

4332

ZARYS HISTORJI FILOZOFII.

BIBLIOTEKA DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH.

Z A R Y S
HISTORYI FILOZOFII

4332

OPRACOWAŁ

Ks. Jan Bączek

prof. Semin. Warsz.

„Necesse est accipere opiniones antiquorum quicunque sint. Et hoc quidem ad duo erit utile. Primo, quia illud quod ab his bene dictum est, accipiemus in adiutorium nostrum. Secundo, quia illud quod male enunciatum est, cavebimus“.

(S. Thomas, lib. I de anima, lect. 2; po polsku na str. 4).



W A R S Z A W A

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.

Kraków G. Gebethner i S-ka.

1909.

<http://rcin.org.pl>

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFIS PAN i PTF

T.4332



29004332000000



chr. inw. 941

WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

Nr. 941

M-121707

Druk Piotra Laskauera i S-ki w Warszawie, Nowy-Świat 41.

Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi

Kazimierzowi Ruszkiewiczowi

Doktorowi św. Teologii, Biskupowi Berisseńskiemu,
Sufraganowi warszawskiemu, Proboszczowi św. Krzyża
w Warszawie i t. d.

w uczczeniu 50 - lecia Jego Kapłaństwa, a 25 - ej rocznicy Biskupstwa

W SYNOWSKIM HOLDZIE

A - najmniejszą skromną pracę składa oddany
i wdzięczny Jego uczeń i wikaryusz

Ks. J. B.

Spis rozdziałów.

Od autora	<i>Str.</i> XIV
---------------------	--------------------

Wiadomości wstępne.

§ 1. Pojęcie, znaczenie, podział historii filozofii	1
§ 2. Pojęcia religijno-filozoficzne u ludów wschodnich	5
Dogmatyzm filozoficzny jako religia	11
Znaczenie indologii dla studyów porównawczych filozofii	13

CZEŚĆ I.

Filozofia grecka.

ROZDZIAŁ I.

Początek i rozkwit filozofii greckiej.

A. Filozofia grecka przed Sokratesem.

§ 3. Filozofowie Jońscy: 1. Tales. 2. Anaxymander. 3. Anaxymenes 4. Anaxagoras. 5. Diogenes z Apollonii. 6. Heraklit	17
§ 4. Pytagorejczycy: 1. Pytagoras. 2. Filolaos. 3. Timeusz. 4. Archytas	24
§ 5. Eleaci: 1. Xenofanes. 2. Parmenides. 3. Zenon. 4. Melissus	27
§ 6. Atomiści: 1. Empedokles. 2. Leucypp. 3. Demokryt	30
§ 7. Sofiści: 1. Protagoras. 2. Gorgiasz	32
B. Filozofia Sokratesowa-attycka.	
§ 8. O Sokratesie i jego nauce	34
§ 9. Szkoły sokratyczne mniejsze: 1. Szkoła Cyrenejska albo hedonistyczna. 4. Szkoła Cyników. 3. Szkoła Megaryjska.	36
§ 10. Szkoły sokratyczne większe: 1. Plato. 2. Arystoteles.	38

ROZDZIAŁ II.

Upadek filozofii greckiej.

§ 11.	Stoicyzm: 1. Zeno. 2. Kleantes. 3. Chryzyp	55
§ 12.	Epikureizm: Epikur	58
§ 13.	Sceptycyzm: 1. Pyrron. 2. Enezydem	59

ROZDZIAŁ III.

Filozofia grecko-wschodnia.

§ 14.	Filozofia grecko-żydowska	62
§ 15.	Neopytagoreizm	64
§ 16.	Neoplatonizm: 1. Plotyn. 2. Porfiryusz. 3. Jamblich	65

CZEŚĆ II.

Filozofia starożytna chrześcijańska.

ROZDZIAŁ I.

Filozofia Ojców.

	Platonizm a Chrystyanizm	69
§ 17.	Apologeci i Filozofowie Aleksandryjscy: 1. Flawiusz Justyn. 2. Szkoła Aleksandryjska, Orygenes	71
§ 18.	Ojcowie Kościoła: Aureliusz Augustyn.	73

ROZDZIAŁ II.

Filozofia Scholastyków.

§ 19.	Arabscy i Żydowscy komentatorowie Arystotelesa: 1. Avicenna. 2. Averroes. 3. Avicbron. 4. Mojżesz Majmonides	80
§ 20.	Początki Scholastyki: Scotus Erigena	81
§ 21.	Realizm i Nominalizm: 1. Roscelin. 2. Wilhelm z Champeaux. 3. Piotr Abelard. 4. Św. Anzelm	86
§ 22.	Rozkwit filozofii scholastycznej: Piotr Lombard, Aleksander z Hales. Albert Wielki	87

§ 23.	Sw. Tomasz z Akwinu, Sw. Bonawentura, Jan Duns Scotus .	90
§ 24.	Upadek filozofii scholastycznej: Roger Bakon, Wilhelm Okkam, Gabryl Biel, Mikołaj Kuzańczyk, Giordano Bruno.	97

CZĘŚĆ III.

Filozofia nowożytna (oraz współczesna).

ROZDZIAŁ I.

O Empiryzmie.

§ 25.	Zwiastuni empiryzmu: 1. Franciszek Bakon z Verulamu. 2. Tomasz Hobbes	102
§ 26.	Sensualizm: 1. Jan Locke. 2. Stefan Bonnot de Condillac	104
§ 27.	Deizm	106
§ 28.	Materyalizm: 1. Julian Offroy de la Mettrie, 2. Klaudyusz Adryan Helwecyusz. 3. Jerzy Cabanis. 4. F. Józef Gall. 5. L. Andrzej Feuerbach. 6. Karol Vogt. 7. Jakób Moleschott. 8. H. Czolbe. 9. L. Büchner. 10. Dawid Strauss	106
§ 29.	Darwinizm: 1. Karol Darwin, 2. Ernest Haeckel	109
	Ewolucjonizm	111
§ 30.	Realizm: 1. Godfryd Wilhelm de Leibniz. 2. Chrystyan Wolff. 3. J. Fryderyk Ed. Beneke. 5. Adolf Trendelenburg. 6. Herman Lotze. 7. Gustaw Fechner	115
§ 31.	Pozytywizm: August Comte i Ernest Littré.	123
§ 32.	Agnostycyzm: 1. Tomasz H. Huxley, 2. Herbert Spencer, 3. W Schupe i 4. R. von Schubert-Soldern (filozofia immanentna), 5. E. Mach 6. R. Avenarius	125
§ 33.	Sceptycyzm: 1. Jerzy Berkeley. 2. Dawid Hume	131

ROZDZIAŁ II.

O Racyonalizmie.

§ 34.	Twórcy racjonalizmu: 1. René Descartes. 2. Arn. Geulinx. 3. Tomasz Reid	133
§ 35.	Krytycyzm Kanta: Emanuel Kant	137
	Idealizm transcendentalny i Neokantyzm	146
§ 36.	Panteizm: 1. Baruch Spinoza. 2. Teofil Fichte. 3. Fryd. Wilh. Józef de Schelling. 4. Jerzy Wil. Fryd. Hegel. 5. Fryd. Schleiermacher	148

§ 37. Pessymizm: 1. Artur Schopenhauer. 2. Edward Hartmann.	Str. 156
Indywidualizm Fr. Nitsche'go	157

CZEŚĆ IV.

Filozofia nowożytna chrześcijańska

§ 38. Ontologizm: 1. Mikołaj Malebranche. 2. Antoni Rosmini. 3. Wincenty Gioberti. 4. P. Gratry	160
§ 39. Tradycjonalizm: 1. Ludwik Gabryel de Bonald. 2. Felicyan Robert de la Mennais. 3. Ludwik Eug. Bautain	162
§ 40. Semiracyonalizm: 1. Franciszek Baader. 2. Antoni Günther	163
§ 41. Filozofia chrześcijańska odnowiona: 1. Tomasz Stitná. 2. Filozofowie z zak. św. Dominika. 3. z zakonu Towarzystwa Jezusowego. 4. Filozofowie chrześcijańscy w XIX wieku we Włoszech, Hiszpanii, Francji, Belgii, Anglii, Niemczech i Austrii. 5. Leon XIII	168

CZEŚĆ V.

§ 42. Filozofia w Polsce	174
§ 43. Uwagi krytyczne: krytyka idealizmu	198
§ 44. Wyjątki ze zdań Epikteta i Marka Aureliusza	225
Skorowidz	235

Ważniejsze omyłki druku.

1a str.	5	w wierszu	1	od góry	wydruk.	<i>racyonalności,</i>	powinno	być	<i>racyonalności.</i>
"	20	"	4	z	dołu	"	<i>Haraklit</i>	"	<i>Heraklit.</i>
"	28	"	11			"	<i>krztałty</i>	"	<i>kształty.</i>
"	57	"	5	z	dołu	"	<i>Lucyusz, Anne-</i>		<i>Lucyusz Anne-</i>
							<i>usz i Seneka</i>		<i>usz Seneka.</i>
"	62	"	2	z	dołu	"	28	"	285.
"	106	"		w	środku	"	<i>Proudhon</i>	"	<i>Proudhon.</i>

Przedmowa.

Z nauk, które wyraźniej od innych usiłują wskazać drogę do prawdy oraz do rozwiązania najważniejszych zadań ludzkiego życia, w ostatnich czasach ze szczególną szybkością rozwijają się dwie, mianowicie: historia filozofii i historia religii. Niewątpliwie i jedna i druga przyczyni się do objaśnienia i sprawiedliwej oceny nie tylko prawdziwych zasad ale i błędnych twierdzeń filozoficznych, jako też i zabobonnych wierzeń fałszywych religij, któremi tak obficie upstrzone są dzieje ludzkości ze szkodą dla zdrowej filozofii i dla religii prawdziwej. Metoda historyczna w dochodzeniu prawdy, zyskująca dzisiaj coraz więcej uznania, i w tej dziedzinie myśli odda swoje usługi Prawdzie.

W tem przeswiadczeniu dajemy Czytelnikowi niniejszy krótki zarys dziejów filozofii, z którego łatwo możnaby się było oryentować w owej bezmiernej kopalni spekulacyi filozoficznej, jaką wytworzyły wieki. Po szczegółowe wiadomości z oddzielnych okresów filozoficznej pracy ludzkości odsyłamy do znakomitych monografij i ogólnych prac Pawlickiego, Morawskiego, Struve'go, Gabryła, Zaborskiego, Straszewskiego, Jeske-Choińskiego — w języku polskim (ob. niżej rozdział o filozofii w Polsce), de Wulf'a, Stöckl'a, Zeller'a, Ueberweg'a, Blanc'a, Falckenberga (przetłumacz.), Cousin'a (przetłumacz.) i wielu, b. wielu innych w językach obcych. — Autorów z których sam najwięcej korzystałem, wymieniam w dopiskach; tu ogólnie nadto zaznaczam, że krótki, na 108 stronnicach, łaciński podręcznik Kachnika (ob. niżej str. 5) prawie cały wcieliłem do niniejszego Zarysu, przetłumaczywszy go najprzód na

język polski; niektóre tylko ustępy trzeba było poprawić lub opuścić.

Jeśli wobec wzrastającego dziś zainteresowania się historią filozofii oraz wprowadzanych powszechnie wykładów tej nauki w naszym kraju do średnich zakładów naukowych, a także i do seminariów duchownych, a palącej przytem potrzeby odpowiedniego podręcznika, któryby nauczycielowi ułatwiał wykład a ucznia chronił od fatalnej konieczności czynienia notatek, zazwyczaj niedokładnych i nad wyraz znojących, — jeśli wobec tego ta skromna praca odda choć jakąkolwiek w tym kierunku usługę, będzie to dla nas miłą nagrodą i pociechą.

Ks. J. B.

Warszawa,
dnia 22 czerwca 1909 roku.



W S T Ę P.

§ 1. Pojęcie, znaczenie i podział historii filozofii.

Pojęcie. Umysł ludzki z natury swej dąży do poznania prawdy. Świadczą też dzieje, że prawdy szukali ludzie od najdawniejszych czasów. Zastanawiając się nad początkiem świata widzialnego, uznawali najprzód jako pierwsze przyczyny wszechrzeczy rozmaite pierwiastki materialne. Wznosząc się później do Bytu ponadświatowego, poznali, że On jest przyczyną sprawcą całego świata; ale z biegiem czasu z tego wysokiego na świat poglądu znowu zeszli do materji, przyznając jej wieczne istnienie; wreszcie niektórzy zwątpili sceptycznie o pewnem jakiegokolwiek prawdy poznaniu. Te przejawy działalności filozoficznej ludzkiego umysłu opisuje historia filozofii. Wykłada ona systematycznie różne nauki filozofów, jakie się rozwijały w biegu czasu i okazuje, jak szkoły filozoficzne, albo myśliciele poszczególni na podstawach filozoficznych badań, przed nimi już podjętych, w dalszym ciągu własne budowali i snuli teorye, albo też, porzucając podstawy starożytnych, nowe zupełnie system(at)y wynaleźć usiłowali.

Główną przeto treść, czyli przedmiot historii filozofii stanowią systemy filozoficzne wszystkich czasów. Przez system bowiem filozoficzny rozumieć należy jednolite uporządkowanie zdań, zmierzających do wyjaśnienia i utrwalenia pewnej nauki, w celu wyrobienia rozumowego na świat poglądu, bez względu na to, czy zdania te są prawdziwe czy fałszywe. Celem więc i zadaniem systemu filozoficznego jest dać całości kształt t. zw. pierwszych przyczyn wszechrzeczy, czyli rozwiązać najwyższe zagadnienia, od których zawisły wszystkie gałęzie wiedzy ludzkiej, oraz całe moralne postępowanie człowieka, uchwycić tych wszystkich zagadnień wewnętrzny związek, wszystko do prawdziwej sprowadzić jedności. Ponieważ zaś wszystkie rzeczy we wszechświecie, czyli byt w całej swej powszechności, może być uważany trojako, mianowicie: jako byt w sobie, jako byt w wiedzy (t. j. w stosunku przedmiotu do wiedzy) i jako byt w woli, stąd każdy systemat filozoficzny winien zawierać w sobie trzy wielkie działy i na trojakiemu rodzaju zagadnienia odpowiadać. Tymi działami są: Logika, traktująca o poznaniu, Metafizyka, rezprawiająca o Bogu, o człowieku i całym świecie, i Etyka¹⁾, która poucza o moralnych obowiązkach człowieka względem Boga, względem samego siebie i względem innych ludzi. Kiedy mówimy, że przedmiotem historii filozofii jest wyjaśnienie rozumowe systematów filozoficznych, to znaczy, że je oceniamy tak ze względu na stosunek, jaki mają do siebie, jako też ze względu na ich początek i wpływ, jaki wywarły lub wywierają na społeczeństwo.

Znaczenie. Historia filozofii, jako opis rozwoju myśli ludzkiej należy do dziejów kultury i najwspanialszy stanowi pomnik umysłowej działalności rodzaju ludzkiego. U wszystkich narodów najznakomitsi mężowie, umysłem w społeczeństwie przodujący, badaniu pierwszych wszechrzeczy przyczyn się poświęcali i uważali filozofię jako przodowniczkę i królowę wszystkich umiejętności.

Kto więc chce poznać kulturę tego lub innego narodu, musi koniecznie zwrócić uwagę i na tegoż narodu pracę filozoficzną. Bez znajomości dziejów filozofii nie można zrozumieć poszczególnych systematów, bo do ich zrozumienia potrzeba poznać i odróżnić to, co filozof przyjął od innych i to, co sam dodał

¹⁾ Szczegółowy program dla każdego z tych działów filozofii gruntownie rozwija ks. M. Morawski, „Filozofia i jej zadanie“, Kraków 1889, roz. XII.

od siebie; a o tem właśnie poucza nas historia filozofii, opisując następstwo systemów i ich wewnętrzną wyjaśniając zależność. Bardzo trudną jest rzeczą zagadnienia filozoficzne własnym rozwiązywać badaniem, skoro się nie zna historii filozofii: łatwo wtedy zdarzyć się może, że umysł daremnie trudzić się będzie nad rozwiązaniem kwestyi, która dawno już przez filozofów wyjaśnioną została.

Nauka historii filozofii wzbogaca pamięć pożytecznymi wiadomościami o najwyższych przyczynach bytu i życia; ona ćwiczy umysł, poddając mu nowe idee, oraz ucząc, jaką należy postępować drogą, aby prawdę poznać, a błędu uniknąć; ona uszlachetnia wolę, pobudzając ją, by się wznosiła ku najwyższemu dobru, bez którego żadna nauka trwałej nie przynosi korzyści; poskramia pychę, bo wykazuje, że ograniczony i niedoskonały jest umysł ludzki, skoro o najważniejszych zagadnieniach życia nie mógł ludzi pouczyć, aż dopiero sama Prawda Boża raczyła się objawić¹⁾.

