewnętrznie przymusową *powagę*, prawo rozumowe ukazuje się jako obca, nakazująca moc, której można słuchać, ale i sprzeciwiać się jej. My żyjemy w okresie „spełnionego grzechu“, bezwzględnej niezależności i obojętności na wszelką prawdę, bezgranicznej *dowolności* i *samolubstwa*. Jakkolwiek oddalonym się wydaje od celu moralnego nasz wiek, w którym jednostka, wolna od wszelkich więzów, o niczem nie wie prócz swoich egoistycznych popędów i zapomina o pracy dla ogółu, zajęta jedynie troską o własny dobrobyt, jednak cel ów: aby z niewymuszonego przekonania stało się to, co początkowo robiono wskutek ślepej wiary, nie może być osiągnięty, zanim nie zostanie zburzona powaga i jednostka nie zostanie wolną. Pojedyncze objawy zwiastują już świt czwartego okresu—*umiejętności rozumu* czyli „zaczynającego się odkupienia“, w którym prawda uznaną zostanie za rzecz najwyższą a jaźń pojedyńcza, przynajmniej jako poznająca, podda się rozumowi rodzaju. Wreszcie w okresie

sstuki rozumowej czyli w stanie spełnionego odkupienia i świętości, w którym wola jednostki roztopi się zupełnie w życiu dla rodzaju, spełniony zostanie cel życia ludzkiego—ażeby wszystkie stosunki regulowały się według wolności i rozumu.

W okresie jenajskim religijne zachowanie się jaźni zbiegało się dla Fichtego w jedno z praktycznem, pobożność stanowiła jedno z postępowaniem moralnem, Bóstwo z bezwzględną Jaźnią, z prawem moralnem, z moralnym porządkiem świata. Pod tym względem nastąpiła zmiana w jego poglądach. Odczuwa on w sobie usposobienie jakościowo odmienne od usposobienia do moralnego czynu, chociaż z niem ściśle zrośnięte, chociaż faktycznie od niego nieoddzielne. Religia nie jest możliwą bez metafizycznego przekonania o istnieniu świata nadzmysłowego, ani bez posłuszeństwa względem prawa moralnego, ale sama nie jest ani owym poglądem, ani tym czynem, lecz usposobieniem wewnętrznem, napełniającem i ożywiającem wszelką myśl i wszelki czyn, jest życiem, miłością, szczęściem. I jak tu ciche szczęście od ustawicznej czynności, tak dla myśliciela naszego oddziela się od czynnego wszechrozumu, postępującego w swoich organach—osobnikach od zagadnienia ku zagadnieniu, spoczywające Bóstwo, równe sobie życie absolutu. Nierozdzielna i jedyna początkowo zasada bezwzględnego Ja (Ich) dzieli się na jaźń (Ichheit prawo moralne, porządek świata) i na bezwzględną jej podstawę. „Duch (Ja, czyli jak teraz chętniej wyraża się Fichte, wiedza) jest obrazem Boga. świat—obrazem ducha". Czynny porządek świata (ujawniające się w osobnikach prawo moralne) jest bezpośredniem, przedmiotowa rzeczywistość—pośredniem objawieniem absolutu.

Czy ten pogląd na religię, który Fichte wcieli w nowe wykłady nauki o poznaniu, oznacza opuszczenie i zaprzeczenie dawniejszego stanowiska? Filozofia Fichtego w drugim okresie jest zdaniem większości historyków tej umiejętności nowym systematem. Przeciwnie sam Fichte, syn jego, Fortlage i Harms twierdzą, że nie jest ona prze-

kształceniem, lecz tylko uzupełnieniem poprzedniego systematu; wykład berliński zostaje *idealistycznym*, zarówno jak jenajski był już *panteistycznym*. Również i K. Fischer, dowodzący, że w rozwoju nauki Fichtego odbywał się trwały postęp, stopniowe przejście bez przełomów, powinien być zaliczony do tych, którzy twierdzą, że Fichte przez całe życie wykładał tylko jeden systemat. Autor zalicza się również do tych ostatnich. Nauka umiejętności (świat jako wytwór jaźni) przechodzi w całości do późniejszej formy filozofii Fichtego; ta ostatnia nie wyrzeka się żadnego z głównych założeń pierwszej, lecz dodaje wieńczący ją szczyt, wskutek którego zmienia się wprawdzie wygląd gmachu, ale nie sam gmach. W dyskusyi zaznaczono trzy punkty, mające stanowić różnicę między obu okresami. W dawniejszym systemacie Bóg utożsamiony jest z bezwzględną jaźnią i porządkiem moralnym świata, w nowszym oddzielony od nich i wysunięty po za nie. W pierwszym za istotę Bóstwa uważa się czynność, w drugim—byt. W pierwszym za najwyższe zadanie człowieka wygłasza się czyn, w drugim—szczęśliwe oddanie się Bogu. Możemy uznać te trzy punkty, wyróżniające nową naukę od dawnej, a jednak pozostać przy twierdzeniu, że jest tylko jej rozszerzeniem, nie zaś zmianą istotną, t. j. nie dotyczy tego, co twierdziła o stosunku między jaźnią a światem. Fichte przeżywa nastrój religijny, którego wynik filozoficzny wciela do swojej nauki. Poznał on teraz pierwsze i ostatnie ogniwa (t. j. odmienne od bezwzględnej jaźni Bóstwo oraz łączność z niem i oddanie się jemu), których dawniej nie przeoczył, ani zaprzeczał, lecz połączył był w jedno z drugiem i przedostatniem (bezwzględną jaźnią czyli moralnym porządkiem świata i czynem moralnym). Niesłusznem jest twierdzenie, jakoby Fichte umieścił w późniejszej swojej nauce spoczywający absolut na miejscu czynnej jaźni bezwzględnej, cichą radość kontemplacyi na miejscu nieustającej czynności. Nie na ich miejscu, lecz nad niemi, pozostawiając resztę jak była. Rozkaźnik bezwarunkowy, bezwzględna jaźń lub wiedza nie jest teraz już samym Bo-

giem, tyle pierwszem jego objawieniem, lecz objawieniem koniecznem. Religijność zawierała się dlań dawniej w czynie moralnym, teraz łączność z Bogiem oddziela się od niej, ale moralność zostaje jej niezbędnym warunkiem i nieodłączną towarzyszką. Jak wreszcie pojmować należy dawniej tak niemiłe orzeczenie „bytu“ w zastosowaniu do Boga, poucza o tem nie mniej częste oznaczenie absolutu jako „życia powszechnego“. Powodujący bądź co bądź nieporozumienia wyraz „byt“ oznacza tu według naszego przekonania tylko spokojną, identyczną z sobą czynność absolutu w przeciwstawności do niespokojnej i zmiennej działalności porządku światowego i jej ostatecznych organów, nie zaś ów ustalony przez jaźń nieruchomy i martwy byt, którego zastosowania do Boga wzbraniał się Fichte w rozprawie, posądzonej o ateizm, nie mówiąc już o sposobie istnienia osobnej, świadomej siebie i osobowej istoty. Zamiast mówić o nawróceniu się Fichtego do stanowiska jego przeciwników, prędzej odważyć się należy na paradoksalne twierdzenie, że teraz, gdy charakteryzuje absolut jako jedyny byt prawdziwy, chce wywołać w czytelniku ten sam pogląd, co i wtedy, gdy się wynurzał przeciwko zastosowaniu do Boga pojęć istnienia, substancyi, świadomej osobowości, jako kategoryi zmysłowych. Główna rzecz przynajmniej: opozycya przeciw poglądowi na religię, „przekształcającemu w denerwującą naukę o szczęśliwości“ wzniosłą i świętą doktrynę chrześcjaństwa, została nietkniętą.

ROZDZIAŁ XI.

SCHELLING.

Fryd. Wilh. Józ. Schelling ur. 27 stycznia w Leonbergu (ks. Wittemberskie) † 20 sierpnia 1854 w Bade Ragaz (w Szwajcaryi), uczęszczał razem ze starszym o 5 lat Hölderlinem i Heglem do seminaryum w Tybindze, w 17-ym roku życia ogłosił rozprawę o grzechu pierworodnym, w rok później—o mytach religijnych; w Lipsku wydał kilka pism wyjaśniających Naukę umiejętności [1]) oraz *Ideen zu einer Philosophie der Natur*; powołany do Jeny poznał tu Karolinę, żonę Augusta Wilh. Schlegla [2]) z domu Michaelis, wdowę po Böhmerze (1763—1809), późniejszą swoją żonę. Od r. 1803 do 1806 był profesorem w Würzburgu. Następnie dwa razy bawił po lat 14 w Monachium: od 1806—1820 jako członek Akademii Umiejętności i sekretarz jeneralny Akademii Sztuk Pięknych (ostatnie miejsce otrzymał on wskutek znakomitego przemówienia w dzień imienin króla *O stosunku sztuk plastycznych do natury* 1807), następnie zaś od r. 1827—1841 jako profesor nowozałożonego uniwersytetu i prezes Akademii Umiejętności. W przerwie 7 lat spędził w Erlangen. W r. 1812 ożenił się powtórnie z Pauliną Gotter.

---

1) „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie; Vom Ich als Princip der Philosophie", oba w r. 1795. „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" 1796. Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre 1797.

2) Karolina, Listy wydane przez G. Waitza 1871.

Prócz licznych czasopism [1]) oraz książek niżej wymienionych wydał on dwa pisma polemiczne „*Wykład prawdziwego stosunku filozofii przyrody do udoskonalonej nauki Fichtego* 1806, w którem dawnemu przyjacielowi zarzuca plagiat, oraz *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Jacobi* 1811, w którem surowe zarzuty Jakobiego odpiera jeszcze surowiej. Od tego czasu zamilkł poprzednio tak płodny filozof [2]). Kilkakrotnie zapowiadany i dwukrotnie rozpoczynany w druku wykład filozofii pozytywnej (*Epoki świata* 1815, *Wykłady o mytologii* 1830) nie doszedł do skutku. Powołany przez Fryderyka Wilhelma IV w r. 1841 do Akademii Berlińskiej, dla przeciwdziałania panującemu Heglizmowi, miał Schelling wykłady i na uniwersytecie (o mytologii i objawieniu); lecz je przerwał, gdy odpisy słuchaczy zostały pomimo woli jego podane do druku [3]). Zbiorowe wydanie dzieł w 14 tomach przez syna jego K. E. A. Schellinga (1856—1861). O Schellingu pisali: K. Rosenkranz 1843, Heyder w 13 tomie *Realencyklopädie für protest. Theologie* Herzoga 1860 i Jodl w *Allg. deutsche Biographie*. R. Haym *Romantische Schule* 1870 Plitt *Aus Schellings Leben*, w listach. 3 tomy 1869 do 1870 *).

[1]) „Kritisches Journal der Philosophie (wspólnie z Heglem) 1802 Zeitschrift für speculative Physik“ 1800 (w dalszym ciągu pod tytułem: „Neue Zeitschr f. sp. Physik) Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft (razem z Marcusem) 1806—1808, „Allgemeine Zeitschr. von Deutschen für Deutsche“ 1813.

[2]) Oprócz *wykładu wstępnego* i *dodatku do epok świata* w Berlinie wydał tylko dwie przedmowy: do Victora Cousina *o francuzkiej i niemieckiej filozofii* (po niemiecku przez Huberta Bekera 1834) oraz do pośmiertnych pism Steffensa 1846.

[3]) Paulus. „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung“ 1843; już w r. 1842 część ich wydał Frauenstädt.

*) U nas kierunek religijny Schellinga (z ostatniego okresu przedstawiał Gołuchowski (*Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka* Wilno, 1861), estetyczny zaś Maurycy Mochnacki w *Liter. polskiej XIX w.* Mamy tłómaczenie Schellinga *Mowy mianej przy otwarciu kursu filozoficznego w Berlinie* przez F. Zielińskiego 1841 r. oraz *Schelling i objawienie. Krytyka nowych zarzutów przeciw wolnej filozofii*, Wilno 1844. (*Prz. tł.*)

Główną dźwignią myślenia Schellingowskiego jest niezwykła siła *fantazyi*, która czyni filozofię jego porywającą i pociągającą, nie zadawalniając w równym stopniu potrzebom logiki. Jeśli pokrewne z nią systemata Fichtego i Hegla imponują ścisłością logiczną, to Schelling porywa żywą intuicyą i głębokiem wejrzeniem w istotę rzeczy. Podobieństwo ma dla niego większe znaczenie, niż podstawy, więcej mu zależy na bogatej treści pojęć, niż na ścisłem odgraniczeniu zakresu, a w dążeniu do wykazania jedności wszechświata, zwłaszcza zaś ducha i przyrody, zatrzymuje się dłużej nad pokrewieństwem przedmiotów, niż nad ich przeciwnościami, które chętnie sprowadza do ilościowych i przemijających różnic. Dołącza się do tego zadziwiająca ruchliwość myśli, dzięki której z łatwością przyjmuje wszelką pobudkę i przerabia na swoję własność, przyczem niepostrzeżenie zmienia dotychczasowe stanowiska na nowe. Wskutek tego filozofia Schellinga jest w ciągłym ruchu, prawie każde pismo zaznacza nowy zwrot jej, a zawsze zmiana zależy od przyswojenia obcych myśli. Obok Leibniza, Kanta i Fichtego znanych mu dobrze, gdy był jeszcze uczniem w Tubindze, wpływają na przekształcenia filozofii Schellinga z początku Herder później Spinoza i Bruno, następnie nowoplatonizm i mistyka J. Böhmego wreszcie Arystoteles i gnostycy nie mówiąc już o wzajemnem oddziaływaniu pomiędzy jej twórcą a współczesnymi mu Kielmeyerem, Steffensem, Baaderem, Eschenmayerem iin. Pomijając początkową zależność od Fichtego należy rozróżnić co najmniej trzy okresy. Pierwszy (1797—1800) obejmuje epokowe dzieło jego młodości—*filozofię natury*, a jako równoznaczącą drugą część systematu—filozofią ducha czyli *transcendentalną*. W pierwszej idzie Schelling w ślad za Kantem i Herderem; druga jest uzupełnioną przeróbką nauki umiejętności Fichtego. Drugi okres dodaje do obu współrzędnych sobie części, t. j. nauki o naturze i o duchu, stanowiącą podstawę obu naukę o absolucie, czyli *filozofię tożsamości*, którą można określić; jako spinozyzm odnowiony na podstawach Fichteańskich. Prócz Fichtego

za pierwowzór służył Schellingowi w tym okresie Giordano Bruno. Z r. 1809 wkracza on w nowy okres teozoficzny, ku któremu zwrot daje się już dostrzedz od r. 1804; jest to okres *filozofii pozytywnej*; możemy w nim rozróżnić stadyum mistyczne i scholastyczne. Pierwsze znajduje swój wyraz w natchnionej przez J. Böhmego nauce o wolności, druga w filozofii mytologii i objawienia, zapożyczonej od Arystotelesa i gnostyków. W pierwszym okresie absolutem jest dla Schellinga *przyroda* twórcza, w drugim—*tożsamość* przeciwności ku ich przezwyciężeniu. W żadnej z tych przemian nie zrywa on stanowczo z poprzednim poglądem, lecz tylko chce go uzupełnić. To co stanowiło poprzednio całość, zachowuje się jako część. Obok uzupełnionej filozofii transcendentalnej Fichtego, występuje równouprawniona z nią filozofia natury, następnie nad obu wznosi się filozofia tożsamości, wreszcie do dotychczasowych ujemnych (racyonalnych) dodaje się pozytywna (egzystencyalna) filozofia.

a) I. Filozofia przyrody.

Schelling zgadza się z Fichtem w tem, że filozofia jest umiejętnością transcendentalną, nauką o warunkach świadomości i że powinna odpowiedzieć na pytanie: co powinno stać się, ażeby poznanie było możliwe. Zgadza się dalej, że owe warunki wiedzy są czynnościami koniecznemi, wytworem pewnej czynnej przyczyny pierwotnej, która nie jest jeszcze świadomą jaźnią, lecz chce nią stać się, oraz że świat materyalny jest produktem tych czynności. Przyroda istnieje na to, aby powstała jaźń. Fichte słusznie uznał za cel przyrody powołanie do bytu inteligencyi, zapoznał jednak jej godność, pozbawiając ją wszelkiej samodzielności, wszelkiego życia własnego, wszelkiej siły twórczej, uważając ją za martwe narzędzie, za bierną ustanowioną nie-jaźń. Przyroda nie jest deską, którą ja pierwotne przybija przed sobą, aby odbiwszy się od niej i wszedłszy w siebie samą, zostać zmuszoną do zastano-

wienia się i przez to stać się jaźnią teoretyczną, ażeby następnie przerabiającą i przekształcając ćwiczyć się w czynności praktycznej, lecz jest drabiną, po której duch wznosi się do siebie samego. Z natury rozwija się duch; sama ona zawiera w sobie coś z duchowości; jest drzemiącą, nieświadomą, zastygłą inteligencyą. Przenosząc do natury władzę ustanowienia siebie (*Sich-selbst-setzen*) czyli stawania się podmiotem, podnosi ją Schelling z roli kopciuszka, którą zajmowała w nauce umiejętności, na tron książęcy: Podział troisty: „nieskończona czynność pierwotna—przyroda czyli przedmiot—jaźń osobowa czyli podmiot“ zostaje jak u Fichtego; tylko pierwszy wyraz nie nazywa się już czystą jaźnią, lecz przyrodą, a mianowicie przyrodą twórczą, *natura naturans*. Schelling stawia sobie za zadanie wykazanie, w jaki sposób z przedmiotu powstaje podmiot, z bytu wyobrażenie, z wyobrażalnego—wyobrażające, z natury—jaźń. Cel ten osiągnąć może jedynie uważając przedmioty przyrody—z których w najwyższym, t. j. w człowieku, każe powstać duchowi świadomemu, czyli przyrodzie oglądać siebie samą—za wytwór pierwotnego podmiotu, pewnej przyczyny twórczej. Czyn więc jest dlań czemś pierwotniejszem niż byt. Nie byłoby więc poprawnem zaznaczenie jakoby przeciwstawność pomiędzy Fichtem a Schellingiem polegała na tem, że jeden wyprowadza przyrodę z jaźni, drugi zaś jaźń z przyrody; jedna i druga są raczej wytworem czegoś trzeciego, wyższego, które chce zostać duchem, a może się stać nim tylko ustanawiając przyrodę. Jednak ta wyższa przyczyna, uważa się w nauce umiejętności za potęgę moralną, w filozofii natury—za fizyczną, chociaż opartą na inteligencyi. Przyroda jest zaczątkowym życiem ducha. Przyroda i duch są w istocie jednakie: „To, co ustanowione jest nazewnątrz świadomości, w istocie swojej jest tem samem, co i ustanowione w niej“. Dla tego też przedmiot poznania musi mieć na sobie piętno poznającego“. Że przyroda jest stopniem poprzedzającym duch, nie jego przeciwstawnością, historya—dalszym ciągiem stawania się fizycznego i równologłość pomiędzy rozwojem ideal-

nym a realnym—są to ideje Herdera, które Schelling wprowadza do filozofii transcendentalnej. Moralizm Kanto-Fichtowski z jego ostrą przeciwstawnością między przyrodą a duchem zostaje ograniczony w filozofii natury przez fizycyzm Herderowski.

„Natura jest *a priori*“ t. j. wszystko w niej jest naprzód określone przez ideę natury wogóle; dla tego jej formy mogą być wyprowadzone z jej pojęcia. Filozof powtórnie stwarza naturę konstruując ją. Fizyka spekulacyjna uważa przyrodę jako *podmiot*, stawanie się, twórczość (nie tak jak przyrodoznawstwo empiryczne, które widzi w niej przedmiot, byt, wytwór), do czego zamiast pojedynczych rozmyślań potrzebne jest wejrzenie na całość. *Przyrodzie twórczej* przypisuje Schelling, podobnie jak Fichte swojej jaźni, dwie czynności przeciwne, rozszerzającą, czyli odpychającą i przyciągającą, a na tem opiera się ogólne prawo *biegunowości* (polarności). Bezwzględna twórczość dąży ku nieskończonemu wytworowi, którego nigdy nie osiąga, gdyż nie ma wytworu bez przeszkody. Ażeby powstało poznawalne twórczość powinna być w pewnych punktach wstrzymaną. Każdy więc utwór przyrody, jest dziełem dwóch sił: jednej pozytywnej, pędzącej naprzód, przyśpieszającej, uogólniającej; drugiej negatywnej, ograniczającej, opóźniającej, indywidualizującej. Nieskończoność czynności twórczej objawia się rozmaicie: w dążności do rozwoju każdego tworu, w zachowaniu gatunku przy śmiertelności osobnika, w nieskończonym szeregu wytworów. Popęd twórczy przyrody jest niewyczerpany, prześciga wszelki możliwy wytwór. Jakości są punktami zatrzymania jednej powszechnej siły przyrodzonej, cała przyroda jest jednym całościowym rozwojem. Wskutek przeciwstawności przyśpieszającego i wstrzymującego działania przyczyn naturalnych panuje powszechnie prawo dwoistości. Jednak do tych dwóch sił powinna się dołączyć trzecia, wiążąca je, ustanawiająca stosunek, czyli miarę ich połączenia. Ztąd pochodzą trzy ste podziały filozofii natury.

Magnes, zawierający połączenie biegunowo przeciwnych sił jest typem wszystkich przeobrażeń w przyrodzie.

Obok syntetycznej metody Fichtego i naturalistycznej myśli zasadniczej Herdera spotykamy tu ideje Kanta, zwłaszcza zaś jego dynamizm (materya jest wytworem siły [1]) i jego pogląd na organizmy, (organizm jest twórcą swoim, a wskutek oddziaływania wzajemnego pomiędzy całością i jego częściami uważany jest przez nas jako cel sam dla siebie). Trzy zaś czynności organiczne: czułość, drażliwość i reprodukcyę, zapożyczył Schelling od Kielmeyera, którego mowa *O stosunku sił organicznych* 1793, cieszyła się wielkiem uznaniem. Pojęcie życia jest panującem w nauce Schellinga. Organiczne jest bardziej pierwotne, niż nieorganiczne; drugie powinno być wytłómaczone przy pomocy pierwszego, martwe jako wynik zgasłego życia. Mechanizm i chemizm są jedynie negatywnemi warunkami życia; do nich dołączyć się powinna, jako czynnik pozytywny, zewnętrzna dla osobnika pobudka życiowa, rozbudzająca wciąż na nowo starcie przeciwnych działalności, na którem polega życie. Życie jest ustawicznem niedopuszczaniem do równowagi, do której dąży sprawa chemiczna. To niedopuszczanie wypływa z „ogólnej natury“, która jako zasada powszechna organicznej i nieorganicznej przyrody, określająca jednę dla drugiej, ustanawiającą między niemi harmonię przedustawną, zasługuje na nazwę duszy światowej.

Schelling uznaje więc trojaką naturę: uorganizowaną, nieorganiczną i ogólną *organizującą* (według Harmsa kosmiczną), z której obie pierwsze i przez którą zostają doprowadzone do harmonii. Jak w tem zagadnieniu drogi pośredniej pomiędzy mechanicznem wyjaśnieniem życia a przypuszczeniem osobnej siły życiowej, tak szuka Schelling również pośredniczących rozwiązań dla wszystkich palących za-

[1]) Schelling nazywa swoję filozofią przyrody dynamicznym atomizmem, przyjmuje bowiem czyste intensywności za to najprostsze (atomy), z którego wywodzą się jakości.

gadnień ówczesnej fizyki. Tak w sporze o dwóch płynach elektrycznych lub pojedynczym, nie staje on ani po stronie Franklina ani jego przeciwników, oceniając teoryę światła usiłuje przezwyciężyć przeciwstawność wypływowej teoryi Newtona i falistej Eulera *), a w rozdziale o spaleniu polemizuje zarówno ze zwolennikami, jak i z przeciwnikami teoryi flogistycznej.

Filozofia natury Schellinga [1]) zakłada sobie potrójne zadanie: konstruowanie powszechnej, nieokreślonej, jednostajnej *materyi* o prostych różnicach gęstości, konstruowanie materyi określonej, jakościowo zróżniczkowanej oraz zjawisk jej ruchu, czyli sprawy *dynamicznej*, wreszcie sprawy *organicznej*. Dla każdej z tych dziedzin przyjmuje się jedna siła pierwotna ogólnej przyrody: ciążenie, światło i związek między niemi—życie powszechne. *Ciążenie* nie jest tem, co podpada pod zmysły; jako siła przyciągania, gdyż jest ono połączeniem przyciągania i odpychania. Jest ono zasadą *cielesności* i powoduje w świecie widzialnym rozmaite stany skupienia stały, płynny i lotny. *Światło*, którego również nie należy mieszać z rzeczywistem światłem—skutkiem jego, jest zasadą duszy (z niego pochodzi wszelka inteligencya, jest ono potęgą duchową, „pierwszym podmiotem“ w przyrodzie) i powoduje w świecie widzialnym sprawy dynamiczne magnetyzmu, elektryczności i chemizmu. Wyższą jednością ciążenia i światła jest *związek* (das Band) czyli *życie*, zasada organizmów, żywej cielesności czyli spraw wzrostu rozmnożenia, drażliwości i wrażliwości.

Ogólna *Materya* czyli zapełnienie przestrzeni powstaje wskutek współudziału trzech sił: odpychania (pierwszy wy-

*) Właściwie Huigensa. Euler bronił jej tylko, przyczem nawet nie wyzyskał wszystkich podanych u Huigensa dowodów. *Prz. tł.*

[1]) Zawarta ona jest w następujących pismach: „Ideen zu Philosophie der Natur“ 1797, „Von der Weltseele“ 1798, Erster Entwur, eines Systems der Naturphilosophie“ 1799, „Allgemeine Deduktion des Dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik“ (w Zeitschrift für spekulative Physik“) 1800. W wykładzie jednak uwzględnione są zmiany poglądów, które nastąpiły w drugim okresie.

miar), przyciągania (drugi wymiar) i syntezy obu, objawiającej się jako siła ciążenia (trzeci wymiar). Światło podnosi te siły do wyższej potęgi, przez co występują jako przyczyny sprawy *dynamicznej* czyli specyficznych różnic materyi. Liniowa funkcya magnetyzmu jest przyczyną spójności, powierzchniowa siła elektryczności—podstawą zmysłowo-wo-odczuwalnych jakości; trójwymiarowa siła chemiczna, łącząca obie poprzednie, powoduje własności chemiczne. Galwanizm stanowi przejście do żywej natury, w której przez oddziaływanie „wiązadła“ (*Copula*) trzy poprzednie kategorye dynamiczne potęgują się w *organiczną*. Magnetyzmowi, jako najogólniejszej, a więc najniższej sile odpowiada *reprodukcya* (popęd twórczy, jako odżywianie, wzrost i płodzenie złącznie z popędem artystycznym), elektryczność podnosi się do *drażliwości* czyli pobudliwości, najwyższy z czynników do sprawy chemicznej, której najwyższym i najbardziej indywidualnym stopniem jest *wrażliwości* czyli zdolność odczuwania [1]). Z obudzeniem się czucia osiągnięty został cel przyrody — wytworzenie inteligencyi. Jak substancye nieorganiczne różnią się tylko stopniem przyciągania i odpychania, tak i organizmy różnią się stosunkiem wzajemnym trzech czynności życiowych: u niższych przeważa reprodukcya, stopniowo brać zaczyna górę drażliwość, aż wreszcie obie podporządkowują się pod wrażliwość Wszystkie rodzaje są jednak związane życiem wspólnem, wszystkie stopnie są jedynie punktami zatrzymania się tej samej siły zasadniczej. Takie zaznaczenie jedności przyrody, powodujące pewne podobieństwo pomiędzy filozofią natury Schellinga a darwinizmem, było myślą silną, która wbrew wadliwości dowodów, niekiedy żartobliwych, niekiedy zuchwałych, zasługuje na wdzięczność potomnych.

---

[1]) Tak uczył Schelling, gdy Steffens przekonał go o wyższej godności osobowości; początkowo zaś porównywał on wrażliwość z magnetyzmem, reprodukcyą zaś z chemizmem, gdyż pierwsze dwie spotykają się najrzadziej, drugie dwie—najczęściej. Elektryczność i drażliwość zajmowały zawsze stanowisko pośrednie.

Równoległość sił przyrody, jak tu ją wyłożyliśmy pomijając liczne zboczenia, ujawniające się w rozmaitych wykładach filozofii przyrody, unaocznia następująca tablica:

I. Ogólna Przyroda (organizująca)		*II. Nieorganiczna Przyroda.*	
	3, Spoidło cz. życie		
	2. Światło (dusza)	2. Sprawa dynamiczna (określona materya)	Sprawy chemiczne (3 wymiary) / Elektryczność (2 wymiary)
b. Odpychanie / *a.* Przyciąganie	1. Ciążenie (ciało)	1. Nieokreślona materya	Magnetyzm (1 wymiar)

III. Organiczna Przyroda.

3. Organizm	Wrażliwość	Człowiek	
	Drażliwość (zwierzę)	Mężczyzna (=światło)	
	Reprodukcya (roślina)	Kobieta (=ciążenie)	

b. I. Filozofia transcendentalna.

Filozofia przyrody tłomaczyła wytwory natury teleologicznie, wywodząc je z pojęcia czyli zadania przyrody; nie troszcząc się o mechaniczne pochodzenie zjawisk fizycznych, bada ona jakie znaczenie ma każdy stopień przyrody, w stosunku do owego idealnego sensu całości. Co zdziała w całości przyrody sprawa chemiczna, elektryczność magnetyzm? Jaką część ogólnego celu wypełni każda poszczególna gromada zjawisk? — takie są jej pytania. Wyłożona w „*System des tranzendentalen Idealismus*“ 1800 filozofia ducha stawia, podobne zagadnienia w stosunku do zjawisk intelektualnych, moralnych i artystycznych. I tu nie bada Schelling mechanizmu życia duchowego; zajmuje go tylko sens, celowość zjawisk psychicznych. Zamiarem jego jest psychologia konstrukcyjna, historya świadomości w duchu

Fichtego, jakoteż wykonanie bardzo zbliża się do pierwowzoru Nauki umiejętności.

Ponieważ prawda jest zgodnością wyobrażenia z przedmiotem, więc w każdem poznaniu musi mieć miejsce zetknięcie się podmiotu z przedmiotem. Zagadnienie dotyczące się tego zetknięcia dopuszcza dwojakie traktowanie. Można obrać przedmiot za punkt wyjścia, jak to uczyniła filozofia natury, i badać, jak inteligencya dodaje się do przyrody. Filozofia transcendentalna obrała drogę przeciwną: za punkt wyjścia jej służy podmiot; pyta się ona jak do inteligencyi dodaje się zgodny z nią przedmiot. Posługuje się ona wejrzeniem intelektualnem dla poznania pierwotnych, ustanawiających przedmiot czynności jaźni, ukrytych od zwyczajnej niemi zaprzątniętej świadomości. Część teoretyczna tłómaczy wyobrażenie rzeczywistości przedmiotowej (t. j. towarzyszące niektórym wyobrażeniom poczucie konieczności) z czystej samowiedzy, której momenty przeciwne—siła realna i idealna—ograniczają się stopniowo; następnie śledzi rozwój ducha w jego trzech okresach („*Epochen*"), zaczynając od wrażenia, w którem jaźń jest ograniczoną, do intuicyi twórczej, w której jaźni przeciwstawia się rzecz w sobie, a między obu wstawia się zjawisko—ztąd znowu do rozmyślania (samowiedza postrzeżenie wewnętrzne i zewnętrzne razem z czasem i przestrzenią, kategorye stosunku, jako najbardziej pierwotne); — ztąd wreszcie przez pośrednictwo sądu, w którym postrzeżenie i pojęcie są połączone i rozdzielone do aktu woli. Wola jest dalszym ciągiem i zakończeniem postrzegania [1]):

[1]) Przemieniając w ten sposób przeciwstawność poznania i woli na prostą różnicę stopniowania, Schelling powraca do stanowiska Leibniza. Dążność do pojednania przeciwstawności rozsądku i woli tudzież ducha i zmysłowości, spotykamy u wszystkich filozofów idealistycznych, którym za punkt wyjścia służy Kant. Schiller łączy harmonijnie przeciwne popędy jaźni w czynności artystycznej; Fichte wyprowadza je ze wspólnej podstawy; Schelling łączy jedno z drugiem uważając sztukę za odtworzenie pierwotnej tożsamości. Hegel redukuje chcenie do myśli. Schopenhauer wyprowadza intelekt z woli.

pierwsze jest twórczością nieświadomą, drugie świadomą, dopiero przez czyn staje się dla nas świat przedmiotowym, przez oddziaływanie wzajemne pomiędzy jaźnią a innemi czynnemi inteligencyami dochodzi ona do świadomości rzeczywistego świata zewnętrznego i swojej wolności. W *praktycznej* części śledzimy rozwój woli od popędu (poczucie sprzeczności między ideałem a przedmiotem) przez rozdwojenie na prawo moralne i przeciwny mu popęd naturalny do samowoli. W dodatkach znajdują się roztrząsania o porządku prawnym, państwie i dziejach. Prawo, na mocy którego zostaje osądzony czyn nieprawny przeciwko sobie samemu nie jest porządkiem moralnym, lecz działającym ze ślepą koniecznością porządkiem przyrodzonym. Narówni z prawem jest i państwo wytworem rodzaju nie zaś jednostki. Celem dziejów jest ideał kosmopolitycznego stanu prawnego, w którym samowola a zgodność z prawem stanowią jedno, gdyż wolny i świadomy czyn jednostki służy nieświadomemu, wytkniętemu przez duch dziejów celowi. Są one nieskończonem objawieniem absolutu (jedności świadomego i nieświadomego) przez wolność ludzką. My jesteśmy współautorami dziejowego dramatu, sami stwarzamy swoję rolę. Dopiero w trzecim (religijnym) okresie, w którym Bóg objawia się jako „opatrzność“, stanie się on *bytem*, w ubiegłym (tragicznym), gdzie moc boska występowała jako „przeznaczenie“, oraz w teraźniejszym (mechanicznym), w którym objawia się jako „plan przyrody“, Bóg nie jest, lecz tylko *staje się* (*wird nur*).

Ciekawem uzupełnieniem filozofii Fichtego jest trzecia część estetyczna trenscendentalnego idealizmu, posługująca się nauką Kanta o pięknie, w ten sposób, jak filozofia przyrody zużytkowała jego naukę o organizmach. Sztuka jest tem wyższem trzeciem, w którem usuwa się przeciwstawność zachowania się teoretycznego i praktycznego, podmiotu i przedmiotu, w którem łączy się wiedza i czyn, działalność świadoma i nieświadoma, wolność i konieczność, genialny popęd i rozważne zastanowienie się. Piękno, jako przedstawienie nieskończoności w skończonem, daje w zmy-

słowem zjawisku rozwiązanie zagadnienia filozofii, tożsamość rzeczywistości i ideału. Sztuka jest prawdziwem narzędziem i dokumentem filozofii, otwiera jej wnętrze świątyni, jest dla niej najwyższem objawieniem wszystkich tajemnic. Poezya i filozofia (estetyczne postrzeganie artysty i intelektualne myśliciela), są jak najbardziej z sobą spokrewnione; w starożytnej mitologii stanowiły one jedność—dlaczegożby nie mogło to nastąpić raz jeszcze?

II. Systemat tożsamości.

Wygłoszone już w pierwszym okresie twierdzenie: „duch i natura stanowią w gruncie jedno", w drugim przybiera postać bardziej stanowczą: „podstawą natury i ducha, absolutem, jest tożsamość ideału i rzeczywistości" i w tej formie podnosi się do zasady. Skoro absolut występuje tu nie tylko jako podstawa wyjaśniająca, lecz sam staje się przedmiotem filozofii, dodaje się do obu współrzędnych części—filozofii natury i ducha—nauka o tożsamości, jako trzecia, wyższa i uzasadniająca je. W jej wykładzie należy rozróżnić kilka faz [1]).

Zgodnie z nauką Spinozy, którego nawet w formie geometrycznej dowodzenia naśladuje początkowo Schelling, uznaje on dwa rodzaje poznania: filozoficzne przez rozum i niejasne przez imaginacyę, a jako ich przedmiot dwojaką formę bytu: nieskończony jedyny byt absolutu i skończony, rozkładający się na wielość i stawanie się byt pojedynczych rzeczy. Mnogie i rozwijające się rzeczy świata zjawiskowego zawdzięczają swoje istnienie jedynie odosobniającemu sposobowi ujęcia, nie mają więc jako takie żadnej rze-

[1]) Filozofia tożsamości wyłożona jest w następujących pismach: „Darstellung meines Systems der Philosophie" 1801; „Fernere Darstellung aus dem Syst. d. Ph." 1802; „Bruno oder über das göttliche und naturliche Princip der Dinge" 1803; „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803, „Aphorismen" 1806. Prócz tego dodatki do 2-go wyd. „Ideen" 1803 i „Darlegung gegen Fichte" 1806.

czywistości, a spekulacya dowodzi ich nicości. Dla niedokładnego wyobrażania rzeczy wydają się osobnemi; filozof rozważa je *sub specie aeterni*, tak jak są w sobie; w ich całości, ich tożsamości, jako ideje. Konstruować rzeczy—to znaczy przedstawiać je tak, jak są w Bogu. W Bogu zaś wszystkie rzeczy stanowią jedność, w absolucie wszystko jest bezwzględne, wieczne, jest samą nieskończonością. (Według parodyi Hegla: absolut jest nocą, w której wszystkie krowy są czarne).

Istota świata, przedstawia się jako duch i materya w rzeczywistości zaś nie jest ani jednym, ani drugą, lecz jednością obu, wznoszącą się ponad wszelką przeciwstawność: obojętnością podmiotu i przedmiotu. Chociaż więc przy skończoności rzeczy świata równość sobie samemu absolutu rozbija się na mnogość rozwijających się istnień, jednak i w świecie zjawiskowem osobników, nie ginie całkowicie jedność istoty rzeczy: każdy byt pojedynczy jest określonym wyrazem absolutu i jako taki posiada charakter tożsamości, chociaż w stopniu osłabionym i zmieszany z różnicą („monady“ Bruna). Istota świata jest tożsamością i całością bezwzględną, pojedyncza rzecz—względną; niema żadnej, któraby była tylko podmiotową lub tylko przedmiotową, każda jest i jednem i drugiem, tylko przeważać może jeden z obu czynników. Nazywa to Schelling różnicą ilościową: zjawiska przyrody jak i zjawiska ducha, są jednością rzeczywistości i ideału, tylko w jednych przeważa strona idealna, w drugich—realna.

Pomiędzy dziedzinami nieskończoności a skończoności ustanowił Schelling początkowo na wzór nowoplatoników jeszcze pośrednią: bezwzględną wiedzę, czyli samopoznanie się tożsamości. W niej jako w „formie“ absolutu przedmiot i podmiot nie są zupełnie jednem jak w bycie lub istocie absolutu, lecz chociaż stanowią jedno w rzeczywistości, idealnie (potencyonalnie) są przeciwstawne. Później usuwa on i tę różnicę, jako istniejącą tylko dla rozmyślania, nie zaś dla postrzeżenia umysłowego i uzupełnia poprzednie określenia co do prostoty absolutu twierdzeniem, że jest

on nie tylko jednością przeciwności, ale i jednością jedności z przeciwnością, czyli tożsamością tożsamości, której mistycznem przedstawieniem zajmuje się dialog „Bruno“. Dalsza zmiana stanowiska odbywa się w ten sposób, że absolut określa się jako tożsamość skończoności i nieskończoności, z których pierwsza utożsamia się z rzeczywistością czyli bytem, druga z ideałem czyli poznaniem. Z tem łączy się zbliżony do Lessingowskiego pogląd filozoficzny na trójcę. W absolucie czyli bycie wiecznym skończoność i nieskończoność są również bezwzględne. Bóg ojciec jest *wiecznością* czyli jednością skończoności i nieskończoności, syn jest *skończonością* w Bogu (przed odpadnięciem), duch—*nieskończonością* czyli powrotem skończoności do bytu wiecznego.

W konstrukcyi szeregu rzeczywistego postępuje Schelling jeszcze szematyczniej i jeszcze bardziej ugania się za analogiami, niż w filozofii przyrody pierwszego okresu, której treść w głównych rysach tu powtarza. Wiąże się z tem i dążenie do wykazania, zgodnie z zasadami filozofii tożsamości, obecności wszystkich trzech momentów absolutu w każdem zjawisku. W każdym utworze przyrody występują trzy „potęgi“ czyli stopnie, ciążenie A^1, światło A^2 i organizm A^3, tylko jeden z nich podporządkowany innym. Ponieważ nigdzie nie brak trzeciej potęgi więc wszystko jest organizmem; to co nazywamy materyą nieorganiczną jest pozostałością po odpadnięciu organizacyi, tem co nie mogło stać się ani zwierzęciem, ani rośliną. Nowym jest tu szereg spójności Steffensa (zjawiska magnetyzmu), w którym azot stanowi biegun południowy węgiel północny, żelazo zajmuje punkt obojętny; tlen zaś wodor, i woda stanowią bieguny wschodni, zachodni i punkt obojętny elektryczności. W dziedzinie organicznej roślina przedstawia biegun węglowy, zwierzę—azotowy; pierwsza jest północną, drugie—południowe. Prócz tego wracają tu punkta obojętne: roślina odpowiada wodzie, zwierzę — żelazu. W tych analogiach fantastycznych daleko przeciągnęli Schellinga jego uczniowie, zwłaszcza Oken w swojem

Abriss der Naturphilosophie 1805, który prowadzi np. równoległą między słuchem, parabolą, metalem, kością, ptakiem, myszą i koniem.

Jeśli natura jest wyobrażeniem nieskończoności (jedności czyli istoty) w skończoności (mnogość czyli forma), to duch jest ujęciem skończoności w nieskończoność. W duchu są również czynne wszystkie trzy boskie potęgi pierwotne, lecz z przewagą jednej. W *postrzeganiu* (czuciu, świadomości, wejrzeniu, z których każde jest znowuż troiście podzielone) nieskończoność i wieczność podporządkowane są skończoności; w *myśleniu* czyli rozsądku (pojęcie, sąd, wnioskowanie, każde w trzech gatunkach) skończone i wieczne podporządkowane jest nieskończonemu, w *rozumie* (obejmującym wszystko pod formą absolutu) skończone i nieskończone podporządkowane jest wiecznemu. Postrzeganie jest poznaniem skończonem, myślenie — nieskończonem, rozum — wiecznem. Dla poznania rozumowego nie wystarczają formy rozsądku, dla spekulacyi, która wychodzi z założenia tożsamości przeciwności, zwykła logika z jej zasadą nieprzeczenia niema żadnej siły prawodawczej. W *Aphorismen zur Einleitung* wiedza, religia i sztuka występują, jako stopnie idealnej całości, odpowiadające potęgom całości rzeczywistej: materyi, ruchowi, organizmowi. Szczytowym punktem przyrody jest człowiek, dziejów— państwo. Rozum i filozofia są przywróceniem tożsamości, powrotem absolutu do siebie samego.

Wiedza bezwzględna jest, jak uczy Schelling w swojej encyklopedyi, t. j. w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* warunkiem wszelkiej wiedzy poszczególnej. Akademie mają na celu utrzymanie związku między wiedzą szczegółową i bezwzględną. Trzy wyższe wydziały odpowiadają trzem potęgom absolutu: przyrodoznawstwo i medycyna—rzeczywistości czyli skończoności, historya i prawo ideałowi czyli nieskończoności, teologia — wieczności i spójni. Do tego dołącza się wydział sztuk, t. zw. filozoficzny, który uczy wszystkiego, co można poznać z filozofii. Szczególniej zasługują na uwagę oba wy-

kłady o teologii (8 i 9). Istnieją dwie religie; z nich jedna dostrzega Boga w naturze, druga w dziejach; szczytowym punktem pierwszej jest religia grecka, drugiej chrześcijańska, od której założenia zaczyna się trzeci okres dziejów— okres opatrzności, dawniej usuwany w przyszłość. Tu mitologia spoczywa na religii nie zaś na odwrót, jak w pogaństwie. Spekulacyjną treść chrześcijaństwa, stanowi wcielenie się Boga w postać ludzką, które było już przedmiotem nauki Indów starożytnych; nie należy go jednak rozumieć, jako jednorazowego i czasowego, lecz jako wieczne. Przeszkodą w jego rozwoju była ta okoliczność, że biblię, która stoi bez porównania niżej niż księgi święte indyjskie, ceniono wyżej od tego, co patrystyka zdołała zrobić z jej ubogiej treści.

Jeśli teraz porównamy filozofię tożsamości Schellinga z jej pierwowzorem, systematem Spinozy, dostrzeżemy z łatwością różnicę dwojaką obu. Chociaż obaj myśliciele wychodzą z założenia tożsamości obu zjawiskowych objawów absolutu: przyrody i ducha, jednak Spinoza przechyla się ku zależności myślenia od rozciągłości (dusza wyobraża to, czem ciało jest), gdy przeciwnie u Schellinga spotykamy się z Fichtowską przewagą ducha (państwo i sztuka są bliższe do bezwzględnej tożsamości niż organizm, chociaż według zasady w tym ostatnim osiąga się największe możliwe zbliżenie żywiołu rzeczywistego i idealnego w tym samym stopniu co i w tamtym). Druga różnica polega na tem, że u Schellinga panuje nad wszystkiem idea rozwoju, której brak zupełny u Spinozy. Przypomnijmy Lessinga i Herdera, którzy również usiłowali połączyć pierwiastki nauki Leibniza i Spinozy.

a. III. Nauka o Wolności.

Systemat tożsamości rozdzielił już u Spinozy dwa światy: rzeczywisty świat bezwzględnej tożsamości od pozornego rozmaitych i zmiennych rzeczy pojedynczych, odniósł drugi do pierwszego, jako do jego przyczyny, ale z niego nie wyprowadził. Zkąd pochodzi ta imaginacya, która każe

nam widzieć wielorakie zmienne zamiast jednego i niezmiennego? Zkąd niedoskonałość skończonych rzeczy? zkąd złe? Panteizm Spinozy jest nieodłączny od determinizmu, który zaprzecza złe, ale go nie wyjaśnia. Złe i skończoność nie powinny być zaprzeczone, lecz wyjaśnione i to bez poświęcenia dla nich panteizmu. Zkąd wyjaśnione? Z absolutu, gdyż poza absolutem nic niema. Jak powinna być przekształcona panteistyczna nauka o absolucie, ażeby mogła wytłómaczyć istnienie złego i osobny byt rzeczy skończonych? Temu zadaniu poświęcone są *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*[1]).

Już w „Brunie“ potrącone jest zagadnienie, dla czego absolut nie zostaje przy pierwotnej nieskończonej jedności, dla czego skończone odrywa się od identycznej pierwotnej istoty. Możność oddzielania się polega na tem, brzmi odpowiedź, że chociaż skończone w rzeczywistości równe nieskończonemu, idealnie jednak od niego się różni. Rzeczywistość zaś wystąpienia zależy od niedającej się wyprowadzić własnej woli skończonego. Gdy zaś później Eschenmeyer[2]) wygłosił, że wyjście idei z Boga jest nieprzeniknioną tajemnicą dla myśli, wobec której filozofia powinna ustąpić przed wiarą, Schelling poddał to zagadnienie bliższemu badaniu w rozprawie p. t. *Religion und Philosophie* 1804. Początek świata zmysłowego możemy pojąć jedynie jako oddzielenie się, jako odskok, jako upadek, polegające na tem, że dusza ujmuje siebie w swojej samości, podporządkowuje w sobie nieskończoność skończoności, a w ten sposób przestaje być w Bogu. Wystąpienie świata z nieskończoności jest czynem wolnym, faktem, który może być tylko opisany, nie zaś wyprowadzony, jako ko-

[1]) W Philos. Schriften T. I 1809 i por. z tem „Das Denkmal Jacobis“ 1812 i die Antwort an Eschenmeyer 1813.

[2]) K. Ad. Eschenmeyer był początkowo lekarzem, później od 1811 do 1836 profesorem w Tubindze; † 1852 w Kirchheim pod Teck. Dzieło, o którem mowa, jest „Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie“ 1803.

nieczność. Przeciwnością usamodzielnienia się rzeczy czyli *stworzenia* są *dzieje* czyli powrót świata ku jego początkowi. Stosunek obu jest taki, jak grzechu pierworodnego do odkupienia. I jedno i drugie: wydanie z siebie świata i jego wzięcie napowrót, razem z rozwojem leżącym między obu momentami, są objawami, których Bóg potrzebuje, ażeby stać się Bogiem: on się rozwija przez pośrednictwo świata. [1]) Do skupienia myśli Schellinga na tym przedmiocie przyczyniły się w znacznym stopniu studya nad Böhmem, do których zachęcił go Baader. Już w *Darlegung des wahren Verhältnisses* i t. d. znać wpływ tego mistyka. Zgodnie z jego nauką, według której Bóg jest żywym Bogiem jedynie przez to, że zawiera w sobie przeczenie, twierdzi Schelling: istota może się objawić jedynie wtedy, gdy nie jest tylko jednością, lecz i innem, gdy zawiera w sobie przeciwstawność (wielość), w której objawia się jako jedność. Gdy dołącza się do tego kilka myśli Kanta, zwłaszcza o transcendentalnej wolności i charakterze inteligijnym, teozofia Schellinga przybiera następującą postać:

Przeciwko determinizmowi i nieżywemu Bogu Spinozy ratuje się on tem jedynie, że przyjmuje w Bogu coś, co nie jest samym Bogiem, że od Boga jako istniejącego odróżnia to, co jest tylko podstawą jego istnienia, czyli „naturą w Bogu“. I w Bogu także doskonałość wychodzi z niedoskonałości, i on rozwija się, urzeczywistnia się. Przed rzeczywistym, doskonałym Bogiem, który jest inteligencyą, mądrością, dobrocią, istnieje coś, co jest tylko możliwością tego wszystkiego, ciemny, nieświadomy popęd do wyobrażenia samego siebie. Gdyż w ostatecznej instancyi nie ma innego bytu, jak tylko chcenie; tylko chceniu przynależne

---

[1]) Myśl ta nie była obcą już wiekom średnim: jeśli Bóg ma się objawić, to musi dać poznać łaskę swoję; warunkiem zaś koniecznym ku temu, żeby był grzech. Jako powód do łaski bożej jest więc grzech pierworodny szczęśliwą i zbawienną winą: bez niej nie mógł by Bóg okazać się łaskawym, przebaczającym, a więc nie dałby się poznać całkowicie.

są orzeczenia pierwobytu: bezprzyczynowość, wieczność, niezależność od czasu, utwierdzenie samego siebie. Owa „podstawa istnienia“ jest niejasnem „pragnieniem“ narodzenia siebie, nieświadomym popędem stania się świadomym. Celem pragnienia jest rozsądek, *Logos*, słowo, w którem Bóg się ujawnia. Gdy pragnienie poddaje się rozsądkowi, jako materyał i organ, Bóg staje się rzeczywistym Bogiem, zostaje duchem i miłością. Oddziaływanie jasnego rozsądku na ciemną wolę przyrody polega na rozdzielaniu sił, z którego wynika świat widzialny. To, co w nim jest doskonałego, rozumnego, harmonijnego i celowego jest dziełem rozumu, nieracyonalna pozostałość—niezgodność i nieprawidłowość, potworność, choroba i śmierć pochodzi z ciemnych sił przyrody. Każda rzecz ma w sobie podwójną zasadę: własną wolę otrzymuje ona z przyrody w Bogu, a jednocześnie z rozsądku bożego jest ona narzędziem woli *powszechnej*. W Bogu zasady: ciemna i jasna połączone są nierozdzielnie, w człowieku dają się one rozdzielić. Wolność woli czyni go niezależnym od obu; może on dążyć do tego, aby przechodząc z prawdy do kłamstwa, swoją samość podnieść do panowania, a duchowość obniżyć w sobie do roli środka, lub też z pomocą bożą, pozostając w centrum poddać wolę jednostkową woli miłości. Dobro polega na przezwyciężeniu oporu, gdyż wszystko może się objawić jedynie przez zestawienie z przeciwnością swoją. Gdy człowiek poddaje się pokusie, jest to jego własny wybór i jego wina. Złe nie jest tylko brakiem, nieobecnością, lecz czemś pozytywnem: jest ono oderwaniem się samości, odwróceniem należytego porządku między wolą ogółu a jednostki. *Możliwość* rozdzielenia obu wól pochodzi z boskiej przyczyny (jest „dopuszczona“ ażeby wola miłości mogła się urzeczywistnić w przezwyciężeniu woli samodzielnej), *rzeczywistość* złego jest wolnym czynem stworzenia. Wolność, w duchu Kanta, uważana jest za również daleką od przypadku i samowoli, jak i od przymusu: człowiek wybiera sobie swoję pozaczasową, inteligijną istotę, obiera przeznaczenie swoje od początku stworzenia

t. j. od wieczności i odpowiedzialny jest za swoje czyny w świecie zmysłowym, jako za następstwa nieuniknione owego pierwotnego wolnego czynu.

Jak w przyrodzie i jednostce, tak i w dziejach ludzkości walczą z sobą obie pierwotne zasady rzeczy. Po złotym okresie niewinności, błogiego nierozróżniania i nieświadomości grzechu, w którym nie było ani dobrego ani złego, nastąpił okres wszechmocy *przyrody*, kiedy jedynie panowała ciemna jej zasada; ta zaś okazała się rzeczywistem złem dopiero wtedy, gdy światło duchowe przyjęło postać osobową w chrześcijaństwie. Wynikająca ztąd walka dobrego i złego, w której Bóg objawia się jako duch, prowadzi do stanu, gdzie złe redukuje się do możności i wszystko poddaje się duchowi, a więc przywraca się zupełna tożsamość podstawy istnienia i istniejącego Boga.

Prócz późniejszego pojednania obu momentów boskich uznaje jednak Schelling jeszcze pierwotną ich jedność. Nierozwiniętą jeszcze jedność początku (Bóg jako alfa) nazywa on obojętnością czyli bezpodstawnością; osiągniętą zaś przez rozwój wyższą jedność końcową (Bóg jako omega)— tożsamością czyli duchem. Tam przeciwności niema jeszcze, tu już ich niema. Bezprzyczynowość rozkłada się na dwa równie wieczne początki: naturę i światło czyli pragnienie i rozum, ażeby się połączyć w miłości, przez co absolut rozwija się do osobowego Boga. W taki sposób usiłuje Schelling przezwyciężyć przeciwstawność naturalizmu z teizmem, dualizmu z panteizmem i usunąć trudności, wynikające z faktu złego oraz z pojęcia osobowości i wolności.

W obu momentach absolutu (przyroda w Bogu—duch osobisty) poznajemy z łatwością przeciwstawność ideału i rzeczywistości właściwe filozofii tożsamości. Główną różnicę okresu mistycznego od poprzedzającego stanowi to, że absolut sam rozwija się (od obojętności do tożsamości, od *ani—ani* do *również—jak* przeciwności) i przyznaje światu zmysłowemu rzeczywistość większą niż pozorną, istniejącą tylko dla wyobraźni. Chwiejność i wieloznaczność pojęć kierowniczych były przyczyną częstej zmiany stano-

wiska, jaką dostrzegamy u Schellinga, a zarazem ukrywały mu ją. Tak przedmiotowość używa się raz w znaczeniu nieświadomego bytu, stawania się i tworzenia, to jako wyobrażana rzeczywistość, to jako rzeczywistość, o ile nie nie jest wyobrażoną, lecz tylko jest. Bóg znaczy raz cały absolut, raz nieskończony duchowy moment jego. Prawie żaden termin nie jest ustalony niewątpliwie, nie mówiąc już o utrzymaniu stałego znaczenia.

b. III. Filozofia mytologii i Objawienia.

