

12399

12399

KILKA UWAG
O PODSTAWIE I GRANICACH
FILOZOFII

PRZEZ

P^{RA} STEFANA PAWLICKIEGO.



W KRAKOWIE,
NAKŁADEM KSIĘGARNI S. A. KRZYŻANOWSKIEGO
1878.

KILKA UWAG
O PODSTAWIE I GRANICACH FILOZOFII.

KILKA UWAG
O PODSTAWIE I GRANICACH
FILOZOFII

12399

PRZEZ

P^{RA} STEFANA PAWLICKIEGO.



Prof. Dr. K. Twardowski

W KRAKOWIE,
NAKLADEM KSIĘGARNI S. A. KRZYŻANOWSKIEGO.

CZCIONKAMI DRUKARNI „CZASU“
pod zarządkiem Józefa Łakocińskiego.

1878.

Jan Sapieha
1885

12399

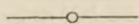


PAN 12399



K
10.12.54
A. 886

I. PIERWSZA ZASADA.



1. Głównym niewątpliwie powodem, dla którego filozofia straciła na znaczeniu, jest zarzut, coraz częściej słyszeć się dający, że *nie jest nauką*. A dosyć tego, aby ją zgubić w opinii ludzi myślących, bo praca umysłowa, która nie jest *nauką* w zupełnym słowa znaczeniu, nie ma dzisiaj przed sobą żadnej przyszłości. *A dlaczegoż filozofia nie jest nauką?* Bo niewiadomo, czém zajmuje się właściwie, odpowiadają specjaliści. Wszak każda nauka ma przedmiot swój jasno określony. Astronomia zajęta ciałami niebieskimi, fizyka siłami przyrody, fizjologia objawami życia. Każda słowem umiejętność ma specjalność swoją, w której zamknięta, jak ślimak w swym domku. Niechaj więc ona także powie, czém zajęta i jakie jej cele. Biedna filozofia tak zagadnięta, znajduje się w położeniu drażliwym, podobnym do starożytniej rodziny, którą nagle pytają o pergaminy, a ta ich nie ma, bo starsza od nich. Niegdyś piastunka nauk wszystkich, później ich mistrzyni i królowa, ma teraz filozofia nagle wykażać się, już nie z prawami do tronu, lecz po prostu do tytułu zwykłej nauki. Im prędkiej to jednak nastąpi, tém lepiej. Bo jakkolwiek się ma dla niej poważanie lub sympatyą, samo poczucie honoru nie zezwala, aby pozostała najmniejsza plamka na jej dobrej sławie. Zaprzeczono jej prawa do nauki. Musi więc albo dowieść, że nią jest, albo ustąpić na zawsze. Dowód taki, jeżeli się uda, będzie z korzyścią stron obu, bo i filozofia dowieść się nareszcie, czém jest i co do niej należy; a przeciwnicy, wy-

prowadzeni z błędu, nie będą dłużej zamykali oczu na rzeczywiste jój zasługi. Zkąd pono bardzo na czasie to podwójne pytanie: *co to filozofia? co to za nauka?*

2. Zaczynam od wyznania, że filozofowie dotąd nie zgodzili się na jedną definicyą swój nauki; na pozór tyle ich jest, ile systemów, a każdy system odmienny. Filozofia, to: *miłość mądrości*, to *miłość Boga*, *nauka o bycie*, *nauka tego, co być musi*, *nauka tego, co być może*, *nauka ciał*, *nauka bezwzględności*, *nauka ducha ludzkiego i t. d.*¹⁾ Można by ten chór niestrojny pomnożyć bez trudności o kilkanaście głosów. Ale i tak już dosyć wrzawy, i nie wiedzieć za którą oświadczyć się stroną. W każdym razie jest ona niemających kłopotów przyczyną, bo wobec większej publiczności, nieobeznanej dokładnie z dziejami i właściwościami jakiejś pracy, wychodzi to na wielką kompromitacyą, gdy nie umie się jasnym słowem określić tego, co się robi. A przeciwnicy wyciągną przedczesny wniosek, że filozofowie

¹⁾ *S. Aug.* de mor. Eccl. 21: philosophia est amor studiumque sapientiae. Id de civ. Dei. VIII. 1: Verus philosophus est amator Dei.

Plato de rep. V. p. 480 (dla ułatwienia druku podaję wyjątki z greckich autorów w łacińskim przekładzie): eos, qui ipsum unumquodque, quod est, amplectuntur, sapientiae, non opinionis, amicos vocari necesse est. Ib. VI. p. 484. philosophi sunt, qui attingere possunt id, quod semper secundum eadem eodem modo se habet.

Aristot. Met. x. 3. p. 1061: quum autem philosophi scientia sit entis, prout ens Id. ib. 111. 2. p. 1005. Manifestum itaque ex his etiam est, quod unius scientiae (t. j. filozofii) est ens, prout ens est, speculari.

Christ. Wolff. Philos. ration. disc. praelim. §. 29: philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt.

Thom. Hobbes: philosophia est scientia corporis. Log. p. 7. Opp. omnia. Amstel 1668.

Hegel: Phaenom. 7. 765 (ed. 1807): das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist.

Jan Śniadecki, Pisma rozm. tom IV, str. 41: Filozofia jestto nauka prawego myślenia i życia.

Józef Kremer, Wykład system. filoz. Tom I, str. 17: Filozofia jest umiejętnością, mającą prawdę bezwzględną za treść swoją.

Trentowski, Panteon wiedzy ludzkiej, Tom I, str. 26: Filozofia, to duch Boży i wszechczłowieczeński, ogniskujący się w najdzielniejszej i genialnej głowie, świecący z niej jasno i wiodący nas w ery nowe.

sami nie wiedzą, czego chcą. Patrzcie, powiedzą, na ten szereg niby mędrców, którzy się kłócą między sobą, każdy własny swój system ma za prawdziwy, a wszystkie poprzednie albo milczeniem zbywa, albo zbija namiętnie; sprzeczność między nimi tak wielka, że nietylko na cel i drogę, ale co gorsza, nawet na przedmiot, który przecież powinien być wszystkim wspólny, zgodzić się nie umieją¹⁾. A trudno co odpowiedzieć na tego rodzaju zarzuty, kiedy sami filozofowie zdają się im przytakiwać. »Filozofia jest nauką, której pojęcie dotąd nie jest oznaczoném, bo gdyby niém było, nie mielibyśmy tyle filozofij, ile filozofów; mielibyśmy tylko jedną, tak jak nie mamy kilka fizyk, lub kilka astronomij, lecz jedną fizykę i astronomią jedną, bo nauk tych pojęcie jest ściśle oznaczoném«. Są to słowa głębokiego myśliciela, filozofa tego wieku, francuza *Jouffroy*²⁾. Czegoż po przeciwnikach spodziewać się mamy, kiedy dzisiaj po dwudziestu pięciu wiekach chlubnej i mozolnej przeszłości, uczeń filozofii zaręcza, że jój

¹⁾ *Arystoteles* powiada, że z greckich filozofów pierwszy *Anaxagoras* okazał się trzeźwym, *sobrius apparuit*. Komplement nieszczególny dla poprzedników, których nazywa czczymi rozprawiaczami, *vana dicentes*. *Metaph.* I. 3. p. 984. *Lucyan* w bardzo dowcipnym dyalogu: Sprzedaż żywotów. *Βίων πρῶσις* wszystkie sekty przedrzeźnia. *Schopenhauer* napisał o *Heglu*: »er hat Unsinn geschmiert, wie kein sterblicher vor ihm« *Sämmtl. werke*. Tom. IV. str. XX. a w osobnej rozprawie »ueber die Universitäts-philosophie« (tamże w tomie V, str. 151—212) wszystkie pokantowskie wykłady i pisma filozoficzne (swoje naturalnie wyjąwszy) nazywa »Windbeuteleien von persönlichen Zwecken geleiteter Sophisten« lub »wunderlich verbrämte jüdische Mythologie«. Wybrałem z bogactwa jego grubiaństw dwa najłagodniejsze. *Schellinga* filozofia wydaje się *Herbartowi* »metafizyczném głupstwem«. O wszystkich niemieckich filozofach razem, powiada *Liebmann* w znakomitém dziele: *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, 1865, że tém się różnią od budowniczych wieży babilońskiej, iż do pomieszania języków dodali jeszcze konfuzyją myśli.

²⁾ *Oeuvres de Reid*, trad. par *Theod. Jouffroy*, vol. I. préface. Podobnie wyraża się *Laromiguière* w *Leçons de philosophie*. Paris 1833. Tom II, str. 3. *Schopenhauer* radzi, aby wykład filozofii po uniwersytetach ograniczono do logiki, psychologii i historii, gdyż właściwa filozofia nie jest dotąd ustaloną nauką: »eine Wissenschaft, die noch gar nicht existirt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht einmal ihren Weg sicher kennt, ja deren Möglichkeit noch bestritten wird, eine solche Wissenschaft durch Professoren lehren zu lassen, ist eigentlich absurd«. *Sämmtl. Werke*. Tom V, str. 195.

pojęcie nie jest jeszcze ściśle oznaczoném, czyli innemi słowy, że sama powiedzieć nie umie, czém się właściwie zajmuje.

3. Gdy zamiast filozofów, pytamy się mowy pospolitéj: *co to filozofia?* zostajemy w téjsaméj, co przedtém niepewności. Wyraz ten, jeden z najciemniejszych, a mimo tego bardzo używany, niemal w każdym języku co innego znaczy. Francuz co innego myśli, gdy go usłyszysz, a Anglik znowu co innego. Niemcy w języku uniwersyteckim filozofią nazywają szereg nauk, mniej lub więcej ze sobą spowinowaconych, wykładanych w ciągu trzech lub czterech lat. Ale i to pojęcie, choć uświęcone długoletnią praktyką, pozostało dosyć elastyczném, skoro dotąd niema powszechnéj zgody na liczbę przedmiotów, należących do kursu filozoficznego. W przeszłym wieku nikt się nie dziwował, gdy filozof wykładał także fizykę lub matematykę. Dzisiaj te przedmioty już stale odłączono, za to przybyło kilka innych, których nie słuchano dawniej, np. estetyka, filozofia dziejów, filozofia religii, nawet historia filozofii. O żadnej jednak z tych części nie da się powiedzieć, że ona do kompletu jest nieodzownie potrzebną. Trudno w istocie zrozumieć, dlaczego np. psychologia należy do filozofii, a fizyologia do niej nie należy. Już *Arystoteles* zaliczył ją do nauk przyrodzonych, do których zresztą z metody coraz podobniejszą się staje. Możliwość dla niej osobną urządzić katedrę, jak fizyologia dawno już ma swoją. Tensam przywilej możnaby przyznać logice, etyce, estetyce, historii filozofii, każda z nich stanowiłaby zaokrągloną całość. Czyż po takim usamowolnieniu ważniejszych części nic się nie ostanie z filozofii? Zostanie to, co *Arystoteles* nazwał filozofią pierwszą: metafizyka, treść i jądro wszelkiej wiedzy filozoficznej. Inne części albo wstępem do niej, albo zastosowaniem jęj zasad do danego materiału. Ona sama ma cel w sobie i obejmuje system prawd, niezależnych od doświadczenia, od świata zewnętrznego. Mogłoby się teraz zdawać, że już stanęliśmy u celu i że *filozofia jest w gruncie metafizyką*, że zatém definicya metafizyki będzie najlepszym jęj określeniem.

4. Niestety o metafizyce panuje tasama różnica opinii; każdy ją inaczej rozumie. Jest ona jakoby duszą filozofii, wszyst-

kie więc zarzuty przeciw tój wymierzone, na nią także spadają. Jest także jakoby szkieletem wiedzy ludzkiej, wszystkie zatém nauki choć kilku pojęciami do niej wchodzą. Cóż dziwnego, że specjalistom mniej się jeszcze naukową wydaje od samej filozofii. Bo ta ma przynajmniej kilka nauk pomocniczych: logikę, psychologią, etykę, których treść jest brana z doświadczenia, ale metafizyka dla ludzi naukowych jest umiejętnością *sui generis*, bez treści rzeczywistej¹⁾. Mówi, że zajmuje się bytem, o ile jest bytem, lub tém co być może, o ile być może. Ale skąd ona bierze ten byt, tę możność istnienia? Jeżeli z apriorystycznej spekulacji, jak czyniło tylu filozofów niemieckich, to nie może uchodzić za naukę, bo każda nauka ma przedmiot doświadczalny nie zaś oderwany, fantastyczny. Jeżeli zaś bierze pojęcie bytu ze świata rzeczywistego, to prawdziwie nadludzkie zadanie sobie wytyka, bo czyż podobna wzdłuż nitki indukcyjnej przebieść wszystkie nauki przyrodzone, dzieje ludzkości, ekonomią polityczną i sztuki piękne? Są-to przecież objawy bytu i w nich jego praw i form szukać należy. Dzisiaj człowiek naukowy nie podejmie się pracy podobnej. Żaden specjalista nie uprawia całego pola swój nauki, lecz na jednym przestaje zagonie; astronom nie buja po całym obszarze niebios, lecz albo słońcem się zajmuje, albo księżycem, albo kometami, albo analizą spektralną. Bez tego podziału pracy, nawet najzdolniejszy specjalista nic nie robi. Otóż metafizyka, zajmująca się wszechbytem, nie cierpi żadnego ograniczenia, a temsamém uchybia głównej zasadzie nowożytnej nauki: podziałowi pracy. Zarzut po części zasłużony, bo nowsi filozofowie zbyt szeroką dziedzinę wyznaczali filozofii. U *Kanta* jest odnoszeniem wszelkiej wiedzy do istotnych celów ludzkiego rozumu; u *Fichtego* wiedzą ludzką, u *Hegla* bezwzględnością we formie dyalektycznego rozwoju²⁾. Są-to lub ogólniki

¹⁾ Powiedziano dowcipnie, ale mylnie: les metaphysiciens sont des poëtes qui ont manqué leur vocation. Zob. *Vacherot*, la metaphysique et la science. Tom I, str. 6.

²⁾ *Kant*: Die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft.

Fichte: Die Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt.

bezmyślne lub pojęcia pozbawione naukowej ścisłości. Jeżeli bowiem filozofia wszystkiém się zajmuje, nie jest nauką w znaczeniu nowożytném, jeżeli zaś ma przedmiot określony, owe definicje są za szerokie. Potrzeba zatem specjalistom dowieść, że filozofia jest nauką, że ma przedmiot jeden, którym się zajmuje, że ma metodę podobnie jak nauki inne, a w końcu, że ma lub mieć może definicyą jasną i określoną.

5. Nauka każda jest prawd do siebie należących logiczném powiązaniem, według metody pewnej, która *tłumaczy rzeczy nieznanne przez znane, niepewne przez pewne, niedowiedzione przez udowodnione*. Inaczéj nic poznać, nic się nauczyć nie można. Cały sekret zdrowej pedagogiki w tém jest, że zaczyna się od rzeczy znanych, a kończy na nieznanych. Wszelkie rozumienie i wykładanie na téj polega zasadzie, co najlepiej wtedy się widzi, gdy mamy nieznanemu wytłumaczyć rzecz, której nie widział lub nie rozumiał. Szukamy wtedy mozolnie od czego zacząć, dopóki nam myśl nie wpadnie, o której przypuszczamy, że jemu dobrze znana. Gdy ta się znalazła, reszta bez trudności przychodzi.

6. Ale nie dosyć jest rzeczy lub myśli powiązać, potrzeba nadto, aby rzeczywiście były ze sobą spowiązane, zależne od siebie, lub w jakimkolwiek innym wzajemnym stosunku. Gdy kto zapyta: co to struś? a odpowiem: że drzewo, nic on nie zrozumie, bo drzewo ze strusiem nie ma nic wspólnego; nabierze zaś dokładnego pojęcia, gdy mu powiem, że to ptak, bo struś ma się do ptaka, jak część do całości, gatunek do rodzaju, porządek do rządu. Potrzeba takiej wzajemnej zależności jeszcze widoczniejszą się staje, gdy nie pytamy: *co to?* lecz: *dla czego?* Szukamy wtedy przyczyny, któraby nam tłumaczyła skutek, czego nie potrafi, jeżeli między nią a skutkiem niemasz związku ścisłego, ontologicznego, którego nic lepiej nie wyraża od słowa „*przyczyna*.“ Do skutku znaleźć przyczynę, jestto go zrozumieć. »Mniemamy bowiem, że znamy rzecz, gdy znamy przyczynę, dla której rzecz jest« powiada *Arystoteles* ¹⁾. Powinna to jednak być

Hegel: Die Wissenschaft des Absoluten in der reinen Entwicklung des Denkens.

¹⁾ Analyt. poster. I. 2. init: Scire autem arbitramur unumquodque simpli-

przyczyna prawdziwa. Gdy bowiem odnosimy skutek do przyczyny, nie zostając z nim w żadnym związku istotnym, postępujemy samowolnie, nie naukowo. Chińczyk tłumaczący zaćmienie słońca, ukazaniem się smoka; *Kepler* dowodzący *Galileuszowi* ¹⁾, że nie może być więcej nad siedm planet, bo liczba siedm jest święta: grzeszą przeciw naukowości, gdyż między smokiem a słońcem, między liczbą planet a świętością nie masz realnego stosunku.

7. *Filozofia zatem, jeżeli ma być nauką, musi tłumaczyć rzeczy niepewne przez pewne, nieznanne przez znane, bacząc zawsze na to, aby między nimi był związek istotny, konieczny.* Jest-to warunek niezbędny metody naukowej. Ale jakże zaczynać, pytam, bez czegoś pierwszego, co wszystkim wywodom następnym da poparcie, jasność i zrozumienie? bez jakiejś prawdy niewzruszonej, która sama nie potrzebując dowodów, wszystkim prawdom późniejszym użyje siły swój pewności? Bez takiego pewnika żadna nauka istnieć nie może. Każda coś przypuszcza, czego nie dowodzi więcej, bo gdyby i tego dowodzić miała, skazałaby siebie na dowodzenie bez końca, na niepewność bez granic. Nie dowodzi matematyka, że całość równa się częściom lub że część mniejsza od całości — ani chemia, że są ciała pojedyncze i złożone; lub fizyka, że jest materya, eter, przestrzeń, ruch i atomy. Nie myślą nawet tego dowodzić i słusznie, bo *nulla scientia probat principia sua, sed probat alia ex eis* ²⁾.

8. Filozofia nie może być wyjątkiem wśród nauk. Ona także musi mieć pewnik, z którego płyną wnioski następne, zasadę; na której polega system dalszych rozumowań. Będzie to jakieś twierdzenie, na które wszyscy zgodzą się od razu, tak jak przyjmują pierwsze zasady chemii lub matematyki. Będzie to prawda tak jasna, że nikt nie odważy się jęj odrzucić. A nie będzie to żaden przywilej. Nie masz nauki, któraby go nie miała lub nie korzystała z nie-

citer, sed non sophisticato modo secundum accidens, quando arbitramur nos cognoscere et causam, per quam res est, quod ea hujus causa sit, nec contingere, ut hoc aliter sese habeat.

¹⁾ Szczegóły w dziele p. *Henri Martin*: Galilée, les droits de la science etc. Paris 1868, str. 19.

²⁾ S. Thomas, Summa theol. p. 1 q. 1 a. 8.

go faktycznie. Widzieliśmy, że to nawet dla niej kwestią żywotną, warunkiem niezbędnym istnienia. Zatem i filozofia powinna zaczynać od pewnika powszechnie przyjętego, a pytanie: *czy filozofia jest nauką?* zamienia się w to drugie: *czy ma pewnik słuszny, pewny, uznany od wszystkich?* Pewników jednak wiele, bo i wiele jest rodzajów bytu i myślenia. Jest np. porządek matematyczny i moralny, jest fizyczny i logiczny. Każdy z nich ma swoje prawa, które w jego granicach absolutną mają powagę, ale po za nimi żadnego nie mają waloru. Niewłaściwie więc poczyną sobie filozof, który przenosi zasadę jednego porządku myśli lub rzeczy do drugiego lub nawet powszechną ogłasza. Będzie to samowola, krzyczący gwałt zadany zdrowemu rozsądkowi, mszczący się na całym systemie. Dopuszcili się tego *Pitagorejczycy*, gdy twierdzenie swoje: „*liczba jest istotą wszech rzeczy*“, mające sens jakiś w porządku matematycznym, zastosowali do nauk wszystkich. To też znośnie rozprawiają o matematyce lub muzyce, która jest poniekąd arytmetyką uruchomioną, ale w kosmologii lub etyce rozumowania ich stają się naciągane, ciemne, nawet niedorzeczne. *Eleaci* znowu, wielu sofistów i *Hegel* zaczęli od czystego bytu, który już samą czczością i przeczecznością swoim dowodzi, że ma tylko logiczne istnienie. Coż dziwnego, że albo wcale nie doszli do rzeczywistości, albo chcąc do niej dojść koniecznie musieli wielkie popełnić niekonsekwencye.

9. Filozofia, która ma być nauką, powinna sobie inną obrać zasadę, równocześnie z jednej strony tak realną, z drugiej tak myśli przystępną a nawet przylegającą, że wszystkie kategorie bytu i myślenia znajdą w niej swe ugruntowanie. Powinna być prócz tego tak jasna i prosta, że każdy umysł przyjmie ją bez dowodów. Bez takiej zasady filozofia nauką być nie może. Ale zachodzi pytanie: czy jest zasada taka? i w jakim szukać jej porządku myśli czy bytu? Wydaje się po tém, cośmy powiedzieli, niewątpliwém, że nie będzie matematyczną ani czysto logiczną, bo nie tłumaczyłaby rzeczywistości. Potrzeba zatem udać się do fizycznego porządku. Tam wiele jest faktów, na które każdy zgodzi się od razu, ale jeden jest przedni, towarzyszący wszystkim innym, dający im, jeśli nie rzeczywistość, to przynajmniej

możność dostania się do świadomości naszej. Nie masz człowieka, *który nie wie że jest*. Żadnej prawdy ani również głęboko nie czuje, ani również jasno nie obejmuje. Może o niej nie myśleć, może zapomnieć nawet, ale mimo to bezwiednie zatwierdza ją w każdej myśli, w każdym czuciu, w każdym czynie swoim. Może na chwilę zwątpić o niejednym, o świecie zewnętrznym, o tém, czy jest na jawie czy we śnie; ale nawet w takich chwilach wątpić nie może, że jest, bo bez niego nie byłoby ani wątpienia jego. Jest-to warunek główny, aby wogóle coś wiedział, bo niczego wiedzieć nie może, nie wiedząc, że jest. A wyraz *jest* to nie gołosłowna afirmacja, to nie abstrakcja bytu pozbawiona, lecz suma wszystkich chwil i stanów, w których człowiek zatwierdza istność swoją. On nigdy nie jest sposobem oderwanym, nigdy nie jest czystym bytem, lecz po wszystkie dni istnienia swego, w każdej chwili działa, myśli, pragnie, chce lub czuje. Wiedząc przeto, że jest, wie także, że to on zawsze tensam, który czuje, myśli, pragnie, chce lub działa. Ta wiedza, to przeświadczenie, bez względu na większą lub mniejszą jasność, której nabiera w głowach ludzkich, daje nam *pojęcie ludzkiego ja*, lub co na jedno wychodzi, *ludzkiej osoby*.

10. Zarzuci kto może, że zaczynam od pojęcia, które dosyć w sobie skomplikowane, obejmujące w mglistej jedności najodmienniejsze chwile ludzkiego istnienia, témsamém zamyka w sobie bardzo gwałtowną sprzeczność, *acerrimam contradictionem*, jak *Herbart* się wyraża, bo afirmując osobę jako jedność, przypisuje jój wielość objawów i przymiotów. Jakże zrozumieć tę *inherencyą*, że znowu użyję terminu *Herbartowskiego*, tę rzecz, która ma być i jedną w sobie i wieloraką na zewnątrz? W istocie twierdzenie: *wiem że jestem*, złożonóm jest. Wypadało raczej zaczynać od składników jego, np. »jestem« jak to spróbował *Feuerbach*, lub z *Dekartem* od „*wiem*“ tj. *myślę*. Zważmy jednak, że owe sprzeczności, które w pojęciu naszego »ja« wykazuje metafizyka, nie są wcale przeszkodą do stawiania go na czele filozoficznego systemu, bo każde pojęcie z wyższego widziane stanowiska, dużo ich zawiera, które metafizycznóm obrabianiem z niego usunąć wypada. A potóm nie zaczynam właściwie od pojęcia, lecz od faktu; o ile pojęcie naszego *ja*, *die*

Ichidee, najeżone jest trudnościami, o tyle czyn samowiedzy, łączącej przedmiot ludzkiej osobowości z wszystkimi jej przymiotami i zmianami, jest każdemu człowiekowi wybornie znany, przychodzący nader łatwo, bynajmniej niewymagający głębokiej refleksji. *Wiem że jestem*, nie znaczy koniecznie *rozumiem psychologiczną zagadkę samowiedzy mojej*, mała tylko liczba osób ma pretensją do takiej znajomości. Gdybyśmy na nich oglądali się, musielibyśmy zaczynać od samych pojęć oczyszczonych na przetaku metafizyki, wbrew zwyczajowi innych nauk, które zaczynają od prostych faktów lub zasad, a następnie przechodzą do trudniejszych. Powinna filozofia także, jeżeli ma być nauką zrozumiałą, zaczynać od faktu prostego, wszystkim znanego, a tym jest objaw świadomości, towarzyszącej wszystkim chwilom i zdarzeniom życia ludzkiego.