¹⁾ Dla lepszego wyjaśnienia stanowiska tej naszej, względnie nowej, umiejętności, oraz dla większej zachęty Czytelnika, uważamy za stosowne dorzucić tu kilka pięknych uwag współczesnego autora Blanc'a, który we wstępie do swej „Historii filozofii“, tak pisze o zadaniu i pożyteczności tej nauki: „Kreślić historię filozofii jest to kreślić dzieje ducha ludzkiego, opowiadać jego postępy, zboczenia, jego rozwój, błędy i zwycięstwa. Postawiony wobec zagadnień przeszłości i przyszłości, wśród wszelakiego rodzaju tajemnic, człowiek, pomimo cechującej go lekkomyślności, oddawał się badaniom filozoficznym z niezmierną ciekawością i z bezgraniczną nadzieją poznania. Chciał wszystko poznać sam przez się: Boga, duszę, ducha, materię, prawdę i dobro. Narody i filozofowie badali zawzięcie, każdy na swój sposób, te wielkie zagadnienia. Pierwsi przynosili swoje dawne tradycje, mniej lub więcej zmienione, swoją logikę naturalną, nieświadomą zdolność poznania; filozofowie ze swej strony dorzucili refleksje oryginalne i naukową swą dyalektykę. Tak powstała filozofia, ta przynajmniej, która jest przedmiotem historii i która nie jest zgoła jedynym owocem refleksyi mędrców, ale także zbiorowem dziedzictwem wieków minionych“. Niżej, nazywa autor historię filozofii nie tylko pożyteczną, ale nawet konieczną,—tak wysoko ceni jej wartość. „Istotnie—mówi dalej—z jakiegokolwiek będziemy wychodzili punktu widzenia, musimy się jej radzić i od niej się uczyć; czy to chcemy wyjaśnić sobie historię ogólną, powszechną, czy głębiej chcemy poznać historię literatury, sztuki, albo nauki. Jest ona nieodłączną zwłaszcza od historii religii, która się dzisiaj rozwija i ktorej nie mamy powodu się obawiać, tak samo, jak przeciwnicy nie mają przyczyny się cieszyć. Religie, istotnie, przy całej swej różnorodności nie wykluczają religii prawdziwej, tak jak fałszywe systematy filozoficzne nie wykluczają systematu prawdziwego. Ale zważmy pożytek historii filozofii z pun-

Kto bliżej się zaznajomi z treścią historyi filozofii, ten łatwo dostrzeże, iż w filozofii greckiej tkwią zarodki najnowszych systemów filozoficznych, tak, iż powiedzieć można, że idee, które Grecy ogłosili, albo których się przynajmniej domyślali, na nowo potem wracały i dzięki nowym doświadczeniom naukowym i ciągłemu postępowi umiejętności, lepiej bywały objaśniane i uzasadniane. Byłaby pewno i za dni naszych filozofia królową nauk przyrodzonych i mistrzynią życia, gdyby reformacya

ktu widzenia ściśle filozoficznego. Nigdy lepiej nie rozumie się wniosków filozoficznych, jak wtedy, gdy jest wiadomo, w iloraki sposób takowe zaprzeczano lub zwalczano. Zalety i błędy każdego systemu wówczas najlepiej się ujawniają, kiedy się go porównywa z systemami jemu wrogimi i próbuje go się usprawiedliwiać z czynionych mu zarzutów: słowem, rozbiór zarzutów jest najlepszym sprawdzianem rzetelnej nauki. Otóż to właśnie stanowi, że tak się wyrażę, całą historję filozofii. Ona utwierdza nas w prawdzie, nie tylko przez wyjaśnianie samej prawdy, ale też przez wskazanie drogi, która do tej prawdy wiedzie, pośród różnych dróg filozoficznych, oraz tej, coby nas od niej odwieść mogła. Ważną jest w istocie rzeczą, poznać wszystkie drogi, któremi postępował umysł ludzki, tak drogi błędzenia, jak zwłaszcza drogi szczęśliwych odkryć. Doświadczenie ubiegłych wieków jest dla nas podwójnie ważne i pożyteczne: ono nas chroni przed błędami, dawniej popełnionymi i pozwala nam wzbogacać swoją wiedzę prawdami już nabytymi. „Potrzeba nam, mówi św. Tomasz, przyjmować pod uwagę zdania starożytnych mędrców, którzykolwiek oni są, a to dla dwójakiej naszej korzyści. Tak bowiem przyswoimy sobie, na przód, to, co oni wypowiedzieli dobrego; a powtóre, strzedz się będziemy mogli tego, co oni błędnie wyrozumowali“. „Nie tak nie objaśnia kwestyj spekulatywnych—są słowa pewnego znakomitego pisarza—jak historia owych różnych sposobów ich rozwiązywania, jakie się pojawiły w różnych epokach rozwoju ducha ludzkiego“.

„Dzięki temu długotrwałemu doświadczeniu wieków, umysł ludzki mógł rozszerzyć i umocnić swoje wiadomości filozoficzne, ująć je w system całkowity, coraz lepiej wyrażający prawdę powszechną i całość rzeczy jednolitą. Nawet błędy były nauką. Pominąwszy to, że i błędy zawierają w sobie niejako duszę prawdy, okazują nam one te fałszywe zasady, których są prostym wynikiem; bezpieczniej nas chronią przed nimi i usuwają wątpliwość i dwuznaczność. Nawet wtedy, gdyby było prawdą, że duch ludzki nie odkrył już od długiego czasu żadnych nowych wniosków w filozofii, możnaby wykazać, że nauka ta zrobiła postęp. Dzięki swej historyi, istotnie posiada ona (filozofia) dzisiaj lepiej, niż dawniej, prawdy nabyte i na tych samych, dawnych podstawach może zbudować z większą sztuką i gruntownością pomnik umiejętności ludzkiej. Wszystkie te postępy, a są one niewątpliwe, filozofia zawdzięcza w pewnej mierze swojej historyi, tej wyższej świadomości, którą umysł ludzki sam siebie kontroluje, i tej pamięci głębokiej, którą ogarnia całą swoją przeszłość, oraz mierzy przyszłość“. („Histoire de la philosophie“, Lyon, 1896, tome I, p. 7—13). Por. Morawski: Filozofia i jej zadanie, Kraków, 1899 str. 6—9.

i racjonalności nie byli wżgardzili silnemi podstawami filozofii Arystotelesa, Platona, oraz idących ich śladem Scholastyków i gdyby w zarozumiałości swej a wrogiem do Kościoła usposobieniu kruchych i dowolnych systemów filozoficznych nie budowali. Nic tak bowiem nie obniża znaczenia filozofii i jej wpływu umoralniającego nie niszczy, jak niedorzeczne teorye pod jej mianem wygłaszane¹⁾.

Podział. Wyłożywszy uprzednio pojęcia religijno filozoficzne na Wschodzie, całą historję filozofii podzielimy na cztery części:

- I. Filozofia grecka;
- II. Filozofia starożytna chrześcijańska;
- III. Filozofia nowożytna (t. zw. postępową);
- IV. Filozofia nowożytna chrześcijańska²⁾.

W części V dodamy szczegółowsze wiadomości o filozofii w Polsce, oraz uzupełniająca uwagi krytyczne.

§ 2. Pojęcia religijno - filozoficzne u ludów wschodnich.

U Greków. Pewną jest rzeczą, że Grecy prowadzili handel z ludami Wschodu i od nich zapożyczyli pojęcia religijne i

¹⁾ Czyt. np. Ks. Morawski, „Filozofia i jej zadanie“, Kraków 1899, rozdział III, o dziwnych teoryach filozofii transcendentalnej, zaprzeczającej tak doniosłe i oczywiste zasady poznania, jak istnienie rzeczywiste świata zewnętrznego lub jego różność od osoby poznającej. (Ob. niżej systemy Ficht'ego, Schellinga i Hegla).

²⁾ Autorowie, na których głównie opiera się praca niniejsza są: 1) Albert Stöckl, „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, Moguncya 1889, wyd. 3. 2) J. Van der Aa, „Praellectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus“ volumen V: „Historia philosophiae“, Lovanium 1889, wyd. 2. 3) „Wincenty Knauer, „Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit“, Wiedeń 1881, wyd. 2. 4) Fryderyk Ueberweg, „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, Berlin 1886, wyd. 7. 5) Ed. Zeller, Lipsk 1877, wyd. 4. 6) Durdik, Praga 1885, wyd. 1; zwłaszcza zaś na powyższych autorach oparte dziełko d-ra Józefa Kachnika, „Historia Philosophiae“, wyd. w Ołomuńcu r. 1896, zalecające się, jak nam się wydało, zwięzłą treściwością i układem. Bogatą literaturę dziejów filozofii podaje ks. S. Pawlicki, w pierwszym tomie swej „Historji filozofii greckiej“, Kraków 1890, w rozdziale II: O dziejopisarzach filo-

filozoficzne. Dla tego też i w Grecyi dociekania filozoficzne występują łącznie z pojęciami religijnymi; później dopiero Grecy najpierwsi z ludów zaczęli traktować filozofię oddzielnie od religii. Pojęcia filozoficzno - religijne u Greków spotykamy już w dziełach Homera, Hezyoda, w poematach Orfeusza, — w okresie, tak zwanym, mitologicznym. Bardzo też wczesnie słynęło w Grecyi 7 mędrców, których mądrość praktyczna miała wielki wpływ na życie obyczajowe i polityczne Greków. Ze szczupłych wiadomości, jakie o nich posiadamy, sławne są zdania, w których streszczała się ich mądrość życiowa. Są oni następujący: *a*) Thales z Miletu (około 640 r. przed Chr.)—o którym niżej, któremu przypisują zdanie „Byle nie zawiele!“ *b*) Solon z Salaminny, zakonodawca Ateński (558 r. przed Chr.): „Zdążaj do celu!“ *c*) Chilon ze Sparty (598 r. przed Chr.): „Znaj siebie samego!“ *d*) Pittakos z Mityleny (559 r. przed Chr.): „Poznaj stosowny czas!“ *e*) Bias z Pryeny (Jonia): „Kochaj, jak gdybyś miał kiedyś znienawidzić!“ *f*) Kleobul Rodyjezyk (z miasta Lindos): „Najlepsza jest miara we wszystkim!“ czyli, że cnota polega na zachowaniu miary. *g*) Peryander, władca Koryntu (535 r. przed Chr.): „Bądź skromny w powodzeniu, a mężny w nieszcześciu!“

2. U Persów znajdujemy przyczynę najwyższą, wieczną, od siebie swój byt biorącą pod nazwą Mythras. Mythras zrodził przyczynę wszelkiego dobra: Ormuzda (inaczej Aharamazda, stąd cała ta nauka Zoroastra mazdeizmem jest zwana) i przyczyną wszelkiego zła: Ahrimana (Angromajnyus) ¹⁾. Ahriman

zofii. M. Straszewski, w pierwszym tomie „Dziejów filozofii“, Kraków 1905, str. 31 i nast. Z najnowszych dzieł, tam nieuwzględnionych, wymieniamy: E. Blanc, „Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine.“ Lyon 1896, 3 tomy. E. Stateczny, „Compendium historiae philosophiae“, Rzym 1898.

¹⁾ „Według najdawniejszych tradycy, pisze Blanc (t. I, n. 34), pierwszą przyczyną wszechrzeczy u Persów, jest Zervane-Akerène, czyli Czas bez ograniczenia, jego emanacją odwieczną jest Ormuzd; emanacją w czasie jest świat, który stworzony został w sześciu epokach, przypominających 6 dni Genezy“. „Mithra“, według Blanc'a, stoi na czele drugiej kategorii duchów dobrych (albo raczej idei,—idee te analogicznie odpowiadają ideom w teorii Platona) i jest bardzo popularnym w kulcie religijnym Persów, który pomieszano z kultem słońca i ognia“ (tamże). Zresztą jakkolwiek nazwę przyznamy najwyższemu bóstwu Perskiemu, jest rzeczą pewną, że w gruncie religia Perska jest religią monoteistycz-

z pochodzenia (z natury) dobry stał się złym z zawiści do Ormuzda (—stąd dualizm, z którego później zrodził się manicheizm). Ormuzd stworzył dobrych duchów i dobry świat, Ahriman złych duchów i zło na świecie. Dusze ludzkie są to duchy dobre, które kiedyś w niebie mieszkały z Ormuzdem, a teraz do ciała wtrącone, prowadzą walkę przeciw duchom złym. Gdy tej szczęśliwie dokonają, po śmierci ciała, powrócą do Ormuzda, w przeciwnym razie z Ahrimaniem będą potępione. Na końcu świata będzie powszechne zmartwychwstanie, cała natura w ogniu zostanie odnowiona, potępieni oczyszczą się i posiadą szczęście, wszelkie zło zaginie, pozostanie tylko świetlany raj. Ormuzd i Ahriman pogodzą się, Ahriman i jego uczestnicy staną się dobrymi. Wszystko to opisane znajdujemy w księdze Zoroastra (ur. najprawdopodobniej r. 585 przed Chr.) zwanej Zendawesta ¹⁾.

Indowie ze wszystkich starożytnych narodów najwięcej byli oddani badaniom religijno - filozoficznym. Niektórzy nowsi filozofowie idee ich zbyt wyznoszą, a nawet wywyższają ponad Chrystyanizm. Z ksiąg Brahmanów ²⁾ najważniejsze są:

na. I tu, jak zwykle, wierzenia tem mniej są pomieszane z zabobonem i wielobóstwem, im sięgają bliżej swojego początku.

¹⁾ Napis. w języku oddawna martwym, zwanym zend—stąd nazwa księgi; sam wyraz Avesta, oznacza księgę boską, zend—komentarz, Zoroaster — gwiazdę błyszczącą.

²⁾ Albo, mniej właściwie, Brahminów (gdyż pierwsze brzmienie znajdujemy w sanskryckim języku, nie drugie); tak się nazywają wyznawcy religii brahmińskiej (—bramanizmu, braminizmu), jedyni dziś przedstawiciele Aryów, dawnych zdobywców półwyspu Indyjskiego. Należą do nich tak świeccy jak i duchowni czyli kapłani: jedni i drudzy stanowią razem najszlachetniejszą część Indów i dzielą się na różne kasty. Wyraz „brahma“ od najdawniejszych czasów oznaczał modlitwę, która dawała siłę i wzrost bogom i ludziom. Najwyższy kapłan, który odmawiał przy ofiarach modlitwy, nazywał się Brahman. Pierwotna kasta kapłańska Brahmanów była jedną z czterech głównych sekt, stanowiących całą ludność Hindów, drugą była kasta Kszatryjów, czyli wojowników, trzecią—Waisiów, czyli wieśniaków, czwartą—kasta Sudrów, do której zaliczano wszystkich nie-Aryów. Brahmanowie byli wówczas wyłącznie kapłanami, posiadali największe wykształcenie umysłowe i największy mieli wpływ u Hindów. Z tych czterech kast dziś potworzyły się nie tylko setki, ale tysiące oddzielnych kast, z których każda ma swoje specjalne zajęcia i zawsze wzbroniony wstęp do innej kasty. Dziś Hinduizm nie stanowi jednej religii. Hinduizm współczesny pod pewnym względem podobny jest do protestantyzmu: jest to zbiór nader licznych sekt, z których każda ma swoje odrębne artykuły wiary, każda istnieje niezależnie od innych; pomimo to jednak wszystkie te sekty mają pewną spójność, swoje

4 Wedy ³⁾ i zbiornik praw Manu. Dalej, dzieła poetyckie Ramajana i Mahabharata, Puranasa, i dramat Sakuntala napisany przez Kalidasa.