Bądź co bądź dał Schelling nowe postawienie zagadnień. Filozofia jest umiejętnością bytu. W niem rozróżnić należy *quod sit* od *quid sit*, czyli istnienie od istoty. Dziełem rozumu jest pojąć istotę czyli pojęcie, lecz do rzeczywistego bytu on nie sięga. Filozofia racyonalna poznaje tylko powszechne, możliwe, prawdy konieczne (to, co nie jest takim, ażeby się nie dało pomyśleć), nie zaś pojedyncze i faktyczne. Twierdzi ona tylko: jeśli coś istnieje, to musi podlegać tym prawom; *quid sit* nie daje jeszcze egzystencyi. Hegel zapoznał tę różnicę między logicznem a rzeczywistem, pomieszał racyonalne z realnem. Również i systemat tożsamości był tylko filozofią racyonalną t. j. *ujemną*, do której dodać należy drugą część *pozytywną* czyli filozofię *egzystencyalną*, która nie dochodzi, jak pierwsza do najwyższej zasady Boga, lecz wychodzi od tej idei najwyższej i dowodzi jej rzeczywistości.

Wobec mało płodnej treści i szczupłego wpływu tej fazy myślenia Schellinga [1]) wystarczą krótkie wzmianki. Przedewszystkiem powtarza się tu w zmienionej formie nauka o boskich potęgach i o stworzeniu, następnie podaje

[1]) O zawartej w czterech tomach drugiego działu wszystkich dzieł ujemnej i pozytywnej filozofii Schellinga por. K. Gross. „Die reine Vernunftwissenschaft, systematische Darstellung von Schellings negativer Philosophie" 1889; K. Frantz „Schellings positive Philosophie" 3 Th. 1879—80. Ed. Hartmann „Studien und Aufsatze" 1876 Str. 650. Ad. Planck „Schellings nachgelassene Werke" 1858, oraz wskazane już studyum Heydera.

się filozofia historyi religii, jako odbicia sprawy teogonicznej w umyśle ludzkim.

Potęgi nazywają się teraz: nieskończoną *możnością bytu* (spoczywająca wola, podmiot), *czystym bytem* (byt bezpotencyonalny, przedmiot) i duchem panującym nad sobą wolnym od jednostronności czystego chcenia i czystego bytu (podmiot—przedmiot); do tego dodaje się—nie jako czwarte, lecz jako zawierające w sobie wszystkie trzy orzeczenia i w każdem z nich będące całością—właściwy absolut, jako przyczyna i podścielisko owych atrybutów. Zrywa się początkowa jedność trzech postaci, gdy pierwsza porzuca stan czystej możliwości i przestaje być czystym bytem, ażeby zostać bytem dla siebie; napięcie udziela się wtedy obu innym: druga występuje teraz ze stanu bezsamości, podporządkowuje sobie pierwszą, a przez to doprowadza do jedności trzecią. Przy stworzeniu trzy potęgi zachowują się jako bezgraniczna możność bytu, naznaczająca granice konieczność bytu i powinność bytu, czyli działają jako przyczyny materyalne, formalne i celowe, utrzymywane z sobą w związku przez duszę. Dopiero ku końcowi stworzenia podnoszą się one do osobowości. Człowiek, w którym potęgi te doprowadzone są do spoczynku, może znowu zerwać pierwotną jedność; jego grzech pierworodny wywołuje nowe napięcie, a przez to świat oddziela się od Boga. Dzieje, które są sprawą stopniowego pojednania oddzielonego od Boga świata ze stwórcą, przechodzą przez dwa okresy: pogaństwa, w którem druga osoba działa jako potęga naturalna i chrześcijaństwa, w którem występuje jako osoba wolna. Filozofia pozytywna, gdy rozważa te dzieje, staje się „filozofią mytologii i objawienia“. Nieprzezwyciężona siła wyobrażeń mytologicznych tłumaczy się ztąd, że bogowie nie są postaciami urojonemi, lecz potęgami rzeczywistemi, a mianowicie temi, które tworzą istotę świadomości ludzkiej.

Historya religii zaczyna się od względnego monoteizmu początkowo zjednoczonej ludzkości, celem zaś jej bezwzględny monoteizm chrześcijaństwa. Z rozdzieleniem

narodów powstaje politeizm, który jest po części jednoczesny (liczni bogowie pod jednem bóstwem najwyższem) po części następczy (istotne wielobóstwo, zmiana dynastyi kilku wyższych bogów) i wznosi się od czci gwiazd czyli Zabizmu do religii greckiej. Mysterya greckie tworzą przejście od mytologii ku objawieniu. W sprawie mytologicznej przeważała zawsze jedna z potęg boskich (przyczyna, syn, duch); w chrześcijaństwie łączą się one znowu w jedność. Prawdziwy monoteizm objawienia daje poznać Boga, jako rozczłonkowaną jedność, w której przeciwności są przezwyciężone. Treścią chrześcijaństwa jest osoba Chrystusa, który utraca przez stanie się człowiekiem i przez śmierć ofiarną pozaboską niezależność, uzyskaną przez grzech pierworodny człowieka. Trzy okresy rozwoju kościoła (rzeczywista czyli substancyonalna jedność — idealność czyli wolność—pojednanie obu) zaznaczone są u głównych apostołów: w tył zwrócony Piotr reprezentuje kościół papiezki, uczony Paweł—protestancki; łagodny Jan—kościół przyszłości.

ROZDZIAŁ XII.

WSPÓŁPRACOWNICY SCHELLINGA.

W rozkwicie swojej twórczości Schelling był ogniskiem żywej pracy filozoficznej. Do każdej fazy jego działalności dołącza się koło zapalonych pracowników, których, z powodu ich samodzielności oraz wzajemnego oddziaływania na Schellinga, trudno nazwać jego uczniami. Tylko Kleinowi [1]), Stutzmannowi [2]) i historykom filozofii: Astowi i Rixnerowi przystoi to miano. Między współpracownikami na polu *filozofii przyrody* wybitniejszymi są Steffens, Oken, Schubert i Carus; obok nich zasługują na wzmiankę fizyolog Burdach, patolog Kieser, fizyolog roślin Nees von Esenbeck i lekarz Schelver [3]). Jako samodzielni założyciele *systematu tożsamości* odznaczyli się prócz Hegla J. J. Wagner i Fr. Krause; do tej gromady zaliczyć należy Troxlera, Suabedissena i Bergera. Jako *filozofowie religii* z Schellingiem współzawodniczyli Baader i Schleiermacher; estetykiem był Solger. Wreszcie i Fr. Stahl [4]) zostaje pod

---

[1]) 1776—1820; profesor w Würzburgu.

[2]) † 1816 w Erlangen. Dzieła: „Philosophie des Universums“ 1806, „Philosophie der Geschichte“ 1808.

[3]) „Philosophie der Medizin“ 1809.

[4]) † 1861; „Philosophie des Rechts“ 1803 i in.

wpływem Schellinga są, jak słusznie zaznaczył Ed. Erdmann, naturalistyczny panteizm Okena i mistyczna teozofia Baadera, w których występuje rozdzielnie to, co Schelling w sobie łączył.

1. Gromada filozofów przyrody.

Henryk Steffens [1]) za cel przyrodzie wyznacza rozwój indywidualny, który osiąga się ostatecznie dopiero w człowieku i jego osobliwościach czyli talencie; w dziejach ziemi widzi on odzwierciedlenie katastrof duchowych. Wawrzyniec Oken [2]) porównywa Boga do wszechświata poznającego siebie w najdoskonalszym zwierzęciu—człowieku; uczy, że organizmy rozwijają się z masy pierwiastkowej organicznej (wymoczków czyli komórek) a królestwo zwierząt uważa jako anatomię człowieka: co tam rozwinięte znajduje się obok siebie, to w ostatnim zgromadziło się w małych organach. Tak robak jest zwierzęciem o zmyśle czucia, owad—o zmyśle wzroku, ślimak—o dotyku, ptak—o słuchu, ryba—o węchu, ziemnowodne—o smaku, ssące—o wszystkich zmysłach.

U Steffensa przeważa interes geologiczny, u Okena zoologiczny; Schubert, Carus i Ennemoser są psychologami szkoły. G. H. Schubert [3]) stawia duszę ludzką w najbliż-

---

[1]) Rodem z Norwegii 1773—1775; był profesorem w Halli, Wrocławiu i Berlinie. Dzieła jego; „Beiträge zur Inneren Naturgeschichte der Erde“ 1801, „Karikaturen des Heiligsten“ 1819—1821, „Anthropologie“ 1822.

[2]) Ur. 1779 † 1851. Od 1807 do 1827 był profesorem w Jenie, następnie w Monachium i Zurichu. Dzieła jego: „Ueber die Bedeutung der Schädelknochen 1807; „Lehrbuch der Naturphilosophie“ 1809—1811; 2-e wyd. 1831; 3-e 1843. Czasopismo „Isis“ od r. 1817. Pisał o nim C. Güttler 1885.

[3]) 1780—1860. Profesor w Erlangen i Monachium. Wydał: „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft“ 1808; „Die Urwelt und die Fixsterne“ 1822, „Geschichte der Seele“1830, (w skróceniu: „Lehrbuch der Menschen—und Seelenkunde 1838).

szym związku z duszą świata, której fantazya kształtuje wszelką cielesność. Z szczególnem zamiłowaniem zatrzymuje się on na zjawiskach nienormalnych i tajemniczych życia wewnętrznego, na pograniczu pomiędzy dziedzinami fizyczną a duchową, na objawach nieświadomych lub nawpółświadomych, na przeczuciach i jasnowidzeniu. On też wprowadza filozofię Schellinga w niebezpieczny dla niej związek z sonambulizmem. Zbliżony doń umysłowo był Karol Gustaw Carus [1]), który przypisywał komórce nieświadome życie duchowe; wspomnienie przeżytego objawia się w dziedziczeniu skłonności i talentów; wytwarzanie się zaś mleka podczas ciąży, budowa płuc u płodu, świadczą o przewidywaniu przyszłości. Zaznacza on, że w miarę wyższego rozwoju życia organicznego i duchowego sprzeczności zarysowują się coraz wyraźniej: różnice osobowe są bardziej rozwinięte między mężczyznami niż między kobietami, między dorosłymi więcej, niż między dziećmi, więcej między europejczykami, niż między negrami.

2. Gromada filozofów tożsamości.

O duńczyku J. Eryku Bergerze [2]) mówiono, że obrał drogę pośrednią między Fichtem a Schellingiem. Toż samo rzec można o K. Ferd. Solgerze [3]), który w fantazyi widzi matkę piękna i wprowadza do estetyki pojęcie ironii, ów nastrój smutku nad nicością rzeczy skończonych, którymi jednak musi się posługiwać idea dla swego wynurzenia się.

---

[1]) Ur. 1789 † 1869 w Dreznie, jako lekarz nadworny. Dzieła jego: „Vorlesungen über Psychologie“ 1831, „Psyche“ 1846, „Physis“ 1851. Nie należy go mieszać z Fr. Aug. Carusem (1770—1807; profesor w Lipsku), którego *Dzieje psychologii* 1808 stanowią III-ci tom dzieł pośmiertnych.

[2]) 1772—1833; od r. 1814 profesor w Kiel; „Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft 1817—1827.

[3]) 1780—1819; był profesorem w Berlinie. „Erwin, vier Gespräche über das Schöne und die Kunst“ 1815; „Vorlesungen über Aesthetik herausgegeben v. Heyse 1829.

Podobnie jak u Steffensa spotykamy u Jana Jakóba Wagnera [1]) i u Troxlera [2]) zamiast Schellingowskich trójek podział na czwórki. Obydwaj ustanawiają równoległość pomiędzy prawami wszechświata a ducha ludzkiego. Według Wagnera wszelkie stawanie się i poznawanie (odbywające się według kategoryi istoty i formy, przeciwności i pojednania) dąży od jedności do poczwórności; cztery stopnie poznania oznacza on jako wyobrażenie, ujęcie, sąd i ideę. Troxler podziela z Friesem stanowisko antropologiczne—filozofia jest antropologią; poznanie świata jest poznaniem siebie. Rozróżnia on prócz umysłu czyli jedności istoty ludzkiej cztery jej składowe części; duch, duszę wyższą, duszę niższą i ciało a odpowiednio do tego cztery stopnie poznania wrażenie zmysłowe (najniższy), doświadczenie, rozum i wejrzenie duchowe; z nich środkowe mają charakter pośredniczący czyli refleksyjny; pierwszy i ostatni intuicyjny. Dla Suabedissena [3]) filozofia jest również nauką o człowieku, a punktem wyjścia jej poznanie samego siebie.

Krause [4]) stosunkowo mało oceniony był przez współczesnych i przez potomnych poczęści dlatego, że jednocześnie z nim wystąpił Hegel, poczęści zaś wskutek osobliwej terminologii. Posuwał on puryzm językowy do tego stopnia, że

---

[1]) 1775—1841; profesor w Würzburgu. Idealphilosophie" 1804; „Mathematische Philosophie 1811, Organon der menschl. Erkenntniss 1830 w trzech częściach, „Welt-. Erkenntniss- i Sprachsystem. Pisał o nim Rabus 1862.

[2]) 1780—1866. „Blicke in das Wesen des Menschen" 1812, Metaphisik 1828, „Logik" 1830.

[3]) 1773—1835. Był profesorem w Marburgu. „Betrachtung des Menschen 1815—1818.

[4]) Ur. 1781 w Eisenberg; habilitował się w Jenie, uczył prywatnie w Dreznie a od 1824 r. był docentem w Getyndze † 1832 w Monachium. Wydał „Urbild der Menschheit" 1821 i wiele in. Pisali o nim Hohlfeld 1879, B. Martin 1881, Zucken 1881. Z pozostałych rękopisów wydali Hohlfeld i Wünsche „Vorlesungen über Aestethik", „System der Aesthetik" (oba dzieła 1812 r.) i wiele innych.

zniemczył wszystkie obce wyrazy i ukuł nowe słowa źródłowe (Mäl, Ant, Or, Om), z których wytwarzał przerażające wyrazy złożone (*Verein selbstganz wesen innensein*, *Oromlebselbstschauen*). Najwybitniejszy z jego uczniów Ahrens [1]) pozyskał uznanie dla nauki Krausego we Francyi i Belgii przez elegancki jej wykład w języku francuzkim. Do Hiszpanii wprowadził ją I. S. del Rio w Madrycie († 1869). Ponieważ skończoność jest pojęciem ujemnem, nieskończoność zaś dodatniem, a zatem wiedza o nieskończonem jest pierwotną, więc zasada filozofii jest absolutem, sama zaś ona mądrością boską czyli nauką o istocie. Podmiotowa czyli analityczna metoda postępuje od wejrzenia w siebie jaźni ku wejrzeniu w Boga; syntetyczna bierze za punkt wyjścia zasadniczą ideę Boga i wyprowadza z niej ideje częściowe, czyli przedstawia świat, jako jego objawienie. Krause nazywa *panenteizmem* pojednanie panteizmu z teizmem, stanowiące przedmiot jego dążeń, przez co chce wykazać, że Bóg nie jest światem, ani też znajduje się nazewnątrz świata, lecz zawiera go w sobie i szerzy się poza jego granice. Bóg jest bezwzględną tożsamością, natura i rozum—względnemi tożsamościami, mianowicie rzeczywistego i idealnego, pierwsza z charakterem rzeczywistości drugi idealizmu. Innemi słowy: *absolut* ujęty ze strony jego całości (nieskończoności), jest *naturą*, ujęty ze strony jego samości (niezależności) jest *rozumem*; Bóg jest wspólnem źródłem *obu*. Wyższą od natury i rozumu jest *ludzkość*, łącząca w sobie najwyższe produkta obu: najdoskonalsze ciało zwierzęce i samowiedzę. Znana nam ludzkość ziemska stanowi tylko nieznaczną część ludzkości wszechświatowej, której niezliczeni członkowie stanowią państwo boskie. Najbardziej znaczące są u Krausego filozofia prawa i dziejów, świadczące o wysokim nastroju jego idealizmu. Prawo ludzkie uważa on za wypływ prawa boskiego; obok państwa czyli związku w celu wykonania prawa dostrzega

[1]) Profesor w Lipsku † 1874, „Cours de philosophie“ 1836—1838, Naturrecht 1852.

on wiele innych: związki naukowe i artystyczne, religijne, moralne czyli obyczajowe *). Jego filozofia dziejów (*Allgemeine Lebenlehre* wydana przez Leonhardiego w 1843) przyjmuje wślad za Fichtem i Heglem jedność, rozdwojenie i ponowne połączenie i stawia w związku z tem epoki życia. Pierwszym stopniem jest życie zarodkowe, drugim młodość, trzecim dojrzałość. Po osiągnięciu szczytu następuje ruch wsteczny od odwrotnej dojrzałości ku takiejże młodości i ku dzieciństwu, poczem znowu zaczyna się rozwój i tak się powtarza nieskończoną ilość razy. Godne pożałowania jest, że szlachetny ten człowiek obok entuzyazmu, szerokiego poglądu i ścisłości metodycznej posiadał skłonność do mistycznej fantastyki, która osłabiając wszystkie te zalety, zanadto oddalała myśl jego od rzeczywistości. Zwolennikami Krausego są Ahrens **), Leonhardi, Lindemann, Roeder.

3. Gromada filozofów religii.

Fr. Baader ur. 1765, syn lekarza w Monachium, był tam dyrektorem górniczym a od 1826 profesorem spekulacyjnej dogmatyki i umarł w r. 1841. Dzieła jego, złożone jedynie z szeregu drobnych artykułów, zebrał jeden z wybitniejszych jego zwolenników Fr. Hoffmann [1]) (16 tomów 1851—1860). Baadera można ocharakteryzować, jako myśliciela średniowiecznego, który przeszedł przez filozofię krytyczną, który jako katolik przekonany lecz wolnomy-

*) Pogląd ten, wyróżniający społeczeństwo wśród państwa, stanowi cechę t. zw. *organicznej szkoły prawa*, której założycielem jest Krause (*Prz. tł.*)

**) Ahrensa *Encyklopedyę prawa* posiadamy w polskim przekładzie (pod redakcyą Spasowicza, Petersburg, 1862). Również i Robert Mohl, którego *Encyklopedyę umiejętności politycznych*, przełożył A. Białecki (Warszawa 1864) należy do przedstawicieli organicznej szkoły prawa. (*Prz. tł.*).

[1]) † 1881 gdzie był profesorem. Prócz niego wykładali i wyjaśniali naukę Baadera Luterbeck i Hamberger. Ob. Baumann w „Philos. Monatshefte“ T. 14, 1878. Str. 321.

ślny usiłuje rozwiązać stare scholastyczne zadania pojednania wiedzy z wiarą przy pomocy środków spekulacyi współczesnej. Tematami jego są rozwój Boga oraz grzech pierworodny i odkupienie, które jednak nie uważa za czysto wewnętrzne objawy, ale za zjawiska światowe. Sympatyzuje on z nowoplatonikami, z Augustynem, św. Tomaszem, Eckhardtem, Paracelsusem, przedewszystkiem zaś z Böhmem i L. Cl. St. Martinem (1743—1804), nie zapoznając przytem wartości współczesnej niemieckiej filozofii. Zgodnie z Kantem rozpoczyna on badanie od zagadnienia poznania, wślad za Fichtem widzi w samowiedzy istotę nie zaś tylko przymiot ducha, wraz z Heglem uważa Boga czyli ducha bezwzględnego zarówno za podmiot jak i przedmiot poznania. Lecz usuwa on autonomię woli samorzutność myśli, a gdy gani kartezyańskie rozdzielenie myślenia na twórcze i myślenie istot stworzonych, to nie aprobuje też i panteistycznego utożsamienia obu: wiedza ludzka bierze udział w boskiej, ale nie jest jej częścią.

Filozofia dzieli się według trzech głównych przedmiotów swoich: Boga, natury i człowieka na umiejętność podstawową (logika czyli teorya poznania i teologia), filozofią przyrody (kosmologia czyli nauka o stworzeniu i fizyka) i filozofia ducha (etyka i nauka o społeczeństwie). Wszystkie te części powinny być traktowane religijnie. Nie można poznać Boga bez Boga. W naszem poznaniu Boga jest on zarówno poznającem i poznanem, nasz byt i wszelki byt jest dojściem do jego świadomości, nasza samowiedza—samopoznaniem boskiem: *cogitor ergo cogito et sum* mój byt i moje myślenie opiera się na pomyśleniu o mnie Boga. Sumienie jest współwiedzą z wiedzą boską (*conscienta*). Stosunek między poznającym a poznanem jest trojaki. Wiedza jest niedoskonałą i pozbawioną wolnego współudziału poznającego, jest wtedy, gdy Bóg jedynie przechodzi przez stworzenie, jak to się dzieje w pełnem strachu przeciwnem woli poznaniu Boga przez djabła. Wyższy stopień osiąga się, gdy przedmiot poznania przeciwstawia ę poznającemu czyli istnieje obok niego. Prawdziwie

wolnem i doskonałem jest poznanie, gdy Bóg bawi w stworzeniu, przyczem umysł skończony dobrowolnie i z podziwieniem oddaje się boskiemu, daje mu przemawiać w sobie i nie odczuwa go, jako coś obcego, lecz jako swój własny [1]). Jak nie należy rozdzielać rzeczy od jaźni, bytu od myślenia, przedmiotu od podmiotu, tak samo poznanie i powinność, wiedza i wiara, filozofia i dogmat nie powinny być od siebie oddzielone. Prawdziwa wolność i poprawna filozofia nie polegają ani na ślepej wierze w powagę, ani na wątpiącem, obcem Bogu myśleniu, lecz na swobodnem uznaniu powagi i nabytem samodzielnie przekonaniu o prawdziwości nauki kościelnej.

Baader rozróżnia podwójne stworzenie i podwójną sprawę rozwoju Boga (esoteryczne i exoteryczne objawienie). Stworzenie idealnego świata, jako swobodny czyn miłości jest faktem niewyprowadzalnym, sprawa zaś teogoniczna—koniecznym zjawiskiem, przez które Bóg powraca do jedności ze stanu rozdzielnego, a przez to zostaje żywym Bogiem. Wieczne tworzenie siebie przez Boga jest podwójnem narodzeniem: w sprawie *imanentnej* czyli logicznej. Niezbadana wola (ojciec) rodzi wolę dającą się ująć (syna), aby połączyć się z nim jako duch, miejscem tego objawienia jest mądrość czyli idea. W sprawie *emanentnej* czyli realnej owe trzy momenta stają się rzeczywistemi osobami, przez to, że do idei dołącza się pożądanie czyli natura. W stworzeniu świata, początkowo niematerjalnego, w którym Bóg zawiera się nie istotą swoją, lecz tylko obrazem, czynne są obie te potęgi, żądza i mądrość, jako zasady formy i materyi. Materyalizacya świata jest następstwem grzechu pierworodnego. Złe polega na tem,

[1]) Tę samą troistość ustanawia Baader w dziedzinie praktycznej: stworzenie jest albo przedmiotem, t. j. biernym odbiorcą, albo organem, albo przedstawicielem boskiego czynu; innemi słowy w pierwszym wypadku działa tylko Bóg, w drugim Bóg wspólnie ze stworzeniem, w trzecim działa stworzenie z siłami boskiemi i w imieniu Boga. Posłuszeństwo dobrowolne i świadome swoich pobudek jest najwyższym stopniem wolności.

że samość, pochodząca z żądzy, podnosi się do samolubstwa. Lucyper upadł wskutek dumy a ulegający jego pokusom człowiek — skutkiem poniżenia, zapatrując się w niższą od niego przyrodę. Bóg w miłosierdziu swojem ocalił zgubiony przez grzech pierworodny świat od upadku do piekła tworząc *materyą*, a zarazem dał człowiekowi sposobność do pracy moralnej. Z pojawieniem się Chrystusa, uosobionego prawa moralnego, zaczyna się pojednanie, które człowiek przyswaja sobie przez sakrament. Natura bierze udział zarówno w upadku jak i w odkupieniu.

Fred. D. E. Schleiermacher ur. we Wrocławiu 1768, † w Berlinie 1834 gdzie był kaznodzieją od r. 1809, od 1310 profesorem teologii, od 1811 członkiem a od 1814 sekretarzem wydziału filozoficznego akademii. Wychowany w zakładach naukowych gminy Nieski i Barby, był na uniwersytecie w Halli a od 1794 do 1804 był kaznodzieją w Landberg na Warcie, w Berlinie i Stolpe i profesorem w Halli. Zwrócił on na siebie uwagę przez wielokrotnie wydawane *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799 (krytyczne wydanie Pünjera 1879); w następnym roku wyszły *Monologi* i bezimiennie *Listy o „Lucyndzie“* jego przyjaciela Fr. Schlegla. Prócz wielu zbiorów kazań, wspomnieć należy *Die Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* 1803, *die Weihnachtsfeier* 1806 i główne dzieło teologiczne *Der christliche Glaube* 1822 nowe wyd. 1830. W trzeciej (filozoficznej) części dzieł (1835 do 1864) 2 i 3 tom zawierają rozprawy etyczne i akademiczne, 6 i 9 wykłady o psychologii, estetyce, polityce i pedagogice wydane przez George'a Lommatscha, Brandisa i Platza, pierwsza cz. czwartego wydaną przez Rittera historyą filozofii (do Spinozy). W bibl. Reclama wyszły *Monologi* i *Weihnachtsfeier*.

W filozofii Schleiermachera spotykają się najrozmaitsze systemata. Obok myśli Kanta, Fichtego, Schellinga znajdujemy tu ideje Platona, Spinozy i Leibniza; Jacobi i romantycy spłacili jej także swoję daninę. Schleiermacher jest eklektykiem, lecz jednym z tych, którzy zlepiając cu-

dze myśli potrafią wykazać swoję odrębność. Nauka jego, pomimo licznych wspomnień z systematów wcześniejszych i współczesnych, nie jest jednak zlepkiem niezgodnych z sobą szeregów myśli, lecz podobna jest do rośliny, która samodzielnie przyswaja i przerabia pożywienie wzięte z ziemi. Schleiermacher jest bardziej ponętny niż imponujący, mniej jest wynalazcą niż krytykiem i systematykiem. Jego subtelne poczucie krytyczne pracuje na rzecz pozytywnego celu, harmonijnej dążności; nie dąży on do rozkładania, lecz do zrównania, ograniczenia i połączenia. Z istniejących poglądów żaden nie pochłania go całkowicie, żaden nie odpycha, w każdym znajduje coś, co po przerobieniu wydaje mu się zasługującem na przyjęcie. Gdy znajduje się wobec krańcowego rozdwojenia zdań, usiłuje z obu „połowicznych“ utworzyć jedno całkowite; nie zawsze zresztą bywa ono lepsze od jednostronności, które ma pogodzić. Jako przykład tego dążenia ku pojednaniu może służyć następujące twierdzenie: przestrzeń, czas i kategorye nie są *tylko* podmiotowemi formami poznania, lecz *jednocześnie* i przedmiotowemi formami bytu. Owe „nietylko—lecz“ jest hasłem jego filozofii, która stała się pierwowzorem niezliczonych „idealizmów realistych“, zalewających Niemcy od śmierci Hegla. Kiedy gdzieindziej występujące zawsze jednocześnie sceptycyzm i eklektyzm ukazują się w dziełach rozmaitych, tu połączone one są w jednym umyśle, w postaci pewnej pojednawczej krytyki, która chociaż posługuje się dowodami, ostatecznie jednak idzie za niewidzialną nicią naukowego poczucia prawdy. W słabszych częściach swoich posiada filozofia Schleiermachera charakter wypracowania, drobiazgu, igraszki. Brak jej siły i odwagi, a rzadka subtelność myśli nie może wynagrodzić tych braków. Z obawy jednostronności rzuca się on w objęcia polityki pojednawczej, często płytkiej.

Zamilczamy o specyalnie teologicznej działalności wielostronnego pisarza tego, również jak i o wielkich zasługach, które położył na polu filologicznej znajomości historyi filozofii swojemi tłómaczeniami z Platona (1804 do 1828) oraz szeregiem artykułów o myślicielach greckich,

a zatrzymujemy się na głównych założeniach jego teoryi poznania, etyki i filozofii religii.

Dialektyka [1]), wydana przez Jonasa 1839, traktuje w dwóch częściach: technicznej i formalnej o pojęciu i formach wiedzy. Wiedza jest to myślenie. Czem się różni to myślenie, które nazywamy wiedzą, od innego, nie zasługującego na tak zaszczytne miano, od prostego mniemania? Dwie cechy wyróżniają je: zgodność z myśleniem innych (jego konieczność i powszechność) oraz zgodność z bytem, o którym się myśli. Takie myślenie tylko jest wiedzą, o którym wyobrażamy, że jest konieczne dla wszelkich istot myślących i odpowiada pewnej rzeczywistości, czyli ją odzwierciedla. Ta zgodność (myślących z sobą oraz myślenia z przedmiotem) stanowi cechy wiedzy. Czynnikami jej są rozróżnione już przez Kanta: zmysłowość i rozsądek. Schleiermacher nazywa je czynnościami organiczną i intelektualną. Organiczna czynność zmysłów dostarcza nam w postaci wrażeń rozmaitego nieuformowanego materyału poznania, który zostaje ukształtowany i doprowadzony do jedności przez czynność rozumu. Weźmy dwa pojęcia graniczne naszego poznania: chaos i Boga—bezwzględna bezkształtność chaosu jest ideą również niewykonalną, jak i bezwzględna jedność Boga; okazuje się więc, że każda prawdziwa wiedza jest wynikiem obu czynników: organizacyi zmysłowej i rozumu. Nie w każdym jednak akcie poznawczym biorą one udział jednakowy. Tam gdzie przeważa czynność organiczna, mamy ujęcie; gdzie intelektualna—mamy myślenie w ścisłem znaczeniu. Zupełną równowagę znalazłyby oba w intuicyi, która jednak jest tylko nigdy nie dającym się osiągnąć w zupełności celem poznania. Oba więc poprzednie rodzaje poznania nie różnią się co do istoty, lecz tylko względnie: w każdem ujęciu czynny jest rozum, w każdem myśleniu — zmysły, tylko

[1]) Por. Quaebicker. „Ueber Schleiermachers erkenntnisstheoretische Grundansicht“ 1871 oraz Bruno Wess w „Zeitschr. für Philos. Tomy 73—75 1878—79.

w mniejszym stopniu niż czynność przeciwna. Nie stosują się też obie czynności do odmiennych przedmiotów. Przedmiot ich jest jeden, tylko czynność organiczna ujmuje go jako nieokreśloną, chaotyczną rozmaitość, działalność zaś rozumu (którego praca polega na rozróżnianiu i powiązaniu) przeciwnie, jako rozczłonkowaną wielość i jedność. Ten sam byt wyobraża się przez wrażliwość jako „obraz", przez myśl jako „pojęcie". W pierwszym wypadku świat przedstawia się nam, jako chaos, w drugim—jako kosmos. O ile oba czynniki przedstawiają ten sam przedmiot względnie rozmaitym sposobem, można rzec o nich, że są sobie przeciwne i zarazem jednakowe (identyczne). Toż samo stosuje się do dwóch *modi* (sposobów) bytu, które Schleiermacher przeciwstawia obu czynnikom myśli, jako rzeczywistość i ideał. Rzeczywistością jest to, co odpowiada czynności organicznej; ideałem—co odpowiada rozumowej. I te formy bytu są wprawdzie przeciwstawne, ale zarazem identyczne. Że myślenie i byt mogą być identyczne, na to mamy przekonywający dowód w naszej samowiedzy: w niej, jako w myślącym bycie tożsamość rzeczywistości i ideału, bytu i myślenia dana jest bezpośrednio. Jak jaźń, w której myślące i pomyślane jest jednem, stanowi jedyną podstawę swoich poszczególnych czynności, tak Bóg jest jednością pierwotną, stanowiącą podstawę całości świata. Absolut określa się jak u Schellinga, jako jedność bezwzględna, sama sobie równa, wyższa nad przeciwstawność ideału i rzeczywistości jako też nad wszelkie przeciwstawności. Bóg jest zaprzeczeniem przeciwności, świat ich całością. Gdyby istniała dokładna znajomość bezwzględnej tożsamości, byłaby ona wiedzą bezwzględną. Dla nas, ludzi, nie wznoszących się ponad przeciwstawność poznania zmysłowego i intelektualnego, jest ona niedostępną. Jedność bytu i myśli jest koniecznem założeniem pierwotnem wszelkiego myślenia, lecz nigdy nie może być pomyślana. Jako idea tożsamość ta jest niezbędną, ale nie możemy myśleć jej w sposób określony ani w postaci pojęcia ani sądu. Pojęcia o najwyższej sile (Bogu czyli przyrodzie twórczej)

oraz najwyższej przyczynie (przeznaczenie czyli opatrzność) nie osiągają tego co przez nie pomyśleć chcemy. Przedmiot pozbawiony sprzeczności jest dla człowieka myślą niewykonalną, mimo to jednak jest koniecznym ideałem, założeniem pierwotnem wszelkiej wiedzy (i woli), wszelkiej zasadności i pewności. Wszelka wiedza powinna się ściągać do bezwzględnej jedności, każdej powinna towarzyszyć jedność. Ponieważ zaś bezwzględna tożsamość nie może być przedmiotem wykładu lecz tylko poszukiwań, wiedza zaś bezwzględna istnieje jedynie jako ideał, więc dyalektyka jest nie tyle umiejętnością ile sztuką myślenia i uzasadniania, wstępem do filozofowania czyli sztucznego prowadzenia rozmowy (gdyż wiedza jest powszechnem myśleniem). W ten sposób przywraca się dyalektyce jej pierwotne platońskie znaczenie.

Pospolite wyobrażenia o Bogu nie wytrzymują próby zasady tożsamości. Źle wiąże się z pozbawioną przeciwności jednością Boga mnogość atrybutów, które mu przypisują. W rzeczywistości Bóg nie posiada tylu własności; powstają one dopiero w świadomości religijnej, w której jego czynność nieuwarunkowana i niepodzielna rozmaicie się odźwierciedla i rozszczepia. Własności te są jedynie rozmaitemi odbiciami jego jedynej istoty w umyśle rozważającego. W Bogu zbiegają się w jedno: możność i wykonanie, rozum i wola, jego myślenie o sobie i o świecie. Pojęcie osobowości jest nadaniem skończoności nieskończonemu i należy do mytologii; powinno więc być utrzymywane zdala od Boga; przeciwnie atrybut życia dopuszczony jest jako pancerz przeciwko ateizmowi i fatalizmowi. Jeśli Schleiermacher utożsamia dalej czynność boską z przyczynowością przyrodniczą, to w pytaniu o imanencyi lub transcendencyi Boga staje, nie wyznając tego wyraźnie, po stronie panteizmu. Twierdzenia jego: Bóg nigdy nie istniał bez świata, niema go ani nazewnątrz świata, ani nie był przed tym ostatnim, znamy Boga tylko w nas i w rzeczach, są zupełnie w duchu Spinozy. Bóg nie mógłby stworzyć nic prócz tego, co rzeczywiście stwarza, ani też nie miesza

się w uregulowany porządek świata przy pomocy cudów. Wszystko odbywa się według konieczności, a człowiek nie różni się od pozostałych istot, ani wolnością woli (jeśli zechcemy rozumieć przez nią coś odmiennego od przymusu wewnętrznego) ani wiecznym trwaniem. Jak i inne istoty pojedyncze, jesteśmy tylko zmiennymi stanami w życiu wszechświata, znikającymi w ten sam sposób, jak powstały. Zwykłe wyobrażenia o nieśmiertelności, połączone z nadzieją na odszkodowanie w przyszłem życiu, są mało pobożne. Prawdziwą nieśmiertelnością religii jest ta: wśród skończoności być jednym z nieskończonością i być wiecznym w jednym momencie.

W zupełnej zgodzie z tym poglądem na stosunek Boga do świata zostaje optymizm Schleiermachera. Jeśli wszechświat jest objawem czynności boskiej, to jako całość musi być doskonały; to zaś, co w nim jest niedoskonałego stanowi nieuniknione następstwo skończoności. Złe jest tylko mniejszą doskonałością, wszystko jest tak dobre, jak tylko być może, świat jest najlepszy z możliwych, wszystko znajduje się we właściwem sobie miejscu, a nawet najmniejsza rzecz jest konieczną; nawet błędy ludzkie powinniśmy szanować. Wszystko jest boskie. W ten sposób łączy Schleiermacher myśli Spinozy i Leibniza. Od pierwszego zapożycza panteizm, od drugiego optymizm i pojęcie indywidualności; od obu determinizm: wszystkie zjawiska, nawet postanowienia woli, podlegają prawu konieczności.

W filozofii religii stanowi Schleiemacher epokę przez rozgraniczenie jej od dziedzin pokrewnych, z któremi przed nim i po nim często ją mieszano. Co do istoty i pochodzenia swego religia nie jest ani dziełem poznania, ani woli, lecz serca. Wychodzi ona zupełnie po za zakres spekulacyi i życia czynnego, nie jest ani metafizyką, ani moralnością, ani wiedzą, ani wolą, lecz czemś trzeciem między obu. Ma ona swój własny zakres w umyśle, w którym panuje niepodzielnie; istotą jej jest niepodzielna jedność postrzegania i uczuć. W uczuciu objawia się obecność nie-

skończoności, w odczuwaniu łączymy się bezpośrednio z Bogiem. Absolut, który w wiedzy i woli jest tylko przypuszczeniem i wymaganiem, ale nigdy się nie osiąga, dany jest rzeczywiście tylko w uczuciu, jako względnej tożsamości i wspólnej podstawie wiedzy i woli. Religia jest *pobożnością*, świadomością nijaką, nic zaś przedmiotową. Jeśli zaś z pobożnem usposobieniem łączą się pewne religijne wyobrażenia i czynności, to nie są one istotnymi składnikami religii, lecz czemś wyprowadzonem, o tyle znaczącem dla religii, o ile bezpośrednio wypływa z pobożności i na nią oddziaływa. Tylko uczucie, jako punkt obojętny między wiedzą a wolą, czynnością przyjmującą a wydającą, jako ośrodek i punkt skrzyżowania się władz ducha, jako właściwe ognisko ducha, czyni akt religijnym, A jak czucie jest wogóle punktem środkowym życia duszy, tak znowu uczucie religijne jest źródłem każdego prawdziwego uczucia. Jakiem uczuciem jest pobożność? Odpowiedzią na to: *uczuciem bezwzględnej zależności.* Zależności od czego? Od Boga, od świata. Religia powstaje z tęsknoty za nieskończonością, jest ona zmysłem i pragnieniem całości, kierunkiem ku wieczności, popędem ku jedności bezwzględnej, bezpośredniem odczuwaniem harmonii świata. Podobnie jak i sztuka religia jest bezpośrednim ujęciem całości. W Bogu i wobec Boga znika wszelki byt pojedynczy: umysł religijny widzi w każdem odrębnem istnieniu jedno i to samo. Wyobrażać wszystkie wypadki w świecie jako czyny boskie, wszystko widzieć w Bogu i Boga we wszystkiem, czuć się w jedni z wiecznością stanowi religię. Gdy uważamy każdy byt w nas i nazewnątrz nas, jako pochodzący z przyczyny świata, jako określony przez przyczynę ostateczną, czujemy zależność swoję od przyczynowości boskiej. Podobnie jak wszystko skończone, jesteśmy sami utworem bezwzględnej potęgi. Gdy zaś z pozostałemi częściami świata zostajemy we wzajemnem oddziaływaniu i w stosunku do nich czujemy się częściowo wolnymi, od Boga możemy tylko odbierać oddziaływania, ale nie możemy na nie odpowiadać, a i samodzielność nasza pochodzi

tylko od niego. Jednak poczucie zależności nie powinno być przygnębiającem i upokarzającem, lecz rozkosznem uczuciem podniesienia i rozszerzenia życia. Oddając się wszechświatowi, żyjemy z nim wspólnem życiem, spajając się z wiecznością uzupełniamy naszę skończoność: religia wyrównywa niedoskonałość człowieka, wprowadzając go w styczność z absolutem i ucząc czuć się częścią całości. Właśnie to podnoszące oddziaływanie religii, które tak wymownie przedstawia Schleiermacher dowodzi najlepiej, że jej określenie, jako uczucia bezwzględnej zależności jest tylko częściowo poprawne. Potrzebuje ono uzupełnienia przez podnoszące nas poczucie wolności, przez świadomość, że co do istoty umysł nasz równy jest boskiemu. Tylko tej nieuwzględnionej przez Schleiermachera stronie religii można przypisać jej ożywczy wpływ, który on daremnie usiłuje wyprowadzić z poczucia zależności. Z pokory jako takiej nie może nigdy wyniknąć siła. Brak ten nie zmniejsza zasługi Schleiermachera, która polega na zakreśleniu dla religii właściwego jej pola wśród czynności duchowych. Gdy Kant uważał religię za dodatek do moralności, a Hegel jeszcze jednostronniej traktował ją jako niedoszłą wiedzę, uznał Schleiermacher, że nie jest ona zjawiskiem ubocznem—bądź dodatkiem, bądź stopniem rozwoju — moralności lub wiedzy, lecz czemś samodzielnem, współrzędnem i równoprawnem, z wiedzą i moralnością. Dowód uczuciowego siedliska religii, tembardziej zasługuje na uznanie, że Schleiermacher nie przeoczył przytem wcale związku świadomości boskiej z samowiedzą i świadomością świata. Można zresztą uznać słuszność uczuciowej teoryi Schleiermachera, nie zaprzeczając względnej słuszności zwalczonych przezeń pojęć religijnych. Obok twierdzenia, że siedliskiem religii jest uczucie, możemy przyjąć, że źródłem jej jest wola a podstawą moralność, i że ma ona prócz tego, używając wyrażenia Schopenhauera, znaczenie „metafizyki ludowej“.

Kto przyrównywa religią do pobożności, nie może zaprzeczyć, że w istocie zarówno uzdolnionej do poznania jak

i do chcenia, ów nastrój pobożny musi mieć następstwa tak w dziedzinie wiedzy jak i czynu. Co się tyczy kultu uważa Schleiermacher za zabobonną każdą czynność, nie wypływającą z własnego poczucia i nie znajdującą w nim oddźwięku; żąda on, aby poczucie religijne towarzyszyło wszystkim czynnościom ludzkim, jako muzyka święta, ażeby wszystko działo się z religią, nic zaś przez nią (dass *alles mit, nichts aus Religion* geschehe). Zamiast objawiać się w pojedynczych specyalnie religijnych czynnościach, powinno uczucie to obejmować jednostajnie całe życie. Pokój prywatny powinien być świątynią, w której podnosi się głos kapłana. Dogmaty zaś są opisaniami pobożnych stanów i powstają przez to, że człowiek rozmyśla nad uczuciami religijnemi, stara się nadać im znaczenie, wyrazić je w słowach i wyobrażeniach. Pojęcia i zasady teologii mają wartość jedynie jako sposób oznaczenia i przedstawienia uczuć, nie zaś jako wiadomości; przez sam już nieunikniony antropomorfizm są one niezdatne dla wiedzy. Gmach dogmatyczny jest powłoką, którą religia toleruje z uśmiechem. Kto traktuje dogmata religijne, jako umiejętność, popada w mitologię. Twierdzenia wiary i twierdzenia wiedzy nie są w żadnym stosunku do siebie: ani są z sobą w zgodzie, ani w sprzeczności; nie dotyczą wcale jedne drugich. Teologia jako rzeczywista nauka o Bogu jest niemożliwą. Z dogmatów robi następnie kościół symboliczne ustanowienia; kroku tego żałować należy. Należy się spodziewać, że z czasem religia obejdzie się bez kościoła. Co zaś do obecnego stanu, rzec można, że im kto jest religijniejszy, tem bardziej przeciwny kościołowi; człowiek wykształcony walczy z kościołem dla poparcia religii. Tak zwana religia naturalna jest tylko abstrakcyą; w rzeczywistości istnieją jedynie religie pozytywne. Jedyna, powszechna, wieczna religia przy nieskończoności Boga a skończoności człowieka może się objawiać tylko w pojedynczych formach historycznych, które nazywają objawionemi, czyli założonemi przez bohaterów religijnych, — osobistości twórcze, w któ-

rych nowy pogląd na świat zapala nadzwyczajnie żywe uczucie religijne i określa całe ich istnienie (nie tak jak oddanie się sztuce, obejmujące tylko pojedyncze chwile). W rozwoju religii, rozróżnić należy trzy stopnie, stosownie do tego czy świat wyobraża się jako nieuporządkowana jedność (chaos), czy świat jako nieokreślona rozmaitość sił i pierwiastków (niezjednoczona mnogość), czyli wreszcie jako rozczłonkowana mnogość opanowana przez jedność (systemat), a więc fetyszyzm połączony z fatalizmem, politeizm i monoteizm (włączając w to i panteizm). Pośród religij trzeciego stopnia islamizm ma charakter fizyczny czyli estetyczny, religia żydowska i chrześcijaństwo — etyczny czyli teleologiczny. Najdoskonalszą jest chrześcijańska, gdyż zamiast żydowskiej idei odwetu pierwsze miejsce wyznacza odkupieniu i pojednaniu (a więc temu, co dla religii jest najistotniejszem).

Jak w filozofii religii, tak i w etyce Schleiermachera pojęcie *indywidualności* ma ogromne znaczenie, a w wysokiej jej ocenie staje on obok Leibniza, Herdera, Goethego i Novalisa. Możemy odróżniać dwie strony w tem, czem jest jednostka oraz w tem co zdziałać powinna. Jak i każda istota pojedyncza, jest człowiek skróconem i skoncentrowanem przedstawieniem wszechświata, zawiera on w sobie wszystko w stanie nierozwiniętym, zarodkowym, oczekującym rozwoju w życiu czasowem, przytem w formie osobliwej, nigdzie tak nie występującej. Ztąd wynika podwójne zagadnienie moralne. Jednostka powinna obudzić do rzeczywistego życia nieskończoną pełnię treści, którą posiada w stanie drzemiącem i zarodkowem, rozwinąć harmonijnie swoje zdolności, lecz nie powinna przytem uważać udzieloną jej odrębną formę za coś pozbawionego wartości. Nie powinna widzieć w sobie prostego egzemplarza, obojętnego powtórzenia swego rodzaju, lecz jako *osobliwe* i w tej osobliwości pełne znaczenia odbicie absolutu, coś, czego usunięcie spowodowałoby pewien brak w wszechświecie. Godnem jest uwagi, że większość pisarzy, występujących w obronie jednostki, mniejszy nacisk

kładzie na mikrokosmiczną naturę osobnika i na wszechstronne wykształcenie jego zasobów, niż na pielęgnowanie jego osobliwości. Tak samo Schleiermacher. Jednakże stopniowo cofnął się on od wygłaszanego początkowo krańcowego indywidualizmu, którego wyrazem jest niemiłe popieranie zajęcia się sobą w *Monologach*.

W *filozofii moralnej* (wydanej przez Kirchmanna 1870, poprzednio przez Schweitzera 1835 i Twestena 1841) odnawia Schleiemacher prawie zapomniane pojęcia o dobrze. Trzy stanowiska, według których można traktować etykę, a z których każde przedstawia na sposób odrębny całą dziedzinę moralną—dobro, cnota, obowiązek—mają się do siebie jak wynik, siła i prawo ruchu. Każda jedność przyrody z rozumem, jako wynik oddziaływania ostatniego na pierwszą nazywa się dobrem; suma tych jedności stanowi najwyższe dobro. Stosownie do tego, czy rozum posługuje się naturą, jako narzędziem przekształcając ją, czyli jako znakiem poznając ją, czynność jego jest kształtująca lub oznaczająca; może być dalej powszechną lub osobliwą. Skrzyżowanie tych różnic identycznego i indywidualnego organizowania i symbolizowania daje następującą tablicę dóbr:

	Dziedzina	*Stosunek*	*Dobro*
ident. org.	Handel	Prawo	Państwo
indyw. org.	Własność	wolne uspołecznienie	Stan, dom, przyjaźń.
ident. symb.	Wiedza	Wiara	Szkoła i uniwersytet
indyw. symb.	Uczucie	Objawienie	Kościół (Sztuka)

Cztery związki moralne, z których każdy przedstawia organiczne połączenie dwóch przeciwności: władza i poddani, gospodarze i goście, nauczyciele i uczniowie (uczeni i ogół), duchowni i świeccy — mają za podstawę rodzinę i jedność narodową. *Cnota* (osobiste zjednoczenie rozumu i zmysłowości) jest albo usposobieniem, albo zdolnością i w każdym z tych dwóch wypadków może być albo poznającą albo przedstawiającą. W ten sposób otrzymują się

cztery cnoty zasadnicze: mądrość, miłość, rozsądność i wytrwałość. Podział obowiązków na obowiązki prawa, miłości, powołania i sumienia polega na przeciwstawieniu uspołecznienia z przywłaszczeniem, z których każde może być przytem powszechne lub indywidualne. Obowiązek jest ideą dobra w formie rozkaźnikowej. Najogólniejsze przykazania obowiązku są: działaj w każdej chwili z całą siłą moralną, usiłując osiągnąć całkowicie zadanie moralne; działaj ze wszystkiemi cnotami i mając na względzie wszystkie dobra. Dalej: spełniaj za każdym razem czynność najodpowiedniejszą dla całej dziedziny moralnej, t. j. taką, do której czujesz wewnętrzne powołanie i taką, jakiej od ciebie wymagają. Nie idąc dalej wślad za schematyzmem etyki Schleiermachera, zwrócimy tylko uwagę na jedną myśl zasadniczą traktowaną oddzielnie, t. j., że przeciwstawność prawa przyrody z prawem moralnym, jaką spotykamy u Kanta, nie jest uzasadniona. Prawo moralne jest samo prawem przyrodzonem, mianowicie prawem rozumnej woli. Ani prawo moralne nie jest czystą powinnością, ani prawo natury tylko tem, co jest bezwarunkową koniecznością. Gdyż z jednej strony etyka rozważa prawo któremu w rzeczywistości podlegają czynności ludzkie, z drugiej strony są w naturze zboczenia od przepisu. Niemoralność, czyli niezupełne opanowanie popędów zmysłowych przez wolę inteligentną na pewną analogię w nienormalnościach przyrody: potworach, chorobach, dowodzących, że i tu niezupełnie udaje się zasadom wyższym (organicznym) opanować sprawy niższe. Prawo wyższe ulega wszędzie zaburzeniom wskutek niezupełnie przezwyciężonego oporu sił niższych. Determinizm Schleiermachera nie daje mu dostrzedz po za równoległością obu prawodawstw ich istotnej różnicy.

Do zwolenników Schleiermachera należą Vorländer († 1867 w Marburgu; wydał *Schl'-s Sittenlehre* 1851), George († 1874 w Greifswald; *Die fünf Sinne* 1846), teolog R. Rothe († 1867 o nim pisał Nippold 1874), historycy filo-

zofii Brandis († 1867 w Bonnie) i H. Ritter († 1869 w Getyndze). W. Dilthey (ur. 1834), następca Lotzego w Berlinie, wydaje życiorys Schleiermachera (I tom 1867—1870). Krótki życiorys jegoż znajduje się w *Allg. deutsche Biographie* również u Hayma w *Romantische Schule* 1870. Dalej *Aus Schleiemachers Leben* w listach 4 tomy, 1858—63.

ROZDZIAŁ XIII.

HEGEL.

G. Wilh. Fred. Hegel ur. 27 sierpnia 1770 w Sztutgarcie, uczęszczał tam do gimnazyum a od r. 1788 na teologię do *Tübinger Stift*; od roku 1793 do 1800 był nauczycielem prywatnym w Bernie i Frankfurcie na Menie. W tem ostatniem miejscu pobytu dojrzał już plan jego przyszłego systematu. Szkic pisany dzieli filozofię na trzy części, odpowiadające starożytnemu podziałowi na logikę, fizykę i etykę; pierwsza z nich (nauka zasadnicza, nauka o kategoryach i o metodzie, łącząca w sobie logikę i metafizykę) rozważa absolut, jako czystą ideę, druga jako przyrodę, trzecia jako rzeczywisty (moralny) duch. Habilituje się w Jenie rozprawą łacińską o obiegu planet, w której, niewiedząc o odkryciu Cerery, a wychodząc z przypuszczenia, że podany w Timeuszu Platona szereg liczbowy przedstawia rzeczywisty porządek natury, twierdzi, na podstawach rozumowych, jako między Marsem i Jowiszem nie może być żadnej planety. W rozprawie tej daje też wywód praw Keplera. Wcześniej jeszcze wydał rozprawę p. t. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*. Wspólnie z Schellingiem wydaje Hegel *Kritische Journal der Philosophie* 1802—1803. Wydrukowany w tem piśmie artykuł p. t. *Glauben und Wissen* charakteryzuje stanowisko filozoficzne Kanta, Jakobiego i Fichtego, jako *refleksyę*, dla

której skończoność i nieskończoność, byt i myślenie stanowią przeciwności, kiedy prawdziwa *spekulacya* pojmuje je w ich tożsamości. W północ, gdy staczała się bitwa pod Jeną, kończył Hegel redakcyą swojej *Fenomenologii ducha* wydanej w r. 1807. Zmuszony do zrzeczenia się udzielonej mu w r. 1805 profesury ze względów pieniężnych, był w ciągu roku redaktorem pisma w Bambergu, następnie został dyrektorem gimnazyum w Norymberdze, gdzie uczył filozofii w wyższych klasach. Wykłady te są umieszczone, w XVIII tomie pism pod nazwą propendeutyki. W tym czasie ożenił się i wydał *Logikę* (tom I w 1812, t. II—1816). W r. 1816 powołany został na katedrę filozofii do Heidelbergu (gdzie ukazała się *Encyklopedia* 1817) w dwa lata zaś później do Berlina. *Zarys filozofii prawa* stanowi jedyne większe dzieło, które tam napisał. Niektóre sprawozdania umieszczał w założonym 1827 r. piśmie: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, które było organem jego szkoły; poza tem cały czas poświęcał wykładom. 14 listopada 1831 r. padł ofiarą cholery. Zbiorowe wydanie dzieł w 18 tomach (1832—1845) zawiera w tomach 2—8 wydane przez samego Hegla większe dzieła (z tych *Encyklopedia* z dodatkami według wykładów), w tomie 1, 16 i 17 pisma pomniejsze, w 4—15 wykłady, ułożone przez Gansa, Hothona, Marheinekego i Micheleta. W 19 tomie umieszczone są listy do Hegla i od niego, wydane przez Karola Hegla 1887. K. Rosenkranz napisał życiorys Hegla (1844), obronił go przeciwko R. Haymowi (*Hegel und seine Zeit* 1857) w rozprawie p. t. *Apologie Hegels* 1858 i ogłosił go za narodowego filozofa niemieckiego (1870). Popularne i ładne przedstawienie nauki Hegla dał K. Köstlin (1870). Ed. Hartmann wydał *Ueber die dialectische Methode* 1868 i *Hegels Panlogismus* 1870.

Zanim przystąpimy do pojedynczych części systematu, należy uczynić kilka uwag ogólnych co do stanowiska Hegla i jego metody naukowej.

I. Pogląd na świat i metoda.

W filozofii Hegla budzi się z całą siłą intelektualizm, który rozkwitnął był w filozofii niemieckiej i chwilowo tylko uległ ograniczeniu pod wpływem moralizmu Kanta. Wyrzeka się ona pierwszeństwa rozumu praktycznego; teorya podnosi się do godności podstawy, istoty i celu wszystkiego ludzkiego, a nawet wszelkiego bytu.

Leibniz i Hegel są klasycznymi przedstawicielami intelektualistycznego poglądu na świat. U pierwszego przeważa stanowisko podmiotowo-psychologiczne, u drugiego przedmiotowo-kosmiczne: Leibniz z natury wyobrażeń duszy wnioskuje na podstawie podobieństwa o wszystkich pierwiastkach świata, Hegel z ogólnego zadania wszelkiej rzeczywistości—być wykładem umysłu — wyprowadza specyalne zadanie indywidualnego ducha — urzeczywistnienie pewnych stopni myśli. Prawdziwą rzczywistością jest rozum, wszelki byt jest wcieleniem pewnej myśli; wszelkie stawanie się przebiegiem pojęcia, świat rozwojem myślenia. Absolut czyli idea logiczna istnieje początkowo jako systemat przedświatowych pojęć, następnie obniża się do zakresu nieświadomej przyrody, budzi się w człowieku ku samowiedzy, urzeczywistnia treść swoję w urządzeniach społecznych, aby nareszcie po wzbogaceniu się i udoskonaleniu w sztuce, religii i wiedzy, wrócić do siebie, t. j. osiągnąć bezwzględność wyższą niż była na początku. Filozofia jest najwyższym wytworem i celem sprawy dziejowej. Jak wola, intuicya, wyobrażenie i uczucie są niższemi formami myśli, tak moralność, sztuka i religa stanowią stopnie przygotowawcze do filozofii, gdyż dopiero ta ostatnia dokonywa tego, do czego daremnie zmierzają pierwsze—oddaje pojęcie dokładnie w formie pojęciowej.