11. Pojęcie osoby wiedzącej o tém, że jest, wszyscy ludzie przyjmują, jakiegokolwiek są narodowości, religii lub oświaty, ztąd słusznie zwać się może *pewnikiem najpowszechniejszym*. Wszyscy nań zgadzają się bezwarunkowo. Jest-to także *pewnik pierwszy*, bo myślenie dopiero w nim i przezeń podobnym się staje. Myślenie ma zawsze za treść swoją jakąś wiedzę, a wiedzieć coś ten tylko może, kto wie o sobie samym, że jest. Potém jest-to *pewnik najzrozumialszy*, bo bezpośrednio każdemu tak trafia do przekonania i tak wydaje się jasnym, że nie potrzebuje żadnych dowodów. Jest-to co więcej *pewnik fundamentalny*, bo wszystkie inne pewniki jakiegokolwiek porządku, mają w nim naturalną i niezbędną podstawę. Czémby np. były prawa myślenia, tak różnorodne w jednostajności swojej, gdyby im nie odpowiadał świat rzeczywisty, dawniejszy od nich a dający im materyał, na którym ćwiczyć mogą potęgę a sprawdzić doniosłość swoją? Byłyby zawieszane w powietrzu, rozpięte w idealnym przestworze, w którym jak w matematyce, będzie możność wszelkiego istnienia bez żadnej pewności, czy kiedyś w czyn lub rzecz się przemieni. Dopiero przeświadczenie, że niezależnie od myślenia mego odbieram wrażenia, pragnę, chcę i działam, że to moje *ja* nietylko myśli, lecz prócz tego jest żywym podmiotem rozmaitych stanów i odmian, które myśleniem nie są

a nawet jemu narzucają treść swoją, dopiero to przeświadczenie, mówię, pod myśli moje podsuwa grunt twardy, na którym spocząć mogą bezpiecznie, wiedząc, że ich ład nie jest jedyny, że równoległe z nim idzie ład drugi, ontologiczny, również ważny a więcej rzeczywisty. I tu odróżnić wypada treść myślenia od aktów jego. To o czém myślę, może nie być po za myśleniem mojem, ale sam akt myślenia zapuszcza się głęboko w rzeczywistość méj osoby. Myśl każda moja będąc czynem moim, musi, skoro jestem, uczestniczyć w rzeczywistości mojej. Tak więc pewnik: *wiem, że jestem*, łącząc byt i myślenie moje w jedną pierwotną syntezę, staje się prawdziwym fundamentem poznania, będąc i głównym aktem jego a zarazem najbliższą rzeczywistością, od której wychodzi lub do której wraca.

12. Fakt naszego istnienia nietylko znany nam jest lepiej od każdej innej prawdy, lecz i *sposobem zupełnie odmiennym*. Wszystko co zewnątrz mnie jest, lub dzieje się, nie dochodzi wprost do świadomości mojej, lecz za pomocą jakiegoś pośrednictwa. Drzewa przed sobą nie widziałbym, gdybym nie miał oczu; symfonia nie istniałaby dla mnie, gdybym był pozbawiony słuchu. W pierwszym razie oczy, w drugim słuch podają do świadomości mojej byt zewnętrzny, obcy. Jasna, że bez ich pośrednictwa nicbym o nim nie wiedział. Tak samo, co przyjaciel mój zamierza, o czém myśli, czego się lęka, wiedzieć nie będę, jeśli mi tego nie powie. Ale że czuję, myślę i pragnę, oraz co czuję, co myślę, co pragnę, tego znikąd dowiedzieć się nie mogę, bo nikt oprócz mnie nie może tego wiedzieć. Ktoż mi powie, że jestem lub że wiem o tém? Może ktoś drugi zobaczyć, że jestem, może przez analogią, spostrzegłszy we mnie podobne do swoich objawy, przypisać mi czucie lub myślenie, ale jakże odmienna ta wiedza jego od téj, którą mam o sobie! On mnie *pośrednio* zna, jako przedmiot zewnętrzny, podpadający pod zmysły jego; ja siebie znam *bezpośrednio* sposobem tak odrębnym, poufałym, osobistym, jak nikt drugi mnie nie zna. Pochodzi to ztąd, że każdy umysł znać może niezliczone przedmioty, ale być niemi nie może. Dzieli go od nich cała przepaść, rozpostarta między myślą a rzeczami. O jednej tylko rzeczy umysł każdy

powiedzieć może, że ją zna i jest nią zarazem, a tą rzeczą jest on sam lub raczej podmiot, którego on jest władzą i czynem. Ta wiedza, jedyna w swym rodzaju, dana jest każdemu bezpośrednio, wewnątrznie, a nic lepiej jej nie określa od wyrazu „*samowiedza*“, bo każdy *sam* ją ma, *sam* o niej wie a prócz niego nikt więcej. Nikt być nie może sobą a zarazem kimś drugim. Może umysł do pewnego stopnia połączyć się z rzeczą poznana, bo i czemże poznanie, jeśli nie zrównaniem się umysłu z przedmiotem? ale związek taki logiczny, zimny, luźny a w dodatku pośredni, bo za pomocą obrazu lub pojęcia dopełniany. Samowiedza przeciwnie obejmuje byt swój i jego przypadłości sposobem ontologicznym. Jestto najściślejsza synteza, bo podmiot i przedmiot poznania, rozdwarzając się na powierzchni, pozostają w głębi tą samą, niepodzielną osobą.

13. Podział wiedzy wszelkiej na *beżpośrednią* i *pośrednią* ma ogromną doniosłość, bo nie tylko dopomaga do systematycznego rozkładu wszystkich wiadomości naszych, ale co ważniejsze, odpowiada na trzy główne pytania, jakie można zadać umysłowości naszej: *z kąd się bierze treść myślenia naszego? jaka jest pewność jego? jakie jego granice, czyli co wiedzieć można, a czego nie można?* Ponieważ wiedza płynie z różnych źródeł, różną także ma wartość i powagę. *Pośrednia* albo na doświadczeniu zmysłów opiera się, albo na ludzkim słowie ¹⁾, w obu razach ma prawdę swoją zewnątrz nas, a poręczenie swoje czy w normalnym stanie zmysłów czy większej lub mniejszej pewności, że ludzie nie myślą się lub nie kłamią. I tak, że posłużę się kilku przykładami, może być, że gwiazda już nie istnieje a ja widzę ją jeszcze, bo nie dobiegły do ziemi wibracje eteru, niosące ostatnie jej promienie. Może także oko moje, dotknięte jakim defektem, widzieć dwie gwiazdy, gdzie inni widzą jedną,

¹⁾ Trzeci rodzaj wiedzy pośredniej polega na objawieniu boskim, które dla ludzi prawdziwie wierzących ma tęsamą, a niekiedy nawet większą pewność od samowiedzy bezpośredniej. Będąc atoli pochodzenia nadprzyrodzonego, filozofia zaś nauką tylko przyrodzoną, *lumine naturali acquisita*, wiara kościelna i teologia nie mają związku z przedmiotem naszej rozprawy. Wiedzę i wiarę biorę zawsze w znaczeniu ogólnym, przyrodzonym.

lub zieloną, gdzie inni widzą czerwoną. A nawet wzrok zdrowy i właściwy na ileż on narażony złudzeń, które rozum prostować musi, nie chcąc pozostać w błędzie! Czasem prostowanie takie trwa lat kilka tysięcy, jak dowodzi system *Kopernika*. A mimo *Kopernika* nie przestaje nam zdawać się, że ziemia spoczywa a słońce do koła niej obiega. Słońce przy wschodzie lub zachodzie wydaje się daleko większem, niż w południe. Ziemia choć jest kulą, nigdzie nie ukazuje się skrzywioną. Takich złudzeń naliczyć można całe setki, dowodzą one jednej i téjsamej prawdy, że *wiedza pośrednia zawisła od organizacyi zmysłów, jak astronomiczna obserwacya od dobroci teleskopu*. Gorzej jeszcze rzecz się ma z ludzkim słowem. Wszystko co na niem polega, ma w niem jedyną swą porękę, a wiadomo, że ludzie często kłamią a częściej jeszcze się mylą. Większa część wiadomości naszych, historia, literatura, sztuki piękne, codzienne wreszcie interesa, opierają się na dobrej wierze ludzkiej i zdrowym rozsądku; pierwsza nie zawsze dotrzymuje próby a drugi grubych dopuszcza się błędów. Uчени przez wzgląd na interes, na mrzonki swoje, predylekcyje lub też gwoli stronnictwu, któremu służą, mówią często nieprawdę. W życiu codziennem, nie inaczej się dzieje. Tajniki serc ludzkich usuwają się zpod wszelkiej kontroli, trzeba im wierzyć lub udawać, że się wierzy. A gdy nawet ludzie są w najlepszej wierze, często się mylą z tą samą koniecznością, z którą zwodzą nas zmysły nasze. Ale dosyć tych przykładów. Konkluzya niewątpliwa będzie taka: *Wszelka wiadomość, która mnie dochodzi przez zmysły lub słowo ludzkie, ma moję powagę i prawdę zewnątrz mnie, a rozum przyjmuje ją stosownie do wiary, którą pokłada w jej pośrednikach*.

14. Odmienna zupełnie, bo bezpośrednia, jak widzieliśmy, jest wiedza o faktach własnej méj osoby. Zamiary moje znam bezpośrednio, nie potrzebuję na to ani wrażeń zmysłowych, ani pouczenia od ludzi; są one we mnie jakoby część jestestwa mego. Sam im nadałem istnienie, ztąd wiedza o nich nie jest przyćmiona żadnym pośrednikiem. Nic mnie od nich nie dzieli a więc niepotrzebny łącznik. Łatwo oznaczyć, jak wielkie zna-

czenie mają tego rodzaju wiadomości. Najprzód żaden błąd, żadne kłamstwo nie może w nich mieć miejsca. Nie mogę w siebie wmówić, że mam zamiar, którego nie mam lub że myślę o czémś, co nie jest przedmiotem myślenia mego, bo czyny moje tyle mają rzeczywistości, ile cała istota moja. Z ich pewnością ginie pewność bytu mego. Potém nie wchodzi do nich *żadna wiara*. Wierzyć można drugiemu, ale nie mówi się, że ktoś wierzy sobie samemu. Wierzę panu Janowi, że się Janem zowie, ale nie wierzę sobie, że rozwiązałem zadanie matematyczne, bo to wprost od siebie wiem, nie zkądinąd. Wierzę zmysłom, wierzę temu, co ludzie mówią lub piszą, ale temu, co wewnątrz mnie dzieje się, nie wierzę, lecz wiem o tém, bo ma we mnie źródło bytu swego. Ani zmysły, ani obcowanie z ludźmi, ani czytanie książek upewnić mnie o tém nie mogą. Zachodzi jednak pytanie: *czy wiedza bezpośrednia może stać się nauką?* czy może treść swoją ułożyć w system prawd logicznie powiązanych? Że wiedza pośrednia to potrafi, nie ulega wątpliwości. Świadczy o tém wymownie wspomniały zastęp nauk przyrodzonych i historycznych. Wszystkie mają materiał swój ze świata zewnętrznego, z doświadczenia zmysłów lub tradycji ludzkiej. Co do filozofii, jakkolwiek dopiéro u końca rozprawy okaże się, czém właściwie zajmuje się, tyle już z góry pewna, że nie jest ani historyczną nauką ani przyrodzoną. Nie bada czynów ludzkich ani żadnej części przyrody. Musi więc albo być nauką bez treści, jak złośliwie powtarzają przeciwnicy, albo brać ją z doświadczenia osobistego, z wiedzy bezpośredniej. Ale tu powstaje trudność nie mała. Składa się wiedza bezpośrednia z niezliczonych aktów, które mijają bez ustanku; z pragnień, które ledwo zaspokojone, odzywają się na nowo. Nic się nie zdają mieć stałego, ogólnego, zatém ani kwalifikacyi żadnej na treść naukową. *Nauka tém się zajmuje, co ogólne, trwałe, konieczne*. Pytanie więc, czy bezpośrednia wiedza zawiera w sobie materiał naukowy, na jedno wychodzi z tém drugim: *czy ma w sobie coś stałego i koniecznego?* Jeżeli to się okaże, zamiana jęj w system naukowy nie przedstawi żadnych trudności. A wtedy i naukowość filozofii będzie zabezpieczoną, bo pierwszym wa-

runkiem nauki, aby miała punkt wyjścia; drugim, aby miała treść samodzielną. Punktem wyjścia ukazał się nam fakt samowiedzy, który jest pierwszą a zarazem najogólniejszą zasadą filozofii. Teraz o jej treść chodzi, któraby na tej oparta zasadzie, rozwinać się dała w szereg prawd ściśle związanych. Że taka treść istnieje i materiału dostarczyć może na odrębną naukę, wykażą uwagi następne.

15. Wiedza bezpośrednia obejmuje wszystkie czyny i funkcje życia osobistego, wszystkie objawy władz umysłowych i cielesnych, ale to jeszcze nie filozofia. Wiedzieć, to odnosić zjawiska do praw, skutki do przyczyn, jednostki do rodzajów. Wiedzieć, to rozumieć, dlaczego coś jest a nie może być inaczej. Dwa te zdania, acz w odmienną formie, wyrażają myśl tęsamą. Skutek brany z osobna, mógłby nie być, mógłby także być inaczej; dopiero przyczyna jego tłumaczy, dlaczego takim jest a nie innym, bo oczywiście od niej zależy nietylko, że jest, lecz także, jakim ma być. Jednostka może nie być, ale gdy jest, musi być w jakimś rodzaju, co jest istnym niepodobieństwem, gdy nie będzie miała wszystkich rodzaju przymiotów. Zjawisko przyrody może nie wydarzyć się, ale gdy jest, musi odbywać się według prawa jakiegoś, a zatem poddać się wszystkim jego niezbędnym warunkom. W trzech tych przykładach zjawisko ma się do prawa, skutek do przyczyny, jednostka do rodzaju, jak szczegół do ogółu, bo prawo, przyczyna czy rodzaj powtarzają się lub powtarzać mogą w niezliczonych zjawiskach, skutkach, lub jednostkach. A skoro szczegół dopiero przez ogólne pojęcie uzasadnia się i tłumaczy, bez niego zaś pozostałby niezrozumiałym, słusznie się mówi, że nauka zajmuje się *tém co ogólne, a pomija to co szczegółowe*. Moznaby także powiedzieć o niej, że zajmuje się *tém co jest*, bo śledząc w zjawiskach warunki prawa, w jednostkach cechy rodzaju, w skutkach ślady przyczyn, robi ona badań swoich przedmiotem *to co jest*. Przemiążają zarówno jednostki jak zjawiska i skutki, ale *trwają a zatem są* rodzaje, prawa i przyczyny. *Zkąd na jedno wychodzą byt ogólny i rzeczywisty*. Ale i byt konieczny nic innego nie znaczy, tak iż można o nauce powiedzieć, że zajmuje się *tém*, co

jest ogólne, istotne, konieczne. Są-to trzy zwroty jednej i téj-samój myśli. Wymaga jednak pojęcie konieczności osobnego rozbioru.

16. *Konieczném oczywiście jest to, co nie może nie być.* Ale ^{nie} może rzecz nie być dla dwóch przyczyn: raz że w sobie tak pełna jest bytu, że nawet nie da się pomyśleć, aby jój nie było. Tego ani o sobie, ani o świecie nikt nie powie. Istniałby świat doskonale bez istot organicznych. Słońce a prawdopodobnie i gwiazdy »stałe« dla zbytku ciepła i światła ich nie mają, a z planet nam znanych, prócz ziemi, ledwo trzy usposobione są do pobytu istot żywych. Nieskończenie więc mała cząstka materji kosmicznej jest siedliskiem życia a nawet ta bez niego być może; świadkiem księżyc, który mimo ciepła i światła słonecznego od niepamiętnych czasów obumarł. Zresztą cały nasz system z planetami i kometami mógłby nie istnieć, mogłoby innych gwiazd nie być, ani drogi mlecznej, ani nebuloz, a pozostałaby przestrzeń pusta. Bo ani świat ani żadna część jego nie istnieje koniecznie, ten przydomek należy się tylko Najwyższej Istocie, Pełni i Dawczyni bytu wszelkiego. Względnie jednak wiele rzeczy jest koniecznych. Jeżeli ma być przestrzeń, musi mieć trzy rozciągłości, bo wątpię, aby się utrzymała hipoteza prof. *Zoellnera* ¹⁾, jakoby ich miała cztery lub więcej. Koniecznemi dla roślin są pokarm, światło, ciepło i powietrze. Taki lub inny rodzaj roślin obojętny w sobie, ale świat roślinny konieczny jest dla zwierząt. Nawet mikroskopiczne *diatomee*, zaludniające wszystkie słodkie i słone wody, koniecznemi są, bo jak rośliny lądowe zwierzętom lądowym, tak one wodnym dostarczają tlenu, potrzebnego do życia. W tém znaczeniu względném odkrywam w samowiedzy mojej mnóstwo rzeczy koniecznych.

17. Mógłbym nie być, ale skoro jestem, wiele rzeczy koniecznie być musi: nasamprzód prawa, które mną rządzą. Wszystko, co jest, musi mieć formę jakąś, istnieć jakimś sposobem.

¹⁾ W przedmowie do dzieła: *Principien einer elektrodynamischen Theorie der Materie* Leipzig, 1876, Tom I.

Prawa np. ruchu będą jego formą czy jakością; są one niezbędnym jego warunkiem, bo nie można pomyśleć ruchu, odbywającego się bez wszelkich praw. Tak i wrażenia zmysłowe, myśli, pragnienia, decyzje woli mają swe stałe konieczne prawa. Nie mogę pomyśleć, że słońce jest zarazem księżycem, że trójkąt, ma cztery boki, że ciało moje zajmuje razem z innym ciałem to samo miejsce, że to co jest moralnie złem, jest cnotą. Sprzeciwiałoby się to prawom myślenia, przestrzeni, fizyki, moralności, które odkrywam w jestestwie mojem a są one z niem tak zrośnięte, że zaprzeczyć im nie mogę, nie chcąc własnemu zaprzeczyć jestestwu. Wiele praw, nacechowanych koniecznością w niem odkrywam, a każde nie tylko koniecznym lecz i ogólnym jest i rzeczywiście będącym, ma przeto wszystkie warunki przedmiotu naukowego. Co więcej, każde z owych praw płynie naturalnie, bo ontologicznie z przeświadczenia o własnem istnieniu, które każda istota myśląca mieć musi. Jest zatem wszystko obecne, czego potrzeba dla nauki: jest punkt wyjścia czyli pierwsza zasada, jest także materiał w mnóstwie praw, które znane mi bezpośrednio z doświadczenia wewnętrznego, ułożyć się dadzą w system naukowy. A nie będzie to urojona lub oderwana spekulacja. Nie traci nigdy z oczu rzeczywistości najlepiej nam znanej i najbliższej nas obchodzącej. Zajmuje się czémś, *co jest rzeczywiście*. Ale wszystkie rzeczy, o ile są, podobne są do siebie i temiż rządzą się prawami. Kto poznał jedną dokładnie, wszystkich rzeczy zna istotę, zna prawa, rządzące wszelkiem istnieniem. Żadnej z nich jednak poznać tak dobrze nie można, jak własne jestestwo. Bo gdy inne znamy pośrednio, przez doświadczenie zewnętrzne, tę jedną obejmujemy bezpośrednio doświadczeniem wewnętrznym. Nauka przeto, która ją robi przedmiotem badań swoich, może o sobie śmiało powiedzieć, że *zajmuje się bytem*, bo z najwłaściwszej i najpoufalszej strony w nim się zagłębiwszy, odkrywa to, co w nim stałe i konieczne, główne prawa jego i prawdziwą istotę. Będzie to nauka najogólniejsza, bo inne wszystkie tylko częściami bytu lub pewną kategorią jego objawów się interesują, ta zaś wszelkim bytem, nie jakim tu i ówdzie się objawia, lecz jakim jest istotnie. Takie jój zada-

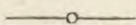
nie już *Arystoteles* wskazał, i to on głównie przez filozofią rozumiał¹⁾. Chociaż jak na wstępie wspomniałem, nazwa jej wiele znaczeń mieć może, znaczenie przednie nigdy się nie zatarało²⁾. Jeżeli nie całej nauce, to przynajmniej głównej jej części stale je nadawano. Sporu o to właściwie nigdy nie było; różniono się tylko w pojęciu bytu i metodzie, która do niego prowadzi. Bo rozmaite są kategorie bytu, skąd jedni brali wyraz w ogólniejszym, inni w specjalniejszym znaczeniu a zaczynając badania swoje, każdy od innej kategorii, musieli się także rozchodzić w metodzie. O niej należy pomówić obszerniej, bo jakkolwiek wykazałem, że filozofia ścisłą może być nauką dla tego, że ma zasadę pierwszą i treść stosowną, mogą jednak słusznie budzić się wątpliwości co do metody, gdyż wielu znakomitych filozofów trzymało się wręcz odmiennej.

¹⁾ Met. VI. 1. p. 1026 i częścię.

²⁾ Definicja scholastyczna »scientia naturalis omnium rerum per causas ultimas lub altissimas lub altiores« powstała, jak domyślam się, przez niezrozumienie *Arystoteles*a, który w metafizyce wyrazów *σοφία φιλοσοφία ἐπιστήμη* używa w kilku odmiennych znaczeniach; byłaby to »naukowa wiedza wszech rzeczy«, a dodatek *per causas ultimas* niepotrzebny, bo żadna nauka istnieć nie może bez najwyższych zasad. Przymiotnik *naturalis*, oczywiście nie od *Arystoteles*a pochodzący, odróżnia ją od teologii. Niemieckie *Weltweisheit* oznaczało niegdyś to samo, dzisiaj atoli u Heglistów jest »mądrością świata« i na jedno wychodzi, co »das absolute Wissen«.



II. O METODZIE OSOBISTÉJ.



1. Powiedziano o filozofii, nie bez słuszności, że ona cała mieści się w metodzie. Uwydatnia się to najbardziej, gdy ją przyrównamy do nauk innych. Ciało n. p. ludzkie może być przedmiotem kilku nauk odrębnych. Możemy opisać topograficznie wszystkie części jego: kości, mięśnie, nerwy, żyły i t. d. oraz wzajemne ich położenie. Obojętną wtedy rzeczą, czy ciało jest żywe, czy martwe. Można także zapytać się o skład wewnętrzny każdej części, o substancye pierwotne, z których powstała. Można wreszcie zastanowić się nad funkcjami i przemianami ciała żywego: nad trawieniem, karmieniem, obiegiem krwi, oddychaniem i t. d. W pierwszym razie postępujemy anatomicznie, w drugim chemicznie, w trzecim fizyologicznie. Ale można z innego jeszcze stanowiska rozważać ciało ludzkie. Jest ono odłamem powszechnego bytu, jest rzeczą, jest czémś. Ale co to *byt* lub *rzecz* lub *coś*, których ciało jest jakoby reprezentantem? Każda funkcya w ciele ma swoją przyczynę i swoje skutki: bicie serca jest mechaniczną przyczyną obiegu krwi, oddychanie przyczyną odnawiania tlenu we krwi, ale co to *przyczyna*? co to *skutek*? Ciało ma wiele przymiotów, ale *jaki zachodzi stosunek między rzeczą a jej przymiotami? między jej ilością a jakością?* i t. d. Gdy tego rodzaju pytania stawiamy, ciało, które do nich powód dało, zupełnie z oczu nam znika, a pozostaje tylko to, co w każdej rzeczy się powtarza, *ogólne prawa i formy bytu*. To szukanie koniecznych, ogólnych stosunków bytu jest cechą

główną filozoficzną metody, a znachodząc je bez wyjątku w każdym przedmiocie, można powiedzieć, że przedmiot na drugim zostaje planie, a pierwszą jest metoda, dzierżąca klucz do wszystkich owych zagadnień. Gdziekolwiek jest byt jakiś, można te same poruszyć pytania. Jednakże nie każdy byt również stosowny do ich rozwiązania, zależy więc wszystko od punktu wyjścia. Można zaczynać od własnego lub obcego bytu: w jednym i drugim razie pytamy się o to samo, ale odpowiedź nie będzie tasama. Obierano za podstawę metafizyki tak pierwszy jak drugi, a dochodzono do zupełnie odmiennych rezultatów. Skądże ta różnica? Bo punkt wyjścia był błędny, nie mógł więc do celu doprowadzić. Przypatrzmy się tym różnym kierunkom, które rozstrzeliły się w mnóstwo systemów fałszywych, zdumiewające pomniki zmarnowanej pracy ludzkiej.