Krótką treść tych ksiąg następująca: Brahma jest bóstwem najwyższym, istotą nieograniczoną, nieskończoną i pojedynczą. Zbudziwszy się z wieczystego snu, stworzył świat, i z tego względu zowie się Brahma, rządzi światem i zachowuje go — i nazywa się Wisznu, dokonywa przemian w świecie — i nazywa się Siwa. To troje stanowią „Trójcę“ Indusów: Trimurti. Vishnu często i w różny sposób ukazywał się na świecie przez wcielenie. Wszystkie rzeczy muszą wrócić do Brahmy i dlatego obowiązkiem jest każdego, aby przez ofiary, pokutę i doskonałe, spokojne zagłębianie się w rozważaniu tej powszechnej jedności usiłował do niej powrócić. Nauka ta wyraźnie jest panteistyczną. Z biegiem czasu komentatorowie nadawali jej różne zmiany i wytworzyli wiele systemów i sekt filozoficznych, i religijnych zarazem, z których najważniejsze są 6 następujących systemów: 1) sankhya (autor Kapila), zmierzający częścią do sensualizmu i ateizmu, częścią do spirytualizmu i panteizmu; 2) sankhya albo yoga (Patandjali), chodzący skrajnemu mistycyzmowi; 3) nyaya (Gotama) — jest to przeważnie system logiki, 4) waiśeszika (Kanada) — system fizyki, atomistyczny; 5) mimansa (Djaimini) i 6) mimansa druga albo wedanta (Vyasa), — oba systemy sprzyjające Wedom, których są wyjaśnieniem. Pierwsze zaś cztery systemy były przeciwne Wedom i naukę ich zwalczały. Komentatorowie więc Wed i twórcy indyjskich systematów filozoficzno-religijnych dzielą się na prawowiernych i nieprawowiernych. Do prawowiernych, t. j. do zwolenników i brońców nauki zawartej w Wedach, należą zwłaszcza autorowie księgi Wedanta.

właściwości miejscowe, które tworzą wspólne tło religijne Hindów. Dla tego wszystkie te sekty noszą wspólną nazwę bramanizmu, choć Bramani właściwi stanowią tylko część Hindów. (Ks. Wład. Zaborski, „Religie Aryów Wschodnich“, str. 183, nast., Kraków 1894).

¹⁾ Wedy, z których najstarszą i najważniejszą księgą jest Rig - Weda, zawierają pieśni i modlitwy liturgiczne, które zowią się Mantra dla odróżnienia od pewnego rodzaju komentarza (Brahmana), jaki każda Weda posiada. Brahmany, choć późniejsze od Mantry, sięgają jednak bardzo odległych czasów. Później, kiedy język Wedów stawał się coraz mniej zrozumiałym, dodano obszerne komentarze czyli traktaty filozoficzne, zwane Upaniszadami, tak iż dzisiaj każda Weda

Według Wedanty: *a)* Brahma jest bóstwem jedynym, nieskończonym, wiecznym, niezmiennym, poza którym nie istnieje, gdyby bowiem istniało, musiałoby być skończone, czasowe, zmienne i dziełem musiałoby być Brahmy, stąd trzebaby w niem przypuścić pierwiastek ograniczenia i zmiany, a to jest niemożliwe, dlatego niema tworców Brahmy, wszystko jest najczystsze złudzeniem. Istnieje sam tylko Brahma, zatem:

b) Świat jest tylko ewolucją i emanacją Brahmy, Brahma jest przyczyną tej ewolucyi i wyprowadza świat ze siebie; emanacja poczyna się od nieskończonego i nieokreślonego, a dochodzi przez rozmaite przemiany do określonego i skończonego: od eteru do światła, od światła do powietrza, do płynu, w końcu do stanu stwardnienia, a potem w porządku odwrotnym znowu do Brahmy powraca.

c) Dusza ludzka jest częścią Brahmy i dlatego jest nieśmiertelną; z ciałem połączona jest za pomocą materii eterycznej, i to sprawia, że dusza nie może bezpośrednio wpatrywać się w Brahme i być szczęśliwą. Brahma wprawdzie wszystkie czynności w sposób konieczny sprawuje w duszy, ale według jej usposobienia, nabytego w jakimś pierwotnym życiu, i dlatego zło nie Brahmie, lecz duszy przypisywać należy.

d) Szczęście człowieka polega na spokoju, jaki dopiero po odłączeniu od ciała dusza w Brahmie znaleźć może. W tem życiu powinien człowiek przygotowywać się do tej szczęśliwości przez rozważanie wieczności, nieskończoności i jedności Brahmy; prowadzą do tego ofiary, pokuta, rozmyślanie i nabożność. Kontemplacja (rozważanie) już tu na ziemi daje pewien spokój i szczęście, które po śmierci stanie się doskonałem w całkowitem z Brahme zjednoczeniu.

e) Przez śmierć dusza uwalnia się od ciała i może osiągnąć trojakie szczęście. Jeżeli za życia ziemskiego praktykowała doskonale ascezę, uwalnia się nawet od materii eterycznej i łączy się z Brahme jednoczy; jeżeli zaś asceza była niedoskonała, dusza pozostanie w materii eterycznej i tak mieszkać będzie z Brahme; jeśli żadnych praktyk religijnych nie wykonywała, poniesie karę, jednak jeśli choć cokolwiek dobrego za życia

składa się z trzech części: Mantra, Brahmana i Upaniszad. (Zaborski, „Religie Aryów Wschodnich“, Kraków, 1894, str. 134).

uczyniła, będzie poddaną metempsychozie, aby miała sposobność praktykowania doskonałej ascezy.

Z pośród komentatorów nieprawowiernych najglówniejszy jest Kanada, autor systemu Waiśeszika, który pierwszy głosił atomizm, ale zarazem uznawał najwyższego, wiecznego i niematerialnego Boga. Treść jego systemu następująca:

a) Świat składa się z niewidzialnych, niezmiennych atomów, które nie wypadkowo, lecz na mocy pewnego prawa łączą się podług pokrewnych własności po dwa, następnie po trzy, po cztery i t. d., i to nie z konieczności wewnętrznej, lecz czynem wszechmocnego, nieskończonego Boga.

b) Człowiek składa się z dwóch części: a) z ciała—siedliska działalności i pracy, zmysłów i zmysłowej pożądlivosti, b) z duszy—siedliska czynności przeciwnych: poznania, miłości i nienawiści. Ciało z duszą jednoczą się przez świadomość. Wszystko, co ma łączność z duszą, jest dla niej złem: ciało, zmysły, czynności i t. d. (przedmioty zmysłowe, żywioły, poznanie rzeczy zewnętrznych, samopoznanie, miłość nienawiść).

c) Kanada sprowadza wszystko do 6 pierwiastków (kategorij): substancja, jakość, czyn, wspólność, własność, stosunek.

d) Naukę o szczęściu człowieka, głosi taką samą, jak komentatorowie prawowierni.

Nauki te religijno-filozoficzne są w wielkiem poszanowaniu u Brahminów; ci, co im są oddani, unikają pospółstwa i stanowią odrębną kastę uczoną, która do dziś dnia cieszy się u Indusów wielką powagą.

Przeciw podziałowi na kasty, wystąpił w wieku V i VI przed Chrystusem Cakya-Muni, jeden ze zwolenników ateistycznego systemu Sankhya, i głosił religię ludową, nihilistyczną, zwaną Buddaizmem. Wypędzony z ojczyzny, szerzył swoją naukę u Chińczyków, Mongołów, Tybetan. W VIII wieku Buddaizm powrócił do Indyi, ale w wieku IX znowu ustąpić musiał ze środkowych Indyi, dając miejsce Neo-Brahmanizmowi i utrzymał się tylko na kresach indyjskich, gdzie i dzisiaj istnieje.

Główne rysy Buddyzmu następujące:

a) Istnieje Nirwana, nicosć, siedlisko wszelkiego szczęścia i doskonałego spokoju. Bóstwo, tak jak człowiek, podlega

zmianom i razem z nim kiedyś do Nirwany powróci; zresztą nie dba ono o ludzi i zbytecznym byłoby modlić się do niego.

b) Człowiek i świat są złudzeniem, dopóki nie wrócić do Nirwany; do człowieka należy, aby przez doskonałą naukę i surową ascezę do Nirwany jak najprędzej usiłował wrócić. Jeżeli człowiek w życiu ascezę zaniedba, po śmierci cień jego będzie błędził po ziemi, Çakya-Muni jest pierwszym Buddą czyli oświeconym, który doskonale wstąpił w Nirwanę. Buddyści wzywają go i czczą jako boga.

c) Wiedza doskonała polega na znajomości następujących zasad: istnieje czworaka prawda: α) cierpienia powszechne, których przyczyną są namiętności ludzkie i których końcem Nirwana; drogą do Nirwany jest asceza i rozważanie powszechnego nieszczęścia (cierpienia) β) rzeczy we wszechświecie ulegają ciągłej zmianie: γ) nie wiemy, co jest śmierć, co narodzenie, co byt przed narodzeniem, czym są skłonności do różnych rzeczy, czym idee, które nas zwodzą; δ) Nirwana jest uwolnieniem od wszelkiego złudzenia, zmiany, działalności i indywidualności: jest to powszechny najbardziej nieograniczony byt, nicosć, szczęśliwość doskonała.

Powyższą ateistyczną i nihilistyczną naukę wyznają tylko klasy inteligentniejsze u Indyan, lud oddany jest politeizmowi, ale oczekuje życia i nagrody po śmierci. W Niemczech Artur Schopenhauer i Ed. Hartmann wznowili buddhystyczne mrzonki. Niektórzy racjonalści (Strauss, Renan, Bluntschli) ośmielili się katolicyzm stawieć niżej od buddyzmu, a nawet samego Chrystusa z Çakya-Munim równać.

Uwaga I. **Dogmatyzm filozofii indyjskiej jako religia.**

System ten, wyszedłszy z bramanizmu, mógł wziąć górę nad dotychczasowymi pojęciami Indów, dzięki swemu niekłamanemu współczuciu dla nędzy ludzkiej, której miał ulżyć, i wrogiemu stanowisku, jakie zajął względem przeważających kast, które znosił na korzyść upośledzonych mas ludu. Ale nie mógł on zwyciężyć tego zła, nad którym bolał, ani uwolnić się od głównych błędów, z których to zło wynika; nie potrafił też wznieść się po nad owe zabobonne wierzenia, które to zło czynią nieuleczalnym. Przez Nirwanę, jaką obiecywał swoim zwolennikom, a której nawet nie mógł dobrze określić, stłumił najlepsze ich

aspiracye i nie dał podstaw do jakiegokolwiek wyższej cywilizacyi; w zwolenników swoich umiał tylko tehać bezowocne współczucie i rezygnacyę; w każdym bądź razie zadość nie mógł uczynić ich duszom, trawionym żądzą poznania i miłości bez granic. Nawet oczyszczony z grubych błędów zabobonnych, w jakie obfituje, nie przewyższa, co do wewnętrznej swej wartości, dzisiejszego pesymizmu i nie zdolny jest zdobyć sobie uznania gdzieindziej, tylko u sceptyków, ludzi zrażonych do życia i beznadziejnych. Godnem uwagi jest także, iż Budda w swojej nauce Boga pominął i stworzył system ateistyczny; tylko nieodzowna potrzeba duszy ludzkiej, która z natury jest religijna, sprawiła, że samego twórcę nowego systemu filozoficzno-społecznego i wielkiego dobrodziejstwa uciśnionych mas ciemny lud zaczął czcić jako bóstwo. Na miejscach, gdzie przebywał Budda, lub gdzie były po nim pamiątki, wznoszono świątynie (stupa), a pustelnicy buddyjscy, żyjący w ubóstwie, bezżeństwie i posłuszeństwie dla przełożonych swoich, zaczęli przy nich osiadać w zakładanych tam klasztorach (wihara). (Czyt. S. Pawlickiego: „O początkach chrześcijaństwa“, Kraków, 1884, str. 34 n. M. Morawskiego: „Wieczory nad lemanem“, Kraków 1906, w. IV i V; Tanquerey: „Theolog. Dogmat. Fundament“. (Paryż 1905), n. 267, de Budhismo). „Nie można brać na seryo, mówi Barthelemy Saint-Hilaire, dzisiejszego zwracania się do buddyzmu; jestto co najwyższej fantazyi literackiej, która nawet, jako taka, jest niewłaściwą. Dusze ludzkie doświadczały już zbyt wiele złego, żeby im jeszcze zło nowe dodawać. Można podziwiać, jak kto chce, charakter Buddy, jego zamiary i życie całe, ale stronić należy od jego martwych teoryj. Buddyzm musi wejść do historyi i zająć w niej należne sobie miejsce, ale do żadnego serca wejść nie powinien“ („Le Néo - boudhisme. Acad. des sciences mor.“, 1893, t. I, p. 709. U Blanc'a, dz. cyt. t. I, str. 104).

Wogóle w rozwoju myśli filozoficznej w Indjach można zauważyć, że w czasie największego ruchu umysłowego Hindów, żaden system nie mógł zatrzymać dla siebie wyłącznego panowania w umysłach, lecz jeden był wypierany i zamieniany przez drugi. Kiedy zaś ruch umysłowy osłabł, systemy filozoficzne, zwłaszcza buddyzm,

łatwo mogły wywalczyć dla siebie znaczenie niezmiennej nauki i z biegiem czasu zamieniły się w religię. Coś podobnego widzimy i w europejskich nowożytnych systemach, zaprzeczających wszelką religię, a później w formy religijne przekształcanych, np. w pozytywizm lub saint-simonizm, z tą jednak różnicą, że, wobec szybkich postępów wiedzy współczesnej, nowsze systemy nie mogły się długo utrzymać na stanowisku dogmatyzmu filozoficznego i wkrótce ustąpić musiały miejsca nowym teoryom, tem bardziej, że miały obok siebie religię chrześcijańską, nadprzyrodzoną, zaspakajającą w sposób najdoskonalszy wszystkie potrzeby i ideały ludzkie. (Blanc, t. I, str. 10. Straszewski, „W dążeniu do syntezy“, Warszawa, 1908, II, III, IV).

Uwaga II. Znaczenie indologii dla studyów porównawczych filozofii. Twórcami indologii, która zaczęła się rozwijać dopiero w końcu wieku XVIII, byli naprzód misjonarze Towarzystwa Jezusowego, po nich zaś uczeni angielscy, z których największe w tej pracy położył zasługi H. Colebrooke (1765—1837). Wogóle wiadomości o pojęciach filozoficznych na Wschodzie, pomieszanych z religijnymi, są dotąd dosyć szczupłe i wobec nowych badań i odkryć ustawicznie się uzupełniają. Właśnie ten postęp naukowy zmusza już od pół wieku, uczonych do uwzględniania w historii filozofii powszechnej: i filozofii Wschodu, zawierającej, jak się okazuje, obok wierzeń religijnych, wiele także spekulacji filozoficznej. Ponieważ filozofia ta rozwijała się zupełnie niezależnie od umysłowości europejskiej, wyrosłej i spotężniałej na niwie filozofii i kultury grecko-rzymskiej, przeto owe świeże zdobycze naukowe na Wschodzie odkrywają szerokie pole dla nauk porównawczych, nie tylko lingwistyki, ale i filozofii ¹⁾.

¹⁾ „Indye posiadają historję filozofii, która rozpoczyna się więcej, niż 1000 lat przed naszą erą i trwa aż do chwili obecnej. Gdyby zaś kto holdował zapatrywaniu, że o filozofii tylko tam mowa być może, gdzie umysł uwolnił się od więzów religii i zaczął myśleć samodzielnie, to i on musiałby przyznać, że Indowie posiadali filozofię. Trudno bowiem wystawić sobie myślicieli śmielszych i od panującej religii bardziej niezależnych, jak np. ci, którzy w Indyach rozwijali teorię o a tman w Upamisadach, lub jak Kapila w systemie Sámkhyja albo Gautama i Kanada. Czy można posunąć się dalej w zaprzeczeniu istniejącej religii, jak to uczynił np. taki materyalista Czarwaka, albo nihilistyczny idealista Bud-

4. U Chińczyków w najdawniejszą księgą religijną jest księga Y-king, napisana przez Fohi. Według niego istnieją dwa pierwiastki najwyższe, niestworzone, wieczne: męski—niebo i żeński—ziemia¹⁾. Układają się wspólnie te pierwiastki według pewnego prawa, rządzonego liczbą pojedynczą (doskonałą) i podwójną (niedoskonałą). Ludzie albo idą za pierwiastkiem pojedynczym, czyli stosują się do praw nieba i ziemi, zachowują prawość i sprawiedliwość, i wtedy są dobrzy, albo idą za pierwiastkiem podwójnym i są źli.

Około wieku VI przed Chrystusem powstały u Chińczyków dwie szkoły filozoficzne: szkoła Lao-Tseu, teoretyczna i Kung-Fu-Tseu (Confucyusz), praktyczna. Lao-Tseu naucza w księdze Tao-te-king (księga o najwyższej przyczynie), że jeden jest Bóg najwyższy „Tao“ (rozum), który ani określonym, ani pojętym być nie może, bo jest najwyższy, nieskończony, pojedynczy, wieczny, niezmienny. Tao, choć sam w sobie jest absolutną jednostką, rozwinął się na zewnątrz w zjawiska tego świata. Człowiek posiada po śmierci własną świadomość, oraz życie indywidualne, zresztą pogrąża się w Tao, jeśli doskonałe, t. j. według normy Tao, prowadził życie. Zwierzchnicy winni przykład dobry dawać swoim poddanym, bogactwem i zaszczytami gardzić, zresztą spójność trzymać w nieświadomości gwoździ spokoju, gdyż o czym się nie wie, tego się nie pożąda,

Kung-Fu-Tseu, wszystkie dobra, a zwłaszcza opatrność przypisywał niebu. Niebo syna swego postanowiło władcą nad wszystkimi ludźmi. Każdy mu podlega i każdy tak obowiązki swoje wykonywać powinien, aby w niczem nie naruszył harmonii i równowagi innych. Nauka powyższa jest nauką Chińczyków

dha?“. M. Straszewski, tamże, str. 94. Por. art. „Historia filozofii“ (początek) w Podręcznej Encykl. Kłnej: „Filozofia indyjska“.