Rozwijając założenie intelektualistyczne—„Wszelki byt jest urzeczywistnioną myślą, wszelkie stawanie się rozwojem myślenia“—otrzymamy następujące określenia, które bądź są w niem domyślnie zawarte, bądź wynikają

z niego: przedmiotem filozofii są *ideje* rzeczy. Za punkt wyjścia dla niej służy zgłębienie pojęcia, celu i znaczenia zjawiska, aby na podstawie tych danych wyznaczyć mu stanowisko w świecie i w systemacie wiedzy. Główny interes skupia się na tem, jakie stanowisko zajmuje rzecz stosownie do swego znaczenia i określenia, w systemacie wartości. Postępowanie to jest teleologiczne, oceniające, estetyczne. Zamiast przyczynowego pojmowania otrzymujemy idealne oznaczenie zjawiska. Tak charakteryzuje trafnie Lotze istotę niemieckiego idealizmu. 2°. Jeżeli wszelka rzeczywistość jest odzwierciedleniem rozumu, każda rzecz stopniem lub modyfikacyą myśli, to *byt i myślenie stanowią jedno.* 4° Jeśli świat jest stawaniem się myśli a filozofia ma być wykładem tej sprawy, to musi być ona *nauką o rozwoju*; jeśli każda rzecz urzeczywistnia jakąś myśl, to *wszystko rzeczywiste jest rozumne.* A gdy sprawa wszechświatowa osiąga najwyższy stopień swój w filozofii, ta ostatnia zaś w systemacie bezwzględnego idealizmu, więc i *wszystko rozumne jest rzeczywistem.* Rozum czyli idea nie jest prostem wymaganiem, upragnionym ideałem, lecz potęgą światową, przeprowadzającą swoje urzeczywistnienie. „Co jest rozumne to rzeczywiste, a co rzeczywiste to rozumne". (Przedmowa do filozofii prawa). Innemi słowy filozofia Hegla jest *idealizmem, systematem tożsamości i optymistyczną teoryą rozwoju.* Czem zaś się różni Hegel od innych idealistów, filozofów tożsamości i rozwoju, a zwłaszcza od swego poprzednika Schellinga?

U Schellinga przyroda jest podmiotem a sztuka punktem końcowym rozwoju; jego idealizm ma charakter fizyczny i estetyczny, jak u Fichtego — etyczny. U Hegla przeciwnie podmiotem i celem rozwoju jest pojęcie, filozofia jego jest, używając wyrażenia Hayma, „ulogicznieniem" świata, idealizmem logicznym.

Systematem tożsamości jest każda doktryna, uważająca naturę i duch za rzeczy jednakowe, co do istoty, za objawy jednego wyższego od obu absolutu. Gdy jednak Schelling uważa ideał i rzeczywistość jako rzeczy równoprawne, He-

gel wznawia naukę Fichtego o podrzędności przyrody duchowi, lecz bez właściwej jemu pogardy przyrody. Przyroda nie jest ani współrzędna duchowi, ani prostem narzędziem jego, lecz jest stopniem w rozwoju absolutu, mianowicie jest ideą, w jej inakobycie. Sam duch staje się przyrodą, aby zostać bardziej rzeczywistym, bardziej świadomym duchem; pierwej nim absolut został przyrodą, był on już duchem, wprawdzie nie „dla siebie“ lecz „w sobie“ był ideą czyli rozumem. Ideał nie jest tylko porankiem, następującym po nocy rzeczywistości, lecz i wieczorem, który ją poprzedza. Absolut (pojęcie) rozwija się z bytu w sobie (*Ansich*), przez byt nazewnątrz (*Aussersich*), do bytu dla siebie (*Fürsich*); z początku istnieje jako *rozum* (logiczny systemat pojęć), dalej jako *przyroda*, wreszcie jako żywy *duch*. W dwóch punktach więc różni się systemat tożsamości Hegla od Schellingowskiego: podporządkowuje on przyrodę duchowi i początek absolutu uważa nie za obojętność rzeczywistości i ideału, lecz jako ideał, królestwo wiecznej myśli.

Słusznem jest więc twierdzenie, że Hegel przedstawia *syntezę Fichtego i Schellinga*. Stosuje się to i do całego charakteru umysłowego filozofa tego, zajmującego środek między pustelniczą abstrakcyjnością myślenia Fichtego a artystycznie fantazyjną intuicyą Schellinga, z pierwszym dzieląc ścisłość logiczną i przeważny interes do filozofii dziejów, z drugim — szeroki widnokrąg oraz poczucie wartości i bogactwa jednostki.

Wreszcie ocharakteryzowaliśmy systemat Hegla jako filozofię rozwoju. Pod tym względem osobliwość jego stanowi to, że znaleziony przez Fichtego, a użytkowany i przez Schellinga, troisty rytm rozwoju: *thesis*, *antithesis* i *synthesis* przeprowadza uporczywie i z największą konsekwencyą. Zbliża to nas do jego *metody dialektycznej*. Uważał ją Hegel za prawdziwą metodę spekulacyi przeciwstawiając obu innym, z którymi się spotkał na początku swego zawodu filozoficznego: Kanta jako szczytowego punktu

oświaty z jednej strony i nauki tożsamości w szkole Schellinga z drugiej. Żadna z tych dwóch nie zadawalniała go.

Co do *treści* zgadzał się on z Schellingiem: filozofia powinna być metafizyką, umiejętnością o absolucie i jego imanencyi w świecie, nauką o tożsamości przeciwności, o rzeczach w sobie, nie tylko zaś o zjawiskach. Lecz *forma*, którą jej nadał Schelling, wydaje mu się nienaukową, niesystematyczną, gdyż ten ostatni opiera poznanie filozoficzne na genialnej intuicyi, wiedza zaś z intuicyj jest niemożliwą. W filozofii oświaty przeciwnie imponuje mu formalna ścisłość badania; zgadza się on z nią, że filozofia powinna być *umiejętnością* utworzoną z *pojęć*. Lecz nie z pojęć abstrakcyjnych. Kant i oświata stoją na stanowisku refleksyi, dla której przeciwstawność bytu i myślenia, skończoności i nieskończoności są nierozwiązalne, a więc absolut zostaje transcendentnym, prawdziwa istota rzeczy—niepoznawalną. Hegel pragnie połączyć dodatnie strony jednej i drugiej: głębię treści i metodę naukową.

Intuicya, którą się posługuje Schelling, jest wiedzą *bezpośrednią* stosującą się do rzeczy konkretnych i szczegółowych. Pojęcie filozofii refleksyjnej jest wiedzą *pośrednią*, obracającą się wśród *abstrakcyj* i *ogólności*. Czy nie można byłoby usunąć z pierwszej (nienaukową) bezpośredniość, z drugiej (niecintuicyjną, pozbawioną treści) abstrakcyjność, połączyć konkretne z pośrednim czyli pojęciowem i w ten sposób urzeczywistnić Kantowski ideał intuicyjnego rozsądku? *Pojęciem konkretnem* byłoby takie, któreby szukało ogólnego nie nazewnątrz szczegółowego, lecz w niem samem, nieskończonego nie poza skończonem, absolutu nie w niedoścignionej odległości od świata, istoty nie poza zjawiskiem, lecz w niem samem. Kiedy filozofia refleksyjna w abstrakcyjnej martwocie pojęć swoich ogłosiła przeciwności za niedające się pojednać, Schelling zaś uważał je za bezpośrednią tożsamość, pierwsza zaprzeczała tożsamości w przeciwieństwach, druga uważała ją za rzecz pierwotnie daną (w dającej się poznać intuicyjnie bezwzględnej obojętności) pojęcie konkretne *każe przeciwnościom zjednoczyć się w tożsa-*

mości, tę ostatnią daje poznać jako wynik pewnego procesu. Początkowo bezpośrednia jedność, później rozdwojenie, w końcu pogodzenie przeciwności—takie jest ogólne prawo rozwoju.

Sprzeczność pomiędzy filozofią refleksyjną a intuicyjną, którą Hegel usiłuje usunąć przy pomocy spekulacyi jednocześnie pojęciowej i konkretnej, dotyczy 1° organu myślenia, 2° jego przedmiotu, 3° istoty i logicznej godności tej przeciwstawności.

Organem prawdziwej filozofii nie jest ani abstrakcyjnie rozumujący *rozsądek*, który zamknięty jest w granicach doświadczenia, ani mistyczna *intuicya*, która chce jednym porywem wznieść się na szczyt wiedzy, lecz *rozum*, jako zdolność tworzenia pojęć konkretnych. Konkretnem jest takie pojęcie, które nie odbija ostro od przeciwnego sobie, lecz dochodzi do pojednania z niem: przesuwa się od tezy przez antitezę do syntezy. Rozum ani wytyka przeciwności, ani ich zaprzecza, lecz doprowadza je do tożsamości. Jedność przeciwności nie jest ani niemożliwą, ani daną z góry, lecz jest zdobyczą rozwoju.

Przedmiotem filozofii nie jest świat zjawiskowy czyli rzeczy względnych, lecz *absolut*, ten zaś nie jako substancya spoczywająca, lecz jako żywy *podmiot*, rozszczepiający się na różnice i powracający do tożsamości. Absolut jest pewną sprawą, wszelka rzeczywistość przedstawieniem tej sprawy. Jeśli wiedza ma odpowiadać rzeczywistości, powinna być również sprawą. Filozofia jest *ruchem myśli* (dialektyką), jest systematem pojęć, z których każde przechodzi w następujące, wytwarza je z siebie tak jak i samo z poprzedniego powstało.

Wszelka rzeczywistość jest rozwojem, a pobudką w tym rozwoju (tak świata, jak i wiedzy) jest przeciwność, *sprzeczność*. Bez niej niebyłoby ani rozwoju, ani życia. Tak więc wszystko żywe jest pełne sprzeczności—a jednak rozumne. Sprzeczność nie jest manowcem przeciwnym logice, lecz jest ostrogą do dalszego myślenia. Nie powinna być zniesioną, lecz „usuniętą“, t. j. zaprzeczoną o tyleż,

o ile zachowaną. Dzieje się to przez połączenie w myśli obu sprzecznych pojęć w trzecie wyższe, bardziej obejmujące, bogatsze w treść, którego stają się momentami. Jako „usunięte“ momenty nie ścierają się już z sobą, przeciwność czyli sprzeczność została przezwyciężona. Lecz synteza nie jest jeszcze ostateczną, znajduje się nowa sprzeczność, wymagająca pojednania i t. d. Każde pojęcie szczegółowe jest jednostronne, niedostateczne, przedstawia tylko część prawdy, wymagając uzupełnienia przez przeciwne sobie, a w połączeniu z tem uzupełnieniem daje pojęcie wyższe, zbliżające się więcej do prawdy całkowitej; do wyniku należy cały rozwój, przez który został otrzymany. Jedynie dzięki podobnej dialektyce pojęć filozofia odpowiada dokładnie żywej rzeczywistości, którą pojąć powinna, a spekulacyjny postęp myśli nie jest dowolną grą pojęć myślącego podmiotu, lecz ścisłem odbiciem ruchu samych rzeczy. Ponieważ świat i jego przyczyna są rozwojem, więc i pojęte mogą być jedynie przez rozwój pojęć. Prawem rządzącem tym rozwojem jest przejście od twierdzenia do przeczenia, a od tego ostatniego do kojarzenia (różnojedni). Najbardziej szeroko obejmujący przykład tej trójki—idea, przyroda, duch — daje podział całego systematu; drugi po nim— duch podmiotowy, przedmiotowy i bezwzględny (absolutny) określa podział trzeciej części.

II. Systemat.

Jako część wstępną daje Hegel *Fenomenologię*, w której (nie chcąc zaczynać na wzór Schellingistów od absolutnej wiedzy, jakby „wystrzelonej z pistoletu“) sposobem bardzo zajmującym opisuje powstanie wiedzy filozoficznej, mieszając stanowisko psychologicznie z filozoficznie dziejowem. Duch świata, zarówno jak i świadomość osobowa, która powtarza w krótkości stopnie rozwoju ludzkości, przebiega sześć stopni. Z nich trzy pierwsze: świadomość, samowiedza, rozum, odpowiadają stopniowaniu średniej części nauki o podmiotowym duchu, nazwanej „fenomeno-

logią", pozostałe zaś (duch moralny, religia i wiedza bezwzględna są skróconym wykładem, tego co zawiera w bogatszem rozczłonkowaniu nauka o przedmiotowym i bezwzględnym duchu.

1. *Logika* rozważa ideę w abstrakcyjnym żywiole myślenia, tylko taką jaką jest w myśli, nie jaką jest w intuicyi, czyli jak sama o sobie myśli. Treść jej stanowi prawda bez powłoki, jaką jest w sobie i dla siebie, czyli Bóg w jego wiecznym bycie przed stworzeniem świata. Inaczej niż zwykła logika, oddzielająca formę od treści, postępuje logika spekulacyjna; będąc jednocześnie i ontologią, czyli metafizyką, uważa ona kategorye za stosunki rzeczywiste, formy myśli jako formy rzeczywistości; ponieważ rzecz i myśl stanowią jedno, więc logika jest jednocześnie nauką o myśli i o bycie. Trzy jej główne części mają za tytuł: *byt*, *istota*, *pojęcie*. Pierwsza traktuje o jakości, ilości i mierze czyli jakościowej ilości. Druga rozważa istotę jako taką, zjawisko i rzeczywistość (czyli istotę, objawiającą się w zjawisku); ostatnią według momentów substancyonalności, przyczynowości i wzajemnego oddziaływania. Trzecia cz. składa się z rozdziałów o podmiotowości (pojęcie, sąd, wniosek), przedmiotowości (mechanizm, chemizm, teleologia) i idei (życie, poznanie, idea bezwzględna).

Jako przykład tego, jak Hegel wywodzi z idei jej przeciwność i łączy następnie obie w syntezie, dość jest przytoczyć znakomity początek logiki. Jak powinniśmy przedewszystkiem pomyśleć i określić absolut? Oczywiście jako coś nie wymagającego żadnych przypuszczeń pierwotnych. Pojęciem najogólniejszem, które zostaje po usunięciu wszelkiej określonej treści myślowej, a od którego nic już więcej ująć nie można, najmniej określonem i najmniej pośredniem jest czysty *byt*. Jako pozbawiony jakości i treści równy on jest *niczemu*. Myśląc o czystym bycie pomyśleliśmy zamiast niego raczej o niczem; to ostatnie zaś pojęcie nie może się utrzymać, lecz wraca ku pojęciu bytu; skoro bowiem myślimy o niem, istnieje już jako przedmiot myśli. Czysty byt i czyste nic stanowią jedno chociaż pod

każdem z tych pojęć myślimy co innego; oba stanowią bezwzględną nieokreśloność. Przejście od bytu do nicości i od nicości do bytu jest *stawaniem* się. Stawanie się jest jednością obu, a więc ich prawdą. Gdy dziecko „zostaje“ młodzieńcem, jest ono nim już i jeszcze nim nie jest. Byt i niebyt są tak połączone z sobą i tak się znoszą nawzajem, że nie tworzą sprzeczności. W ten sam sposób wykazuje się dalej, że w mierze połączone są i zależne od siebie ilość i jakość (można to tak przedstawić popularnie: stopniowo zmniejszane ciepło staje się zimnem; odległości nie można mierzyć korcami), że istota i zjawisko nie dają się oddzielić od siebie, gdyż ostatnie jest zawsze zjawiskiem pierwszego, pierwsze zaś jest o tyle istotą, o ile objawia się w zjawisku i t. d.

Znaczenie logiki Hegla polega nie tyle na pomysłowem i cennem wyjaśnieniu szczegółów, ile na myśli zasadniczej, że kategorye nie są bezładną mieszaniną, lecz tworzą organicznie związaną całość, w której każda część zajmuje zupełnie określone miejsce i zostaje w stosunku pokrewieństwa i zależności od innych. Sam ten zamiar naszkicowania po dobnego „globusu“ czystych pojęć był ważnym czynem, który pomimo niepomyślnego wykonania, zapewnia autorowi podziwienie potomności. Ktokolwiek zechce odnowić próbę, wyciągnie niejednę naukę z niepowodzeń Hegla. Przedewszystkiem związki pomiędzy pojęciami są nadto rozmaite i skomplikowane, aby dały się ująć przy pomocy jednostajnych przejść owej dialektycznej metody (którą Chalybeus nazywa dowcipnie chorobą członkowania). Nie należało też pomijać twórczej siły myśli i wypadałoby przypisać jej raczej, niż ruchomości samych kategoryi sprawę przeprowadzania od jednej do drugiej.

2. *Filozofia przyrody* przedstawia ideę w jej inakobycie. Z logicznego królestwa cieniów, w którem żyły dusze wszelkiej rzeczywistości, przechodzimy do sfery zewnętrznych, zmysłowych istnień, w których pojęcia materyalizują się. Dla czego idea uzewnętrznia się? Ażeby zostać rzeczywistością. Lecz rzeczywistość naturalna jest niedo-

skonałą, nie odpowiada idei; jest ona tylko warunkiem poprzedzającym lepszą rzeczywistość, przewidzianą już zawczasu, rzeczywistość duchową: rozum staje się przyrodą, ażeby zostać duchem; idea wychodzi z siebie, aby wrócić do siebie wzbogaconą. Tylko ten dobrze zna ojczyznę, kto był w obcym kraju.

Stosunek do siebie przedmiotów natury oraz ich wzajemne oddziaływanie jest zewnętrzne: ulegają one konieczności mechanicznej, a przypadkowość obcych wpływów krępuje i wykrzywia ich rozwój, skutkiem czego w przyrodzie wprawdzie daje się widzieć wszędzie rozum, lecz nie sam tylko rozum; liczne objawy nielogiczności, bezcelowości, nieprawidłowości, smutku i choroby świadczą o tem, że istotą jej jest zewnętrzność. Jednakże niedokładność w urzeczywistnieniu idei usuwa się stopniowo w powolnym rozwoju, aż wreszcie życie staje się przygotowaniem do narodzenia ducha.

Nie zatrzymujemy się dłużej na filozofii przyrody Hegla, rozdzielonej na trzy części: mechanikę, fizykę i organikę, gdyż zapożycza się on w niej od Schellinga, a przytem nie tu tkwi jego siła. Również i w następującym podziale ograniczamy się do podania treści wobec tego, że pierwowzorem jego była psychologia konstrukcyjna Fichtego i Schellinga, którą wyłożyliśmy obszerniej.

3. *Nauka o podmiotowym duchu* podaje wolność, jako istotę i przeznaczenie ducha (byt—w sobie *Bei—oder Insichsein*) i wykazuje, w jaki sposób duch je urzeczywistnia, stając się coraz bardziej niezależnym od przyrody. Tematem antropologii jest duch jako istota przyrodzona, czyli jako „dusza“ (naturalna, czująca i rzeczywista) pewnego ciała; rozważają się tu różnice rasy i narodowości, płci i wieku, snu i czuwania, usposobienia i temperamentu, również talent i choroby umysłowe, słowem wszystko, co należy do ducha o ile on związany jest z ciałem. *Fenomenologia* jest nauką o jaźni, t. j. o duchu, o ile przeciwstawia się przyrodzie, jako niejaźni i przebiega stopnie (prostej) świadomości, samowiedzy i syntezy obu—rozumu. *Psychologia*—lepiej

pneumatologia, rozważa „ducha“ łączącego się z przedmiotowością w następującym podziale: inteligencya teoretyczna, jako wejrzenie (wrażenie, uwaga, intuicya), wyobrażenie (wspomnienie, fantazya, pamięć) oraz myślenie pojęciowe (pojmujące, sądzące, wnioskujące); inteligencya *praktyczna* jako uczucie, popęd (namiętność i samowola) i szczęście; wreszcie jedność ducha poznającego i chcącego: wolny duch czyli rozumna wola, urzeczywistniająca się w prawie moralności i dziejach.

Nauka o duchu przedmiotowym, obejmująca etykę, filozofię prawa, państwa i dziejów jest najświetniejszem dziełem Hegla. Dzieli się ona w sposób następujący: I. *prawo* (własność, umowa, kara), II. *moralność* (pomysł zamiar i dobro, dobre i złe). III. *Obyczajność* *a*) rodzina *b*) społeczeństwo cywilne, *c*) państwo (wewnętrzne i zewnętrzne prawo państwowe, dzieje powszechne). W prawie osiąga wola czyli wolność rzeczywistość zewnętrzną, w moralności wewnętrzną, w obyczajności, zarówno podjak i przedmiotową czyli zupełną.

Prawo, stanowiące drugą, wyższą naturę, jako postanowiona przez ducha i uznana konieczność, jest początkowo szeregiem zakazów; gdzie pozornie nakazuje, tam tylko twierdzenie ujemne przybrało wyraz dodatni. Prawo prywatne zawiera dwie rzeczy: nakaz zostania osobą oraz przykazanie szanowania innych osób jako takich. Własność jest zewnętrzną sferą, którą nadaje sobie wola. Bez własności niema osoby. Dzięki karze (odwetowi) prawo przywraca się wobec bezprawia, a to ostatnie uznane zostaje za nicość. Traktuje ono zbrodniarza według tej samej zasady, według której on postępował, t. j., że przymus jest dozwolony.

Na stopniu *moralności* dobro istnieje w formie zadania, które nigdy nie da się spełnić, jako czysta powinność; pomiędzy nakazem obowiązku a wolą pojedynczą, między zamiarem a wykonaniem istnieje nie dająca się usunąć przeciwstawność. Sędzią o dobrem i złem jest tu sumienie, które nie jest zabezpieczone od błędu. Dla podmiotowego przekonania może się wydać dobrem i obowiązującem to,

co jest przedmiotowo złe (według Fichtego byłoby to niemożliwe).

Wskutek nie dającej się złagodzić na tym stopniu przeciwności pomiędzy obowiązkiem a wolą, Hegel nie chce uznać moralności, t. j. zakresu podmiotowego usposobienia, za najwyższy. Szuka on wyższego tam, gdzie legalność stanowi jedno z moralnością t. j. w „*obyczajności*“. Nazwa ta pochodzi od *obyczaju*, owego panującego w społeczeństwie przyzwyczajenia, które odczuwa się przez jednostkę nie jako zewnętrzny nakaz, lecz jako coś, należącego do własnej istoty. Dobro ukazuje się tu jako duch rodziny i narodu, przenikający jednostki, jakby ich substancya. Małżeństwo nie jest ani stosunkiem czysto prawnym, ani też czysto uczuciowym, lecz instytucyą „obyczajową“. Gdy w rodzinie panuje miłość, w społeczeństwie cywilnem każdy dąży do zadośćuczynienia swoim prywatnym potrzebom, pracując jednak dla siebie służy dobru ogólnemu. Na podziale pracy, wynikającym z rożnicy potrzeb, spoczywa podział na stany (produkujący, przetwarzający i myślący). Honor klasowy i cechowy należą według Hegla do najistotniejszych podpór obyczajności ogółu. Niespodziewanie znajdujemy w tym dziale czuwanie nad prawem i policyę.

Państwo, stanowiące jedność rodziny i towarzystwa cywilnego, jest skończonem urzeczywistnieniem wolności. Organami jego są władze państwowe, które powinne być rozdzielone, ale niezależne. Władza prawodawcza ustanawia założenia ogólne; rządząca podporządkowuje pod nie szczegółowe, książęca łączy obie w jedności osobowej. W woli księcia państwo staje się podmiotem. Najdoskonalszą formą państwa jest monarchia dziedziczna konstytucyjna, jej założenie stanowi cel dziejów, które Hegel, podobnie jak Kant, rozważa przeważnie ze stanowiska politycznego.

Dzieje są stawaniem się rozumnego państwa; kierującą potęgą ich rozwoju — duch wszechświatowy, jego narzędziem—duchy narodów i wielcy ludzie. Naród pojedynczy jest wyrazem tylko pewnego momentu ducha po-

wszedniego; skoro tylko spełnił swoje zadanie traci prawa swoje i ustępuje panowanie innemu, od tej chwili jedynie uprawnionemu: dzieje powszechne są trybunałem świata, wydającym sąd o narodach. Również i działacze historyczni są jedynie organami wyższej potęgi, której cele urzeczywistniają, wyobrażając, że działają we własnym interesie: ich dzieło ukryte jest od nich, zarówno jego cel, jak i przedmiot. Można to nazwać podstępem rozumu, który posługuje się namiętnościami dla swoich celów.

Dzieje są postępem w uświadomieniu wolności. Na początku tylko jeden jest świadom jej, później wielu, w końcu wszyscy. Stąd trzy okresy, w których przeżywa ludzkość wiek swój, a którym odpowiadają cztery państwa powszechne: *despotyzm* wschodni; *rzeczpospolita* grecka (demokratyczna) i rzymska (arystokratyczna), i *monarchia* germańska. Dzieje, podobnie jak słońce, postępują ze wschodu na zachód. Chiny i Indye nie wyszły ze stanu przedpaństwowego; cesarstwo chińskie jest państwem rodzinnem, indyjskie — społeczeństwem, w którem stany zastygły w kasty. Dopiero despotya perska występuje jako prawdziwe państwo i to jako państwo zaborczo-wojownicze. W młodzieńczym i męzkim wieku ludzkości, miejsce jedynowładztwa zastępuje najwyższowładztwo ludu; nie wszyscy jednak jeszcze mają świadomość wolności; niewolnicy nie biorą żadnego udziału w rządzie. Zasadą świata greckiego pełnego życia i rozkoszującego się w pięknie jest indywidualność; ztąd liczne drobne państwa, wśród których Sparta uprzedza charakterem Rzym. Cechą wewnętrzną rzeczypospolitej rzymskiej jest walka o rząd pomiędzy plebejuszami a patrycyuszami, zewnętrzną—polityka zaborcza. Ze stosunku pomiędzy jednostką a ogółem, przeciwstawiających się sobie jako abstrakcyjna osoba i abstrakcyjne państwo, rozwija się nieszczęśliwy okres cesarski. Cesarstwo rzymskie i żydostwo były warunkami dla wytworzenia chrześcijaństwa. To ostatnie przynosi ideę ludzkości (humanitarną): każdy człowiek wolny jest jako człowiek, t. j. jako istota rozumna. Z początku

wyzwolenie było tylko religijne; przez germanów staje się ono politycznem. Pomijamy dalszy podział, przytaczając tylko nagłówki: pierwiastki ducha germańskiego (wędrówki ludów, mahometanizm, królestwo frankskie Karola Wielkiego), średnie wieki (feodalizm i hierarchya, wojny krzyżowe, przejście od feodalizmu do monarchii czyli do bytu państwowego), epoka nowożytna (reformacya, jej oddziaływanie na przeobrażenie państw, oświata i rewolucya).

Filozofia dziejów [1]) jest największem i najtrwalszem z tego, co dokonał Hegel. Pogląd jego na państwo jako na ostateczny cel zupełnego urzeczywistnienia dobra, jest wprawdzie odbiciem starożytnego ideału, który nie może się zaszczepić wśród współczesnej ludzkości. Lecz wspaniała próba wyrozumowania dziejów, wykrycia praw rozwoju historycznego i oddziaływania pomiędzy rozmaitemi dziedzinami życia narodowego, zostanie na zawsze wzorem do naśladowania. Ideje przewodnie jego filozofii dziejów wsiąkły tak szybko w świadomość wykształconego ogółu, że badaczowi dzisiejszemu prawie niezrozumiałym jest sposób pojmowania dziejów z epoki oświaty.

5. *Duch bezwzględny* (*absolutny*) jest jednością ducha podmiotowego i przedmiotowego. Jest on zupełnie wolny od wszelkich sprzeczności i w zgodzie z sobą. Rozdwojenie między przedmiotem a podmiotem, wyobrażeniem a rzeczą, myśleniem a bytem, nieskończonem a skończonem zostaje usunięte i nieskończoność uznana za istotę skończoności. Wiedza o pojednaniu wyższych przeciwstawności czyli o nieskończoności w skończonem przedstawia się w trzech formach: jako intuicya (sztuka), jako uczucie i wyobrażenie (religia), jako myślenie (filozofia).

a) *Estetyka.* Piękno jest absolutem (nieskończonością w skończoności) w istnieniu zmysłowem, ideą w ograniczonem zjawisku. Zależnie od stosunku tych momentów

1) Trafny wybór aforyzmów dotyczących filozofii dziejów daje M. Schasler p. t. „Hegel; populäre Gedanken aus seinen Werken". 2 wyd. 1873.

od przewagi kształtu zewnętrznego lub wewnętrznej treści albo ich równowagi mamy trzy formy sztuki: w *symbolicznej* przeważa zjawisko, idea zaś zaledwie jest zaznaczona; w *klasycznej*, idea i postrzeżenie czyli treść duchowa i forma zmysłowa pokrywają się i przenikają w zupełności, gdyż ostatnia wchłania pierwszą bezustanku; w *romantycznej* zjawisko usuwa się na drugi plan a przeważa idea czyli wewnętrzna treść ducha. Klasyczny rodzaj sztuki, w którym panuje zupełna harmonia między formą a treścią, jest najpiękniejszy; romantyczny jednak jest wyższy, bardziej znaczący.

Symboliczną była sztuka wschodnia nie wykluczając egipskiej i hebrajskiej. Klasyczną—grecka, romantyczną jest sztuka chrześcijańska. Wprowadziła ona w swój zakres zupełnie nowe uczucia rycerskie i religijne — miłość, wierność, cześć; cierpienie i żal, a nawet małe i przypadkowe umie uszlachetnić starannem opracowaniem. Wzniosłe należy do symboliki; satyra rzymska jest rozwiązaniem klasyczności, humor—ideału romantycznego.

Architektura jest sztuką przeważnie symboliczną; rzeźba nadaje się do najczystszego oddania ideału klasycznego; malarstwo, muzyka i poezya mają charakter romantyczny. Nie wyklucza to powtarzania owych trzech stopni w każdym z rodzajów sztuki. W architekturze np. sztuka monumentalna (obelisk), stosowana (dom lub świątynia) i gotycka (katedra). Jak u greków plastyka, tak dochodzą sztuki romantyczne u chrześcijan do punktu szczytowego. W poezyi, jako najdoskonalszej i najwszechstronniejszej z sztuk pięknych (obejmującej ich całość), łączącej w sobie przeciwstawność symboliczności i klasyczności, liryka jest powtórzeniem architektorycznie-muzykalnej, epos — plastycznie-malarskiej, dramat—połączenie liryzmu z epiką.

b) *Filozofia religii.* Przejście od zmysłowości zewnętrznej do wnętrza ducha, rozpoczęte w sztuce romantycznej a zwłaszcza w poezyi, znajduje zakończenie w religii. W niej wykładają narody swoje wyobrażenia o substancyi świata; w niej odczuwa się i przedstawia się obrazowo jed-

ność skończoności i nieskończoności. Nie jest ona tylko poczuciem pobożności, lecz myśleniem o absolucie, tylko nie w myślowej formie. Religia i filozofia, co do treści swojej stanowią jedno; przedmiotem obu jest Bóg czyli prawda; różnią się tylko co do formy: religia zawiera w formie empirycznej i naocznej tę samą treść spekulacyjną, którą filozofia przedstawia w dokładnej postaci pojęciowej. Religia jest stającą się wiedzą w stopniowem przezwyciężeniu niedoskonałości. Ukazuje się ona pierwotnie jako religia *określona* w dwóch stopniach; religia natury i religia duchownej indywidualności, urzeczywistnia zaś w końcu zupełnie swoje pojęcie w *bezwzględnej* religii chrześcijaństwa.

Religia naturalna, będąca na najniższem stopniu czarodziejstwem, rozwija się w trzech formach: jako religia miary (chińska), fantazyi (indyjska czyli bramańska) i bytu w sobie (buddyjska). W perskiej religii światła (Zoroastrowej), syryjskiej bólu i egipskiej zagadkowej przygotowywa się przekształcenie w religią wolności. Grek rozwiązuje zagadkę Sfinksa poznając siebie jako człowieka, jako podmiot.

Religia duchowej indywidualności czyli wolnej podmiotowości przebiega trzy stopnie: żydowską religię wzniosłości (jedności), grecką piękna (konieczności) i rzymską celowości (rozsądku).

W przeciwności do żydowskiej religii niewolniczego posłuszeństwa, która daje poznać przy pomocy cudu potęgę jedynego Boga i nicość „stworzonej“ przez jego wolę przyrody, oraz do prozaicznie poważnej religii rzymian, uwielbiającej pod postacią Jowisza i Fortuny wszechświetne panowanie narodu rzymskiego, religia artystyczna i wesoła greków czci w pięknych postaciach bogów władze, które człowiek poznaje w sobie samym: mądrość, odwagę i piękność.

Religia *chrześcijańska* czyli objawiona jest religią prawdy, wolności, ducha. Treścią jej jest jedność boskiej i ludzkiej przyrody; Bóg, poznający sam siebie w poznaniu o nim człowieka; wiedza o Bogu jest wiedzą Boga o samym

sobie. Zasadnicze prawdy jej są: jedność w trójcy (omawia ona, że Bóg odróżnia siebie i usuwa odróżnienie przez miłość); Bóg w postaci ludzkiej (jako symbol jednakowości co do istoty ducha skończonego i nieskończonego), grzech pierworodny i pojednawcza śmierć Chrystusa (oznacza to, że urzeczywistnienie jedności człowieka z Bogiem przypuszcza przezwyciężenie przyrody i egoizmu).

c) *Filozofia.* Pozostaje jeszcze do spełnienia zadanie nadania formy pojęciowej i dokładnej zawartej w religii treści bezwzględnej. W filozofii osiąga duch bezwzględny najwyższy stopień, zupełne poznanie siebie. Jest ona ideą myślącą o sobie samej.

Nie należy się tu spodziewać szczegółowych wyjaśnień: filozofia jest samym przebytym rozwojem. Systematycznem jego przedstawieniem jest encyklopedya, poglądem na swoje własne urzeczywistnienie historya filzofii, której zadaniem, jako przedmiotu filozoficznego, jest wykazanie prawidłowości i zgodności z rozumem owego rozwoju historycznego, wykazanie, że systemata nie tylko po sobie następują, ale wynikają jeden z drugiego, oraz ich związku z historyą cywilizacyi. Każdy systemat jest wytworem i wyrazem swego czasu i jako wiedza o sobie każdego stopnia rozwoju nie może nastąpić wcześniej, niż stopień ten dojdzie do dojrzałości, a następnie zostaje zwyciężony przez inny. Sowa Minerwy zaczyna swój polot, gdy zapada zmrok.

ROZDZIAŁ XIV.

Opozycya przeciwko konstrukcyjnemu idealizmowi:

FRIES, HERBART, SCHOPENHAUER.

W osobach Friesa, Herbarta i Schopenhauera występuje potrójna opozycya przeciwko szkole idealistycznej, reprezentowanej przez Fichtego, Schellinga i Hegla. Opozycya pierwszego dotyczy metody badaczy konstrukcyjnych, drugiego — określeń ontologicznych, trzeciego — sądu o wartości bytu. Fries i Beneke nie przyznają możności spekulacyjnego poznania nadzmysłowem i chcą oprzeć filozofią na psychologii empirycznej. Herbart przeciwstawia pluralizm monizmowi (panlogizmowi) idealistów, filozofią bytu ich filozofii stawania się; Schopenhauer odrzuca ich optymizm, odmawiając rozumu światowi i jego przyczynie. Natomiast niewiele wspólnego mają z sobą ci przedstawiciele opozycyi prócz tego, że wszyscy szczycą się lepszem pojmowaniem filozofii Kanta i dalszem jej przeobrażeniem zgodniejszem z duchem twórcy, niż u idealistów. Kto zaś nie im właściwie, lecz zwalczanym przez nich idealistom przyzna, że konsekwentniej rozwijają dalej naukę Kanta, ten powinien przyjąć dla przedstawicieli opozycyi nadaną przez Fortlagego nazwę *półkantystów*. Nazwa taka wydaje się tem właściwszą, że każdy z nich przywłaszczył sobie tylko pewną ograniczoną część nauki Kanta, łącząc ją z obcym żywiołem. Ta domieszka pochodzi u Friesa z filozofii wiary Jacobiego, u Herbarta z monadologii Leibniza

oraz eleatycko-atomistycznej nauki starożytnych, u Schopenhauera z religii indyjskiej i (również jak u Benekego) z sensualizmu anglików i francuzów. Istnieje pewna równoległość między głównymi przedstawicielami szkoły idealistycznej a przywódcami opozycyi, którą tu w krótkości zaznaczamy. Teorya poznania i wiary Friesa jest empirycznym równoważnikiem nauki umiejętności Fichtego. Schopenhauer swoją nauką o woli i ideach, swojem pełnem fantazyi i intuicyi pojmowaniem przyrody i sztuki, wogóle swojem estetycznem filozofowaniem, zrywającem chętnie pęta metody, tak się zbliża do Schellinga, że wielu uważa jego systemat za latorośl filozofii przyrody. Przeciwstawność między Heglem a Herbartem jeszcze bardziej uwydatnia się przez to, że obaj wykazują jednakowe zaufanie w potęgę pojęcia. Najwięcej uderzającem podobieństwem w metafizyce jednego i drugiego jest znaczenie, jakie przywiązują do sprzeczności jako pobudzającej siły w rozwoju myśli filozoficznej. Przeciwległość stanowiska Schleiermachera względem intelektualistycznego pojmowania religii przez Hegla, pobudziła Harmsa do umieszczenia go w szeregach opozycyi. Zaczynamy w porządku chronologicznym od wystąpienia Friesa pod sztandarem antropologizmu przeciwko głównemu kierunkowi szkoły kantowskiej.

I. Szkoła psychologiczna: Fries i Beneke.

Jakób Fr. Fries (1773—1843) urodził się i wychował w Barbach, był na uniwersytecie w Jenie, gdzie habilitował się w r. 1801 od 1806 do 1816 był profesorem w Heidelbergu, od tego czasu do śmierci w Jenie. Głównem jego dziełem jest trzytomowa *Nowa krytyka rozumu* 1807 (II wyd. 1828); poprzedziło ją pismo z r. 1805 p. t. *Wissen, Glaube und Ahnung*. Prócz tego wydał podręcznik psychologicznej antropologii 1821 (II wyd. 1837), podręczniki logiki, metafizyki, matematycznej filozofii przyrody, filo-

zofii praktycznej i filozofii religii oraz powieść filozoficzną p. t. *Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele.*

Fries przyjmuje i popularyzuje wyniki Kanta, odrzucając jego metodę. Reinhold i Fichte wprowadzili do filozofii „przesąd transcendentalny“ a Kant i sam był przyczyną tego zwrotu przez swoje usiłowanie dowiedzenia wszystkiego. Nie drogą spekulacyi, lecz jedynie empiryczną przekonać się można o istnieniu apriorycznych form poznania, mianowicie przez ich spostrzeganie. Są one danemi faktami rozumu, których świadomość nabywamy drogą rozważania czyli analizy psychologicznej. *A priori* nie może być dowiedzione ani wyprowadzone; może być tylko wykazana jego obecność. Kwestya sporna między Friesem a szkołą idealistyczną [1]) brzmi tak: czy odkrycie pierwiastków apriorycznych jest poznaniem *a priori* czyli *aposteriori*? Czy krytyka rozumu jest poszukiwaniem metafizycznem czyli empirycznem, a mianowicie antropologicznem? Herbart rozstrzyga je zgodnie z idealistami: „Wszystkie pojęcia, przy których pomocy poznajemy nasze władze poznawcze, są pojęciami metafizycznemi“ (Lehrb. zur Einl. str. 231). Fries rozwiązuje je tak: Krytyka rozumu jest *empiryzmem psychologicznym*, poznaniem z wewnętrznego doświadczenia, czyli z obserwacyi siebie samego, jakoteż wogóle psychologia doświadczalna stanowi podstawę filozofii.

Prócz tej różnicy metodologicznej przyjmuje Fries zresztą prawie bez zmiany wyniki Kanta, jeśli pominiemy płytkość, którą nadaje im jego wykład. Jedynie nauka o ideach i o poznaniu rozumowem ulega zmianie dzięki wprowadzeniu i usystematyzowaniu nauki Jacobiego o bezpośredniej oczywistości wiary. *Rozum*, władza idej, t. j. zasad, nie dających się dowieść, ale i nie ulegających wątpieniu jest zupełnie równouprawny ze zmysłowością i rozsądkiem. Ten sam przymus podmiotowy, który służy nam

[1]) Por. o tem Kuno Fischera. „Die beiden Kantischen Schulen in Jena“ 1862.

gwarancyą przedmiotowej rzeczywistości postrzeżeń i kategoryj, towarzyszy również idejom; wiara, odsłaniająca nam istotę rzeczy, jest również pewną jak i wiedza o zjawisku. Idealny pogląd na świat jest również konieczny jak i naturalny; przy jego pomocy poznajemy ten sam świat, co i przy pomocy drugiego tylko według wyższego porządku; oba wypływają z rozumu czyli jedności apercepcyi transcendentalnej, tylko że przy poglądzie naturalnym świadomi jesteśmy, że stanowi on warunek poznania, przy idealnym tego nie dostrzegamy. Pobudką ku wzniesieniu się ponad wiedzę do wiary jest ta okoliczność, że próżnej formy jedności rozumu nigdy nie może zapełnić całkowicie poznanie zmysłowe. *Ideje* są dwojakiego rodzaju: estetyczne są postrzeżeniami, którym brakuje odpowiednich dokładnych pojęć; logiczne są pojęciami, pod które nie można podłożyć odpowiednich określonych postrzeżeń. Pierwsze otrzymują się przez kombinacyę, drugie przez negacyę, przez to, że usuwamy z myśli granice empirycznego poznania, pozbawiamy granic pojęcia rozsądku. Łącząc z sobą wszystkie ograniczenia otrzymujemy tyleż idei ile kategoryj, t. j. dwanaście, wśród których najważniejsze są ideje stosunku. Są to trzy zasadnicze podstawy wiary: wieczność duszy (jej wyższość ponad przestrzeń i czas, którą należy odróżniać od nieśmiertelności czyli trwałości w czasie), wolność woli i Bóg. Wszystkie ideje wyrażają coś bezwzględnego, bezwarunkowego, skończonego i wiecznego. Mostem pomiędzy wiedzą a wiarą, naturą a wolnością czyli między rzeczywistością zjawiskową a prawdziwą wyższą jest trzeci pośredni sposób ujęcia—*uczucie* czyli *przeczucie* (*Ahnung*), dające nam poznać pojednanie obu rzeczywistości, połączenie idei ze zjawiskiem, jedność wiecznego i doczesnego. Piękno jest ideą, objawiającą się w zjawisku, czyli zjawiskiem, oznaczającem wieczność. Ocena estetycznie-religijna uważa skończoność jako objawienie i symbol nieskończoności. Słowem: „o zjawiskach wiemy, w prawdziwą istotę rzeczy wierzymy, przeczucie każe nam poznać ostatnią w pierwszych“.

Filozofia teoretyczna składa się z psychologii i filozofii przyrody, która powinna stosować metodę matematyczną, a więc tłómaczyć czysto mechanicznie wszystkie zjawiska zewnętrzne, nie wykluczając organicznych, rozważanie zaś świata jako królestwa celów pozostawić przeczuciu religijnemu. Przedmiotem pierwszej jest natura wewnętrzna, drugiej—zewnętrzna. Siebie samego poznaję tylko jako zjawisko; ciało przez doświadczenie zewnętrzne duszę przez wewnętrzne. Są to tylko dwa rozmaite sposoby objawiania się jednej i tej samej rzeczywistości— powiada Fries przeciwko *influxus fisicus* i *harmonia praestabilita*, które odsłaniają przedemną moję własną osobę to ze strony wewnętrznej jako mój umysł, to z zewnętrznej— jako objawy życiowe w mojem ciele. *Filozofia praktyczna* obejmuje etykę, filozofię religii i estetykę. Stosownie do potrójnego charakteru naszej istoty: zwierzęcego, zmysłowo-rozumowego i czysto rozumowego mamy dla oceny wartości trzy ideały: szczęścia, doskonałości i moralności czyli przyjemnego użytecznego i dobrego, z których tylko ostatni ma znaczenie i doniosłość powszechnego prawa. Nakazy moralne wyprowadzają się z wiary w równą godność osobową człowieka, a za najwyższe zadanie moralne podaje się uszlachetnienie ludzkości. Trzy zasadnicze usposobienia estetyczne są następujące: sielankowe i epickie — entuzyazmu, dramatyczne—rezygnacyi i liryczne—pobożności.

Naukę Friesa możemy więc określić jako połączenie doktryn Kanta i Jacobiego, przyczem pierwsza ulega zepsuciu, druga poprawie, mianowicie większej precyzyi. Ze zwolenników, których ma jeszcze dotąd, zasługują na wzmiankę botanicy Schleiden i Hallier, teolog de Wette, filozofowie Calker († 1870 w Bonn) i Apelt (1812—1859). Ostatni dał się poznać przez dzieła *Epochen der Geschichte der Menschheit* 1845—1846, *Theorie der Induction* 1854 i *Die Metaphysik* 1857; *Filozofia religii* wyszła dopiero po jego śmierci w 1860. Teolog G. Hermes w Bonn (1775 do 1831) był przedstawicielem kantyzmu zbliżonego do tego, jaki wyznawał Fries.

Założona przez Friesa szkoła psychologiczna znalazła konsekwentny rozwój w nauce Fr. Ed. Benekego (1798 do 1854). Był on docentem w Berlinie a od r. 1832 po śmierci nieprzychylnego dlań Hegla profesorem nadzwyczajnym, z wyjątkiem trzech lat (1824—1827), na które był przeniesiony do Gettyngi wskutek zakazu na wykłady, spowodowanego dziełem p. t. *Grundlegung zur Physik der Sitten* 1822. Co do charakteru jego por. czwarty z *ośmiu odczytów psychologicznych* Fortlagego. Na ukształtowanie jego filozofii mieli wpływ prócz Kanta, Jacobiego i Friesa także Schleiermacher—Herbart, (którego poznał w r. 1821) i anglicy. Beneke zaprzecza jeszcze energiczniej niż Fries możności spekulacyjnego poznania. Przedsięwzięcie Kanta było skierowane ku zniesieniu pozbawionej doświadczenia nauki pojęć, i jeśli nie mogło przeszkodzić powstaniu nowożytnej scholastyki w szkole Fichtego z jej przesadnemi ponownemi poszukiwaniami dedukcyjnego poznania absolutu, przyczyną tego była głównie fałszywa, niempiryczna metoda krytyki rozumu. Źródłem i podstawą wszelkiego poznania jest *doświadczenie*; metafizyka jest także nauką doświadczalną, jest ona ostatnią w szeregu umiejętności filozoficznych. Kto od niej zaczyna zamiast na niej kończyć, rozpoczyna budowę gmachu od stropu. Punktem wyjścia dla wszelkiej wiedzy jest doświadczenie wewnętrzne czyli *obserwacya siebie samego*. Zasadniczą więc umiejętnością jest *psychologia*; wszystkie inne gałęzie filozofi są tylko zastosowaniem nauki o duszy. Przez zmysł wewnętrzny poznajemy naszę jaźń nie tylko taką jak się nam objawia, ale jaką jest w rzeczywistości; jedyny przedmiot, którego istotę (*das Ansich*) poznajemy bezpośrednio, jest własna dusza: w samowiedzy byt i wyobrażenie stanowią jedno. W ten sposób staje Beneke po stronie Kartezyusza przeciw Kantowi: dusza jest nam lepiej znana niż świat zewnętrzny, na który dopiero drogą instynktowego wnioskowania przez analogię przenosimy dane bezpośrednio w duszy istnienie, tak że w miarę jak idziemy stopniowo coraz niżej od jednakowo z nami uorganizowanego człowie-

ka do nieorganicznej materyi, niedokładność naszego poznania wzrasta ustawicznie.

Psychologia [1]) jako *umiejętność przyrodnicza wewnętrzna* powinna posługiwać się tą samą co inne nauki przyrodnicze metodą; wychodząc z faktów bezpośrednio danych, korzystać z tych samych środków pomocniczych przy opracowaniu doświadczenia: wyjaśniać fakta przez prawa, teorye i hypotezy. Wspominając z wdzięcznością o usunięciu dwóch ważnych przeszkód w rozwoju psychologii: nauki o wrodzonych ideach przez Lockea i teoryi władz ducha przez Herbarta (zwykle przyjmowane władze umysłowe— pamięć, rozum, uczucie, wola, nie są w rzeczywistości prostemi siłami, lecz abstrakcyami, hypostazyowanemi pojęciami klasowemi o wysoce skomplikowanych zjawiskach), poszukuje Beneke prostych pierwiastków, z których składa się życie duchowe. Znajduje je w licznych *władzach pierwotnych* odczuwania i przyswajania bodźców zewnętrznych, które dusza po części posiada, po części nabywa w ciągu życia, a które stanowią jej substancyę; każdy zmysł pojedynczy zawiera już w sobie rozmaite podobne władze. Każda czynność lub utwór duszy jest wytworem dwóch zależnych od siebie czynników: *pobudzenia i wrażliwości*. Połączenie ich daje pierwszą z *czterech spraw zasadniczych*—ujęcie. Drugą jest ustawiczne wytwarzanie nowych władz pierwotnych. Trzecią jest wyrównanie czyli wzajemne przenoszenie ruchomych pierwiastków wyobrażenia, przy pomocy którego tłómaczy Beneke wywołanie wyobrażenia przez skojarzone z niem oraz rozszerzenie widnokręgu wyobrażeń przez wzruszenia np. zadziwiającą wymowność podczas gniewu. Ponieważ każde wyobrażenie, wychodzące z pola świadomości, nie przestaje istnieć w duszy, jako utwór nieświadomy (gdzie?—nie można na to odpowiedzieć

1) Z należących tu pism wspomnieć należy o „Psychologische Skizzen“ 1826—1827 i „Lehrbuch der Psychologie“ 1833; w trzeciem i czwartem wydaniu tej ostatniej (1877), opracowanej przez Dresslera znajduje się bibliografia wszystkich dzieł Benekego.

dusza nie jest przestrzeniową), więc wyjaśnienia nie wymaga przechowanie w pamięci, ale zapomnienie. To co zostaje z wyobrażenia, które przestaje być świadomem, umożliwiając jego ponowne ukazanie się w świadomości, nazywa się w stosunku do swojej minionej przyczyny „śladem", w stosunku zaś do możliwych przyszłych następstw „zdolnością". Każdy podobny ślad lub zawiązek—to co leży pośrodku między wrażeniem a wspomnieniem—jest siłą, dążnością, skłonnością. Czwarta sprawa zasadnicza, (którą możemy śledzić i w niższych objawach materyalnych, gdyż cielesność i duchowość nie różnią się zasadniczo i przechodzą jedna w drugą) jest łączeniem się utworów duchowych w zależności od ich wzajemnego podobieństwa, jak to się daje widzieć w tworzeniu sądów, porównań, dowcipów, obrazów całościowych, takichże uczuć i pragnień. Wrodzona różnica między ludźmi polega na większej lub mniejszej „sile, żywotności i wrażliwości" ich władz pierwotnych; wszelkie inne różnice powstały stopniowo i są wynikiem pobudzeń zewnętrznych. Również i różnica duszy ludzkiej od zwierzęcej, polegająca na duchowości pierwszej, nie jest pierwotną.

Z pięciu form *wytworów duszy*, które są wynikiem rozmaitego stosunku między pobudką a władzą, cztery są uczuciowej natury czyli wytworami usposobienia. Jeśli pobudzenie jest zbyt słabe, powstaje nieprzyjemne uczucie (niezadowolenie, pragnienie), przyjemne uczucie jest wynikiem dość silnej, lecz nie nazbyt silnej pobudki. Jeśli bodziec wzrasta stopniowo do nadmiaru, to następuje przytępienie i przesycenie; ból jest wynikiem raptownego i nadmiernego spotęgowania jego. Dokładne wyobrażenie czyli uczucie wytwarza się wtedy, gdy bodziec odpowiada dokładnie zdolności odczuwania; ale w tym wypadku dusza zachowuje się teoretycznie, odbiera tylko wrażenie bez żadnej domieszki przyjemnych lub nieprzyjemnych uczuć. Pożądanie jest wspomnieniem przyjemności; jaźń jest całozbiorem wszelkich wyobrażeń, które powstały kiedykolwiek w duszy, sumą danych we mnie rozmaitości. Na korzyść nie-

śmiertelności niemateryalnej duszy przytacza Beneke oryginalny i pretensyonalny dowód: wskutek wciąż wzrastającej ilości śladów, dzięki którym substancya duszy zwiększa się ustawicznie, świadomość zwraca się coraz bardziej od zewnątrz na wewnątrz, aż w końcu wrażenie zupełnie wygasa. Po śmierci przerywa się wprawdzie łączność z światem zewnętrznym, lecz nie ustaje wewnętrzne życie duszy, dla której przeciwnie dotychczasowy najwyższy rozwój staje się podścieliskiem nowego, jeszcze wyższego.

Jak i Herbart, od którego się wielokrotnie zapożyczał, uprawiał Beneke z większem powodzeniem, psychologią i pedagogikę niż logikę, metafizykę, filozofię praktyczną i religijną. Aprioryzm Kanta zwalcza on i na polu *moralnem*. Prawo moralne powstaje dopiero w końcu długiego rozwoju. Pierwszemi są bezpośrednio odczute wartości rzeczy, które cenimy według miary, podniesienia lub przytłumienia wywołanych przez nie stanów duszy. Z uczuć tworzą się pojęcia, z tych sądy i dopiero bardzo późno powstaje, jako wynik nader skomplikowanej abstrakcyi, rozkaźnik bezwarunkowy, chociaż uczucie powinności czyli obowiązku moralnego, towarzyszącego poprawnej ocenie i nakazującego cenić rozkosze duchowe wyżej niż zmysłowe, a dobro ogółu więcej od swego własnego, wynika z konieczności z natury ludzkiej. *Religia* ma dwojakie źródło: jedno teoretyczne—wyobrażenia o Bogu, drugie praktyczne—czci Boga. Do przyjęcia istoty nadzmysłowej, bezwarunkowej, opatrznościowej pobudza nas z jednej strony pragnienie doprowadzenia do całości naszych ułamkowych wiadomości o świecie, z drugiej — potrzeba moralna, nieurzeczywistniona tęsknota za dobrem. Własności, które przypisujemy Bogu, zapożyczone są z doświadczenia: abstrakcyjne od bytu wogóle, naturalistyczne od świata, duchowe od człowieka. Orzeczenia antropomorficzne, przy których pomocy myślimy o Bogu jako osobie, nieuknione są przy przekształceniu uczuć religijnych w wyobrażenia, a nieszkodliwe wobec niedającego się zapoznać symbolicznego ich charakteru; stanowią one właśnie wyższość teizmu

nad panteizmem. W każdym razie przedmiot religii dostępny jest jedynie dla podmiotowej uczuciowej pewności wiary, nie zaś dla umiejętnego poznania.