2. Na pierwsze spojrzenie nic łatwiej nie przychodzi, nic nie wydaje się pewniejszym, jak zaczynanie od otaczającej nas przyrody, której jesteśmy ledwo dostrzegalną cząstką. Sama nas poniekąd wzywa do tego, bo od kolebki przysyła nam bezustannie zarówno pokarm jak wrażenia, którym zawdzięczamy wzrost ciała i rozwój ducha. Człowiek wyrwany z towarzystwa innych ludzi we wieku niemowlęcym, pozostałby rodzajem zwierzęcia, ale ludzie bez przyrody zgoła istniećby nie mogli. Im kto młodszemu lub więcej z nią związany, tym bardziej czuje tę prawdę. Dzieci, dzikie ludy, a wśród oświeconych klasa rolnicza, wypowiadają ją głośno nie tylko słowem, lecz i życiem, które w zupełności oddane jest przyrodzie i zastosowane do wszystkich jej wymagań. Ale to prawda nie kompletna. Acz wielka jest zawisłość nasza od natury a większe jeszcze jej zasługi względem nas, mimo to duch nasz, szlachetniejsza połowa naszej osoby, nie jest jej owocem. Daje ona impuls do samowiedzy, daje materiał do pracy umysłowej, ale świadomość osobista z całym bogactwem swych pojęć, przekonań, zamiarów i czynów jest samodzielny duch naszego wyrobem. Wielkiej jednak potrzeba dojrzałości, aby wznieść się do tego idealniejszego poglądu, gdzie duch króluje przyrodzie, a ta zamienia się w materiał lub co najwięcej w narzędzie. Nie wszyscy zająć tam potrafią;

większość zatrzyma się na szczeblu niższym. Jak w życiu człowieka duchowa epoka następuje po cielesnej, tak i w zaraniu filozofii szukano prawdy zewnątrz człowieka, nie domyślając się, że ona w nim przebywa. Pierwsi mędrcomie Helady, którzy razem z myślami swemi przekazali nam i nazwę filozofii, nie kontentując się przesądami ludu, podaniami mitologii lub praktycznym rozumem ludzi codziennych, z nieograniczoną ufnością przystępują do tajemnic natury, przekonani, że je uchwycą od razu. Ale w skutku nic być nie może, czego nie było w przyczynie, ani z pierwszej zasady wydobyć nie można, czego w niej niema. W świecie zewnętrznym nas niema, to téż ducha naszego wytłumaczyć nie potrafi. Zaczynając od świata materialnego, *Jończycy* nigdy nie doszli do samowiedzy. Rozprawiają o powstaniu świata i pierwiastkach jego; wszystko w nim tłumaczą prócz tego, co w nim najważniejsze, prócz ludzkiej osobowości. Słusznie powiada *Arystoteles* ¹⁾, że pierwszy *Anaxagoras* wprowadziwszy ducha do filozofii, mówi jak człowiek trzeźwy. Ale dualizm jego, który zresztą źle był uzasadniony, nie powstrzymał materialistycznego kierunku, który trwa aż do naszych czasów. Nie pisząc tutaj jego historii ani krytyki, ograniczę się do jednej uwagi, że wszystkie jego błędy pochodzą ztąd, iż na mylniej polega zasadzie. Pierwszym jego pewnikiem jest, że są tylko ciała. Że ciała są, chętnie przyznamy, że tylko są ciała, bez dowodu wmówić w siebie nie damy. Burząc wszelkie dogmy i powagi, materializm narzuca ludziom dogmatyzm najtwardszy, żeby za prawdę nieomylną przyjęli to, co jest mniej pewnym, a to co jest pewniejsze, uważali za mniej pewne. Cała jego metafizyka zamyka się w twierdzeniu *Hobbesa*: są tylko ciała, oraz w tém drugim: „*filozofia tylko ciałami się zajmuje*“ ²⁾. Kto tak zaczyna, nigdy do ducha nie dojdzie i powinien, chcąc być konsekwentnym, powiedzieć, że *duch jest ciałem i Bóg jest ciałem*. Dwa te niezrównane paradoksy rzeczywiście znajdują się w dziełach *Hobbesa* a dowodzą jasno, że jego *korporalizm*

¹⁾ Metaph. I. c. 4.

²⁾ Opp. omnia philos. Amstel. 1668. Logic. p. J.

mimo pozornego fundamentu zawieszony jest w powietrzu. Zkąd bowiem znam ciała, jeśli nie z wrażeń zmysłowych? Wrażenia zatem moje bliższe mi są i pewniejsze od ciał zewnątrz mnie. Wrażenia jednak nie są ciałem, bo jakkolwiek przez ciało mnie dochodzą, wiem doskonale, że nie ciało je odbiera, lecz osoba moja. Co innego ciało a co innego *ja* moje. Ja czuję wrażenia moje, ale nie mógłbym ich czuć, gdybym wprzód nie wiedział o sobie. Nawet tego, że ciało mam, wiedzieć nie mogę, jeżeli nie wiem, że jestem. Wnoszę ztąd, że to co we mnie czuje i wie, odmienném jest od ciała mego. Tamto *duchem* nazywam i zupełnie różnemi od ciała obdarzam przymiotami. Przyrównany do ciała duch niewątpliwie pierwszym jest, bo gdybym nie miał ducha, nie byłoby dla mnie ciała, t. j. nie wiedziałbym o jego istnieniu. Jakże więc twierdzić, że tylko ciała są, skoro ten, co tak twierdzi, samém twierdzeniem dowodzi, że nie jest ciałem! Ciało nic nie twierdzi. Przepaść niewypełniona między tém, co twierdzi, a tém, co twierdzić nie umie. Jeżeli drugie jest, bardziej jeszcze pierwsze być musi, bo bez niego nicby o drugim nie wiadano. Ztąd w żadnym razie filozofii nie wolno zaczynać od przyrody, bo ta ma gwarancją bytu a poniekąd i form swoich w ciele ludzkim i jego organizacyi. Nawet od ciała własnego filozof zaczynać nie może, bo to z pewnością nie filozofuje, a jeżeli on koniecznie uprze się przy swoim, niechaj wie, że jak *Jończycy*, *Demokryt*, *Epikur*, a później *Gassendi*, *Hobbes* i tylu innych, ugrząźnie w ciałach, ale o tajnikach ducha nic się nie dowie.

3. Jest jeszcze byt inny, od którego wielu filozofów zaczęło, *byt najwyższy, bezwzględny*. Świetne systemy powstały na téj drodze, a choć w nich niema prawdy ostatniej, trudno im odmówić podziwu, jeżeli się zważy wspaniałość ich budowy, ani współczucia, jeżeli się obliczy ogrom dyalektycznej pracy, rzuconej w niewypełnioną bezdeń daremnego pragnienia. Byt najwyższy zamyka w sobie możność wszelkiego istnienia, a wszystkiemu, co jest, nadał on rzeczywistość, myśl i pragnienie. Wszystko zna najlepiej, bo cokolwiek zrobił, z wiedzą uczynił, *sciens fecit omnia*. On jest życiem pierwszym i najwyższym, bo

dla niego być i żyć jedno są, *idem est esse et vivere* ¹⁾. Jakże wtedy dziwić się, że duch ludzki niecierpliwy prawdy, idąc za najszlachetniejszym swym instynktem, wrywał się wprost do tej istności, pominałszy rzeczy znikome, które tyle tylko mają rzeczywistości, ile udziału w jej doskonałości, tyle prawdy, ile z jej myśli niezmiennej urzeczywistniają w przemijającym swym stanie. Jeżeli wiedzieć znaczy obejmować skutek w swój przyczynie, to wiedza najwyższej przyczyny tłumaczy skutki wszystkie a sama dalszego nie potrzebuje tłumaczenia, bo nie mając nad sobą przyczyny, sama w sobie jasną jest i zrozumiałą. Ale gdzież ją poznamy? jakże ją stożsamiemy z umysłem naszym? Dwie drogi prowadzą do poznania przyczyny: jedna od skutków, druga bezpośrednią intuicyą, jedna fizykalna, druga matematyczna. Pierwszą poznaliśmy wyżej. Ale badanie przyrody bez jasnej pierwszej zasady kończy się zwykle materjalizmem: rzadko dochodząc do ducha ludzkiego, rzadziej jeszcze wznosi się do ducha bezwzględnego. Druga droga nieco młodsza; udali się nią pierwsi *Eleaci*. Niechaj największy z nich wypowie myśl główną, która jest duszą i treścią wszystkich systemów tegoż kierunku. »Wszechbyć dzielić się nie da, bo wszędzie do siebie podobny, nie zawiera on w jednej części więcej, a w drugiej mniej życia, lecz cały pełen jest swego istnienia. W każdej swjej części cały jest obecny, bo wszędzie, jest a byt od bytu nie różny. Nieporuszony trwa on, silnemi opasany więzy, bez początku i końca, tensam, w położeniu temsamém, żadnym nie podległy zmianom.« Tak *Parmenides* ¹⁾. Czytającemu te słowa, zdaje się, że nie Grek z czasów *Peryklesa* je napisał, lecz *Spinoza*, *Hegel* lub *Gioberti*. To téż on jeden za wszystkich starczy. A jakże doszedł do pojęcia tak oderwanego i wzniosłego, że przy niém dziwnie maleją pomysły jońskich »fizyologów«, nakształt przedmiotów, widzianych z ogromnej wieży? Sam nas upewnia, że nie radził się doświadczenia zmysłów, „*bo to droga zwyczajnych ludzi*“, którym rzeczy doczesne wydają się być lub

¹⁾ S. August.

²⁾ Simplic. ad Arist. phys. fol. 31.

nie być, według tego, czy powstają lub giną. Jakaż inna droga zawiedzie nas na te wyżyny? Otóż na wstępie swego poematu spieszy do bogini po prawdę: ona mu odsłania wszystkie bytu tajemnice ¹⁾. I tak gdy po raz pierwszy występuje w dziejach filozofii *ontologizm*, bo tak kierunek ten nazywać się powinien, ma już charakterystyczne swe znamię, które nie zatarło się na jego czole aż do dni naszych, *bez pośrednią intuicyą wszechbytu*. *Plotyn*, gdy w mniemanych zachwytach tonie w Jednym; *Arabowie*, gdy rozумы osobiste gubią w rozumie powszechnym; *Marsiliusz Ficinus*, gdy w umyśle swoim zawsze ma obecnem pojęcie Boga; *Malebranche*, gdy wszystko widzi w Bogu, w czém naśladowali go *Thomassin*, *Fenelon* i *Gerdili*; *Schelling*, gdy obejmuje bezwzględną tożsamość przedmiotu i podmiotu »intelektualną intuicyą«; *Hegel*, gdy ją we własnem myśleniu urzeczywistnia, *Gio-berti*, gdy robi umysł ludzki widzem nieustającym, bezpośrednim bytu tworzącego: używają tejsamėj metody i do tegoż dochodzą wyniku. Ponieważ intuicya bezpośrednia bytu bezwzględnego w tém życiu smutném jest złudzeniem, każdy z owych filozofów właściwie własny rozum oglądał wraz z myślami, które w nim powstały, a nie przypuszczając po za widzeniem swoim innėj rzeczywistości, brali myślenie za jedyny byt rzeczywisty. *Myśleć i być jedno są*, powiedział już *Parmenides* ²⁾ a za nim powtórzyli to samo wszyscy ontologisci aż do dni naszych. To zdanie w znaczeniu swém absolutném jest niewątpliwie fałszywém.

4. Pochodzi zaś błąd radykalny ontologistów z braku prawdziwėj zasady. W tém mają racyą, że zaczynają od czegoś bezpośredniego, ale łudzą się, mniemając, że widzą byt absolutny. Bo intuicya bezpośrednia w nicém się nie różni od wiedzy bezpośredniej, a bezpośrednio podmiot myślący zna tylko siebie i czyny swoje, które, gdy do do poznania się odnoszą, są pojęciami. Może umysł bezpośrednio widzieć ideę bytu, ale to nie byt, to tylko jego pojęcie. Są pojęcia, którym żaden przedmiot rzeczywisty nie odpowiada. Znany jest argument *Św. Anzelm*,

¹⁾ Proclus ad Timaeum II. p. 105.

²⁾ Clemens Alex, stróm VI. p. 627 . Plotin Ennead. V. 1. 8.

który niestety jest błędem, prawda, że genialnym, bo od genialnego człowieka pochodzi. Powiada on, że *głupi* u psalmisty (Ps. XIV. 1.), który *rzekł w sercu swoim: nie masz Boga*, może wyobrazić sobie najwyższe Dobro, ponad które nic większego nie da się pomyśleć. To zaś nie będzie tylko w umyśle, bo wtedy byłoby większym inne Dobro, które i w umyśle a zarazem i zewnątrz niego przebywa. Zkąd taka konkluzja: *existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re*. Zaraz po ukazaniu się słynnego *proslogium*, mnich *Gaunilo*, pod którego pokornym nazwiskiem i habitem ukrywał się waleczny hr. *Montigni*, wyrzucił Anzelmowski argument prostą uwagą, że można mieć pojęcie doskonałej wyspy a takiej wyspy może niebyć. Podobnie ontologisci mając pojęcie bytu, widzą pojęcie swoje, nic więcej, a zupełnie dowolnie twierdzą, że ono jest pierwszym w ludzkim myśleniu lub najpełniejszą rzeczywistością wyrazem. Z tego pierwszego arbitralnego przypuszczenia wyprowadzają osobny świat idealny, mało dbając o to, czy świat prawdziwy, dotykalny, rzeczywisty, do ich świata podobien. A myśl ich w dalszym zapędzie wszelki rzuciwszy hamulec, zapomniawszy nie tylko o świecie, ale nawet o najpewniejszej rzeczywistości, o myśliciela osobie, której przecież własne zawdzięcza istnienie, tak wysoko się wzbiła, że w mglistej dali zniknął przed jej wzrokiem i ten, który ją zrodził i świat, do którego należy. Zapomniawszy w gorączce spekulacyjnej, że ona jest czynem osoby, której prawami rządzić się powinna, stała się czymś nieograniczonym, ogólnym, nieistotnym. Zatarła w sobie wszystkie cechy i różnice. Zrodziwszy się myślą osobistą, rozprzestrzeniła się w absolutne myślenie i śmiało przerzuciła się w najodleglejsze i najpróżniejsze pojęcie oderwanego bytu, z którego mozolnie potem wywodzić usiłowała, co istotę naszą i świat cały wypełnia. Wydała liczne systemy, ale wszystkie w tym do siebie podobne, że na wstępie porywają, będąc jakoby nową kreacją wszech rzeczy i praw wszelkich, a kończą się rozpaczliwie, bo tylko duch bezwzględny stwarza z niczego; ludzkiej myśli twory, jeżeli wyszły z nicości, znowu do niej

wracają, a pozostaje samotna abstrakcja, zimna i przerażająca, jak przestrzeń, w której nic nie przebywa.

5. Dwa wyłożone przez nas kierunki myśli filozoficznej, materializm i ontologizm, nie mając bezpośrednio pewnej podstawy, doszły do błędnych konkluzyj, które w rażącej są sprzeczności z tém, co każdemu człowiekowi najmniej wątpliwém jest, z własną jego samowiedzą. Pierwszy zamienił człowieka w ciało, drugi w akt bezwzględego myślenia. Osobista samowiedza odrzuca obie te konkluzye, jako przeczące temu, o czém nieomylnie jest przekonana, zmuszona więc nowego szukać kierunku, któryby po tylu doznanych zawodach nareszcie rozwiązał zagadkę własnego istnienia, bo ta najbliższą ją obchodzi. A nie trudno o początek, sama ostrożność go zaleca. Widząc tylu ludzi chodzących nadaremnie jedną drogą, cóż dziwnego, że obieramy drugą. Bo dwie tylko drogi przed nami: jedna zasłana szczątkami tylu systemów, które na próżno chciały przedostać się po niej, słusznie odstrasza; druga tém bardziej zachęca, że ma początek pewny, nie podpadający najmniejszej wątpliwości. Cóż pewnym będzie, jeśli niem nie jest nasze istnienie? Dziwném tylko to jedno, że ludzie od razu ję niewybrali, że woleli przez kilka wieków grzęznąć po manowcach, aniżeli stąpać bezpiecznie po bitym gościńcu. A nawet puściwszy się nim, co chwilę z niego schodzili, jakby na sprawdzenie słów *Helwecyusza*: *c'est par l'erreur qu'au vrai l'homme peut s'avancer*. Dosyć, że duch grecki, nabłądziwszy się z »fizykami« po wszystkich kątach przyrody, a z *Eleatami* i *Sofistami* po labiryncie ontologicznych subtelności, w końcu doszedł do zupełnego zwątpienia. Uczniowie *Heraklita* boją się wchodzić do wody, bo wszystko tak prędko mija, że niczego się dotknąć nie można; *Protagoras* woła, że wszystko jest prawdą; *Gorgiasz*, że nic nie jest prawdą; *Zenon*, że przestrzeń, ruch, czas i liczba są złudzeniem. W tym wirze potwornym subiektywizmu, nihilizmu, skeptycyzmu i podobnych ducha filozoficznego wybryków, gdy nic się nie wydaje pewnym, nic stałym, nic dobrém, *Sokrates* zwałpiałym ziomkom przypomina słowa, wyryte na delfickiej świątyni: *γινῶθι σεαυτὸν* »poznaj siebie samego«. Jest jego wiekopomną zasługą, że osobę ludzką, o której zapomniano zu-

pełnie, zrobił po raz pierwszy i punktem wyjścia i celem wszelkiego filozofowania. *Jaki jest cel człowieka?* oto pytanie, które mędrzec ateński ciągle ma na ustach. Natychmiast, jakby różyczką czarodziejską zaklęte, ukazują się na nowo po długiém wygnaniu, najważniejsze prawdy nieba i ziemi. Bóg jest najwyższém dobrem! Duch ludzki jest nieśmiertelny! Rozum stworzony do prawdy! Cnota ostatnim celem człowieka! Wszystkie te prawdy, które odtąd stały się najdroższą spuścizną wszelkiej zdrowej filozofii, *Sokrates* tak łatwo wykazał, bo miał w ręku dobrą metodę, opartą na niechybnym pewniku. Nie tutaj miejsce rozwodzić się nad jego zasługami ani nad przyczynami, dla których metoda jego znowu poszła w zapomnienie. Tyle pewna, że *Platon* i *Arystoteles* wszystko, co mają dobrego w swych systemach, zawdzięczają metodzie Sokratesowej; a wszystko, co w nich jest błędném, pochodzi z domieszanych obcych czynników. Ich uczniowie zapomniawszy zupełnie o wielkim czynie *Sokratesa*, powrócili do smutnych obłędów filozofii przedsokratesowej. Gdy świat rzymski obumierał, szkoły filozoficzne znowu o wszystkiém wąpiły. Wtedy największy z chrześcijańskich myślicieli, który wszystko, co było prawdą w *Platonie*, połączył z nauką Objawienia w zdumiewającą całość, na nowo zaczyna filozofowanie o kotwicę samowiednego istnienia i dwanaście wieków przed *Dekartem*, głębiej i dokładniej od niego wypowiada prawdę, którą w odmiennój formie przyjąłem za pierwszą zasadę méj rozprawy: że duch nie zna *żadnej rzeczy lepiej nad siebie samego, żadna mu nie jest tak bliską, jak własne istnienie: nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi* ¹⁾. Myśl ta pozostała przewodnią po przez średnie wieki; wiadomo, że koryfeusze scholastyki wielkie położyli zasługi w zbadaniu ducha ludzkiego. Gdy jednak ich systemy w głowach niedołącznych uczniów obumarły, nastąpiło w XVI i XVII wieku w porządku prawd przyrodzonych nowe wirowanie pojęć, jak ongi za czasów *Sokratesa*. Fizyka *Arystoteles* ukazała się w niezgodzie z rzeczywistością, stracono ufność nastę-

¹⁾ De Trin. XIV. 7.

pnie i do jego metafizyki a szukając nowój metody, nie wiedziano, od czego zacząć. Mają rewolucyę tę nieszczęśliwą manią, że burzą wszystko, złe i dobre, nawet fundamenta, a potem najczęściej nie mają na czém stawiać gmachu nowego. Odżyli joińscy *hylozości*, *Platon* w najgorszej formie, *Stoicy*, *Epikur*, *nawet kabala*; niektórzy, jak *Giordano Bruno* dochodzili do zupełnego szału, cóż dziwnego, że zwątpiono o wszystkiém, nawet o rozumie ludzkim. Po skeptycyzmie *Montaign'a* i *Charron'a* pisze *Sanchez* książkę: *de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur*. Taki był stan filozofii, gdy wystąpił *Dekart*, szukając, niby drugi *Archimedes* niewzruszonego punktu, na którymby stanął. Jak niegdyś *Sokrates*, a później *Augustyn Św.*, on także początek badania do samego środka ludzkiej osoby przenosi. *Myślę a więc jestem*; oto wielkie słowo, dla którego słusznie od *Dekarta* zaczynamy nową epokę w dziejach filozofii. Nie jestto myśl nowa, bo *Sokrates* i *Augustyn Św.* wypowiedzieli ją poprzednio, ale prawda w niej zawarta tak jest potężna w skutki, że samo przypominanie jej, choćby w niekompletniej formie, nadzwyczajną jest zasługą.

6. Jednakże *Dekart* nietylko przypomniał prawdę pierwszą, powszechnie znaną, od której zaczynać powinna filozofia, lecz postawił także system samodzielny. Ten utwór myśli jego, pełen dziwactw i błędów oczywistych, ściągnął na niego słuszną naganą, która później spadła i na myśl główną. Twierdzenia, że dusza nie działa na ciało, ani ciało na duszę, bez ciągłego pośrednictwa Bożego; że zwierzęta są automatami bez czucia, że dusza ma od urodzenia ideę Boga i wiele innych prawd; że treścią materji jest rozciągłość i t. d.; że wreszcie substancją to jest, co nie potrzebuje żadnej rzeczy do istnienia — są w tak rażącej sprzeczności, nietylko z doświadczeniem nauk, lecz nawet z przeświadczeniem samowiedzy, na którym przecież system głównie polega, że trudno zrozumieć, jak tak dzielna głowa mogła przy nich się upierać. Stała się później błędność ich jeszcze oczywistszą, gdy uczniowie wydobyli z nich nieubłagane, acz sprawiedliwe konsekwencye. Zjawił się okazyjonalizm *Geulinx'a*, ontologizm *Malebranche'a*, akosmizm *Spinozy*, i cała reforma

filozofii na niczém spełzła. Poczciwie zrozumiana i dobrze pomyślana, źle została podjęta, a zatem udać się nie mogła. Wiedział *Dekart*, od czego zacząć, ale zaczął niekompletnie. Genialnie przejrząwszy, że natura ludzka powinna być zasadą wszelkiego filozofowania, nie całą, jak wypadło, lecz tylko jedną jej władzę za punkt wyjścia obiera. I to główny błąd jego, to jego *πρωτον ψευδος*. Całą treść człowieka zasada na myśleniu, robi z niego *myślącą substancją*, która oczywiście nie może mieć wspólnego ze *substancją rozciągłą*. Umysł nic wiedzieć o ciele nie może, jeżeli istota myśląca zarazem nie czuje, że ma ciało. Wią każdy, że ma ciało, bo je czuje. Usuńmy czucie, a nie będzie już pomostu, wiodącego od myślenia do materii. *Dekart* zamieniwszy czucie na sposób myślenia, *modus cogitandi*, w istocie pomost ten zburzył. Wtedy to powstało nieszczęsne rozdwojenie między myśleniem a rozciągłością naszą, przeciw któremu natura nasza energicznie protestuje. Człowiek nie jest połączeniem dwóch jestestw, które obojętnie obok siebie istnieją, lecz naturą jedną, w której dusza ożywia ciało, a to doskonali duszę i razem przenikają się najpoufalszą spojnią, jaką pomyśleć można w porządku przyrodzonym. Owocem tej spojni jest ludzka osoba, która nie będąc ani duszą ani ciałem, jest ich nierozzerwalną jednością. Tak sama osoba myśli i rozciągła jest. Tak postawiwszy kwestyą, nie byłby *Dekart* napisał w drugiej medytacyi, że o wszystkiém wątpić można, nawet o tém, że się ma ciało, które zajmuje przestrzeń, rośnie, karmi się, porusza i czuje. Nieprawda, że ruch lub przestrzenność méj osoby mają dla mnie pewność mniejszą od myślenia. Nieprawda również, że ciało czuje, lecz *ja* moje czuje ciałem. Gdyby jaki duch potężny, według hipotezy *Dekarta*, mógł mnie opętać złudzeniem, że mam ciało, którego nie mam, mogłoby to złudzenie rozszerzyć się i na myślenie moje a wtedy wszystko, nawet wątpienie moje, obróciłoby się w niepewność. Błąd *Dekarta* tém mniej do darowania, że przed nim *Augustyn Ś.* tęsamą kwestyą poruszywszy, całą naturę ludzką odjął wątpicielom. »Ludzie wątpili o tém, czy powietrze, czy ogień jest siłą

żywołnią, ale któżby o tém wątpił, że żyje?«¹⁾ Życie nietylko myśleniem, lecz wielu objawia się sposobami, ruchem n. p. a ten niepodobny bez przestrzeni. Jeżeli wątpić nie mogę, że żyję, to ani o tém wątpić nie godzi się, że mam ciało, które się porusza w przestrzeni, bo czuję ruch i przestrzenność moję, a czucie jest objawem żywołnim, również bezpośrednio mi znanym, jak myślenie. *Dekart* tę namacalną prawdę przeoczywszy, wskazał system swój na niepłodność a reformę filozofii na zgubę.

7. Podjęto ją na nowo pod koniec przeszłego wieku. Filozofia była w oplakaném położeniu, z którego na pierwsze spojrzenie nie było wyjścia. *Kartezyanizm* i nauka *Leibnitza*, która tamtego jest poprawną edycją, zamieniły się w płaski dogmatyzm, który wszystko tłumaczył a nikogo nie zadawałniał; obok nich materjalizm i niewiara w kilku gatunkach; nareszcie, żeby żadnego niebrakowało koloru w obrazie powszechnego zamieszania pojęć, radykalny skeptycyzm *Hum'a* zaczepia rzeczywistość przyczyn i skutków, a z nią same podwaliny ludzkiego myślenia. Wtedy *Kant* przebudził się z długiego snu dogmatycznego, jak sam opowiada i genialném zapytaniem: czy są podobne sądy syntetyczne *a priori*? rozpoczął po *Sokratesie* i *Dekarcie* trzecią wielką reformę filozoficzną, niesłychanie gruntowniejszą. Pokusił się o analizę ludzkiego myślenia, tak głębką i pełną, o jakiej nie zamarzył nawet żaden z jego poprzedników. Jak *Kopernik* stosunek słońca do ziemi, tak on przewrócił relacją podmiotu do przedmiotu. *Świat przestrzenny i zmienny istnieje tylko dla naszego umysłu, po za nim jest on niczém*. Tak streszczona filozofia kantowska odsłania od razu wszystkie zalety i błędy swoje. Jedne i drugie wyobrażnią powiększone do niezwykłych rozmiarów, zrodziły albo ślepy entuzjazm albo również ślepą nienawiść do wielkiego męża²⁾. Nam pośrednią drogą

¹⁾ De Trin. X. 14.