¹⁾ Główne przeciwieństwo w religijnych wyobrażeniach Chińczyków, stanowiły duchy niebieskie i ziemskie; wynikało stąd uznanie dwóch odrębnych porządków, dwóch zakresów bytu, niebieskiego i ziemskiego. Przeciwieństwu nieba i ziemi odpowiadały pewne w całym świecie rozszerzone przeciwieństwa czynności i bierności, siły męskiej i żeńskiej, doskonałej i niedoskonałej. Ponieważ zaś niebo wraz ze światłem występowało zawsze jako siła czynna, a ziemia jako czynnik przyjmujący, wydający owoce pod wpływem dobroczynnego światła i ciepła, niebo przeto uznane zostało za najdoskonalszy wyraz siły czynnej męskiej, a ziemia—siły biernej. (Straszewski, „Dzieje filoz.“ t. I, str. 245).

uczonych, między którymi jednak niema jedności. Lud hołduje wielobóstwu. Konfucyusz posiada najwyższą powagę i odbiera cześć religijną.

5. Egipcya nie długo uważani byli za naród filozoficzny; w ich tajemnicach niektórzy domyślali się głębokiej mądrości. Lecz po odkryciu pisma hieroglificznego ¹⁾ i wyjaśnieniu treści tajemnic, okazało się, że głębszej filozofii tam niema.

Nauka ich sprowadza się prawie do tego: istnieje pierwiastek pierwszy, bezimienny, pierwotna ciemność: *Piramis*. Z niej pochodzi *Kneph*, przyczyna sprawcza wszechrzeczy: *Ptah*, rządcą świata, *Thot*, mądrość. Podobnie przez emanację powstał *Oziris*, pierwiastek czynny, niematerialny i świetlany, *Isis*, pierwiastek bierny i materialny; od nich, niby dzieci od ojca i matki, pochodzą wszystkie rzeczy. *Oziris* wyobraża słońce, *Isis* — księżyc. Przyczyna złego *Typhon* zrodził z *Nephthys*, *Wenery* egipskiej, wszystko na świecie.

Dusza ludzka wyszła z pierwiastka niematerialnego i jest nieśmiertelną; dusze, które żyły w czystości, po śmierci idą do towarzystwa bogów, złe zaś muszą przejść metempsychozę i nie tylko do ciał zwierzęcych, ale nawet do roślinnych wtrącane bywają.

Wielu kapłanów egipskich oddawało się astrologii, magii geometryi, tak iż nawet Grecy jeździli do nich dla zdobycia mądrości.

¹⁾ Przez Champolliona (1791—1832).

CZEŚĆ I.

Filozofia grecka.

Rozpocząwszy od badań nad pierwiastkiem materialnym całej przyrody, filozofowie greccy powoli wznosili się coraz wyżej ponad materię i doszli w końcu do uznania Boga nadświatowego, jako początku wszelkiego bytu, tak, iż w trzech najcelniejszych mędrkach: Sokratesie, Platonie i Arystotelesie filozofia grecka doszła do najświetniejszego rozkwitu. Odtąd jednak, chyląc się do upadku, rozdzielona na różne szkoły, utraciła swą jedność i nikła powoli, aż nareszcie w filozofii grecko-wschodniej spotykamy ostatnie jej ślady.

Stosownie do powyższego rozwoju filozofii greckiej będziemy ją rozpatrywali w trzech następujących działach:

1-o. O początku i stanie kwitnącym filozofii greckiej.

2-o. O jej chyleniu się do upadku.

3-o. O filozofii grecko-wschodniej.

ROZDZIAŁ I.

Początek i rozkwit filozofii greckiej.

A. Filozofia grecka przed Sokratesem.

Przed Sokratesem jedni z filozofów greckich starali się wyjaśnić istotę rzeczy pierwiastkiem materyalnym i tych znamy pod nazwą filozofów Jońskich albo Hylików, inni—pierwiastkiem formalnym, liczbą i figurą, i nazywają się Pytagorejczykami, inni znowu pierwiastkiem wewnętrznym, $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$, pojedynczym i niezmiennym, zowią się Eleatami, inni wreszcie mechaniczną budową rzeczy i przezwani zostali Atomistami. Gdy zaś wszystkie owe teorye straciły uznanie, filozofowie greccy skłaniać się zaczęli do sofistyki.

§ 3. Filozofowie jońscy.

Filozofowie Jońscy mogą także być nazwani fizykami albo fizyologami, bo początek wszechrzeczy wytłumaczyć usiłowali drogą doświadczalnej indukcji, dynamicznie, przez pierwiastek materyalny ($\beta\lambda\eta$ =materya pierwotna), twierdząc, że przyczyna sprawcza jest to ta sama przyczyna materyalna. Od wyrazu $\beta\lambda\eta$, zowią się też Hylikami, albo Hylozoistami, a teo-

rya ich, objaśniająca wszechświat jako materię ożywioną, nazywa się hylozoizmem (τὸ ζῶον-- żyjątko).

Do nich należą:

1. Thales, obywatel miasta Miletu (624—548 r. przed Chr.), współczesny Solonowi i Krezusowi, jeden z siedmiu mędrców greckich, sławny z matematyki i astronomii, który miał przynieść nasiona tych umiejętności ze Wschodu na Zachód.

Arystoteles (Metaph. I, 3, 983, b, 23) nazywa go twórcą filozofii greckiej i świadczy, że według Thalesa początkiem wszechrzeczy jest woda (ὕδωρ εἶναι φάσιν, to jest στοιχείον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων). To samo o nim pisze Cicero (Acad., II, 37, 118) w tych słowach: „Thales uczył, że wszystko pochodzi od wody“ (*ex aqua constare omnia*). Jak on wyobrażał sobie powstanie wszechrzeczy z wody, nie wiadomo, gdyż pisma jego wcześniej zaginęły. Według Arystotelesa, dlatego Thales wodę przyczyną wszechrzeczy nazywał, że z doświadczenia poznał, iż każdy pokarm jest mokry, i że z mokrego pokarmu powstaje ciepło, którym się ciało zachowuje. Tak samo z wilgoci wodnej powstaje nasienie i w drzewo wyrasta. Wodę ożywia dusza świata i rozmaicie ją przekształca. Tą duszą świata jest duch boży. Cała natura od niego życie swoje bierze. Nawet magnes jest ożywiony, skoro przyciąga do siebie żelazo. Wszystko w świecie zapelniają bóstwa (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). Ziemia płynie po wodzie (Arist. Metaph., I, 3, 983, b, 21). Miał też wiedzieć o zaćmieniu słońca. Darwiniści powołują się na niego, jakoby miał głosić naukę o samorodztwie, powstającym z piany wodnistej, wodorem i tlenem przesyconej.

2. Anaxymander z Miletu (ur. około r. 610 przed Chr.), przyjaciel i uczeń Thalesa. Nauczał, że początkiem (ἀρχή) wszechrzeczy jest τὸ ἄπειρον¹⁾; „ἄπειρον“ jest to coś nieskończonego, nieograniczonego, stanowi jednak podstawę wszelkiego bytu ograniczonego, nie miało nigdy początku, ani końca mieć nie będzie i wszystko niby w zarodku w sobie zawiera.

Nie uważał tego pierwiastka za czystą ideę, ale za materię nieskończoną, gdyż, jako przyrodnik, myślał sposobem przyrodników i pisał ich językiem. Z tego pierwiastka „ἄπειρον“ przez wydzielanie się powstają żywiły sobie przeciwne, gorące i zimne, suche i wilgotne, a także woda, która jest materią pierwotną wszystkich rzeczy. W dalszych wywodach idzie już za Tha-

¹⁾ τὸ πείραρ — koniec, granica; stąd τὸ ἄπειρον — nieskończoność.

lesem. Darwińsi mogą Anaxymandra uważać za swego pra-
ojca, gdyż on uczył, że zwierzęta powstały z wody i miały zra-
zu formę ryb, potem zaś, gdy powierzchnia ziemi osuszoną zo-
stała, przybrały formę zwierząt ziemnych.

Jak wszystko powstało z ἀπειρον'u, tak wszystko doń powróci
(wieczne koło!), ale znowu powstanie inny świat; nauczał o ist-
nieniu wielu światów, kolejno po sobie następujących.

Anaxymander pierwszy skreślił mapy geograficzne, próbo-
wał wyliczyć odległość ziemi od księżyca, od słońca, jako też
wymiar samych tych ciał określić.

Ułożył horoskop ¹⁾, a zegar słoneczny albo sam wynalazł,
albo przynajmniej do Grecji sprowadził. Napisał dzieło *περι φύσεως*
(o przyrodzie), które zaginęło.

3. Anaxymenes z Miletu (588 — 524 r. przed Chr.),
uczniem był Anaxymandra. O życiu jego nic pewnego nie
wiemy, z teorii zaś jego jedno pozostało zdanie u Stobeusza ²⁾
(*Ecclogae phys.* p. 296): „Podobnie do duszy w nas mieszkającej,
która z powietrza się składa i naszą naturę jednoczy, wszystkie
rzeczy wszechświata ogarnia duch i powietrze“ (*Οἷον ἡ ψυχὴ, φύσιν,
ἢ ἡμέτερά ἀήρ οὐσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ἔλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει*

Wynika z tych słów, że „ἀπειρον“ Anaxymandra jest to p o w i e-
t r z e, byt nieskończony, który jest zawsze w ruchu i żyje; z niego,
przez zgęszczenie (*πύκνωσις*), lub rozrzedzenie (*μάνωσις*) powstają:
ogień, wiatr, obłoki, woda i ziemia. Niektórzy nowsi fizycy przy-
puszczają, że Anaxymenes przez powietrze rozumiał stan gazowy,
w jaki się każde ciało rozłożyć może.

4. Anaxagoras z Klazomeny, który w roku 500 przed
Chr. za Peryklesa przybył do Aten i tu pierwszy zaczął nauczać
filozofii. Był uczniem Anaxymenesa i przyjacielem Eurypidesa ³⁾
i Peryklesa. Na początku wojny peloponeskiej oskarżony o bez-
bożność musiał uciekać z ojczyzny, a niedługo potem w Azyi
mniejszej, w mieście Lampsacus życia dokonał.

Nauczał, że świat składa się z niezliczonych cząstek niepo-
dzielnych. Nazywa je nasionami (*σπέρματα*), Arystoteles nazwał je
później *ὁμοιομερᾶι* czyli cząstkami do siebie podobnymi. Są zaś te

¹⁾ Rodzaj sfery (*σφαῖρα*), czyli kuli niebieskiej z głównymi konstelacyami gwiazd.

²⁾ Pisarz grecki z wieku V po Chrystusie.

³⁾ Tragik grecki.

cząstki Anaxagorasa albo tegoż samego albo rozmaitego rodzaju, skąd wyjaśnia się różnorodność rzeczy w świecie. Są wieczne, gdyż z niczego nie powstać nie mogło, bo z niczego zawsze jest nie. Ponieważ na początku były zmieszane, przeto same przez się nie mogły przyjść do porządku, lecz dokonał tego duch ($\nu\omicron\delta\varsigma$), który pewnym cząstkom nadał ruch wirowy i potem światu zostawił jego dalszy rozwój. Ruch zwolna udzielił się wszystkim cząstkom, tak, że ciężkie, wilgotne, zimne zatrzymały się po środku i złożyły się na utworzenie skał, kości, ciała i innych rzeczy; lekkie, gorące, suche miały unosić się w górę i stąd powstało powietrze i ciała niebieskie (teorya Laplace'a? ¹⁾). Ślepe fatum ($\tau\omicron\chi\eta$) i konieczność ($\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) odrzuca.

Arystoteles chwali go, że uznaje ducha ($\nu\omicron\delta\varsigma$), ale gani—że jemu przypisuje tylko pierwszą podniętę, potem zaś świat samemu sobie zostawia. To widocznie było przyczyną, że oskarżono go o bezbożność i potępiono. Zresztą głosił hylozoizm, twierdząc, że duch ($\nu\omicron\delta\varsigma$) w różny sposób się objawia w roślinach, w zwierzętach i w ludziach, zależnie od doskonałości organizmów, zawsze jednak ten sam pozostaje i tkwi w materji (*immanens*).

5. Diogenes z Apolonii (słynął około r. 460 przed Chr.) uczeń Anaxymenesa i następcą Anaxagorasa w jońskiej szkole w Atenach. Przyjął naukę mistrza swego Anaxymenesa o powietrzu, jako pierwszym wszechrzeczy pierwiastku, ale dodał, że pierwiastek ten obdarzony jest wielką inteligencją, gdyż nie tylko wszystko przenika, ale w zwierzętach i ludziach powoduje nawet życie i świadomość. Św. Augustyn mówi o jego nauce (De civ. Dei VIII, 2): „twierdził, że powietrze jest materją wszechrzeczy, ale obdarzone jest ono boskim rozumem, bez którego nicby z materji powstać nie mogło“.

Był hylozoistą i napisał dzieło „περι φύσεως“, z którego pozostały niektóre ustępy.

6. Haraklit ²⁾ z Efezu (około r. 500 przed Chr.) głosił to, co wszyscy jońscy filozofowie przypuszczali, ale czego żaden wyraźnie nie wypowiedział, mianowicie: że wszystko ulega ustawicznej zmianie, wszystko płynie— $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\acute{\eta}\iota$ ³⁾

¹⁾ Porów. ks. dr. Kaz. Wais: „Kosmol. czyli filoz. przyrody“ Warszawa 1907, str. 118.

²⁾ Ciekawą i pouczającą monografię o tym niezwykłym mędrцу starożytności daje ks. Pawlicki w „Historji filozofji greckiej“, t. I, str. 115—159.

³⁾ $\rho\acute{\eta}\iota\omega$, płynę, dążę, szerzę się.

To stanowi cechę charakterystyczną jego nauki. Pierwszym wszystkich rzeczy pierwiastkiem nazywał ogień, przez co rozumiał ogień rzeczywisty, nie zaś tylko jako symbol, zmienność ustawiczną wyrażający. Z ognia powstaje wszystko i do niego wszystko powraca.— Czuł jednak dobrze filozof, że ogień sam nie wystarcza, bo wtedy byłby popełnił błąd swych poprzedników, którzy uważali jeden pierwiastek za wystarczający do tłumaczenia zagadek świata. Dlatego filozoficznym instynktem wiedziony, a zarazem folgując poetycznemu usposobieniu swojemu, postawił obok ognia, drugi czynnik, a przynajmniej w myśli obie rzeczy odróżniał: ponieważ ogień istnieje od wieków, zatem przed ogniem, była wieczność; można więc powiedzieć, że ona zrodziła ogień. Tym sposobem wieczność (Αἰών) zamienia się w osobę, a tak po raz pierwszy zjawia się w filozofii wyraz Eon, który później miał w systemach gnostycznych tak wielką odegrać rolę. Tę wieczność wyobrażał sobie Heraklit w kształcie chłopczyny, bawiącego się kamyczkami; podobnież Eon, panujący nad światem, przerzuca części jego, rozkłada i układa.

Ani więc ludzie, ani bogowie nie są twórcami świata, ogień tylko miarowo płonie i gaśnie. Ogień ów jest to duch ogrzewający (ψυχή), najczystszy, eteryczny, z którego przez zgęszczenie z góry na dół wychodzą kolejno powietrze, woda, ziemia i odwrotnie, przez rozrzedzanie w górę unosi się znowu z ziemi woda, powietrze, ogień. Ponieważ dla tych ruchów jedna tylko droga istnieje, więc z opadania i unoszenia się powstaje walka, która trwa bezustannie i powoduje życie. Przez tego rodzaju walkę z ognia powstają rzeczy, a w tych harmonię i porządek utrzymuje prawo boże, rozum (λόγος). Tak rozwija się pierwiastek pierwotny, i znowu do siebie powraca. Powstają! niezliczone światy, które następnie giną od ognia i z kolei ustępują miejsca innym. Niema nic stałego, wszystko się zmienia, wszystko staje się, jedno zamienia się w drugie, a wszystko to dzieje się bez żadnej przyczyny—z konieczności, a jednak według najwyższego rozumu, czyli jak się wyraża Heraklit: „εἰμαρμένῃ“¹⁾). Rozum najwyższy nie jest bynajmniej osobowym, wszystko przenika i jest własnością ognia wiecznego.