O antropologicznym kierunku Feuerbacha będzie mowa później. Podobnie jak Fr. Uberweg [1]) otrzymał silne pobudki od Benekego Karol Fortlage jako psycholog. Ur. 1806 w Osnabrück, um. 1881 profesorem w Jenie. Podzielał on z Benekem zarówno nieosobisty charakter jako też i los, nie być przez współczesnych za życia ocenionym w tym stopniu, na jaki zasługuje powaga i oryginalność jego myśli. Wślad za dwutomowym *Systematem psychologii* 1855 wydał on prócz popularnych odczytów psychologicznych (*ośm odczytów* 1869; 2 wyd. 1872; *cztery odczyty* 1874) jako trzeci ich tom *Przyczynki do psychologii* 1874.[2]) Swoję metodę psychologiczną, w której ocenie Fr. A. Lange odstąpił od skądinąd zaszczytnie znanej bezstronności, nazywa Fortlage spostrzeżeniem przez zmysł wewnętrzny. Przedewszystkiem świadomość, jako czynna forma wyobrażania, powinna być oddzielona od tego, czego jesteśmy świadomi, od „treści wyobrażenia“ nieświadomej, ale mogącej stać się świadomą. Następnie usiłuje Fortlage ustanowić prawa obu czynników. Co do treści wyobrażenia odróżnia on ściślej niż Herbart zdolność jednakowych pierwiastków do zlewania się a niejednakowych do komplikacyi (zlewanie się podobnych pierwiastków odbywa się i bez udziału świadomości, przeciwnie połączenie niepodobnych potrzebuje koniecznie jej współudziału), a do tych dwóch własności ogólnych treści wyobrażeń dodaje dwie inne: zdolność być przypomnianą (trwałość w dziedzinie nieświadomej) oraz, stopniowanie się według skali wielkości, barwy i t. d. Świadomość zaś, którą utożsamia z jaźnią uważa za warunek konieczny i pierwo-

---

1) 1826—1871; profesor w Królewcu. „System der Logik“ 1857; wyd. przez J. B. Meyera 1882.

2) Z innych dzieł Fortlagego zasługują na wzmiankę: wartościowa *Historya poezyi* 1839, „Die Genetische Gesch. der Philos. seit Kant 1852 „Sechs philos. Vorträge 1869, 2 wyd. 1872.

tny wszelkich wyobrażeń, nie zaś za ich wynik: jest ona czynnością pierwotną. Istotę świadomości tłómaczy przy pomocy pojęcia uwagi, charakteryzując jednę i drugą jako „czynność zapytywania“ (*Fragethätigkeit*) i śledzi rozmaite jej stopnie jak oczekiwanie, spostrzeganie, przekonywanie się. Przysłuchiwanie się i czujność myśliwego, siedzącego w zasadzce, jest tylko przedłużeniem tej samej świadomości, która towarzyszy wszystkim mniej żywym wyobrażeniom. Istotą świadomości czyli czynności zapytywania jest wahanie się pomiędzy tak i nie. Skoro tylko wahanie rozstrzygnięte zostanie przez „tak“, wprawia się w czynność pragnienie, leżące w głębi, a stłumione w stanie świadomości. Wszelka świadomość opiera się na interesie; źródłem jej jest „stłumienie popędu“. „Skierowanie popędu na postrzeżenie oczekiwane dopiero w przyszłości nazywa się świadomością“. Stanowisko pewnej istoty w szeregu innych zależy od jego zdolności rozumowania: tem wyższe jest im większy zakres jej uwagi oraz im mniejsze pobudki wystarczają do wprawienia jej w czynność. Popęd stanowiący pojęcie podstawowe psychologii Fortlagego, tak jak u Fichtego wola, u Herbarta—wyobrażenie, składa się z czynnika wyobrażeniowego i uczuciowego. Przyjemność+obraz, przedmiotu dążenia=popędowi.

Według przekonań metafizycznych, które wyłożył w *Darstellung und Kritik der Beweise fürs Dasein Gottes* 1840, należy Fortlage do filozofów tożsamości. Początkowo będąc uczniem Hegla, uznał on wkrótce, że źródłem filozofii tożsamości jest nauka Kanta i Fichtego, która powołała do życia systemat prawdy bezwzględnej. Został więc zwolennikiem Nauki umiejętności, a potwierdzenie jej rezultatów, zdobytych drogą dedukcyi, znajdował w doświadczeniu psychologicznem. Nauka o duszy jest empiryczną próbą metafizycznego rachunku nauki umiejętności. Co do absolutu zgadza się Fortlage z Krausem, Fichtem młodszym Ulricim i in., a stanowisko swoje nazywa *panteizmem transcendentnym*; uczy on, że wszystko dobre, wzniosłe, mające wartość w świecie jest natury boskiej, że rozum ludzki co

do istoty jednakowy jest z boskim (nie może bowiem być nic wyższego od rozumu), że Bóg jest bezwzględną jaźnią Fichtego, posługującą się jaźniami empirycznemi jako organami, myślącą i chcącą w jednostkach, o ile one myślą prawdę i chcą dobrego, lecz jednocześnie wychodzącą za nie jako podmiot powszechny. Jeśli tylko wyrzekamy się transcendentnego panteizmu na korzyść imanencyi, jak to uczynił Hegel, nasuwają się natychmiast dwa niefilozoficzne sposoby wyobrażania absolutu: z jednej strony materyalizm, z drugiej popularny, niefilozoficzny teizm. Gdyby Naukę umiejętności Fichtego można było oddzielić od jej trudnej i niezrozumiałej dla niefilozofów metody, mogłaby ona zastąpić miejsce religii. [1])

II. Realizm. Herbart.

Najwybitniejszym z opozycyonistów pod względem naukowym jest J. Fr. Herbart. Ur. 1776; był synem urzędnika sądowego w Oldenburgu. Jeszcze przed wstąpieniem na uniwersytet w Jenie (1794) poznał on filozofię Wolffa i Kanta. Nauczycielowi swemu Fichtemu doręczył w 1796 r. krytykę dwóch pism Schellinga, w której już się wyrzekał idealizmu. Będąc nauczycielem domowym w Szwajcaryi poznał Herbart Pestalozziego; w 1802 habilitował się

[1]) W spuściznie po Fortlagem znalazł się rękopis filozofii religii, o którym ogłosił studyum Eucken w „Zeitschr. für Philosophie T. 82, 1883 str. 180 po wydrukowaniu przez Lipsiusa jednego rozdziału w formie próby w „Jahrbücher für protestantische Theologie (T. IX Str. 1—45). Tytuł tego rozdziału jest „Das Ideal der Moralität nach dem Christentume. W pismach „Im Neuen Reich“ 1881, N. 24 i „Die Gegenwart“ 1882, N. 34 umieszczone są artykuły Volkelta o Fortlagem. Trafny zarys jego nauki daje Leop. Schmid. († 1869) w „Grundzügen der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der von K. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That“ 1860. Str. 226—357. Prócz tego por. M. Brasch w „Unsere Zeit“ 1883. Zeszyt 11; artykuł ten wszedł w jego „Philosophie der Gegenwart 1888.

w Getyndze, w 1805 został profesorem nadzwyczajnym, w 1809 dostał katedrę w Królewcu, którą poprzednio zajmował Kant, później Krug († 1842). Umarł 1841 w Getyndze, dokąd powołany był powtórnie w 1833. Dzieła Herbarta wydał Hartenstein, uczeń jego, w 12 tomach (1850—52; drugie wyd. od 1883); wyłożył też i naukę mistrza w dwóch dziełach: *Problemen und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik* 1836 i *Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften* 1844. Nowe wydanie dzieł Herbarta według porządku chronologicznego wychodzi pod redakcyą Kehrbacha (od 1882 resp. 1887). Najważniejsze pisma powstały w czasie pobytu w Królewcu: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* 1813; 4-te wyd. 1837—(zasługuje na polecenie jako dzieło, wprowadzające w zakres idei Herbarta); *Allgemeine Metaphysik* 1829 (poprzedziły ją w r. 1806 resp. 1808 *Hauptpunkte der Metaphysik* z dodatkiem *Hauptpunkte der Logik*); *Lehrbuch zur psychologie* 1816 (2-e wyd. 1834); *Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit Mathematik auf Psychologie anzuwenden* 1822; *Psychologie als Wissenschaft* 1824—25. Oba dzieła dotyczące etyki ukazały się w Getyndze; *Allgemeine praktische Philosophie* 1808 i *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* 1836. Do tego jeszcze: *Gespräch über das Böse Briefe zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens* 1836 i krótka *Encyklopädie der Philosophie* 1831; 2 wyd. 1841. Przez cały ciąg życia wydawał prace o wychowaniu i nauczaniu (zbiorowe wyd. dzieł pedagogicznych przez Willmanna 1873—75, 2 wyd. 1880 i przez Bartholomei), których wartość i wpływ przewyższa może wpływ jego działalności filozoficznej. Obok pedagogiki głównem polem jego zasług jest psychologia.

W przeciwności do filozofii intuicyjnej, która uważała się za wyższą nad stanowisko refleksyi, rozpoczyna Herbart filozofię od zastanowienia się na pojęciach i określa ją jako *opracowanie pojęć*. Różni się więc ona od innych umiejętności nie przedmiotem, lecz metodą, która znowuż zależna jest od osobliwości przedmiotu i od punktu wyjścia każdorazowego badania; nie ma powszechnej metody filo-

zoficznej. Ile rozmaitych rodzajów opracowania tyleż jest części filozofii. Pierwszem wymaganiem jest odróżnienie pojęcia od innych pojęć jako też cech w każdem z nich. Takie *wyjaśnienie* i *udokładnienie* pojęć jest przedmiotem *logiki*. Do tej gałęzi, w której Herbart idzie przeważnie za Kantem, dołączają się dwa inne sposoby opracowania pojęć odpowiadające pojęciom fizycznym i estetycznym. Obie te klasy wymagają więcej niż prostego logicznego wyjaśnienia. Pojęcia fizyczne, przy pomocy których pojmujemy świat i siebie samych, zawierają sprzeczności i powinno być z nich oczyszczone; wykonywanie tego przypada w udziale metafizyce. Metafizyka jest nauką o zrozumiałości doświadczenia. Od pojęć przyrodniczych różnią się estetyczne (łącznie z etycznemi) osobliwym dodatkiem, który jest sądem—przychylnym lub nie. Wyjaśnienie tych pojęć oraz uwolnienie ich od fałszywych wyobrażeń ubocznych stanowi przedmiot estetyki w najszerszem znaczeniu wyrazu. Obejmuje ona wszystkie pojęcia, którym towarzyszy sąd pochwalny lub naganny; najważniejszemi z nich są pojęcia moralne. W ten sposób obok logiki otrzymujemy dwie główne części filozofii, odpowiadające teoretycznej i praktycznej, *metafizykę* i *estetykę*. Herbart twierdzi, że są one zupełnie niezależne od siebie, tak iż estetyka, ponieważ nic nie przypuszcza z metafizyki, powinna być traktowana przed tą ostatnią; przeciwnie zaś filozofia przyrody i psychologia opierają się całkowicie na zasadach ontologicznych. Obie te umiejętności razem z teologią naturalną tworzą metafizykę „stosowaną". Poprzedzać ją winna metafizyka „ogólna", składająca się z czterech części; metodologii, ontologii, synechologii, t. j. nauki o ciągłości (συνεχες) traktującej o przestrzeni, czasie i ruchu i eidologii, t. j. nauki o obrazach i wyobrażeniach. Ta ostatnia stanowi przejście do nauki o duszy; synechologia zaś jest przygotowaniem do filozofii przyrody, i rozwiązuje zadania ogólne. Nie potrzebujemy trzymać się w wykładzie zbyt ściśle tego podziału.

Metafizyka ma za punkt wyjścia to, co jest danem, nie powinna się jednak na tem zatrzymywać, gdyż zawiera ono sprzeczności. Co jest *dane?* Kant odpowiedział na to niezupełnie poprawnie. Można wprawdzie nazwać całość tego co dane „zjawiskiem", lecz zjawisko przypuszcza coś, co się zjawia. Gdyby niczego nie było, nic by się nie zjawiało. Jak dym świadczy o ogniu, tak pozór o bycie. Ile pozorów tyle bytów. Rzeczy w sobie nie można poznać bezpośrednio, lecz możemy je poznać, pośrednio, jeśli pójdziemy w ślad za wskazówką, którą daje dany pozór. Dalej danym jest nam nietylko bezkształtny materyał doświadczenia; należy tu wszystko, co nasuwa się nam z taką koniecznością, że uniknąć tego nie możemy; a więc nietylko pojedyncze wrażenia, ale i całe gromady wrażeń, nietylko treść ale i formy doświadczenia. Gdyby te ostatnie były istotnie utworami podmiotowymi, za jakie je Kant podaje, to zależałoby od naszej woli myśleć o tej lub innej treści wrażenia według kategoryj substancyi, własności lub przyczyny, moglibyśmy wtedy stosownie do woli widzieć stół okrągły kwadratowym. Faktycznie jesteśmy związani w użyciu owych form; są one dane dla każdego przedmiotu w sposób określony. Dane formy, które Herbart nazywa *pojęciami doświadczalnemi* zawierają sprzeczności. Jak je usunąć? Nie powinniśmy ani wprost odrzucać pojęć, w których tkwią sprzeczności, gdyż są one dane, ani też pozostawiać ich bez zmiany, gdyż logiczna zasada contradictionis, wymaga usunięcia sprzeczności. Pojęcia doświadczalne mają doniosłość (zastosowanie w doświadczeniu), lecz nie mogą być pomyślane. Powinniśmy więc tak je przekształcić i uzupełnić, ażeby były pozbawione sprzeczności i mogły być pomyślane. Metoda, którą się posługuje Herbart dla usunięcia sprzeczności, jest następująca: sprzeczność polega zawsze na tem, że pewne *a* powinno być równe pewnemu *b*, ale takiem nie jest. Wymagane zrównanie obu jest dopóty niemożliwe, dopóki uważamy *a* za jedną rzecz. Inaczej się dzieje, jeśli rozłożymy je w myśli na kilka innych α, β, γ. Wtedy możemy z połączenia tych

wielu wytłómaczyć to, czego nie mogliśmy ani przy pomocy nierozłożonego *a*, ani przy pomocy pojedynczych składowych części. Połączenie jest stosunkiem, który świadomość ustanawia między pierwiastkami rzeczywistości. Dla tego nazywa Herbart swoję metodę wyszukiwania koniecznych uzupełnień do danego „metodą stosunków“, lub też „metodą przypadkowych poglądów“. Poglądami przypadkowymi posługuje się mechanika, gdy rozkłada pewien kierunek ruchu na kilka składowych dla jego wyjaśnienia. Podobnych fikcyj lub zamian—pojęć pomocniczych pozbawionych rzeczywistości, a służących jedynie za rusztowanie dla myśli, z korzyścią może używać i metafizyka. Abstrakcyjnym wyrazem tej metody jest następujące prawidło: sprzeczność usuwać należy uważając jeden z członków za kilka zamiast jednego. Ażeby okazać w czynie zbudowaną przez Herbarta maszynę przyjrzyjmy się czterem głównym sprzecznościom, na których doświadcza swoję pomysłowość, zagadnieniom inherencyi, zmiany, ciągłości i jaźni.

Dane zbiorowiska wrażeniowe nazywamy „rzeczami“ i przypisujemy im „własności“. Jak może mieć jedna rzecz wiele własności? Jak może być jedno mnogiem? Jeśli powiemy, że rzecz „posiada“ te własności nic wygramy wiele. Posiadanie rozmaitych własności jest samo również wielokrotnem i rozmaitem jak i własności, które się posiadają. Pojęcie więc rzeczy z jej własnościami powinno być tak przekształcone, ażeby wielorakość, która zdaje się być w rzeczy, została wyniesiona nazewnątrz. Wystawmy sobie zamiast jednej rzeczy kilka, z których każda obdarzona jest jedną tylko określoną własnością; z połączenia ich wytwarza się pozór wielu jakości jednej rzeczy. Pozornie wielorakie własności jednej rzeczy są wynikiem połączenia wielu rzeczy o pojedynczych własnościach. Również jak nie może jedna rzecz mieć wielu własności jednocześnie, nie może ich mieć w następstwie, czyli nie może się zmieniać. Potoczny pogląd na *zmianę*, według którego rzecz może przybierać rozmaite kształty (lód—woda—para) a mimo to zachowywać jedność substancyi nie wytrzymuje

krytyki. Jak można stać się czemś innem, a przytem zostać tem samem? Powszechne poczucie świadczy o niedostateczności tego pojęcia, każdy bowiem mimowoli szuka i domyśla się przyczyny zmian; a więc już rozpoczyna opracowanie, chociaż nie wystarczające. Zastanawiając się nad tem pojęciem natrafiamy na potrójną niemożebność. Czy wyprowadzimy zmianę z przyczyny wewnętrznej czyli z zewnętrznej, lub, za przykładem Hegla, pozostawimy ją bez przyczyny, zawsze wpadamy w twierdzenia, nie dające się pomyśleć. Wszystkie trzy wyobrażenia—zmiana jako mechanizm, jako określenie siebie samego czyli wolność i jako stawanie się bezwzględne—są jednakowo niedorzeczne. Unikamy sprzeczności jedynie przez serdeczne postanowienie myślenia o jakościach bytu jako o czemś niezmiennem. Dla rzeczywiście istniejącego niema zmian. Zostaje jednak do wyjaśnienia pozór zmiany, przyczem czarodziejska laseczka rozkładania i składania okazuje znowu swoję potęgę. Opierając się na barwnej rozmaitości zjawisk, przypuszczamy, że istoty rzeczywiste są co do jakości odmienne, i tę różnorodność uważamy za częściową przeciwstawność, rozkładamy np. pojedynczą własność a na składowe części $x+z$, drugą na $y-z$. Dopóki każda z rzeczy zostaje sama dla siebie, przeciwność jakości nie daje się dostrzedz. Lecz skoro tylko się zetkną coś się staje: wtedy przeciwności $+z$ i $-z$ usiłują znieść się nawzajem lub przynajmniej sprawić zaburzenie. Przeciwko zaburzeniu, któreby nastąpiło gdyby przeciwności mogły się znieść nawzajem, bronią się realnostki *) zachowując każda swoję niezmienną jakość, t. j. pozostając równą sobie. Samozachowanie wobec grożących z zewnątrz zaburzeń (podobne do oporu na ciśnienie) jest jedynem rzeczywistem zjawiskiem, które tłumaczy zjawisko pozorne—odbywającą się w doświadczeniu zmianę rzeczy. Zmieniają się jedynie tylko stosunki mię-

*) Realnostkami nazywa Herbart ostatnie składowe części bytu—rodzaj atomów filozoficznych. Są one pozbawione wszelkich własności, zupełnie proste, niezmienne i bezprzestrzeniowe. *Prz. tł.*

dzy istotami, przez to, że jedna rzecz utwierdza siebie to względem tej, to względem owej; stosunki zaś oraz ich zmiana są czemś zupełnie przypadkowem i obojętnem dla bytu. Samozachowanie realnostki samo w sobie jest również jednostajne, jak i własność utrzymana, lecz wskutek zmieniających się stosunków (rozmaitości ścierających się realnostek) może się objawiać dla spostrzegacza rozmaicie jako siła. Realnostka sama przytem zmienia się również mało, jak np. zmienia się obraz przez to, że widz patrzący z blizka, rozróżnia wyraźnie wszystkie figury, stojący zaś dalej dostrzega tylko niewyraźny chaos barw. Zjawisko niema żadnego znaczenia w zakresie bytu. Kto tak mówi zaprzecza zjawisko zamiast je wyprowadzić. Z licznych zarzutów, które spadły na próbę Herbarta wyjaśnienia empirycznego faktu zmiany za pomocą teoryi samozachowania wobec możliwych zaburzeń, najtrafniejsze spotykamy u Lotzego. Pouczającą jest chybiona próba rozwiązania zagadnienia tkwiącego w pojęciu stawania się i działania, lecz przekonywa ona, że tą drogą, wychodząc z pojęcia bytu, trudności usunąć nie można. Jeśli zetknięcie się grożące zaburzeniem i reakcya przeciw niemu są rzeczywistościami, to w oddziaływaniu zaburzenia na realnostkę nie zostało wykluczonem ani poprawionem pojęcie zmiany, jeśli zaś są to tylko nierzeczywiste pojęcia pomocnicze myśli, zjawisko przenosi się z zakresu bytu w dziedzinę urojenia. Herbart udziela im rodzaj rzeczywistości połowicznej, mniej prawdziwej niż spoczywająca podstawa rzeczy (niezmiennie trwałe ich jakości) a prawdziwszej od ich pełnej sprzeczności powierzchowności (empiryczny pozór zmienności). Między bytem a pozorem wciska on, jak zmierzch między nocą a dniem, swoje „przypadkowe poglądy“ z ich stosunkami, które nie dotyczą realnostek, zaburzeniami, które nie następują, i ich samozachowaniem, które nie jest niczem innem, jak trwaniem realnostki.

Prócz sprzeczności w pojęciach inherencyi, zmiany, czynności i bierności głównie pojęcie bytu stoi Herbartowi na przeszkodzie do uznania rzeczywistości za żywotną. Byt,

jak słusznie zauważył Kant, nie zawiera żadnej jakości; jest on tylko *bezwzględnem położeniem*. Kto twierdzi: przedmiot jest, wyraża przez to, że powinniśmy się zadowolnić prostem twierdzeniem; co zawiera w sobie twierdzenie, że on nie jest niczem zależnem, względnem lub ujemnem. (Każde zaprzeczenie jest czemś ujemnem, stosuje do poprzedniego twierdzenia, które znosi). To, co jest, zawiera jeszcze coś oprócz bytu, pewną jakość; składa się z owego prostego twierdzenia i jeszcze czegoś. Jeżeli oddzielimy owo coś od bytu, otrzymamy „obraz"; w połączeniu z bytem daje on istotę czyli realnostkę. Owo *coś* rzeczy, to nie ich zmysłowe jakości: te należą do zjawiska. Żadna z nich nie przedstawia tego, czem jest przedmiot pozostawiony w pokoju, sam dla siebie. Zależą one od przypadkowych okoliczności, bez których wcale by nie istniały: czem jest barwa w ciemności? czem dźwięk w próżni? ciężkość w bezwzględnie próżnej przestrzeni? topliwość bez ognia?—wszystkie te jakości są względne. Ponieważ byt wyklucza wszelkie przeczenie, więc jakość te, co jest, musi być prosta i niezmienna, nie znosi ona żadnej rozmaitości, żadnej ilości, żadnej różnicy w stopniu, żadnego stawania się; wszystko to było by zanieczyszczeniem czysto afirmatywnego i pozytywnego charakteru bytu. Byt jest bezprzestrzeniowy i wieczny. Eleatów zasługą jest, że pod wpływem potrzeby usunięcia sprzeczności ze świata doświadczalnego, wytworzyli w całej czystości pojęcie bytu bezstosunkowego i pozbawionego negacyi oraz prostej jakości pozbawionej przeciwności. Gdy jednak pojmowali byt jako jedność, atomiści uczynili ten postęp, że przyjęli wielość ralnostek. Z prawdziwie jedynego nigdy nie może powstać mnogość; mnogość zaś jest dana, więc i podstawą jej musi być pierwotna mnogość. Swoje własne stanowisko nazywa Herbart jakościowym atomizmem, ponieważ realnostki jego nie różnią się stosunkami ilościowemi (wielkością i kształtem), lecz własnościami. Idealiści i panteiści robią zły użytek z właściwego naszemu umysłowi dążenia ku jedności, twierdząc, jakoby mógł istnieć tylko jeden prawdziwy

byt. W pojęciu bytu nie zawiera się nic, coby nam przeszkadzało wyobrażać go jako mnogość; w zjawiskach zaś z ich licznemi rzeczami i własnościami znajdujemy niezaprzeczalną podstawę do przyjęcia tej mnogości. Prawdziwa rzeczywistość składa się z mnogości [1]) nadzmysłowych (bezprzestrzeniowych i bezczasowych) realnostek, lub, używając wyrażenia Leibni'za—monad, których zadaniem jest obrona stanowiących je własności (gdyż byt nie różni się od swojej jakości: nie posiada jej, lecz jest nią) od wszelkich zaburzeń. Każda rzecz ma tylko jedną odpowiedź na najrozmaitsze oddziaływania: na wszelkie pobudki odpowiada tylko utwierdzeniem swojej jakości, wydaje zawsze jeden i ten sam ton, a różnica pochodzi jedynie ztąd, że w zależności od tego, co sprawia zaburzenie, ton ów brzmi to jako tercya, to jako kwinta lub septyma. Nie jest ponętny ten obraz świata, w którym wszelkie dzieje, wszelkie stawanie się wszelkie życie i wszelka czynność poświęca się dla jednostajnego bytu. Szczęściem Herbart jest dość niekonsekwetny, aby odżywić beznadziejną pustynię niezmiennego bytu przez względną czyli nawpółrzeczywistą rozmaitość samozachowań.

W zagadnieniu *ciągłości* główną trudność stanowi nieskończona podzielność przestrzeni i materyi. Herbart usiłuje ją usunąć, przyjmując przestrzeń inteligijną ze „sztywnemi“ (złożonemi z pewnej ilości punktów, a więc skończenie podzielnemi, nie ciągłemi) liniami. Metafizyka wymaga sztywnej czyli przerywanej (*discrete*) linii, chociaż zwykłe wyobrażenie nie wstanie jest jej wyobrazić. Przestrzeń jest prostą formą objęcia w wyobrażaniu czyli dla widza, a mimo to jest przedmiotową, t. j. ma wartość dla wszelkiej inteligencyi, nie tylko dla ludzkiej. Pomijamy

[1]) Ilość ich bardzo wielka, lecz nie jest nieskończona. Zupełnie w duchu starożytnym twierdzi Herbart (*Lehrb. zur Einl. in die Ph.* str. 156). „Realnostka nie może być nieskończoną. Nieskończoność jest orzeczeniem dla rzeczy umysłowych, z których konstruowaniem nigdy nie dojdziemy do końca“.

zawikłaną i niewdzięczną próbę wyprowadzenia pozoru ciągłości z nieciągłej rzeczywistości, aby przejść do dowcipnego opracowania czwartego zagadnienia psychologicznego. Zwrócenie nań uwagi stanowi według Herbarta główną zasługę Nauki umiejętności Fichtego.

Pojęcie jaźni, o której realności mamy takie niezłomne przekonanie, że w formule „jako żyw jestem“ (*so wahr ich bin*) staje się miarą wszelkiej innej pewności, zawiera w sobie rozmaite sprzeczności. Prócz znanej już, a tu dającej się silniej odczuć trudności jednej rzeczy obdarzonej wielu własnościami, zawiera ono swoje własne niedorzeczności. W jaźni czyli w samowiedzy podmiot i przedmiot mają stanowić jedno. Tożsamość wyobrażającej i wyobrażonej jaźni jest myślą sprzeczną z sobą, gdyż zasada sprzeczności zakazuje utożsamienia przeciwnych sobie rzeczy; podmiot zaś jest tylko przez to podmiotem, że nie jest przedmiotem. Dalej samowiedza nigdy nie może dojść do skutku, gdyż przypuszcza ona cofanie się do nieskończoności (regressus in infinitum). Jaźń określają jako to, co wyobraża siebie samo. Co to znaczy „siebie“? Jest to znowuż wyobrażające samo siebie. W tem nowem określenie znajduje się znowu „siebie“, które znaczy znowu wyobrażające siebie i t. d. do nieskończoności. Jaźń wyobraża sobie wyobrażanie swego wyobrażania i t. d. Wyobrażenie więc jaźni nie może być nigdy utworzone w rzeczywistości Do podobnegoż *regressus in infinitum* prowadzi przyjęcie wolności woli, przy czem powtarza się do nieskończoności. pytanie: „czy chcesz tego co chcesz“? „Czy chcesz chcenia tego chcenia? i t. d. Z tej tkaniny niedorzeczności uratować się można jedynie wyobrażając sobie jaźń inaczej niż w świadomości potocznej. Poznająca i poznana jaźń nie są tem samem, lecz podmiot obserwujący w samowiedzy jest jedną gromadą wyobrażeń, obserwowany w niej przedmiot—inną. Tak np. nowoutworzone wyobrażenia są przedmiotem apercepcyi dla istniejących już dawniejszych, najwyższe zaś z obserwujących samo już nie jest przedmiotem apercepcyi. Jaźń nie jest istotą pojedynczą, która by

wyobrażała siebie w dosłownem znaczeniu, lecz to co się wyobraża jest mnogością. Jaźń jest punktem skrzyżowania się niezliczonych szeregów wyobrażeń i zmienia ustawicznie swoje miejsce, znajdując się to w tem, to w owem wyobrażeniu. Gdy zaś odróżniamy punkt przecięcia zbiegających się w niem szeregów i wyobrażamy sobie, że moglibyśmy abstrahować wszystkie wyobrażane szeregi (kiedy w rzeczywistości można to uczynić tylko względem każdego pojedyńczo) powstaje ztąd pozór jaźni, pozostającej sobie równą jako jedynego podmiotu wszystkich naszych wyobrażeń. W rzeczywistości jaźń nie jest źródłem naszych wyobrażeń, lecz ostatnim wynikiem ich połączenia. Zasadniczem pojęciem psychologii jest wyobrażenie, nie zaś jaźń, która stanowi raczej najtrudniejsze jej zadanie. Jest ona „wynikiem innych wyobrażeń, które jednak, aby dać ten wynik powinny się znaleźć obok siebie w jednej jedynej substancyi i przenikać się nawzajem“ (*Lehrb. zur Einl.* str. 243). W ten sposób broni Herbart substancyonalności duszy przeciwko Kantowi i Friesowi. Jej nieśmiertelność (a zarazem jej przedistnienie) wynika sama przez się z nieczasowości realnostek.

Dusza jest jedną z tych realnostek, które same będąc niezmienne wchodzą w rozmaite stosunki z innemi i utrzymuje się przeciwko nim. Niepoznawalna dla nas co do swojej prostej istoty, jak i inne, znana jednak jest nam w swoich samozachowaniach. Nazywamy je w braku odpowiedniejszego wyrazu dla całokształtu objawów duchowych *wyobrażeniami*, których pozorna rozmaitość zależy od rozmaitości zaburzeń i istnieje tylko dla spostrzegacza. Sama przez się bez licznych zdolności czyli popędów dusza nie jest początkowo siłą wyobrażającą, lecz staje się nią dopiero pod wpływem okoliczności, a mianowicie dzięki temu, że zostaje pobudzoną ku samozachowaniu się przez inne istoty. Zbiór realnostek, zostających w bezpośredniej styczności z duszą nazywa się jej ciałem, które jako suma istot prostych stanowi ogniwo pośrednie w zależności przyczynowej między duszą a światem zewnętrznym. Dusza

ma swoje siedlisko (ruchome) w mózgu. Przeciwko fizyologicznemu traktowaniu nauki o duszy zarzuca Herbart, że psychologia daje fizyologii nierównie więcej światła niż by od niej kiedy zapożyczyć mogła.

Najprostszemi wyobrażeniami są wrażenia, które przy całej rozmaitości dają się jednak ułożyć w pewne klasy (tony, barwy, zapachy). Są one dla nas znakami realnostek zaburzających, lecz nie są ani obrazami rzeczy, ani ich oddziaływaniami, tylko produktami samej duszy: wytworzenie wrażeń jest właściwym duszy sposobem obronienia siebie wobec grożących zaburzeń. Raz wytworzone wyobrażenie znika ze świadomości, ale nie z duszy. Zostaje ono w połączeniu z innemi i we wzajemnem z niemi oddziaływaniu według określonych praw. Te wyobrażenia pierwotne są jedynemi jakie dusza wytwarza samodzielnie; wszystkie inne objawy duchowe: uczucie, pragnienia, wola, uwaga, pamięć, sąd, całe bogactwo zjawisk wewnętrznych wynikają same przez się z prawidłowych oddziaływań wyobrażeń pierwotnych. Pierwotnem jest tylko wyobrażenie (dokładniej—wrażenie); przestrzeń, czas, kategorye, które Kant podaje za aprioryczne, wszystkie są nabyte t. j. są, jak i całe wyższe życie duchowe, wynikiem mechanizmu psychicznego, którego wytworzenie nie wymaga żadnych nowych usiłowań ze strony duszy. Było to wysoce szkodliwym błędem dotychczasowej psychologii, że zamiast wyprowadzania każdej czynności duchowej z połączenia prostych wyobrażeń, przypisywała ją specyalnej *władzy* tegoż imienia. Pozbawione treści abstrakcyjne pojęcia klasowe traktowała ona jako siły rzeczywiste, i sądziła, że w ten sposób „wyjaśnia“ pojedyncze czynności konkretne. Herbart jest największym wrogiem teoryi „władz duszy“. Pochód jego przeciwko tym ostatnim, jeśli i nie był zwycięzki, miał skutki zbawienne, a pobudki do nieprzyjaźni były w pewnej mierze zupełnie uzasadnione. Nic bezużyteczniejszego istotnie nad twierdzenie, że dusza może czynić to, co czyni. Któż by się z tem spierał! Władza nic nie tłómaczy, dopóki zostają niewyjaśnione prawa, według któ-

rych ona oddziaływa oraz jej stosunek do innych władz. Lecz gdyby nawet pojęcie władz duchowych nie przynosiło żadnej korzyści pozytywnej, niemożliwem było by ich zupełne usunięcie. Zaznaczają one granicę, gdzie kończy się nasza zdolność sprowadzania jednej klasy zjawisk duchowych do innej. Polemika Herbarta nic nie potrafi przeciwko umiarkowanemu i wynikającemu z konieczności posługiwaniu się niemi, chociaż zupełnie uzasadnioną jest przeciwko nadmiernemu i niepotrzebnemu mnożeniu władz duchowych. Urzeczywistnienie ideału psychologii — sprowadzenia skomplikowanych zjawisk życia duchowego do możliwie prostych pierwiastków—ograniczone jest przez różnorodność zjawisk pierwotnych pojmowania, czucia i pożądania, która stanowczo niedopuszcza wywodu z kombinacyi wrażeń. Zasłonił tę granicę od uczu Herbarta ów popęd do jedności, który, stłumiony w jego metafizyce i etyce, mścił się na psychologu, pobudzając go do przesady. Niemniej ciekawą i pożyteczną jest nieudana próba.

Znalezienie praw, którym podlega oddziaływanie wzajemne pierwiastków psychicznych stanowi zadanie *statyki i mechaniki* wyobrażeń. Pierwsza bada równowagę czyli trwały stan końcowy wyobrażeń, druga ich zmianę czyli ruch. Już same te nazwy zdradzają przekonanie Herbarta, że w nauce o duszy może i powinna być zastosowaną matematyka. Wielkich jednak nadziei, które pokładał Herbart w przedsięwzięciu psychologii matematycznej, nie usprawiedliwiły ani jego własne usiłowania ani prace uczniów jego, chociaż, jak zauważył Lotze, za śmiałem było by twierdzenie, jakoby ustanowione przez niego formuły ogólne sprzeczne były z doświadczeniem. Jedność duszy pobudza wyobrażenia do wzajemnego oddziaływania. *Niezgodne* wyobrażenia, t. j. takie, które należą do rozmaitych szeregów, jak np. obraz róży i słuchowe wyobrażenie wyrazu róża, lub połączone w pojęciu złotej monety wrażenia żółtego, twardego, okrągłego i dźwięcznego ciała, łączą się z sobą. *Jednorodne* (np. obraz pamięciowy i wrażeniowy czarnego pudla) stapiają się w jedno wyobrażenie. *Przeciwne* sobie

(np. czerwony i niebieski) tłumią się nawzajem, jeśli istnieją jednocześnie w świadomości. Na połączeniu i stopniowem stapianiu się wyobrażeń polega pamięć i odtworzenie ich, również jak i tworzenie szeregów nieprzerwanych. Odtworzenie bywa albo bezpośrednie, wynik stopniowego wznoszenia się wyobrażenia skutkiem własnej siły, skoro tylko usunięte zostaną przeszkody, albo też pośrednie—przy pomocy innych wyobrażeń. Na *tłumieniu* się częściowem lub zupełnem wyobrażeń przeciwnych opiera Herbart swój rachunek psychologiczny. Przypuśćmy iż mamy w świadomości jednocześnie trzy przeciwne sobie wyobrażenia rozmaitej siły; niech będzie najsilniejsze z nich *a*, najsłabsze *c*, średnie *b*. Co się stanie? Stłumią się one nawzajem, t. j. część każdego zostanie zepchnięta pod próg świadomości [1]). Ile się stłumi? Tyle ile wynoszą słabsze wyobrażenia razem wzięte: suma stłumionego czyli tego, co staje się nieświadomem (podobnie jak przy rozkładzie ciśnienia), równa jest sumie wszystkich wyobrażeń prócz najsilniejszego (a więc $= b + c$) i rozkłada się na pojedyncze wyobrażenia w odwrotnym stosunku do ich siły, a więc tak, że najsilniejsze (które się wzbrania najenergiczniej i najskuteczniej przeciwko stłumieniu) traci najmniej najsłabsze zaś najwięcej. Może więc stać się, że wyobrażenie zostanie zupełnie usunięte ze świadomości przez dwa silniejsze, przez jedno zaś jakiejkolwiekbądź siły nie może być stłumione doszczętnie. Najprostszy wypadek jest ten, gdy istnieją dwa wyobrażenia równej siły; każde z nich wtedy zostaje stłumione do połowy swego pierwotnego napięcia. Suma pozostającego w świadomości równa jest zawsze większemu wyobrażeniu. Skoro tylko wyobrażenie dosięga zera świa-

[1]) Wskutek wzajemnego ciśnienia wyobrażenia zamieniają się w prostą *dążność* do wyobrażania, która po usunięciu przeszkody staje się znowu rzeczywistym wyobrażeniem. Części wyobrażeń zamienione na dążności oraz niezaciemnione pozostałości ich nie są odcinkami, lecz wielkością, oznaczającą tylko stopień zaciemnienia całego wyobrażenia w stosunku do rzeczywistego wyobrażania.

domości lub gdy dodaje się do niego nowe (wrażenie), inne zaczynają natychmiast wzrastać lub zmniejszać się. Prawa tego ruchu wyobrażeń usiłuje zbadać mechanika, której zawiłych wyrachowań, tem bardziej unikać należało, że ścisłe jej formuły tylko w przybliżeniu oddają rzeczywisty stosunek rzeczy, z natury swojej nie dopuszczających ścisłości. Przeszkodą, o którą się rozbija każde bezpośrednie zastosowanie matematyki do psychologii, jest niemożliwość dokładnego zmierzenia jednego wyobrażenia przez drugie. Można wprawdzie według bezpośredniego wrażenia ocenić, że jedno wrażenie ciśnienia jest silniejsze od drugiego, ale nie możemy powiedzieć o ile, nie mamy podstawy do twierdzenia, że jest dwa razy mocniejsze lub o połowę słabsze. O tę nieprzezwyciężoną trudność rozbiła się matematyczna psychologia Herbarta. Wymaganie ścisłości, które wystawiła a któremu zadość uczynić nie potrafiła, w nowszych czasach podniesione zostało ponownie na innych podstawach przez metody pomiarowe psychofizyki i tym razem doprowadziło do wyników stanowczych.

Herbart usiłuje jak widzieliśmy wyprowadzić rozmaite czynności duchowe z mechanizmu wyobrażeń. Uczucie i pragnienie są niczem wobec wyobrażeń; nie są to osobne władze duszy, lecz wyniki stosunków pomiędzy wyobrażeniami, zmienne stany wynikające z ich stłumienia i walki z przeszkodami. Wyciśnione ze świadomości wyobrażenie trwa nadal jako dążność do wyobrażania i jako taka wywiera ciśnienie na wyobrażenia świadome. Jeśli wyobrażenie waha się pomiędzy przeciwnemi siłami, powstaje uczucie; pożądanie jest podnoszeniem się wyobrażenia przeciwko przeszkodom, odraza—ociąganie się przy jego opadaniu. Jeśli z dążeniem łączy się wyobrażenia, że cel jego daje się osiągnąć, nazywa się to wolą. Charakter człowieka polega na tem, że określone masy wyobrażeń stają się panującemi a wskutek siły i trwałości swojej utrzymują w zawieszeniu lub stłumiają przeciwne. Im dłużej wywiera władzę swoję przeważna masa wyobrażeń, tem przyzwyczajenie do pewnego sposobu postępowania staje się bar-

dziej uporczywem, tem mocniejszą wola. Takie pozbawienie samodzielności władz praktycznych, pomyślane w duchu intelektualizmu, prowadzi Herbarta konsekwentnie do determinizmu. Chcenie zależy od poglądu, określone bywa przez wyobrażenia; wolność nie znaczy nic więcej nad to że wola określa się przez motywy. Gdyby pojedyncze postanowienia człowieka nie były określone, nie miał by on żadnego charakteru; gdyby charakter miał wolność wyboru pomiędzy dwoma uczynkami, to w najszlachetniejszem nawet postanowieniu była by możność zdecydowania się na wprost przeciwne, wolność wyboru uczyniła by, że czysty przypadek byłby twórcą naszych czynów. Przedewszystkiem zaś powinna pedagogika odrzucić pojęcie wolności przeciwnej determinizmowi; wychowanie razem z odpowiedzialnością, poprawą i karą było by słowem bez treści, gdyby nie można było oddziaływać w sposób określony na wolę wychowańca. Czyniąc ten zarzut, zapomina, że wpływ wychowawczy zawsze jest tylko pośredni i nie może dać nic nad ułatwienie wychowańcowi pracy moralnej przez doprowadzenie popędów do karności i wytworzenie środków pomocniczych przeciwko pobudkom niemoralnym. Można oddziaływać tylko na pobudki nigdy zaś bezpośrednio na samą wolę. Inaczej nie moglibyśmy sobie wytłómaczyć, dla czego względem niektórych osobników nawet najwyższa sztuka pedagogiczna pozostaje bez wpływu.

Naukę o duszy poprzedza u Herbarta filozofia przyrody, budująca materyę z przyciągania i odpychania, a uważająca działanie na odległości za niemożliwe. Ogniwem pośrednim między fizyką a psychologią jest nauka o życiu organicznem (fizyologia czyli biologia), a z nią wiąże się teologia naturalna za pomocą następującego rozumowania: celowość, którą podziwiamy w budowie człowieka i zwierząt wyższych, a której niepodobna wytłómaczyć ani z przypadkiem ani z samych przyczyn naturalnych, zmusza nas do przyjęcia najwyższego artysty, umysłu zakładającego cele, jako jej twórcy. Dowieść istnienia boskiego nie może wprawdzie argument teleologiczny; jest ono tylko przypusz-

czeniem, ale tak wysoce prawdopodobnem jak dopuszczenie, że w otaczających nas ciałach ludzkich żyją dusze, o czem także tylko przypuszczalnie wiemy, gdyż ani ich spostrzedz ani dowieść ich istnienia nie możemy. Pewność wiary jest inna, ale nie mniejsza niż pewność logiki i doświadczenia. Religia polega na korności i dziękczynnem uwielbieniu, które potęguje niezmierna wzniosłość jego przedmiotu, niezamkniętość naszego wyobrażenia o najwyższej istocie i wiedza o niewiadomości naszej. Wiara ta opiera się z jednej strony na teleologicznem rozważaniu przyrody, z drugiej wiąże się z potrzebą moralną i wywiera przytem wpływ estetyczny. Pocieszając cierpiącego, wskazując drogę zbłąkanemu, dając poprawę i uspokojenie grzesznikowi, ostrzegając, wzmacniając i dodając otuchy dobremu, przenosi religia umysł do innego lepszego kraju, wskazuje mu wyższy porządek rzeczy, porządek opatrznościowy, sprzyjający dobremu wśród błędów ludzkich. W religijności zawsze zawiera się moralność, a kościół utrzymuje ludzi we wspólności nawet tam, gdzie ginie państwo. Jakkolwiek niezbędna ze stanowiska teoretycznego, jako uzupełnienie naszej wiedzy i z praktycznego, wskutek moralnej niedoskonałości człowieka, który potrzebuje od niej pociechy i napomnienia, ukorzenia i podniesienia, powstała religia jednak zupełnie niezależnie od wiedzy i od woli moralnej. Wiara jest dawniejsza niż wiedza i moralność: nauka religii nie czekała na astronomię i kosmologię, stworzenie kultu nie czekało na etykę. Religia istniała już wcześniej od pojęć moralnych w formie zdumienia bez przedmiotu właściwego, niemej czci, która przypisywała każde raptowne wzruszenie wewnętrzne, oddziaływaniu niewidzialnej siły. Ponieważ spekulacyjne poznanie Boga jest niemożliwe, metafizyce pozostaje jedynie zadanie wyrzeczenia sądu o tem, co przechowały tradycye i stworzyła fantazya i usunięcia niewłaściwych określeń. Powinniśmy sobie wyobrażać Boga jako osobę pozaświatową, wszechmocną, stwórcę nie samych realnostek lecz ich celowego związku. Aby jednak o d wyobrażenia istoty najpierwotniejszej, najbardziej rze-

czywistej i najpotężniejszej dojść do pojęcia jej najwyższej doskonałości potrzebne są ideje praktyczne, bez których zostaje ona obojętnem pojęciem teoretycznem. Modlić się może człowiek jedynie do Boga mądrego, świętego, doskonałego, sprawiedliwego i dobrego.

Taka jest istotna treść szczupłych tu i ówdzie rzuconych uwag, dotyczących filozofii religii. Brak bardziej szczegółowego jej opracowania u Herbarta, po którem zresztą trudno byłoby spodziewać się czegoś znaczącego wobec sztywności jego pojęć metafizycznych i niedostatecznej oceny złego, starał się uzupełnić Drobisch (*Grundlehren der Religionsphilosophie* 1840) w duchu krytycyzmu religijnego i z odnowieniem dowodu moralnego, Taute zaś (1840—52) i Flügel [1]) z dążnością apologetyczną i wiarą w cuda.

Pozostaje nam rzucić okiem na estetykę Herbarta. Od przyjemnego i pożądanego różni się piękno przedewszystkiem tem, że budzi mimowolny i bezinteresowny sąd przychylny, powtóre tem, że jest orzeczeniem przypisywanem rzeczy czyli przedmiotowem. Do tego dodaje się, że gdy pragnienie poszukuje w przyszłości, smak posiada w teraźniejszości to, o czem sąd wydaje.

To, co się podoba lub nie podoba, jest zawsze formą, nigdy materyą, jest przytem *stosunkiem*, gdyż zupełnie proste jest obojętne. W muzyce zdołano odkryć najprostsze stosunki, które podobają się bezpośrednio i bezwzględnie, niewiadomo dlaczego; tożsamo próbować należy znaleźć w teoryach wszystkich sztuk. Najważniejsza z nich, która zajmuje się pięknem moralnem, filozofia moralna, zbadać powinna najprostsze stosunki woli, wywołujące uznanie lub potępienie moralne (niezależne od interesu spostrzegacza) według idei praktycznych czyli pojęć wzorowych, według których smak moralny sądzi mimowolnie i z bezpośrednią oczywistością o wartości chcenia (rzeczywistego lub

[1]) „Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes“ 1869.

wyobrażonego). Herbart nalicza pięć takich idei pierwotnych czyli zasadniczych sądów sumienia:

1. Idea *wolności wewnętrznej* porównywa wolę z własnym sądem, przekonaniem i sumieniem działającego. Podoba się nam zgodność pożądania z własnym sądem, z przepisem smaku. Ponieważ zdolność określania woli według własnego poglądu sama przez się służy jedynie za podstawę konsekwencyi i zgodności z przekonaniem i może służyć zarówno niemoralnej roztropności, więc pierwsza idea otrzymuje treść swoję od czterech następujących.

2. Idea *doskonałości* dotyczy stosunków wielkości (napięcia, rozciągłości i skupienia) rozmaitych dążności pewnego podmiotu. Silne podoba się obok słabego, większe (rozleglejsze, bogatsze) obok mniejszego, skupione obok rozproszonego; innemi słowy w pojedynczych pragnieniach podoba się ich energia, w sumie—rozmaitość, w systemacie—zgodność. Pierwsze dwie ideje porównywają wolę pojedynczego człowieka do niej samej, pozostałe rozważają jej stosunek do woli innych istot rozumnych, przytem trzecia do wyobrażonej, dwie zaś inne do rzeczywistej woli.

3. Według idei *życzliwości* czyli dobroci, oceniającej wolę w sposób najbardziej bezpośredni i określony, wola podoba się, gdy zgadza się z (wyobrażoną) wolą innego, t. j. za cel sobie stawia jej zadowolenie.

4. Idea *prawa* polega na tem, że spór nie podoba się. Jeśli kilka wól bez nieżyczliwości spotykają się na jednym punkcie (pretensye do jednej rzeczy), to obie strony powinny się poddać prawu, jako środkowi uniknięcia sporu.

5. W *odwecie* i *sprawiedliwości* pierwotnem jest również niepodobanie się; niepodobanie się czynu nie wynagrodzonego jako zaburzonej równowagi. Ta idea wymaga, aby żaden czyn dobry lub zły nie pozostał bez odwetu; ażeby nagroda, wdzięczność lub kara przelały na pełniącego czyn tyleż dobrego lub złego ile on spowodował. Jednostronny dobry lub zły uczynek jest zaburzeniem, które

wymaga odpowiedniego odwetu dla przywrócenia równowagi.

Herbart ostrzega przeciwko chęci wyprowadzenia wszystkich pięciu idei pierwotnych, (które rozdziela tylko analiza, gdyż w życiu sądzimy zawsze według wszystkich naraz) z jednej wyższej. Wymaganie jednej powszechnej zasady moralnej jest przesądem. Skutkiem połączenia wielu istot w jednę osobę powstaje pięć dalszych pojęć wzorowych, *wyprowadzone czyli towarzyskie* ideje urządzeń społecznych, w których poprzednie są urzeczywistnione. Odpowiadają one im w odwrotnym porządku: systemat wynagrodzenia regulujący kary, społeczeństwo prawne, niedopuszczające sporu, systemat administracyjny, skierowany ku największemu dobru wszystkich, systemat kultury, mający na celu rozwój możliwie największej siły i doskonałości, wreszcie najwyższe ze wszystkich—społeczność obdarzona duszą, która, gdy udzieli się jej należyta władza, nazywa się państwem.

Gdy obejmiemy całość idei pierwotnych w jedność osoby, powstaje pojęcie *cnoty*. Gdy zastanawiamy się nad granicami, przeszkadzającemi urzeczywistnieniu ideału cnoty, otrzymujemy pojęcia prawa i *obowiązku*. Etyka podnosząca jedynie rozkazujący czyli zgodny z obowiązkiem charakter dobrego, jak to czyni etyka Kanta, jest jednostronna; uważa ona moralność jedynie jako coś stłumionego, jest to błąd, który wiąże się z jej fałszywą teoryą wolności. Natomiast wielką zasługą Kanta było wyświetlenie poraz pierwszy bezwzględnej, niezależnej od wszelkiego eudemonizmu wartości sądu moralnego. Polityka i pedagogika są gałęziami etyki. Celem wychowania jest wykształcenie dla cnoty, a jako środek do tego—rozbudzenie wszechstronnego interesu i wytworzenie stałego charakteru.

Na zakończenie zestawmy punkta, w których Herbart daje się poznać jako zwolennik Kanta—sam on siebie nazywa kantystą z r. 1828. Praktyczna jego filozofia zapożycza od Kanta swoję niezależność od teoretycznej, bezinteresowny charakter sądu estetycznego, bezwzględność war

tości etycznych, niedoświadczalne pochodzenie pojęć moralnych: „zasadnicze stosunki moralne nie są wzięte z doświadczenia“. Jego metafizyka i krytyczne opracowanie pojęć doświadczalnych (zadaniem ich jest uczynić zrozumiałem doświadczenie) jest również zapożyczeniem z analityki i dialektyki, przyczem myśl zasadnicza nauki o antynomiach, nieusuwalność sprzeczności została uogólniona i rozszerzona na wszystkie pojęcia zasadnicze doświadczenia; dalej pojęcie bytu jako bezwzględnego położenia, wreszcie dualizm zjawiska i rzeczy w sobie. W odnowieniu platońskiego rozróżnienia bytu od pozoru widzi on (narówni z Schopenhauerem) główną zasługę Kanta, w twierdzeniu o apriorycznośći form poznania jego główny błąd. Razem z nauką o czystych postrzeżeniach i kategoryach, również jak i krytyką władzy sądzenia odrzuca on zupełnie świadomie te właśnie części, na których budowała dalej szkoła Fichtego. Wreszcie sam sposób myślenia Herbarta, jego nieosobowość, pedantyczna niekiedy oględność badania i czystość pojęć zbliża go do Kanta, chociaż brak mu tej potężnej władzy objęcia, jaką posiadał jego poprzednik królewiecki. Wybitna bystrość sądu jego czynniejsza jest w rozdzielaniu niż w związywaniu, szczęśliwszy był w wyszukiwaniu sprzeczności niż w ich rozstrzyganiu. Nie należy też do umysłów, które na długi czas stanowią o losie filozofii; zostaje on na uboczu, lecz jest jedną z najwybitniejszych drugorzędnych postaci.

Pierwszy Drobisch (ur. 1302) przyjął naukę Herbarta w wielu punktach istotnych a w ten sposób przyczynił się do wytworzenia jego szkoły. Miało to miejsce w dwóch sprawozdaniach z r. 1828 i 1830. Wydał on dobrze opracowalną *Logikę* (1836 V-te wyd. 1887), psychologię doświadczalną (1842) i ciekawą rozprawę o statystyce moralnej i wolności woli (1867). Obok niego czynny jest w Lipsku Strümpell [1]). Pedagog T. Ziller wydawał razem z Alli-

[1]) Ur. 1812; „Die Hauptpunkte der Herbartischen Metaphysik, kritisch beleuchtet 1840.

hnem organ szkoły *Zeitschrift für exakte Philosophie*, obecnie wychodzący pod redakcą Flügela (w I tomie 1860 r. przegląd literatury szkoły). Do Herbartowskiego kierunku należy również *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* wydawany od r. 1859 przez M. Lazarusa i H. Steinthala [1]) w Berlinie. Na polu psychologii zasługi położyli Nahlowski [2]), Theod. Waitz w Marburgu [3]) i Volkmann w Pradze [4]); dawniej często wspominano o Fred. Exnerze († 1853) jako przeciwniku psychologii Hegla (1843—44). Robert Zimmermann w Wiedniu jest przedstawicielem krańcowo formalistycznego kierunku w estetyce [5]). Z pomiędzy historyków filozofii Thilo podniósł dość jednostronnie stanowisko Herbarta. Filozofów religii tej szkoły już wymieniliśmy. Beneke, którego postawiliśmy obok Herbarta dla jego stanowiska antropologicznego stoi w środku między nim a Schopenhauerem. Z pierwszym podziela zajęcie się psychologią, z drugim uzasadnienie metafizycznego poznania na doświadczeniu wewnętrznem, z obu zaś niechęć do Hegla, różni się od Herbarta metodą empiryczną, od Schopenhauera pierwszeństwem, które przypisuje wyobrażeniu przed dążeniem.

III. Pesymizm: Schopenhauer.

Schopenhauer jest ze wszech względów biegunem przeciwnym Herbarta. Gdy u Herbarta filozofia rozbija

---

[1]) Lazarus ur. 1824. „Das Leben der Seele“ 3 tomy 1856 III wyd. 1883). Steinthal ur. 1823; „Der Ursprung der Sprache“ IV wyd. 1888, „Abriss der Sprachwissenschaft I cz. II wyd. 1881. „Allgemeine Ethik“ 1885.

[2]) „Das Gefühlsleben“ 1862; II wyd. 1884.

[3]) 1821—84. „Grundlegung der Psychologie“ 1846; „Lehrbuch der Psychologie 1849.

[4]) 1822—1877. „Lehrbuch der Psychologie“ III wyd. przez Corneliusza 1884 i 1885.

[5]) Ur. 1824. „Geschichte der Aesthetik“ 1858. „Allgem. Aesthetik als Formalwissenschaft“ 1865, następnie szereg rozpraw z filozofii dziejów.

się na szereg ściśle oddzielonych badań pojedynczych, Schopenhauer ma do udzielenia tylko jednę myśl zasadniczą w której przeprowadzeniu, według jego przekonania każda część trzyma się całości i przez nie jest podtrzymywana. Pierwszy posługuje się trzeźwemi pojęciami, drugi daje się powodować genialną intuicyą. Pierwszy jest zimny, gruntowny, ostrożny, metodyczny aż do pedanteryi, drugi namiętny, pomysłowy, niemetodyczny do stopnia dyletanckiej samowoli. U pierwszego filozofia jest wiedzą ścisłą, o ile tylko nią być może, a osoba myśliciela znika poza przedmiotowością badania; drugi daje sumę artystycznych pomysłów, których treść i wartość zależy przeważnie od indywidualności autora. W dziejach filozofii niema drugiego systematu, któryby był w takim stopniu odbiciem osoby filozofa jak systemat Schopenhauera. Osobistość ta, pomimo jej jednostronności i dziwactw, jest dość wybitną, aby obudzić zajęcie do poglądów jego bez względu na stosunkową zawartość w nich prawdy.