²⁾ W *Kancie* odróżnić wypada system od metody: pierwszy jest ułomny a w ostatnich wynikach błędny, druga jest genialna a dobrze zrozumiana dokona zupełnego przeobrażenia w logice, psychologii, antropologii i lingwistyce. Za czasów Kanta cztery te nauki mało były rozwinięte, dzisiaj licznemi odkryciami stwierdziły prawdziwość »krytycyzmu«. U nas *Jan Śnia-*

pójść wypada, według stariej maksymy: *in medio veritas*. Jeżeli trudno pochwalić adoracyą, która przysięga na wszystko, co mistrz powiedział, gdyż filozofia nie na wiarę przyjmować nie powinna, to trudniej jeszcze sympatyzować z nienawiścią, dowodzącą zupełnego niezrozumienia metody filozoficznej. Kto chce być filozofem w prawdziwem słowa znaczeniu, koniecznie z *Kantem* i to na seryo policzyć się musi, bo cała tegoczesna filozofia jest jakoby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą. *Hegel* jak wiadomo był z razu uczniem *Szellinga*, a ten znów *Fichtego*. *Fichte* zaś bez ogródki oświadcza, że żaden umysł ludzki nie posunie się za granice, u których *Kant* stanął w krytyce »władzy sądzenia«, i że on sam nic nie powie, czego *Kant* przed nim nie poruszył, bezpośrednio lub pośrednio, jaśniej lub ciemniej ¹⁾. *Herbart* powiada o sobie, »że należy do

decki, a za nim idąc *X. Morawski* afektują niezmierną pogardę dla królewieckiego myśliciela. Przyznaję, że pytanie: »jakim sposobem powstają sądy syntetyczne a priori« jest paradoksalne, jeżeli tylko na słowa się zważa. Ale nieraz pod błędną formą myśl prawdziwa się ukrywa. *Kanta* wiekopomną zasługą jest rozdwojenie świata zmysłowego na »fenomenalność« i »rzeczy jakie są w sobie«, czém duchowi ludzkiemu nowe wytknął tory, przejrzone niegdyś na chwilę i to niedokładnie przez *Platona*. Błędy *Kanta* zostały zapomniane, tak samo systemy, na nich oparte. *X. Morawskiego* pogląd na *Szellinga* i *Hegla* sprawiedliwy, acz surowy, chybia jednak celu, bo dłaczegoż *Kant* ma odpowiadać za błędy tych dwóch następców, skoro *Fichte*, a później *Herbart* myśl jego główną podjęli z inną a właściwszą strony? W naukach przyrodzonych Kancyanizm i Herbarcyjanizm znajdują coraz więcej zwolenników, co bardzo przemawia za prawdziwością ich głównej myśli.

¹⁾ *Fichte*: »Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen könne, an der *Kant* besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Gränze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant* unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe«. (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. Weimar, 1794, str. V).

Herbart: »Mit einem Worte: der Verfasser ist Kantianer«. (Sämmtl. werke. III. str. 64).

Schopenhauer: Schon in der Vorrede zur ersten Auflage habe ich erklärt, dass meine Philosophie von der Kantischen ausgeht und daher eine gründliche Kenntniss dieser voraussetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopfe, der sie gefasst hat, eine fundamentale Veränderung

szkoły Kanta«. *Fries, Schopenhauer* i wielu innych podobnie się wyrażają. Z drugiej strony nie jest tajemnicą, że większość niemieckich systemów, z wyjątkiem *Herbarta* w ostatnich wynikach swoich rozbiła się o niewzruszoną skałę zdrowego rozsądku i na zawsze utonęła w przeszłości. Taki smutny koniec reformy zaczętej przez *Kanta* przypisać należy błędom, które ukryte w jego systemie, a pielęgnowane przez następców, w końcu tak potężnie się rozrosły, że całą metodę na szwank naraziły. Przypatrzmy się metodzie. Rozum ludzki, zanim przystąpi do badań filozoficznych, powinien obliczyć swe siły, przekonać się, co wiedzieć może a czego nie może. Znakomity początek dla każdej filozofii, i taki a nie inny był zamiar *Kanta*, gdy zadał sobie sławne pytanie: *czy są możliwe sądy syntetyczne a priori?* Rezultat zaś, do którego doszedł, tak się da streścić: *a priori* ma umysł pewne formy widzenia i kategorie sądzenia, które stanowią jakoby okulary jego, bez których nic zgoła nie widzi; *a posteriori* posiada całą różnorodność i nieskończoność wrażeń zmysłowych. Wiedza ta druga zupełnie zależną jest od pierwszej, bo jak rzeczy wszystkie widzimy w przestrzeni, tak im nadajemy z tą samą koniecznością pewne wzajemne relacje, gdyż taka już natura naszego umysłu. Ale kategorie umysłowe, konieczne w obrębie umysłowości, nie mają po za nią żadnego znaczenia, a ztąd wszystko, co w nich i przez nie wiemy, ma czysto subiektywne istnienie, po za subjektem nawet pomyślanem być nie może. Z tej fatalnej przepaści, gdzie wszelka prawda obiektywna ginie, wydobył się *Kant* gwałtowną, acz chwalebnią niekonsekwencją, ukazawszy nam po za światem zjawisk, istniejących tylko dla naszego umysłu, świat drugi trwający w sobie, niezależnie od nas. Pod *fenomenem* ukrywa się »*das Ding an sich*«. Pierwszy jest skutkiem drugiego. Powszechnie dzisiaj zgadzają się, że *Kanta* »*rzecz jak jest w sobie*« jest grubą niekonsekwencją, bo jeżeli prawo przyczynowości jest kategorią subiektywną, nie ma ona znaczenia za granicami zjawisk, gdyż tylko do zjawisk się od-

hervor, die so gross ist, dass sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann«. Sämmtl. Werke Bd. II. str. XXIV. 1873.

nosi. Wolno powiedzieć, że jedno zjawisko jest skutkiem drugiego, ale nie wolno go przypisać przyczynie, która sama zjawiskiem nie jest. Kto tak rozumuje, podobny do więźnia, usiłującego głową przebić mury swój celi. Jest-to istne szaleństwo. Popelnił więc *Kant* nielogiczność, wprowadziwszy do systemu swego rzecz, która „*jest w sobie*“, a zarazem przyczyną zjawisk, ale to nielogiczność szlachetna, bo wszystkie prawdy powszechnie i wieczne zagrożone przez subiektywizm, jakoby do bezpiecznego schronienia *Kant* przeniósł do „*rzeczy jaka jest w sobie*“. Naprzeciw kategorjom rozumu postawił absolutne prawo moralne, naprzeciw czystemu rozumowi rozum praktyczny. I tak własnym potwierdził przykładem, co przedtém wydarzyło się *Dekartowi*, że kto za punkt wyjścia obiera myślenie oderwane od osobowości, nie trafi nigdy ani do rzeczywistości świata ani do swój własnej.

8. Usiłowali naprawić błąd *Kanta* trzej myśliciele, którzy, każdy po swojemu, chcieli subiektywizm „*krytyki czystego rozumu*“ pogodzić z realizmem „*krytyki praktycznego rozumu*“. *Fichte* pierwszy oświadczył, że nasze *ja* jest ową „*rzeczą jaka jest w sobie*“, którą umysłem obejmujemy, jako zjawisko, a bezpośrednio czuciem, jako „*rzeczą w sobie*“. Treścią zaś naszego *ja* jest wolna wola, źródło czynów naszych. Wielka to zasługa, że najpewniejszą rzeczywistość ukazał nam w nas samych, i to nie myślą, lecz najpełniejszą bytu, bo wylewającą się bezustannie czynami. *Fichtego* wielką myśl powtórzył *Schopenhauer*, którego byłbym zupełnie pominął, raz dlatego, że główny pomysł swój pożyczył od tamtego, choć nigdy do pożyczki się nie przyznał, a powtóre, że go skoszlawił, bo wolna i osobista wola *Fichtego* rozlała się jemu w jakąś ogólną, fatalnie poruszającą się siłę, którą nie wiedzieć dlaczego *wolą* nazywa. Wola tylko może być osobistą i rozumną, u niego nie jest ani jednem ani drugim. Mimo to na wzmiankę zasługuje, bo żaden z nowożytnych filozofów nie wykazał również dobitnie, że umysł jest tylko władzą, a zatém czemś drugorzędnem, oraz, że nie w myśleniu abstrakcyjnym znaleźć można „*rzeczy jaka jest w sobie*“, lecz na spodzie nas samych, za pomocą wiedzy bezpośredniej. Nie-

stety z tych głębokich pomysłów skorzystać nie umiał. *Trzecim*, który najgłębiej uczuł wadliwość Kantowskiej myśli i najsumienniejszej we własnym systemie naprawić ją usiłował, jest *Herbart*. Znaczenie jego tak wielkie w naszych czasach, że każdy filozof, jak od *Kanta* zaczynać, tak w szczególny sposób z *Herbartem* rozprawiać się powinien, gdyż ze wszystkich kontynuatorów *Kanta* on najlepiej wywiązał się z podjętego zadania. Tém tłumaczy się, że nauka jego zachowała całą swą żywotność, a wprawną ręką umiętnych uczniów zastosowana do wymagań postępowej fizyki, ma ona wielką przyszłość przed sobą, bo fizyka najpewniejszym jest kamieniem probierczym metafizyki, a z nowożytnych metafizycznych teorii nie znam żadnej, któraby w temsamém stopniu, co *Herbartowska*, zgadzała się z rezultatami nauk przyrodzonych. Otóż *Herbart* przeczy, żeby przestrzeń, ruch, czas itd. były przyrodzonymi formami umysłowości naszej, gdyż pochodzą z doświadczenia; twierdzi dalej, że »rzeczy w sobie« (*die Realen*) są liczne, w czém wyższy od *Fichtego* i *Schopenhauera*; gdyż pierwszy dowieść nie umiał, że oprócz nas istnieją jeszcze inne »rzeczy w sobie«, a drugi tęsamę »rzecz w sobie« zarówno w nas jak w świecie zewnętrznym przypuszcza; odróżnia przestrzeń fenomenalną, w której rzeczy nam się ukazują, od innej przestrzeni, w której one są w sobie i którą sobie same wykreślają (*construiren*), co przedziwnie z dynamizmem się zgadza, który dzisiaj wśród znawców przyrody coraz więcej zdobywa sobie zwolenników. Nareszcie nowém opracowaniem psychologii, która, nawiasem powiedziawszy, jest słabą stroną wszystkich innych następców *Kanta*, stwierdza ową wielką prawdę, której dosyć często powtarzać nie można, że prawdziwej rzeczywistości naprzód w nas, potem dopiero zewnątrz nas szukać należy. Mimo tylu zasług, system *Herbarta* nowój potrzebuje naprawy. Trzeba z nim się policzyć, ale nie można bezpośrednio od jego wyników zaczynać; trzeba wiele od niego przyjąć, ale nie można hurtem zgodzić się na jego zasady. Trzeba je owszem podać gruntownej krytyce, gdyż, jak sam gdzieś mówi, ¹⁾ »nie o to

¹⁾ »Es komme in der Philosophie nicht darauf an, da fortzufahren, wo

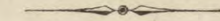
chodzi, aby tam robotę dalej prowadzić, gdzie sławny filozof budować przestał, lecz o gruntowne zbadanie fundamentów, czy zdolne są udźwignąć gmach przez niego wystawiony«. Ta rewizya tém potrzebniejsza, że gmach w najznacniejszej części swojej niebezpiecznie się rysuje. Przyjąwszy wiele realności, autor każdej przypisuje prawdziwie boże przymioty: *wieczność, niezmiennność, zupełną bezwzględność i doskonałość*. Trudno z takimi istotami pogodzić Boga osobistego, trudno także zrozumieć stosunek duszy do ciała. Niekonsekwencye te nieraz *Herbartowi* wyrzucano, usunąć ich nie można bez reparacyi fundamentów, a ta niepodobna, gdy zostanie na miejscu stary kamień węgielny, na którym i *Kant* się opiera. Trzeba go zastąpić nowym. Zasada pierwsza krytycyzmu tak brzmi: *świat jest zjawiskiem, pod którym ukrywa się coś nieznanego*. To nieznanie nazywa się »rzeczą jaka jest w sobie« *das Ding an sich*. Tę zasadę ślepo przyjęli *Kanta* następcy. *Kant* powiada: „*das Ding an sich muss der Erscheinung zu Grunde liegen*“, a „*Herbart* tak samo: *wie viel Schein, so viel Hindeutung auf sein*“. Zaczyna więc krytycyzm od dwóch rzeczy: jednej znanéj a drugiéj nieznanéj, a to jest przeciw wszelkim zasadom zdrowéj logiki. Bo albo ta rzecz nieznaną da się wytłumaczyć przez znaną, a wtedy ustępuje na plac drugi; albo nie da się wytłumaczyć, a wtedy znika zupełnie. Zaczynać tylko można od rzeczy znanéj, nigdy od nieznanéj. Ale czyż *zjawisko* przynajmniej nam znane? Ani to nawet. Bo *zjawisko* w języku filozoficznym jest pojęciem względném i zawsze odnosi się do jakiegóś rzeczy, która się *zjawia*. *Fenomenon* w języku *Platona* jest nieodłączne od *numenon*. Mógł *Platon* powiedzieć, że odwieczna idea jako *numenon* odbija się w rzeczach znikomych, które się zdają być, a właściwie nie są *ἐν τοῖς φαινομένοις*, ale nigdy mu na myśl nie przyszło, że są fenomeny, po za któremi ukrywa się coś nieznanego. Sama natura wzglę-

ein zu grosser Berühmtheit gelangter Philosoph zu bauen aufgehört hat, sondern auf die Fundamente zu achten, dieselben der schärfsten Kritik zu unterwerfen, ob sie auch wirklich tauglich sind, ein Gebäude des Wissens zu tragen«. *Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1866. Tom III. str. 254.

dnych pojęć na to nie pozwala. Kto mówi *syn*, temsamém powiada, że się rodzi z kądś; taksamo, kto mówi: *subjekt, eo ipso* jakiś obiekt kładzie. Bo *subjekt* tylko istnieje w relacji do *objektu*, tak jak *syn* zamyka w sobie ciągły wzgląd na ojca. Pokazuje się ztąd, że krytycyzm zamiast od ogólnie przyjętej zasady, zaczyna od dowolnego przypuszczenia i że *Herbart* tego błędu nie naprawił. W tém rozumniejszy od innych, że wiąże fenomen z realnością, jako ze swoją przyczyną, dzieli jednak wspólne ich uprzedzenie, że umysł nasz zna tylko zjawiska bytu, a z nich dopiero za pomocą metafizyki wyrabia sobie pojęcie o bycie rzeczywistym. Gdyby *Herbart* zamiast od *pożoru (Schein)* zaczął był od *rzeczywistości* bezpośrednio nam znanj, byłby zadziwiającą swą budowę wznosił na niewzruszonej podstawie. Tą rzeczywistością, jak wykazałem wyżej, jest nasza osobowość: ukazując się umysłowi rozciągłą w przestrzeni, podległą zmianom czasu, ujętą w te wszystkie kategorie, które z niej robią »pojęcie pełne sprzeczności« (*Herbart*), jest ona dla bezpośredniej samowiedzy jednością, która trwa rzeczywiście we wszystkich stanach, chwilach, przymiotach i przemianach swoich, dowodząc snadnie, że główną i pierwszą rzeczą jest byt, a drugą dopiero obraz jego w umyśle naszym.

9. Poprzestaję na téj krótkiej wzmiance krytycznej o dotychczasowych metodach. Nie jest ona zupełną, czego zresztą cel rozprawy naszej nie wymaga. Chciałem tylko wykazać, jakich poprzedników każdy nowy filozof uwzględnić powinien i czego unikać, korzystając z ich metody. Pomiąłem szkołę młodszego *Fichtego*, tak zwany *idealny realizm* czy *realny idealizm*, bo poświęcę mu kilka uwag, gdy później mowa będzie o pojęciu Boga. Przegląd zaś dwóch głównych metod szukania prawdy pokazał niewątpliwie, że ile razy filozofowanie rozpoczynało z bytem obcem, mniejsza o to, czy z Bogiem czy światem, dojść nie mogło do zadawalniającego wytłumaczenia naszej osoby, a nawet regularnie ją zaprzeczało. Musi oczywiście ukrywać w sobie błąd jakiś, który je zmusza do negacyi prawdy tak rzeczywistej, jak osobiste nasze istnienie. Pochodzi zaś błąd ten z braku prawdziwej zasady, z niezrozumienia, że wszelki

był obcy mniej nam znany jest od własnego i że w nim dopiero jasności i pewności nabiera. Nie pozostawało, jak zaczynać od drugiego końca, od bytu własnego. Tę metodę osobistą nazywam, bo przypuszcza z góry i za najpewniejszą prawdę *ludzkie ja* ogłasza. Pierwszy *Sokrates* to uczynił, po nim kilka razy powtórzono. Widzieliśmy także, że te usiłowania, acz robione z jasnym przeświadczeniem, o potrzebie trwałej zasady, dotąd nie wydały rezultatu, któryby zadawalniał, nie mówię już w szczegółach, bo to niepodobna, lecz w głównych pomysłach. Smutny ten wypadek przypisuję temu, że koryfeusze osobistej metody, czując doskonale, że klucz do zagadki jest w osobie, zamiast całkowitej brali tylko jeden jej objaw i z niego chcieli świat cały wytłumaczyć. Tym objawem najczęściej było myślenie, ale ci co rozpoczynali od woli lub wyobraźni, nie dochodzili do lepszego rezultatu, bo czy się tę lub owę jednostronność za podstawę przyjmie, zawsze się kończy na sprzecznościach. Że każdy z przytoczonych systemów nie mało ich zawiera, nawet najgorętsi zwolennicy przyznawają. Zresztą te prace nie przeszły bez pożytku, bo wyjaśniły niezmiernie stan rzeczy, a potem niepowodzenia poprzedników były dla następnych dzielną szkołą. Trudno przychodziło *Dekartowi* lub *Kantowi* torować sobie drogę po przez bezdróżne krainy, łatwiej *Herbartowi* lub *Fichtemu*, o ileż łatwiej dzisiejszemu pokoleniu skorzystać z nagromadzonych tyłu zdobyczy z jednej, a zawodów z drugiej strony. Nam jednak po tym zboczeniu historyczno-krytycznym wypada powrócić do pierwszej zasady i zobaczyć, jakie z niej płyną wyniki.



III. DALSZE WNIOSKI.

1. Wszystko, co znam, albo *bezpośrednio* albo *pośrednio*, znaném mi jest; oto rezultat, do którego doszedłem w pierwszym rozdziale téj rozprawy. Ale dwa te wyrazy w rozmaitem nieraz używane znaczeniu, potrzebują objaśnienia, aby nie stały się powodem do ciągłych nieporozumień. Czasem *bezpośrednią* nazywa się wiadomość, którą umysł ma *wprost od siebie*, a *pośrednią* każda, która go przez zmysł dochodzi. U *Kartezjusza*, nie przyjmującego żadnego związku między duszą a ciałem, ta *bezpośrednio* wie o myśleniu swoim, istnienie zaś ciała i świata zewnętrznego zna tylko *pośrednim* sposobem. Idealista uważa ciało za wyrób zmysłów, za wyobrażenie *pośrednie*, podobnież jak cały świat zewnętrzny. Takie jednak zapatrywanie sprzeciwia się wręcz fizjologii, która tak ścisły związek między duszą a ciałem wykazała, że pierwsza bez drugiego nic o sobie wiedzieć nie może. Jeżeli więc *pośrednio* ma znaczyć *przez ciało*, to w takim razie *wszelka wiedza pośrednią będzie*, nawet ta, którą ma dusza o własnym istnieniu, a odróżnianie jęj od jakiegóś *bezpośredniej* będzie zupełnie urojoném.

2. Inni znowu mają za *pośrednie* wszystkie wrażenia zmysłów »*zewnętrznych*«, a za *bezpośrednie* to, czego nam zmysł »*wewnętrzny*« dostarcza. Wiadomością *pośrednią* np. będzie istnienie słońca, *bezpośrednią* zaś fakt, że jestem głodny. Ale ten podział także utrzymać się nie da. Bo jakkolwiek przedmioty zewnętrzne mniej są pewne od przemian, które czuję w ciele mojem,

to jednak operacja widzenia jest zarówno zajęciem wewnętrznym, jak uczucie głodu. Nerwy wszystkie są wewnątrz ciała, a jeżeli mózg jest niezbędnym warunkiem tak widzenia jak uczucia czczości, trudno zrozumieć, dlaczego pierwsze ma być czémś zewnętrznym, pośrednim, a drugie czémś wewnętrznym i bezpośrednim. Zdaje się, że wyrazy wewnętrzny, zewnętrzny, pośredni i bezpośredni, przez tego, który ich używa, brane być mogą w rozmaitem znaczeniu według punktu widzenia, na którym się stawia. Jeżeli umieści się w samym środku duchowej substancji, to wszystko, co nią nie jest, nawet ciało, będzie czémś zewnętrznym; jeżeli przeciwnie zrobi ciało podstawą obserwacyjną, to nie tylko świat zewnętrzny, lecz nawet duch będą czémś pośrednio znanym. W takim położeniu rzeczy każdy ma obowiązek wytłumaczyć, co nazywa pośrednim a co bezpośrednim, i ja do niego się poczuwam, gdyż dwa te wyrazy często jeszcze powtarzać się będą.

3. Filozofia, jeżeli ma oprzeć się na ogólnie przyjętym pewniku, nie może zaraz na wstępie postawić rozdwojenia duszy i ciała, bo dwa te pojęcia w każdej szkole inaczej pojmowane, bynajmniej nie są pewnikami, na które zgodzić się można bezwarunkowo. Należą one do dwóch nauk pomocniczych, do psychologii i fizjologii, z których postępu i światła filozofia korzystać nie omieszka, ale u początku swój drogi, gdzie chodzi o podwaliny niewzruszone metafizycznych poszukiwań, ona zamiast od pojęć nieustalonych woli zaczynać od faktu wszystkim wiadomego. Materialista czy idealista, zwolennik *Kanta* czy *Leibniza*, nie zaprzeczy, że *jest* i że *wie o tém*, a choć mają o duchu i ciele najsprzeczniesze mniemania, zgadzają się na fakt jeden. Tego nam dosyć, aby tutaj zacząć filozofowanie nasze. Pierwszy fakt samowiedzy przyjmuje jestestwo ludzkie za nierozdzieloną osobę, za syntezę najściślejszą ducha i ciała, a z tak syntetycznego, osobowego wychodząc stanowiska *nazywam bezpośrednio to wszystko, czém ja moje jest*, a pośrednim, *czém ono nie jest*. Bezpośrednio znanym jest mi byt własny, pośrednio byt obcy. Ciało znam bezpośrednio, bo to część bytu mego; ciała inne znam pośrednio, bo są bytem nie moim, obcym. Byt jednakże tylko

o tyle istnieje, o ile objawia się czynami; znając więc byt mój, znam i czyny moje, a nawet bez nich nie mógłbym go znać; taksamo razem z obcym bytem znam i czyny jego. Wiem bezpośrednio, że chodzę, że jestem, ale o tém, że kto inny chodzi, tylko pośrednio wiedzieć mogę. Potrzeba, abym to na własne oczy widział, lub od kogoś o tém się dowiedział. Mogę przeto zasadę wiedzy podwójnej tak wyrazić: *bezpośrednio znam byt własny i czyny własne, pośrednio znam byt obcy i czyny obce.*

4. Takiemu słów używaniu tylko pozornie sprzeciwia się zwykły sposób mówienia, według którego także byt obcy bezpośrednio, to jest wprost pod zmysły podpadać może. Pióra np. którym piszę, bezpośrednio się dotykam, a papieru pośrednio, bo za pomocą pióra. Kto był obecny w bitwie, nie powie, że pośrednio o niej wie, bo znaczyłoby to: ze słuchu. Naoczne przekonanie uchodzi zawsze za bezpośrednie. Ale to pozorna tylko trudność. Pochodzi ona ztąd, że wrażenia zmysłowe są czémś złożoném, powstającém z dotknięcia się dwóch światów, mego *ja* i tego, co mną nie jest. Linia, dzieląca oba składniki, tak jest delikatna, że nie zawsze da się oznaczyć, gdzie pierwszy się kończy, a drugi zaczyna. Wyobraźmy sobie, choć to istne niepodobieństwo, człowieka, rozumie się dorosłego, nie odbierającego żadnych wrażeń. Cóż on w takim stanie wiedzieć będzie? Oczywiście, że jest, że myśli, chce, postanawia. Zna byt i czyny swoje, a zna je sam ze siebie, nie odnosi ich do przyczyn zewnątrz siebie. Sam bowiem jest ich przyczyną. Przypuśćmy dalej, że widzi drugiego człowieka. Ma wrażenie w oku. Ale mieć wrażenie, znaczy czuć w sobie jakąś zmianę, która przyczyny swój nie ma w nas, lecz zewnątrz nas. Ponieważ przyczyną każdej zmiany jest byt jakiś, odnosimy wszystkie zmiany naszego jestestwa, których nie jesteśmy sprawcami, do bytu obcego. Ale te zmiany są w nas, są częścią naszego jestestwa, tą samą przeto wiedzą bezpośrednią o bycie własnym i o wrażeniach naszych jesteśmy przeświadczeni. Bo czy byt nasz czynny jest, czy bierny, zawsze to byt tensam a samowiedza zarówno jego *czynności*, jak *bierności* dosięga. Z tego punktu widziana, wszelka wiedza byłaby bezpośrednią, bo ona jest we mnie,

a wszystkie zmiany mego jestestwa, czy umysłowe, czy cielesne, są mi znane bezpośrednio. Tego jednak nie powiem o przyczynach zmian owych. Gdy chodzę, wiem że to odemnie zależy i że przyczyna tego stanu jest we mnie, własną wolą wywołana. Gdyby się wtedy zapytał kto: z kąd wiesz, że chodzisz? nie odpowiem: bo to widzę! lub czuję! lecz: wiem, bo wiem! czém dzieci i ludzie prości wyrażać zwykli przekonanie bezpośrednie, nie potrzebujące dowodu. Przeciwnie, gdy coś widzę lub słyszę, podobnież zagadnięty, odpowiem: bo widzę! bo słyszę! Tutaj świadectwo zmysłów na pierwsze miejsce występuje i słusznie, bo *co innego moje ja, a co innego zmysły moje*. Pierwsze nigdy mnie nie zwodzi, drugie często to robią. Gdy więc przy zmianach jestestwa mego patrzę na przyczyny, dochodzę do wniosku, że ile razy zewnątrz mnie są, znam je innym sposobem, aniżeli gdy są we mnie. Jeżeli o tych drugich mówię, że znam je bezpośrednio, tamtym tylko pośrednią znajomość przypiszę. Tak funkcją widzenia, w potocznej mowie dającą bezpośrednio wiadomości, filozof policzy do wiadomości pośrednich, bacząc w niej głównie na bierność osoby widzącej a zewnętrzną przyczynę. Mowa potoczna więcéj zważa w tym razie na czynność i większą lub mniejszą pewność przeświadczenia.