¹⁾ Domyśl. μοῖρα (część, udział); μείραμα: losem otrzymać; stąd imiesłów εἰμαρμένῃ—przeznaczony, los.

Dusza człowieka jest częstką ognia wiecznego, niepodzielna, zamknięta w ciele, które znowu składa się z wody i z ziemi; im więcej posiada dusza ognia wiecznego, tem jest doskonalszą i lepszą. Jest nieśmiertelną w znaczeniu panteistycznym, bo wraca do ognia wiecznego. Wyobrażał sobie Heraklit, że ciała zwierząt i ludzi są więzieniami, w których przebywają odrobiny ognia kosmicznego. Bo ciała, jakkolwiek także w gruncie są ogniem, są przecież tak zgęszczoną i zanieczyszczoną formacją, że same z siebie nie miałyby żadnego ruchu, jak kanień, gdyby w nich nie mieszkała cząsteczka ognia wiecznego. Ta tylko zachodzi różnica, że zwierząt dusze są grube, wilgotne, zaczerpnięte z wyziewów morza, a dusze ludzi, przeciwnie, składają się z czystego, suchego, jasnego powietrza. Im dłużej dusza zachowuje swoją suchość i ciepło, tem mędrsza i lepsza w znaczeniu etycznym. Mówił Heraklit, że sucha dusza najmędrsza i najlepsza (*αὐτὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη*), że jak błyskawica przez chmurę, tak ona przez ciało się przedziera. Dowodził tego na przykładzie pijanego człowieka, który, zalawszy sobie duszę, traci przytomność: „Mąż, gdy się upije, prowadzony jest przez niedorosłego chłopczynę, a potyka się i nie wie do哪儿 idzie, bo duszę ma zmoczoną“ (u Pawlickiego, str. 134). Stąd Bachusa uważał za jedno z bóstwem śmierci, a właściwie zainny wyraz tego samego bóstwa, ponieważ sprowadza za sobą jeżeli nie śmierć, to przynajmniej chwilową nieprzytomność duszy.

Dusze myślą przez to, że oddychają ogniem wszędy rozszanym i to tylko prawdziwe, co w ten sposób poznają; zmysłom wierzyć nie należy; dusza, gdy wróci do ognia wiecznego¹⁾, jest wtedy najszczęśliwszą; narodzenie człowieka nie jest dobrem, ale złem.

Przytem wszystkiem jednak uczył, że istnieje bóstwo, są duchy, metempsychoza i zapłata po śmierci.

Jak inni filozofowie, gardził pospółstwem, mówił, że ono rodzi się, wydaje potomstwo, żyje na sposób zwierząt i umiera, niezdolne wznieść się ku rzeczom wyższym.

¹⁾ Godnem uwagi jest owo głębokie zdanie Heraklita o duszy: „Śmierć zachowuje dla ludzi to, czego oni się nie spodziewają, ani wierzą“ (u Blanc'a t. I, str. 124).

Najwyższa zasada moralności według niego polega na zachowaniu prawa powszechnego, danego od natury, według której każdy czynić powinien to, co dobru ogólnemu sprzyja i nie wynosić się ponad innych. W tem leży najwyższe szczęście człowieka. Przyrodzone szczęście jest jedynym celem człowieka. Świat zawsze ten sam zostaje, od samego człowieka zależy aby siebie uszczęśliwić (ἡθός ἀνθρώπων δαίμων)¹⁾. Napisał książkę *περὶ φύσεως*, z której przechowało się 120 ustępów. Styl jego trudny, paradoksalny i ciemny, dla tego nosi nazwę filozofa nie jasnego (ὁ σκοτεινός).

Co zrobił takiego Heraklit, pyta Ks. Pawlicki (tamże str. 142), że do końca greckiej filozofii imię jego powtarzano w liczbie najślawniejszych? Dziś jeszcze to imię znajduje odgłos w duszach wykształconych, choć ten, który je nosił, był takim zimnym, odpychającym i dumnym... Heraklit nie zrobił ani wielkich odkryć naukowych, jak później Demokryt lub Diogenes z Apolonii, ani nie wzbogacił matematyki nowemi teoryami jak uczniowie Pytagorasa, ani nie był wielkim literatem, jak Empedokles lub Parmenides; nadto system świata przezeń naszkicowany jest w głównych rysach niewykończony, a w szczegółach zawsze błędny...

Heraklit pierwszy wprowadził do filozofii, jeżeli nie etykę w znaczeniu późniejszym, to w każdym razie pogląd na świat. Nie stworzył etyki, bo to zasługa nieśmiertelna Sokratesa, ani polityki, bo to dzieło Arystotelesa, ale pierwszy z pośród filozofów jońskich poruszył kwestyę stosunku moralnego, w jakim człowiek zostaje lub zostawać powinien do otaczającej go przyrody.

Cokolwiek zechcemy trzymać o doskonałości jego zasad moralnych, które zresztą bardzo niedokładnie nam są znane, to pewna, że oko jego zawsze zwrócone na wielką zagadkę moralną: Czem świat jest dla nas? Jakie ma dla szczęścia naszego znaczenie? A nie tylko poruszył problemat, lecz wyraził go w również jasnej jak zwięzłej formie, która nie została dotąd przewyższoną. Mówi: wszystko jest znikomem (πάντα ἕστι).

Przypomnieć znikomość świata ludziom bogatym i zmy-

¹⁾ τὸ ἡθός, mieszkanie; obyczaj, sposób postępowania, ὁ δαίμων, bóstwo (dobre i złe); los (dobry i zły).

słowym, jakimi byli Grecy Azji Mniejszej, ogromna to zasługa, tłumacząca po części wielki szacunek Ojców Kościoła dla mędrca z Efezu (Heraklit polemizował też przeciw bezwstycnym orgjom Bachusa). Starożytni nazywali go mędrce m płaczącym, jak Demokryta śmiejącym się filozofem. „Heraklit jest przedstawicielem szczególnego poglądu na świat, który trwa do naszych czasów, a że kilka jest form panteizmu, możemy jego pogląd nazwać panteizmem przyrodniczym, aby odróżnić go od panteizmu logicznego, uosobionego w Spinozie i Heglu“. Heraklit rozprowadził konsekwentnie pojęcie, przeczuwane przez jego poprzedników jońskich, ale nigdy jasno wypowiedziane, że wszechświat żyje: pojęcie, które wraca później u Stoików, jako dusza lub rozum świata, potem wskrzeszone przez Giorlana Bruno, nareszcie w Schellingu, Schopenhauerze i Hartmannie do czekało się pełnego, bezwzględ nego rozwoju. I dziś, pod wpływem Darwinizmu, a bardziej jeszcze Haeckelianizmu, starojoński hylozoizm znowu zapanował w naukach i ciągle słyszymy, że natura rodzi, że stawia rośliny i zwierzęta w korzystnych warunkach, obdarza je odpowiednimi przymiotami; u Haeckla nawet każda komórka posiada świadomość¹⁾.

§ 4. Pytagorejczycy.

Jońscy filozofowie początek rzeczy i ich naturę starali się wytłumaczyć pierwiastkiem marylalnym, Pytagorejczycy, przeciwnie, pierwiastkiem formalnym: za pomocą figury i liczby²⁾; joń-

1) Czyt. Pawlicki, „Historia filozofii greckiej“, tom I, str. 148, 146, 147.

2) Teoryę tę należy pojmoać w sposób następujący: jeśli usuniemy w wyobraźni wszystkie własności zmysłowe ciał (barwę, twardość, ciepło it. p.), pozostanie tylko ich rozciągłość i liczba—cechy wspólne wszystkim rzeczom. To, co jest wspólne wszystkim rzeczom, stanowi oczywiście ich istotę; liczba, miara i proporcya wykonywują niejako z bezkształt nego chaosu pierwotnego określone przedmioty; ograniczenie czyli ukształtowanie przestrzeni stanowi ciało. Proste ciała geometryczne (jak ośmiościan, sześcian i t. d.), również jak liczby, uważane były za składniki lub symbole rozmaitych pierwiastków lub cech umysłowych. Ogień np. miał składać się z czworoscianów, ziemia z szescianów, woda z dwudziestoscianów, eter (ogień) z dwunastoscianów.

scy uzasadniali swoje twierdzenia przez indukcję, Pytagorejczy-
cy przez dedukcję.

Ojcem Pytagorejczyków jest:

1. Pytagoras, rodem z wyspy Samos (około r. 580 przed
Chr., żył lat 90), prawdopodobnie uczeń Anaxymenesa, współ-
czesny Talesowi. W celu zdobycia mądrości przebył Egipt,
Fenicję, Chaldeę, Indye, Arabię. Opowiadają o nim wiele bajek.
Pewną jest rzeczą, że osiadł w mieście Krotonie, w południo-
wych Włoszech, tu założył szkołę, w której niby w zgromadze-
niu kształcili się uczniowie w naukach i religii (pobożności).
Uczniowie dzielili się na egzoteryków (praktykujących, zewnętrz-
nych) i ezoteryków (teoretyków, wewnętrznych)¹⁾, tamci zajęci
byli nauką obyczajów, o cnotach i występkach, ci przedewszyst-
kiem matematyką i filozofią. Pytagorejczycy, matematykę sto-
sując do muzyki, pierwsi stworzyli naukę o harmonii dźwięków.
Zajmowali się też medycyną i gimnastyką. Pytagoras u swoich
zwolenników takiej używał powagi, że *αὐτός ἐφα* (mistrz powiedział),
wystarczało do rozstrzygnięcia wszelkich sporów. Zresztą do wspól-
nego zasiadali stołu i zachowywali milczenie. Urządzenie ich
było arystokratyczne; wyjawianie tajemnic surowo wzbronione.
W V wieku partya demokratyczna spaliła ich synedrya (szko-
ły), sami zaś oni albo puciekali, albo zostali wybici. Pytagoras
zmarł w Metaponcie (miasto Lukanii). Nie posiadamy nic
z jego pism.

Według Arystotelesa (Metaph. XIII., 6, 1080, b, 16) Py-
tagoras nauczał, że pierwiastkiem albo przyczyną rzeczy są liczb-
y, albo żywioły z liczb wynikające. Liczby nie są samą tylko
jakością rzeczy, lecz stanowią ich istotę. Dla tego wszystko
sprowadzano do liczb. Zdrowie np. było dla niego harmonią
czynów, która polegała na tem, że każdy czyn życiowy swą
liczbą do życia się przyczynia; sprawiedliwość polega na tem,
że każdemu oddaje się to, co mu się należy, co, według prawidła
„byle nie za wiele“, można wyrazić w liczbie. Ciała niebie-
skie rozmieszczone są we wszechświecie według stosunków liczb-
owych; stąd harmonia sferyczna.

Według podania, Pytagoras pierwszy zaczął używać wyra-
zu *κόσμος* (ozdoba, porządek) dla oznaczenia wszechświata. Fizyka
nowsza stwierdza, że system Pytagorasa zawiera wiele pra-

¹⁾ Od wyrazów *ἐξωθεν*, zewnątrz i *ἑσωθεν*, wewnątrz.

wdy, gdyż wszystkie różnice jakościowe do ilościowych się sprowadzają i mogą być wyrażone liczbami.

2. Naukę Pytagorasa opracowali jego uczniowie, z pośród których wyróżnia się Philolaus, Sokratesowi współczesny który zasady szkoły ujął w system; dalej Timeus, Archytas i inni. Treść ich nauki następująca:

Dwojaka jest przyczyna w wszystkich rzeczy: nieskończona, nieokreślona i nadająca granicę, określająca. Nieokreślone otrzymuje określenie od nieokreślającego i tak powstają przedmioty rzeczywiste: figura, wielkość, rozciągłość i t. d. Między rzeczami tak powstałymi istnieje stosunek, który, tak jak rzeczy same, może być wyrażony w liczbach.

Liczba jest parzysta i nieparzysta. Liczba nieparzysta jest doskonalsza, bo jest niepodzielna, zamknięta, ograniczona; parzysta, przeciwnie, jest otwarta, podzielna (2), nieograniczona, nieokreślona. Liczba nieparzysta ma początek, środek i koniec: parzysta—tylko początek i koniec. Jedność łączy oba te pierwiastki i jest najdoskonalszą,—symbolem jedności wszechrzeczy, świata, bóstwa (*τὸ ἐν, μὴάς*), jest początkiem i matką liczb, przez dodawanie bowiem inne z niej liczby powstają. Liczba podwójna jest symbolem równości, ale też i dualizmu. Z punktów matematycznych i ich odległości (przedziały, interwalle) powstaje linia, z linii powierzchnia, z powierzchni ciało stałe; ciała mają różne figury; ziemia jest sześcianiem. W interwallach jest przestrzeń napełniona pierwiastkiem nieokreślonym, tak, iż w każdym ciele nieokreślone połączone jest z określonym.

Bóg jest monadą najwyższą, nieskończoną, najprostsza (najbardziej pojedynczą), pierwiastkiem nieokreślonym, nadającym określenie rzeczom, ale tak, że świat istnieje od wieków i na wieki istnieć będzie.

We środku wszechświata znajduje się ogień centralny, około którego obracają się wszystkie inne ciała: naprzód słońce, które przedziela część wszechświata nie ulegającą zepsuciu od tej, która takowej podlega. Około słońca obracają się inne ciała i stąd powstaje harmonia czyli muzyka. Domyślali się też Pytagorejczycy ruchu ziemi.

Człowiek składa się z ciała i duszy. Dusza jest częścią ognia centralnego i razem z niem uczestniczy w bóstwie; za coś złego wtrącona została do ciała, lecz nie umiera z ciałem, ale, jeśli czyste prowadziła życie, z Bogiem się łączy,—jeśli się zma-

zała, musi przejść metempsychozę, aby się oczyścić; gdy zaś nieczystą jest i niepoprawną, wtrąconą do piekła zostaje.

Między człowiekiem a Bogiem istnieją duchy²⁾, których natura jest bezcielesna; mieszkają one częścią na ziemi, częścią w powietrzu i często ukazują się ludziom. Do nich należą i bohaterowie.

Życie na ziemi jest drogą oczyszczania się duszy; człowiek nie może za życia osiągnąć mądrości, lecz może ją tylko ukochać; zgodnie z tem nazwał Pytagoras siebie pierwszym φιλόσοφον, czyli miłośnikiem mądrości, wszyscy bowiem przed nim greccy uczeni nazywali się mędrkami σοφοί (Cic. Tusc. V., 3, 8). Moralność polega na harmonii życia duchowego i jest wtedy, gdy istota nieobdarzona rozumem ulega rozumowi, skąd zgodność powstaje wszystkich czynności i władz, czyli spokój duszy.

§ 5. Eleaci.

Nazwę swoją otrzymali od Parmenidesa, który pochodził z miasta (Lukańskiego) Elei, we Włoszech południowych. Nauczał, że pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy jest byt czysty, niezmienny, nieporuszony, ἐν καὶ πᾶν, który samym tylko rozumem pojąć można, nie zaś zmysłami; świat fizyczny, zmysłom się ukazujący jest tylko pozorem, byt zaś jest jednością samą w sobie, bez mnogości, różnorodności, zmiany i ruchu. Nauka więc Eleatów jest to panteizm czyli monizm immanentny, rzeczowy, wznowiony przez nowszych filozofów idealistów.

Do Eleatów należą:

1. Xenofanes, z (miasta jońskiego) Kolofonii (ur. około r. 576 przed Chr.), biedny pieśniarz z Azji Mniejszej, który przybył do Grecji i w mieście Velii, w tak zw. Grecji Wielkiej²⁾, założył szkołę. Nie zamierzał tworzyć szkoły filozoficznej, chciał tylko przez obcowanie z uczniami dojść do określenia pojęcia o Bogu i oczyścić je z dodatków mitologicznych.

Nauczał.

a) Że Bóg jest jeden tylko, niecielesny (ἀσώματος), wcale do

1) Demony, geniusze.

2) To jest Włoszech południowych, zamieszkałych przez Greków.

kształtu ludzkiego nie podobny. Zwalczał politeizm ¹⁾ antropomorfizm i antropopatyzm ²⁾ Homera i Hezyoda.

b) Gdyby wszystko było w ruchu i stawało się (Henklitowe πάντα ῥεῖ), musiałyby powstać coś z niczego, ale z niczego coś powstać nie może, musiało zatem przed stawaniem się coś istnieć; a w takim razie zbytecznym jest mówić, że coś się staje, ale raczej mówić należy, że nic się nie staje, lecz istnieje wszystko. Ponieważ przeto wszystko istnieje, zatem wszystko to jest jednym bytem. Wprawdzie snuje się odwieków nieprzerwany łańcuch życia i śmierci, przemian bez końca będących objawami przelewającej się w coraz nowe kształty wielości. Ale w tej wielości nie masz bytu rzeczywistego; tylko Bóstwo jest bytem prawdziwym, rzeczywistym, jest jednością, która w żadnym nie zostaje stosunku do wielości.