Artur Schopenhauer (1788—1860) syna kupca i znanej później powieściopisarki Joanny z domu Trosiener, urodził się w Gdańsku. Wcześnie wykształcony dzięki podróżom w obce kraje, zamienił on po śmierci ojca rozpoczęty stosownie do jego życzenia zawód kupiecki na życie uczonego. Studyował w Getyndze u G. E. Schultzego, w Berlinie u Fichtego, uzyskał stopień doktorski w Jenie na podstawie rozprawy *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde* (1813) i udał się do Wejmaru, miejsca pobytu matki swojej, gdzie miał często stosunki z Göthem i poznał filozofię indyjską przez Fr. Mayera. Później przeniósł się do Drezna; tu powstała rozprawa *Ueber das Sehen und die Farben* (1816, później wydana po łacinie) i główne jego dzieło *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Świat jako wola i wyobrażenie) wydane r. 1810; nowe wydanie rozszerzone do dwóch tomów 1844. Po jego skończeniu przedsięwziął autor pierwszą ze swych podróży do Włoch: druga wypadła pomiędzy obu niepomyślnemi próbami znalezienia uznania dla filozofii swojej przy pomocy wykładów

z katedry (w Berlinie 1820 i 1825). Od r. 1831 do śmierci mieszkał we Frankfurcie jako człowiek prywatny. Tu napisał dziełko o *Woli w przyrodzie* 1836, pisma konkursowe *Über die Freiheit des menschliches Willens* i *Über das Fundament der Moral* (razem p. t. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* 1841), oraz zbiór pism pomniejszych p. t. *Parerga und Paralipomena*, 2 tomy 1851; wśród nich rozprawa *O religii*). J. Frauenstädt wydał niektóre pośmiertne dzieła (między innemi przekład Graciana Podręcznej Wyroczni mądrości światowej), prócz tego wszystkie dzieła w 6 tomach (1873—74; 2-e wyd. z życiorysem 1877), *Lichtstrahlen aus den Werken* 1861, 5-e wyd. 1885 i *Słownik Schopenhauerowski*, 2 tomy 1871. Z pozostałej literatury o Schopenhauerze [1]) wymieniamy sprawozdania Herbarta i Benekego o pierwszem, a Fortlagego [2]) o drugiem wydaniu głównego dzieła; J. E. Erdmanna *Herbart und Schopenhauer* (w *Zeitschr. für Philosophie* 1851); W. Gwinnera *Schopenhauers Leben* 1878 (jestto 2-ie wydanie dzieła: *Schopenhauer aus persönlichem Umgang dargestellt* 1862), Fr. Nietzschego *Schopenhauer als Erzieher* (W *Unzeitgemässen Betrachtungen* 1874), O Buscha *A. Schopenhauer* 2-ie wyd. 1878; K. Petersa *Schopenhauer als Philosoph und Schriftsteller* 1880, P. Koebera *Die Philosophie A. Schopenhauers* 1888. *)

Na punkcie podmiotowego idealizmu Schopenhauer jest bezwzględnym kantystą. Dawno już wiedziano, że wrażenia są stanami podmiotowemi; Kant wykazał całemu światu, że i formy poznania stanowią własność podmiotu. Poznaję rzeczy tylko tak, jak mi się ukazują, jak je wyob-

[1]) Chronologiczny jej przegląd podaje F. Laban 1880.

[2]) W „Jenaischer Literatur Zeitung" 1845.

*) Po polsku mamy Ribota *Filozofia Schopenhauera* (przekł. z franc.) 1892; Lipnickiego *Pesymizm w Bibl. Warsz.* 1887. I, IV. Smolikowski *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera*: Warszawa 1881. *Listy czytelnika* Dzieduszyckiego zawierają również artykuł o Pesymizmie. Z dzieł Schopenhauera mamy w przekładzie tylko urywek satyryczny p. t. *Sztuka prowadzenia sporów* Warszawa 1892.

rażam wskutek urządzenia mego intellektu; świat jest mojem wyobrażeniem. Jednak teorya Kanta dopuszcza uproszczenie; rozmaite formy poznania można sprowadzić do jednej, już przez Kanta wyróżnionej, kategoryi przyczynowości, czyli *zasady podstawy,* wyrazu ogólnego przyczynowego związku naszych wyobrażeń. Stosownie do czterech klas przedmiotów, a względnie wyobrażeń, mianowicie: postrzeżeń czystych (formalnych tylko), postrzeżeń empirycznych (zupełnych), aktów woli i pojęć abstrakcyjnych— przybiera ona formę czworaką: jest zasadą podstawy bytu, stawania się, czynu, poznania. *Ratio essendi* jest prawem regulującem względne położenie części w przestrzeni i następstwo części czasu. *Ratio fiendi* wymaga dla każdej zmiany stanu innej zmiany, z którejby pierwsza wynikała regularnie jako z *przyczyny*, oraz *substancyi* jako niezmiennego ich podścieliska, materyi. Wszystkie zmiany odbywają się z koniecznością, wszystko rzeczywiste jest materyalne; prawo przyczynowe ma doniosłość tylko dla zjawisk, żadnej zaś poza niemi i tylko dla stanów substancyj, nie zaś dla nich samych. W przyrodzie nieorganicznej przyczyna działa mechanicznie, w organicznej jako podrażnienie (oddziaływanie nie jest równe działaniu), w obdarzonej duszą—jako pobudka. *Motywem* (pobudką) jest świadoma (co nie znaczy dowolna) przyczyna, prawo motywacyi jest *ratio agendi.* Stopniowanie to: „przyczyna mechaniczna, podrażnienie, pobudka“ oznacza różnice gatunku oddziaływania ale nie stopnie jego konieczności. Z tą samą koniecznością z jaką zegar wskazuje godziny, wynikają uczynki człowieka z jego charakteru i z oddziaływających nań pobudek. Wolność woli jest złudzeniem. Wreszcie *ratio cognoscendi* oznacza, że sąd, aby był *prawdziwy*, powinien mieć podstawę dostateczną. Wydawanie sądów czyli łączenie pojęć jest główną czynnością *rozumu*, który będąc zdolnością myślenia abstrakcyjnego i organem wiedzy, stanowi podstawę wyróżnienia człowieka od zwierząt; przeciwnie zaś *rozsądek*, postrzegający przedmioty, wspólny jest jednym i drugim. Przeciwko zwykłemu przecenianiu pierwszego—owej wła-

dzy wyobrażeń pośrednich, mowy i rozmyślania podnosi Schopenhauer, że rozum nie jest jak rozsądek zdolnością twórczą, lecz tylko odbiorczą, uwydatniającą i przekształcającą treść podaną przez postrzeżenia, lecz nie pomnażającą jej nowemi wyobrażeniami.

Poznanie przedmiotowe zamknięte jest w kole naszych wyobrażeń; wszystko poznawalne jest zjawiskiem. Przestrzeń, czas i przyczynowość rozciągają się pomiędzy nami a bytem rzeczy w sobie jako potrójna zasłona, ukrywająca przed nami prawdziwy widok świata. Istnieje wszakże jeden punkt, w którym poznajemy więcej niż czyste zjawisko, w którym tylko jeden z owych trzech zakłócających ośrodków, tylko forma czasu oddziela nas od rzeczy w sobie. Tym punktem świadomości jesteśmy my sami.

Z jednej strony zjawiam się sobie jako *ciało*. Ciało moje jest czasowym, przestrzeniowym, materyalnym przedmiotem, objektem równie jak i inne podlegającym prawom przedmiotowości. Obok tego przedmiotowego *poznania*, mam jednak *bezpośrednią* świadomość siebie, przy której pomocy poznaję swoją istotę prawdziwą: wiem o sobie jak o istocie chcącej. Moja *wola* jest czemś więcej niż proste wyobrażenie, jest ona czemś pierwotnem we mnie, prawdziwie rzeczywistem, co mi się objawia jako ciało. Wola ma się do intellektu jak pierwotne do pochodnego, jako substancya do przypadkowości; do ciała ma się jak wewnętrzne do zewnętrznego, jako rzeczywistość do zjawiska. Wślad za aktem woli następuje natychmiast i niezawodnie pożądany ruch cielesny; a raczej oba stanowią jedno i toż samo dane, tylko w rozmaity sposób: wola jest ciałem widzianem z wewnątrz, ciało—wolą, widzianą z zewnątrz, uprzedmiotowioną. Według podobieństwa z sobą samym, gdy objawiam się sobie jako przedmiot materyalny, w rzeczywistości zaś jestem wolą, powinienem sądzić o wszelkim bycie. Wszechświat jest wielko-ludem (*Makranthropos*); poznanie własnej istoty—kluczem do poznania istoty świata. Jak ciało nasze, tak i świat cały jest

uwidocznioną wolą. Wola ludzka jest najwyższym stopniem rozwoju tej samej zasady, która okazuje się czynną w rozmaitych siłach natury, a imię swoje otrzymuje najwłaściwiej od najwybitniejszego rodzaju objawienia się. Głębiej w istotę rzeczy wniknąć nie możemy. Czem jest w sobie to, co nam daje się poznać jako wola i co pozostaje jeszcze po jej zaprzeczeniu (ob. niżej) jest dla nas zupełnie niepoznawalne.

Świat jest w sobie wolą. Woli pierwotnej obce są wszelkie orzeczenia, które przypisujemy rzeczom wskutek naszych podmiotowych form postrzegania: określenie przez przyczyny lub cele, zarówno jak i mnogość; nie podlega ona ani prawu przyczynowości, ani przestrzeni lub czasowi, ani zasadzie uosobienia (*principium individuationis*). Jest ona bezpodstawowem, ślepem dążeniem, nieświadomym popędem ku istnieniu i jest jedyną—jednem i wszystkiem.

To co objawia się jako ciążenie, jako siła magnetyczna, jako popęd wzrostowy, jako siła uzdrawiająca natury—wszystko jest tą jedną wolą wszechświatową, której jedność (nie zaś świadomość!) stwierdza celowość jej wcieleń. Istotą każdej rzeczy, ukrytą jakością, wobec której zatrzymać się musi empiryczne pojmowanie, jest jej wola: istotą kamienia jest chęć spadania, płuc—chęć oddychania, zębów, przełyku i jelit—uprzedmiotowiony głód. Jakości te, w których wola wszechświatowa przedstawia się materyalnie, tworzą szereg stopni o wzrastającej doskonałości, państwo niezmiennych form rodzajowych czyli wiecznych idei (z trudnym do określenia stopniem rzeczywistości), które stają w środku między jedyną wolą pierwotną a licznemi istotami pojedynczemi. Osobniki organiczne nie zupełnie odpowiadają ideałowi swego rodzaju, lecz zbliżają się do niego w mniejszym lub większym stopniu. Pochodzi to ztąd, że stopnie uprzedmiotowienia woli czyli ideje walczą również o materyę i że siła zużyta przez ideje wyższe dla zwalczenia niższych, zostaje straconą dla ukształtowania okazów pierwszych. Im wyższy stopień zajmuje pewna istota, tem bardziej wybitna jest jej osobowość. Ogólne siły

przyrody, stanowiące nieukształtowaną masę, pełnią rolę basu podstawowego w symfonii wszechświata, wyższe stopnie nieorganicznej przyrody razem z królestwem zwierząt i roślin—rolę harmonijnych głosów środkowych, człowiek prowadzi pełną znaczenia melodyę najwyższego głosu. Razem z mózgiem ludzkim powstaje odrazu świat jako wyobrażenie, w tym organie zapala sobie wola pochodnię, aby oświecić siebie samą i przeprowadzać swoje zamiary ze świadomym namysłem; wola stwarza umysł jako narzędzie swoje, które u większej części ludzi zostaje w służalczym do niej stosunku. Mózg i myśl stanowią jedno; pierwszy jest wolą poznania tak jak żołądek jest wolą trawienia. O duszy niemateryalnej może mówić tylko ten, kto przynosi do filozofii pojęcia, udzielone mu przy konfirmacyi i wcale tu nie należące.

Jak kapryśną i nieharmonijną była osobistość Schopenhauera, tak pełną sprzeczności jest jego filozofia. „Przenosi on do systematu swego wszystkie sprzeczności i grymasy swojej kapryśnej natury"—powiada Zeller. Od krańcowego idealizmu (świat jako wytwór wyobrażenia) przerzuca się do surowego materyalizmu (myśl jako czynność mózgu): najprzód materya miała być prostem wyobrażeniem, teraz wyobrażenie jest objawem materyalnym. W takiej samej sprzeczności jak pierwsza (teoretyczno-poznawcza) księga głównego dzieła do drugiej (metafizycznej), zostają do nich trzecia i czwarta, w których rozwinięte są estetyczne i etyczne stanowiska autora. Gdy bowiem początkowo twierdził on, że wszelkie wyobrażenie zostaje pod panowaniem zasady podstawy, teraz mówi o poznaniu wyższem od przyczynowego, wolnem od owej zasady: o postrzeganiu estetycznem i filozoficznem. Gdy poprzednio mówił, że umysł jest wytworem i sługą woli, teraz dowiadujemy się, że w uprzywilejowanych jednostkach może on zrzucić jarzmo niewoli i nietylko wznieść się do rozkoszy zupełnie beznamiętnej kontemplacyi, lecz nawet stoczyć zwycięzką walkę z tyranem i zabić wolę. Zkąd

ta potęga?—o tem się zamilcza. R. Haym [1]) nie bez słuszności nazwał filozofię Schopenhauera dowcipną powieścią, w której ciekawość podtrzymuje się przez niespodziewane zmiany.

Kontemplacya wolna od przyczynowości i woli stanowi istotę zachowania się estetycznego; częściowe lub całkowite usunięcie, osłabienie i zaprzeczenie woli—istotę zachowania się etycznego. Rzadko tylko, mianowicie w geniuszu artystycznym i filozoficznym udaje się rozumowi wyzwolić się z pod przewagi woli i pozostawiając na uboczu pytania „dla czego"; „do czego", „gdzie" i „kiedy" oddać się czystemu „jak" rzeczy. Gdy u większości ludzi, jak i u zwierząt, zostaje on na zawsze sługą pragnienia życia, samozachowania, interesu osobistego, w genialnym człowieku, artyście i myślicielu zrzuca wszelkie dążenia osobiste i staje się podmiotem czystym, wolnym od pragnień bezczasowym w bezinteresownej kontemplacyi idei. Sztuka pozbawia indywidualności zarówno podmiot jak i przedmiot. Jej działanie pocieszające i uszczęśliwiające polega na tem, że podnosi człowieka na wznoszące się po nad wszelką mękę pożądania stanowisko niezachwianego, spokojnego, zupełnie przedmiotowego oglądania niezmiennej istoty, wiecznych pierwowzorów rzeczy. Dla postrzegania estetycznego przedmiot nie jest rzeczą, znajdującą się w stosunku przyczynowym, przestrzeniowym lub czasowym, lecz tylko wyrazem, przykładem, przedstawicielem idei. Wyżej od sztuk plastycznych stoi poezya, która w tragedyi najdoskonalej odźwierciedla ideę ludzkości. Najwyższy zaś stopień zajmuje muzyka, gdyż nie przedstawia ona jak inne sztuki piękne pojedynczych idei, lecz nieświadomą metafizykę, świat idealny, wznoszący się ponad materyalnym, samą wolę. Nic dziwnego, że w obec tak wysokiej oceny sztuki tonów, muzycy stanowili pokaźną liczbę w tłumie wielbicieli Schopenhauera. Drugim środkiem pociągającym dla ogółu stanowi drastyczność *pesymizmu*.,

[1]) *A. Schopenhauer* 1864. Przedruk z „Preus. Jahrbücher".

Jeśli celowość zjawisk przyrody świadczy o jedności woli pierwotnej, to przedstawiona przez Schopenhauera z równą wymową niesłychana nędza życia dowodzi, że podstawa świata jest ślepa i pozbawiona rozumu. Życie jest cierpieniem, świat zawiera nierównie więcej cierpień niż radości, jest najgorszym z możliwych. W przyrodzie niższej od zwierzęcej — bezcelowe dążenie, w zwierzęcej nienasycony popęd użycia, łudzący się nadzieją szczęścia, którego nigdy nie osiąga. Rzucana nieustannie pomiędzy nędzą a znudzeniem wola nigdy nie znajduje zupełnego zadowolenia. Radość, za którą goni, nie jest niczem więcej, jak tylko usunięciem niezadowolenia i wyczerpuje się natychmiast po zaspokojeniu pragnienia, aby zastąpiły ją nowe potrzeby, a więc nowe cierpienia. Hołdowanie optymizmowi wobec niepisanych klęsk świata, jest dowodem zarówno głupoty i zaślepienia, jak i występnego usposobienia. Słusznem jest dawne orzeczenie: niebyć lepiej jest niż być. Cierpienie jest słuszną karą za pierwotną winę jednostki, która sama nadała sobie byt osobny przez inteligijnie wolny czyn. Odkupienie grzechu i wybawienie od nieszczęścia bytu możliwe jest jedynie przez drugi akt wolności transcendentalnej, który polega na całkowitem przekształceniu naszej istoty, a wskutek swego źródła nadprzyrodzonego słusznie przez kościół przedstawiany jest jako odrodzenie i łaska.

Podstawą *moralności* jest pesymistyczny pogląd na niezdatność świata i bezowocność wszelkich pożądań, oraz panteistyczny na złudność wszelkiego bytu pojedynczego i metafizyczną tożsamość wszystkich osobników. Jedynie przez podwójne poznanie, że wszelkie dążenie jest daremne, a pożądana przyjemność nie do osiągnięcia, oraz że wszystkie osobniki są w gruncie jednem, a mianowicie objawami tej samej woli pierwotnej, może człowiek wyzwolić się od samolubnego samo-twierdzenia. Następuje to chwilowo przez *współczucie*, które będąc jedyną przeciwwagą naturalnego egoizmu, jest prawdziwie moralną pobudką i źródłem wszelkiej miłości i sprawiedliwości.

Współczujący poznaje siebie w innych i czuje ich cierpienia jak swoje własne. Wyższem jednak od pospolitej cnoty współczucia cierpieniom innych jest *zupełne zaprzeczenie woli*, którego podniosłe przykłady dają asceci chrześciańscy i wschodni pokutnicy. Tu poznanie, skierowane od pojedynczości i nicości ku bytowi całemu i prawdziwemu, przestaje być pobudką woli i staje się środkiem osłabiającym umysł, z motywu staje się kwietywem, ocalając tego, który oddaje się całości, a zamiast burz namiętnych dając mu spokój wybawienia od bytu. Nieobecność woli, rezygnacya, jest jednocześnie szczęściem i świętością. Kto zabił w sobie wolę, dla tego znika barwny, zwodniczy sen zjawisk; żyje on w eterze prawdziwej rzeczywistości, która jest dla poznania naszego próżną nicością („Nirwana"), lecz tylko względną nicością w stosunku do zjawiska (jako niepojęty byt w sobie, zostający po usunięciu woli).

Z niedogodnymi dla jego determinizmu faktami poczucia odpowiedzialności i karzącego sumienia radzi sobie Schopenhauer w ten sposób, że nie odnosi obu do pojedynczego faktu i charakteru empirycznego, lecz do niepodzielnego aktu inteligijnego. Wyrzuty sumienia nie oskarżają mnie o to, że postąpiłem tak jak przy swoim charakterze i danych motywach musiałem postąpić, lecz o to, że jestem takim, jakim się objawiam w tem postępowaniu. *Operari sequitur esse.* Moje uczynki wynikają z mego bytu, byt swój zaś wybrałem sam swobodnie i tylko nowy czyn wolności może go przekształcić.

Schopenhauer chętnie odwołuje się do zgodności nauki swojej z najdawniejszemi i najdoskonalszemi religiami; ukrywa się w tem myśl, że religia, wynikająca z tych samych potrzeb metafizycznych co i filozofia, a zastępująca ją dla mas, którym brak czasu i zdolności do filozofowania, jako metafizyka ludu, ubiera w szaty mytu i alegoryi [illegible] nia zewnętrzną powagą te same prawdy zasadnicze, które filozof przedstawia w formie pojęć, opartych na zasadach rozumowych. Kto zapoznaje ów charakter religii i nadaje znaczenie dosłowne temu, co pomyślane jest symbolicznie,

jest najgorszym nieprzyjacielem prawdziwej filozofii; nie tylko nadnaturaliści, lecz i racyonaliści ze swojemi płytkiemi pojęciami stawiają religii takie niedorzeczne wymagania. Szczególniej sympatyzuje Schopenhauer z chrześcjańskimi dogmatami grzechu pierworodnego i odkupienia, również jak z mistyką i ascetyzmem. Za najgorszą z religij uważa on islamizm z powodu jego optymizmu i abstrakcyjnego teizmu, za najlepszą—buddyzm, który jest idealistyczny, pessymistyczny i ateistyczny.

Dopiero po ukazaniu się drugiego wydania głównego dzieła swego został Schopenhauer świadkiem coraz bardziej poważnego traktowania swojej filozofii, czego niecierpliwość jego ambicyi spodziewała się nierównie wcześniej. Gorliwym apostołem jej został Juliusz Frauenstadt [1]), który był początkowo heglistą; usiłował on usunąć pesymizm z nauki mistrza. Równie jak Hartmann, o którym mowa będzie niżej, chce Juliusz Bahnsen [2]) połączyć pierwiastki Heglowskie z Schopenhauerowskiemi; przeciwnie Peters [3]) zbliża się w wielu punktach do ostatniego. Z młodszych przedstawicieli szkoły wymieniamy P. Deussena w Kiel [4]) i Ph. Mailänderа [5]). Jak wspominaliśmy, nauka Schopenhauera wywarła wpływ i na koła artystyczne. Ryszard Wagner [6]), który w pierwszych swych pismach estetycznych [7]) zdradzał wpływ Feuerbacha, w późniejszych [8]) przyznaje się do stanowiska Schopenhauera, gdy już przed poznaniem

[1]) † 1878. *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* 1854. *Neue Briefe über die Schop. Philosophie* 1856.

[2]) † 1882. *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt Princip und Einzelbewährung der Realdialektik* 1880—81, prócz tego ciekawe studya o charakterach.

[3]) *Willenswelt und Weltwille* 1883.

[4]) *Die Elemente der Metaphysik*, 2-e wyd. 1890.

[5]) *Philosophie der Erlösung*, 2-e wyd. 1879. O nim Smolikowski „Bibl. W.“ 1878 i nast. oraz osobno p. t. *Filozofia wyzwolenia*. Warsz. 1883.

[6]) 1813—1883. Wszystkie dzieła w 9 tomach 1871—73; 10-ty— 1883; 2-e wyd. 1887—1888.

[7]) *Das Kunstwerk der Zukunft* 1850. *Oper und Drama* 1851.

[8]) *Beethoven* 1870, *Religion und Kunst* w 3-im roczniku *Bayreuther*

dzieł jego dał w „Pierścieniu Nibelungów“ poetycki wyraz poglądowi na świat, bardzo zbliżonemu do Schopenhauerowskiego. Do najlepiej rozumiejących wielbicieli frankfurckiego filozofa i bayreuthskiego dramatysty należy Fryderyk Nietzche (ur. 1884). Jego *Uzeitgemessen Betrachtungen* [1]) są wezwaniem do odwrotu z błędnej drogi sfałszowanej przez posiadaczy, przez państwo, przez eleganckich pisarzy i uczonych, a zwłaszcza przez profesorów filozofii kultury współczesnej, która zamiast czynić ludzi prostymi i uczciwymi, zrobiła z nich tchórzliwych i kłamliwych „filistrów oświaty“. W pismach późniejszych [2]) (od r. 1878) zamienił Nietzsche rolę niemieckiego Rousseau'a na wolterowską, aby wreszcie dojść do ideału „nadczłowieka“.

Blätter 1880. O Wagnerze pisał Fr. Hausegger: *Wagner und Schopenhauer* 1878.

[1]) *D. Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*; *Vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben*, *Schopenhauer als Erzieher*; *R. Wagner in Bayreuth* (1873—1876).

[2]) *Menschliches Allzumenschliches*, nowe wyd. 1886. *Morgenröthe* 1881. *Die fröhliche Wissenschaft* 1882: *Also sprach Zarathustra* 1883—84 (2-e wyd. 1892) *Jenseits von Gut und Böse* 1886. *Zur Genealogie der Moral* 1887 (2 wydania). *Der Fall Wagner* 1888 (2-e 1892). *Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* 1889. O nim pisał H. Kaatz: *Die Weltanschauung F. Nietzsches I. Kultur und Moral* 1892. (Po polsku: Wł. M. Kozłowski *Dekadentyzm współczesny*. Warsz. 1893. Garfein w „Ateneum“ 1893, kwiecień. M. Cz. Przywózka. *Fryderyk Nitzsche jako moralista i krytyk*. 1894.

ROZDZIAŁ XV.

FILOZOFIA W INNYCH KRAJACH.

I. Włochy.

Przeciwko szeroko rozpowszechnionej we Włoszech filozofii kartezyańskiej, której przedstawicielem w duchu Malebranche'a był jeszcze Zygm. Gerdil (1718—1802), powstał odważny i głęboki twórca filozofii dziejów, Jan-Baptysta Vico [1]), jako przeciw poglądowi niehistorycznemu. Główne myśli jego są następujące: człowiek sam zostaje probierzem wszechświata, sądzi o nieznanem i odległem według znanego i blizkiego. Wolna wola jednostki stosuje się do sądów, obyczajów i nawyknień narodu, które powstały z ogólnie ludzkiego instynktu drogą niereflefsyjną. Jednakowe ideje u narodów nieznających się wzajemnie, pochodzą ze wspólnych pobudek prawdy. Dzieje są rozwojem istoty ludzkiej; nie panuje w nich ani przypadek, ani los (*fatum*), lecz prawodawcza potęga opatrzności, wskutek której ludzie urzeczywistniają stopniowo z własnego popędu ideę natury ludzkiej. W ogólnym przebiegu

---

[1]) 1668—1744; od r. 1697 wykładał retorykę na uniwersytecie w Neapolu. Główne dzieło jego: *Zasady nowej umiejętności o wspólnej naturze ludów* 1725; po niemiecku przekł. Webera 1822, Dzieła w 6 tomach wydał G. Ferrari 1835—37; nowe wyd. 1853. O nim pisał K. Werner 1877 i 1879.

cywilizacyi, wykształcenie przenosi się z lasów i szałasów do wsi, miast, a w końcu do akademii, przyroda ludów jest na początku dzika, później surowa, później staje się łagodną, nawet mięką, w końcu rozsłabioną; początkowo ludzie odczuwają tylko potrzebę niezbędnego, później szukają pożytecznego i wygodnego, przyjemnego i wdzięcznego, aż wreszcie zbytek, wypływający ze smaku do piękna, wyradza się w niedorzeczne nadużycie rzeczy. Starożytność rozkłada Vico na 3 okresy: boski (teokratyczny), bohaterski (arystokratyczny) i ludzki (demokratyczny i monarchiczny). To samo następstwo powtarza się u narodów nowożytnych; państwa duchowe z epoki wędrówki ludów odpowiadają patryarchalnym rządom fantastycznego Wschodu, twórcy mytów; starogreckiej arystokracyi odpowiada okres rycersko-rozbójniczy z czasów wojen krzyżowych, późniejszym rzeczompospolitym i monarchii—okres nowożytny, pozwalający mieszczanom i chłopom uczestniczyć we wspólnej równości. Gdyby wykształcenie europejskie nie było przeniesione do Ameryki, byłaby ona również widownią podobnegoż trójaktowego dramatu rozwoju ludzkości. Podział troisty przeprowadza Vico i w rozważaniu obyczajów, prawa, mowy, charakteru i t. d.

Gdy Vico uprzedza w ten sposób pogląd na dzieje Hegla, Antonio Genovesi (1712—1769), który jeszcze za życia jego uczył w tym samym uniwersytecie neapolitańskim, rzuca myśli w duchu przyszłej krytyki Kanta [1]). Wysoko ceniąc Leibniza i Lockea, zapożyczył od pierwszego pojęcie monady, od drugiego—niepoznawalność substancyi i doszedł do przekonania (które wygłosił w listach), że ciała zmysłowe są tylko zjawiskami jednostek inteligijnych; każda istota jest dla nas czynnością, której podstawa

[1]) Wykład następny opiera się na *Historyi Filozofii* Franc. Fiorentini'ego (1879—1881), którego ostatni rozdział przełożył dla autora p. J. Malinzer. Por. tegoż autora *Współczesna filozofia we Włoszech* 1876; dalej Bonatellego *Filozofia we Włoszech* od 1815 „Zeitschr. f. Phil." 1869, str. 134 i Wernera *Die italienische Philos.* d. XIX Jahr.

i podściclisko zostaje nieznane; samowiedza i poznanie przedmiotów zewnętrznych dają nam tylko zjawiska, przerabiając zaś je, stwarzamy intelektualne światy wiedzy. Co do reszty zaś, radzi Genovesi swoim przyjaciołom: badajcie świat, studjujcie matematykę i języki, myślcie nieco więcej o ludziach niż o rzeczach nad nami i pozostawcie mnichom mrzonki metafizyczne. Współziomkowie jego cenią w nim człowieka, który pierwszy wprowadził etykę i politykę do zakresu umiejętności filozoficznych i posługiwał się włoskim językiem zarówno w wykładach, jak i pismach. Naród z własnym językiem w dziełach naukowych jest barbarzyński, tak sądził.

Sensualizm Condillaca wywarł wpływ na Melchiora Gioia [1]) oraz Jana Dominico Romagnosi [2]), jednak znacznie zmodyfikowany został przez obu. Obaj zresztą mają większe znaczenie jako filozofowie społeczni, niż w zakresie teoryi poznania.

Z trzech najwybitniejszych filozofów włoskich bieżącego stulecia, Gallupi'ego, Rosimini'ego i Gioberti'ego, pierwszy zbliża się do Kanta więcej, niż chce okazać. Pasquale Galluppi [3]) uznaje zasadę doświadczenia, nie uważa go jednak za zmysłowo dane, lecz za przeróbkę danego przez wynikające z czynności ducha stosunki (*rapporti*) tożsamości i różnicy. Przeciwko poglądowi Gallupi'ego, uważającego jedne stosunki za podmiotowe, inne za przedmiotowe, występują: Wincenty de Grazia [4]), który wszystkie uważa za przedmiotowe i Oktawiusz Colecchi [5]), przypisu-

[1]) 1767—1828 *Logika statystyczna* 1803. *Ideologia* 1822.

[2]) 1761—1835 *Co znaczy zdrowy duch?* 1827.

[3]) 1770—1849 od r. 1831 był profesorem w Neapolu. Dzieła: *Studyum filozoficzne o krytyce poznania* 1819; *Wykłady o logice i metafizyce* 1832; *Filozofia woli* 1832; *O systemacie Fichtego czyli rozważania o transcedentalnym idealizmie i bezwzględnym racyonalizmie* 1841; *Listy o historyi filozofii od Kartezyusza do Kanta* 1827, w późniejszych wydaniach doprowadził je do Cousin'a i został twórcą tej gałęzi wiedzy filozoficznej.

[4]) *Studyum o rzeczywistości poznania ludzkiego* 1839—1842.

[5]) † 1847. *Badania filozoficzne* 1843.

jący wszystkim podmiotowe pochodzenie. Według de Grazia, sąd nie jest połączeniem, lecz postrzeganiem; odkrywa on stosunki zawarte w danych doświadczeniach, ale ich nie stwarza. Colecchi redukuje kategorye Kanta do dwóch: substancyi i przyczyny. Testa, Borelli (1824), a z młodszych Cantoni są kantystami; Labriola herbartystą.

Antoni Rosmini-Serbati [1]) uważa poznanie za wspólny wytwór zmysłowości i rozumu; pierwsza daje treść (materyę), drugi formę. Forma jest jedyna: poprzedzająca wszystkie sądy, nie odemnie pochodząca, wrodzona i objawiająca się przez bezpośrednie ujęcie wewnętrzne idea bytu (*essere ideale*, *ente universale*). Czyste pojęcia (substancyi, przyczyny, jedności, konieczności) powstają w ten sposób, że rozum w refleksyi rozkłada ową ogólną ideę bytu; ideje mieszane (przestrzeń, czas, ruch, ciało, duch) ztąd, że rozum stosuje ją do doświadczenia zmysłowego. Ogólna idea bytu i osobne istnienia są identyczne co do bytu, rozmaite co do sposobu (*modus*) bytu. W pośmiertnej *Theosofii* 1859 uczy Rosmini, że istota powszechna nie otrzymuje swoich określeń z zewnątrz, lecz wydaje je z swego wnętrza drogą rozwoju apriorycznego.

Wincentego Gioberti'ego [2]) porównywają do Fichtego jako patryotę, do Spinozy jako filozofa. Zamiast zapożyczonego od Karteziusza, a prowadzącego do sceptycyki „psychologizmu“ Rosmini'ego, chce być założycielem *ontologizmu*, jedynej nauki, która może pojednać wiedzę z religią katolicką. Przez postrzeganie bezpośrednie (którego treść obejmuje Gioberti w formule: „byt stwarza istnienia“) poznajemy absolut jako podstawę twórczą dwóch szeregów;

---

[1]) Ur. 1797 w Roveredo, † 1855 w Sfresa. Dzieła: *Nowe studyum o pochodzeniu idei* 1830; *Zasady filozofii moralnej* 1831; *Filozofia prawa* 1841.

[2]) Ur. 1801 w Turynie, † 1852 w Paryżu. Dzieła: *Wstęp do studyów filozoficznych* 1840; *Błędy Rosmini'ego* 1842, jednocześnie *O pięknie*, *O dobrem* (po niem. pod tyt. *Grundzüge eines Systems der Ethik* przez Sudhoffa, Mainz 1844); *Protologia* wyd. przez Massari'ego 1857. O nim zarówno jak i o poprzednim ob. R. Seydel w „Zeischr. f. Phil.“ 1859.

szeregu myśli i rzeczywistości. Usiłowania Rosmini'ego i Gioberti'ego ku pojednaniu rozumu z wiarą kościelną zwalczane były bardzo energicznie przez Gius. Ferrari'ego (1811—1876) i Aus. Franchi'ego (1853); przeciwnie Franc. Bonatelli [1]) i Ter. Mamiani [2]) obracają się w kole myśli platonicznych, spokrewnionych z pierwszymi dwoma. Mamiani rozpoczął w 1870 wydawnictwo pisma *Filosofia delle scuole italiane*, które od r. 1886 wychodzi pod kierunkiem L. Ferris'a i pod tytułem *Rivista italiana di filosofia*.

Nauka tomistów ma wielu zwolenników we Włoszech, z których wymieniamy jezuitę M. Liberatore (1865). Znalazła tu oddźwięk także filozofia Hegla (mianowicie w Neapolu), również jak i pozytywizm. Pierwszej zwolennikami są Vera, Mariano, Ragnisco i zmarły w r. 1885 Spaventa; organem pozytywizmu jest założony przez Morselli'ego 1881 *Rivista di filosofia scientifica*. Pokrewną co do tendencyi jest *La nuova scienza* E. Caporalisa (od roku 1884). P. Siciliani [3]) rozpoczyna od Vica trzeci krytyczny okres filozofii, w którym zburzona została scholastyka i założone panowanie rozumu; swoję własną naukę opiera na formule Vica: Przemiana *verum* (prawdy) na *factum* i odwrotnie. Później zbliżył się do początkowo zwalczanego przez siebie pozytywizmu. Do przedstawicieli ostatniej doktryny należą Rob. Ardigo w Pawii [4]) i Andrea Angiulli w Neapolu [5]); obaj uważają duch i ciało za dwojaki objaw jednej i tej samej istoty; prócz tego Gius. Sergi, Giov. Cesca i psychiatra Ces. Lombroso, przywódzca szkoły pozytywnej prawa karnego.

---

[1]) *Myśl i poznanie* 1864.

[2]) 1800—1885. *Wyznania metafizyka* 1865.

[3]) *Sul rinnovamento delle filosofia positiva in Italia* 1871.

[4]) *La psicologia come scienza positiva* 1870; *La morale dei positiviti* 1885; *Opera filosofiche* 1883 i nast.

[5]) † 1890. *La filosofia e le scuole* 1889.

II. Francya.

Nikt z filozofów francuzkich bieżącego stulecia [1]) nie może się porównać z Augustem Comtem, twórcą pozytywizmu [2]) pod względem wpływu, sięgającego zarówno szeroko w kraju jak i po za granicami jego. Główne dzieło jego *Cours de Philosophie positive* w 6 tomach wyszło w latach 1830—1842.

Filozofia pozytywna ma zamiar położyć kres tysiącoletniemu błędnemu mniemaniu, jakoby dla wiedzy naszej przystępne było coś więcej niż dane, t. j. fakty: zjawiska i ich stosunki. Nie poznajemy ani istoty zjawisk, ani ich pierwszych przyczyn, ani ostatecznych celów; możemy poznać jedynie — przez spostrzeganie, doświadczenie i porównanie — stałe *stosunki* między zjawiskami, stosunki następstwa i podobieństwa faktów, których jednostajność nazywamy ich *prawami*. Wszelka wiedza jest więc *względna*, niema poznania bezwzględnego, gdyż wewnętrzna istota faktów, również jak ich źródło, sposób i rodzaj, jak

[1]) Wykład francuzkiej filozofii XIX stul. dali: Taine (1857, 3-e wyd. 1867); Janet (*La philosophie française contemporaine* 2-e wyd. 1879). A. Franck, Ferraz (3 tomy 1880—1889). Felix Ravaisson (2 wyd. 1884) i G. Borelius (*Pogląd na obecne stanowisko filozofii w Niemczech i we Francyi* przekł. niem. Jonas'a 1887). (Najnowsze: Adam *La philosophie en France* (*première moitié du XIX siècle*) 1894, prz. tł.).

[2]) Ur. w Montpellier 1798, † w Paryżu 1857. Zamiast wskazanych przez autora źródeł niemieckich (Pünjer, w *Jahrb. f. prot. Theol.* 1878; Eucken 1887 i Brütt 1889) podajemy francuzkie i polskie: E. Littré. A. Comte et la philosophie positive 1863. Mill. *A. Comte and the positivism* (przekł. fr. i ros.). Gruber *A. Comte, sa vie et sa doctrine*, przekł. z niem. 1880. Célestin de Blignères *Exposition de la philosophie et de la religion positives* 1857. Po polsku pisali o nim: Kaszewski „Bibl. Warsz." 186 9, II. Struve „Bibl. Warsz." 1874. Smolikowski „Bibl. Warsz." 1875, II, III. Pawlicki „Przegląd Polski" 1884 — 1885 i osobno p. t. *Studya nad pozytywizmem*, Warszawa 1886. Tyszyński „Bibl. Warsz." 1873. Krupiński *O pozytywizmie*. „Bibl. Warsz." 1868. III. Struve *Filozofia pozytywna* B. W. 1874. Smolikowski *Religia pozytywna* B. W. 1875. II, III. Ziemby *Pozytywizm*. Kraków 1872. Limanowskiego *Socyologia Comte'a* 1881. Prócz tego artykuły w „Encyklop. Illustr." *Comte* przez Wł. M. Kozłowskiego i *Comte'a Historyozofia* przez T. Korzona. Z niemieckich źródeł najszerzej uwzględnia naukę Comte'a i jej wpływy Monrad (*Die Denkrichtungen des XIX Jahrhunderts*. 1876). *Prz. tł.*

one powstają są dla nas niedostępne. Wiemy tylko (z doświadczenia), że zjawisko A połączone jest nieodmiennie ze zjawiskiem B; że drugie idzie zawsze za pierwszem i nazywamy owo stałe poprzedzające przyczyną. Poznajemy tylko takie przyczyny, które same są zjawiskami. Nie powinniśmy się skarżyć jako na brak, że nasze poznanie ogranicza się do współistnienia i następstwa zjawisk: jedyna dostępna dla nas wiedza jest zarazem jedynie użyteczną, jedyną, która daje nam praktyczną władzę nad zjawiskami. Gdy człowiek bada przyczyny, to ma na celu przyśpieszyć, albo wstrzymać skutek, lub też zmienić go według życzeń swoich, albo przynajmniej przewidzieć, aby zastosować do niego swoje postępowanie. Takie zaś przewidzenie i oddziaływanie na zjawiska, może opierać się jedynie na znajomości ich praw, porządku ich następstwa, ich przyczyn zjawiskowych. *Savoir pour prévoir.* Chociaż więc przewidzenie faktów jest jedyną wiedzą, jakiej potrzebujemy, jednak ludzie zawsze uganiali się za wiedzą „bezwzględną", lub nawet łudzili się, że ją posiadają, a nawet poprzednicy filozofii pozytywnej, Bakon i Descartes, hołdowali temu przesądowi. Potrzebny był długi rozwój umysłowy, aby dojść do przekonania, że wiedza nasza nie sięga po za znajomość następstwa i współczesności zjawisk i że na spekulacye abstrakcyjne rozszerzyć należy tę samą metodę, którą sam przez się zastosowuje zwykły rozum w swoich pojedynczych czynnościach. Z drugiej strony pozytywizm, jakkolwiek przeciwny metafizyce daleki jest od przyznania słuszności empiryzmowi. Każde odosobnione spostrzeżenie empiryczne jest bezużyteczne i niepewne; wartości i użyteczności nabiera dopiero wtedy, gdy je określi i objaśni teorya, oraz połączy prawem z innemi spostrzeżeniami, na tem polega różnica między spostrzeżeniami uczonych a ogółu.

Pozytywny stan wiedzy zaczyna się wtedy, gdy zjawiska objaśniać zaczyna za pomocą *praw*; poprzedzają go dwa inne: teologiczny, w którym zamiast praw występują zmyślone *potęgi osobiste*, i metafizyczny posługujący się

w tym celu abstrakcyjnemi siłami przyrody. Trzy okresy oznaczają dzieciństwo, młodość i wiek męzki wiedzy.

Pierwotnym poglądem na świat jest *teologiczny*, wyprowadzający zjawiska świata z aktów woli nadprzyrodzonych istot rozumnych. Pierwotne pojmowanie przyrody widzi w każdej rzeczy pojedynczej istotę z duszą, podobną do istoty ludzkiej; później przyzwyczaja się do tego, że całą klasę przedmiotów uważają za zostającą pod rządem jednej istoty niewidzialnej — bóstwa; w końcu wielość bogów ustępuje miejsce jednemu, który stwarza świat, utrzymuje go, rządzi nim i wtarga się w przebieg zjawisk w aktach nieobycznych—cudach. Fetyszyzm (którego najwyższą formą jest cześć gwiazd), politeizm i monoteizm są stopniami rozwoju teologicznego sposobu myślenia. W drugim okresie, *metafizycznym* miejsce boskich aktów woli zajmują istności, pojęcia abstrakcyjne, które uważane są za realności, za rzeczywiście istniejące po za zjawiskiem. Przypisują rzeczom siły, zdolności, własności utajone czyli istności, a tajemniczą istotę, kierującą zjawiskami nie nazywają już Bogiem lecz „przyrodą“; obdarzają ją szeregiem skłonności jak np. obawą próżni, niechęcią do przeskoków, dążnością ku lepszemu, siłą uzdrawiającą i t. p. Do tej kategoryi należą: dusza roślinna Aristotelesa, siła żywotna i popęd twórczy nowszych badaczy. Wreszcie okres *pozytywny* następuje wtedy, gdy porzuciwszy podobne nawpół osobiste i dowolnie postępujące istoty abstrakcyjne, wiedza ustanawia niezmienne i bezwyjątkowe prawa zjawisk przy pomocy samego tylko doświadczenia i obserwacyi. Wyjaśnienie jednak samych praw przyrody leży po za granicami, które Comte zakreśla dla wiedzy ludzkiej. Początek świata leży za granicami poznawalnego; ateizm nie jest lepiej uzasadniony niż hypoteza teistyczna, a jeśli Comte uważa ślepo działający mechanizm za mniej prawdopodobny niż plan świata, jest zupełnie świadomy, że wypowiada przypuszczenie, które nigdy nie podniesie się do godności teoryi naukowej. Początek i koniec rzeczy stanowią zagadnienia nierozwiązalne; w odpowiedziach na nie, jakkolwiek dawno

ludzie o nich myślą, nie zrobiono dotąd żadnego postępu. Przedmiotem wiedzy jest tylko to, co leży w środku między jednym a drugim.

Nie tylko umysł ludzki w ogóle postępuje od stanu teologicznego przez metafizyczny ku pozytywnemu, lecz i każda umiejętność przechodzi przez te trzy okresy; przytem poszczególne gałęzie nie rozwijały się jednakowo prędko: gdy jedne osiągnęły już szczyt pozytywnego sposobu pojmowania inne tkwią jeszcze głęboko w pierwotnym stanie teologicznym, inne znów znajdują się w przejściowym stopniu metafizycznym. Jeszcze teraz istnieją obok siebie wszystkie trzy stopnie rozwoju, a nawet pomiędzy przedmiotami najbardziej rozwiniętych umiejętności znajdują się takie, które wciąż traktujemy teologicznie; są to takie, których jeszcze nie umiemy obliczyć, jak zmiana pogody lub szerzenie się epidemij. Która z umiejętności pierwsza osiągnęła stopień pozytywny i w jakim porządku następowały po niej inne? Wychodząc z tego stanowiska szkicuje Comte swoję *klasyfikacyę umiejętności*, w której jednak uwzględnia jedyne tak zwane umiejętności *abstrakcyjne*, t. j. te, które traktują o „zjawiskach“ w odróżnieniu od „przedmiotów“. Umiejętności abstrakcyjne (np. biologia) zajmują się zbadaniem najogólniejszych praw przyrody, które mają zastosowanie do wszystkich zjawisk, z których jednak nie możemy jeszcze wyprowadzić konkretnych zjawisk, jakie poznajemy w doświadczeniu. Na podstawie tych praw mógł by również powstać świat zupełnie odmienny od istniejącego. Przeciwnie, umiejętności konkretne (np. botanika i zoologia) ma do czynienia z danem w rzeczywistości połączeniem zjawisk. Pierwsze śledzą każde z danych ogólnych praw we wszystkich możliwych sposobach ich oddziaływania; drugie rozważają tylko połączenie praw dane w jednym przedmiocie. Tak dęby i wiewiórki są wynikiem bardzo wielu praw, gdyż organizmy zależą nie tylko od praw biologicznych, lecz i od chemicznych, fizycznych i matematycznych.

*

Comte nalicza *sześć* umiejętności abstrakcyjnych i układa je w takim porządku, żeby każda zależała od prawd zdobytych przez poprzednie i dodawała do nich swoje własne; pierwsza zaś najprostsza i najogólniejsza nie przypuszcza żadnych praw poprzednich, ale warunkuje wszystkie następujące. Według tej zasady wzrastającego wyszczególnienia i powikłania otrzymujemy następujący porządek: 1) matematyka, w której arytmetyka, jako nie opierająca się na żadnych przypuszczeniach, poprzedza geometryę i mechanikę, 2) astronomia, 3) fizyka, podzielona na pięć oddziałów, z których pierwszym jest nauka o ciążeniu, ostatnim elektrologia, środek zaś zajmują nauka o cieple akustyka i optyka, 4) chemia, 5) biologia czyli fizyologia, 6) socyologia czyli nauka o społeczeństwie. W tem następstwie, uwarunkowanem wzrastającą komplikacyą i zależnością przedmiotów, rozwijały się umiejętności historycznie, — badanie praw specyalnych bardziej skomplikowanej umiejętności możliwe jest dopiero po dokładnem poznaniu ogólnych praw prostszej — i przy studyowaniu ich zaleca się ten sam porządek wzrastającej komplikacyi i trudności, gdyż znajomość metody początkowych umiejętności jest najlepszą szkołą przygotowawczą dla opracowania wyższych. W arytmetyce i geometryi studyujemy pozytywność u źródła, w socyologii dosięga ona wykończenia. Matematyka dość wcześnie dosięgła okresu pozytywnego, biologia dopiero niedawno wkroczyła weń; w najwyższej i najbardziej skomplikowanej umiejętności walczy wciąż sposób myślenia metafizyczny (negacyjny, liberalny, demokratyczny, rewolucyjny) z feodalizmem teologicznym. Uczynić umiejętność o społeczeństwie pozytywną — takie jest zadanie drugiej połowy dzieło Comta; ku temu celowi skierowana była od samego początku jego praca filozoficzna. O usiłowaniach ekonomii politycznej z wyjątkiem A. Smitha wydaje Comte sąd bardzo niekorzystny; jako spoczywająca na błędnych uogólnieniach nie może zdaniem jego torować drogi socyologii umiejętnej. Psychologia, pominięta w powyższem wyszczególnieniu

umiejętności, powinna stanowić gałąź biologii i posługiwać się wyłącznie spostrzeżeniami innych, zwłaszcza zaś frenologii (trzem władzom duszy: „sercu, charakterowi i rozumowi“ odpowiadają trzy działy mózgu). Spostrzeganie nad sobą samym powiada Comte, podnosząc trudność do stopnia niemożliwości, może nas pouczać najwyżej o naszych namiętnościach i uczuciach, ale nie o naszem myśleniu, gdyż zastanowienie się wstrzymuje sprawę, na którą zostaje skierowane i w ten sposób niszczy swój przedmiot. Jedynem źródłem poznania jest wrażenie zewnętrzne, zmysłowe. W swojej *Politique positive* dodaje Comte siódmą umiejętność zasadniczą do poprzednio wymienionych, etykę czyli antropologię.

Socyologia [1]), której podniesienie do stanu umiejętności pozytywnej stanowi główne zadanie naszego filozofa, postępuje tą samą drogą co i wiedza przyrodnicza: metodą badania i zestawienia doświadczenia przy pomocy indukcyi i dedukcyi; tylko zwykły stosunek obu jest tu odwrócony. Pomiędzy filozofią nieorganiczną a organiczną, z których każda postępuje od znanego ku nieznanemu, istnieje ta różnica, że w pierwszych idzie się od składowych części, jako jedynie dostępnych bezpośrednio ku całości, w ostatnich zaś odwrotnie, gdyż tu całość jest lepiej znaną niż części. Dla tego w umiejętnościach nieorganicznych prawa zjawisk złożonych wyprowadzają się drogą dedukcyi (z indukcyjnie otrzymanych praw faktów prostszych) i stwierdzają przez spostrzeżenie; w umiejętności społecznej przeciwnie prawa znajdują się z doświadczenia (historycznego) a stwierdzają się następnie przez dedukcyę (z ustalonych przez biologię zasad natury ludzkiej). Ponieważ zjawiska społeczne uwarunkowane są nie tylko przez prawa ogólne natury ludzkiej, lecz przedewszystkiem przez wzrastający ustawicznie wpływ przeszłości, więc studya historyczne powinny stanowić podstawę badań socyologicznych.

[1]) Por. Krohn; *Beiträge zur Kentniss und Würdigung der Sociologie* w *Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik* 1880—1881.

Dwie części socyologii stanowią: *statyka*, badająca równowagę (warunki bytu, trwania i jednoczesności stanów społecznych) i *dynamika*, zajmująca się ruchem (prawami postępu) zjawisk społecznych; pierwszą z nich w głównych zarysach już nakreślił Arystoteles. Pojęciem zasadniczem statyki jest *consensus*, czyli solidarność lub zgodność wzajemnego oddziaływania członków organizmu społecznego. Wszystkie jego części wiedza, sztuka, religia, polityka, przemysł muszą być rozważane jednocześnie; zostają one w tak ścisłej harmonii i wzajemnem oddziaływaniu, że każdej znaczniejszej zmianie w jednej z tych części odpowiadają zmiany innych, bądź jako jej przyczyny bądź jako skutki. Obok skłonności samolubnych posiada człowiek również pierwotny, lecz początkowo słabszy popęd społeczny, pobudzający go do szukania towarzystwa ludzi instyktowo i bez wszelkiego wyrachowania, niemniej jak i pewien stopień życzliwości. Jak altruizm z egoizmem, tak walczy rozum i dążność postępowa, którą tylko praca zadowolić może, z wrodzoną niechęcią ku wszelkiej czynności uregulowanej (również z wszelkim wysiłkiem umysłowym). Charakter społeczeństwa zależy od siły szlachetnych pobudek, mianowicie od przewagi skłonności społecznych i żywotności duchowej w przeciwności do pobudek egoistycznych i bezwładności wrodzonej. Pierwsze podtrzymują duch postępowy, drugie — zachowawczy. Kobiety o tyleż wyższe są od mężczyzn dzięki silniej rozwiniętemu współczuciu o ile niższe od nich pod względem sądu i rozumu. Społeczeństwo nie jest gromadą osobników lecz rodzin, a życie familijne jest podstawą, przygotowaniem i wzorem społeczeństwa. Podnosi Comte znaczenie rodziny, jako ogniwa pośredniego pomiędzy jednostką a ogółem, jako szkoły uczuć niesamolubnych i chwali surowość katolicyzmu pod względem nierozerwalności małżeństwa. Zaznacza on złe następstwa posuwającego się coraz dalej podziału pracy, który czyni ludzi egoistycznymi i ograniczonymi, ukrywa bowiem więcej niż odsłania społeczne znaczenie pracy jednostki i związek jego z dobrem ogółu; obmyśla też Comte

środki opodatkowania jego. Prócz powszechnego wykształcenia młodzieży, żąda on władzy duchownej, któraby wyjaśniała członkom wszelkich stanów i powołań interesy ogółu, kierowałaby wychowaniem, a w rzeczach moralnych i umysłowych miałaby taką przewagę, jaką przyznajemy astronomom w zakresie ich fachu. Władza ta powinna objąć stanowisko, które dotychczas posiadało duchowieństwo. Wyobraża ją sobie Comte jako złożoną z filozofów pozytywnych, zupełnie niezależną od władzy świeckiej, a pozbawioną wpływów politycznych i ubogą. Władzę świecką pragnie on oddać w ręce arystokracyi kapitalistów, na czele zaś przemysłowców panujących postawić bankierów.

Dynamika czyli nauka o czasowem następstwie objawów społecznych opiera się na zasadzie *rozwoju*. Postęp społeczeństwa, które uważać powinniśmy za wielkiego osobnika, polega na wzrastającej przewadze wyższych, ludzkich czynności nad niższemi, zwierzęcemi. Wprawdzie uczucia ludzkie nigdy w nas nie zwyciężą ostatecznie zwierzęcości, lecz możemy się zbliżać coraz bardziej do ideału i obowiązkiem naszym jest popieranie tego postępu cywilizacyi. Chociaż prawo postępu dotyczy w równym stopniu wszystkich stron życia duchowego, sztuki, polityki i moralności, nie mniej jak wiedzy, jednakże najważniejszym czynnikiem rozwoju rodu ludzkiego jest wykształcenie rozumu, jako władzy przewodniczącej chociaż nie najsilniejszej u nas. Rozbudzona początkowo przez niższe potrzeby ogarnia umysłowość w coraz wyższym stopniu kierownictwo nad postępowaniem ludzkiem i nadaje określony kierunek uczuciom. Namiętności rozdzielają ludzi, i bez przewodnictwa władzy spekulacyjnej osłabiałyby się nawzajem; w siłę jednolitą łączy je tylko wspólna wiara, pewna idea. Biorąc porównanie z pięknego dzieła J. S. Milla o Comcie (1865), którym wielokrotnie posługiwaliśmy się, rzec można, że idea ma się do uczucia jak sternik kierujący okrętem do pary, która go porusza. W ten sposób dzieje ludzkości zostają w zależności od historyi rozwoju umysłowego, ten zaś znowuż ulega znanemu prawu trzech stopni pojmowa-

nia świata. Przejście od stanu teologicznego do pozytywnego uwarunkowuje postęp od trybu życia wojowniczego do przemysłowego. Jak duch religijny potrzebny był do przygotowania naukowego, tak i przemysł nie mógł by się rozwinąć bez panowania ducha wojowniczego. Jedynie w szkole wojny mogły nauczyć się pierwsze społeczeństwa utrzymywania porządku; dodatnią stroną niewolnictwa jest ta, że przyzwyczaiła większą część ludzkości do pracy wbrew wrodzonej niechęci. Metafizycznemu stanowisku pośredniemu odpowiada w dziejach panowanie prawników. Prawo socyologiczne Comtea (odkryte przezeń w r. 1822) zgadza się z przyjętym podziałem dziejów, który wstawia wieki średnie między dziejami starożytnemi a nowożytnemi.