5. Po tém wyjaśnieniu, powszechny zakon wiedzy ludzkiej, mieszczący w sobie jój treść, podział i granice, da się wyrazić w dwóch zasadach następujących:

Zasada pierwsza: *Bezpośrednio znam byt i czyny moje, oraz wszystko, czemu zaprzeczyć nie mogę, nie chcąc zaprzeczyć mego bytu i działania.*

Zasada druga: *Pośrednio znam byt i czyny obce, o ile objawiane mi są przez doświadczenie zmysłów lub też słowo ludzkie¹⁾.*

¹⁾ Trzeciém źródłem wiedzy bezpośredniej jest *Objawienie* czyli *słowo boże*. Na niém opiera się odrębna, wspólna nauka, chrześcijańska teologia. Nie wchodzi ona w zakres naszej rozprawy, która jedynie przyrodzoną zajmuje się wiedzą. Teologia wymaga od uczniów swoich wiary i łask nadprzyrodzonych, filozofia jedynie zdrowego rozsądku. Pierwsza przeznaczona dla chrześcian, druga dla wiernych i niewiernych. Pierwsza przeważnie wyklada prawdy, których rozum ludzki własném światłem odkryć nie potrafi,

Obie zasady wprost płyną z pierwszego pewnika: *wiem, że jestem*. Po tém co w pierwszym rozdziale powiedziałem o pojęciu konieczności i różnej wartości obu rodzajów wiedzy, nie potrzebują one dłuższych wywodów. Są one nadzwyczajnej doniosłości, bo dają nam najpraktyczniejszy podział nauk, które oczywiście tam staną, gdzie wiadomości, z których zostały utworzone. Nie potrzeba, abyśmy podział ten przeprowadzili w szczegółach, bo to rozmija się z obecném zadaniem, wystarcza ogólny jego zarys. Będą jedne nauki oparte na wiedzy bezpośredniej, będą także mieszane, czerpające z jednej i drugiej. Nasamprzód wiedza pośrednia rozpada się na dwie olbrzymie dziedziny history-

druga wszystko co rozum sam ze siebie wiedzieć może. W pierwszych wiekach naszej ery, często chrześcijaństwo nazywano „*nową filozofią, ewangeliczną filozofią, wyższą filozofią lub też filozofowaniem przez wiarę*“. Zob. o tem *Petawiusza* Dogm. theol. proleg. c. 4 i osobną rozprawę *Dietelmair'a*: de religione christiana philosophiae nomine a veteribus compellata. Altonae 1740. Zwyczaj ten, zgodny zresztą z duchem greckiego języka, ztąd powstał, że starożytni nie odróżniali teologii od filozofii i obu wyrazami tęsamą rzecz odznacжали. W średnich wiekach, aczkolwiek w praktyce ciągle dwie nauki mieszano ze sobą, gdyż scholastyka nie jest ani teologią, ani filozofią, lecz syntezą obu, jednakże w zasadzie odróżniano drugą od pierwszej znaną definicyą »poznanie ostatnich przyczyn lub zasad rozumem przyrodzonym«. *X. Morawski* w znakomitým dziele: „*Filozofia i jój zadanie*“, str. 29, odrzłca dodatek »rozumem przyrodzonym« jako *zbyteczny i niewłaściwy*, na co jednak nie zgodzą się ani filozofowie ani teologowie, z wyjątkiem przesadnych racjonalistów i mistyków. Nie trzeba być bardziej scholastykiem od samych scholastyków. Powiada, że filozofia dostatecznie tém różni się od teologii, że opiera się na znaniu wewnętrznych przyczyn i powodów rzeczy, a druga na powadze Boga. Ten argument szanownego autora byłby dobry, gdyby poleganie na powadze bożej wykluczało »znanie wewnętrznych przyczyn«. Atoli teologia niemniejszą od filozofii ma pretensyą do »znania wewnętrznych przyczyn« a rzeczywiście tém od siebie się różnią, że pierwsza na obcej opiera się powadze, druga na własnej. Ale obcą powagą także w historii i naukach przyrodzonych posługujemy się, dla odróżnienia więc powagi boskiej od ludzkiej, scholastycy słusznie wymyślili dodatek „*lumine naturali*“. Co zaś do hipotezy, że mógłby Pan Bóg wlać w kogoś cudownym sposobem całą matematykę, odpowiadam, że pozostałaby zawsze nauką przyrodzoną, chociaż niezwykłym nabyta sposobem. Będzie miała powagę w sobie, a gdyby Pan Bóg zechciał zniżyć się do podobnego nauczycielstwa, musiałby twierdzeń matematycznych dowodzić z prawd przyrodzonych.

cznych nauk i przyrodzonych, według tego, czy ludzkiem czy-
nami zajmują się, czy przyrodą. Tamte za głównego motora mają
wolną wolę, czy jednostek, czy całych narodów, czy wreszcie
Boga, który jednemi i drugimi rządzi, te słuchają stałych praw
i niezmiennych wszechświata. To też narzędziem do poznania
tamtych jest słowo ludzkie, tradycja; te zaś przystępne są do-
świadczeniu zmysłów. Jedne i drugie w tém do siebie podobne,
że zajmują się bytem obcym, który myślącemu podmiotowi dany
jest za pośrednictwem zmysłów lub mowy. Podmiot niemi zaj-
mując się, zapomina o sobie, wychodzi po za siebie, a w tej
mozolnej pracy po większej części wskazany jest na dobrą wiarę
pośredników. Tém większe prawdopodobieństwo dojścia do pra-
wdy, im większa wiara, na którą zasługują. Zmysły tkwią w nas
i, jak przekonaliśmy się, do połowy wchodzą do bezpośredniej
wiedzy, to też świadectwo ich niesłuchanie pewniejsze od tra-
dycyi ludzkiej, a gdy należycie zostało wypróbowaném, docho-
dzi pod kontrolą wiedzy bezpośredniej do pewności niemal ab-
solutnej. Wyniki eksperymentów chemicznych lub analizy spek-
tralnej mają pewność nadzwyczajną, różniącą się mało co od
pewności matematycznej. Za to historyczne nauki tej pewności
pozbawione są, bo tradycja ludzka już-to dla ułomności rozumu,
już-to dla przewrotności serca przepelniona jest fałszami, które
we wielkiej części nigdy nie będą zrektyfikowane. Ten zarzut
jednak tyczy się przeważnie historii politycznej, bo co do dzie-
jów sztuki, oświaty, archeologii lub innych podobnych działów
wiedzy historycznej, one już-to pomnikami poparte, już-to pra-
wami przyrody objaśniane, podnoszą się często do pewności
nauk przyrodzonych. Nareszcie o naukach mieszanych n. p. lin-
gwistyce, która do połowy jest nauką przyrodzoną i według
praw niezmiennych się rozwija, wystarcza tutaj ta uwaga: że
im więcej zbliżone do nauk przyrodzonych, tém więcej mają
udziału w ich pewności; im bardziej od nich oddalone, tém
bardziej problematyczne.

6. Wiedza bezpośrednia daleko mniejszą liczbę nauk rodzi,
ale za to są pewniejsze. Metodę mają tak doskonałą, że pra-
wdziwą zazdrość budzić gotowa w innych naukach, gdyby nauki

były zdolne tego uczucia, a wyniki tak są nieomyślne, że nietylko w zdumienie wprawiają, lecz i skuteczną pomoc noszą naukom przyrodzonym. Mamy na myśli matematykę z licznymi jej częściami: pewność matematyczna, metoda matematyczna, rezultat matematyczny weszły w przysłowie i mniej lub więcej szczęśliwie przez wiedzę pośrednią bywają naśladowane. Jakkolwiek pierwsze zasady matematyczne rozum w dzieciństwie wydobywa z doświadczenia zmysłowego, mimo to w całym rozwoju tej nauki doświadczenie świata zewnętrznego zupełnie niepotrzebne, bo ani materiału nie dostarcza, ani użycza większej pewności. Człowiek zdolny, obdarowany zmysłem, co to zowią matematycznym, mógł za dni Noego lub Abrahama całą matematykę i czystą mechanikę wypracować, bo miał tesame, co my dzisiaj, dane i środki tesame. Przeciwnie utworzenie jakiegokolwiek nauki doświadczalnej, byłoby wymagało pracy całych pokoleń, a przy braku instrumentów nie byłoby doprowadziło do wielkich rezultatów, czego dowodem astronomia. Część jej matematyczna już tysiące lat przed Chrystusem stała się bardzo wysoko, za to problemy fizyko-astralne, wymagające teleskopów oraz innych skomplikowanych aparatów, pozostały nierozwinięte. Pochodzi to stąd, że ogólne prawa i relacje przestrzeni, ruchu, czasu i t. d. może każdy odkryć we własnym jestestwie, za pomocą refleksji, podczas gdy szczegółowe prawa materii, życia, rozwoju i t. p. śledzić trzeba w mnóstwie faktów i za pomocą często powtarzanych doświadczeń. Nie pochodzi zaś nieomyślna pewność nauk matematycznych stąd, że opierają się na przyrodzonych nam kategoriach, czy formach widzenia, z których przed wszelkiem doświadczeniem wydobywamy ogólne, apodyktycznie pewne sądy. Jest to błąd *Kanta*, który się filozofii bardzo dał we znaki, bo odtąd razem z matematyką uchodząc za naukę apriorystyczną, zdawała się całą pewność i znaczenie stąd właśnie mieć, iż wyprzedza wszelkie doświadczenie, a nawet z bezwzględną pewnością dla niego prawa stanowi.

7. Wyraz »*a priori*« doszedł do smutnej sławy pod koniec przeszłego wieku. Dopiero metafizyka *Herbarta* z jednej strony, badania nauk przyrodzonych z drugiej, odebrały mu urojony

majestat. Począwszy od *Arystotelesa* wyraz ten znaczył: *tłumaczyć skutek przez przyczynę*. Że do tego przyłączyło się znaczenie bezwzględnej pewności, nikogo nie zadziwi, bo znać przyczynę jakiegoś skutku daje najwyższe jego zrozumienie. Jeżeli prawda, że nic, co jest, zginąć nie może, to szczegółowy skutek tego ogólnego prawa: »a więc i ciepło, wydobywające się z lokomotywy zginąć nie może« ma dla mnie najwyższą pewność, jaką pomyśleć mogę. *Kant* pierwszy wyrazowi *a priori* nadał znaczenie nowe »*przed wszelkiem doświadczeniem*«, a mimo to zachował mu całą pewność, przywiązaną do dawnego znaczenia. Był to smutny *lapsus mentis*, z którego królewiecki filozof przez całe życie nie poprawił się. Wolno mu było *a priori* używać w znaczeniu nowém, niezwykłym, ale niczém nie usprawiedliwił twierdzenia, że podobna znajomość ma jakiegokolwiek znaczenie. Bez doświadczenia nic zgoła wiedzieć nie można. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. A gdyby to nawet podobnym było; nie miałyby tego rodzaju wiadomości żadnej pewności. Jeżeli matematyka lub filozofia jest apriorystyczną w duchu *Kanta*, nie zasługuje ona na żadną wiarę.

8. Nauki oparte na wiedzy bezpośredniej są apriorystyczne w znaczeniu *Arystotelesowém*, że z ogólnych zasad tłumaczą szczegółowe wypadki. Ale zachodzi pytanie, czy same zasady mają znaczenie konieczne, bezwzględne, czy tylko w najwyższym stopniu prawdopodobne, jak wszystkie wyniki doświadczenia. Powiada *Kant*, że wiadomości nabyte doświadczeniem, mają tylko względną pewność. Indukcja wykazuje, że jak daleko sięgają jej obserwacje, prawo jakieś się potwierdza, ale czy zawsze tak będzie, tego doświadczenie wiedzieć nie może. Jeżeli pojęcie przestrzeni nabyliśmy przez doświadczenie, nie mamy żadnej pewności, że *koniecznie* musi mieć trzy wymiary; tyle tylko pewna, że dotąd czwartego nie odkryto, ale może to się uda w przyszłości. Tak postawiwszy nas w smutnej konieczności wybierania między względną pewnością lub żadną, rzuca nam *Kant* jako jedyną kotwicę ratunku bezwzględnie pewne kategorie. Zdaje mi się, że z tego niebezpieczeństwa wybrnąć można bardzo łatwo a prostą dystynkcyą. Trzeba odróżnić doświadczenie *po-*

średnie i bezpośrednio. Gdybyśmy tylko mieli pierwsze, nie moglibyśmy nigdy dojść do absolutnej pewności. Gdybyśmy nie byli w przestrzeni, a ta kawałkami wchodziła do naszej wyobraźni, nie przypuszczalibyśmy, że jest nieskończoną. Ale w rzeczywistości dzieje się inaczej. Nietylko byt obcy przedstawia nam się przestrzennym, lecz nasz byt własny daje nam pierwsze i najgruntowniejsze wyobrażenie o przestrzeni. Gdyby nawet nie było ciał innych, wystarcza nasze, aby uważać przestrzeń o trzech wymiarach za konieczną formę bytu. Stawmy na chwilę człowieka w zupełnie fikcyjnych warunkach, że on sam jeden, zawieszony w niezmierniej przestrzeni. Nie ma jeszcze wyobrażenia o przestrzeni, ale ma ciało przestrzenne. Niebawem przekona się, że to ciało ma części, obok siebie w trzech kierunkach istniejące. Ta własność tak mu się wyda niezbędną dla całego jestestwa jego, że siebie innym pomyśleć nie jest w stanie. Powie więc: przestrzeń jest dla mnie konieczna, bo bez niej być nie mogę. Ta konieczność względna, jeśli ją przyrównamy do konieczności Bożej (o czym zob. rozdz. I.), ma taką samą dla niego pewność, co własne istnienie t. j. bezwzględną we zwykłym znaczeniu słowa. Jeśli on ma być, musi być w przestrzeni. Ale to dopiero przestrzeń jego ciała, to jeszcze nie przestrzeń próżna, w której nam się wszystko ukazuje. Ta próżnia jest właściwie niczym, bo jest tylko możliwością mnóstwa przestrzeni pełnych. A każda możliwość jest nieskończona. Nie dlatego więc widzę lub czuję się przestrzennym, że wszystko, a zatem siebie także widzieć *muszę* w przestrzeni, lecz ciała widzę przestrzennymi, bo niemi są. Oba pojęcia przestrzeni próżnej i pełnej nabyte są doświadczeniem, ale bezpośrednio, co wcale im nie ujmuje pewności. Nieskończoność pierwszej a trzy wymiary drugiej są konieczne, bo bez nich własnego jestestwa pomyśleć nie mogę.

9. Możliwość wykazać, że jak przestrzeń, tak i czas, ruch, liczba i wszystkie kategorie rozumu, z których *Kant* mozolnie dźwiga swoją metafizykę, nabyte są bezpośrednio doświadczeniem, oderwane od naszego jestestwa i jego objawów, a ich konieczne i ogólne znaczenie na tym polega, że bez nich mego jestestwa ani objawów jego pomyśleć nie mogę. Doświadczenie

zaś bezpośrednio nie jest indukcją we zwykłym znaczeniu, bo najczęściej jeden szczegół mu wystarcza do utworzenia ogólnego pojęcia, które sprawdzone niejako na własnym bycie, nabiera potem i dla obcego godność prawdy koniecznej. Nie będzie przeto ani filozofia apriorystyczną nauką, jeżeli to ma znaczyć »przed wszelkiem doświadczeniem«, ani też nie będą jej zasady mniej pewne od matematycznych. Powstają one taksamo z bezpośredniego doświadczenia, a mają tęsamą pewność, co tamte. Różni się zaś filozofia od innych gałęzi *wiedzy bezpośredniej* w tém głównie, że *te tylko możliwościami się zajmują*, ona zaś najpełniejszą rzeczywistością. Geometria bada relacje przestrzeni, arytmetyka prawa czasu, o ile liczbami się wyrażają, mechanika główne prawa ruchu, ogólna fizyka zasadnicze własności ciał. Żadna z nich nie stósuje swoich prawd do szczegółowego bytu, ani o treść jego nie pyta, lecz krząta się około powszechnych warunków, w których wszelki byt zjawiać się musi i może. Nie pyta się matematyka, czy ten, lub ów trójkąt rzeczywiście istnieje; dowodzi tylko, że w każdym trójkącie suma trzech kątów równa się dwóm prostym, a suma dwóch boków większa jest od trzeciego. I słusznie, bo nie to, co jest w przestrzeni, lecz jak wszystko w niej być musi, ją obchodzi. Chcieli niektórzy filozofią zamienić w podobny system oderwanych ogólników, któreby do wszelkiego bytu przypadają: przekazać jej najpowszechniejsze pojęcia, które we wszystkich naukach się znachodzą, acz niewytłumaczone n. p. skutek i przyczyna, cel i zamiar, skończoność i nieskończoność, rodzaj i gatunek i t. d. Byłaby filozofia jakąś ogólną logiką, tłumaczącą to wszystko, czego specjaliści tłumaczyć nie umieją. Jakkolwiek od tego ważnego zadania uchylić się nie może, bo i któraż nauka, prócz filozofii, jego się podejmie, ma ona jednak inne ważniejsze. Tamto stanowi wstęp do drugiego. Myślenie jest przedniem jej narzędziem, zbadać jego naturę i prawa, opracować pojęcia, które w niem nachodzą się, zapewne jest pierwszym i niezbędnym zadaniem, ale nie jest jedynym. Poznawszy doniosłość narzędzia, przelustrowawszy wszystkie operacje myślnie, do czego w logice i krytyce posiada dwie osobne nauki, filozofia przejdzie do rzeczy głównej, do

bytu, który jój dany jest w bezpośredniem doświadczeniu. Zapyta się: jaka jego rzeczywistość? jakie przeznaczenie? jaki związek samobytu z innobytem, osoby z przyrodą, przyrody z Bogiem? Cóż to zresztą *rzeczywistość*? Wiele nauk na niój polega, ale żadna jój nie wyczerpuje. Sama filozofia odsłoni jój tajemnice.



IV. PRZYCZYNA NIEZALEŻNA.

1. Jestestwo moje jest dla mnie pierwszą rzeczywistością. Wszystko co niém jest lub do niego podobném, nazywam *rzeczywistém*. Ale to pojęcie jasne, dopóki chodzi o bezpośrednie przekonanie, staje się powikłaném i sprzeczności pełném, wzięte pod filozoficzną rozwagę. Wiem doskonale, że jestem, to prawda. Gdybym żadnych nie odbierał wrażeń, żadnych zmian nie doznawał, gdybym był sam zupełnie z myślami mojami, rzekłbym: *rzeczywistość to ja i czyny moje*. Ale że sam nie jestem, świadczą o tém wpływy i przemiany bez liczby, bez miary, na które wystawiony jestem ustawicznie. Mają one niewątpliwie jakąś przyczynę, bo dochodzą mnie i znikają. Gdyby nie miały przyczyny, byłyby zawsze we mnie. Ale gdzież ich przyczyna? jakiż stosunek téj przyczyny do nieprzejrzanej różnaitości, która niezależnie odemnie jestestwo moje wypełnia? Jaka jój rzeczywistość? Jeżeli dlatego jest rzeczywistą, że jest przyczyną *rzeczywistych* skutków, to taka wykombinowana rzeczywistość, nieprzystępna w sobie, lecz tylko w skutkach swoich, może być wystawiona na wszystkie urojenia subiektywizmu. Bo czémże skutek? faktem! czémże przyczyna? także faktem! Dlaczego łączę dwa fakta? dlaczego mówię o skutkach i przyczynach? Oto pytanie, którego pominąć nie można, jeśli się chce wytłumaczyć rzeczywistość.

2. Powiada *Kant*, że przyczynowość jest kategorią naszego umysłu. Zdawało się jemu, że tém na zawsze pobił sceptycyzm

Huma, chociaż w gruncie nową mu broń do rąk wcisnął. *Hume* bowiem twierdził, że doświadczeniem nauczeni, iż dwa fakta regularnie następują po sobie, jeden po drugim, pierwszy nazywamy przyczyną, a drugi skutkiem. Nie mamy atoli żadnej pewności, że między nimi zachodzi wewnętrzny, istotny związek. Wiemy tylko, że po pierwszym następuje drugi, ale że pierwszy ma coś w swój naturze, z czego drugi *koniecznie* wynika, tego w żaden sposób wiedzieć nie można. Na to *Kant* odparł, że *koniecznie* je łączymy, *bo taka już forma naszego myślenia*. Któż nie widzi, że taki plaster na ranę bardziej jeszcze ją rozjątrzył. Bo jeżeli przyczynowość jest formą umysłowości naszej i niczém więcej, nie mamy żadnej pewności, że jej rzeczywistość jakaś odpowiada. Wykazałem wyżej, że pierwsze przypuszczenie *Kanta*: »wyobrażenia nasze są skutkiem rzeczy w sobie« jest w rażącej sprzeczności z całym systemem, według którego przyczynowość sięga od wyobrażenia do wyobrażenia, ale nigdy od wyobrażenia do czegoś, co niém nie jest. Głębokie wyrzeczenie *Herbarta*: »*wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein*«¹⁾ uchodziło zawsze za herezyą u prawowiernych uczniów »*krytyki czystego rozumu*«.

3. Pogorszył nawet *Kant* położenie rozumu ludzkiego. Bo *Hume nie przeczył rzeczywistości faktów*, zniósł tylko ich wzajemny, wewnętrzny stosunek. U *Kanta* rzeczywistość faktów zupełnie znika, skoro rozum nigdy do niej nie dochodzi, a w zamian *musi* łączyć wyobrażenia, o których nie wie nawet, czy mają ze sobą coś wspólnego. Z *Humowskiego* empiryzmu dostaliśmy się w kompletny subiektywizm. Gwałt taki zadany osobistemu przeświadczeniu, wywołał skutek przeciwny, niżeli *Kant zamierzał*. Teoria *Huma* ma dzisiaj więcej zwolenników, aniżeli w przeszłym wieku. Za dowód niechaj posłuży szkoła pozytywna, uważająca świat cały za sumę zdarzeń, następujących po sobie bez przyczynowości. Jakże przepłyniemy między dwoma skałami, o które zarówno roztrąca się rzeczywistość: między subiektywizmem a empiryzmem. Bo jakkolwiek pozytywistom się zdaje, że znaleźli niewzruszoną rzeczywistość w faktach, ona zarówno

¹⁾ Saemmtl. Werke, 111. str. 14.

problematyczną jest, jak u *Kanta*. Bo w końcu człowiek nie zna faktów, zna tylko swoje własne psychologiczne lub patologiczne zjawiska, które do przyczyn zewnętrznych odnosi. Jeżeli niema przyczyn ani skutków, nie może ich do niczego odnosić, ani nawet powiązać między sobą; pozostanie na zawsze smutną igraszka niewytłumaczonej fantasmagoryi.