2. Parmenides (ur. około 544 r. przed Chr.) pochodził z miasta Elei, był uczniem Xenofanesa i naukę mistrza tak zmienił, że doszedł do czystego idealizmu.

Dobrze myśli ten, kto uznaje, że byt jest jeden; wielość jest błędem, którego przyczyną są złudzenia pojęć.

¹⁾ „Jeżeli Bóg jest najdzielniejszym z jestestw (ἀπάντων κράτιστος), potrzeba, żeby był tylko jeden, bo przypuściwszy, że istnieje dwóch lub więcej bogów, nie byłby już najdzielniejszym i najlepszym; każdy z wielu bogów byłby zupełnie takim samym. Cechą bowiem jest Boga i siły bożej, że panuje a nie jest pod panowaniem i że jest najpotężniejszym; ile zaś brakuje mu potęgi, tyle nie dostaje mu bóstwa. Jeżeli zaś więcej jest bogów, a przypuścimy, że w niektórych rzeczach są wyżsi jedni od drugich, a w drugich znowu niżsi, nie będą już bogami, bo właściwością Boga jest, że nie jest pod panowaniem. Jeżeli przeciwie kilku równych bogów przyjmiemy, nie będzie cechą Boga, że jest najlepszym; nie jest bowiem równy gorszym lub lepszym od równego. Zatem jeżeli Bóg jest i takim jest jak się rzekło, będzie on koniecznie jeden, bo inaczej nie mógłby wszystkiego, czegoby chciał, a nie mógłby, gdyby ich było kilku; potrzeba więc żeby był sam“. W takich słowach znakomitych wyłożył monoteizm Xenofanesa, Arystoteles lub ktokolwiek napisał ową książeczkę („De Melisso, Xenophane“ etc., c. 3). To rozumowanie pełne siły i jasności, wyprzedziło prawie o wiek cały nauki Sokratesa i Platona, a należy wierzyć, że je przygotowało. Z powyższego widzimy, że mylą się ci, którzy Xenofanesa robią panteistą. Dopiero uczniowie monoteizmu jego przekształcili w idealizm akosmiczny. (Pawlicki, tom I, str. 238).

²⁾ Antropomorfizm przedstawia Boga w postaci ludzkiej, tak mówił nim, jakby On posiadał kształty i przebywał w warunkach ludzkich; antropopatyzm przypisuje Bogu uczucia i pragnienia ludzkie (ἄνθρωπος — człowiek; μορφή — kształt, forma; πάθος — uczucie, cierpienie).

Natury pojęć czyli idei nie tłumaczy. Zmysły nas mylą, wszystko, co one nam przedstawiają, jako rzeczywiste, jest złudzeniem. Dusza składa się z 4 żywiołów (pierwiastków) fizycznych.

3. Zen o eleatezyk (ur. około r. 490 przed Chr.), uczeń i przyjaciel Parmenidesa; naukę mistrza objaśnił i nowe dodał wątpliwości, nad których rozwiązaniem jeszcze w naszych czasach niektórzy się trudzili (prof. Loewe w Pradze). W udowadnianiu hipotez posługiwał się metodą dyalektyczną, dlatego twórcą dyalektyki albo logiki przewany. Obwiniony o bunt przeciw ojczystemu władcy (Nearchowi), od niego prawdopodobnie śmierć poniósł. — Treść jego nauki następująca:

a) Niemożliwą jest rzeczą, a by wszystko było w (ciągłym) ruchu, gdyby bowiem wszystko ustawicznie miało się ruszać, to byłby niemożliwy ani początek ruchu, ani sam ruch, z jednego miejsca na drugie. Strzała w biegu, jeżeli rzeczywiście istnieje, gdziekolwiek się znajduje, a więc przez jakąś chwilę spoczywa; lecz gdyby w ustawicznym była ruchu, ani na jedną chwilę nie byłoby jej już w miejscu, bo każdej chwili miejsceby zmieniała, zatem spoczywałaby i byłaby jednocześnie w ruchu, a to jest niemożliwe. Tego rodzaju sofizmaty Arystoteles starał się rozwiązać ciągłością przestrzeni i czasu.

b) Przestrzeń rzeczywista jest niemożliwa. Gdy bowiem rzecz jakaś znajduje się w przestrzeni, przestrzeń tak długo dzielić się może na najmniejsze części, dopóki z owej rzeczy nie nie pozostanie; skoro zaś to ostatnie, jako też przestrzeń, składa się z nicości, a z nicości nic powstać nie może, zatem przestrzeń rzeczywista nie istnieje. Ten sam sofizmat stosuje i do czasu, który według Zenona z chwil się składa.

c) Materia rozszerza się na przestrzeń i dla tego do niej to samo się stosuje, co do i przestrzeni. Składa się z atomów; atomy albo są to punkty pojedyncze (matematyczne) i w takim razie nie mogą uczynić materii rozciągłej, albo są rozciągle i wtedy dadzą się rozłożyć na punkty pojedyncze.

d) Gdyby istniała wielość rzeczy, musiałaby ona być razem skończoną i nieskończoną; skończoną, gdyż nie może być więcej rzeczy, niż jest faktycznie: nieskończoną dla tego, że między temi rzeczami musiałyby być inne i między ostatniemi znowu inne i tak dalej ¹⁾.

¹⁾ Przypuśćmy, że istnieją dwie rzeczy, wtedy musi niezbędnie między niemi znajdować się przedział przestrzeni,—coś, co je dzieli i ogranicza. Czemże

e) Pewność poznania zmysłowego podaje w wątpliwość; w fizyce przypuszcza 4 żywioły: gorący, zimny, suchy i mokry; za Parmenidesem twierdzi, że właśnie z tych żywiołów składa się dusza ludzka. Wszystkiem rządzi konieczność — atum (ἀνάγκη).

4. Melissus, samiejczyk, który około r. 440 przed Chr., w bitwie morskiej zwyciężył Ateńczyków; napisał traktat „περὶ τοῦ ὄντος“ (o bycie), z którego pozostały części. Według jego nauki (τὸ ὄν) byt nie powstał, ani był uczyniony, lecz istnieje zawsze, jest nieograniczony i bezcielesny; wielość rzeczy on także odrzuca i uczy, że przyroda z dwóch składa się pierwiastków: ognia i wody.

§ 6. Atomiści.

Atomiści nauczali, że świat składa się z małych i niewidzialnych cząstek. Nie można orzec z pewnością, kto pierwszy taką teorię wygłosił; twórcą nauki atomistycznej jest albo Anaxagoras¹⁾, albo Leucippus, uczeń Parmenidesa. Z pośród atomistów greckich wyróżniają się następujący:

1. Empedokles, z Agrigentu²⁾ (około r. 495 prz. Chr.), słynny z nauki swej o 4 żywiołach. Zwiedził różne kraje w charakterze retora, kapłana i czarnoksiężnika, w końcu, jak niesie poëtanie, w kraterze Etny śmierć znalazł. Istnieje o nim wiele podań bajecznych. Pewnem jest, że znał siły przyrody i pierwszy wygłosił zdanie, że światło posiada największą szybkość biegu. Uczył:

a) Że świat składa się z 4-ch żywiołów: powietrza, ognia, wody i ziemi, które to żywioły są złożone z atomów nie ulegających ani zmianie, ani zniszczeniu. Złączenia się i rozłączania tych żywiołów powstają rzeczy we wszechświecie drogą miłości (φιλία) i nienawiści (νεῖκος). Niektórzy z nowszych filozofów widzą w tych dwóch czynnikach zapowiedź teorii Kanta, o sile przyciągającej i odpychającej. Owa przyjaźń i nieprzyjaźń we świecie powodują walkę; skutkiem walki powstał stan niedoskonały tego świata, który stopniowo daleko odbiegł od stanu najdoskonalszego (σφαίρωσ, kulistego), ale po wielu ewolucjach doń zno-

jest to coś? Jest to już coś innego... i tak do nieskończoności. (J. H. Lewes, „Historia filozofii starożytnej“, tłum. Dygasiński, Warsz. 1906).

1) Ob. wyżej str. 19. — 2) Miasto w Sycylii nad ujściem rzeki Agagas.

wu powróci. W świecie organicznym formy wyższe rozwijają się z niższych. Po dokonanym rozwoju formy niższe objawiają się w wyższych, w postaci członków; tak powstają kształty dziwaczne, z których bardzo wiele natychmiast ginie. Silniejsze jednak rozwijają się i rozszerzają, aż na miejsce rozwoju mechanicznego nastąpi rodzenie (porówn. system Darwina).

b) Dusza ludzka składa się z 4 ch żywiołów: ponieważ wszystko zdolna jest poznać, dlatego pierwiastki wszystkich rzeczy musi mieć w sobie, podobne bowiem może być poznane tylko od podobnego; jest jednak duchową i nieśmiertelną, wyszłą z istoty boskiej, do krócej znów powróci, życie jednak zachowa indywidualne. Z przedmiotów wychodzą pewne obrazy (*ἀπορρίθαι*, wypływy, wycieki), które działają na zmysły nasze i stąd powstaje poznanie zmysłowe.

c) Bóg, jest to duch sam sobie wystarczający, początek wszelkiego bytu, jedność doskonała, dobroć istotna (w sobie), w której nie masz nienawiści. Skoro dusza Boga poznawać może, zatem mieszka w niej coś boskiego, mianowicie rozum, gdyż podobne tylko od podobnego poznanem być może.

d) Jak w świecie fizycznym poszczególne części oddzieliły się od boskiego sferosu¹⁾, tak i prawdy moralne są tylko tego sferosu częściami. Dusza od Boga oddzielona powinna się oczyścić przez życie wolne od wszelkiej zmazy, skażenia i nieporządku, aby z Bogiem znowu złączyć się mogła, jeśli zaś tego nie dokona za życia, musi się oczyszczać po śmierci przez metamorfozę.

2. Leucyp (Leucippus), o którego życiu nie wiemy nic pewnego. Naukę jego rozszerzyli i udoskonalił Demokryt, urodzony w Abderze²⁾ około r. 460 przed Chr., bardzo sławny lekarz i przyrodnik, który do takiej doskonałości podniósł system atomistyczny, że ten niebawem wprowadzono do szkół Stoików i Epikurejczyków. Dzisiejsi nawet atomiści bardzo go wychwalają, mówiąc, że on w starożytności atomizm znał najlepiej. Nauka zaś jego, to gruby materializm mechaniczny, który nie dopuszcza Boga osobowego, stwórcy świata. Tem się różni od nauki Anaxagorasa, że według niego atomy jakościowo różne są

1) σφαῖρα — kula niezmierna, kosmiczna, którą uważał Empedokles za pierwotny świat, stan najdoskonalszy, bóstwo.

2) Miasto nadmorskie Tracji.

w rzeczach jakościowo od siebie różnych, a jakościowo jednakich jednakie, przeciwnie, według Demokryta, wszystkie atomy są jakościowo jednakowe i tylko geometrycznie figurami od siebie się różnią.

a) Atomy są wieczne, różnią się między sobą ciężarem i istnieją w nieskończonej, rzeczywistej przestrzeni ($\kappa\varepsilon\nu\acute{\omicron}\nu, \mu\acute{\eta}\delta\nu$, próżnia, niebyt), od wieków posiadają ruch z konieczności ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$), a skutkiem różnej wagi powoli przechodzą do ruchu wirowego; stąd stosownie do rozmaitych atomistycznych kształtów i rozmaitego ciężaru, rozmaite powstają rzeczy, które skutkiem podobieństwa i proporcji, zostają przez pewien czas we wzajemnej do siebie harmonii.

b) Dusze i bogowie są to atomy gładkie, krągłe, ogniste i nadzwyczajnie trwałe. Duszę o tyle możemy nazwać nieśmiertelną, o ile atomy zniszczyć się nie dają. Z rzeczy nic nie ginie, wszystko istnieje od wieków, gdyż z niczego tylko drugie nie powstać może. Z rzeczy wypływają delikatne obrazy, złożone z atomów, i przez pory ciała dosięgają duszy. Dusza poznaje tylko te obrazy, a nie istoty rzeczy.

c) Moralność zasadza się na wewnętrznej szczęśliwości, którą się nabywa przez rozumną działalność i umiarkowane używanie rzeczy, do czego znakomicie przydaje się cnota. W enocie ćwiczyć się należy jedynie dla tej szczęśliwości ziemskiej, bez żadnego względu na jakąś karę lub nagrodę, gdyż po śmierci wszystko jest niepewne.

§ 7. Sofiści.

Nie długo przed Sokratesem już ani materyalistyczne, ani idealistyczne poglądy nie trafiały do przekonania greckim filozofom; wszystko poddając pod krytykę, poczęli oni wątpić o pewnem jakiegokolwiek prawdy poznaniu. Posługiwali się w takim swoim rozumowaniu sofistycznymi dyalektycznymi i dla tego ich filozofia nosi miano sofistycznej. Ślady sofistyków spotykamy już w nauce Heraklita o ustawicznej przemianie i w hipotezie Eleatów o złudzeniach zmysłowych. Ale właściwymi twórcami sofistyki byli dopiero sofisci, którzy nie zostawili nietkniętem, cokolwiek przed nimi wygłosiła filozofia grecka. Mieli swe szkoły w Atenach i lubili występować w otoczeniu licznej gromady uczniów, od których hojną pobierali opłatę. Dysputowali o wszy-

stkiem i wszystko ośmieszali. A nietrudną było rzeczą między tyloma systemami filozoficznymi wynaleźć sprzeczność, wykryć fałszywość poszczególnych opinii i tym sposobem pociągnąć uczniów. Czas im sprzyjał; skoro bowiem za czasów Peryklesa (444—429 r.) złoty wiek przebywały Ateny, wielu bardzo zamożnych obywateli ubiegało się o godność i zaszczyty, a do takich celów bardzo się nadawała sztuka retorska. Jednakże ponieważ już o wszystkim wolno było sceptycznie rozmawiać, niebawem zanikło wszelkie poczucie prawdy i Grecya zwyrodniała. To było tylko zasługą Sofistów, że wydoskonalili sztukę dyalektyczną.

Ważniejsi Sofiści są:

1. Protagoras z Abdery (około r. 480 przed Chr.), zwolennik Heraklita. Nauczał, że prawo i bezprawie, dobro i zło obiektywnie (φύσει) nie istnieje, lecz takowe prawem (νόμῳ) stanowi i określa człowiek, posiadający władzę. Z nauki jego Krytias, Polus i Trasymachus wnioskowali, że siła jest podstawą prawa i moralności.

2. Gorgiasz z Leontyn (miasto w Sycylii) nihilista, współczesny Sokratesowi. Uczył, że albo nie istnieje, albo choć istnieje, to pomyśleć się nie da; musiałyby bowiem być pomyslane jako wieczne, a zatem także jako nieskończone, nieokreślone; lecz jako nieskończone nigdzie nie mieściłoby się w przestrzeni, a zatem nie istniałoby wcale. Gdyby coś dało się pomyśleć jako w czasie istniejące, musiałyby powstać z niczego, a z niczego znowu tylko nie powstać może: albo też przed wiecznym znowu wieczne pomyslanem być i istniećby musiało, a to jest niemożliwe¹⁾.

B. Filozofia Sokratesowa—attycka.

Z biegiem czasu Ateny stały się środowiskiem wszystkich większych szkół filozoficznych. Anaxagoras przyniósł tu naukę

¹⁾ Z lamigłówek sofistycznych sławny był kłamca (ὁ ψευδόμεινος): Epimenides mówi, że wszyscy Kreteńczycy kłamią; Epimenides jest Kreteńczykiem, zatem kłamie. Jeżeli zaś Epimenides kłamie, nie jest prawdą, że Kreteńczycy kłamią, zatem Kreteńczycy mówią prawdę. Ale Epimenides jest Kreteńczykiem, zatem on także mówi prawdę. Jeżeli zaś Epimenides mówi prawdę, jest także prawdą, że wszyscy Kreteńczycy kłamią, a w takim razie, Epimenides ponieważ kreteńczyk, także kłamie. Konkluzja ogólna: Epimenides i kłamie i prawdę mówi.

jońską, Parmenides i Zeno eleacką, Heraklit zaś i Pytagoras zasłynęli tutaj przez swoich uczniów. Wprawdzie metoda sofistyczna spowodowała zamieszanie w filozoficznych pojęciach, mimo to w Atenach nadarzała się sposobność poznania całej filozofii greckiej i ćwiczenia się w sztuce dyalektycznej. W tym właśnie czasie zjawił się Sokrates, który przez to największą okrył się sławą, że odrodził filozofię grecką. Gdy bowiem wszyscy przed nim filozofowie zajęci byli badaniem przyrody, Sokrates położył za podstawę filozoficznego badania poznanie siebie samego, przede wszystkim poznanie własnej duszy; potem moralne wychowanie człowieka i dochodzenie rzeczy transcendentalnych. Sokrates żadnych pism nie zostawił, całe bowiem życie swoje spędził na obcowaniu z uczniami i na ich nauczaniu. Uczniowie spisali jego naukę i nowymi wzbogacili ją pojęciami, albo nawet zepsuli. Mówić zatem będziemy o Sokratesie i jego nauce, o mniejszych szkołach sokratycznych i szkołach sokratycznych większych; tak przejdziemy do okresu upadku filozofii greckiej:

§ 8. O Sokratesie i jego nauce.