W swojej filozofii dziejów daje Comte dalszy rozwój tych zasad i zasłużył nawet od przeciwników pochwałę za właściwe mu poczucie sprawiedliwości i wszechobejmującą spostrzegawczość. Rozrzucone tu przygodnie poglądy i plany przyszłości zostały opracowane w pismach późniejszych [1]) w szczegółową teoryę odrodzenia społeczeństwa, której ton mistyczny pobudził krytyków do wyróżnienia *drugiego okresu* „sentymentalnego lub podmiotowego“ w jego filozofii; a gdy teraz filozof przekształca się w najwyższego kapłana nowej religii, okres ten oddzielają zupełnie od pozytywnego, chociaż większa część własności, które uważają za charakterystyczne dla drugiego okresu, są tylko podwyższeniem do potęgi tych, jakie już dostrzedz można w pierwszym. Pod powłoką trzeźwego badania ukrywają się od samego początku skłonności mistyczne i dyktatorskie, a wiedza była dla Comte'a zawsze tylko środkiem do uszczęśliwienia ludzkości. Teraz zaś dla osiągnięcia tego celu nie wymaga już samodzielnego badania wiedzy, lecz

[1]) Le *Catéchisme positiviste* 1852, *Système de politique positive* Por. Pünjer: *A. Comtes Religion der Menschheit* w „Jahrb. f. protest. Teologie“ 1882.

tylko przyjęcia na wiarę jej wyników. Rozum powinien zostawać pod kierownictwem serca i tylko taki należy robić z niego użytek, który obiecuje bezpośrednią korzyść dla ludzkości; określenie zagadnień najważniejszych w danej chwili pozostawia się uznaniu duchowieństwa. Systematyczna jedność czyli harmonia ducha wymaga owego panowania uczucia nad myślą.

Religia pozytywistyczna, której „zasadą miłość, podstawą porządek, a celem postęp", jest religią bez Boga i bez innej nieśmiertelności, prócz trwania we wdzięcznem wspomnieniu potomnych. Dogmatami jej są twierdzenia naukowe. Jej kult publiczny ma 9 sakramentów i wielką ilość świąt; przedmiotem czci jest wzniosła istota ludzkość (nie wszechmocna, lecz dzięki złożoności w wysokim stopniu zależna, jednak nieskończenie wyższa od każdego ze swoich składników); obok tego, przedmiotami czci są: przestrzeń, ziemia, wszechświat i wybitni ludzie przeszłości.

Kult prywatny polega na czci dla kobiet żywych i umarłych, jako naszych aniołów stróżów. *Etyka* przyszłości uważa za jedyną moralną pobudkę do czynów dobro innych (*altruizm*). Ostatnie dzieło Comte'a *Philosophie des mathémathiques* 1856 zagłębia się w dziwaczną mistykę liczb. Oddziaływanie historyczne późniejszych pism Comte'a jest znikająco małe w porównaniu z wpływem głównego dzieła. Wyciąg z niego przez Juliusza Rig w dwóch tomach wyszedł 1881 (przekł. niem. Kirchmanna 1883—84), Oprócz Blignères'a i Robinet'a, pisał o życiu i pismach Comte'a znany autor Słownika języka francuzkiego (1863 i nast.) E. Littré najwybitniejszy z jego uczniów, który wydał i jego dzieła (1867 i nast.). Szkoła Comte'a rozdzieliła się na dwie gromady: niezależnych, którzy odrzucają zwrot podmiotowy i trzymają się ściśle nauki pierwotnej—na czele ich stoi Littré (1801—1881) i wiernych, którzy do r. 1877 gromadzili się naokoło Laffite'a (ur. 1823); od tego czasu

nastąpiło rozdwojenie w tej gromadzie [1]). Na czele pozytywistów angielskich stoi Harrison (ur. 1831); w Szwecyi, Brazylii, Chili i w innych krajach istnieją stowarzyszenia pozytywistyczne. Samodzielnie przerobiony został pozytywizm przez J. St. Milla i H. Spencera.

Co do rozwoju filozofii francuzkiej zaznaczymy co następuje: przeciwko kontynuatorom sensualizmu Condillac'a—Cabanisowi, Destuts de Tracy i kilku fizyologom wystąpiła podwójna reakcya. Jeden kierunek wychodził od szkoły *teologicznej:* przedstawiali go: „tradycyonalista" Victor de Bonald (1818), Józ. de Maistre [2]) i F. de Lamennais (1782—1854), który jednak zerwawszy z kościołem [3]), utworzył systemat ontologiczny według wzorów włoskich i niemieckich. Druga szkoła *spirytualistyczna* miała na czele Maine de Biran'a [4]) i Royer Collarda (1763—1845). Victor Cousin [5]) uczeń ich, a jednocześnie wielbiciel Hegla stanął na czele szkoły *eklektycznej.* Nie chce on ani odrzucać metafizyki razem ze szkotami, ani jej budować a priori,

---

[1]) Por. o tem. Caro *Littré et le Positivisme* 1883 i Herm. Gruber *Der Positivismus vom Tode Comtes bis auf unsere Tage* 1891. (Przekł. francuzki p. Mazoyer 1893. Prz. tł.).

[2]) 1753—1821; *Soirées de St. Petersbourg* 1821. (Świeżo wyszło o nim studyum: Paulhan *J. de Maistre et sa philosophie* 1893. Prz. tł.).

[3]) W *Paroles d'un croyant*; tego dziełka przekład polski (czy tylko wyciąg?) mamy p. t. *Słowa wieszcze ks. Lamennais'go* przez M. Jełowickiego, Paryż 1834. *Księgi ludu* (*Le livre du Peuple*) przełożył Henryk Kołusowski (2-e wyd. 1858). Z rzeczy bliżej nas obchodzących tego pisarza zaznaczamy: *Hymne à la Pologne* 1832 (przekł. Niemcewicza) i *Le deuil de la Pologne* 1846. Pisali o nim: P. Janet (*La philosophie de Lamennais* 1890) i Spuller (*Lamennais. Etude d'histoire politique et religieuse* 1892). Prz. tł.

[4]) 1766—1824. *O podstawach psychologii*; dzieła wydane były przez Cousin'a 1841, Naville'a 1859 i Bertranda (o nim por. König *Philos. Monatshefte* 1889).

[5]) 1792—1867. Dzieła 1846—1850. Z dzieł przełożona na język polski *Historya filozofii* XVIII w. (ob. Wstęp). O nim pisał Pawlicki

jak niemcy, lecz wspólnie z Descartesem uzasadnić ją na psychologii. Przez jakiś czas był idealistą w stylu Hegla (nieskończoność i skończoność, Bóg i świat są nierozdzielne; w dziejach, w narodach, w wielkich ludziach objawiają się idee); później przeszedł stopniowo na zwolennika „zdrowego rozumu". Uczniowie jego, z których najwybitniejszym jest Z. Jouffroy († 1842), położyli zasługi na polu filozofii dziejów. Przeciwnikami szkoły Cousin'a byli P. Leroux i J. Reynaud; z niej zaś wyszli: Ravaisson, Saisset, Juliusz Simon, P. Janet [1]), E. Caro (ur. 1826, *Filozofia Göthego* 1866 *). Pod wpływem Kanta zostają Ch. Renouvier [3]) i E. Vacherot [4]).

Z innych głośniejszych pisarzy wspomnieć należy o socialiście Henryku de St. Simon [5]), fizyologu Cl. Ber-

---

w „Bibl. Warsz." 1867. Po francuzku P. Janet: *V. Cousin et son oeuvre* 3-e wyd. *Prz. tł.*

*) Po polsku o tem dziele pisał Majewski w „Bibl. Warsz." 1868. (Prz. tł.)

[2]) Ur. 1823. Wydał: *Histoire de la Morale et de la Politique* 1858; 3-e wyd. 1887. *Le materialisme contemporain* 1864; *La famille* 1855 (przekład polski Forstera 1874); *Philosophie du bonheur* 1862; *Le cerveau et la pensée* 1867; *Elements de la morale* 1869, *La morale* 1874, *Les causes finales* 1877.

[3]) Ur. 1817. *Essai de critique générale* 4 tomy 1854—64. [Temu twórcy szkoły *fenomenistów*—kierunku, w którym rozwinął się krytycyzm (nowokantyzm) we Francyi należy się słów kilka. Oprócz szeregu dzieł ogłoszonych osobno, wydawał on wspólnie z Pillonem *Critique philosophique* (od 1871—1889), w której rozwijał zasady krytycyzmu filozoficznego. Posuwając dalej twierdzenie Kanta; „Poznajemy tylko zjawiska". Renouvier wygłasza, że „istnieją tylko zjawiska", istnienie zaś rzeczy w sobie zostaje wątpliwem. Prz. tł.]

[4]) Ur. 1809. *La métaphysique et la science* 1858, 2-e wyd. 1863, *La science et la conscience* 1872. (Po polsku p. t. *Wiedza i sumienie*, przekład Zofii Grabowskiej. Warszawa 1873).

[5]) 1760—1825. *Wybór dzieł* 1859. (Po polsku o nim pisał B. L. w „Ateneum" 1886, T. III. Prz. tł.)

nardzie (1813—1878), pozytywiście Tainie [1]), E. Renanie [2]), o estetyku i etyku J. M. Guyau [3]), o Alfredzie Fouillée [4]) i o psychologu Th. Ribot [5]), wydawcy *Revue philosophique* (od 1876).

III. Anglia.

Z angielskich filozofów XIX stulecia [6]) najwięcej znani w Niemczech są następujący: psycholog Aleksander

---

[1]) Ur. 1828. *Philosophie de l'art* 1865; *De l'intelligence* 1872. Po polsku mamy przekłady obu tych dzieł: *Filozofia sztuk pięknych*, przełoż. L. z K. S. Warsz. 1868 i wielu innych, wśród których do filozofii należą: *O inteligencyi* przekład Tomaszewskiego, Warszawa 1873; *O ideale w sztuce*, Warsz. 1873; *Filozofia pozytywna w Anglii* (J. St. Mill), Warszawa 1882.

[2]) *Vie de Jésus* 1863; *Dialogues et fragments philos.* 1876. Pisał o nim Radliński „Ateneum", 1882, 1883 i 1884.

[3]) *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* 1884; *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* 1885, *L'irréligion de l'avenir* 1837. Po polsku mamy studyum o nim Fouillé'go (ob. niżej).

[4]) *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'experience* 1889; *La morale, l'art et la religion d'après Guyau* 1889 (przekł. polski), *L'évolutionisme des idées-forces* 1890.

[5]) Mamy przekłady wielu jego dzieł: *O dziedziczności*, *Choroby woli*, *Choroby pamięci*, *Choroby osobowości*, *Psychologia uwagi*, *Psychologia angielska współczesna* i *O Schopenhauerze* (ob. wyżej); Nieprzetłómaczone zostało *La psychologie allemande contemporaine* 1879.

[6]) Por. H. Höffding *Einleitung in die englische Philos. unserer Zeit* (oryg. duński 1874, niemiecki przekł. Kurelli przejrzany przez autora 1889; D. Masson *Recent british philosophy* 1865, 3-e wyd. 1877. Ribot: *Współczesna psychologia angielska* (ob. wyżej), Guyau: *La morale anglaise contemporaine* 1879.

Bain (ur. 1818) [1]), którego nauka o woli znalazła poklask z wielu stron; Jeremiasz Bentham (1745—1832), przedstawiciel zasady użyteczności w etyce, J. S. Mill (1806—1873), teoretyk indukcyi i utylitarysta w etyce i H. Spencer (urod. 1820), założyciel systematu filozoficznego. Dwaj ostatni wymagają bliższego zastanowienia się.

John Stuart Mill [2]) pozostaje wierny zakorzenionemu w Anglii empiryzmowi i nominalizmowi, a idąc wślad za fenomenalizmem Hume'a oraz za opracowaną przez ojca swego Jak. Milla (1773—1836) psychologią kojarzeń (popoprawioną w niektórych punktach), uważa doświadczenie

---

[1]) *The Senses and the Intellect* 1855; *The emotions and the will* 1859 (oba dzieła są w przekł. francuzkim. Prz. tł.); *Psychologia i etyka* 1868. *Umysł i ciało* 1873 (ostatnie dziełko mamy w polskim przekładzie. Warsz. 1874. Prócz tego mamy przekład *Logiki* Baine'a 2 tomy 1878. Przyp. tłóm.).

[2]) J. St. Mill ur. w Londynie (1806), od 1823 do 1858 był urzędnikiem domu handlowego indyjskiego; po śmierci żony swojej mieszkał w Avignon, z wyjątkiem 2-letniej działalności parlamentarnej. *Systemat Logiki* 1843 (przekł. niem. Schiela, 4 wyd. 1877; polski przekład niekompletny i nieciały Dygasińskiego 1879); *Utylitaryzm* 1863 (polski przekład Warszawa 1873); *Consideration of Sir. Will. Hamilton philosophie* 1865 (przekł. fr.). Godne uwagi są jego przypiski do „Analysis of the Phenomena of the human Mind" w nowem wydaniu tej książki 1869. Wszystkie dzieła w 11 tomach wydał Hamilton 1873 (po niemiecku Th. Gompert 1874). O nim pisał H. Taine *Le positivisme anglais* 1864 (polski przekład ob. wyżej). Stanley Jevons podniósł w *Contemporary Review* (1877 i nast.) szereg zarzutów przeciwko nauce Milla o indukcyjnym charakterze geometryi, przeciwko jego pojmowaniu stosunków podobieństwa i wykładowi czterech metod badania doświadczalnego w ich stosunku do zasady przyczynowości (Sprawozd. w *Philos. Monatsheften* T. XV 1879). Por. prócz tego rozprawę Heblera o *Utylitaryzmie* (w „Philosophische Aufsätze 1869) Po polsku oprócz wymienionych dzieł Milla mamy: *Poddaństwo kobiet* 1870, *Autobiografię* i *Ekonomię polityczną* (przekład R. P. i B. Petersburg 1859); *O rządzie reprezentacyjnym* 1866 i *O wolności* (Starkel 1864). Ważne są pominięte przez autora *Three essays on religion* (przekład francuski O nim pisał Straszewski (Ak. Krak. 1877); Raciborski „Ateneum" 1885, III, IV.

za jedyne źródło wszelkiego poznania, nawet matematycznego (uważając, że osobliwa pewność, którą przypisują kantyści twierdzeniom matematycznym, jest urojeniem) a *indukcyę* za jedyną płodną w następstwa metodę wszelkich umiejętności (nie wykluczając duchowych). Wnioskowanie jest ukrytą indukcyą. Gdy wygłaszam przesłankę większą, właściwe wnioskowanie już nastąpiło; we wniosku odcyfrowuje się i tłómaczy dana w przesłance większej formuła ogólna dla wielu wypadków szczegółowych, Ponieważ dla Milla sąd ogólny jest tylko krótkim wyrazem dla summy prawd pojedynczych, więc może on powiedzieć, że wszelkie poznanie jest tylko uogólnieniem i twierdzić jednocześnie, że wszelkie wnioskowanie odbywa się od szczegółu do szczegółu. Przejście przez twierdzenie ogólne nie jest konieczne, lecz pożyteczne jako środek zabezpieczający od błędu, gdyż figury syllogistyczne pozwalają je łatwiej wykryć. Podstawą indukcyi jest jednostajność przyrody tak ze względu na jednoczesność, jak i następstwo zjawisk; podstawa ta nie jest bezwarunkowo pewna, będąc sama wynikiem indukcyi; powinniśmy jednak uważać ją za wysoce prawdopodobną, dopóki nie nastąpi faktycznej nieprawidłowości, co zresztą nie jest niemożliwe. Jak prawo przyczynowe, tak i zasady logiczne nie są *a priori*, lecz są tylko najwyższemi uogólnioniami z całego dotychczasowego doświadczenia.

Najświetniejszem dziełem Milla jest teorya badania doświadczalnego, dla której on ustanawia *metodę czworaką*: 1. *Metoda zgodności*: gdy kilka wypadków, w których występuje badane pod względem przyczynowym zjawisko, mają tylko jeden warunek wspólny, to ten warunek jest jego przyczyną lub skutkiem. 2. *Metoda różnic*: gdy jeden wypadek, w którym występuje zjawisko badane i jeden, w którym ono nie występuje, mają wszystkie okoliczności wspólne, prócz jednej, to ta jedna jest przyczyną lub skutkiem zjawiska. To dwie metody (spostrzeżenia i doświadczenia) mogą być połączone; zasada *połączonej* metody zgodności i różnicy brzmi tak; gdy kilka wypadków, w których

odbywa się zjawisko przyrody, mają tylko jeden warunek wspólny, kilka zaś innych, w których zjawiska nie następują, mają wspólną tylko nieobecność tego warunku, to ten warunek, wyróżniający oba szeregi, właśnie jest przyczyną lub skutkiem owego zjawiska. 3) Metoda *ostatków*: jeśli odejmiemy od zjawiska przyrody tę część, która według poprzednich indukcyj znana jest jako następstwo pewnych przyczyn, to reszta stanowi wynik pozostałych warunków. 4. Metoda *współrzędnych zmian*: zjawisko, które się stale zmienia przy zmianie innego, jest z niem połączone przyczynowo. Gdy zjawiska są bardziej zawiłe, potrzebne jest uzupełnienie przez metodę *dedukcyjną*: z indukcyjnie wykrytych praw oddziaływania pojedynczych przyczyn wykrywa ona prawa ich działania połączonego, lecz wyniki takich wywodów powinny być sprawdzone przez dowiedzenie ich zgodności z faktami doświadczenia. Wyjaśnić zjawisko, znaczy podać jego przyczynę; wyjaśnić prawo—sprowadzić je do innych znanych praw. Zostajemy przytem wciąż w zakresie zjawisk; istota natury niedostępna jest naszemu poznaniu.

W rozdziale o wolności (VI, 2) zaznacza Mill, że konieczność, której ulegają czyny ludzkie, nie powinna być traktowana (jak to zwykle się dzieje) jako przymus nieprzezwyciężony, lecz oznacza tylko ich prawidłowość i możność ich przepowiadania. Twierdzenie takie nie osłabia tego, co ma wartość praktyczną w idei wolności; mamy władzę zmieniać swój charakter: zostaje on przez nas wytworzony, nie zaś dla nas; chęć zmiany jego jest jedną z najbardziej wpływowych okoliczności w jego ukształtowaniu. Zasadą moralności jest zwiększenie szczęścia wszystkich istot czujących. Mill różni się od Benthama, od którego zapożycza zasadę użyteczności tem, że kładzie nacisk na uczucia sympatyczne i na popęd do doskonalenia się moralnego (Höffding str. 68).

Jeremiasz Bentham [1]) zasługuje na uwagę jako odno-

[1]) *Wstęp do podstaw etyki i prawodawstwa* 1789. *Deontologia* 1834.

wiciel epikureizmu w formie współczesnej. Cnota jest najpewniejszą drogą do szczęścia jako jedynego dobra, które samo przez się ma wartość. Każdy szuka szczęścia, lecz nie zawsze na właściwej drodze. Człowiek uczciwy obrachowuje poprawnie, zbrodniarz—źle; więc roztropne obrachowanie wartości rozmaitych przyjemności i rozsądne rozporządzenie środkami ku nim stanowi pierwszy warunek cnoty; nie powinniśmy przytem pomijać w rachubie drobnych przyjemności łatwych do osiągnięcia, których suma stanowi wielkość pokaźną. Wartość rozkoszy zależy od jej siły, trwałości, pewności, bliskości, płodności w wytworzeniu innych rozkoszy, czystości czyli wolności od domieszek nieprzyjemnych uczuć i rozszerzenia na jaknajwiększą liczbę osób. Następstwem każdego czynu cnotliwego jest przewaga przyjemności. Nie przyczyniaj sobie ani innym złego, z któregoby nie wynikało większe dobro. Celem moralności jest wytworzenie jak największej ilości szczęścia w społeczeństwie; przytem każdy powinien dbać przedewszystkiem o własne dobro: kto szkodzi sobie więcej niż pomaga innym, nie postępuje moralnie, gdyż zmniejsza sumę szczęścia na świecie; interes osobisty zbiega się z ogólnym. Dwa są rodzaje cnót: roztropność i życzliwość. Ostatnia jest skłonnością naturalną, ale nie bezinteresowną; radość odczuta wspólnie z innymi jest większa od doświadczonej samotnie *); miłość jest pełnem rozkoszy rozszerzeniem własnej istoty: oddajemy usługi, aby je odbierać.

Herbert Spencer ułożył i w znacznej części wykonał plan systematu filozofii z pięciu części: *Ogólne zasady* (First

---

Dzieła wyd. Browninga: *Zasady prawodawstwa cywilnego i karnego* z rękopisów Benthama opracował po francuzku uczeń jego Dumont (1801, 2-e wyd. 1820) przekł. niem. Benekego 1830.

*) Myśl oddana w „Odzie do młodości“:

Młodości tobie jest nektar żywota
Natenczas słodki, gdy z innymi w dziele;
Serca nieblańskie nie poi wesele,
Gdy go z innemi nić nie wiąże złota.

Principles 1862), *Zasady biologii* (1863 — 67), *Zasady psychologii* (1855), *Socyologii* (1854 i nast.), *Etyki* (pierwszą jej część stanowią *The Data of ethics* 1879 [1]). Treściwy wykład całości dał Collins (*An epithome of the synthetic philosophy* 1889). W Niemczech prócz ciekawej nauki wychowania (1861), najbardziej znane są pierwsze zasady. Zaczynają się one od „Niepoznawalnego". Ponieważ poglądy ludzkie, jakkolwiek błędnymi mogą się wydać, wynikają z rzeczywistych doświadczeń, a skoro następnie znajdują uznanie i uporczywie się utrzymują, muszą w sobie coś zawierać przez co zalecają się umysłowi ludzkiemu; należy więc przyjąć, że każdy błąd powinien zawierać chociaż drobne ziarno prawdy. Ze zdań przeciwnych nie powinniśmy przyjmować żadnego za bezwzględnie poprawne ani też za zupełnie błędne. Ażeby wykryć fakt niewątpliwy, stanowiący ich podstawę, powinniśmy usunąć wielorakie pierwiastki konkretne, w których się nie zgadzają, a dla pozostającego czynnika znaleźć wyraz abstrakcyjny, stosujący się do wszystkich odmian. Niema sprzeczności dawniejszej, bardziej rozpowszechnionej głębszej i ważniejszej nad sprzeczność między *religią a wiedzą*. I w niej musi się ukrywać jakaś prawda powszechna, jakiś fakt ostateczny. Pojęcia zasadnicze *religii* są same w sobie pełne sprzeczności i nieurzeczywistnialne. Każdą religię można określić jako aprioryczną teoryę wszechświata; towarzyszący jej kodeks przepisów moralnych jest dodatkiem późniejszym, Żadna zaś z tych hypotez o pochodzeniu

*) W polskim przekładzie mamy; „Pierwsze zasady" (przekł. zbior.)

[1]) „Etyka" (przekł. Data of Ethics przez J. Karłowicza), „Wstęp do Socyologii" oraz niektóre jej części. „Instytucye kościelne. O wychowaniu". Druga część Etyki pod tytułem „the Justice" (ob. sprawozd. o niej. *Ateneum* 1892) „Klassyfikacya umiejętności" wyszła. Przekłady francuzkie. O Spencerze po polsku pisali; p. Wł. Kozłowski (ze Lwowa) *Ateneum* 1878, 1882, 1883 i 1888; K. (Socyologia) w *Ateneum* 1886. I. III. O etyce: Kaszewski B. W. 1875 L. Krzywicki *Prawda* 1889. Kruśiński „Szkice socyologiczne" Warszawa 1892.

i istocie rzeczy nie może być obroniona logicznie: czy pojmujemy świat w duchu ateistycznym, jako sam przez się istniejący czy panteistycznie jako sam siebie tworzący czyli teistycznie (fetyszyzm, poli- lub monoteizm) jako stworzony przez czynnik obcy zawsze natrafiamy na niemożliwości. Pojęcie pierwszej przyczyny czyli absolutu jest (jak tego dowiódł Mansel wślad za Hamiltonem w rozprawie *O granicach myśli religijnej* 1858) pełne sprzeczności. Jakkolwiek też różne są wyznania, pod tym względem panuje zupełna zgodność zaczynając od najsurowszej zabobonności a kończąc na najlepiej ukształconych teoryach monoteizmu, że istnienie świata jest tajemnicą, ciągle potrzebującą wyjaśnienia, ale nigdy zupełnie nieobjaśnioną. A przez rozwój religii od surowego fetyszyzmu do najbardziej rozwiniętych teologii współczesnej ujawnia się coraz jaśniej jedna na początku tylko przeczuta prawda, że istnieje wszech obecna Niepojętość, której objawieniem są wszystkie zjawiska. Zgodnie z tem wygłasza i *wiedza* coraz jaśniej od Protagorasa do Kanta pojętą prawdę, że ukryta poza zjawiskami rzeczywistość zostanie nazawsze nieznaną, a wiedza nasza nigdy nie będzie bezwzględną. Prawdę tę wysnuć możemy zarówno przez indukcyę z nieurzeczywistnialności zasadniczych pojęć religijnych, jak i przez dedukcyę z właściwości naszej władzy poznawczej; t. j. drogą analizy produktu i sprawy myślenia. 1. Pojęcia przestrzeni, czasu, materyi, ruchu, siły, zarówno jak i pierwsze stany świadomości, uczucia, substancya świadoma, jaźń czyli jedność podmiotu z przedmiotem — są to wszystko rzeczywistości, których istota ani powstawanie są zupełnie niezrozumiałe. 2. Podporządkowanie pewnych faktów pod ogólniejsze prowadzi ostatecznie do jednego najogólniejszego i najwyższego, który nie może być już wytłómaczony przez wyższy, a zatem nie może być wyjaśniony i pojęty. 3. Wszelkie myślenie jest (jak to wykazali Hamilton w swojej *Filozofii Absolutu* oraz uczeń jego Mansel) ustanowieniem stosunków, mianowicie: zależności, różnicy i (jak dodaje Spencer) jednostajności. Bezwzględność więc, któ-

rej pojęcie wyklucza wszelki stosunek, jest poprostu niemożliwością dla myślenia, które obraca się tylko wśród stosunków i polega jedynie na rozróżnieniu, ograniczeniu i utożsamieniu; jest ona dlań potrójnie niemożliwą. — Ztąd wnioski: religia i wiedza zgadzają się w prawdzie najwyższej, że dla umysłu ludzkiego dostępne jest tylko poznanie względne, czyli poznanie stosunków (relatywizm). Sądzi jednak Spencer, że za daleko posuwają się ci, którzy uważają wyobrażenie absolutu za prosty wyraz niewyobrażalności a istnienie jego za problematyczne. Niepoznawalna jest istota, absolutu, lecz nie jest takiem istnienie podścieliska względności i zjawiskowości. Rozważania przemawiające na korzyść względności i ograniczoności poznania do zjawisk, służą razem i za dowody istnienia bytu bezwzględnego, którego zjawiskiem jest byt względny; razem z pojęciami względnego bytu i zjawiska ustanawia się *eo ipso*, jako mu współrzędne pojęcie absolutu objawiającego się w niem. Nie mamy wprawdzie określonego pojęcia o niepoznawalnem, lecz mamy przynajmniej nieokreśloną wiadomość o niem jako o nieznanej przyczynie, sile powszechnej, a na tem polega nasza niezachwiana wiara w rzeczywistość przedmiotową.

Wszelka wiedza ogranicza się do względnego bytu i polega na coraz wzrastającem uogólnieniu; szczyt tej piramidy tworzy filozofia. Wiedza potoczna jest nie zjednoczonem jeszcze poznaniem, umiejętności pojedyncze—poznaniem częściowo zjednoczonem, filozofia, która wiąże uogólnienia pozostałych umiejętności w jednę najwyższą, jest zupełnie zjednoczonem poznaniem. Faktem najogólniejszym jest sprawa podwójna *rozwoju i rozkładu* (*evolution and dissolution*), powtarzająca się w nieskończonych przemianach. Pierwszy polega na rozproszeniu ruchu i skupieniu (*integration* — całkowaniu) materyi [1]), drugi na

[1]) Wzrost organizmu jest nagromadzeniem poprzednio rozdzielonej materyi; por. z tem zgromadzenie koczowniczych rodzin w osiadłe plemiona.

wchłonięciu (nagromadzeniu) ruchu i rozluźnieniu (*desintegration*) materyi; prawdą najogólniejszą jest *nieznikomość siły*, z której prócz pewnika niezniszczalności materyi i trwałości ruchu (czynnego i potencyalnego) można wyprowadzić inne prawdy, dotyczące jednostajności przyrody (jednakowe objawy siły przy równych formach i okolicznościach wywołują jednakowe następstwa), przemiany sił jednych w drugie, również jak prawa dotyczące kierunku i rytmu ruchu. Nie możemy tu wdawać się w bliższe określenie pojęcia rozwoju, dla którego Spencer bierze przykłady z rozmaitych zakresów natury i życia tak duchowego jak i społecznego (tak naprzykład z wzrastającem skupieniem materyi czyli przejściem od rozproszenia ku koncentracyi idzie w parze coraz większa niejednostajność, różniczkowanie czyli rozczłonkowanie i określoność czyli uosobienie [1]). Jeśli nawet o Heglu słusznie powiedziano, że daremnie usiłował ująć w pojęcia formalne konkretną pełnię rzeczywistości, to w jeszcze wyższym stopniu stosuje się ten zarzut do Spencera. Sztywne, zapożyczone od przyrodoznawstwa schematy koncentracyi, przejścia do rozmaitości, zastosowania i t. d. niewystarczające są już we właściwym im zakresie, okazują się zaś zupełnie niezdatnemi do przezwyciężenia zawikłanych i osobliwych zjawisk duchowego życia.

Co się tyczy innych części systematu, zauważmy, że w psychologii Spencer kładzie nacisk na nieporównalność świadomości do materyi, usiłuje odszukać najprostsze pierwiastki życia duchowego, a istotną cechę zjawisk zewnętrznych widzi w tworzeniu szeregów; w teoryi poznania uznaje apriorycznośc tylko dla osobnika, nie zaś dla rodzaju: przyrodzone jednostce formy postrzegania i myślenia (które można sprowadzić do czynności zasadniczej ujęcia podobieństwa i różnicy) nabyte są przez przodków z do-

[1]) W ziemi np. utworzenie przeciwstawności gorącej i zimnej strefy, lądów i morza, gór i dolin.

świadczenia drogą przystosowania; w etyce przy pomocy myśli o rozwoju stara się pogodzić egoizm z altruizmem.

St. Mill i Spencer (który zresztą jeszcze przed Darwinem wygłosił zasadę rozwoju jako prawo świata) obracają się w kierunku pokrewnym z pozytywizmem. Zwolennikami zasad pozytywizmu są: Henryka Martineau, tłómaczka głównego dzieła Comte'a (1853), Atkinson i autor *Życiorysu Göthego*, mąż powieściopisarki George Elliot, H. G. Lewes (1817—78) *).

Kontynuatorami szkoły szkockiej w XIX w. są: Jak. Makintosh (*O postępie filozofii moralnej* 1830) i Wilh. Whewell (*History of inductive sciences* 1837, przekł. niemiecki Littrowa 1839; *Philosophy of inductive sciences* 1840 *). Najwybitniejszym jej przedstawicielem, który, również jak Whewell, zostaje jednocześnie pod wpływem Kanta, jest Wilh. Hamilton [1]) z Edymburga (1788—1856). Uzasadnia on filozofię na faktach świadomości, lecz w przeciwności do psychologii kojarzeń kładzie nacisk na *czynność* duchową rozróżniania i sądzenia. Poznanie nasze jest względne i ma tylko stosunki za przedmiot. Świadomość nie może wznieść się po nad siebie; jest ona przywiązana do przeciwstawności podmiotu i przedmiotu i obejmuje wszystko istniejące w stosunkach przestrzeniowo-czasowych. Absolut więc jest niedostępny dla wiedzy; tylko wiarą możemy go osiągnąć. Do uczniów Hamiltona należą: Henryk Mansel (*Metafizyka czyli filozofia świadomości* 1860), M. Veitch i amerykanin J. M. Cosh (*The laws of discursive thought* 1879; *First and fundamental truths* 1889).

---

*) Mamy przekłady niektórych dzieł tego bardzo popularnego pisarza, który będąc prawowiernym pozytywistą w *Historyi filozofii* (ob. Wstęp), znacznie więcej niż Spencer odbiegł od zasadniczej nauki Comte'a w swoich *Zagadnieniach życia i ducha* (przekł. polski Potockiego 1892). Prz. tł.

*) Po polsku o nim ob. „Bibl. W." 1854, III. Prz. tł.

[1]) Dzieła jego: *Studya nad filozofią* 1852; *Wykłady o metafizyce i logice* wydane przez Mansela Veitcha, 4 tomy, 1859—60. O nim Veitch 1882—83 (por. także wyżej przytoczone dzieło Milla, przekł. fr.) Prz. tł.

Zwracamy się ku pracownikom nad pojedynczemi gałęziami filozofii. Między logikami w Anglii [1]) najwybitniejsze miejsce zajmują: Boole (*An investigation of the laws of thought* 1854) i Stanley Jevons (*The principles of the sciences* 1874). Na polu psychologii z młodszych badaczy wymieniamy: Jakóba Sully'ego (*Sensation and intuition* 1874, *Illusions* 1881, *Outlines of psychologie* 1884). Wśród moralistów pierwsze miejsce zajmuje H. Sidgwick (*Methods of ethics* 1877, 3-e wyd. 1885); na tem polu pracują: S. Laurie [2]) (*On the philosophie of ethics* 1866), Leslie Stephen (*The science of ethics* 1882) i Th. H. Green (*Prolegomena to Ethics* 1883).

Idealizm niemiecki, któremu drogę torowali S. T. Coleridge († 1834) i Tomasz Carlyle († 1881 *), z wielką trudnością przyjmował się w Anglii. Mniej oporną względem niego okazała się Ameryka północna, gdzie studyowano Kanta i Hegla, a od r. 1867 pismo Harrisa *Journal of speculative philosophie* zostało ogniskiem ruchu idealistycznego.

Noah Porter [3]) uważa za pierwszego, a może największego z filozofów Ameryki, kalwinistę Jonatana Edwardsa († 1758). Głównem jego dziełem było *O wolności woli*; wszystkie dzieła wydał w 10 tomach Dwight (1844). Prócz

---

[1]) Por. Nedich. *Die Lehre von der Quantification des Prädikants* w 3 tomie Wundta *Phil. Studien*, L. Liard *Les logiciens anglais contemporains* 1878 (po niem. przez Immelmanna). Riehl w 1-ym tomie. Vierteljahrschrift für wissensch. Philos. 1877.

[2]) Ogłosił on pod pseudonimem Scotus Novanticus *Metaphysica nova et vetusta, a return to dualism* 1884, 2-e wyd. 1889; *Ethica or the Ethics of reason* 1885, 2-e wyd. 1891.

*) O nim pisali po polsku Naganowski („Bibl. Warsz. 1881) Okolski: *Wpływ Carlyle'a na rozwój społeczeństwa angielskiego pod względem socyalnym.* 1894.
Przełożone są z jego dzieł *Sartor Resartus* (Wiśniewski Warsz. 1882) i *O Bohaterach.* Prz. tł.

[3]) *Filozofia w Ameryce Północnej* (po niem. w „Philos. Monatshefte" T. II, 1875. O nowszych zjawiskach w literaturze anglo-amerykańskiej ob. Jodla przeglądy roczne w „Zeitschr. für Philos." (zaczynając od tomu 99, 1891).

syna tegoż imienia († 1801) miał on wielu uczniów, lecz również i wielu przeciwników swojej nauki deterministycznej. Przywódzcą unitarystów był W. E. Channing († 1842), do którego wielbicieli zalicza się znakomity R. W. Emerson († 1882; *Kierowanie się w życiu* i wiele innych). Z psychologów amerykańskich współczesnych wymieniamy Stanleya Halla, wydawcę pisma *The American Journal of psychologie* (Baltimore od 1887); Wilhelma Jamesa *) (*The principles of psychologig* 2 t. 1890), Davida J. Hilla (*The elements of psychology* 1888); z etyków — Noah Portera (*The elements of moral science* 1885) i W. Mackintyre Salter (*The religion of the moral*; niem. przekł. Giżyckiego 1885; *Przemówienia moralne* również przetł. przez Giżyckiego na niemiecki 1889). Wychodzący w Chicago tygodnik popularnie filozoficzny *The open Court* poświęcony jest pojednaniu religii z wiedzą; wydawany przez to samo towarzystwo kwartalnik *The Monist* (Chicago 1890 i nast. pod kierunkiem Pawła Carusa, autora *The soul of man* 1891 ma na celu założenie jednolitego poglądu na świat. Burns Weston wydaje *International Journal of Ethics* (Filadelfia od 1890 r.), poświęcony postępom moralnych teoryj i praktyki. Do komitetu wydawniczego tego pisma należą: Jodl, Giżycki i Josiah Royce, którego dzieło p. t. *The spirit of modern philosophy* 1892 wykazuje bliską znajomość systematów niemieckich.

Szwecya, Norwegia, Dania i Holandya.

Leopold († 1829) i Th. Thorild † 1808) byli w **Szwecyi** przedstawicielami empiryzmu, zostającego pod wpływem Locke'a i Rousseau'a; w r. 1794 Boethius wprowadza tam

*) O nim po fr. Dauriac w „Année philosophique" 1892. Prz. tł.

Kanta, poczem następuje krańcowy idealizm, którego przedstawicielem jest B. Höijer († 1812), broniący prawa filozoficznej konstrukcyi, współczesny Fichtemu i pokrewny mu duchem. Łagodniejszą formę idealizmu reprezentował Chr. J. Boström (1797—1866), najwybitniejszy systematyk tego kraju. Poprzednikami Boströma byli: Biberg († 1827), E. G. Geijer († 1846) i S. Grubbe († 1853), zarówno jak i on profesorowie w Upsali, Uczniami jego są: Zygmunt Ribbing, znany w Niemczech dzięki swemu oryginalnemu sposobowi pojmowania idei Platońskich; moralista Sahlin (1877), historyk szwedzkiej filozofii A. Nyblaeus (1873 [1]) w Lundzie i wydawca dzieł Boströma (1883) H. Edfeldt w Upsali.

Filozofia Boströma jest systematem samodzielności i personalizmu, przypominającego Leibniza i Krausego. Absolut czyli byt określa się jako konkretna, systematycznie rozczłonkowana, świadoma siebie jedność, obecna całą treścią w każdym swoim momencie, jedność, której członki noszą charakter całości i są w sobie nawzajem obecne (imanentne), zostają w organicznej zależności wzajemnej. Przeciwstawność jedności z mnogością jest tylko pozorna, istnieje tylko dla rozkładającego pojmowania skończonego umysłu. *Bóg jest nieskończoną* doskonale określoną *osobowością* (gdyż być określonym nie znaczy być ograniczonym), *systematem* stopniowo różniących się *istot* samodzielnych i *żywych*, wśród których zawarta jest i nasza prawdziwa, wieczna i niezmienna istota. Każda istota jest określoną wieczną i żyjącą myślą bożą; istnieją tylko istoty wyobrażające oraz ich stany czyli czynności, wszystko rzeczywiste jest duchowe, osobowe. Obok tego *świata idei*, prawdziwego, nadzmysłowego, wyższego nad przestrzeń, czas, ruch, zmianę i rozwój, nie stworzonego ani zrodzonego, istnieje dla człowieka, który chociaż formalnie dosko-

[1]) Ob. Höffding w „Phil. Monatsheften 1879. T. XV, str. 193.

nały, ale materyalnie jest niedoskonały (gdyż wyobraża rzeczywistość z ograniczonego punktu widzenia) inny skończony *świat zjawisk*, jako sfera jego działalności. Sam on do niego należy i ma za obowiązek samowolnie podnosić daną mu wieczną nadzmysłową treść (t. j. swoję prawdziwą istotę) z potencyalnego stanu niejasnego przeczucia do jasno świadomej rzeczywistości. Wolność jest władzą przezwyciężenia naszej niedoskonałości przez naszę prawdziwą istotę, urzeczywistnienia naszych nadzmysłowych uzdolnień, zostania i dla siebie tem, czem jesteśmy sami w sobie —w Bogu. Etyka Boströma, pokrewna z Kantowską, różni się głównie tem, że nie stawia zmysłowości w ujemnym tylko stosunku do rozumu. Społeczeństwo jest wieczną i osobową ideą w Bogu. Najdoskonalszą formą rządu jest monarchia konstytucyjna; idealnym celem dziejów ustanowienie systematu państw, obejmującego całą ludzkość.

J. Borelius w Lund jest heglistą, różni się jednak od mistrza w nauce o przeciwnościach.

W *Norwegii* liczy również filozofia Hegla zwolenników. Do takich należy G. V. Lyng († 1884; *Systemat myśli podstawowych*) M. G. Monrad (*Denkrichtungen der neueren Zeit* (1874, po niemiecku 1879) obaj profesorowie w Christianii oraz uczeń Monrada G. Kent (*Nauka Hegla o istocie doświadczenia* 1891).

O filozofii *duńskiej* XIX w. zdaje sprawę Höffding w 2-im tomie *Archiv. f. Gesch. der Philos.* 1888. Zaczyna od reprezentantów kierunku spekulacyjnego; tu należą: Steffens (ob. wyżej str. ?), Niels, Treschow (1751—1833), Jan Bhr. Oersted (1777 — 1851).—*Duch przyrody*, po niemiecku w Monachium 1850 — 51) i Fr. Chr. Sibbern (1785—1872). Nowy zwrot zainaugurował filozofię religii Sören Kierkegaard 1813 — 1855) i Rasmus Nielsen (1809—1884—*Filozofia religii* 1869), którzy przeciwstawili spekulacyjnemu idealizmowi ścisły dualizm wiedzy i wiary; przeciwnikami ich są Jerzy Brandes (ur. 1842) i Jan Bröchner (1820—1875). Wśród młodszych badaczy pierwsze

miejsce zajmują profesor w Kopenhadze Harald Höffding[1]) (ur. 1843) i Chr. Kroman[2]) (ur. 1846).

O filozofii *holenderskiej* XIX stulecia ogłosił studyum Antal (1888). Do połowy stulecia panuje idealizm zbliżony do starożytnego a zwłaszcza platońskiego, po części do Heglowskiego; przedstawicielami jego są: Franciszek Hamsterhuys († 1790; dzieła nowe wyd. 1846—1850); filologowie D. Wyttenbach († 1820 [3]) i van Heusde († 1839), kantysta Kinker († 1845), który przeszedł stopniowo od krytyki rozumu do filozofii tożsamości. Następnie C. W. Opzoomer[4]) (ur. 1821, profesor w Utrechcie) utorował drogę empiryzmowi, idąc w ślad za Bakonem, Millem i Comtem, lecz prześcigając ich w niektórych ważnych punktach i zakreślając dla wiary osobną dziedzinę obok wiedzy. Wbrew aprioryzmowi usiłuje on dowieść, że doświadczenie może dać poznanie konieczne i powszechne, że przestrzeń, czas i przyczynowość ujmują się razem z treścią wrażeń, że matematyka również opiera się na doświadczeniu i że metoda nauk przyrodniczych, zwłaszcza zaś dedukcya, może być zastosowana do umiejętności duchowych. Filozofia ducha uważa człowieka jako istotę pojedyńczą w jego współistnieniu z innymi, w jego stosunku do istot wyższych i w jego rozwoju; stosownie do tego dzieli się ona na psychologię (obejmującą logikę, estetykę i etologię), naukę o społeczeństwie, naukę religii i filozofię dziejów. Środkowym punktem systematu Opzoomera jest nauka o pięciu źródłach poznania: wrażeniach zmysłowych, uczuciu przy-

---

1) Dzieła: „Zasady etyki ludzkiej“ 1876 (niem. 1880);„ Psychologia w zarysie“ 1882 (przekł. polski F. Daszyńskiego. Warszawa 1890). „Etyka“ 1887 (po niem. 1888).

2) „Nasze poznanie przyrody“ (niem. 1883). „Krótka logika i psychologia“ (po niem. przez Benedixeua 1790).

3) O nim pisał Prantl: „W. als Gegner Kants w Stzber. d. Münchener Akad. 1877“.

4) Dzieła: „Metoda umiejętności i podręcznik logiki“ (po niemiecku przez Schwindta 1852; „Religia“ po niem. przez Mooka 1869.

jemności i nieprzyjemności, poczuciu piękna, moralnem i religijnem. Jeśli budujemy tylko na podstawie pierwszych trzech, to przychodzimy do materyalizmu; jeśli zostawiamy bez użytku tylko ostatnią, otrzymujemy pozytywizm; polecając samemu uczuciu religijnemu decydowanie o prawdzie stwarzamy mistycyzm. Cechami wiedzy są korzyść i postęp. Nie dostrzegamy ich jeszcze w umiejętnościach o duchu, gdzie wciąż powracają pytania, na które po tysiąc razy odpowiadano, których jednak dotąd nie rozstrzygnięto, albowiem ich zasady, obrane za podstawą do wywodów, nie są wzięte z dokładnej znajomości zjawisk, ani też sprawdzone przez doświadczenie. Przyczyny tego stanu wadliwego mogą być usunięte przez naśladowanie przyrodoznawstwa: powinniśmy zrozumieć, że o wszystkiem decydują tylko fakty i że zadaniem naszem jest dążyć tylko do poznania zjawisk i ich praw. Nie mamy najmniejszego prawa do przypuszczeń o „istocie“ rzeczy istniejącej obok zjawisk, a za nimi ukrytej lub w nich się objawiającej. Uczniami Opzoomera i jego następcami na katedrze w Utrechcie są van der Wyck i Pier-son. Spory o wolności woli toczyli Scholten (*Wolność woli* po niem. przez Manchota 1874) i Hoekstra, Spinozy-stami są van Vloten i Betz, nowokantystami Land i du Marchie van Voorthuysen, herbartystą Hartsen, Schopenhauerystą Spruyt (który zdaje sprawę z nowszych objawów filozoficznych swojej ojczyzny w *Archiv. für Gesch. d. Phil*)., zwolennikiem Hartmanna Bolland w Batawii i filozof religii Rauwenhoff (*Filozofia religii* 1888, po niem. przez Hanne 1889 o nim pisał Kuttner Poznań 1891).

O systemacie węgierskiego filozofa Cyryla Horvatha. († 1884 w Peszcie) pisał Ern. Nemes w *Zeitscher f. Philos.* 1886. W Moskwie wychodzi od r. 1889 w języku rossyjskim pod redakcyą Grota pismo: *Zagadnienia filozofii i psychologii.*

ROZDZIAŁ XVI.

Filozofia niemiecka po śmierci Hegla.

Razem z Heglem gaśnie sławne pokolenie filozofów, które od końca zeszłego stulecia kierowało silną dłonią losami filozofii niemieckiej. Od śmierci jego (1831) datuje drugi okres pokantowskiej filozofii [1]), różniący się znacznie i niekorzystnie od pierwszego tak pod względem zmniejszonej siły spekulacyi twórczej jak i rozdrobienia pracy. Gdy poprzednio czytelnicy dzieł filozoficznych, do których należeli wszyscy ludzie wykształceni, zainteresowani zagadnieniami ogólnemi, z wytężoną uwagą śledzili za rozprawami filozofów,—w ciągu ostatnich lat pięćdziesięciu zainteresowanie szerszych kół do zagadnień filozoficznych zmniejszyło się bardzo znacznie, każdy z myślicieli idzie swoją drogą przysłuchując się tylko pokrewnym głosom, rozluźnił się związek pomiędzy szkołami, współczucie z odmiennie myślącymi ustało. Dopiero w ciągu ostatnich dziesięciu lat nastąpił zwrot ku lepszemu dzięki zogniskowaniu myśli filozoficznej około ruchu nowokantowskiego, systematów Lotzego i Hartmanna, dzięki impulsom, które dał darwi-

[1]) O filozofii od r. 1831 por. Ed. Erdmann „Grundris“ Bd. II, dodatek § 331—348. Überweg. Grundrisz T. III. § 37—49. Lange „Historya materyalizmu“ B. Erdemann. „Die Philosophie der Gegenwart w Deutsch. Rundschau“ 1879; A. Krohn. „Streifzüge durch die Philosophie der Gegenwart w Zeitschr. für Philos. 1885—86. Naprzód polecić można mający wyjść 3-ci tom Windelbanda „Gesch. der Philosophie“.

nizm filozofii przyrody, dzięki energicznym usiłowaniom na polu filozofii praktycznej i nowym metodom badania psychologicznego.

I. Od podziału szkoły Hegla do sporu o materyalizm.

W dziesięć lat po nastąpieniu panowania filozofii Hegla, wytworzyło się rozdwojenie w jego szkole pod wpływem *Życia Jezusa* Straussa (1835). Wystąpiły różnice w poglądach na kwestye religijne, o których Hegel nie wynurzył się dość jasno. Zaznaczony przezeń stosunek wiedzy do wiary, dopuszczał zboczenia w pojmowaniu i wnioskach, również korzystne jak i niekorzystne dla nauki kościelnej. *Treść* filozofii jest ta sama co i religii; różnica polega jedynie na *formie*; filozofia nie posługuje się formą wyobrażenia lecz pojęcia, przemienia dogmat w prawdę spekulacyjną. Hegliści konserwatywni kładą nacisk na jednakową treść obu sposobów poznania, liberalni na zmianę formy, pociągająca za sobą i zmianę treści. Według Hegla najniższy stopień „znosi się“ w najwyższym, t. j. zachowywa się w równym stopniu jak i zaprzecza się. Prawowierni członkowie szkoły kładą nacisk na *zachowanie* twierdzeń religijnych, na ich uzasadnienie przez filozofów; postępowcy na ich *zaprzeczenie*, na ich przezwyciężenie przez pojęcie spekulacyjne. Zagadnienie ogólne: czy przy przemianie dogmatu w naukę filozoficzną należy zachować kościelne jego znaczenie, czy nie? rozkłada się na trzy pytania szczegółowe: antropologiczne, soteriologiczne i teologiczne. Innemi słowy: czy według zasad Hegla powinniśmy pojmować *nieśmiertelność* jako trwanie duchów pojedynczych; czy też jako wieczność powszechnego rozumu? czy pod nazwą *bogoczłowieka* rozumieć należy osobę Chrystusa, czyli rodzaj ludzki? czy bóstwo posiadało osobowość jeszcze przed stworzeniem świata, czyli też przyszło do samowiedzy dopiero w duszach ludzkich? czy Hegel był teistą czyli panteistą, czy uczył transcendencyi Boga? czy jego imanencyi. Starohegliści bronią wykładu prawowiernego, młodzi

są mu przeciwni. Pierwsi tworzą według zastosowanego przez Micheleta parlamenckiego porównania Straussa „prawicę“; należą tu Göschel, Gabler, Hinrichs, Schaller († 1868; *Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon* 1841); S. E. Erdmann, w Halli (*Leib und Seele* 1837, *Psychologische Briefe* 1851, 6 wyd. 1882; *Ernste Spiele* 1871, 4 wyd. 1890); drudzy należą do „lewicy“: Strauss, Feuerbach, Br. Bauer i A. Ruge, który wydawał z Echtermeyerem *Hallsche* (później *Deutsche*) *Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (1830—1842). Pomiędzy nimi „centrum“ tworzą: Karol Rosenkranz [1]) w Królewcu, C.L. Michelet w Berlinie [2]) i teologowie Marheineke (uczeń Dauba w Heidelbergu) i W. Satke (*Religionsphilosophie* wyd. przez Preissa 1888). Obok nich istnieje gromada pół-heglistów (ob. niżej), którzy przyjmują teistyczną naukę „prawych“, lewicy zaś przyznają, że ona przedstawia rzeczywistą opinię Hegla, a przynajmniej poprawne konsekwencye jego stanowiska.

Do Heglistów zaliczyć można filozofa dziejów Cieszkowskiego *), pedagoga Thaułow († 1883 w Kiel), filozofa

---

[1]) 1805—1879. „Psychologie“ 1837, 3-e wyd. 1863; „Wissenschaft der logischen Idee“ 1858; „Studien“ 1839; „Neue Studien“ 1875; „Aesthetik des Hässlichen“ 1853; kilka dzieł o historyi poezyi.

[2]) „Hegel der unwiderlegte Philosoph. 1870; System der Phylosophie 1876 i nast.

*) August Cieszkowski ur. na Podlasiu 1814 r. † w Poznaniu 1894. Studya odbywał w Berlinie, słuchając Micheleta, następcy Hegla. Tu wydał pierwsze dzieło swoje „Prolegomena zur Historiosophie“ (1838), w którem rzuca myśl, że filozofia (myśl) spełniła już swoje zadanie, jak poprzednio sztuka, a teraz ustąpić ma miejsce czemuś, co ma być syntezą obu. Przetworzenie ludzkości przez wcielenie idei, takie jest zadanie przyszłości. Udał się następnie do Francyi, Anglii i Włoch. W Paryżu wydał dzieło ekonomiczne: „Du crédit et de la circulation“ (1839). Powróciwszy do kraju przyjął udział jako współredaktor w świeżo założonej Bibliotece Warszawskiej. Tu umieścił „Rzecz o filozofii jońskiej jako wstęp do filozofii“ (1841) i szereg artykułów praktycznej treści. W r. 1842 wydał „Gott und Palingenesie“ (Berlin 1842), dzieło skierowane przeciw Micheletowi. Zajęty zagadnieniami życia praktycznego wydał dzieła: „Sur les moyens d'ameliorer le sort de la population des campagne“ Paryż 1845: „De

religii i prawa A. Lassona w Berlinie, estetyków Hothona i Fr. Th. Vischera [1]) oraz Maxa Schaslera [2]), historyków filozofii Schweglera [3]), Ed. Zellera w Berlinie [4]) Kuno Fischera [5]). Kiedy Weissenborn († 1874) zostaje pod podwójnym wpływem Hegla i Schleiermachera, a Zeller i Fischer zwracają się od Hegla do Kanta, J. Volkelt [6]) z Würzburgu wytworzył sobie nowe samodzielne stanowisko w teoryi poznania, przechodząc od poglądów Hegla do Schopenhauera i Hartmanna, a wyrobił sobie imię dzięki energicznej krytyce pozytywizmu.

---

la Pairie et de l'Aristocratie moderne" (Paryż 1848). W r. 1846 umieścił w *Bibl. W.* artykuł „O romansie nowoczesnym", w którym broni prawa idei w utworach pięknych. Wreszcie w 1848 wydał większe dzieło historyozoficzne „Ojcze nasz", którego znaczna część jeszcze pozostała w rękopisie. W następnych latach wydał po niemiecku szereg artykułów, dotyczących ks. Poznańskiego. Przeniosłszy się w 1847 na stały pobyt do ks. Poznańskiego, należał do założycieli tu Towarzystwa Przyjaciół Nauk i został pierwszym jego prezesem. W rocznikach Towarzystwa ogłosił ostatnią pracę filozoficzną „O drogach ducha" (1863 i osobno 1869), streszczającą poglądy historyozoficzne nakreślone w „Ojcze nasz". Był założycielem szkoły rolniczej w Żabikowie. O nim pisali P. Chmielowski (jako o filozofie) i J. Banzemer (jako o ekonomiście) w *Ateneum* (1894, kwiecień) i *Wielkiej Encykl. Illustr.* *Prz tł.*

[1]) 1807—1887, „Aesthetic" 1846—1858 „Kritische Gänge" 1844 in. kilka zeszytów „Altes und Neues". Dziennik w 2-ej cz. powieści „Auch Einer" zawiera oryginalny panteistyczny pogląd na świat.