4. Rozwiązania zagadki szukać należy w doświadczeniu bezpośrednim. Jestestwo nasze nie jest tylko umysłem, widzącym następujące po sobie fakta. Gdyby tak było, nie moglibyśmy nigdy zrozumieć, dlaczego fakt pierwszy jest przyczyną drugiego. Jest to błąd *Huma* i *pozytywistów*. Wyobrażają sobie umysł niby oko, przypatrujące się światu zewnętrznemu. Zwróćmy to oko wewnątrz nas a od razu ujrzymy, czego szukaliśmy nadaremnie zewnątrz nas. Umysł jest tylko jedną z władz naszych; bezpośrednio złączony z naszym jestestwem w inny sposób je obejmuje, aniżeli wrażenia przychodzące ze świata zewnętrznego. Wiem, że nie tylko bierną lecz i czynną jestem istotą. Czyny moje zawisły od woli mojej, na co nawet pozytywiści zgodzić się muszą, choć nie przyjmują wolnej woli. Nie przeczą oni, że człowiek może czegoś nie zrobić, dodają tylko, że się na to z *konieczności* decyduje. Dajmy na to, że z konieczności. Tyle pewna, że n. p. niebranie udziału w jakimś polowaniu, jest zaniechaniem *czynu* *mojego*. Tego czynu bezemnie być nie może, on jest wynikiem jestestwa *mojego*. Jakież będzie wzajemny ich stosunek? Oczywiście czyn mój, mniejsza o to, czy z wolnej decyzji czy pod naciskiem pozytywnej fatalności powstający, ma się do mego jestestwa, jak wpływ do źródła, utwór do twórcy, dziecko do rodzica. Mogą porównania te być ułomne, bo *omne simile claudicat*, ale wyrażają niewątpliwą zależność drugiego od pierwszego. Jak wpływu nie będzie bez źródła, utworu bez twórcy, dziecka bez rodzica, tak ani czynów moich bezemnie nie będzie. Ten stosunek poufały, prawie rodzicielski, między źródłem bytu a tém, co z niego powstało, nazywamy *przyczynowością*. Nie jest ona w pierwotnym znaczeniu *mechanicznym następstwem dwóch faktów, lecz łączeniem czynu z osobą naszą*, która go wydała. Ze siebie bowiem bierzemy miarę i podobień-

stwo do tłumaczenia świata zewnętrznego. Widząc tam następujące po sobie dwa wypadki, według analogii czynów naszych, tłumaczymy drugi jako skutek pierwszego. Nie dlatego to czynimy, że następują po sobie, bo porządek w czasie ani nie jest potrzebny, ani nic nie tłumaczy. Odróżniamy bowiem doskonale fakta po sobie następujące, a ze sobą nie spowinowaczone, od skutków i przyczyn, chociaż te często wielu innemi od siebie są odgradzone, a nieraz w odwrotnym stosunku do wiadomości naszej dochodzą. Jeżeli mimo to o pierwszym powiadamy, że jest skutkiem drugiego, pochodzi to ztąd, że następowanie jest w przyczynowości czémś zewnętrzném, drugorzędném, a główném i niezbędném jest udzielanie bytu. Tego prawdziwie metafizycznego zajścia zgoła pojąć nie bylibyśmy w stanie, gdyby każdy z nas nie był bezpośrednio o sobie przekonany, że jest przyczyną, która liczne wydaje skutki. Co na zewnątrz przedstawia się następstwem faktów, wewnątrz samowiedzy jest ontologiczném wydobywaniem się faktu nie będącego jeszcze, z istoty, która go do bytu powoływa.

5. Kategoria przyczynowości za sobą inną wiedzie, która również na dwa pojęcia się rozkłada. Wzajemny stosunek przyczyny i skutku, ma swoje uzupełnienie w *bycie niezależnym*. Wiedząc, że jestem przyczyną czynów moich, wiem także, jako one bezemnie być nie mogą, podczas gdy ja bez nich istniałem i nadal istnieć będę. Porównany z niemi jestem bytem niezależnym, od którego one zawisły. One muszą być w téj formie, w tym czasie, w tych warunkach, które im nakładam; bo ten, co daje byt, stanowi także o jego formie i prawach. Przeciwnie, czyny moje ani bytu, ani praw istnienia dać mi nie mogą, bo nie od nich zależy, abym był. To wszystko wiem nie dlatego, że umysł ma wrodzone *a priori* formy myślenia, lecz z doświadczenia bezpośredniego. A takie pochodzenie nie zmniejsza wcale ich koniecznego, powszechnego znaczenia. Zależność czynów moich odemnie konieczną jest, bo po tém właśnie poznaję czyny moje, że zgoła bezemnie być nie mogą. Gdyby książka przeze mnie napisana, mogła powstać bezemnie, musiałbym zwątpić o własném mém istnieniu, bo byt mój o tyle do świadomości

mojej dochodzi, o ile objawia się czynami. Jeżeli nie mam bezpośredniej pewności, że to czyny moje, nie mam żadnego sposobu przekonania się o bycie moim. Traci on wszelką dla mnie pewność.

6. Tylko względnie jednak do czynów swoich osoba ludzka jest niezależną, we wielu innych stosunkach znajduje się w zupełnej zależności. We wrażeniach zmysłowych zależy od świata zewnętrznego, w początku swoim cielesnym od rodziców, w życiu od różnorodnych warunków pokarmu, ciepła, światła i t. d., w ruchach od czasu i przestrzeni, a nawet do wolnych czynów swoich, gdy wychodzą z niej i urzeczywistniają się w świecie, potrzebuje materyału, narzędzi i wielorakięj pomocy. Wszystkie te względy, a możnaby ich więcej jeszcze wyliczyć, robią jestestwo nasze zależnym od jestestw innych, od ich wpływów, działania i bytu. Powtarza się we większych rozmiarach tasama relacya, którą odkryliśmy między osobą naszą, a jej czynami. Ona była ich bytodawczą przyczyną, teraz sama zamienia się *w byt zależny od obcobytu*. Tyle od niego dostała, że na pierwsze spojrzenie wydaje się jakąś sumą skutków od niego pochodzących. Cóż wtedy ostanie się z jej rzeczywistości? Któremuż jestestwu ona ją właściwie zawdzięcza? Bo każde w tychsamych warunkach zostające, jest w temsamém, co ona, dwuznaczném położeniu, że z jednej strony przedstawia się przyczyną, a z drugiej skutkiem, z jednej pełne samodzielności, z drugiej nacechowane kompletną biernością. A więc *żadne stworzenie, nie wyjąwszy własnej méj osoby, nie jest prawdziwie niezależnym*, bo względna niezawisłość jest słabym tylko wizerunkiem bezwzględnej i zupełnej. A jeżeli brak mu istotnej niezależności, nie dostanie mu również prawdziwej rzeczywistości. Bo tyle pewna, że byt wszelki tém więcej ma w sobie rzeczywistości, im więcej jest samodzielny. Skutek mniej ma bytu od przyczyny. Jestestwo, które niema pełnej niezależności, także nie jest rzeczywistém w nieograniczonym słowa znaczeniu. Zkąd więc jestestwa mają byt swój? Nie mają go ze siebie, bo niekompletny, udzielany, pożyczany. A więc zkąd go mają? Tutaj stawia przed nami zagadka rzeczywistości. Zanim pokusimy się

o jej rozwiązanie, streścimy dotychczasowe uwagi w dwóch zdaniach:

1° *Przyczyna niezależna jest od skutku, skutek zależny jest od przyczyny.*

2° *Jestestwo, które i skutkiem jest i przyczyną, względnie tylko niezależnym jest i względnie rzeczywistym.*

7. Oczywiście jest, że istota każda względnie rzeczywista, byt swój ma od jakiegoś przyczyny, która, jeżeli także względnie tylko istnieje, znowu od innej zawisła przyczyny. Tym sposobem osoba moja jest ostatniem ogniwem olbrzymiego łańcucha następujących po sobie skutków i przyczyn, z których każda ma byt swój od poprzedniczek, a udziela go następnym. Podobne szeregi nietylko po sobie w czasie, lecz także obok siebie w przestrzeni istnieją, tak że wszechświat przedstawia się nieprzejrzalnym całokształtem wzajemnych przyczyn i skutków. Twierdzą niektórzy, że taki system, byleby nieskończony, istot zależnych ma w sobie wszystkie warunki wiecznego bytu, będzie istniał na wieki, bo nie miał początku. Na uwagę, że nic zależnego pomyśleć nie można bez bytu niezależnego w sobie, odpowiadają, że to przestaje być prawdą, gdy mowa o *nieskończonej liczbie*. Jest-to poniekąd poprawna edycja czwartej antynomii *Kanta*, według której zarówno twierdzić i przeczyć można, potrzebie jakiegoś bytu bezwzględnego dla istnienia świata. Niezliczoność istot zależnych zastępuje niezależność bytu i bezwzględność. Na takie rozumowanie odpowiada się argumentem kosmologicznym, który co do przeszłości świata, opiera się na zasadzie: *non datur regressus in infinitum*, a co do teraźniejszości: że masa nieskończenie wielka jest mechanicznym niepodobieństwem; mimo tak znakomitej podstawy, argument ten nie przekonywa, gdy brany jest sam w sobie, bo pierwsza antynomia, »krytyki czystego rozumu« dotąd nic nie utraciła ze swój mocy. Można zarówno pomyśleć świat bez początku i granic, jak z początkiem i w granicach. Co do wieczności świata, nie ulega to żadnej wątpliwości, gdyż z przedchrześcijańskich myślicieli ani jeden nie przypuszczał, że powstał w czasie, wszyscy zgadzali się na to, że nie ma początku. Najlepszy dowód, że istnienie

stworzeń *ab aeterno* nie zawiera w sobie kontradycyi. Co do braku granic, nieco trudniejsza sprawa. Jednakże mechaniczne niepodobieństwo masy nieskończenie wielkiej, niczego przeciw niemu nie dowodzi. Przestrzeń bowiem matematyczna niewątpliwie jest nieskończona, a w niej *skończoną ilość* masy rozdzielić można na niekończące się szeregi nieskończenie małych cząstek. Tym sposobem mógłby świat wypełnić nieograniczoną przestrzeń, nie naruszywszy w niczem owego pewnika mechanicznego.

8. *Nie mieć atoli początku w czasie, nie znaczy: być bez przyczyny.* Można pomyśleć, że świat istnieje już nieskończoną liczbę wieków, ale nie można przypuszczać, że ma być swój od siebie. Czwarta antynomia *Kanta*, nie ma logicznej podstawy. Nie można pomyśleć, że istnieją tylko rzeczy zależne, bo temu sprzeciwia się doświadczenie bezpośrednie. Czyny moje mają być zależny, a ja względem nich mam być zupełnie niezależny. Niezależność nie jest pojęciem oderwanym, ujemnym, jak np. nieskończoność. Ta jest logiczną antytezą skończonej ilości; nie mająca w sobie żadnej rękojmi, że istnieje rzeczywiście. Mogę pomyśleć sobie linię nieskończenie długą, ale czy spotkałem się z nią kiedy? Znam tylko linie skończone, które we wyobraźni mojej przedłużam w nieskończoność, nieskończonej nigdzie nie widziałem; jest abstrakcją myśli mojej, nic więcej. Zupełnie inaczej powstaje pojęcie niezależności. Nie ztąd, że widzę rzecz zależną, tworzę sobie jakąś oderwaną niezależność, lecz równocześnie widzę dwie rzeczy, z których druga być nie może bez pierwszej. Mogę działać lub pozostać bezczynnym, oto niezależność moja. Forma jej ujemna, ale treść dodatnia, słowo oderwane ale rzecz najbardziej istniejąca. Wszak to własna osoba moja, o ile jest przyczyną skutków swoich. Nieskończoność matematyczna jest ujemną abstrakcją, nie mająca za sobą żadnej rzeczywistości, niezależność woli osobistej jest wyrazem rzeczywistego stosunku, o którym przekonany jestem bezpośrednią świadomością. Gdybym znał tylko świat zewnętrzny, w którym czyn następuje po czynie, przemiana po przemianie, nie spotkałbym się nigdzie z niezależnym zjawiskiem. Nawet rozumrzej woli objawy, wydawałyby się faktami mechanicznie następującymi po

sobie. Wszystko byłoby zależnym, warunkowym, względnym. Jedynym miejscem gdzie dotykam się czegoś bezwzględnego, jeżeli wolno użyć tego wyrazu o stworzeniach, jest jestestwo moje, które jakkolwiek ułomne, zależne, ograniczone, w jednym kierunku przecież niezależnym jest, gdy decyduje się być przyczyną, powołującą do bytu to, czego nie było przedtém: czyni swoje. Tam jedynie dowiedzieć się mogę bezpośrednim i dodatkowym sposobem, co to przyczyna i niezależność, skutek i zależność. Cztery te pojęcia ani nie są wrodzone umysłowi, jak uczyli *Dekart*, *Leibnitz* i *Wolff*, ani apriorystycznymi kategoriami, jak utrzymywał *Kant*, lecz z doświadczenia bezpośredniego nabyte, niebawem nabierają cechy konieczności, gdyż bez nich ani jestestwa mego, ani czynów moich nie będzie. A jeżeli są konieczne, całe moje jestestwo im podlega, nietylko w czynnej, lecz i w biernej części swojej, nietylko tam, gdzie niezależnym, lecz i gdzie zależnym się pokazuje. Przekonywam się, że nawet wtedy, gdy najwięcej absolutnym jestem w czynach, myślach lub zamiarach moich, ujęty jestem w pewne karby konieczności, dźwigam jarzmo pewnych praw, które taksamo, jak cały byt mój, nie odemnie pochodzą, lecz skutkami są przyczyn o tyle odemnie doskonalszych, o ile sam doskonalszy jestem od czynów moich. Nie mogę myśleć inaczej, jak według stałych praw i z danym mi zewnątrz materiałem, nie czuję bez poprzedniego ruchu w nerwach, nie zdobywam się na żaden akt woli bez pobudek, słowem istnieję według praw, których nie nadałem sobie ani odmienić nie mogę. Zarówno treść jak ogólne formy bytu mego domagają się przyczyny jakiejś, która znowu od innej zawisła, ta znowu od innej i tak następnie. Nie widać końca w tym łańcuchu. Od strony czasu żadna nie zachodzi trudność, bo nieskończony. Pomyśleć mogę przed sobą miliony pokoleń i nie potrafię zatrzymać się w tém nieprzejrzaném następstwie przyczyn i skutków. Nie może on mieć pierwszej przyczyny, bo każda względna przyczyna ma byt udzielany, musi zatem być skutkiem innej przyczyny. Słusznie krytycyzm i materializm mówią, że po tej drabinie Jakubowej nie dochodzi się do Boga. On nie jest ani pierwszym w czasie, ani gdzieś w przestrzeni, lecz po za niemi.

9. Nie dlatego zatrzymać się musimy przy Istocie niezależnej, że następstwo istot zależnych nie może pójść w nieskończoność, lecz że żadna z nich pomyślaną być nie może bez źródła Niezależności, z którego byt swój czerpie. Nieskończony szereg istot ograniczonych, względnych, jest mimo nieskończoności swojej przekazywaniem bytu zależnego. Jak talar, choćby najdłużej kursował, nie zamieni się w dukat, bo ani czas, ani przechodzenie z rąk do rąk ze srebra nie zrobią złota, tak byt zależny zawsze takim pozostanie, choćby tysiące pośredników go sobie podawało. Przez rozbiór własnobytu, bo ten jeden znamy dokładniej, dochodzimy wprost do Istoty niezależnej, z koniecznością tąsamą, z którą czyny nasze do siebie samych odnosimy. Gdyby nie było bytu bezwzględnego, nie byłoby ani nas; bo względne, niekompletne istnienie nasze domaga się uzupełnienia w bezwzględnej, doskonałej Istocie. Biorąc więc za punkt wyjścia pojęcie przyczynowości, dochodzę do takiej zasady rzeczywistości.

Każde jestestwo zależne ma swoją rację bytu w Istocie niezależnej. Wydobywając zaś z tej zasady, również koniecznej i obowiązującej, jak główna zasada poznania, wszystkie w niej zawarte wnioski, utworzę sobie dokładne pojęcie o niezależnym Bycie, nie apryorystycznym wywodem, lecz biorąc treść całą z bezpośredniego doświadczenia, które mi dokładne, acz szczupłe podaje wiadomości o zależności i niezależności, o przyczynie i skutku. Potrzeba tylko usunąć wszelką zależność i skutkowość, a wtedy cechy niezależności i przyczyny, pozbawione więzów ludzkiej osobistości, rozszerzą się w pojęcie zupełnie niezależnej osobistości.

10. Znikną nasamprzód granice, w których obraca się jestestwo moje, kategorye ruchu, czasu i przestrzeni. Istota niezależna, w całym znaczeniu tego słowa, nie będzie w czasie, a zatem niepodlega zmianom; nie będzie w przestrzeni, zatem wszędzie obecna; nie będzie w ruchu, który pomyśleć się nie da bez zmian ciągłych, a więc będzie w ciągłej równowadze. Nasze jestestwo i bierném i czynném być może, ale jestestwo niezależne nigdy nie jest bierném, a tém samym nie doznaje skutków, bo gdyby ich doznawało, utraciłoby niezależność swoją. Niebędąc nigdy skutkiem, będzie ciągle przyczyną,

bo wszystko co jest, albo przyczyną być musi, albo skutkiem. Ale wiele jest rodzajów przyczyn. Zastanowimy się jedynie *nad pierwotnymi i pochodnymi*. Nazwa tak prosta i jasna, że sama siebie tłumaczy. Jenerał wysyłający oddział żołnierzy na rekonesans, jest przyczyną pierwotną wyprawy, żołnierze przyczyną pochodnią. Architekt będzie przyczyną pierwotną gmachu, każdy z jego robotników przyczyną pochodnią. Jasno, że pochodnia przyczyna zawsze jest zależna, bo nawet to, że jest przyczyną, nie ma ze siebie, lecz od przyczyny pierwotnej. Przy takim podziale przyczyn, Istota prawdziwie niezależna stanie oczywiście wśród pierwotnych, bo gdyby działała pod wpływem innej przyczyny, nie byłaby niezależną. W tém znaczeniu można ją nazwać pierwszą, nie jakoby pierwszą była w liczeniu i czasie, lecz że niema nad sobą innej przyczyny. A niema jęj nawet obok siebie. W świecie doczesnym najczęściej kilka przyczyn pierwotnych wydaje jeden rezultat. Światło, ciepło, powietrze i pokarm zarówno utrzymują życie ludzkie, należy ono do wszystkich razem. Gdyby jednej z tych przyczyn zabrakło, stałoby się życie niepodobnym; są one przeto w skutkowaniu zależne od siebie nawzajem. Przyczyna prawdziwie niezależna nie może być w podobnej spółce, byłaby bowiem w skutkach zależną od współniczek. Sama wydaje swe skutki, a ztąd będzie jedyną, nietylko przez wzgląd na skutki, lecz i w tém drugiem znaczeniu, że nie będzie obok nięj żadnej innej przyczyny pierwotnej. Inaczęj, mielibyśmy dwie przyczyny niezależne, co jest istnem niepodobieństwem. Bo albo mogą albo niemogą na siebie działać. W pierwszym razie obie są zależne, bo działać na kogo, jest to samo, co robić go od siebie zależnym. W drugim razie byłyby również zależne, bo nie mogłyby działać na byt drugi. Takie ograniczenie równałoby się zależności, jeżeli nie od wyższej przyczyny, to w każdym razie od jakiegoś prawa. Pod każdym przeto względem przyczyna prawdziwie niezależna będzie jedyną *in suo genere*.

11. Na téjże drodze dedukcyjnej, opierając się zawsze na logicznych składnikach niezależności, wykazać można, że owa jedyna, najwyższa przyczyna powinna być *niezłożoną*, w przeciwnym bowiem razie zależeć będzie w działaniu od układu

i zgody części składowych; powinna mieć *samo-wiedzę*, bez której nakształt ślepej siły, byłaby wystawioną na wpływ sił samowiednych; powinna nareszcie mieć *wolną wolę*, jeżeli niema dostać się pod obcą determinacyą. Nie tutaj miejsce, w szczególności sposób rozwozić się nad własnościami jej natury; nad jednym przymiotem dłużej się zatrzymam, bo wprost odnosi się do problemu rzeczywistości. Przyczyna najwyższa, bezwzględna, ukazała nam się najzupełniej niezależną, a co za tém idzie, *najbardziejziej rzeczywistą*. Jakimże atoli sposobem obok niej powstał byt względny, niższy, zależny? Coż sprowadziło Byt niezależny i w sobie trwający do wyjścia ze siebie i powtórzenia się w jakiejś rzeczywistości doczesnej, ograniczonej, znikomiej i ułomnej? Jakaż relacya między przyczyną nieskończoną a skutkiem skończonym, między źródłem nieprzebranem a drobnym upływem? Na niebezpiecznej przeprawie od bezwzględności do rzeczy względnie istniejących, utonęła większość nowożytnych systemów, albo pierwszej przypisując względy *konieczne* albo drugim bezwzględne przymioty. Jedno tylko pojęcie wyratować nas może z téj toni: *czyn niezależny*. Jest jego głównem, istotnem znamieniem, że całą rzeczywistość swoją wydobywa ze siebie, spełniając się bez narzędzia, bez materiału, bez pomocy. *Czyn zależny* przeciwnie zawsze przez narzędzie do celu trafia, na materyale się dokonywa, na pomoc się ogląda i w tém zależność jego. Niemasz dla niej miejsca w czynie bezwzględnym, on bez niczego się dokonywa czyli *stwarza*.

12. *Stwarzanie*, przez długi czas z nowożytniej filozofii wygnane, sprowadzili do niej napowrót myśliciele sumienni i oględni, nadawszy mu jednak znaczenie niezwykle. Młodszy *Fichte*, słusznem spowodowany spostrzeżeniem, że teizm bez owego pojęcia obejść się nie może, powiada, że „*być stworzeniem*“ *znaczy* „*być zależnym od Boga*“¹⁾. Takie znaczenie staje się bardzo ciemnem przez dalsze uwagi, że treść świata w gruncie jest niezmienna, że żadne *stworzenie* nie może mieć początku ani końca, bo wtedy nie byłoby rzeczywiście stworzeniem, że wreszcie stwa-

¹⁾ Im Herm. Fichte: die theistische Weltansicht. Leipzig, 1873, str. 87-148.

rzanie *ex nihilo* prowadzi prosto do panteizmu. Powiedział już ojciec jego, iż trudno pomyśleć powstanie z niczego; syn tę trudność w dwojnásób powiększył. Zdaje się jemu, że powstanie w czasie jest rzeczą obojętną dla stworzenia, czyli że mogło nigdy nie powstać; ale zgodziwszy się na to, trudno nam przyjąć dalszą konkluzję, że *ex nihilo* nie jest warunkiem koniecznym stworzenia, to znaczy właściwie: »kiedyś«. Potrzeba dwie te cechy zupełnie rozłączyć, jedna jest niezbędną, druga przypadkową. *Byt z niczego konieczny jest, dla stworzenia obojętném zaś „czy powstał kiedyś“*. Można pomyśleć sobie stworzenie, które nie powstało nigdy, ale i to musi mieć byt z niczego. Trudność cała jest w tém, że czas, tak samo jak przestrzeń, nie sięga poza byt stworzony. Mimo to przedłużono go za jego przyrodzone granice, bo natura myślenia naszego tego się domaga. Ztąd wyobrażając sobie przed stworzeniem czas, gdzie niebyło niczego, zostajemy w temsamém złudzeniu, co poza światem, przyjmując próżną przestrzeń. Czas zaczął się razem ze stworzeniem, a owo nie oznacza tylko, że rzecz stworzona niema bytu ze siebie, lecz w całości wzięła go od przyczyny, będącej przed wszelkim czasem. Powiedzieć więc, że coś niepowstało z niczego, jest to samo, co odebrać mu charakter stworzenia. Bo chociaż zgodziliśmy się na możliwość „wiecznego“ stworzenia, łatwo jednak wykazać można, że taka »wieczność« *nie jest prawdziwą*. Albowiem wieczność jest ciągłą terażniejszością, która tylko niezmiennemu bytowi przystoi, bytowi zaś zmiennemu nie może dostać się w udziale. Będzie więc byt taki od wieków, to znaczy, że początku dopatrzeć się w nim nie można, ale nie będzie przed wiekami, bo one razem z nim powstały.

13. *Fichte* zależność rzeczy stworzonych od Boga nie w tém widzi, że mają od niego *byt*, lecz ład i formę. Świat przedstawia nam się całością pełną harmonii i wzajemnego ustroju, a ten koniecznie od Boga pochodzi. Składniki świata nie powstały nigdy, ale że się znalazły razem na jedném miejscu i w zgodny całokształt ułożyły i w nim trwają mimo ciągłych przemian: jest dziełem Stwórcy. On to niby ziarna płodne siewe myśli swoje w materję, gdzie pod wpływem zewnętrznych stosunków kiełkują, rosną, roz-

wijają się w cudne organizmy. Takie ma *Fichte* wyobrażenie o Stwórcy, poetyczne ale niezdolne próby filozoficznej. Mając z nim i jego stronnikami niejedną myśl wspólną, a nawet podobny punkt wyjścia, gdyż on także filozofowanie na psychologicznej opiera podstawie, a zależność bytu stworzonego uważa za najpewniejszy dowód niezależnego, nie mogę jednak zgodzić się na tak niedokładne pojmowanie Stwórcy. Myśl tę, jak wiele innych, zdaniem mojem, przejął *Fichte* od *Herbarta*. Ten niemała ma zasługę, że teleologiczny argument podminowany »krytyką czystego rozumu«, na nowo do znaczenia przywrócił, ale niestety przy nim się zatrzymał. Czynniki jego rzeczywistości (die Realen) są niezmiennie i odwieczne, tylko skład, organizacją i cele swoje mają od Boga. *Fichte* to samo powtarza, w czém sam ze sobą jest w niezgodzie. Jeżeli stworzenie oznacza rzecz zależną od Boga, pytam, dlaczego nie zrobić go zupełnie zależnym? dlaczego formę jego przypisać Bogu, a byt niekształtny mu pozostawić? Wszak przyczyna niezależna bez narzędzia działa, bez materiału pracuje. Jeżeli jój wolno tylko składać lub rozkładać, zbierać lub rozpraszać to co jest, będzie to materiał, którego ona zgoła nie potrzebuje. Nie będzie niezależną prawodawczynią, nie będąc także dawczynią bytu. Jeżeli substancja świata nie powstała z niczego, ma ona byt swój ze siebie. Ten byt, choćby obrany z głównych przymiotów, jeżeli wogóle ma być, musi być na jakiś sposób, musi mieć formę czyli jakość. *Materia prima*, o której zgoła powiedzieć nie można, czém jest, nietylko jest *non ens*, lecz i nonsensem, którego wprowadzać do filozofii nie wolno. Jeżeli zaś wszelki byt ma jakiś przymiot, liczyć się z nim musi »niezależny« organizator materii i do niego stosować, a to już niemała zależność. Większa jeszcze w tém, że ma obok siebie jakiś byt drugi, podlejszy nieco, ale również stary. Widzieliśmy wyżej, że prawdziwa niezależność nie dopuszcza takiego współistnienia dwóch bytów, muszą choć w myśli istnieć po sobie, a to w ten sposób, że jeden będzie *ex se*, a drugi *ex nihilo*. Pokazuje się ztąd, że *Fichte* dobry miał pomysł, ale nie miał odwagi pójść za nim do końca. Zatrzymał się w połowie

drogi. W analizie pojęcia zwrócił tylko uwagę na formę, a treść pominął. Ma słuszość, że niezależna istota daje formę i prawa, ale myli się twierdząc, że nie daje treści. Taksamo zależność istot doczesnych na tém zasadza, że mają formę zkadinađ, a treść zostawia im niezależną, Znaczy to pół prawdy i pół błędu połączyć nienaturalnym aliansem, za czém poszło, że ani tutaj nie mamy zupełnej zależności, ani tam doskonałej bezwzględności. Powtórzył *Fichte* dawny dualizm *Platona* o kształtującym Bogu, a niekształtownej, wieczystej materii. Taki jednak dualizm dla myśli ludzkiej nieznośny, domaga się albo zupełnego poddania bytu względnego pod byt bezwzględny, albo przerwienia się czy w materyalizm czy w panteizm.