Sokrates przyszedł na świat w r. 469 przed Chr. w Atenach. O młodości jego niewiele wiemy. Źródłami, z których można czerpać historję jego życia, są pisma Platona, najlepszego z jego uczniów, i opowiadanie Ksenofonta. Obcował ze wszystkimi najuczestniejszymi ludźmi, jacy żyli w Atenach za czasów Periklesa. Był bardzo biegły w muzyce, fizyce, retoryce i filozofii. Jakich miał nauczycieli napewno powiedzieć nie można, pewną jednak jest rzeczą, że bardzo dobrze poznał naukę Anaxagorasa, Parmenidesa, Heraklita, zwłaszcza zaś Archelausa ¹⁾. Ojciec jego był rzeźbiarzem i sam Sokrates wyuczył się od ojca tego kunsztu, ale zdaje się, że nie długo w nim pracował. Nie mieszał się do spraw politycznych. O nikogo się nie starał, by został jego uczniem, lecz publicznie na forum ucząc, wszystkim bezpłatnie nauki swej udzielał. Żył umiarkowanie, na bardzo małym poprzestając. Powagą obyczajów i uprzejmością zjednał sobie przychylność, tak iż ogromna część obywateli ateńskich korzystała

¹⁾ Ucznia Anaxagorasa, którego jednak naukę znacznie zmieni. Ob. Stateczny, „Hist. Philos.“, str. 61.

z jego nauki. Oskarżony jakoby bogami ojczystymi pogardzał, skazany został na przyjęcie trucizny. Chociaż mógł ratować się ucieczką, wzgardził takim środkiem i po znakomitej obronie ogłoszonej wobec swych uczniów przeciw czynionemu sobie zarzutowi, wypił truciznę;—po śmierci wielce przez uczniów swych sławiony (r. 399 przed Chr.). Więcej uczył postępowaniem własnym, aniżeli systemem filozoficznym. Całą niemal swoją naukę sprowadził do etyki, która jednak o całe niebo się różni od etyki chrześcijańskiej. Sokrates w całej istocie swej był Grekiem i Greków chciał tylko pouczać, mianowicie Ateńczyków. Granic miasta ojczystego nie przekroczył. Nauka jego-narodowa i partykularna,—nauka Chrystusa powszechna. Chociaż wierzył, że jeden jest Bóg prawdziwy, publicznie jednak nie odważył się tego głosić (Xenoph. Memor. IV. 3.); Chrystus przeciwnie nauczał, jako władzę mający, nauczał rzeczy przedtem nigdy nie słyszanych, których sam się nie uczył. Śmierć Sokratesa była śmiercią mędrca; śmierć Chrystusa—to śmierć Syna Bożego na okup świata. Dlatego błuznierstwem byłoby Jezusa Chrystusa równać z Sokratesem, jak to się spodobało racjonalistom (por. La-saul: Socrates und Christus 1858 i innych). Nauka Sokratesa, jak ją podają Plato i Ksenofont, w następne daje się ująć punkty:

a) O rzeczach należy sądzić według ogólnego ludzkiego rozumu, gdyż prawidłowy sposób myślenia pojedynczego człowieka jest jednocześnie prawidłowym sposobem myślenia wszystkich ludzi. Dlatego w filozofii powinno się zaczynać od poznania samego siebie, ażeby dojść do poznania rozumu powszechnego. Stąd zasada fundamentalna: γνῶθι σεαυτὸν (poznaj samego siebie). Cnota jest to sposób dobrego postępowania, zgodnie z rozumem powszechnym; można jej się uczyć i ją nabywać.

W nauce o Bogu i moralności idzie za zasadami teologii naturalnej. Jest Bóg jeden, który wynagradza dobre a mścicielem jest złego i rządcą świata; dusza jest nieśmiertelna; szczęście człowieka leży w mądrości, którą do Boga stajemy się podobni, nie zaś w dobrach tego świata.

b) Posługiwał się metodą indukcyjną: zaczynając od rzeczy konkretnych i okolicznościowych, przez pytania i rozumowanie tak kierował swoim towarzyszem, że doprowadzał go do usuwania przypadkowych własności rzeczy, aż w końcu wyrobiło się pojęcie ogólne, które wtedy Sokrates potwierdzał, nada-

jąc mu stałe określenie. Heurystyczna¹⁾ ta metoda otrzymała nazwę „sokratycznej“.

c) Sokrates często mówi o duchu (*daemonium*), który go często upomina, i o złem i dobrem poucza. *Daemonium* owo jedni uważali za złego ducha, inni zaś za anioła stróża inni wreszcie za własny jego rozum, który, nie powodując się namiętnością, dochodził prawdy. Sam Sokrates do końca życia swego owo *daemonium* poczytywał za bóstwo. Bez wątpienia należy tu rozumieć sumienie, objawiające się w człowieku, z natury dobrym i szlachetnym.

§ 9. Szkoły sokratyczne mniejsze.

1. Szkoła Cyrenajska albo hedoniczna²⁾ założona przez Arystypa z Cyreny³⁾. Arystyp o tyle zostawił pod wpływem Sokratesa, że za punkt wyjścia swojej nauki obrał etykę; w rozwiązaniu jednak zagadnień etycznych daleko odbiegł od zasad mistrza, do którego zresztą ani życiem swem rozwiązałem, ani swoją sofistyczną⁴⁾ filozofią nie był położny. Główna treść jego nauki następująca:

Szczęście polega na rozkoszy i takich uciechach i wrażeniach zmysłowych, które za życia sprawiają rozkosz. Dobro jest to samo, co przyjemne albo rozkoszne, zło, przeciwnie,—to samo, co nieprzyjemne; to, co nie powoduje ani rozkoszy, ani odrazy, nie jest ani dobrem, ani złem. Uciecha jednak miarkowana być musi rozumem. Najlepszą sztuką życia jest: używać rzeczy teraźniejszych bez względu na to, co było, albo, co dopiero być może. Lecz należy też zważać na skutki naszych czynów; nie dobra jest czynność, jeśli z niej otrzymujemy więcej nieprzyjemności niż rozkoszy, dlatego mędrzec zaniecha czynności, wzbudzonej prawami państwowymi lub przez opinię publiczną. Nie ten panuje nad rozkoszą, który jej nie używa, lecz ten, który jej tak używa, że nie jest jej niewolnikiem. „Ἐχὼ οὐκ ἔχομαι“ (panuję a nie jestem pod panowaniem) powinno być prawidłem moralnym mędrca.

¹⁾ εὐρίσχω, znajduję, odkrywam. ²⁾ ἡδονή, uciecha, rozkosz.

³⁾ Stołeczne miasto krainy Cyrenajskiej na północnym brzegu Afryki (dziś kraina Barka).

⁴⁾ Ob. Stateczny, „Hist. Philos.“, str. 91.

Uczeń Arystypa Teodor zaprzeczał istnienia bogów i prawa moralnego, a nawet odważył się twierdzić, że szczęście polega na ciągłej rozkoszy *χαρά*¹⁾. Grecy dali mu nazwę ateusza (*ἄθεος*).

2. Szkoła cyniczna, której założycielem — Antystenes; nazwę swoją ma od Cynosargu, gdzie Antystenes nauczał,²⁾ — albo od dwuzgłoskowego *κύνων* (pies; bezwstydnym, bezczelnym), ponieważ uczniowie tej szkoły, na podobieństwo psów szczekających, wyśmiewali wszelkie uobyczajenie, — albo od sposobu życia, które odrazę budziło u współczesnych, jako zbyt do natury zbliżone.

Antystenes — uczniem był Sokratesa i nauczał, że cnotę jedynie cenić należy; bogactwa, zaszczyty, a nawet imię dobre i formy życia społecznego winny być przedmiotem pogardy; życie trzeba urządzać według natury. Zasady swoje praktycznie przepowiadał, gdyż sam chodził w odzieniu żebraka.

Diogenes z Synopy³⁾, mąż niezwykłego rozumu, był jego uczniem. Z Rzymian do Szkoły Cyników należał Crescens, który pobudzał Marka Aureliusza do prześladowania chrześcijan.

3. Szkoła Megaryjska tak przezwana od Euklidesa z Megary⁴⁾. Euklides, łącząc naukę Sokratesa z poglądami Parmenidesa, głosił: że prawdziwe dobro, pojęte filozoficznie jest tylko jedno, a jest niem albo Bóg, albo rozum, albo pojmowanie (inteligentia). Tylko dobro jest bytem, wszystko, co jemu jest przeciwne, nie jest bytem.

Dysputy prowadząc z Eubulidesem, głównym swoim uczniem, posługiwał się sofizmatami i stąd szkołę jego nazwano „kłótniwą“. Od niego pochodzą sylogizmy: elektra, sorites czyli łańcuszkowy, rogaty i sylogizm krokodylowy⁵⁾. Ze szkoły Me-

1) Od *χαίρω*, cieszyć się, radować się, rozkoszować się.

2) Miejscowość pod Atenami z gimnazyum (=ćwiczenia gimnastyczne i ze świątynią Iraklesa.

3) Miasto w Paflagonii, w Azji Mniejszej.

4) Miasto Achaii.

5) Czyt. Pawlicki, t. I, str. 399 (w dopisku), 353. Tu przytaczamy tylko dylemat sofistyczny, zwany krokodylem: „Krokodyl porwał dziecko matce i mówi jej, że odda, jeśli ona zgadnie, co on uczyni z tem dzieckiem. Na to matka, obawiając się, że jeśli powie „oddasz mi“, to krokodyl pożre dziecko, aby jej

garejskiej wyszedł Fedo, rodem z miasta Elis ¹⁾, którego umieścił Plato na czele jednego z najlepszych swych dyalogów: Fedon.

§ 10. Szkoły sokratyczne większe.

Szkoły te otrzymały swą nazwę (sokratycznych większych) od obfitego materiału filozoficznego, jaki zebrały, od wielkiej liczby uczniów, i od tej powagi, jaką się zawsze cieszyły w czasach następnych, gdy tworzono nowe systemy filozoficzne. Dzielą się na szkołę Platonską, albo Akademię, i szkołę Arystotelesa, czyli Liceum, albo Perypatetyzm.

Plato. ²⁾

Plato urodzony w Atenach 428 albo 427 r. przed Chr., był synem Aristona. W młodzieńczym wieku oddany był poezyi, stąd styl jego poetyczny. Dla słabego głosu, nie będąc uzdolnionym do sztuki oratorskiej, poświęcił się naukom filozoficznym i z wykładów Kratyła poznał naukę Heraklita. W dwudziestym roku życia został uczniem Sokratesa i był mu najbardziej oddanym do samej śmierci mistrza. Potem razem z innymi uczniami Sokratesa udał się do Megary i tu słuchał Euklidesa; wreszcie odbył jeszcze kilka innych podróży, o których niema dokładnych historycznych wiadomości, i w czterdziestym roku życia powrócił do Aten, gdzie w r. 387 albo 386 założył szkołę

okazać, że się pomyliła, rzekła: „nie oddasz“ i dowodziła w ten sposób, że poi winien oddać: „jeśli powiedziałam prawdę, to powinieneś oddać na mocy naszej umowy, a jeśli się pomyliłam, to powinieneś oddać, aby to, com powiedziała, nie stało się prawdą“. Na to krokodyl: „nie mogę oddać, bo jeśli bym oddał, to twoja odpowiedź stałaby się fałszywą, a jeśli by twoja odpowiedź była prawdziwą, to nie mógłbym oddać, toby ją uczyniło fałszywą“. (W. Lutosławski, „Logika Ogólna“, Kraków 1906, str. 313).

¹⁾ W Zachodnim Peloponezie.

²⁾ Czyt. doskonałą monografię u ks. Pawlickiego w „Historji filozofii greckiej“, tom II, Kraków 1903: cała niemal książka (105–480) poświęcona Platonowi.

filozoficzną „Akademię“¹⁾. Umarł w r. 348 albo 347 przed Chr. w Atenach, przeżywszy lat 81.

Plato pisał sposobem dyalogowym, stąd dzieła jego noszą nazwę dyalogów. Według nowszej krytyki historycznej autentyczne są: Fedon, Fedros, Biesiada, Gorgias, Meno, Hippias, Teetet, Menexen, Fileb, Sofista, Lizys, Laches, Protagoras, Eutydem, Kratyl, Apologia Sokratesa, Timeus, Polityk, Rzeczpospolita; w części autentyczne są także Księga o prawach i niektóre mniejsze dyalogi o etyce²⁾. Sokrates w nich największe odbiera pochwały i między osobami, tam opisanymi, pierwsze zajmuje miejsce. Styl podniosły, forma dyalogowa i wielka liczba osób, wprowadzonych przez autora, sprawia, że bardzo jest trudno wyciągnąć z dyalogów całkowity system filozoficzny.

Filozofię Plato określa, że jest to nauka o bycie prawdziwym. Bytem prawdziwym są tylko idee. Dla tego podług Platona filozofia jest nauką o ideach, jako o bycie prawdziwym. Idee są to oderwane od materji indywidualne obrazy, a zarazem i wzory rzeczy poszczególnych, w Bogu istniejące jeszcze przed temi ostatnimi. Pojęte same w sobie mogą być wyrażone słowami *ἰδέα*,³⁾ - εἶδος (widok, powierzchowność, piękność); pojęte zaś w stosunku do poszczególnych rzeczy zowią się *παράδειγματα*,⁴⁾ wzory. Rzeczy pojedyncze są urzeczywistnionymi wyrazami tych idei, ektypy, εἰδωλα (obraz, postać). Owe obrazy w poszczególnych przedmiotach istnieją rzeczywiście, co Plato oznacza wyrazem *παρουσία*⁵⁾ (obecność). Idee są wieczne, niestworzone, w duchu najwyższym zawsze obecne, są to pierwowzory, w których Pan Bóg przy stworzeniu widział wszystkie poszczególne rzeczy, ale idee te nie są samem bóstwem.

Poznanie niczem innym nie jest, jak tylko przypomnieniem pierwowzorów z boskiego rozumu, w którym dusza mieszka przed narodzeniem człowieka. Poznanie jest dwojakie: zmy-

¹⁾ Tak się nazywał plac pod Atenami, poświęcony miejscowemu bohaterowi Akademowi (przeznaczony dla spaceru i ćwiczeń gimnastycznych).

²⁾ Pawlicki, str. 129.

³⁾ Od pierwiastka *ἰδ* — widzieć; *εἶδομαι* jestem widziany, pokazuję się.

⁴⁾ To samo, co łacińskie exemplaria, od *παράδεικνυμι*, pokazywać, przedstawiać, naznaczać.

⁵⁾ Od *παρίμι* = jestem obecny.

słowe (δέξις¹) i umysłowe (νόησις²). Pierwsze jest znowu albo wyobrażeniem (εἰκασία³), albo wiarą (πίστις): drugie jest albo poznaniem matematycznym (διάνοια⁴), albo poznaniem transcendentalem (czyli ponadrzeczowym, metafizycznym), to jest poznaniem tego, co istotne i stałe (ἐπιστημη, νοῦς, νόησις⁵). Najglówniejsze są idee dobra i piękna. Czy dobro za bóstwo uważał, czy też nie, tego napewno z pism jego orzec nie można. Nazywa jednak Boga dobrem najwyższym i źródłem wszelkiego dobra i piękna⁶).

W logice rozpoczyna od indukcji i określenia, wyjaśnionych już przez Sokratesa, ale dodaje podział i dedukcję; wszystkich tych form używa nie tylko, jak Sokrates, przy zagadnieniach etycznych, lecz i do wszelkiej spekulacji filozoficznej, a czyni to z niezwykłą bystrością i konsekwencyą.