[2]) „Kritische Gesch. der Aesthetik" 1872, „Aesthetik" 1886.

[3]) „Geschichte der griechischen Philosophie" 1829; 4 wyd. 1886, przez Hősiga, którego Estetyka wyszła 1809.

[4]) Ur. 1814; „Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwickelung" 5 tomów 3 wyd. I-go tomu, 5-te wyd. Trzy zbiory „Rozprew" 1865, 1877, 1884.

[5]) Ur. 1824; od 1856 do 1872 był profesorem w Jenie, później w Heidelbergu; „Logik und Metaphysik" 2 wyd. 1865.

[6]) Ur. 1848. „Die Traumphantasie" 1875; „Kants Erkentnisstheorie" 1879; „Über die Möglichkeit der Metaphysik" 1884; „Erfahrung und Denken; Kritische Grundlegung der Erkentnisstheorie" 1886; Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" 1892. Przeciw pozytywizmowi; „Das Denken als Hilfsvorstellungs-Thätigkeit uud als Anpassungsvorgang w Zeitschr. f. Phil." 1889—1890.

Bliżej zatrzymać się winniśmy nad przywódzcami lewicy. David Fr. Strauss [1]) filozofię religii opiera na krytyce biblii i dogmatyki. Opowiadania biblijne nie są w przeważnej części hisotryą (jak mylnie mniemali zarówno i zwolennicy objawienia i rozumu), lecz *mytami*, to jest wykładem faktów nadzmysłowych w formie historycznej i języku symbolicznym. Ze sprzeczności opowiadań oraz niemożliwości cudów wynika, że tu nie szło o rzeczywiste wypadki. Myty są prawdami (spekulacyjnemi i bezwzględnemi), ale nie rzeczywistością (historyczną). Są one wynikiem nieświadomej twórczości wyobraźni ludowej; przez usta autorów ewangelii przemawia duch ogółu, posługujący się przedmiotem historycznym (życiem Jezusa) dla oddania nadhistorycznej, wiecznej prawdy (spekulacyjnej idei bogoczłowieka), przy pomocy ozdób mytycznych. Człowiekiem zostającym Bogiem, w którym łączy się skończoność z nieskończonością, ludzka natura z boską, jest rodzaj ludzki. Idea bogoludzkości przedstawia się w rozmaitości wzajemnie uzupełniających się okazów zamiast objawić się w całej pełni w jednym. Za podmiot do orzeczeń, które kościół przyznaje Chrystusowi (zmartwychwstanie, wniebowstąpienie itd.) powinniśmy przyjąć zamiast jednego osobnika (realną) ideę rodzaju. Ludzkość jest synem bożym.

Również surowej krytyce jak w pierwszem dziele historyę ewangelicką poddaje Strauss w drugiem dogmatykę chrześciańską, która niweczy zresztą sam jej rozwój dziejowy. Chrześciaństwo i filozofia, teizm i panteizm, dualizm i imanencya, są to przeciwności, nie dające się pojednać. Aby módz wiedzieć trzeba przestać wierzyć. Dogmat jest wytworem niefilozoficznego, idiotycznego umysłu; wiara

---

[1]) Ur. 1805 w Ludwigsburgu; † tamże 1874. „Das Leben Jesu“ 1835—36. 4 wyd. 1860, dla ludu opracowane 1864. „Die Christliche Glaubenslehre“ 1840—41; „Voltaire“ 1870 Schriften w 12 tomach wyd. Zeller 1876—78. O nim pisali Zeller (1874) i Hausrath (1876—78).

objawiona potrzebna tylko temu, który jeszcze nie wzniósł się do rozumu. Przy przeprowadzeniu wyobrażenia religijnego, ideę filozoficzną nic pozostaje zeń nic specyficznego, forma wyobrażenia musi być istotnie pokonana. Chrześciańskie przeciwstawienie świata zagrobowego doczesnemu objaśnia się tem, że zmysłowo-rozumowy duch ludzki, dopóki jeszcze nie uznał się filozoficznie jako jedność skończonego i nieskończonego, lecz dopiero czuje się jako skończona, zmysłowa, empiryczna świadomość, wysnuwa z siebie nieskończone, które ma w sobie, jako coś obcego i rozważa jako pozagrobowe.

To przesądne rozdzielanie jest całkiem niefilozoficzne a zadaniem filozofa jest sprowadzić świat zagrobowy do doczesnego. Nieśmiertelność nie jest wtedy dlań czemś przyszłem, lecz własną siłą ducha, zdolnego wznieść się po nad skończoność do idei. A jak życie pozagrobowe, usuwa się również i Bóg pozaświatowy. Absolut jest powszechną jednością świata, ustanawiającą i znoszącą byty pojedyncze jako swoje objawy. Bóg jest bytem w każdej istocie, życiem we wszystkiem żyjącem, myślą we wszystkiem myślącą; nie jest on pojedynczą osobą obok lub nad innemi, lecz jest nieskończonością, uosobniającą się w duszach ludzkich i dosięgającą w nich do świadomości i przytem od wieków: gdy nie było jeszcze ludzkości na ziemi, istniały na innych gwiazdach duchy, w których odźwierciedlał się Bóg.

Gdy Strauss przeszedł od heglizmu do panteizmu, Ludwik Feuerbach [1]), syn znakomitego prawnika Anzelma

[1]) Feuerbach ur. 1804 w Landshut, studya odbył w Heidelbergu i Berlinie, habilitował się 1828 w Erlangen, a mieszkał w ciągu lat 1836—1860 we wsi Bruchberg, niedaleko od Bayreuth, później na przedmieściu Norymbergi—w Rechenbergu do śmierci (1872). Wszystkie dzieła w 10-ciu tomach 1846—1866. Główne są: P. Baylle 1838, 2 wyd. 1844. „Philosophie und Christentum“ 1839; „Das Wesen der Christentums“ 1841; 4 wyd. 1883; „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ 1843; „Das Wesen der Religion 1845; „Theogonie“ 1857; „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ 1866. O nim ob. K. Grün 1874; C. Starcke 1885, W. Bolin 1891.

Feuerbacha, który początkowo rozwijał się w tym samym kierunku, zmienił go niebawem na wprost przeciwny, indywidualistyczny, aby ostatecznie skończyć również na materyalizmie. „Pierwszą moją myślą był Bóg, drugą rozum, trzecią i ostatnią człowiek“ — tak przedstawia on sam rozwój myśli swojej. Jak filozofia rozumu Hegla przezwyciężyła teologię, tak swoją drogą musi ustąpić przed filozofią człowieka. „Nowa filozofia czyni z człowieka łącznie z przyrodą, jako jego podstawą, wyższy i jedyny przedmiot filozofii, a zgodnie z tem antropologię uważa za umiejętność powszechną.“ Prawdziwem i boskiem jest tylko to, co bezpośrednio, samo przez się pewne. Słoneczną jasność zaś posiada tylko poznanie zmysłowe; gdzie zaczyna się zmysłowość, kończy się wszelkie zwątpienie i spór. Dawna filozofia za punkt wyjścia obrała twierdzenie: „Jestem istotą abstrakcyjną myślącą tylko; ciało nie należy do mnie“; nowa rozpoczyna od założenia: „Jestem istotą rzeczywistą i zmysłową; ciało w swojej całości stanowi moją jaźń, moją istność.“ Pojęcie zmysłowości przyjmuje jednak Feuerbach w tak szerokiem i nieokreślonem znaczeniu, że poparty, czy też w błąd wprowadzony przez wieloznaczność wyrazu „czucie,“ obejmuje przezeń nawet najwyższe i najświętsze uczucia. Widzimy, słyszymy i odczuwamy dzieła sztuki; przez czucie poznajemy dusze ludzkie. W czuciach ukryte są najgłębsze i najwyższe prawdy. Nietylko rzeczy zewnętrzne, ale i wewnętrzna treść, nietylko ciało bez ducha, nietylko rzecz, ale i jaźń, nietylko skończoność i zjawisko, ale i prawdziwa boska istność stanowi przedmiot zmysłów. Czucia dowodzą istnienia przedmiotów nazewnątrz naszej głowy: niema innego dowodu bytu, jak miłość i wogóle czucie. Wszystko może być ujęte przez zmysły; jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio; jeśli nie przez surowe zmysły tłumu, to przez wykształcone; jeśli nie przez oko anatoma lub chemika, to przez organa filozofa. Wszystkie nasze ideje pochodzą ze zmysłów, lecz do ich wytworzenia niezbędne jest udzielanie wzajemne przy pomocy mowy. Najwyższe pojęcia nie mogą być wyprowadzone

z pojedynczej jaźni bez danego zmysłowo „ty,“ najwyższym przedmiotem zmysłów jest człowiek; nie w samotności, lecz w obcowaniu z innymi dochodzimy do pojęć, wogóle do rozumu. Istota człowieka zawarta jest w *społeczeństwie*; jedynie w życiu z innymi i dla innych znajduje on swoje przeznaczenie i szczęście. Sumienie jest jaźnią, stającą w położeniu obrażonego. Człowiek połączony z człowiekiem, jedność „ja“ i „ty“ jest Bogiem; Bóg jest miłością.

Za zadanie filozofii religii uważa Feuerbach nie dowodzenie rozumu w religii, lecz *psychologiczne wyjaśnienie* jej pochodzenia. Dogmat jest zakazem myślenia, gdyż każe wierzyć cudom. Nie powinien go więc filozof usprawiedliwiać, lecz wykryć *złudzenie*, któremu swój byt zawdzięcza. Teologia spekulacyjna jest filozofią odurzenia; czas już zostać trzeźwymi i uznać, że filozofia i religia stanowią niepojednane przeciwności, że są w takim do siebie stosunku, jak zdrowie i choroba, myśl i fantazya. Religia powstaje przez to, że człowiek przeciwstawia sobie swoją prawdziwą istotę jako osobę, nie będąc przy tem uzewnętrznieniu siebie samego świadom tożsamości swej boskiej i ludzkiej istoty. Musimy więc odwrócić założenia Hegla, jakoby absolut był samowiedzą, a Bóg poznawał siebie w człowieku: przeciwnie, samowiedza jest absolutem, człowiek w swoim Bogu poznaje tylko siebie. Bóg jest naszą własną istotą ogólną, uwolnioną od granic osobowości, uważaną i czczoną jako inna, oddzielna i niezależna od nas istota; Bóg jest uprzedmiotowioną samością, wypowiedzianą istotą wewnętrzną człowieka; człowiek jest początkiem, środkiem i końcem religii. Wszelka teologia jest antropologią, gdyż wszelka religia jest samoubóstwieniem człowieka. W religii oddziela się człowiek od siebie, wyraża siebie podwójnie: raz jako istotę ograniczoną (jako osobnik ludzki), drugi raz jako nieograniczoną, podniesioną do nieskończoności (jako Boga) i oddaje cześć temu przebóstwionemu sobie, aby uzyskać od niego zaspokojenie potrzeb, które bieg świata zostawia niespełnionemi. Tak religia wyrasta z egoizmu; podstawą jej odległość między naszem pragnieniem a tem, co możemy;

celem jej uwolnienie od zależności, w jakiej czujemy się wobec przyrody. Podobnie jak i cywilizacya dąży religia do tego, aby uczynić z przyrody istotę zrozumiałą i dobroczynną, lecz posługuje się przytem nadprzyrodzonemi środkami wiary, modlitwy, czarów; stopniowo dopiero uczy się ludzkość przezwyciężać klęski środkami naturalnymi. Czem człowiek nie jest, lecz pragnąłby być, to wyobraża sobie jako istniejące w swoich bóstwach; są one pragnieniami serca, przemienionemi w istoty rzeczywiste, zadość uczynionym w wyobraźni popędem człowieka do szczęścia. Stosuje się to do wszystkich dogmatów: jak Bóg jest twierdzeniem naszych pragnień, tak świat pozagrobowy jest upiększonym przez wyobraźnię, idealizowanym światem doczesnym. Zamiast mówić: „Bóg jest litościwy, pełen miłości, wszechmocny, czyni cuda i wysłuchuje modlitwy“, powinniśmy rzec odwrotnie: „Litość, miłość, wszechmoc, władza cudotwórcza i wysłuchiwanie modlitw są boskie“. Gdy Feuerbach, rozwijając dalej naturalizm, rzucił się w krańcowości materyalizmu, filozofia jego (której pojedyncze fazy wychodzą poza zakres naszego przedmiotu), przekroczyła już szczytowy punkt swego oddziaływania. Z późniejszych pism jego rozpowszechniło się wśród szerszego ogółu nie wiele więcej nad dowcip, że człowiek jest tem, czem jest

Krócej zatrzymamy się nad pozostałymi członkami Heglowskiej lewicy. Bruno Bauer [1]) należał początkowo do prawicy, wkrótce jednak przerzucił się do krańcowej lewicy. Opowiadania ewangelickie uważa on za poezye tendencyjne, za kompozycye świadome, lecz niemające na celu oszukaństwa, z których, pomimo ich nieprawdziwości, można nauczyć się historyi, gdyż odźwierciedlają ducha czasu, w którym były utworzone. Nierównie radykalniejsze są jego publikacye i brata jego Edgarda od r. 1844. Obaj wygła-

[1]) † 1882. Nie należy go mieszać z przywódcą tubińskiej szkoły Ferd. Baurem († 1860). Główne jego dzieło trzytomowe „Kritik der Synoptiker“ 1841—1842; poprzedziła je w r. 1840 „Krytyka ewangelii ś. Jana“.

szają teraz zasady „czystej czyli bezwzględnej krytyki,“ która rozpościera się na wszystkie rzeczy i zjawiska, za które lub przeciwko którym, z jakiejkolwiek bądź strony występowano, i patrzy spokojnie, jak wszystko niszczy się samo. Skoro tylko coś zostanie uznanem, przestaje być prawdą. Nic nie ma wartości bezwzględnej; wszystko jest nicością; prawdę posiada tylko krytykująca, wszystko rozkładająca, wolna od wszelkich więzów moralnych jednostka.

Możliwy był jeszcze krok dalej od stanowiska Feuerbacha i Br. Bauera — przejście od ogółu do jednostki, od krytykującego, a więc myślącego „ja“ do zmysłowego, używającego. Krok ten czyni dziwaczna książka Kaspara Schmid'a (—1856 w Berlinie) ogłoszona pod pseudonimem Marxa Stierner'a: *Der Einzelne und sein Eigenthum* (1845, 2- wyd. 1882). Jednostka, o której mówi tytuł, jest egoistą. Nic mnie nie obchodzi, prócz mnie samego; korzystam z ludzi i posługuję się światem dla moich rozkoszy. Chcę być wszystkiem, czem być mogę i mieć wszystko, co mieć mogę; mam prawo do wszystkiego, co potrafię zdobyć. Moralność jest złudzeniem; sprawiedliwość — urojeniem, jak i każda idea. Kto przyznaje wartość ideałom i czci ogólniki jak: samowiedza, człowiek, społeczeństwo, ten tkwi jeszcze głęboko w przesądach i wyrzekł się dawnego prawowiernego widma bóstwa jedynie po to, aby na jego miejsce wprowadzić nowe. Nie powinniśmy nic szanować.

Z pośród przeciwników filozofii Hegla, najbliżej jej stoją wymienieni wyżej pod nazwą pół-heglistów członkowie „szkoły teistycznej;“ zachowując po części metodę dialektyczną usiłują oni połączyć w teologii spekulacyjnej konieczną dla filozofów a przez Hegla tylko zbyt wyłącznie zaakcentowaną imanencyę absolutu z wymaganą przez wiarę chrześciańską transcendencyą (pozaświatowością) Boga i stworzyć teizm, zawierający w sobie panteizm jako moment. Bóg obecny jest we wszystkich stworzeniach, chociaż od nich oddzielny, jest zarazem wewnątrz i poza-

światowy, jest świadomą siebie osobowością, wolnym twórczym duchem, jest takim odwiecznie, nie zaś dopiero przez rozwój świata. Nie potrzebuje on świata dla swego udoskonalenia, lecz stwarza go przez dobroć swoją. Filozofia nie powinna rozpoczynać od próżnego pojęcia bytu, lecz od żywego Boga. Kategorye wyrażają tylko konieczne formy czyli prawa ogólne, do których stosować się powinna wszelka rzeczywistość, które jednak nie mogą stworzyć nic rzeczywistego [1]): treść, która się w nich ujawnia i jest im posłuszna, może być stworzoną tylko przez Boga i tylko przez doświadczenie poznaną. Takie jest stanowisko Chr. Herm. Weissego [2]) w Lipsku (1801 — 1866); K. Ph. Fischera [3]) (1807 — 1885) w Erlangen, Em. Herm. Fichtego [4]) (1797—1879) i Juliusza Branissa we Wrocławiu (1792—1873), zwolennika Schleiermachera. Pod wpływem Schellinga zostają narówni z Weissem i Fischerem J. Sengler we Freiburgu (1799—1878, *Die Idee Gottes* 1845), L. Schmidt w Giessen (1808 — 1869), J. Huber († 1879) i M. Carriere [5]) (ur. 1817) w Monachium. K. Steffensen w Bazylei (1816—1888; *Ges. Aufsätze* 1890) i K. Heyder w Erlangen (1812—1886 *Die Lehre von den Ideen* I, 1874). Pokrewny wymie-

---

[1]) Zarzut ten zrobił już Schelling.

[2]) „System der Aesthetik“ 1830; „Die Idee der Gottheit“ 1833; „Philosophische Dogmatik“ 1855. Z rękopisów pozostałych wydał niektóre uczeń jego Rudolph Seydel; Lotze przyznaje również, że wiele zawdzięcza Weissemu. Rud. Seydel (ur. 1835) wydał „Logikę“ 1866, „Etykę“ 1874 por. str. 17.

[3]) K. Ph. Fischer. „Die Idee der Gotthelt“ 1839; „Grundzüge des Systems der Philosophie“ 1848; „Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus“ 1853.

[4]) J. H. Fichte. „System der Ethik“ 1850—53, pierwszy tom tego dzieła zawiera historyę filozofii moralnej, zaczynając od 1750 r. „Anthropologie“ 1856, 3 wyd. 1876. „Psychologie“ 1864.

[5]) „Aesthetik“ 1859, 3 wyd. 1885. „Die sittliche Weltordnung 1877, 2 wyd. 1891; „Die Kunst im Zusammenhang mit der Kulturentwickelung“ 5 tomów 1863—1873. (Ostatnie dwa tomy tego dziełaprzetłomaczone są na język polski p. t. „Literatura i sztuka XVIII i XIX stul.“ przez St. Krzemińskiego. *Prz. tł.*).

nionym sposób myślenia przedstawiają: Chalybeus w Kiel († 1862) i Fr. Harms w Berlinie († 1880; *Metafizykę* wydał z rękopisów pozostałych H. Wiese 1885), który również jak J. H. Fichte i Fortlage opierają się o naukę Fichtego ojca. Do nich należy Herman Ulrici [1]) w Halli (1806—1884) wydawca przez długi szereg lat pisma *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, założonego przez Fichtego młodszego w 1837 a obecnie redagowanego przez autora tej książki; jako organ szkoły teistów zwalczało ono z początku panteizm młodych heglistów, a od połowy stulecia wystąpiło do walki z podnoszącym czoło materyalizmem. Stosownie do zmienionych stosunków *Zeitschrift* Fichtego i Ulriciego uległo zmianie; jest ono obecnie organem idealistycznych dążności wszelkiego odcienia. Wydawane obecnie przez Natorpa w Marburgu *Philosophische Monatshefte* (założone w 1868 przez Bergmanna, później redagowane przez Schaarschmidta) skłaniają się ku nowokantyzmowi. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, pod redakcyą R. Avenariusa w Zürichu, wychodzące od r. 1877, zajmuje się przeważnie częściami filozofii dostępnemi dla ścisłego opracowania.

Ruch *materyalistyczny* był z jednej strony skutkiem upadku ducha filozoficznego, z drugiej — niezadowoleniem przedstawicieli wiedzy przyrodniczej z konstrukcyj Schellingowsko-Heglowskiej szkoły. Przyrodnik niemiecki łatwo ulega niebezpieczeństwu sądzenia całego świata według blizko mu znanego odcinka jego — świata substancyi materyalnych i ruchów mechanicznych; pochodzi to stąd, że nie godzi tak łatwo jak np. anglik istnienie obok siebie po-

[1]) Ulrici: „Ueber Shakespeares dramatische Kunst“ 1839, 3 wyd; 1868; „Glauben und Wissen“ 1858; „Gott und die Natur“ 1861, 2 wyd. 1866 „Gott und der Mensch 2 t.: I „Leib und Seele“ 1866, II „Naturrecht 1872. Rozmaite pisma o logice, w których świadomość oparta na czynności rozróżniania a kategorye uważane za sposoby czynności jego, o spirytyzmie itd.

glądu przyrodniczego z religijnie-filozoficznym, jako dwóch zupełnie niezależnych sposobów pojmowania świata. Popęd metafizyczny ku uogólnienia i ujednostajnieniu popycha go do zerwania granic między obu dziedzinami, ponieważ zaś pogląd fizyczny stał się jego nawyknieniem, więc myśl traktuje jako drgania mózgu, wolność woli lub wyobrażenia religijne — jako złudzenia. Walka o materyalizm rozpoczęła się z wielkim zapałem na zgromadzeniu przyrodniczem w Getyndze w r. 1854, gdy Rudolf Wagner w odczycie *O stworzeniu człowieka i substancyi duchowej* dowodził przeciw K. Vogtowi, że psychologia niema żadnej podstawy do zaprzeczenia pochodzenia ludzi od jednej pary, ani też niematerynalnej i nieśmiertelnej duszy. Odpowiedź Vogta ma tytuł: *Wiara węglarzy i wiedza.* Stanowisko krytyczne lub pośredniczące w sporze zajęli między innymi A. Schaller (*Leib und Seele* 1855), J. B. Meyer (w piśmie pod tym samym tytułem 1856) i fizyk jenajski K. Snell. Powszechnie znanymi przewódcami materyalizmu są Moleschott [2]) i Ludwik Büchner, którego *Siła i materya* *) (1855; 16-e wyd. 1888) służy dotąd do zaspokojenia wolnomyślnych porywów gimnazyastów; szlachetniejszą naturą jest H. Czolbe, który z pobudek moralnych żąda wykluczenia wszelkiej nadzmysłowości i zadowolenia z danego świata zjawisk, dla wyjaśnienia zaś objawów organicznych i duchowych uważa za konieczne przypuszczenie prócz materyi i ruchu wiecznych celowych form, oraz pierwotnych czuć duszy wszechświatowej [1]).

---

[1]) 1806 — 1886. „Die Streitfrage des Materialismus“ 1858; „Die Schöpfung des Menschen“ 1863. Z pośmiertnych dzieł wydał R. Seydel „Vorlesungen über die Abstammung des Menschen“ 1888.

[2]) „Der Kreislauf des Lebens“ 1852, skierowane przeciwko „Listom chemicznym“ Liebiga (*przekł. polski*).

*) Przekład polski. (*Prz. tł.*).

[1]) Czolbe 1819—1873. „Neue Darstellung des Sensualismus“ 1855 „Grenzen und Ursprung des menschlichen Erkentnis“ 1865.

II. Powstanie nowych systematów: Trendelenburg, Fechner, Lotze, Hartmann.

Popęd ku spekulacyi nie da się nigdy wykorzenić, zwłaszcza z duszy niemieckiej. Nie zraził go upadek systematu Hegla, ani w błąd wprowadzał hałas, uczyniony przez apostołów doświadczenia, ani onieśmieliła wygłoszona przez papieża nieomylność filozofii Tomasza z Akwinu [1]). Czyniono rozmaite próby utworzenia nowego poglądu na świat z niejednakowym powodzeniem. Z objawów dawniejszych [2]) dwa tylko zdołały zgromadzić koła zwolenników: dualistyczny teizm Günthera (1783—1863) i organiczny pogląd na świat Trendelenburga (1802—1872).

---

[1]) Z Rzymu zachęcano w r. 1879 do odrodzenia i szerzenia filozofii Tomistycznej, jako jedynej poprawnej. (Por. Eucken: „Die Philosophie des Thomas v. Aquino und die Cultur der Neuzeit“ 1886). Kierunkowi temu służą pisma: „Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie“ pod redakcyą E. Commera w Münster (od r. 1886) i „Philosophisches Jahrbuch“ wydawane przez Gutberleta w Fuldzie przy poparciu towarzystwa Görresa. Podręczniki Hegemanna, Stöckla, Gutberleta, Pescha, Commera, C. M. Schneidera i innych trzymają się w granicach scholastyki; przeciwnie B. Bolzano († 1848), M. Deutinger († 1864) i uczeń jego Neudecker, Oischinger, Michaelis i zostający pod wpływem Schellinga Rosenkrantz (1821—1874. „Wissenschaft des Wissens“ 1866—1868) nadają wiedzy swobodniejszy kierunek.

[2]) Trahndorf prof. gimnazyalny w Berlinie (1782 — 1863): „Aesthetik“ 1827. (Por. E. Hartmann w „Philos. Monatsh.“ T. 22, 1886 i J. Bilewicz tamże T. 21, 1885). J. F. Reif w Tubindze „Das System der Willensbestimmung“ 1842, K. Chr. Planck † 1880 „Die Weltalter“ 1850, „Testament eines Deutschen“ herausgegeben v. K. Köstlin 1881, F. Röse (1815—1859) „Über die Erkenntnisswelse des Absoluten“ 1841; „Die Psychologie als Einleitung in die Individualitätsphilosophie“ 1856. Zwolennikiem jego jest Em. Schärer. Fr. Rohmer († 1856) „Wissenschaft v. Gott“, „Wissenschaft v. Menschen“ w Rohmera „Wissenschaft und Leben“, wydane przez Bluntschlego i Rud. Seyerlena, 6 tomów 1871—92.

Antoni Günther [1]), który zmuszony został do odwołania nauki swojej w r. 1857, powołuje przeciw panteizmowi Hegla ducha Kartezyusza, za punkt wyjścia obierając samowiedzę (w jaźni byt i myślenie stanowią jedno) a przeciwstawiając w sposób wykluczający zarówno stwórcę stworzeniu jak i przyrodę (do której zalicza i duszę) duchowi; w człowieku zaś przyznaje połączenie przyrody (ciała i duszy) z duchem oraz ich wzajemne oddziaływanie, wbrew jakościowej różnicy. Do jego zwolenników należą J. H. Pabst († 1838 w Wiedniu), Th. Weber we Wrocławiu. Knoodt w Bonn († 1889), V. Knauer w Wiedniu i in.

Ad. Trendelenburg [2]) w Berlinie, dowcipny krytyk nauki Hegla i Herbarta, nawiązuje nić idejową z filozofią starożytną, zwłaszcza zaś Arystotelesa. *Ruch* i *cel* są dla niego faktami zasadniczymi, wspólnymi bytowi i myśleniu, pośredniczącymi między obu i umożliwiającymi zgodność poznania z rzeczywistością. Moralność jest wyższym stopniem organiczności. Przestrzeń, czas i kategorye są zarówno formami myśli jak bytu; nie należy oddzielać formy logicznej od treści, pojęcia od postrzeżenia. — Nie należy pomijać, że Trendelenburg wprowadził odrębny i płodny sposób opracowywania dziejów filozofii, mianowicie badanie historyczne pojedynczych pojęć; za jego przykładem w tym kierunku poszli Teichmüller [3]) w Dorpacie i Eucken w Jenie. Uczniem Trendelenburga jest Kym w Zurichu [4]).

---

[1]) Pisuje od 1827; wszystkie dzieła 1881; „Antisavarese“ wydane z dodatkiem Knoodta.

[2]) „Logische Untersuchungen“ 1840, 3 wyd. 1870, „Historische Beiträge zur Philosophie“ 3 tomy 1846 — 67; „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ 1860 2 wyd. 1868. O nim Eucken w „Philos. Monatsh“ 1888.

[3]) 1832—1888. „Studien zur Geschichte der Begriffe“ 1874; „Neue Studien z. G. d. B.“ 1876—79; „Unsterblichkeit der Seele“ 2 wyd. 1879. „Das Wesen der Liebe“ 1880. „Literarische Fehden im IV Jahrh. von Chr.“ 1881 i 1884.

[4]) Ur. 1822. „Metaphysische Untersuchungen“ 1875; „Das Problem des Bösen“ 1878.

Z nowych prób filozoficznych zasługują na wzmiankę: Kirchmanna [1]), Eug. Dühringa [2]), J. Baumanna w Getyndze [3]), L. Noirégo [4]) i Froschhammera w Monachium [5]).

Do liczby najwybitniejszych myślicieli występujących od czasów Hegla i Herbarta należą Fechner i Lotze, obaj mistrze w metodzie ścisłej, przytem całą duszą oddani najwyższym zagadnieniom. Górują oni nad współczesnymi zarówno szerokością widnokręgów, jak znaczeniem i doniosłością myśli przewodnich. Fechner jest naprzemian fantastą i trzeźwym badaczem; Lotze łagodzi przeciwieństwa w życiu i wiedzy.

G. T. Fechner [6]) zwalcza abstrakcyjne rozdzielenie Boga i świata, które znalazło prawo obywatelstwa zarówno w przyrodoznawstwie jak i w teologii, uznając pomiędzy obu

---

[1]) 1802—1884. Od r. 1868 wydawca „Philos. Bibl". „Die Philosophie des Wissens" 1865; „Aesthetik" 1868; „Ueber die Principen des Realismus" 1875; „Katechismus der Philosophie" 2 wyd. 1881.

[2]) Ur. 1833. „Natürliche Dialektik" 1865; „Der Wert des Lebens" 1865, 3 wyd. 1881; „Kritische Gesch. der Principien der Mechanik" 1873, 2 wyd. 1877; „Kursus der Philosophie" 1875. O nim pisała Helena Druskowitz 1889.

[3]) Ur. 1837. „Philosophie als Orientirung über die Welt" 1872; „Handbuch der Moral" 1879 „Elemente der Philosophie 1891, „Ein Lebensbund" 1891.

[4]) „Der monistische Gedanke" 1875 i in. (O nim obacz: Reichenau *Filozofia monistyczna* przekł. polski K. Hertza str. 107—151 *Przyp. tł.*).

[5]) Ur. 1821. „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses" 1877; „Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache" 1883; „Ueber die Organisation u Kultur d. menschl. Gesellschaft" 1885.

[6]) „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen" 1848, „Zend avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" 1851; „Physikalische und philosophische Atomenlehre" 1855; „Die drei Motive und Gründe des Glaubens" 1863; „Die Tagesansicht" 1879; „Vorschule der Aesthetik" 1876; „Elemente der Psychophysik" 1877; „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" 1882; „In Sachen der Psychophysik" 1877; „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode" 1836, 3 wyd. 1877; „Ueber das höchste Gut" 1846; „Vier Paradoxa" 1846; „Ueber die Seelenfrage" 1861; „Kleine Schriften von Dr. Mises" 1875. O nim J. E. Kuntze, Lipsk 1892.

takiż stosunek wspólnależności i współzależności, jaki istnieje w nas między duszą a ciałem. Duch daje spólność wielości materyalnych części, potrzebuje zaś ich jako podścieliska i materyału do swojej czynności pojednawczej. Jak jaźń nasza łączy rozmaitość naszych czynności i stanów w jedność świadomości, tak duch boski jest wyższą jednością świadomości dla wszelkiego bytu i stawania się. W duchu boskim wszystko jest tak jak w naszym, tylko rozszerzone i spotęgowane. Ma on takież wrażenia i uczucia, myśli i postanowienia, tylko że on, którego ciało stanowi cała przyroda, któremu dostępne jest nietylko to, co dzieje się w duchach, ale i między nimi, odczuwa więcej i głębiej, myśli wznioślej, pragnie lepiej, niż my. Na podobieństwo organizmu ludzkiego powinniśmy uważać rośliny i ciała niebieskie za istoty obdarzone duszą, chociaż pozbawione są nerwów, mózgu i ruchów dowolnych. Jakby mogła ziemia stworzyć życie, gdyby sama była nieżywa? A czyż można przypuścić, aby kwiat nie cieszył się wonią i barwami, które wytwarza i któremi sprawia nam rozkosz? Jego życie duchowe może nie przewyższać świadomości nowonarodzonego, lecz czucia jego, ponieważ nie służą za podstawę wyższej czynności, muszą przewyższać zwierzęce pod względem siły i bogactwa. Dusza ludzka zajmuje więc stanowisko środkowe w skali życia duchowego: pod nami i obok nas znajdują się dusze roślin i zwierząt, nad nami duchy ziemi i gwiazd, które przeżywają i opłatają usiłowania lub losy swoich mieszkańców; prześciga zaś je wszystkie świadomość *Wszechducha*. Wszechobecność ducha boskiego daje zarazem środek uniknięcia smutnego „nocnego“ poglądu współczesnej wiedzy, która uważa świat poza odczuwającym osobnikiem za ciemny i głuchy. Światło i dźwięk nie są tylko podmiotowym pozorem w nas, lecz szerzą się objektywnie i rzeczywiście dokoła, jako czucia ducha boskiego, dla którego wszystko drgające dźwięczy i świeci się.

Klucz analogii otwiera i drzwi pozagrobowego bytu. Jednakowe prawa panują tu i tam. Jak postrzeganie przygotowywa pamięć i żyje w niej, tak życie doczesne prze-

chodzi w przyszłe, trwając w niem nadal i podnosząc się do wyższego stopnia. Zupełnie oryginalnie traktuje Fechner zagadnienie złego. Nie powinniśmy go rozważać, powiada on, oddzielnie od sposobów usunięcia jego. Jest ono pobudką do czynności: bez złego nie byłoby żadnych prac, żadnego postępu.

„Pogląd dzienny“ nie jest wynikiem wiedzy, lecz wiary, chociaż dobrze uzasadnionej historycznie, praktycznie i teoretycznie. Inną postać ma powołana przezeń do życia *psychofizyka*, opierająca się na poszukiwaniach Bernouillego, Eulera, a zwłaszcza H. Webera. Ma ona być umiejętnością ścisłą o stosunku między duszą a ciałem i osiągnąć drogą pośrednią to, czego nie udało się znaleźć Herbartowi na drodze prostej, t. j. mierzenie wielkości psychicznych. Przytem jako jednostka miary biorą się ledwie dostrzegalne różnice wrażeń. Prawo Webera o zależności pomiędzy siłą wrażenia a bodźca głosi, że przyrost wrażenia jest jednakowy, jeżeli stosunek między podrażnieniami zostaje ten sam [1]); tak np. biorąc światło: przyrost = 1 do podrażnienia, którego siła jest 100 (np. dodanie jednej świecy do stu oświetlających pokój), odczuwa się jednakowo silnie jak przyrost 2 lub 3 do podrażnienia 200 lub 300. Prawo to ma szersze zastosowanie, niż sądził jego odkrywca; stosuje się ono do wszystkich zakresów zmysłowości. W poczuciu ciśnienia na skórę trzeba dodać do 15 gramów, leżących na spoczywającem i podpartem ręku, nie jeden, lecz 5 gramów, abyśmy odczuli ledwie dostrzegalne zwiększenie ciśnienia; przy początkowym ciężarze 30 gramów nie wystarczy już 5, ale potrzeba 10 gramów. Ażeby wywołać wyraźną różnicę ciśnienia, powinniśmy dodawać nie równe, lecz tem większe dodatki do pierwotnej wagi, im

[1]) Fechner uczy, że wrażenie wzrasta w prostym stosunku do logarytmu podrażnienia i psychofizycznej czynności nerwu, ta zaś zostaje w prostym stosunku do podrażnienia zewnętrznego; inni przeciwnie przyjmują prosty stosunek między czynnością nerwową a psychiczną, logarytmiczny zaś między bodźcem zewnętrznym a czynnością nerwową.

ona jest większa; gdy napięcia wrażeń tworzą szereg arytmetyczny, bodźce postępują w geometrycznym. Zmiana wrażeń jest w prostym stosunku do względnej zmiany podrażnień. Ten sam stosunek (3:4), co we wrażeniach dotykowych, odnajdujemy i w słuchowych; subtelniejsza jest wrażliwość czucia mięśniowego (przy podnoszeniu ciężarów stosunek jest 15 : 16) i wzroku (stopnie jasności dwóch świateł, których różnica jest zaledwie dostrzegalna oku, mają się do siebie jak 100 : 101). Do badań nad progiem rozróżnienia dołączają się inne, dotyczące progu podrażnienia (najsłabszej odczuwalnej siły wrażenia), uwagi, metody pomiarów, błędów i t. d. Fechner nie zostawia jednak swojej psychofizyki, przeciwko której ukazały się z wielu stron zwątpienia i zarzuty [1]) bez związku z przekonaniami metafizycznemi. Podstawową myślą jednej i drugich jest założenie o *współzależności ciała i ducha* (a więc wszystko ma duszę i niczego niema bez podstawy naturalnej) a nawet ich tożsamości co do istoty: są one jedną rzeczą widzianą z rozmaitych stron. Ciało jest zjawiskiem (rozmaitem) dla innych; duch—samozjawiskiem (jednościowem); przytem pogląd wewnętrzny jest prawdziwszy. To, co się nam objawia jako świat zewnętrzny i materyalny, jest tylko świadomością powszechną, sięgającą poza naszą świadomość osobową i wpływającą na nią. Jest to spinozyzm, doprowadzony do idei tożsamości. W estetyce występuje Fechner jako krańcowy przedstawiciel zasady kojarzenia.

Najwybitniejszym z wymienionych w nagłówku myślicieli jest R. H. Lotze. Urodzony 1817 r. w Budziszynie

---

[1]) Tak wystąpili Helmholtz, Hering („Fechners psychophys. Gesetz“ 1375), P. Langer („Grundlagen der Psychophys.“ 1876), G. E. Müller w Getyndze („Zur Grundlegung der Psychophysik“ 1878), F. A. Müller („Das Axiom der Psychophysik“ 1882); A. Elsas („Über die Psychophys.“ 1886); O. Liebmann („Aphorismen zur Psychologie „Zeitschr. f. Philosophie“ T. 101).—Wundt ogłosił w „Philos. Studien“ (od 1881 r.) kilka prac ze swojej pracowni psychofizycznej. (Por. K. Münsterberg „Neue Grundlegung der Psychoph.“ w „Beitr. zur. exp. Psychol.“ 1889.

studyował medycynę w Lipsku a filozofię pod kierunkiem Weissego; od 1844 do 1881 był profesorem w Getyndze; † 1881 w Berlinie. Podobnie jak Fechner bardziej uzdolniony do rzeczy subtelnych i zmysłowych, niż do wielkich i ścisłych, więcej niż tamten niechętny dla mistycyzmu i fantastyki, również jak Fechner bystry, oględny i gruntowny, pełen smaku i wysoko nastrojony, dowiódł Lotze, że z Heglem i Herbartem nie wymarli klasycy filozofii. Zasłużonej popularności używa jego *Mikrokosmus* (3 tomy, 1856—1864; 4-te wyd. 1884), który jest czemś więcej, niż antropologią, jak ją skromnie nazywa i *Historya estetyki w Niemczech* 1868, dająca również więcej, niż tytuł obiecuje. Przedtem wydał prócz *patologii* i *fizyologi psychologię lekarską* 1852, oraz pismo polemiczne przeciwko J. K. Fichtemu 1857; wślad za tem wyszedł *Systemat filozofii* (1-sza część *Logika* 1874; 2-e wyd, 1881; druga—*Metafizyka* 1879) którego nie skończył. Peipers wydał *Drobne pisma* w 3-ch tomach (1885 — 1891), Rehnisch — ośm kajetów dyktatów z wykładów Lotzego [1]). Ponieważ „*Zasady*“ te istnieją w nowych wydaniach i powinny się znaleźć w ręku każdego studyującego, stanowią bowiem doskonały wstęp do jego filozofii, więc tu wystarczy krótka wskazówka.

Przedmiotem metafizyki jest rzeczywistość. Rzeczywistemi są rzeczy, które istnieją, zjawiska, które się od-

[1]) „Zasady psychologii,‘ „filozofii praktycznej,“ „filozofii religii“, „przyrody,“ „logiki,“ „encyklopedii filozoficznej,“ „metafizyki,“ „estetyki“ i „Historyi filozofii od Kanta“ zasługują na polecenie uczącym się, zwłaszcza zaś pierwsze, nie mniej i ostatnie, chociaż podmiotowo zabarwione. O Lotzem pisali Baumann („Phil. Monatsh“ T. 17) H. Sommer (W *Neue Reich*), A. Krohn (w *Zeitschr für Philos.*), R. Falkenberg (Augsburg. Allg. Ztg. 1881) i Rehnisch (*Revue Philosophique*) t. 12). Ostatni artykuł przedrukowany w dodatku do *Grundzüge der Aest.* 1884, zawierającym prócz tego wykaz dzieł Lotzego, rozpraw i sprawozdań, oraz jego wykładów. Popularyzacyą nauki Lotzego zajął się gorliwie Hugo Sommer. Por. prócz tego Fr. Koegel „Lotzes Aesthetik“ Getynga 1886 i przytoczoną wyżej rozprawę Koppelmanna.

bywają, stosunki, które zachodzą, oraz treść wrażeń i prawdy, które mają doniosłość. Zjawiska i stosunki przypuszczają rzeczy istniejące, jako podmioty, pomiędzy którymi odbywają się lub do których się stosują. Bytem rzeczy nie jest ani ich ujęcie przez umysł — gdyż mówiąc, że przedmiot istnieje, mamy na myśli jego trwanie nawet wtedy, gdy go nie widzimy — ani czyste, bezstosunkowe położenie, ustanowienie jego wogóle, lecz *pozostawanie w stosunkach*. Dalej: istoty rzeczy, które wchodzą w te stosunki nie możemy uważać jako nieruchomej jakości, lecz tylko abstrakcyjnie jako prawidło czyli prawo, określające połączenie lub następstwo po sobie szeregu jakości; istotę wody np. stanowi owo niedostrzegalne coś, które jest przyczyną, że w miarę wzrastania temperatury lód zamienia się początkowo na ciecz, dalej zaś na parę, i odwrotnie, że para może przemienić się na wodę i lód. A gdy mówimy o niezmiennej tożsamości rzeczy z sobą, wskutek której ona zostaje tem samem co do istoty przy zmianie jej zjawisk, to przy tem mamy na myśli jedynie konsekwencyę, z jaką się utrzymuje w szeregu form a_1 a_2 a_3, nie przechodząc w szereg b_1 b_2. *Stosunków* zaś, w jakich zostają rzeczy, nie należy sobie wyobrażać jako nici łączących je lub duchów przelatujących od jednej do drugiej, lecz jako stany w rzeczach samych, a ich zmiana jest zawsze zmianą tych stanów. Być w stosunkach znaczy *oddziaływać na się wzajemnie*. Ażeby wywierać takie oddziaływania lub im podlegać, nie powinny być rzeczy ani zasadniczo rozmaite (jak czerwoność, trwałość, słodycz) i obojętnie przeciwstawne, ani też bezwzględnie niezależne; przy zupełnej niezależności bytów pojedynczych *oddziaływanie* byłoby niezrozumiałe. Trudność w zagadnieniu przyczynowości polega na tem, dla czego istota α wytwarza w sobie stan a wskutek tego, że w b następuje stan β?—Usunąć ją można jedynie, uważając te rzeczy za objawy, stany lub części jedynego, rozległego bytu, nieskończonej bezwzględnej *substancyi*, gdyż wtedy znajduje miejsce tylko oddziaływanie absolutu na siebie samego. Przypuszczenie jednak, że wskutek jedności i konsekwen-

tności absolutu czyli jego dążenia do samozachowania się stan α istoty *a* wywołuje jako kompensatę czyli wyrównanie stan β w istocie *b*, nie wyjaśnia jeszcze sposobu oddziaływania, nie usuwa trudności, jak jeden stan może sprowadzić inny. Metafizyka nie może wogóle wykazać, czem jest rzeczywistość, lecz tylko usunąć niektóre sprzeczności stojące na przeszkodzie ku wytworzeniu o niej pojęcia. Próżne dotychczas, pojęcie absolutu oczekuje swego wypełnienia od filozofii religii; pojęcie Bóstwa jako nieskończonej osobowości (jest ono w bezporównaniu wyższem znaczeniu osobą, niż my) powstaje przez to, że do ontologicznego postulatu wszechobejmującej substancyi dołącza się wymagalnik etyczny najwyższego dobra lub powszechnej idei świata. „Rzeczą“ nazywamy jedyny trwały podmiot zmiennych stanów. Jedyną zaś gwarancyą tego, że rozmaite stany α β γ są w rzeczywistości stanami *jednej* istoty, nie zaś tyloma rozmaitemi, jedna po drugiej następującemi rzeczami, jest fakt *świadomości*. Tylko istota świadoma, odróżniająca siebie samą od odbywających się w sobie stanów, a w pamięci i wspomnieniu czująca i wiedząca, że jest jednym i tym samym podmiotem ich, jest rzeczywistym podmiotem, mającym stany. Jeśli więc rzeczy mają istnieć rzeczywiście, powinniśmy przypisywać im naturę co do istoty pokrewną z naszą duszą. Rzeczywistość jest bytem dla siebie. Wszystkie istoty są duchowe; tylko istoty duchowe mają prawdziwą rzeczywistość. Tak łączy Lotze monadologię Leibniza z pantoizmem Spinozy; również umie on pogodzić mechaniczny pogląd przyrodoznawstwa (stosujący się również i do wyjaśnienia zjawisk organicznych) z teleologią i etycznym idealizmym Fichtego. Przeznaczeniem świata form jest tylko służyć do urzeczywistnienia idealnego celu absolutu, świata wartości. Opartą przez Kanta na niewystarczających podstawach idealność przestrzeni uznaje i Lotze, każe tylko rzeczom pozostawać w stosunkach „intelektualnych,“ które poznający tłómaczy na język przestrzeniowy. Podobnież podmiotowe są nietylko wrażenia zmysłowe, lecz i nasze myśli o związku rzeczy. Wyobrażenia nie są odbicia-

mi, lecz następstwami bodźców zewnętrznych; poznanie podpada pod pojęcie ogólne wzajemnego oddziaływania pierwiastków rzeczywistości i narówni z każdem działaniem zależy w tym samym, a nawet większym stopniu od przyrody ulegającej mu istoty, niż od przyrody tej, która wywiera działanie. Jeśli zaś pomimo to poznanie rości pretensye do wartości przedmiotowej, to przez prawdę nie powinniśmy rozumieć zgodności wyobrażenia z jego przedmiotem (obraz w umyśle nigdy nie może być podobny do samej rzeczy), a za cel poznania nie powinniśmy uważać powtórnego odtworzenia gotowego już i zamkniętego bez królestwa duchów świata, do którego akt wyobrażania dołącza się dodatkowo. Dźwięk i światło nie są złudzeniami dla tego, że nie odźwierciadlają wiernie fal powietrza lub eteru, które są ich źródłem; są one celem, który przyroda chciała osiągnąć przy pomocy tych ruchów, którego jednak nie mogła osiągnąć sama, lecz tylko przez oddziaływanie na istoty duchowe. Piękność i wspaniałość barw i tonów jest tem, co właściwie mówiąc powinno być w świecie; bez rozbudzonego pod wpływem bodźców zewnętrznych w duchach nowego świata wyobrażeń brakowało by światu jego właściwego zakończenia. Przeznaczeniem rzeczy jest, aby zostały poznane, przeżyte i użyte przez duchy. Prawda poznania polega na wykryciu myśli i przeznaczenia świata. To, co być powinno, stanowi przyczynę tego, co jest; to, co jest, istnieje po to, ażeby w niem się urzeczywistniły wartości; jedyną rzeczywistością jest dobro. Nie możemy wprawdzie posunąć się dalej od wyrobienia przekonania ogólnego, że idea dobra jest podstawą i celem świata; nie jesteśmy wstanie odpowiedzieć na pytanie, jak powstał świat z tej idei najwyższej jako absolutu i dla czego mianowicie ten świat z jego określonemi formami i prawami. Rozumiemy sens widowiska, lecz nie widzimy ukrytej za sceną maszyneryi, przy pomocy której odbywa się ono. W etyce kładzie Lotze razem z Fechnerem nacisk na nierozdzielność dobra od przyjemności: nie można sobie wyobrazić na czem polega wartość czyli dobroć dobra, jeśli wy-

obrazimy je sobie wolnem od wszelkiego stosunku do ducha, który w niem znajduje przyjemność.

Gdy w filozofii Lotzego łączyły się zgodnie pierwiastki herbartianizmu z idejami Fichtego i Hegla, Edward Hartmann [1]) probuje połączyć Schopenhauera z Heglem, biorąc od pierwszego pesymizm, od drugiego ewolucyonizm; a gdy pierwszy za istotę świata uznał wolę, drugi zaś ideę logiczną, Hartmann, naśladując Schellinga, czyni z jednej i drugiej atrybuty swego absolutu, *nieświadomego*. Główne dzieło teoretyczne nosi tytuł *Philosophie des Unbewussten* 1869 (10-te wyd. 1891); etyczne — *Das sittliche Bewusstsein* 1879; religii poświęcone są: *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung* 1881 i *Die Religion des Geistes* 1882 (tu należą również: *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* 1874 i *Der Krisis des Christentums in der modernen Theologie* 1880); o estetyce traktują: *Die deutsche Aesthetik seit Kant* 1886 i *Philosophie des Schönen* 1887. W r. 1876 wydał *Studien und Aufsätze*; przedtem: *Wahrheit und Irtum im Darwinismus* 1875 i *Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie und Descendenztheorie* 1872, ostatnie wydanie bezimiennie; tu pod maską darwinisty krytykuje Hartmann swoją własną filozofię. Z nowszych dzieł wymieniamy: *Philosophische Fragen der Gegenwart* 1885, *Moderne Probleme* 1886 i pismo polemiczne *Lotzes Philosopie* 1888. O nim pisali: Volkelt w *Nord und Süd* 1881 i *Das Unbewusste und der Pessimismus* 1873; Vaihinger: *Hartman, Dühring und Lange* 1876; R. Koeber *Das philosophische System Ed. v. Hartmanns* 1884; Pfleiderer w *Im neuen Reich* 1879; Golther *Der moderne Pessimismus* 1876; Huber *Der Pessimismus* 1876, Weygoldt *Kritik des philos. Pessimismus der neusten Zeit* 1875; Venetianer *Der Allgeist* 1879; A. Taubert (pierwsza żona Hartmanna) *Der Pessimi-*

[1]) Ur. 1842, do 1864 był wojskowym, obecnie mieszka prywatnie w Berlinie.

smus und seine Gegner 1873; Plümacher *Der Kampf ums Unbewusste* 1881; tej że: *Der Pess. im Vergangenheit und Gegegenwart* 1884; Krohn *Streifzüge*. W r. 1882 wyszły cztery dziełka pod tytułem *Der Pessimismus und die Sitlenlehre*: Bachmeistera, Christa, Rehmkego i Sommera (2-gie wydanie 1883) *).

Hartmann staje w stosunku polemicznym do naiwnego realizmu życiowego z jednej strony, z drugiej do podmiotowego idedalizmu Kanta a raczej nowokantystów, którzy prowadzą konsekwentnie do bezwzględnego illuzyonizmu **). Uzasadnia on pośredni między obu stanowiskami „realizm trandenscentalny," t. j. twierdzenie, że istnienie i prawdziwe własności świata nazewnątrz naszych wyobrażeń poznawalne są, chociaż tylko pośrednio; że formy poznania pomimo podmiotowego pochodzenia mają znaczenie sięgające dalej, transcendentalne; dowodzi on, że rozmaite wrażenia zmysłowe, którym towarzyszy poczucie przymusu, nie mogą pochodzić z jaźni, lecz tylko z oddziaływania zewnętrznych, t. j. niezależnych od świadomości i również rozmaitych rzeczy w sobie. Przyczynowość rzeczy w sobie jest mostem, pozwalającym nam przekroczyć przepaść między immanentnym światem wyobrażeń i transcendentnym światem bytu. Przyczynowość rzeczy w sobie dowodzi ich rzeczywistości; niejednakowość ich w rozmaitym czasie — ich czasowości i zmienności; zmiana wymaga trwałej a byt — istniejącej, niezmiennej, ponadczasowej i bezprzestrzeniowej substancyi — czy dla każdej rzeczy w sobie odrębnej, czyli też dla wszystkich wspólnej, to zostaje tymczasowo nierozwiązanem. Moje oddziaływanie na rzecz w sobie zabezpiecza mi jej przyczynową zależność czyli konieczność; rozmaitość wrażeń jednego i tego samego zmysłu — mnogość rzeczy, osobliwość zmian niektórych ciał, świadczy, że są one jak i moje połączone z duszą. Okazuje się więc, że prócz pojęcia

*) Po polsku: Smolikowski „Filozofia wyzwolenia"

**) t. j. nauki o zwodniczości naszych wyobrażeń o świecie.

przyczyny niektóre inne kategoryc powinny być zastosowane do rzeczy w sobie, t. j. użyte transcendentnie.