14. Do rozszerzania się nad pojęciem bezwzględnej niezależności, oprócz właściwego mu wielkiego znaczenia, spowodowało mnie także zbyt rozpowszechnione mniemanie, które niestety ma za sobą nawet powagę *Herbarta*, że o najwyższej Istocie naukowym sposobem nic wiedzieć nie można, ani też utworzyć systematycznej teologii przyrodzonej. Z kilku uwag przezemnie rzuconych wynika, że mamy w doświadczeniu bezpośredniem kilka pojęć ogólnych i koniecznych, powiązanych między sobą, a opierających się na wspólnej zasadzie. Mamy więc wszystkie warunki pod ręką, potrzebne do ułożenia systematycznej nauki. A ta nie przestanie nigdy być rzeczywistą, gdyż wszystkie jej wnioski sprawdzają się ujemnym lub dodatnim sposobem, na faktach osobistego życia i bezpośredniego doświadczenia. Jestem zależnym i niezależnym, względnym i bezwzględnym, według tego, czy całe jestestwo moje i początek jego rozważam, czy tylko niektóre jego objawy i płynące z nich skutki. Niewątpliwa to rzeczywistość, ale pełna sprzecznych przymiotów, z których oczyścić ją wypada przez dopełnienie inną rzeczywistością, która jej i bytu udziela i form bytu. Jeżeli każde pojęcie przejść powinno po warsztacie metafizycznego myślenia, trzeba tęsamą przysługę wyświadczyc skończonej osobistości, co niepodobnem jest po usunięciu z metafizyki bytu niezależnego. To też słusznie *Arystoteles* filozofią od przedniej

jéj części *teologią* nazywa ¹⁾, która to definicya nie przeczy, lecz uzupełnia wyżej podaną. Ma filozofia zajmować się nie tą lub ową częścią bytu, nie tym lub owym jego objawem, lecz istotą jego, bytem o ile jest bytem. Oparta na bezpośredniém doświadczeniu, śledząc prawa, powtarzając się w życiu samowiedném, niedokładnie spełniłaby zadanie swoje, gdyby do zależnego ograniczała się bytu. Sama zasada umysłowości, wyłożona w pierwszym rozdziale, na to nie pozwala. Bo jeżeli bezpośrednio wiem nietylko, że jestem i co robię, lecz i wszystkie *konieczne* warunki i prawa osobistego istnienia i działania mojego, jasno, że w liczbie owych konieczności w pierwszym rzędzie będzie byt niezależny. Okazało się konieczném wszystko to, czemu przeczyć nie mogę bez zaprzeczenia własnemu jestestwu. Otóż jedna tylko jest istota, bezwzględnie konieczna, a tą jest byt niezależny. Wszystkie inne istoty tylko warunkowo konieczne są, jeżeli osoba moja ma istnieć w ten lub inny sposób, ale mógłbym bez nich istnieć doskonale, z tém atoli przypuszczeniem, że oprócz mnie będzie zawsze byt niezależny. Bez niego wszelki sposób istnienia czy razem ze światem, czy odrębnie, staje się dla mnie niepodobnym. Dlatego byt ów przedewszystkiém zajmie uwagę filozofa, bo jest najprzedniejszą koniecznością. W niej dopiéro wszystkie inne konieczności rodzaje mają swą zasadę, swe uprawnienie. Ona właściwie tylko jest, wszystko inne ma byt pożyczony; ona tylko jest zawsze tém, czém jest; inne wszystko według jéj woli powstaje, zmienia się i ginie. Chcąc więc poznać istotę tego co jest, treść samą rzeczywistości, prawo życia i działania, udamy się do istoty bezwzględnej i niezależnej, gdyż ona wszystko inne tłumaczy. W tém znaczeniu *Arystoteles* w niezliczonych miejscach przypomniawszy, że filozofia bytem zajmuje się, o ile jest bytem, oświadcza, że jeżeli Boga niemasz także filozofii nie będzie, a miejsce jéj zajmie fizyka ²⁾, zkąd filozofią po prostu nazywa teologią, resztę wiedzy ludzkiej dzieląc między fizykę i matematykę ³⁾. I słusznie! bo jak wyżej prze-

¹⁾ Metaph. VI. 1. pag. 1026.

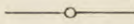
²⁾ Metaph. V. 1.

³⁾ Tamże.

konaliśmy się, tajemnice bytu w Bogu zawarte są — i tylko w Nim poznane być mogą. Przeznaczyć filozofii badanie bytu, a nie pozwolić jej zajmować się najważniejszym, bo wiecznym, niezmiennym, bezwzględnym, jest to samo, co skazać ją na pracę nadaremną, odciąć jej wszystkie soki żywotnie.



V. FILOZOFIA I NAUKI.



1. *Arystoteles* pierwszy kazał filozofii zajmować się bytem ogólnym, koniecznym, a naukom specjalnym bytem szczegółowym. Niezmiernie jednak trudno przeprowadzić ten podział. Nie można bytu ogólnego poznać inaczej, jak w bycie szczegółowym, a na odwrót tego zrozumieć nie można bez pierwszego. Ztąd filozofia nieraz staje się nauką szczegółową, a nauki specjalne często filozofują. Koniecznie jednak wypada określić ich stosunek wzajemny, jeżeli mamy wyrobić sobie o nich pojęcie dokładne. Dzisiaj, jak na wstępie wspomniałem, stosunek ten jak najgorszy. Specjaliści nie uważają filozofii za naukę, lecz za rodzaj sofistyki, która jak w czasach Platona za tém się ugania, czego niema, czego nawet nazwa metafizyki podobno dowodzi, bo za światem nic nie istnieje. To też nie przypisują jój żadnych zasług ni pożytku, chyba czasem myśl jaką szczęśliwą, która jój się dostała, jak ślepój kokoszy ziarno ¹⁾.

2. Tego rodzaju sądów nie trzeba uważać za ostatnie słowo nauki; są-to chwilowe objawy złego humoru lub nieznamomości rzeczy, a choć dotąd przeważają u specjalistów, przecież niedalekim jest czas, gdzie ustąpią przed trzeźwiejszym poglądem. Czują dobrze sami specjaliści, że gdyby stało się zadość ich życzeniom, a filozofia zniknęła zupełnie z obszarów wiedzy ludz-

¹⁾ Wymownie zarzuty specjalistów streścił Fr. Paulsen w czasopiśmie: »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, 1876. Zeszyt I. str. 35.

kiej, nastaloby niesłychane barbarzyństwo umysłowe. Nicby na to nie poradziły nauki doświadczalne: każda z nich powoli, zamiast być samowiednym szukaniem prawdy, popadłaby w praktyczną rutynę, służącą potrzebom chwili bieżącej. Doczekamy się więc niebawem zmiany na lepsze, która tém łatwiejsza, że obecne stosunki naprężone nie są wcale stare. Przez długie wieki ich nie znano, nawet nie przypuszczano. Niegdyś była filozofia jedyną nauką. Ktokolwiek chciał ugasić gorące pragnienie wiedzy, lub nabrać wyższej ogłady umysłowej, do niej się udawał, aby dowiedzieć się wszystkiego, co przystępnem było podówczas rozumowi ludzkiemu. Zajmowano się zarówno Bogiem, jak ludźmi i przyrodą. Filozof był matematykiem i fizykiem, moralistą i prawodawcą, w razie potrzeby nawet gramatykiem lub archeologiem, a chociaż odróżniano kilka części wiedzy ludzkiej, mając jedne za przygotowanie, inne za treść samą filozoficznej mądrości, każda jednak z tych części brała całą wartość swoją z filozofii; bez niej pozbawiona była żywotnego interesu.

3. Dopiero wskutek rosnących potrzeb życia praktycznego a zapewne i pod wpływem pitagorejskich badań, wydzieliła się z filozofii matematyka. Odtąd mamy jedną »naukę« specjalną, bo matematyka znaczy po grecku »nauka«. Uważana za wstęp do filozofii, rozwija się samodzielnie i więcej z nią nie miesza. Zjawiają się matematycy, którzy o filozofii nic nie wiedzą, chociaż niema filozofa, któryby nie znał matematyki¹⁾. Pierwszy ten rozdział odbył się bez wrzawy i złości; obie strony, zdaje się, pozostały w dobrej zgodzie. *Sokrates* chętnie z matematykami rozprawia, a nie czytamy nigdzie, że ich traktował pogardliwie, lub że oni jego wywody uważali za mrzonki²⁾. Zresztą matematyka nie polega na doświadczeniach, jej przemiana w naukę specjalną nie umniejsza bogactwa wiadomości przyrodzonych

¹⁾ *Platon* nie przypuszczał do wykładów swoich młodzieży, nie znającej matematyki. Sam gorliwie tę naukę uprawiał i niejednym odkryciem wzbogacił. Pierwszy podobno używał metody analitycznej i badał sekcyje koniczne. *Euklides* wyszedł z jego szkoły.

²⁾ Zobacz n. p. dialog *Theatetus*.

i historycznych, które i nadal pozostały złączone z filozofią. Wymownym tego dowodem *Platon*, który oprócz matematyki nie zna nauk specjalnych. Filozofia jego obejmuje całą wiedzę ludzką, a jeżeli dopatrzeć się można w niej części, to tak jeszcze są niewyraźne, jak członki w zarodku. Prawda, że czasem przeważnie polityką, lub etyką, czasem przyrodą, matematyką lub składnią słów się zajmuje, ale żaden z jego dyalogów nie jest specjalnym wykładem w duchu nowożytnym. O czémkolwiek zacznie, zawsze w końcu nawraca do idei, bo ta mu jest, jak filozofii tak wszelkiej wiedzy ludzkiej, głównym przedmiotem.

4. Wzajemne przenikanie się wszystkich części wiedzy filozoficznej, ustało w *Arystotelesie*. Mając głowę niesłychanie systematyczną, porządkował wszystko, czego się dotykał. Przy zaprowadzaniu ładu trzeba niejedno przestawić, a wiele wyrzucić. Tym sposobem zamieniły się logika, psychologia, etyka w nauki samodzielne; za ich przykładem poszły fizyka, astronomia, zoologia i wszystko, co starożytni przez fizykę rozumieli. Ostała się tylko metafizyka, czyli nauka o *bycie*, o *ile jest bytem*, zowiąca się odtąd filozofią pierwszą t. j. przednią, lub też teologią. Nauki przyrodzone stanowią filozofią (t. j. wiedzę) drugorzędną. Mało jest ludzi, którzy potrafią duchem ogarnąć cały obszar nauk, zwłaszcza odkąd sam *Arystoteles* tak niezmiernie go wzbogacił. W całej starożytności podobnego mu nie było. Już najbliżsi następcy, że użyję obrazu, rozebrali olbrzymią jego encyklopedyą zeszytami: jedni wyłącznie fizyką, inni etyką, inni znowu logicznymi zajmują się badaniami. Uwidocznilo się to najbardziej w Aleksandryi, gdzie obok siebie kilkanaście nauk rozwijało się, mało oglądając się jedna na drugą. Powstało ich tyle, że jedność wiedzy ludzkiej na seryo była na szwank narażona. Mimo to filozofia nie została dotknięta temi ciągłemi separacyami; wszyscy znakomici myśliciele po *arystotelesowi*, aż do *Boecyusza*, obok metafizyki uprawiają wedle możności całą fizykę lub ważniejsze jej części, a ta unia osobista dotrwała aż do końca przeszłego wieku.

5. Spotykamy się naprzód ze średniowieczną scholastyką, która wspaniałą swą budowę wystawiła na barkach *Arystotelesi*.

Fizyka pozostaje częścią filozofii, i ani metodą ani formą zewnętrzzną nie różni się od metafizyki. Mieszczono w niej wszystko, co wiedziano o przyrodzie, a chociaż koryfeusze owych czasów: *Albertus Magnus*, *S. Tomasz*, *Duns*, *Scotus* nie posunęli jęj naprzód, wiedzieli jednak wszystko, co w niej zrobiono przed nimi. Ten stosunek przyjacielski, obopólny, w niczém się nie zmienił po upadku scholastyki. *Bacon Werulamski* objawy życia duchowego na trzy klasy dzieli: poezyą, historią i filozofią. Przez ostatnią rozumie on *wszystkie nauki*, które są w gruncie temsamém co ona: *philosophiam et scientias pro eadem re habemus*¹⁾. Po nim idzie *Dekart*, który w tęj samej książce oprócz teoryi ludzkiego umysłu, przechodzi w ogólnych zarysach mechanikę, astronomią, fizykę, chemią i fizyologią zmysłów. Książka ta ma tytuł: *principia philosophiae*, dowód jasny, że specjalne nauki uważano za część filozofii w ogólniejszém znaczeniu. *Hobbes* nazywa gdzieś filozofią nauką ciał, *scientia corporis*. Żadnego ciała nie wyłącza z jęj badań: *subjectum philosophiae est corpus omne, quod generari vel aliquam habere proprietatem intelligi potest*²⁾. Wiadomo, że Boga i duszę także nazywa ciałami. Zwykle uważają go za ateusza. Jeżeli nim był rzeczywiście, filozofia jego indentyfikuje się z fizyką; jeżeli zaś przez *corpus* rozumiał to, co scholastycy przez *substancją*, to filozofia jego również obszerna, jak *Arystotelesowa*, obejmując oprócz metafizyki wszystkie nauki przyrodzone i historyczne. *Newton* nareszcie nieśmiertelne dzieło swoje, w którém wyklada teorią grawitacyi, optykę, akustykę i t. d. przezwał: *philosophiae naturalis principia mathematica* idąc w tém za zwyczajem swego narodu, który dzisiaj jeszcze fizykę nazywa *natural philosophy*. Jeden z jego uczniów *Ligorgne* uczył w Sorbonie filozofii *Newtona* i ogłosił: »*Introduction à la philosophie de M. Newton*»³⁾. W Niem-

¹⁾ De augmen. II. c. 1.

²⁾ Zob. Log. I. 1. §§. 2. 8. 10.

³⁾ Tytuł kompletny tak brzmi: »Institutions Newtoniennes ou introduction à la philosophie de M. Newton. Par M. Sigorgne etc. Paris 1747. Podobnież *Musschenbroeck* w swęj: *Introductio ad philosophiam naturalem*, 2 tomy, Lugduni Batav. 1762. Wyklada po ogólnych pojęciach: »ciała, prze-

czech *Wolff* wykładał filozofią obok fizyki i matematyki, a *Kant*, że na nim skończę, taksamo miewał prelekcyę o matematyce, fizyce, meteorologii, fizykalnej geografii i astronomii. Z tego krótkiego przeglądu historycznego wynika, że do końca przeszłego wieku nie było wielkiego filozofa, który nie był zarazem specjalistą w naukach przyrodzonych; ani nie było znakomitego przyrodoznawcy, który swęj nauki nie uważał za część filozofii. Fizyka i metafizyka pozostawały w największej zgodzie, a co najważniejsze, nie przypuszczano żadnej różnicy między *filozofią* przyrody, a *nauką* przyrody. Sprawcą tęg różnicy, jak tylu innych nieporozumień, dotąd jeszcze nieusuniętych, jest autor »krytyki czystego rozumu«.

6. Człowiek ten nadzwyczajny, ale pod nieszczęśliwą gwiazdą urodzony, bo więcęj narobił złęgo we filozofii swemi błędami aniżeli dobrego swemi zasługami, uroił sobie, że podobnież jak w matematyce tak i we fizyce można z ogólnych przyrodzonych form myślenia bez pomocy doświadczenia ułożyć główne prawa przyrody. Zadał sobie niewdzięczną pracę napisania *a priori* jakiegęs fizyki metafizycznęj, w któręj zestawił wszystkie twierdzenia, jakie zdawały się jemu być owocem oderwanęj spekulacyi. Zastanawiając się nad niemi, nie można wyjść ze zadziwienia, że taki dzielny przyrodoznawca przypuszczał na seryo, jako *a priori*, bez doświadczenia wszelkiego można poznać istnienie materyi i dość zawikłane jęg prawa. Złudzenie to ztąd powstało, że fizyka ma swoję część matematyczną, niezależną od indukcyi, ale i ta byłaby umysłowi nieprzystępną bez doświadczenia bezpośredniego, z któręgo, jak prawa przestrzeni, tak czasu i ruchu wydobywamy. Historia nauk przyrodzonych dostatecznie dowodzi, że owe apriorystyczne twierdzenia odkryto bardzo późno a jedno z nich »o zachowaniu siły« dopięro w czasach najnowszych. Tyle pewna, że Kantowskie »*metafizyczne początki przyrodoznawstwa*« i pierwsza część »*krytyki czystęgo*

strzeni i ruchu« mechanikę i wszystkie części fizyki z meteorologią. Filozofią definiuje: scientia omnium rerum, divinarum et humanarum, earumque proprietatum, operationum, effectuum, causarum, quae intellectu, sensibus, ratione vel alia quacunqve via cognosci possunt i t. d.

rozumu« wyrodziły w głowach niemieckich przekonanie, że *filozofia bez doświadczenia może więcej wiedzieć o przyrodzie, aniżeli fizyka z doświadczeniem*«. Powstało pokolenie »wieszczów przyrody«, którzy z lekceważeniem spoglądają na mozolne doświadczenia ludzi fachowych. *Sztyler*, który zresztą nie bardzo rozumiał *Kanta*, ubolewa nad zakutymi łbami naturalistów. *Schelling* uważa *Boyla*, *Newtona* oraz innych wielkich myślicieli za głupców, którzy zepsuli fizykę, a w zamian przyrzeka uczniom nie tylko *filozofią nową przyrody*, która z dotychczasową fizyką i światem zewnętrznym *nie ma nic wspólnego*, ale co więcej, nawet *organ nowy myślenia*, za pomocą którego ujrzą wszystkie te dziwy. Trudno przychodzi pojąć, że opinia publiczna pochwalała takie szaleństwa, które dzisiaj budzą uczucie głębokiej litości. *Schelling* wkrótce wytrzeźwiał i poważniejszymi zajął się badaniami, ale pozostali uczniowie, którzy pomysły jego ułożyli w kompletne systemy, n. p. *Oken* i *Nees von Esenbeck*. Ci przynajmniej znali się mniej lub więcej na przyrodzie, ale obok nich *Hegel* i szkoła jego poczytywali sobie za obowiązek z lekceważeniem wszelkiego doświadczenia ¹⁾ i wbrew jego pewnikom tłumaczyć wszystko na nowo. W końcu stworzyli sobie osobną przyrodę, w niczem niepodobną do rzeczywistej, czém zmusili przyrodników do zupełnego z nimi rozbratu. Równocześnie nauki przyrodzone wzbily się do nadzwyczajnego znaczenia i coraz więcej zyskały estymy i sympatyj w miarę, jak po upadku Hegelizmu zaczęło się odslaniać spustoszenie przezeń sprawione w umysłach i sercach. Filozofia przyrody stała się przedmiotem ogólnego pośmiewiska i srodze odpokutowała za dawne urąganie się naukom przyrodzonym. Co innego jednak filozofia przyrody

¹⁾ W celu uzyskania docentury w uniwersytecie jенеjskim ogłosił *Hegel* w r. 1801 rozprawę: »De orbitis planetarum«, w której dowodzi *a priori*, że między Marsem a Jowiszem nie może być planety. Parę miesięcy przedtém, bo 1 stycznia, odkrył *Piazzi* w Palermie pierwszą z planetoidek, *Cerere*. Dzisiaj liczba ich urosła do stu kilkudziesiąt.

W r. 1807 wydał *Fenomenologią*, której przedmowa jest nieustającym urąganiem się z przyrodników; na str. 441 twierdzi, że każdego głupca można w *kwadrans* nauczyć teoryj medycyny.

Schellinga lub *Hegla*, a co innego filozofia; fizyka nie potrzebuje osobnej filozofii przyrody, która jest utopią, ale bez metafizyki obejść się nie może. Musi przeto powrócić do dawnego z nią sojuszu, co tém łatwiej da się uskuteczyć, że rozdwojenie między zmyśloną filozofią przyrody a rzeczywistą fizyką, wywołane przez *Kanta* a w szkole *Hegla* doprowadzone do ostateczności nie wydostało się po za granice Niemiec. Inne narody, jak dawniej tak i teraz, przez filozofią przyrody rozumieją nauki przyrodzone. Potrzeba więc, aby filozofia zaparła się owego błędnego kierunku i powróciła na stanowisko *Arystotelesa* kategorycznym oświadczeniem, że filozofia w znaczeniu ściślejszem jest metafizyką, a filozofia przyrody jest po prostu przyrodoznawstwem.

7. Nasuwa się pytanie, czy dwa te rodzaje filozofii mogą i powinny być połączone w jednej osobie? Że mogą, nie ulega wątpliwości. Bo jakkolwiek rosnące specjalizowanie nauk zdaje się takiemu połączeniu stać na przeszkodzie, nie jest-to jednak trudność nie do zwalczania. Gdyby taką była, nawet przyrodoznawstwo stałoby się niepodobnym. Bo i tam najodmienniejsze nauki jeden uczony uprawiać musi. Trudno wyobrazić sobie fizyologa, nie postępującego za zdobyczami chemii i fizyki, chociaż dwie te nauki tak są obszerne, że do kompletnej swój uprawy potrzebują po kilku odrębnych specjalistów. Cóż więc nadzwyczajnego, gdy jeszcze doda metafizykę. Że to podobne, dowiedli własnym przykładem *Burdach*, *Carus*, *Lotze*, którzy odznaczywszy się we fizyologii lub medycynie, potem przeszli do studyów metafizycznych. A te przykłady coraz bardziej się mnożą, bo wrodzone ludziom poczucie jedności wszelkiej wiedzy im sprzyja. Są one najczęściej uwieńczone pomyślnym skutkiem. *Zoellner* i *Fechner* oddawszy swe wiadomości astronomiczne i fizykalne na usługi metafizyki wyświadczyli jej niemałe dobrodziejstwo. *Secchi* nie byłby napisał swój książki o „jedności sił przyrodzonych“¹⁾, gdyby wyłącznie pozostał przy astronomii. Musiał swoją myśl główną przeprowadzić po przez mechanikę, chemią i kilka działów fizyki, czego nie byłby dokazał bez grun-

¹⁾ L' unità delle forze fisiche. Saggio di *filosofia* naturale. Roma 1864.

townej znajomości tych nauk i bez gotowej już w głównych przynajmniej zarysach metafizyki. Taka wielowiedza nie jest więc ani niepodobną ani niezwykłą, a ile razy połączyła się z jasnym na świat poglądem i zdrowym rozsądkiem, wydawała najlepsze owoce.