Zdobyte przez Hartmanna na podstawie „indukcyjnej“ „wyniki spekulatywne“ są następujące: Rzeczą w sobie świata empirycznego jest *Nieświadome*. Atrybutami tego absolutu są: czynna, bezprzyczynowa, nielogiczna *wola*, i bierne, skończone *wyobrażenie* (idea); pierwsza jest podstawą *że*, drugie podstawą (celowego) *co* i *jak* świata. Bez woli nie mogłoby wyobrażenie, samo przez się pozbawione energii, zostać rzeczywistością; bez wyobrażenia celu wola, sama przez się nierozumna, nie mogłaby, zostać określonem chceniem. Jest to względny czyli immanentny dualizm atrybutów, moment konieczny bezwzględnego monizmu.—Przewaga w świecie cierpienia nad przyjemnością [1]), którą można wykazać doświadczeniem i rachunkiem, dowodzi, że jest on zły i że niebyt jego byłby lepszy, niż byt; przeciwnie, dająca się wszędzie obserwować celowość w przyrodzie i postęp w dziejach ku pewnemu (wprawdzie ujemnemu) celowi świadczą, że jest on jednocześnie najlepszym z możliwych. Jest to pogodzenie eudemonistycznego pesymizmu z optymizmem ewolucyjnym. Stworzenie świata zaczyna się od tego, że ślepe pragnienie życia przechodzi bez przyczyny i przypadkowo z istoty w zjawisko, z możności w akt, z nadbytu w byt, a w nierozumnym popędzie do bytu pociąga za sobą jedyną urzeczywistnialną treść, ideę logiczną. Ta znowu stara się naprawić błąd popełniony przez wolę, wystawiając w świadomości szermierza przeciwko nienasyconej, wiecznie pragnącej, nigdy niezadowolonej woli, który usiłuje wrócić ją do stanu ukrytego, do błogiego (przedświatowego) stanu niechcenia. Celem rozwoju świata jest wyzwolenie od męki bytu, pokój niebytu, powrót z uprzestrzeniowienia i uczasowienia woli i wyobrażenia do harmonijnej równowagi pierwotnej obu funkcyj, zakłóconej przez powstanie świata, czyli do

[1]) Por. Volkelt. „Über die Lust als höchsten Wertmasstab“ (Zeitschrift für Philos. T. 88) 1886 i Pfleiderer „Religionsphilosophie“ I. str. 574.

przedświatowej tożsamości absolutu. Zadaniem czynnika logicznego, świadomości—coraz bardziej przejrzeć złudzenie woli, objawiające się w trzech stopniach: dziecinnym (greckim)—szukaniu szczęścia pozytywnego w życiu teraźniejszem; młodzieńczym (chrześcijańskiem)—oczekiwaniu jego po za grobem i mężkim — nadziei uzyskania go w przyszłości drogą rozwoju świata, a wreszcie od starczego pragnienia spokoju nauczyć się, że jedynym dostępnym nam szczęściem jest pozbycie się cierpienia, które osiąga się tylko drogą zniesienia nieszczęsnego chcenia, a z nim razem i bytu świata przez postanowienie większości ludzi. Sprawa światowa jest wcieleniem, cierpieniem i wyzwoleniem absolutu; zadaniem moralnem człowieka nie jest osobiste wyrzeczenie się, ani tchórzliwe wycofanie się, lecz uczynienie swoimi celów Nieświadomego, energiczne współpracownictwo w sprawie wszechświatowej z zupełnem oddaniem się się życiu i jego cierpieniom, a przyśpieszenie celu—wyzwolenia przez energiczne popieranie świadomości. Warunkiem moralności jest pojmowanie niecelowości wszelkich popędów ku szczęściu i jedności istotnej wszelkich bytów pojedynczych z sobą i z duchem powszechnym, który istnieje w osobnikach, ale jednocześnie i ponad nimi. „Wiedzieć o sobie jak o istocie boskiej—jest to sposób usunięcia wszelkiej sprzeczności pomiędzy wolą własną a wolą powszechną, wszelkiej obcości pomiędzy Bogiem a człowiekiem, wszelkiego nieboskiego, t. j. czysto naturalnego narodzenia.“

Źródłem religii, zarówno jak i filozofii jest metafizyczna potrzeba czyli mistyczne poczucie jedności osobnika z podstawą świata. Wymaga ona przekształcenia, gdyż formy jej tradycyjne zostają w sprzeczności z kulturą współczesną, stopienie się zaś jej z metafizyką jest niemożliwe, albowiem stanowi potrzebę uczucia. Religią przyszłości, przygotowaną przez współczesny protestantym spekulacyjny, jest *monizm konkretny*, t. j. nauka, że jedność boska jest zarówno transcendentna, jako też imanentna w mnogości istot światowych, i że każdy człowiek moralny jest bogo-

człowiekiem. Momentami poprzedzającymi ją są *monizm abstrakcyjny* (panteizm) religij indyjskich i (*mono-*)teizm żydowsko-chrześcijański. Początkowy henoteizm po jego przejściu na politeizm, demonizm i fetyszyzm ustąpił miejsce naturalizmowi — egipskiemu i perskiemu, również jak greckiemu, rzymskiemu i germańskiemu, później nadnaturalizmowi w formie monistycznej i teistycznej. Główną wadą religii chrześcijańskiej jest transcendentalnie-eudemonistyczna heteronomia jej etyki. *Religia ducha* składa się z trzech części. *Psychologia* religi rozważa czynność religijną ze strony podmiotowej, t. j. wiarę jako akt jednościowy wyobrażania, uczucia i woli, w którym może przeważać jeden z tych trzech czynników, uczucie jednak stanowi ognisko wewnętrzne zarówno czynności teoretycznej jak i praktycznej; przedmiotowym odpowiednikiem wiary jest łaska (objawienia, odkupienia i zbawienia), wynosząca człowieka ponad peryferyczną i zjawiskową zależność od świata i uwalniająca go od niej przez uświadomienie jego centralnej i metafizycznej zależności od Boga. *Metafizyka* religii, składająca się z rozdziałów teologicznego, antropologicznego i kosmologicznego, stwierdza za pomocą indukcyi z faktów religijnych istnienie, wszechmoc, duchowność, wszechwiedzę, sprawiedliwość i świętość Wszechjedynego, który jest porządkiem moralnym świata; dalej dowodzi się tu potrzeby i zdolności człowieka do wyzwolenia od złego i winy, przyczem rozróżniają się trzy zakresy moralne woli osobnika: podboski, przeciwny Bogu i zgodny z nim czyli naturalny; wreszcie zachowując ideę bezwzględności Boga i rzeczywistości świata twierdzi Hartmann, że nie sam tylko człowiek, lecz i Bóg, jako dźwigający na sobie całe cierpienie świata, jest przedmiotem wyzwolenia. *Etyka* religijna traktuje o sprawie zbawienia podmiotowej i przedmiotowej, mianowicie o skrusze i poprawie osobnika, oraz o pozbawionej symbolów i sztuki obrządkowości przyszłej religii.

Nie dość oceniona przez fachowców zasługa Hartmanna spoczywa w poświęceniu czasu i sił na badanie najwyższych

zagadnień metafizyki w epoce niechętnej dla wszelkiej spekulacyi, oraz w ich poważnem i naukowem opracowaniu z szczegółowym uwzględnieniem poprzednio dokonanego. Wiele zasługującego na uznanie zawiera np. krytyka stanowisk etycznych w historycznej części dzieła *Phän. d. sittl. Bew.*; również na większe uznanie, niż jej przypadło w udziale, zasługuje główna myśl metafizyczna, że absolut pojmować należy jako jedność woli i rozumu; przeciwnie, odrzucenie nieskończonej świadomości słusznie napotkało na opozycyę. Nie możemy tu wchodzić bliżej w poglądy Hartmanna na materyę (siły-atomy), na mechaniczne i teleologiczne pojmowanie życia i jego rozwoju, instynkt, miłość i t. p., których on używa bardzo zręcznie dla poparcia głównej zasady metafizycznej, a których krótko wyłożyć niepodobna.

III. Od czasu odrodzenia filozofii Kanta do chwili bieżącej.

1. *Nowokantyzm, pozytywizm i zjawiska pokrewne.*

Dwa razy filozofia Kanta stanowiła epokę: raz przy swojem ukazaniu się, drugi raz w dwa pokolenia po śmierci jej twórcy. Ruch nowokantowski, stanowiący jeden z najwybitniejszych rysów filozofii współczesnej, rozpoczął się od dwudziestu kilku lat. Już przed rokiem 1865 pojedynczy myśliciele, jak Ernest Reinhold w Jenie († 1855), J. B. Meyer w Bonn, K. A. Reichlin-Meldegg i inni szukali w filozofii Kanta punktów oparcia dla własnych przekonań, a dzieło K. Fischera o Kancie z r. 1860 stało się żywą pobudką do odnowienia studyów w zakresie filozofii krytycznej; chociaż już Fortlage (w r. 1832 w piśmie p. t. *Die Lücken des Hegelschen Systems*) i Zeller wygłosili hasło: „napowrót do Kanta!“ Jednak ruch ten przybrał charakter ogólniejszy dopiero wtedy, gdy Fr. Alb. Lange poparł energicznie w sposób odrębny pojętą przezeń naukę

Kanta w swojej *Historyi materyalizmu*, Helmholtz [1]) zaś podniósł zgodność wyników psychologii z twierdzeniami krytyki rozumu, a jednocześnie O. Liebmann w dziele *Kant und die Epigonen* kończył każdy rozdział nieubłaganą końcówką: „powinniśmy więc wrócić do Kanta.“

Otto Liebmann [2]) prawdę zasadniczą krytycyzmu widzi w niezachwianym dowodzie, że przestrzeń, czas i kategorye są funkcyami intellektu, oraz że podmiot i przedmiot są koniecznymi współodpowiednikami, nierozdzielnymi czynnikami świata empirycznego. Przeciwnie błąd zasadniczy Kanta, niepoprawiony, lecz pogorszony przez epigonów — niedorzeczne pojęcie rzeczy w sobie, które jest pozostałością dogmatyzmu, kroplą krwi obcej, powinien być wyrzucony z filozofii Kanta, jako obca jej naleciałość.

Fryderyk Albert Lange [3]) żąda ażeby materyalizm niepłodny i nieostający się wobec krytyki jako zasada, systemat i pogląd na świat, pożyteczny jednak a nawet niezbędny jako prawidło kierownicze przy badaniu, został uzupełniony przez idealizm formalny, który odrzucając wszelką wiedzę pochodzącą z samego rozumu, ograniczyłby poznanie do świata zmysłowego, dostępnego dla doświadczenia, a uważając przytem formalną stronę świata zmysłowego za produkt organizacyi ludzkiej, przedstawiałby rzeczy jako układające się według naszych wyobrażeń. Spekulacyjny popęd budowniczy uzupełnia jednak ułamkową prawdę wiedzy jednościowym obrazem prawdy całkowitej i zaokrągla ją przez dodanie ponad zmysłowym światem doświadczenia i stawania się mechanicznego idealnego świata tego,

---

[1]) Ur. 1821. „Ueber das Sehen des Menschen“ 1855; „Physiologische Optik“ 1867 „Lehre von den Tonempfindungen“ 1863. 4 wyd. 1877.

[2]) Por. także rozdział o przekształceniu apriorycznośći w jego „Analysis der Wirklichkeit“.

[3]) Ur. 1828, † 1875; był profesorem w Marburgu. Por. jego „Logische Studien“ 1877. O nim pisali Heinze w *Vierteljarhs f. wiss. Philos.* i Vaihinger, ob. wyżej. (Po polsku mamy prócz Historyi materyalizmu (ob. str. 17) jego „Kwestyę ekonomiczną w dziedzinie społecznej“.

co być powinno. Ideje pomimo swej niezachwianej pewności nie zawierają żadnej prawdy naukowej, lecz tylko wartość moralną i przez nią są czemś więcej, niż urojeniami; przeznaczeniem człowieka jest nietylko poznanie prawdy, lecz i urzeczywistnienie wartości. Ponieważ zaś ideje mają tylko praktyczne znaczenie a oznaczenie wartości nie jest podstawą pojmowania, więc metafizyka czyli „poczya pojęć“ powinna być ściśle oddzielona od wiedzy.

Fryderyk Paulsen (ur. 1846) widzi w kantyzmie podstawy filozofii przyszłości. Kant łączy w jednej osobie pogłębionego Wolffa (samowładztwo rozumu), niemieckiego Humes'a (kategorye rozumu nie są kategoryami świata, usunięcie metafizyki antropomorficznej) i takiegoż Rousseau'a (pierwszeństwo woli; wartość człowieka nie polega na jego dziełach ani na jego wykształceniu, wolność, prawo człowieka). Teoretycznie nierozwiązalne, praktycznie zaś wymagające odpowiedzi twierdzącej pytanie, czy zależy rzeczywistość od wartości, czy od dobra usunął dyskusyi naukowej i poddał pod rozstrzygnięcie wierze. Kant jest pozytywistą tak dalece, że ogranicza zadanie wiedzy do wyprowadzenia prawideł stosunków przestrzeniowo-czasowych między zjawiskami i wygłasza niemożliwość dowiedzenia telcologicznej potęgi wartości. Tyle tylko dowieść może wiedza, że żądana przez wolę wiara w świat nadzmysłowy, w niezniszczalność tego jedynego, co ma wartość i w wolność charakteru inteligijnego nie zawiera w sobie naukowego niepodobieństwa. Ponieważ według zasad racyonalizmu formalnego cały porządek wszechświata jest utworem rozumu, więc atomistyka i mechanizm są tylko formami wyobrażenia, które mają wartość dla naszego stanowiska peryferycznego, ale nie bezwzględną; ponieważ prócz tego empiryczny pogląd na świat bez idei boskiej jedności (której wprawdzie nie możemy wytworzyć teoretycznie) pozbawiony byłby zakończenia, więc naszym bezpośrednio z serca płynącym przekonaniom o potędze dobra nie grozi żadna opozycya ze strony wiedzy, chociaż ona nie może okazać żadnych usług tej wierze, prócz usunięcia przeciw-

nych jej poglądów. Nie rozum, lecz wola określa pogląd na świat; jest on wszelako tylko przedmiotem wiary, a świat inteligijny, z którym zostajemy w zetknięciu przez pośrednictwo woli, może wchodzić do świata wyobrażeń jedynie pod postacią symbolu.

Ścisłymi wyznawcami Kanta są: Abrecht Krause [1]) i A. Classen [2]); J. Volkelt [3]) wyśledził do samych źródeł sprzeczności i niekonsakwencye Kanta, na które już często narzekano i udowodnił, że w pracy jego myśli, pozornie jasnej i przejrzystej, w istocie zaś wysoce skomplikowanej, tai się walka zupełnie niejednorodnych zasad (popędów: sceptycznego, podmiotowego, metafizycznie-racyonalistycznego, apriorystycznego i praktycznego), które ścierając się z sobą i osłabiając się nawzajem, czynią niemożliwem osiągnięcie wyników pozbawionych sprzeczności. Benno Erdmann i Jan Vaihinger dali szczegółowe filologiczne tłómaczenie dzieł Kanta.

Pomiędzy licznemi odmianami zdań panującemi wśród nowokantyzmu najważniejsza dotyczy pytania, czy za *wykonawcę czynności apriorycznych* uważać powinniśmy pojedynczą jaźń, czy transcendentalną świadomość. Zgodnie z Schopenhaurem i Lotzem, którzy porównywają podmiotowość przestrzeni, czasu i czystych pojęć z podmiotowością jakości zmysłowych, uczy Lange, że osobnik ludzki taką ma organizacyę, iż dany mu świat zmysłowy musi ujmować w tej formie. Przeciwnie inni zaznaczają, że dusza osobnika z jej organizacyą jest zjawiskiem, a więc nie może być podścieliskiem tego, co poprzedza zjawiska; przestrzeń, czas i kategorye jako „warunki“ doświadczenia są funkcyami przypuszczalnej *czystej świadomości*. Przeciwstawność podmiotu i przedmiotu, ducha i świata powstaje

---

[1]) „Die Gesetze des menschlichen Herzens, eine formale Logik des reinen Gefühls“ 1876.

[2]) „Physiologie des Gesichtsinues“ 1877.

[3]) „Kants Erkentnisstheorie nach ihren Grundprinzipien analysirt 1879.

dopiero w zakresie zjawisk. Podmiot empiryczny, zarówno jak i świat przedmiotowy jest sam wytworem form apriorycznych, nie jest więc ich twórcą. Do grupy transcendentalistów należą; Herman Cohen [1]) z Marburga, A. Stadler [2]), Natorp, Lasswitz, Edm. König, Koppelmann, Staudinger. Do nowokantystów też wypada zaliczyć i Fritza Schultzego z Drezna [3]).

Łącznie z krytyką Kanta rozwijają swoje sensualistyczne teorye pozytywiści niemieccy [4])—E. Laas w Strasburgu (1837—1885), Al. Riehl we Freiburgu (ur. 1844) i R. Avenarius w Zürichu (ur. 1843).—Ernest Laas określa pozytywizm (założony przez Protagorasa, a w nowych czasach reprezentowany przez Hume'a i J St. Milla, wrogi platońskiemu idealizmowi) jako filozofię, nieuznającą żadnych innych podstaw prócz *faktów pozytywnych* (t. j. wrażeń), a od każdego zdania wymaga, ażeby wykazało doświadczenia, na których polega. Podstawę jego stanowią trzy twierdzenia: 1-o współrzędne fakty: podmiot i przedmiot powstają i istnieją tylko jeden obok drugiego. Przedmioty znamy bezpośrednio, jedynie jako zawartość świadomości, której są przeciwstawione (*cui objecta sunt*); podmioty tyl-

---

[1]) Cohen: „Kants Theorie der Erfahrung“ 1871, 2 wyd. 1886; „Kants Begründung der Ethik“ 1877; „Kants Begründung der Aesthetik“ 1889.

[2]) Stadler: „Kants Theologie“ 1874; „Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kant. Philos.“ 1876; „Kants Theorie der Materie“ 1883.

[3]) Fr. Schultze: „Philos. der Naturwissenshaften“ 1882; „Kant und Darwin“ 1875; „Die Grundgedanken des Materialismus“ 1881; „Die Grundgedanken des Spiritismus“ 1883; „Vergleichende Seelenkuude“ 1892.

[4]) Laas: „Idealismus und Postivismus“ 1879—1884. Reich: „Der philosophische Kritizlmus“ 1876—1887; „Rede über wissenschaftliche und nicht wissenschaftliche Philosophie“ 1883. Avenarius: „Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinstes Kraftmasses“ 1876; „Kritik der reinen Erfahrung“ T. II. 1888—1890; „Der menschliche Weltbegriff“ 1891. Tu zaliczyć można i Göringa († 1879; „System der krit. Philosopie). (Ten ostatni zbliża się więcej do czystych nowokantystów; ob. jego „Raum und Stoff.“ *Prz. tł.*).

ko jako ośrodki stosunków, widownię lub podścielisko treści wrażeń, pod które są podłożone (*cui subjecta sunt*). 2-o zmienność przedmiotów wrażeń; 3-o sensualizm: wszystkie specyficzne różnice świadomości powinniśmy uważać za różnice w stopniu (nie zasadnicze); wszystkie wyższe stany i procesy duchowe, nie wykluczając i myślenia, za przeobrażone prawidłowo wrażenia i stany istot czujących, pożądających, obdarzonych pamięcią i dowolnym ruchem. Podmiot stanowi jedno ze swojemi uczuciami przyjemności lub nieprzyjemności, od których wrażenie różni się swoją treścią przedmiotową. Iluzye metafizyczne nie mają wartości naukowej, dla praktyki zaś są zbyteczne. Nie ulega wątpliwości, że pewne tęsknoty, potrzeby, nadzieje, przeczucia i pragnienia prowadzą nas poza zakres tego, co może być sprawdzone przez doświadczenie, lecz dla żadnej z tych pozycyj nie można przytoczyć jakiegokolwiek bądź dowodu wystarczającego. Jak fizyka wyemancypowała się z przyczyn transcendentnych, a radzi sobie samemi imanentnemi, tak i etyka powinna starać się uzasadnić wartość dobra moralnego bez wycieczek w dziedzinę nadzmysłową. Obowiązki moralne wyrastają naturalnie ze stosunków ludzkich, z potrzeb ziemskich. Trzeci tom dzieła Laassa różni się od poprzednich tem, że obok wrażeń przyznaje godność faktyczną i zasadom logicznym. — Aloizy Riehl przeciwstawia teoryę poznania (której punktem wyjścia jest wrażenie), jako filozofię naukową, metafizyce, jako nienaukowej, a naukę o ideałach praktycznych przenosi z dziedziny wiedzy w sąsiedztwo z religią i sztuką. Ryszard Avenerius broni zasady „czystego doświadczenia.“ Wrażenie jest jedyną rzeczą, która zostaje jako przedmiotowa po usunięciu wszelkich dodatków podmiotowych; stanowi ona treść, ruch i formę bytu.

Obok nowokantystów i pozytywistów istnieje trzecia gromadka teoretyków poznania, którzy, odrzucając wszystko pozaumysłowe, pojmują wszelki byt możliwy jako treść świadomości. Przedstawicielami takiego monizmu świa-

domości są: W. Schuppe w Greifswaldzie [1]), J. Rehmke tamże [2]), A. Leclair [3]) i R. Schubert-Soldner [4]). Pokrewne stanowisko zajmuje J. Bergmann w Marburgu [5]).

Duch przyrodoznawstwa, panujący nad wiekiem, który w końcu pierwszej połowy naszego stulecia, znużonej pomysłami idealistów zapewnił przewagę materyalizmowi, teraz toruje drogę usiłowaniom nowokantystów, pozytywistów lub nowobakonistów, którzy usunąć chcą metafizykę z rzędu umiejętności, zastąpić ją przez teoryę poznania, a pogląd na świat czynią przedmiotem wiary. Filozofia współczesna zostaje pod godłami fizyki, jak przed Sokratesem i na początku czasów nowożytnych. Świat pojmuje się jako przyroda; zjawiska duchowe poczęści pomijają się, w części redukują się do minimum ich niedogodne pretensye, rzadko przyznaje się im niezależność, równość lub wyższość. Władza ta przyrodoznawstwa nad filozofią tłomaczy się szeregiem ważnych odkryć i teoryj, dzięki którym odsłoniło ono nowe i szerokie widoki; niepodobna też pominąć jego znaczenia przy utworzeniu całkowitego obrazu rzeczywistości. Przytaczamy tylko główne punkta: nauka Jana Müllera († 1858) o energii właściwej nerwów, którą Helmholtz zużytkował jako dowód doświadczalny na korzyść aprioryzmu Kantowskiego; prawo zachowania energii (wygłoszone przez Roberta Mayera 1842, 1850, przez Helmholtza 1847, 1862) głównie zaś przemiana ciepła na ruch, która pobudziła do zbadania, o ile wszystkie siły wszechświata

---

[1]) Ur. 1836. „Erkenntnisstheoretische Logik“ 1878.

[2]) Die Welt als Wahrnemung und Begriff“ 1880; „Die Seelenfrage w „Zeitschr. für Psychologie“ 1891.

[3]) „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnisstheorie“ 1882.

[4]) „Grundlinien einer Erkenntnisstheorie“ 1884; „Ueber die Transcendenz des Objects und Subjects“ 1882; „Grundlinien zu einer Ethik“ 1887.

[5]) Ur. 1840. „Grundlinien einer Theorie des Bewustseins“ 1870, „Reine Logik“ 1879; „Sein und Erkennen“ 1880; „Die Grundprobleme der Logik“ 1882; „Ueber das Richtige“ 1883; „Vorlesungen über Metaphysik“ 1886; „Ueber das Schöne“ 1887; „Geschichte der Philosophie“ T. I do Kanta 1892.

mogą przekształcać się jedna w drugą; rozpowszechnienie mechanizmu na zjawiska życiowe, którego domagał się między innymi i Lotze, odnowiona walka pomiędzy atomistyką a dynamizmem, teorya Darwina [1]) (1859), wyprowadzająca jedne gatunki organiczne z drugich drogą wyboru naturalnego w walce o byt przy pomocy dziedziczności i przystosowania, metageometryczne pomysły [2]) Gaussa (1828), Riemanna [3]), Helmholtza, B. Erdmanna [4]), G. Cantora i innych, rozważające naszą przestrzeń Euklidesową czyli trójwymiarową za wypadek szczegółowy niewidzialnej, ale dającej się pomyśleć analitycznie jako pojęcie przestrzeni o *n* wymiarach—wszystko to postawiło szereg ważnych i daleko sięgających zagadnień dla filozofii. Hypotetyczność tych teoryj nie osłabia, lecz zdaje się zwiększać zapał, z którym przenoszą je do obcych przyrodoznawstwu dziedzin, stosując do całego wszechświata. Tak zwłaszcza darwiniści [5]) przenieśli całą hypotezę biologiczną mistrza do filozo-

---

[1]) Krytyczne przedstawienie współczesnej nauki o rozwoju istot organicznych dał Otton Hamann „Entwickelungslehre und Darwinismus“ Jena 1892. Por. także O. Liebmann „Analisys der Wirklichk“ i E. Hartmanna (po polsku Wł. M. Kozłowski. „Następcy Darwina i losy darwinizmu“ w *Bibl. Warsz.* 1895).

[2]) Por. Liebmanna „Anal. der Wirklichk.“ 2. wyd. str. 53—59. Frege obrał za przedmiot pism swoich dziedzinę graniczną między filozofią a matematyką (Begriffsschrift 1879; „Die Grundlagen der Arithmetik“ 1884; „Funktion und Begriff“ 1891; „Über Sinn und Bedeutung“ w *Zeitschrift für Philos.* T. 100, 1892). Obacz jeszcze Husserl. a „Philos. der Arythmetik“ T. I 1891.

[3]) „Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zu Gruude liegen“ 1854 ogłoszone 1867.

[4]) „Axiome der Geometrie“ 1877.

[5]) Tu należą: Ernest Haeckel z Jeny ur. 1834; „Generelle Morphologie“ 1866; „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ 1868 (po polsku p. t. „Dzieje utworzenia przyrody“ Lwów *Pr. tł.*): „Anthropogenie 1874; „Ziele und Wege der heut. Entwickelungsgesch 1875; „Populäre Vorträge“ 1878; G. Jäger; A. Schleicher („Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft“; G. Krause, O. Caspari, Carneri („Sittlichkeit und Darwinismus“ 1871), O. Schmidt (po polsku jego „Nauka o pochodzeniu gatunków *Prz.*.

fii jako zasadę wszechświatową usiłując podporządkować i umiejętności o duchu zasadom rozwoju mechanicznego, jak dotąd zresztą z większą śmiałością i wrzawą niż powodzeniem [1]).

Prócz teoryi poznania, nad którą z wielką pomysłowością i powodzeniem pracują najwybitniejsi z przyrodoznawców [2]), wpływowi ducha przyrodniczego ulega psychologia i gałęzie praktyczne. Gdy w naukach społecznych i etyce szukają podstaw empirycznych na wzór anglików i opracowują filozoficznie wyniki statystyki [3]), psychologia dąży do wyrobienia dokładniejszych pojęć o życiu duchowem i jego stosunku do ciała; prócz Fechnera i herbartystów czynni są na tym polu Wundt i Horvicz. Wundt a w najnowszym czasie i Haeckel odnawiają myśl Spinozy o równoległości objawów cielesnych i duchowych; tylko że ostatni zaznacza nierozłączność obu (ciała i duszy komórkowej) przy realnej różnicy i powadze metafizycznej strony cielesnej, tamten zaś podnosi jedność ich co do istoty i wyższą realność ducha.

---

tł.) Du Prel, Paul Rée („Der Ursprung der moral. Empfindungen“ 1877, „Die Entstehung des Gewissens 1885, „Die Illusion der Willensfreiheit G. H. Schelder („Der thierische Wille“ 1880, „Der menschliche Wille“ 1882, „Freud und Leid des Menschengeschlechts“ 1883.

[1]) Uwaga ta nie stosuje się do dowcipnej etyki Höffdinga.

[2]) Helmholtz (po polsku jego mowa: „O stosunku przyrodoznawstwa do ogółu wiedzy“ *Prz. tł.*), Virchow, Zöllner (1834—1882: „Ueber die natur der Kometen“ 1872) i Du Bois-Reymond (ur. 1818). Ostatni w dwóch odczytach („Ueber die Grenzen der Naturerkentniss 1872; „Die sieben Welträtsel“, 1880) poruszył pytania granic wiedzy. Uważa on za możliwe do rozwiązania w przyszłości zagadnienia o pochodzeniu organizmów, o celowości utworów przyrody i o myśleniu; za bezwzględnie poza granicami wiedzy wiedzy znajdujące się zagadnienia: o istocie materyi (atomie) i siły (działaniu w odległości), o początku ruchu, o powstawaniu świadomości (wrażeń i uczuć) z poznawalnych warunków życia duchowego i o wolności woli.

[3]) Schäffle „Bau und Leben des socialen Körpers“ 1885. Al. Oettingen „Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik“ 3 wyd. 1882.

2. *Reakcya idealistyczna przeciw duchowi przyrodniczemu.*

Coraz to wzrastający prąd idealistyczny występuje przeciwko przewadze przyrodoznawstwa i wynikającej ztąd empirycznie - sceptycznej dążności współczesnej filozofii. Wilhelm Dilthey [1]), zrzekając się metafizyki, powstaje jednak przeciw przeniesieniu metody przyrodniczej na nauki o duchu, w czem mu przyklaskuje Gierke (*Preuss. Jahrb.* 1884). Do idealistów zaliczyć wypada i Wilh. Windelbanda w Strassburgu [2]), pomimo krytycznego odrzucenia przezeń metafizyki. W przeciwności do indywidualizmu pozytywistów w obronie wpływu ogółu na duchy pojedyncze występują badacze psychologii ludów z Steinthalem i Lazarusem na czele; do tego samego kierunku należy i Glogau w Kiel [3]). Duch narodu nie jest tylko frazesem, próżną nazwą, lecz siłą realną; nie jest sumą należących do narodu jednostek, lecz sięgającą nad nie panującą siłą, która stwarza sprawy zbiorowe (np. język) niemożliwe w jednostce. Prawdziwym człowiekiem jest tylko członek społeczeństwa; ogół jest podmiotem wyższego życia duchowego.

Nazwa psychologii ludów bardzo niedoskonale wyraża ową dążność do stworzenia psychologii społeczeństwa czyli ducha powszechnego, które stwierdza na drodze doświadczalnej pogląd Hegla na ducha przedmiotowego.

---

[1]) „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ Cz. I 1883; „Das Schaffen des Dichters“ w „Zelleraufsätzen“ 1887; „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Stzgsb. d. Berl. Akad. 1890); „Auffassung und Analyse des Menschen im XV unh XVI Jahrh.“ w „Arch. J. Gesch. der. Philos. 1891, 1892.

[2]) Ur. 1848. „Präludien“ 1884.

[3]) Glogau ur. 1884. „Abriss der philosophischen Grundwissenschaften.“; I „Die Form und die Bewegungsgesetze des Geistes 1880; II Das Wesen und die Grundformen des bewussten Geistes 1888; Grundriss der Psychologie 1884.

Rudolf Euken [1]) dąży przeciwnie do tego, aby, postępując na wzór Fichtego od drugorzędnego faktu świadomości do pierwotnego życia realnego, dojść sposobem noologicznym do zagadnienia stawania się całkowitego, przeciętnej siły i jedności życia duchowego; wymaga przytem, ażeby umiejętność zasadnicza czyli nauka o zasadach nie kierowała się ku poznaniu dla siebie samego, lecz ku całości czynów ducha.

Co do nowszych prób założenia *metafizyki*, opartej na podstawach empirycznych, ostrożnie wznoszącej się od faktów, mowa była w innem miejscu [2]).

W kwestyi możliwości metafizyki powinniśmy rozróżnić trzy kierunki. Lewicę stanowią pozytywiści, nowokantyści, moniści świadomości, którzy jej zaprzeczają. Prawicę—gromadka filozofów jak zwolennicy Hegla, Herbarta i Schopenhauera, którzy nie chcąc robić ustępstw współczesnej teoryi poznania, wierzą w możność metafizyki dawnego stylu. Środek zajmują badacze, którzy nie chcą się wyrzec ani trwałej podstawy teoretyczno-poznawczej ani chęci wyrobienia przekonań metafizycznych. Do takich należą Ed. Hartmann, Wundt [3]) Eucken, Volkelt.—Otton Liebmann [4]) żąda ścisłego odgraniczenia pewnego od niepewnego i dokładnej oceny stopnia prawdopodobieństwa teoryj. Zasady metafizyki zalicza on do kategoryi hypotez logicznych; w dziele zaś pod tytułem *Klimax der Theorien* (1884) rzuca myśl, że wiedza doświadczalna wymaga wsku-

---

[1]) Ur. 1846. „Die Einheit des Geisteslebens in Bewustsein und That der Menschheit“ 1888, „Prolegomena“ do tego dzieła 1885. Rozbiór ich przez Falkenberga w „Zeitschr. f. Philos.“ T. 90, 1887.

[2]) Falkenberg „Ueber die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie“ Lipsk 1890.

[3]) Essays 1885 między niemi „Philosophie als Wissenschaft“. „System der Philosophie“ 1889. O tem dziele por. rozprawę Volkelta w „Philosophische Monatsheften“ 1889; o jego szkicach tamże 1887.

[4]) Ur. 1840. „Zur Analysis der Wirklichkeit“ 1876, 2-e wyd. 1880; „Gedanken und Thatsachen“. Zeszyt I, 1882.

tek osobliwości naszej organizacyi intelektualnej przez pewników koniecznych czyli apodyktycznych i faktycznie lub asertorycznie znanych empeirem (twierdzeń doświadczalnych) jeszcze pewnej ilości „prawideł interpelacyjnych“, t. j. zasad, według których uzupełniamy ułamkowy i rozdzielny szereg wrażeń pojedynczych i odosobnionych spostrzeżeń, wstawiając ogniwa brakujące. Najważniejszemi z tych prawideł są zasady tożsamości realnej, ciągłości bytu, przyczynowości i ciągłości stawania się. Doświadczenie jest darem rozsądku; ukryte od zwykłej świadomości przesłanki, na których uprzedzającem zastosowaniu polega nasze doświadczenie przeciętne, zawierają twierdzenia nie podlegające doświadczeniu. Gdy w celu otrzymania „czystego doświadczenia“, usuwamy z niego wszystkie podmiotowe dodatki rozsądku, t. j. wszystko co nie jest chwilowo obecnem, miejscowo przynależnem, słowem wszystko, co nie może być bezpośrednim przedmiotem i treścią spostrzeżeń, zamienia się ono w pozbawione porządku i związku skupienie ułamków wrażeń. Ażeby mógł wytworzyć się dokładny i rozczłonkowany stosunek między rzeczami w doświadczeniu, ułamki owe—materyał faktycznego spostrzeżenia—muszą być uzupełnione i powiązane przez coś, co nie jest przedmiotem spostrzegania.

W dziedzinie *praktycznej* daje się dostrzedz reakcya przeciwko surowemu naturalizmowi, w której zresztą biorą żywszy udział ekonomiści (Roscher) i prawnicy niż filozofowie. Na gruncie idealizmu zostaje osobiście R. Jhering [1]), chociaż w zasadach przyznaje się do „realizmu“ i do zasady użyteczności i korzyści społecznej (moralnem jest to, co trwale użyteczne dla społeczeństwa), odrzucając teoryę natywistyczną i formalistyczną.

Rosnące wreszcie zajęcie ku *historyi filozofii* płynie po części z tych samych źródeł. Popęd idealistyczny szuka wśród minionych wielkości zadość uczynienia potrzebom,

[1]) „Der Zweck im Recht 2 tomy 1877 — 1883 2-e wyd. 1884 — 86.

których nie zadawalnia unikająca metafizyki teraźniejszość, i spodziewa się przez odświeżanie w myśli usiłowań klasycznych przeszłości obudzić świadomość konieczności rozwiązania najwyższych zagadnień i śmiałość ku nowym próbom. Studya historyczne służą w ten sposób filozofii systematycznej.

3. *Pojedyncze gałęzie filozofii.*

Im ujemniej oddziaływała teorya poznania nowokantystów i duch pozytywizmu na śmiałość w przystępowaniu do głównych zadań filozofii, tem energiczniej skupiała się praca ostatnich lat dziesiątków na szczegółowych jej gałęziach; przeniesienie usiłowań od metafizyki ku pojedynczym umiejętnościom filozoficznym stanowi najwybitniejszą cechę teraźniejszości. W logice widzimy zburzenie wiekowych przekonań i budowanie nowych gmachów. Psychologia, odrzuciwszy zagadnienia metafizyczne i coraz mniej ufając spostrzeżeniu wewnętrznemu, współzawodniczy z fizyologią w określaniu praw zależności objawów duchowych od cielesnych. Filozofia religii budzi dawne zajęcie; estetyka po długiem zaniedbaniu wraca do swoich praw, filozofia dziejów gotowa je odzyskać. Szczególną jednak uwagą darzy się etyka. Również i historya filozofii zajmuje nierównie większe miejsce niż dawniej kiedykolwiek. Kończymy nasz zarys krótkim przeglądem pojedynczych gałęzi.

Na polu *logiki* klasyczne są prace Krzysztofa Sigwarta z Tubingi [1]), Lotzego i Wundta [2]). Prócz tego należy się wzmianka Bergmannowi, Schuppemu i Benno Erdmannowi (*Logika* T. I 1892).

W zakresie *psychologii* wybitne stanowiska zajęli: Wilh. Wundt w Lipsku (ur. 1832): *Grundzüge der physio-*

---

[1]) Tom I 1873; 2 wyd. 1889; T. II. 1878.

[2]) Tom I „Teorya Poznania“ 1880. (Przekład polski Z. Herynga, Warsz. 1889) T. II „Nauka o metodzie“ 1883.

logischen Psychologie 1874 3 e wyd. 1887; A. Horvicz. *Psychologische Analysen auf psycholog. Grundl.* 1872; Fr. Brentano w Wiedniu (ur. 1838): *Psychologie vom empirischen Standpunkte* I. Bd. 1874. K. Stumpf w Monachium (ur. 1848): *Ueber den psycholog. Ursprung der Raumvorstellung* 1873; *Tonpsychologie* I, 1883, II, 1890. Th. Lipps we Wrocławiu (ur. 1851): *Grundthatsechen des Seelenlenbens* 1883. Obok tych należy wymienić: J. H. Wittego: *Das Wesen der Seele* 1888; H. Münsterberga: *Die Willenshandlung* 1888; *Beiträge zur experim. Psychologie* 1889; Goswina K. Uphuesaz Halli *Wahrnehmung und Empfindung* 1889; *Ueber die Erinnerung* 1889 H. Schmidkunza *Psychologie der Suggestion* 1892 H. Ebbinghausa (wspólwydawcy *Zeischr. f. Psychol.*) *Psychologie und Physiol. der Sinnesorgane* 1890; H. Spitte; M. Dessoir'a (*Der Hautsinn* w *Arch. f. Anat. und Physiologie* 1892). Jako przyczynki psychologiczne do teoryi poznania należą tu E. Lor. Fischera *Theorie der Gesichtswahrnehmung* 1891 *); Herm. Schwarza *Das Wahrnehmungsproblem* 1892. Dornera *Das menschliche Erkennen* 1887 i E. L. Fischer a *Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie* 1887.

W *filozofii moralnej* ważnymi nabytkami są dzieła Wundta *Ethik* 1886 **); 2-e wyd. 1892 i Paulsena *System der Ethik* 1889, 2 wyd. 1891. Dalej wymienić należy Baumanna, Schuppego *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* 1882; Wittego *Freiheit des Willens* 1882; G. Classa *Ideale und Güter* 1886; R. Wallaschek *Ideen zur praktischen Philos.* 1886; Tönniesa *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887; Döhringa *Philosophische Güterlehre* 1888. Zieglera *Sittliches Sein und Werden* 2 wyd. 1890; G. Simmla: *Einleitung in die Moralwissenschaft* T. I, 1892.

---

*) Po polsku sprawozdanie w *Ateneum* 1892. (*Prz. tł.*).

**) Po polsku o niej pisał p. Jellenta w „Szkicach filozoficznych“ 1892 (poprzednio w *Ateneum*. *Prz. tł.*).

W zakresie *estetyki* *) prócz dawniejszych Ad. Zeisinga *Aesth. Forschungen* 1855; C. Hermanna *Aesthetik* 1875 i Hartmanna *Philosophie des Schönen* 1887 przytoczymy K. Grossa *Einleitung in die Aesthetik* 1792; Th. Lippsa *Streit über die Tragödie* 1890, *Aesthetische Faktoren der Raumanschauung* 1891; *Psychologie der Komik* (Phil. Monatsh. 1888, 1889) i *Literaturberichten* (tamże 1890 i nast.).

Na polu *filozofii dziejów* czynni są C. Hermann w Lipsku (ur. 1819). *Phil. der Gesch.* 1870; Bernheim *Geschichtsforschung und Geschichtsphilos* 1880 Karol Fischer: *Ist eine Philosophie der Geschichte wissenschaftlich erforderlich dazu möglich?* Dillenburg 1889; Hinnerberg: *Die philos. Grundlagen der Geschichtstwissenschaft* (w *Histor. Zeitschr.* Sybla 1889), A Dippe *Geschichtsstudium mit seinen Zielen und Fragen* 1891 G. Simmel *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* 1892.

Filozofią religii opracowują przeważnie teologowie Ściera się tu kierunek nowokantowski z nowohegłowskim. Pierwszy znowu dzieli się na dwie gałęzie: szkołę Ritschla, do której należą W. Hermann w Marburgu (*Die Metaphysik in der Theologie* 1876; *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* 1879), J. Kaftan w Berlinie (*Das Wesen der christlichen Religion* 1881) i Lipsiusa w Jenie (ur. 1830, *Dogmatik* 1876, *Philosophie und Religion* 1885). Do tej należą: A. Biedermann w Zürichu (1819—1885; *Christliche Dogmatik* 1868) uczeń Vatkego i Otton Pfleiderer w Berlinie (ur. 1839 *Religionsphilosophie* 2 wyd. 1884).

Z licznych prac na polu *Historyi filozofii* prócz mistrzowskich dzieł Zellera, Ed. Erdmanna i Kuna Fischera zasługują na uwagę następujące:

---

*) Po polsku ostatniemi czasy wyszły dzieła: oryginalne H. Struvego „Sztuka i Piękno“ i tłumaczone Verona („Estetyka“ przekł. A. Langego 1892). Prócz tego mamy Lemkego („Estetyka“ przekł. Zawadzkiego 1874 2 tomy. *Prz. tł.*).

Cl. Bäumker z Włocławia: *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890. H. Bonitz: *Platonische Studien*, 3 wyd. 1886; *Aristotelische Studien*, 1862, *Judex aristotelicus* 1870; pisma pomniejsze.—P. Deussen (ur. 1845) *Das System der Vedanta* 1883, H. Diels z Berlina: *Doxographi graeci* 1879; Eucken z Jeny: *Die Methode der aristotelischen Forschung* 1872; *Rede ueber den Wert der Geschichte der Philos.* 1874. J. Freudenthal z Wrocławia (ur. 1839) *Hellenistische Studien* 1879; *Ueber die Theologie des Xenophanes* 1886. M. Heinze w Lipsku: *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philos.* 1872. Hertling w Monachium (ur. 1843) *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles* 1871; *Albertus Magnus* 1880. H. Heuszler w Bazylei *Der Rationalismus des XVII Jahrh. in seinen Beziehungen zur Entwickelungslehre* 1885. Fr. Jodl w Pradze (ur. 1849 ob. we wstępie). A. Krohn (1840—1889): *Sokrates und Xenophon* 1874; *Der Platonische Staat* 1876; *Die Platonische Frage* 1878. P. Natorp: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Altertum* 1884. Edm. Pfleiderer w Tubindze (ur. 1842 *Empirismus und Skepsis in D. Humes Philos.* 1874; *Die Philos. des Herdklit im Lichte der Mysterienidee* 1886; K. v. Prantl (1820—1888) *Geschichte der Logik im Abendlande* 4 tomy, 1855—1870. K. Schaarschmidt *Johannes Sarisberiensis* 1862; *Die Sammlung der platonischen Schriften* 1866. L. Smith z Marburga (ur. 1824) *Die Ethik der alten Griechen* 1881; Gustaw Schneider: *Die platonische Metaphysik* 1884; H. Siebeck z Giessen: *Untersuchungen zur Philos. der Griechen* 2 wyd., 1888; *Geschichte der Psychologie*, cz. I., 1880—84. Chr. Sigwart (ur. 1830 ob. wstęp). H. Stein z Rostock (ur. 1833): *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* 1862 bis 1875. L. Stein w Bernie, wydawca założonego w 1887 *Archiv. f. Gesch. der Philos.*: *Die Psychologie der Stoa*; I. *Metaphysisch - antropologischer Theil* 1886; II. *Erkenntnisstheorie* 1888; *Leibniz und Spinoza* 1890. L. Strümpell: *Geschichte der griechischen Philosophie* 1854, 1861. Süsemihl: *Die Politik des Aristoteles* (po grecku i po niemiecku) 1879; prócz tego szereg rozpraw o Platonie i Arystotelesie. Teich-

müller (ob. wyżej), Trendelenburg (ob. wyżej): *Aristotelis de anima*, 2 wyd. 1877; Th. Waitz: *Aristotelis Organon* 1844—46. Walter z Królewca: *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie* 1874. *Geschichte der Aesthetik im Altertum* 1892. Tob. Wildauer z Insbrucku: *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles* 1877, 1879. W. Windelband ze Strasburga: *Geschicte der alten Philos.* 1888. Theod. Ziegler ze Strasburga: *Geschichte der christlichen Ethik*, 2 wyd. 1892. Rob. Zimmermann *Studien und Kritiken*, 1870.

Pragnąc uniknąć pozoru dowolności konstrukcyjnej byliśmy skąpi na zestawienia w historyi filozofii. Teraz na końcu przebytej drogi wynurzamy pogląd na rozwój nowożytnej filozofii, który rości prawa jedynie do znaczenia osobistego przekonania.

Filozofia nowożytna, będąc odźwierciedleniem nowożytnej cywilizacyi, świadomej swojej przeciwstawności ze scholastyką, w okresie przedkantowskim ma na sobie przeważne piętno *naturalizmu.* Przyroda jako systemat mas poruszających się według praw nietylko jest uprzywilejowanym przedmiotem badania, lecz i miarą do oceny i wyjaśnienia zjawisk duchowych. Naturalizm ów objawia się w dwóch cechach najściślej z sobą związanych: *mechanicznym* poglądzie na świat, wyprowadzającym wszechświat z natury wszelkie zaś stawanie się z ruchu [1]) i *intelektualizmie*, który w pojmowaniu ducha wychodzi z poznania. Skoro tylko przyroda daje ogólny zarys i zabarwienie całości nie może z nikąd inąd powstać treść zagadnienia dla ducha, jak tylko ze świata zewnętrznego: czy- każą mu wbierać z zewnątrz materyał wyobrażeń, (empirycy) czyli z wewnątrz wytwarzać idealnie treść rzeczywistości zewnętrznej, zawsze na pierwszy plan występuje i określa istotę czynności duchowej władza poznawcza, pojęta jako

---

[1]) I dla Leibniza duch jest maszyną (*automaton spirituale*), czynność duchowa jest ruchem wyobrażeń.

odźwierciadlanie gotowej rzeczywistości, gdyż ona to ustanawia zetknięcie z przyrodą. Obok zaś dogmatycznej wiary w potęgę rozumu, w jego zdolność owładnięcia przeciwstawnej mu rzeczywistości i odbudowania z niej systematu naukowego, obok triumfującego powoływania się na metodę matematyczną jako gwarancyę bezwzględnej pewności wiedzy filozoficznej; powstaje naturalnie zagadnienie *teoryi poznania* o środkach i granicach do jakich dojść może wiedza ludzka w wyżej zaznaczonem zadaniu. Wszystkie te dążności: mechaniczne pojmowanie przyrody, zupełne oddzielenie ciała od ducha (obezduchowienie materyi), myśl jako istotna część ducha, żądanie pewności poznania wznoszącej się ponad wszelką wątpliwość, zagadnienie o pochodzeniu wyobrażeń—wytknięte są w programacie Kartezyusza. Wykonany przez jego następców program ten uległ nie tylko *rozszerzeniu* w rozmaitych kierunkach (dualistyczny pogląd na świat u okazyonalistów, monistyczny czyli panteistyczny u Spinozy, pluralistyczny czyli indywidualistyczny u Leibniza, obok tego przeciwstawność pomiędzy sensualizmem Lockea i Condillaca a racyonalizmem Spinozy i Leibniz), lecz wywołane przez walkę stronnictw napięcie sił powoduje i *pogłębienie* zagadnień: co za olbrzymi krok od empiryzmu Bakona do sceptyki Humea, od wrodzonych idei Kartezyusza do potencyonalnej aprioryczności Leibniza. Z chwilą gdy ujemny i dodatni punkta szczytowe myśli przedkantowskiej—Hume i Leibniz—zbiegły się w jednym umyśle dane już były warunki reformy kantowskiej, tak samo jak sceptycyzm sofistów i zasada rozumu Anaksagorasa, przygotowały reformę Sokratesa.

Kant, który panuje nad drugim okresem nowszej filozofii aż do chwili bieżącej, zostaje w podwójnym stosunku do swoich poprzedników. W krytycyzmie swoim daje on *wyraz skończony* dążności teoretyczno-poznawczej i *przezwycięża* jednocześnie naturalizm, *ograniczając* tłómaczenie mechaniczne (a razem z nim wprawdzie i pewną wiedzę) do zjawisk, a intelektualizmowi przeciwstawiając *moralizm*. Przyrodę pojmować powinniśmy wychodząc z *ducha* (jako

wytwór jego, gdyż wszelka prawidłowość pochodzi z ducha), a duch wychodząc z *woli*. Metafizyka podnosi się do godności umiejętności, jako nauka o apriorycznych warunkach doświadczenia; nadzmysłowość zaś usuwa się z dziedziny dowodzenia i przeczenia, aby oprzeć się na opoce woli moralnej. W pozytywnej stronie filozofii Kanta widzimy jej główną istotę, jej część wiecznie trwałą: duch jako prawodawca przyrody, wola jako istota ducha i klucz do prawdziwej rzeczywistości. Wywody, dotyczące bezwzględnej wartości usposobienia moralnego, moralności jako ostatecznego celu świata, charakteru inteligijnego i pierwotnego złego świadczą o tem z jaką energią podjął się Kant misyi *utorowania drogi do filozofii nowożytnej siłom żywotnym zawartym w chrześciaństwie*—które wieki średnie raczej ukryły, niż ujawniły pod obcą im osłoną pojęć arystotelesowskich a okres przedkantowski zapoznał prawie zupełnie. W ten sposób przekształcenia i wzbogacenia nowożytnego poglądu na świat. Kant zostaje w takiej samej przeciwności do specyficznie nowożytnego ducha naturalizmu i tak się wznosi ponad niego, jak Platon stał nad poziomem greckiego sposobu myślenia jako obawy i zwiastun przyszłości. Szczęśliwszy od Platona znalazł jednak uczniów, którzy poszli dalej drogą wytkniętą przez Tanusowa oblicze jego filozofii: źródłem *etelizmu* Fichtego i *historyzmu* Hegla jest nauka Kanta o rozumie praktycznym. Są to zdobycze, których nie powinniśmy się wyrzekać, które wciąż na nowo wywalczać należy, na wrogich duchowi i moralności potęgach. Aby posiadać idealizm etyczny w życiu i w wiedzy, powinniśmy go wciąż zdobywać na nowo. Jeszcze nie doszliśmy do pojednania ducha dziejów z przyrodniczym, chrześciańskiego z nowożytnym. Współczesny naturalizm nietylko wzmocnił się pierwiastkami kantyzmu obok nauk Fichtego, Schellinga i Hegla, nietylko objawił się jako prąd uboczny w realistycznej metafizyce i mechanicznej psychologii Herbarta oraz w systemacie Schopenhauera, ale pod wpływem wznowionego potężnego rozwoju wiedzy przyrodniczej podjął zuchwale czoło przeciwko tradycyom szkoły

idealistycznej, chociaż poskramiany przez krytycyzm i ustępując ideałom praktycznym przynajmniej facyatkę wiary. Przekonanie, że panowanie nowokantyzmu jest tylko czasowe, polega nie tylko na zmienności wszystkiego co ludzkie. Powszechne i żywe zainteresowanie się filozofią mistrza królewieckiego podaje nadzieję, że ocenione zostaną należycie i te jej pierwiastki, z których konsekwentnie wynikły systemata idealistyczne. Do przekonania, że pojmowanie naturalistyczne i mechaniczne stanowi tylko część i to podrzędną prawdy przyłączy się inne—że niższe może być wyjaśnienie tylko przy pomocy wyższego. Również przyzwyczają się stopniowo odróżniać wieczną treś poglądu idealistów od określonej formy, którą jej nadali myśliciele-budowniczy; a słuszne potępienie ostatniej nie dotknie wtedy pierwszej. *Odnowienie idealizmu Fichtego i Hegla przy pomocy metody, która uczyni zadość wymaganiom współczesnym przez ściślejsze liczenie się z doświadczeniem, wszechstronne zużytkowanie wyników wiedzy o przyrodzie i o duchu oraz przez dokładne i oględne dowodzenie* —takie jest zdaniem naszym zadanie przyszłości. Najwybitniejszy po heglowskim systemat Lotzego dowodzi, że duch przyrodniczy nie jest bezwzględnie przeciwny pojednaniu z przekonaniami idealistycznemi, dotyczącemi najwyższych zagadnień, a poważanie, jakiem się cieszy powszechnie—że istnieje silne dążenie w tym kierunku. Gdzie zaś tylko wytwarza się głęboko uzasadniona potrzeba czasu, budzi natychmiast siły gotowe jej się oddać i dorosłe do jej spełnienia.

SPIS RZECZY.

Str.

Wstęp. 1

ROZDZIAŁ I. **Okres przejściowy. Od Mikołaja Kuzańczyka do Kartezyusza.** 20

I. Mikołaj Kuzańczyk. 21

II. Wskrzeszenie i zaprzeczenie filozofii starożytnej. . . . 29

III. Filozofia natury we Włoszech. 36

IV. Polityka i filozofia prawa. 42

V. Sceptycyzm francuski. 53

VI. Mistyka niemiecka, ... 56

VII. Założenie fizyki nowożytnej. 61

VIII. Filozofia angielska do połowy XVIII-go stulecia.

Poprzednicy Bacona. 68

Baco. 69

Hobbes. 76

Herbert. 88

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Od Descartesa do Kanta.

ROZDZIAŁ II. **Descartes (Kartezyusz).** 94

I. Zasady. 97

II. Natura. 105

III. Człowiek 110

ROZDZIAŁ III. **Uzupełnienie i przekształcenie filozofii Kartezyańskiej w Niderlandach i we Francyi.** 118

I. Substancya, atrybut, modus. 133

II. Antropologia: poznanie i namiętności. 142

III. Filozofia praktyczna. 148

ROZDZIAŁ IV. **John Locke.** 166

ROZDZIAŁ V. **Filozofia angielska XVIII-go stulecia.** 196

I. Filozofia przyrody i psychologia. 196

II. Deizm. 200

III. Filozofia moralna. 210

IV. Teorye poznania.

rkel ey. 230

ume. 237

Szkoła szkocka. 255

Str.

ROZDZIAŁ VI. **Oświata francuska.** 259
I. Wprowadzenie filozofii angielskiej. 261
II. Sensualizm teoretyczny i praktyczny. 264
III. Sceptycyzm i materyalizm. 271
IV. Walka Rousseau'a przeciw oświacie. 280
ROZDZIAŁ VII. **Leibnitz.** 288
I. Metafizyka: monada, wyobrażenie, harmonia przedustawna; prawa rządzące myślą i światem. 292
II. Istoty organiczne. 303
III. Człowiek, jego poznanie i wola. 306
IV. Teologia i Teodicea. 311
ROZDZIAŁ VIII. **Oświata niemiecka.** 317
I. Współcześni Leibnitza. , ... 318
II. Chrystian Wolff. 320
III. Oświata jako filozofia naukowa i popularna. 326
IV. Filozofia wiary. 335

CZĘŚĆ DRUGA.

Od Kanta do chwili obecnej.

ROZDZIAŁ IX. **Kant.** 341
I. Nauka o poznaniu
Czyste spostrzeżenia (estetyka transcendentalna). . . . 369
Pojęcia i zasady czystego porządku. (Analityka transcendentalna). 384
Ideje rozumowe o bezwzględnem. (Dyalektyka transcendentalna). 402
II. Nauka moralności. 415
III. Nauka o pięknie i o celowości w przyrodzie. 432
Estetyczna władza sądzenia. 433
Teleologiczna władza sądzenia. 442
Od Kanta do Fichtego. 447
ROZDZIAŁ X. **Fichte.** 453
I. Nauka umiejętności.
Jej zadanie. 458
Trzy zasady. 464
Jaźń teoretyczna. 466
Jaźń praktyczna. 469
II. Teorya obyczajności i prawa. 471
III. Drugi okres filozofii Fichtego: Pogląd na dzieje i nauka o religii. 475
ROZDZIAŁ XI. **Schelling.** 480
I*a*. Filozofia przyrody. 483
I*b*. Filozofia transcendentalna. 489
II. Systemat tożsamości. 492
III*a*. Nauka o wolności. 496
III*b*. Filozofia mytologii i Objawienia. 501
ROZDZIAŁ XII. **Współpracownicy Schellinga.** 504
I. Gromada filozofów przyrody. 505
II. Gromada filozofów tożsamości. 506
III. Gromada filozofów religii. 509

Str.

ROZDZIAŁ XIII. **Hegel**. 525
I. Pogląd na świat i metoda. 527
II. Systemat. 532
ROZDZIAŁ XIV. **Opozycya przeciwko konstrukcyjnemu idealizmowi: Fries, Herbart, Schopenhauer**. 543
I. Szkoła psychologiczna: Fries i Beneke. 544
II. Realizm. Herbart. 554
III. Pesymizm: Schopenhauer. 575
ROZDZIAŁ XV. **Filozofia w innych krajach.**
I. Włochy. 587
II. Francya. 592
III. Anglia. 604
IV. Szwecya, Norwegia, Dania i Holandya. 615
ROZDZIAŁ XVI. **Filozofia niemiecka po śmierci Hegla**. 620
I. Od podziału szkoły Hegla do sporu o materyalizm. . . 621
II. Powstanie nowych systematów: Trendelenburg, Fechner, Lotze, Hartman. 634
III. Od czasu odrodzenia filozofii Kanta do chwili bieżącej. Nowokantyzm, pozytywizm i zjawiska pokrewne. . . . 648
Reakcya idealistyczna przeciw duchowi przyrodniczemu. 657
Pojedyncze gałęzie filozofii. 660



BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA WDP

37949/2