8. Inne jest pytanie: czy takie połączenie jest koniecznym? Zachodzą tutaj różne względy. Metafizyka brana w sobie, oderwana od szczegółowego bytu, taksamo jak matematyka nie potrzebuje nauk przyrodzonych do ustalenia prawd swoich. Polegając na bezpośrednim, osobistym doświadczeniu, może ona śledzić ogólne prawa bytu i z nich dalsze wyprowadzać wnioski. Będzie to nauka prawdziwa i rzeczywista, bo ma dobrą metodę i wystarczający materiał. Można tym sposobem dojść do bardzo trafnych pojęć o Bogu i życiu, czasie i przestrzeni, skutkach i przyczynach, substancji i przypadłościach, osobie i władzach, a dyalektyczna tego rodzaju robota wyostrzona delikatnym spostrzeganiem różnic i podobieństw nietylko umysłowi wielką daje siłę i wprawę, lecz i naukom przyrodzonym wiele światła używa. Jest to prawda tak oczywista, że nad nią zabawiać się nie warto. Taka metafizyka może spełniać jeden z głównych obowiązków filozofii, obrabianie pojęć, w którym *Herbart* tak znaczne położył zasługi. Gdy tutaj zważymy na cel jej ostatni, którym jest poznanie bytu, oraz na środki niezbędne do dopięcia celu rzecz się nieco odmiennie przedstawia. Zanim przystąpi do mozolnego obrabiania pojęć, powinna sobie zdać sprawę z narzędzia, którym się posługuje, powinna zbadać naturę i granice umysłu ludzkiego. Będzie to zadanie wstępne, niezbędne, od którego najwięksi filozofowie nie usuwali się nigdy. Utworzył w tym celu *Arystoteles* dwie osobne nauki, logikę i psychologię; po nim nie było znacniejszego metafizyka, któryby się nie przyczynił do ich wzrostu. W nowszych czasach nagromadziły one tak obszerny materiał i postawiły tyle nowych zagadnień, że każda z nich w specjalne zamieniła się badanie. Nie mogąc poprzestać jak dawniej na doświadczeniu bezpośrednim, weszły w związek z innymi naukami. Psychologię, na nowo wprowadzoną torą przez *Herbarta* uczniowie jego wzbogacili mnóstwem fizyolo-

gicznych, antropologicznych i lingwistycznych spostrzeżeń. Po pracach *Lazarus'a*, *Steinthal'a*, *Waitz'a*, nie można być psychologiem, bez odnoszenia się ciągłego do lingwistyki, antropologii i fizjologii. Z tego bogatego materiału logika także korzysta, bo tak jest spowinowacana z psychologią, że tylko w połączeniu z nią staje się systematyczną nauką. Tak więc metafizyka, acz samodzielna nauka i swoją własną mająca zasadę potrzebuje pomocy kilku nauk doświadczalnych, które rozległemi zdobyczami swemi zapewniły sobie pierwszorzędne miejsce w ludzkiej wiedzy. Przypuściwszy, że skorzystała z nich wedle możliwości, że za ich pomocą przejrzała całą ludzką naturę i zbadła istotę bytu, o ile danym jój jest w bezpośredniem doświadczeniu, pozostaje jeszcze nieprzejrany świat zewnętrzny, z którym już zaczęła wchodzić w bliższe stosunki przez psychologią i pokrewne jój nauki. Pozostaje *zmysłowy obcobyt*, wchodzący do samowiedzy niezliczonemi wrażeniami. Czy ma odważyć się na jego tłumaczenie? i w jaki sposób ma przystąpić do tego zadania?

9. Zdaje mi się, że zasada umysłowości, rozwinięta w pierwszym rozdziale, daje odpowiedź dostateczną na te pytania. Jeżeli metafizyka na bezpośredniem opiera się doświadczeniu i z niego prawdy swoje wysnuwa, nie może wprost decydować o prawdach, pochodzących z innego źródła. Tyle tylko wie, że nie mogą sprzeciwiać się jój pewnikom, ale nie koniecznie muszą być niemi objęte; wie, jakimi być nie powinny, ale jakimi być mają lub są, tego wiedzieć nie może. Podobna w tém do matematyki, która możebne prawa przestrzeni układając, nic o tém nie wie, czy urzeczywistniły się w jakimś jestestwie i tyle tylko z góry stanowi, że jeżeli byt jakiś istnieje w przestrzeni, nie może zadać kłamu jój zasadom. Metafizyka tę jednak ma nad nią wyższość, że nietylko możebnościami zajęta, lecz i bytem rzeczywistym: zna bezpośrednio *własnobyt*, a z niego za pomocą dedukcyi koniecznej do *bytu bezwzględnego* dochodzi. Resztę obcobytu zna tylko *pośrednio*, o ile zmysłom się objawia; dedukcyja ustępuje miejsca indukcyi.

Indukcyja jest główném narzędziem wiedzy pośredniej, która za jój pomocą od szczegółów wznosi się do ogólnych poglądów.

Wchodząc na tę drogę, filozofia nie różni się od innych nauk doświadczalnych, czyli metafizyka zamienia się we fizykę, filozofia pierwsza, mówiac językiem *Arystotelesa*, staje się filozofią drugą. Nie masz tu drogi pośredniej, bo nie można dwóch metod skojarzyć wręcz sobie przeciwnych. Filozofia przyrody u *Arystotelesa* jest fizyką, bynajmniej zaś *jakimś wyższym poglądem na przyrodę*, nieprzystępnym zwykłemu naturalistcie. Wolno było *Schellingowi* ogłosić nowe o przyrodzie rewelacye, skoro miał osobny do tego organ w głowie; ci, co tego organu nie mają, muszą obywać się zwykłą, prozaiczną indukcją. Na jedno wychodzi, czy *Secchi* patrzy przez teleskop, czy który z jego najmłodszych słuchaczy; czy *Berthelot* przy retorcie stanie, czy jaki poczciwy aptekarczyk. Jest-to operacya tasama i według tych-samych odbywa się przepisów. Anglik o każdym z nich powiedziałby, że filozofuje, bo w jego języku patrzeć na gwiazdy lub robić chemiczne analizy, znaczy filozofować. Niemiecki język na to nie zezwala. *Goethe*, *Humboldt*, *Hegel* utyskiwują na Anglików za to, że mają jakąś *filozofią eksperymentalną*, że studia nad chemią przemysłową lub geologią uważają za prace filozoficzne, że wreszcie barometr lub termometr nazywają instrumentem filozoficznym¹⁾. To jednak żadne nieszczęście, bo starożytni Grecy wyrażali się w tensam sposób, podczas gdy niemiecka »filozofia

1) »Długie nawyknienie tak wielki wpływ wywiera na języki, że u jednego z narodów europejskich, wysoko stojącego w oświacie, wyraz *fizyka* odnosi się do medycyny, gdy przeciwnie, chemia techniczna, geologia i astronomia, nauki czysto doświadczalne, są liczone do *prac filozoficznych* (transactions), a to w jednej z najsławniejszych akademij.« *Aleks. Humboldta* »*Kosmos*.« Tom I. str. 47. Warszawa 1852. Zob. także *Goethe*, Geschichte der Farbenlehre, — sämmtl. Werke, tom 39, str. 274. *Hegel*: Noch hat der Name Philosophie bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, *Newton* hat fortdauernd den Ruhm des grössten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab heissen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. w. *philosophische Instrumente*; freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. w. sondern allein das Denken das Instrument der Philosophie genannt werden.« (Encyclopaedie der philos. Wissenschaften, Heidelberg 1830, str. 11).

Dzisiaj atoli nawet w Niemczech zaczynają *Newtona* uważać za filozofa.

przyrody« jest pojęciem zmyśloném, któremu żadna rzeczywistość nie odpowiada. Ale trudno przyjdzie Niemcom wykorzenić przedawnione nawyki, zwłaszcza, że najnowsza moda francuska im sprzyja. Coraz częściej wychodzą we Francyi książki, które dla przynęcenia czytelników nazywają się *filozofiami* jakiegoś sztuki lub nauki specjalnej. *Taine* napisał »filozofią sztuki,« a osobno jeszcze »filozofią sztuki we Włoszech;« *Franck* »filozofią prawa karnego« i »filozofią prawa kościelnego;« *Auber* »filozofią medycyny,« a *Beauquier* »filozofią muzyki« i t. d. Różnicę tych filozofij od niefilozoficznych podręczników chyba w tém widzę, że zawierają daleko mniej, ograniczając się do samych ogólników. Wyrządzają tém podwójną szkodę, raz wmawiając w publiczność, że co innego np. jest »*filozofia* prawa kościelnego,« a co innego »*nauka* prawa kościelnego,« i że pierwszą znać można wybornie, nie mając wyobrażenia o drugiej; powtóre, że wyrazowi »*filozofia*« nadają zupełnie nowe i urojone znaczenie, źródło ustawicznych nieporozumień. »*Filozofia prawa kościelnego*« p. *Francka* rozvodzi się jedynie nad stosunkiem państwa do kościoła. Kwestyą tę każdy podręcznik prawa kanonicznego głębiej i obszerniej traktuje; autorowi spodobalo się wyrwać ją ze związku systematycznego i nadać szumny tytuł, który tak mało ma sensu, jak *Schellinga* »*fizyka filozoficzna*.«

10. Spotyka mnie tu zarzut, że filozof, gdy zabięra się do nauki specjalnej, ma już zapas gotowy pojęć i wiadomości, które mu dają wyższość niesłychaną nad badaczem fachowym, nie pojmującym nic poza granicami swego rzemiosła. Jakże wtedy zabronić mu korzystania z tej wyższości swojej? Wszak ona nauce wielkie oddaje korzyści. Zdaje mi się, że ta mniemana czy rzeczywista wyższość pochodzi z dwóch różnych źródeł, których mieszać ze sobą nie należy. Ten, co wiele wie zwykle ma szerszy pogląd od tego, który wie mniej; człowiek znający kilka nauk, będzie wyższym od specjalisty znającego tylko jedną. Ale to jeszcze nie wyższość filozofa. Ten prócz tego główne pojęcia, powtarzające się w każdej nauce, obrobił, przemyślał i dokładnie zdefiniował, będzie więc między nim a uczonym, zasklepionym we fachowości swojej tasama różnica, co między gospodarzem

rządnym a zadłużonym. Ale to wyższość li tylko osobista specjalisty filozoficznie wykształconego nad specjalistą, któremu nie dostaje tego wykształcenia, nie zaś filozofii nad nauką samą. Obaj napiszą podręcznik, ale nie jednaki; pierwszego będzie dobry, drugiego wadliwy. Jeżeli wiele nauk specjalnych nie zdobyło się dotąd ani na dobry rozkład treści, ani na prawdziwe definicje swych pojęć, pochodzi to ztąd, że ich uprawiacze nie mieli filozoficznego poloru. Nie, żeby filozofii przysługiwał przywilej dawania wszystkim naukom praw rozkładu i jasności, bo to zadanie każda nauka sama w swój dziedzinie spełniać powinna; dostarcza tylko głównych zasad, bez których téj pracy dokonać nie można. Ztąd wzajemny stosunek filozofii i nauk, tak się da wyrazić: *każdy specjalista powinien być filozofem*, przez co nie żąda się od niego samodzielnego systemu, ani platońskiej lub leibnitzowskiej genialności, lecz tyle znajomości logiki i metafizyki, aby rozumiał pojęcia, których używa. Na co tém bardziej nastawać trzeba, że w nowszych czasach specjaliści poruszyli mnóstwo czysto filozoficznych kwestyj. *Darwinizm* n. p. zajmuje się początkiem ludzkich pojęć, samowiedzą, afektami, powstaniem języka, kwestyą rodzajów i gatunków, istotą życia, które-to materye w małej tylko części do zoologii należą. Widać téż na każdej stronnicy, że autor systemu jest znakomitym fachu swego znawcą, co jednak nie przeszkadza, że we wszystkich ogólniejszych twierdzeniach wielką objawia nieznajomość lingwistyki, psychologii, historii oświaty, fizjologii, a głównie metafizyki i logiki. Filozofia opierając się tak nienaukowemu postępowaniu nie narusza obcej własności, lecz broni własnych praw i samodzielności.

11. Z powyższych uwag wynika, że błędzą ci, którzy filozofią mają za ekstrakt wszystkich nauk. Wystąpił z tém mniemaniem w przeszłym roku p. *Avenarius* ¹⁾, wydawca nowego »kwartalnika filozoficznego« w przedmowie do pierwszego zeszytu, która jest jakoby programem szkoły, złożonej po części ze specjalistów układających „*eine wissenschaftliche Philosophie*“ z re-

¹⁾ »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«. Leipzig, 1876.

zultatów nauk specjalnych. Jakkolwiek wspomniane „*Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*“ ma wielką przyszłość przed sobą, bo owiane jest świeżym naukowym duchem i rozporządza wielkiem bogactwem badań ścisłych, uważam jednak program p. *Avenarius*a za zwichnięty w głównym zamiarze. Powiada, że każda nauka treść swoją z doświadczenia bierze, poczem ją klasyfikuje i w szeregi pojęć rozkłada, coraz wyższych i ogólniejszych. W tym dyalektycznym rozwoju nauka każda, im dalej w abstrakcyach posuwa się, tém częściej spotyka się z innymi naukami, aż w końcu stawa u kilku pojęć ogólnych: *materya, byt, życie, siła i t. p.*, które wszystkim naukom są wspólne. Zostaje jej przeto pewna liczba pojęć, których ani sama, ani żadna inna nauka specjalna wytłumaczyć nie potrafi. Ztąd potrzeba jakiejś ogólniejszej nauki, podejmującej się roboty tam, gdzie ją nieukończoną porzuciły nauki szczegółowe. Zgodzi się każdy na to, że nauki specjalne własnym pozostawione siłom, nie mogą wytłumaczyć głównych i ostatnich swych pojęć. Życiem np. zajmują się botanika, zoologia, fizyologia, patologia i psychologia, ale żadna z tych nauk nie wyczerpuje go zupełnie, nie może zatem jedynie na mocy własnego doświadczenia dać o niem dokładnej definicyi. Ale myli się redaktor »kwartalnika filozoficznego« przypuszczając, że na wskazanej przezeń drodze powstanie nowa filozofia „*naukowa*“, która, zabrawszy od każdej nauki po rozdziale z téj uźebanej mąki, upiecze chleba, którym wszystkie nakarmi.

12. Nie będzie nasamprzód taka filozofia samodzielną nauką, będzie tylko zbiorem filozoficznych rozdziałów, że użyję niewłaściwego słowa, odciętych od nauk innych. A nawet rozdziałów tych nie będzie, lecz będą same wątpliwości. Dostałyby się filozofii same problemy, a któż widział naukę jaką zaczynać od problemów. Mogą nauki swoje trudności przekazać filozofii, jeżeli ta już istnieje, ale prędzój z piasku bicz ukręca, aniżeli ze samych zagadek zbudują nową naukę. Potém nie prawda, żeby nauka kończyła na ogólnych pojęciach; zwykle od nich zaczyna a indukcyą je bardziej rozjaśnia, ale nie tworzy. Botanika nie zaczyna od roślinnych jednostek, a formując z nich coraz wyższe

rodzaje, nie dochodzi do ogólnych pojęć rośliny, organizmu, rośnięcia, żywienia, płodzenia, któreby musiała przekazywać filozofii. Taka teoria tłumaczy powstanie abstrakcyi, ale w głowie botanika były już gotowe, zanim zabrał się do swój nauki. Nie mógłby w niej ani kroku zrobić, nie wiedząc, co to roślina, organizm, oddychanie. Wie to, jeśli nie od filozofów, to z doświadczenia i mowy ludzkiej. Boć uczony, to nie Robinson żaden na samotnej wyspie, zmuszony odkrywać wszystko na nowo; on korzysta z wielowiekowych zasobów, które oświata zgromadziła na jego usługi. Przypatrzylśmy się wyżej powstaniu pierwszych nauk, jak za czasów *Arystoteles*a wykluwały się mozolnie z filozofii. Miała ona wtedy za sobą już trzysta lat bogatego rozwoju, skryształizowanego w mnóstwie systemów i przedziwnej terminologii. Z tego wszystkiego podówczas skorzystały nauki, a dzisiaj każde ogólniejsze pojęcie przez nie używane ma bogatą historią. Jakże więc tu twierdzić, że one tworzą sobie dopiero te pojęcia.

13. Można powiedzieć, że każda nauka streścić da się w jednym najwyższym pojęciu, którego ona jest jakoby wytłumaczeniem, ale z podobnych pojęć nowej nauki utworzyć nie można. Botanika, zoologia, mineralogia dadzą nam trzy pojęcia: *rośliny*, *zwierzęcia* i *minerału*. Zestawiając je z pojęciami najwyższymi wszystkich nauk, otrzymamy pojęcia: organiczne jestestwo, materjalne jestestwo, jestestwo, które w końcu rozplynie się w najogólniejszej abstrakcyi bytu, również częściej, jak heglowskie »sein«. I cóż z takim pojęciem zaczniemy? czyż potrzeba na utworzenie jego osobnej nauki? Wszak on w każdym języku istnieje i w każdej głowie. I nie wiele nauczymy się, dowiedziawszy się, że ostatnim, najwyższym wyrazem wszystkich nauk jest »byt«. Jest-to odświeżony Hegelianizm, z tą tylko różnicą, że zaczyna od drugiego końca. Ale błędy są tesame i rezultat ostatni także tensam. Otrzymamy oderwane pojęcie, które nie wytłumaczy ani osobistości ludzkiej, ani Bytu niezależnego, dwóch najwyższych zagadnień wszelkiej filozofii.

14. Z twierdzeniem *Avenarius*'a pokrewne jest inne, prof. *Paulsen*'a, należącego do tejsamej szkoły. W pierwszym zeszy-

cie wspomnianego czasopisma w osobnej rozprawie (*über das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft*) dowodzi, że wszystkie nauki należą do filozofii, i że dzisiaj, jak dawniej, filozof powinien wszystkie uprawiać, lub tyle, ile może. Odpowiedź dostateczną na to żądanie daliśmy już na wstępie tego rozdziału, odróżniwszy *bezpośrednią* wiedzę od *pośredniej*. Ale p. Paulsen, podobnie jak Avenarius, nie znając téj różnicy, nie przypuszcza filozofii, opartej na doświadczeniu bezpośredniem. I jemu zamienia się ona w sumę ludzkiej wiedzy, czyli co na jedno wychodzi, *w całokształt nauk specjalnych*. Błędne takie przypuszczenie tłumaczy brakiem gotowej metafizyki, bez której fachowi uczeni, choćby największy mieli zapał do filozofii, pozbawieni są bezpiecznej podstawy. Téj w świecie zewnętrznym odkryć nie można, w nas ona się mieści i w bezpośredniem objawia się doświadczeniu. Z niego przez refleksyą wydobywamy owe matematyczne i metafizyczne pewniki, które po za granice pośredniego doświadczenia sięgają, bo nie w niem zostały odkryte. One jedne rozstrzygnąć mogą zagadki, wobec których nauki doświadczalne opuszczają ręce. Gdyby one tylko potrzebowały wyjaśnienia niektórych ciemnych pojęć, możnaby jeszcze od biedy zrozumieć, jak wszystkie nauki razem dyskutując swoje niedostatki, wzajemnie je sobie uzupełniają. Byłaby wtedy filozofia krytyczną dyalektyką, prowadzącą owe wspólne dyskusye. Ale nauki doświadczalne znajdują się nieraz wobec faktów lub przyczyn faktów, o których z góry wiadomo, że indukcya ich nie dosięga. Powstanie życia na ziemi jest jednym z tych faktów tajemniczych, niedopuszczających analizy doświadczalnej. A więc trzeba dopomódz sobie hipotezą. Ale dotąd żadna nie wytłumaczyła tego faktu. Fiziologia samorodztwa nie uznaje, uczy przeciwnie: *omne vivum ex ovo*. Ale z kąd wzięło się pierwsze jajo? Boć od wieków nie istnieje. Oto kwestya, której eksperymentem nikt nie rozwiąże, a bez niego nie masz nauki indukcyjnej. Ani nie można faktu pominąć, bo wrodzona umysłowi ciekawość na to nie zezwala. Potrzeba więc nauki, któraby mogła i chciała podjąć ten problem; specjalista bez filozofii tego albo nie zechce, albo nie potrafi.

15. Inna jest również niezgłębiona zagadka kosmologiczna, która na raz aż z trzema występuje pytaniami: *czy świat powstał w czasie? czy ma granice? i jaka jego racya bytu?* Indukcya nic tu nie poradzi. Któż obecnym był narodzinom pierwszego słońca? Któż niebiosą wymierzył? Indukcya o tém milczy zupełnie. Filozofia tylko dowieść może, że świat powstał w czasie, że ma granice w przestrzeni, że jest skutkiem skończonym bezwzględnej przyczyny. A ileż pojęć ciemnych obok owych faktów domaga się jasności? Filozofia jej nie da, jeśli nie będzie samodzielną nauką, niezależną od doświadczenia pośredniego. Sama *idea nieskończoności* do licznych nieporozumień powód daje, gdyż jej jest pięć czy sześć rodzajów; ale jakże eksperymentem dosięgnąć tego, co jest nieskończonym? Lub pojęcie materji, która się uczniom Kartezjusza tak wydawała jasną, że ją identyfikowali z rozciągłością, dzisiaj ukazało się misternym zjawiskiem niewytłumaczonych jeszcze sił, które niedosięgnięte obserwacją zmysłową, jedynie filozoficznym rozumowaniem zgłębić się dadzą. Zanim to nastąpi, pojęcie materji słusznie będzie uchodziło za jedno z najciemniejszych. Potrzeba zatem nauki, któraby tego rodzaju pojęcia poddawała pod rozbiór i definicyą, czego nie potrafi, jeżeli będzie zlewkiem samych pojęć niejasnych.

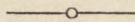
16. Mówiłem jedynie o naukach przyrodzonych, ale historyczno-moralne, owa druga połowa wiedzy pośredniej, są w tém samym położeniu. One także zawierają mnóstwo faktów i pojęć, które domagają się rozwiązania swego od nauki innej, która nie będąc specjalną, jak one, niemniej jednak na doświadczeniu się opiera i to daleko pewniejszym, bo *bezpośredniem*. Oprócz potrzeby odsyłania zagadkowych pojęć do filozofii, nauki specjalne innej jeszcze domagają się od niej usługi. Biorą one swój materiał z doświadczenia, ale prócz materiału potrzebują także formy. Objawia się ona w dwóch głównie operacyach: w klasyfikacyi i definicyach. Postawiona wobec takiej konieczności nauka specjalna tylko ma dwie drogi przed sobą: albo omackiem, w miarę, jak przybywa materiał, rozkładać go i przekładać, dopóki nie rozmieści się jako tako, albo też zasięgnąć rady u wiedzy ogólnej, filozoficznej, która przez znajomość wszystkich funk-

cyj umysłowych staje się poniekąd metodologią innych nauk, nie żeby miała im narzucać własnej swój dedukcyi, co zawsze wyszło naukom na szkodę, lecz że o sylogistyce, definicyach, a przede wszystkim o indukcyi ona jedna ma pełną i dokładną świadomość. Za te wielkie usługi, nauki, czy przyrodzone czy historyczno-moralne nie są niewdzięczne, owszem hojnie się odpłacają. Widzieliśmy wyżej, że metafizyka, aczkolwiek własną i niewzruszoną ma podstawę, potrzebuje nieodzownie logiki i psychologii jako koniecznej propedeutyki. Obie do połowy, zwłaszcza druga, są naukami empirycznymi, korzystającymi z rozwoju przyrodzawstwa i nauki dziejów. A nawet w dalszym postępie ciągle potrzebuje wiedzy pośredniej, bo sama jest jakoby szkieletem, który ma obrosnąć ciałem. Soki potrzebne do tego wzrostu i pokarm codzienny wydobywa ze świata i dziejów ludzkości, tak iż na chwilę oderwać się od nich nie może. W takim stanie rzeczy metafizyk albo będzie przyjmował tylko materiał gotowy, albo też choć w części sam go sobie przysposabia. Pierwszy sposób dogodniejszy, ale niebezpieczny, bo skazany wyłącznie na dobrą wiarę i łaskę nauk specjalnych. Taka zależność niegodna filozofii, której przednią sławą jest, że niczego nie przyjmuje, czego nie zbadala sama. Ale jakże ocenić potrafi wartość i szczerść rezultatów empiryi, jeżeli ją tylko zna z teoryi a w praktyce nigdy nie pokosztowała. Można w logice dysputować o prawach indukcyi, a nie umieć rozsądzić, czy ta lub owa obserwacya odpowiada naukowej ścisłości. Bez tej atoli znajomości jedna z dwóch głównych metod ludzkiego wiedzenia staje się martwą literą, a jój zdobycze niezrozumiałemi faktami. Z drugiej strony niepodobna być fachowym we wszystkich naukach razem. Pozostaje więc droga pośrednia, że przynajmniej w jednej będzie specjalistą i własną pracą jasne o indukcyi nabierze wyobrażenie. Jak wyżej stosunek specjalisty do filozofii określiłem w żądaniu, żeby był filozofem, tak na odwrót filozof, jeżeli ma uchronić się niepotrzebnych spekulacyj i zбочzeń zdrowego rozsądku, powinien choć w jednej nauce specjalnej być znawcą fachowym.

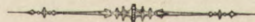
Prof. Dr. K. Twardowski



SPIS ROZDZIAŁÓW.



I. Pierwsza zasada	I
II. O metodzie osobistéj	19
III. Dalsze wnioski	38
IV. Przyczyna niezależna	49
V. Filozofia i nauki	65



Prof. Dr. K. Twardowski

PRACE TEGOŻ AUTORA:

- Szkoła Eleatów.** Warszawa 1866, Gebethner i Wolff, w 8-ce, str. 46.
- Wyprawa filozofów.** Warszawa 1867, Gebethner i Wolff, w 8-ce, str. 28.
- Abelard i Heloiza.** Warszawa 1867, Gebethner i Wolff, w 8-ce, str. 75.
- Materyalizm wobec nauki.** Kraków 1870, Krzyżanowski, w 8-ce, str. 135.
- Człowiek i małpa.** Ostatnie słowo Darwina. Lwów 1872, Seyfarth i Czajkowski, w 16-ce, str. 75.
- Lassalle i przyszłość Socjalizmu.** Kraków 1874, Krzyżanowski, w 8-ce, str. 157.
- Mózg i dusza.** Wydanie 2-gie, przejrzone i pomnożone. Kraków 1874, Miłkowski, w 12-ce, str. 125.
- Studia nad Darwinizmem.** Wydanie 2-gie niezmienione. Kraków 1875, Miłkowski, w 8-ce, str. 106.



CZCIONKAMI DRUKARNI „CZASU“
pod zarządkiem Józefa Łakocińskiego.