Byt jest kierownikiem i sprawdzianem wszelkiego naszego poznania: λόγος-ὅς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ, ὡς ἔστιν, ἀληθής, ὅς δ' ἂν, ὡς οὐκ ἔστι, ψευδής (zdanie, jeśli wyraża rzeczy tak, jak są, jest prawdziwe, jeśli zaś nie tak, jak są, jest fałszywe. Kratyl. p. 385 B).

¹) Mniemanie, wyobrażenie, od δοκέω = mniemać, sądzić, wydawać —, zdać się. Ponieważ według Platona idee istnieją w Bogu przed poszczególnymi rzeczami, które są tylko ich naśladownictwem, jako wzorów, są ich ektydami, ponieważ żadne indywiduum nie odtwarza w całości (idei) siły, zdolności i t. d. swego gatunku, — dlatego poznanie zmysłowe czyli doświadczenie dostarcza nam tylko mniemania, a rozważanie idei daje nam wiedzę.

²) Myślenie od νοέω, zauważyć, widzieć rozważać.

³) Od słowa εἰκάζω = wyobrażać.

⁴) Rozmyślanie, zdolność umysłowa, rozum; δια νοέομαι = rozmyślać, rozważać.

⁵) Wiedza, znajomość, umiejętność, od ἐπίσταμαι, wiem, umiem, νοῦς = umysł, rozum, myśl; νόησις = myślenie od słowa νοέω, zauważyć, myśleć. — Rozważa więc Plato 4 sekcje poznania. Pierwsza sekcja obejmuje cienie i obrazy, druga przedmioty, jak zwierzęta, rośliny, wyroby sztuki i przemysłu i t. p. Tamte poznają się za pomocą domysłu prawdopodobnego (wnioskującego z cieniów i obrazów do ich przedmiotów), tę przez wiarę (uznającą istnienie rzeczy działających na zmysły). Obie te sekcje (εἰκασία i πίστις) razem zawierają wszystko, co pod oczy, lub w szerszym znaczeniu, co pod zmysły podpada. Trzecia i czwarta odnoszą się do świata umysłowego, ale zachodzi między niemi ważna różnica, bo trzecia posługuje się figurami, czwarta pojęciami, oderwanymi od wszelkiej powłoki zmysłowej. Trzecia jest dziedziną metafizyki, która rozumuje na podstawie figur lub liczb wykreślonych, czwarta należy do właściwej wiedzy dyalektycznej, która bez pomocy znaków zmysłowych bada idee, pozbawione cielesności. W trzeciej panuje rozumienie (διάνοια), w czwartej myślenie (νόησις) w znaczeniu ściśle, które daje wiedzę (ἐπιστήμη). Pawlicki, t. II, str. 463.

⁶) Por. M. de Wulf, „Hist. de la philos. médiévale (Paris 1905), str. 22.

Zadaniem logiki jest pojęcia rozrzucone w jedną zebrać formę przez rozważanie, aby potem każde można było dokładnie określić (Fedr. p. 265: tworzenie pojęć przez abstrakcyę i określenie), tą drogą wnieść się aż do pojęć najwyższych i absolutnych (Resp. ¹⁾ lib. VI. p. 54); potem od najwyższych drogą podziału zejść do niższych i przez dedukcyę ostatnie stąd wyprowadzić wnioski (Fedon 101). Pojęciom prawidłowo utworzonym odpowiadają idee, które też wznoszą się od niższych do wyższych, zupełnie tak samo, jak pojęcia, które ostatecznie sprowadzają się do najwyższego dobra (Resp. p. 509). Matematyka wychodzi z pierwiastków, które nie są najwyższe i wyprowadza z nich szczegółowe wnioski; dyalektyka od tych samych pierwiastków zaczynając, w przeciwną stronę, do idealnych najwyższych pierwiastków się wznosi, z czego wynika, że matematyka pośrednie zajmuje miejsce między pojmowaniem tego, co jest czysto idealne i poznaniem zmysłowym. Plato logiki od metafizyki jeszcze nie odróżnia, lecz jedną z drugą łączy i o jednej i drugiej rozprawia jednocześnie. Ponieważ tylko idee sprawują w nas pewność poznania, zatem stanowią one jedyny przedmiot naszej wiedzy. Poznanie zmysłowe skierowane jest do rzeczy poszczególnych i zmiennych; stąd tworzą się pojęcia, które jednak żadnej nie dają pewności, lecz tylko prawdopodobieństwo.

W *Ontologii* i rozprawia Plato o bycie rzeczywistym pod różnymi względami: mówi o istocie, o substancyi, o jedności, o wielości, o skończonem i nieskończonem i o różnych przyczynach.

W *Teologii naturalnej* przedstawia dwa dowody istnienia Boga, w *Fedrosie*, *Filebie* i *Tymeuszu*: dowód kosmologiczny, w którym z ruchu we wszechświecie, wnioskuje o pierwszej przyczynie, która porusza wszystko, sama ruchu nie otrzymując od innej przyczyny, i dowód fizyczno-teologiczny, którym wykazuje, że ukształtowanie materyi według form pierwowzorów wymaga sprawcy rozumnego i działającego (przyczyny sprawczej rozumnej). O Bogu naucza, że jest niezmienny, najdoskonalszy, wolny, niecielesny, wszechpotężny, zakonodawca i rządcą świata, źródło wszelkiego dobra i piękna, rozum najwyższy, byt w całym i najwydatniejszym tego słowa znaczeniu (*par excellence*) ὄντως ὄν ²⁾.

¹⁾ Rzeczpospolita.

²⁾ ὄντως przysłówki od imiesłowa ὄν, czasownika εἰμί (jestem).

Twórcą świata jest Bóg, który w dobroci swojej wszystko, według wiecznego wzoru idei, z wiecznej, niekształtnej wyprowadził materji. W Tymeuszu (którego mityczna forma utrudnia zrozumienie istotnej treści) czytamy, że Bóg najpierw stworzył duszę świata, z idei i materji (ὕλη) złożoną, później rozciągnął ją we wszechświecie na kształt krzyża, w końcu tak uniescił na niej kuliste ciało świata, że ziemia spoczywa w środkowym punkcie osi (ἡλακάτη) wszechświata, która ją przecina, a naokoło ziemi obraca się firmament, jeden raz na dobę. Świat jest doczesny i najdoskonalszy, najdoskonalej bowiem wyraża swoją ideę wzorną. Materja składa się z ognia i ziemi, gdyż bez ognia nic widzieć, bez ziemi nic dotykać nie można; jeden i drugi żywioł łączą się z innymi dwoma pokrewnymi żywiołami, powietrzem i wodą.

W Psychologii rozróżnia trzy rodzaje duszy: duszę świata, duszę zwierzęcą i duszę ludzką. Dusza ludzka pochodzi od Boga, ale za pośrednictwem duszy świata. Składa się nie tylko z boskiego pierwiastku, lecz ma w sobie coś dodanego z materji, aby mogła przyjmować wrażenia zmysłowe; skąd też zło tłumaczy się na świecie. Dusza sprawuje ruch w ciebie, nie jest zaś jego formą substancjalną. Jest ona albo rozumna (ψυχὴ λογιστικὴ ¹⁾), albo nierozumna (ψυχὴ ἄλογος). Nierozumna jest albo gniewliwa (τὸ θυμοειδές ²⁾), której organem jest serce albo pożądliva (τὸ ἐπιθυμητικόν ³⁾), której organem są wnętrzności. Organem duszy rozumnej jest mózg. Dusza nierozumna stworzona jest przez bogów niższych, jest śmiertelną, przywiązaną do ciała, obdarzona władzą rozpoznania i częstokroć duszy rozumnej przeciwna; stąd Plato dowodzi (w Fedonie i Fedrusie) przeciw materyalistom swego czasu, że ciało i dusza człowieka są jakościowo różne. Dusza rozumna może być oddzielona od ciała i jest nieśmiertelną. Nieśmiertelności duszy dowodzi z tego, że jest ona uczestniczką idei boskich pojedynczych, które są nieśmiertelne ⁴⁾; że ma w sobie ideę życia, które — to pojęcie tak jest

¹⁾ λογιστικὸς — zdolny rachować, myśleć, — rozumny; ψυχὴ — dusza.

²⁾ gorący, namiętny, śmiały.

³⁾ od słowa ἐπιθυμέω — pragnąć; θυμός — duch.

⁴⁾ Plato naucza, że dusza człowieka ma w sobie jakąś iskrę Bożą, która podnosi człowieka do oglądania prawdy istotnej; z tej iskry boskiego światła rodzi się w nas pragnienie i miłość (ἔρωσ) w celu wzniesienia się do poznania tego, co

duszy naszej właściwe, że ona z niem nigdy nie może się rozłączyć; z dobroci boskiej, która nie dopuszcza zniszczenia duszy; z nierównego losu na tym świecie, wymagającego zasłużonej zapłaty po śmierci (Fedro, Fedrus). W życiu pierwotnem dusze ludzkie cieszyły się obcowaniem z bogami, lecz za jakąś winę do ciał wtrącone zostały. Dusze dobre, po śmierci znowu obcują z bogami, złe skazane bywają do piekła na męki wieczne; zmazane muszą przejść metampsychozę, aby się oczyścić.

Podstawowem prawem Etyki Platona jest, aby człowiek podobnym się stał do Boga, i jak Bóg nic innego nie uczynił, tylko urzeczywistnił obrazy wzorne, tak człowiek powinien miłość rzeczy tego świata podporządkować pod miłość dobra absolutnego i wzniesć się od zmysłowości do czystej kontemplacji idei; cel ten można już w tem życiu osiągnąć przez filozofię, ale doskonale dopiero po śmierci. Aby cel osiągnąć, dusza rozumna panować winna nad nierozumną. Panowanie to jako stan trwały—jest cnotą, przeciwny objaw—występkiem. Są cztery cnoty główne. W duszy rozumnej panować winna mądrość (*σοφία*), w duszy guiewliwej męstwo (*ἀνδρία*¹⁾, w poządlivej roztropność (*σωφροσύνη*), ale wszystko łączyć i niemi kierować winna sprawiedliwość (*δικαιοσύνη*), która, gdy się objawia w należytem względem Boga postępowaniu, zowie się świętością (*ἡ δαιμόνιος*²⁾. Środkiem do nabycia cnoty jest asceza, ćwiczenie duszy, a także studia matematyczne, dlatego że przez naukę matematyki dusza ludzka nawyka do rozważania idei i rzeczy boskich. Z tej przyczyny Plato Akademię swoją według podania ozna-

przewyższa zmysły, z czego sama dusza powstała. Jest to łącznik, który nas łączy ze światem rozumowo-duchowym i wiąże z tem, co niezmienne, z bytem najwyższym, z najwyższą istotą, z ideą. Ten boski zarodek tłumią w nas namiętności, od których przeto człowiek powinien się oczyszczać, aby światło boskie świeciło w nim bez przeszkody, w pełni i aby oglądanie prawdy wiecznej było coraz doskonalsze. Takie jest zadanie każdego człowieka, a w szczególności filozofa, który przez to, że się oczyszcza z namiętności, uczy się umierać.—Jako dowód nieśmiertelności duszy wskazuje też Plato tak zwane pojęcia apryoryczne, nie mogące pochodzić z wrażeń zmysłowych bezpośrednio, dalej pojęcia dobra i piękna i uważa je jako drogą pamiątkę, którą, przychodząc na ten świat, dusza z sobą przynosi; powołuje się nadto na pojedynczość i niepodzielność duszy. Por. Pawlicki, t. II, str. 376: „Psychologia“; Stateczny, str. 100; Raciborski, „Podręcznik do historii filozofii“ (Lwów, 1901), str. 98.

¹⁾ ἀνὴρ, mąż.

²⁾ od przymiotnika ἁγιος, święty.

czył napisem: niema wstępu dla niematematyków, (*μηδεις ἀγεραιτρης εισιτω* ¹⁾),

W teorii o społeczeństwie głosił jako zasadę najwyższą: że wszelkie dobro jednostek podporządkowane być winno pod dobro ogólne; z tego prawa wyłączył jedynie praktykowanie religii. Aristokratyczną formę państwa uważał za najlepszą (Respublica, IV, 445), twierdząc, że zajmuje ona najwyższy stopień cnoty i mądrości, którego osiągnąć może jeden albo nie wielu tylko ²⁾. Aristokracja winna być nieograniczoną, tak, iżby prawa jednostek w zupełnej zostawały zależności od praw panującego. W państwie istnieją trzy klasy ludzi, które odpowiadają trzem częściom duszy ludzkiej. Duszą rozumną (*ψυχὴ λογιστικὴ*) w wysokim stopniu obdarzeni są panujący (*ἄρχοντες*) czyli osoby rządzące, do których tem samem należy zwierzchnictwo i nauczanie; duszy gniewliwej odpowiadają ci, co stoją na straży państwa — żołnierze (*φύλακες*), pożądlivej — rolnicy, robotnicy (*τεωργοὶ καὶ δημιουργοὶ* Resp. III, 415, *δημιος* l. c. V, 463). Lud wyłączony jest zarówno od zarządu w państwie, jak i od jego obrony; z drugiej strony rolnictwo i rzemiosła, jako zajęcia popolite ściśle są uzbrojone dwóm pierwszym klasom, a nawet zakazaną im jest prywatna własność, jako stanowiąca pierwszy dla tego rodzaju zajęć warunek. Panujący i obrońcy w społeczeństwie całkowicie poświęcić się mają dobru publicznemu, utrzymanie zaś i pożywienie oraz wspólne mieszkania otrzymują od klasy pracującej. W państwie niech nikt nie przekracza granic swojej kompetencji, każdy ściśle niech wykona swój obowiązek; na tem polega sprawiedliwość społeczna (*οἰκαιοπραγία* ³⁾ Resp. IV, 427). Celem państwa jest, aby wszyscy pracowali nad podniesieniem dobra ogólnego, i siebie oraz innych stopniowo prowadzili do umiłowania najwyższego i najdoskonalszego dobra. Ogólnych

¹⁾ Dosł.: nikt nie znajdujący się na geometrii (matematyce) niech nie wchodzi.

²⁾ Nie będzie lepiej na świecie, mówi Plato, „dopóki filozofowie nie będą królowali państwowi, albo ci, którzy dzisiaj zowią się królami lub władcami, nie będą filozofowali prawdziwie i poważnie i dopóki nie zejda się w jedno władza i filozofia, a większość ludzi, pragnąca posiadać jedną bez drugiej, nie będzie wykluczona od rządów“. (Resp. V, p. 473 D.). Fawlicki, t. II, str. 186.

³⁾ *οἰκείος* — domowy, rodzinny, ojczysty; *πράσσω* — robić, wykonywać, *τὰ πράγματα* — sprawy publiczne, państwowe.

tych zasad, których w całości nie możnaby potępić lub odrzucić, Plato w szczegółach nadużył, głosząc wspólność nie tylko dóbr, ale i kobiet (Resp. IV. 423). Do państwa należy nie tylko ilość dzieci określać, ale nawet wiek rodziców, dozwolony dla małżeńskiego pożycia; państwo stanowić winno, jakie osoby mają żyć w związkach małżeńskich; dzieci od chwili urodzenia odbierać winno państwo i oddawać na wychowanie do zakładów państwowych, przytem o to starać się należy, aby dzieci nie znały swoich rodziców, ani rodzice dzieci (Resp. V, 460 B i nast.); różnych trzeba używać środków, aby dzieci z natury zdolnych zachowało się jak najwięcej, niedołącznych zaś jak najmniej (l. c. V. 457 C.); radzi nawet Plato, aby dzieci słabe wyrzucać, owoc zaś małżeńskiego pożycia, przez państwo nie nakazanego, niszczyć, albo usuwać (l. c. V. 460 D... 461 C). Wychowanie dzieci ma być pod każdym względem publiczne: stanu nie obierają sobie same, ani go określają rodzice, lecz zarząd przeznacza je do tych klas społecznych, którym więcej odpowiadają charakter i uzdolnienie dzieci (l. c. III. 413 i nast.). Zgodnie z zasadą Sokratesa, że przymioty moralne obojej płci są jednakowe, żąda, aby kobiety brały udział w wychowaniu mężczyzn, w sztuce wojennej i w zarządzaniu. Ci, co mają być wcieleni do klasy średniej, najwięcej ćwiczyć się powinni w gimnastyce i w muzyce, przeznaczeni zaś do klasy panujących w filozofii i matematyce. Najniższa klasa powinna być wyłączona od wykształcenia i zostawiona samej sobie ¹⁾).

¹⁾ Literatura o Platonie jest olbrzymia. Dostyć dokładny spis jej podał niedyś prof. Teuffel: „Uebersicht der Platon. Litter.“, Tübingen 1874. Od owego roku wyszło jednak tyle nowych książek, rozpraw i artykułów, że możnaby z ich tytułów ułożyć drugi tom spory. Bardzo pożyteczną pracą jest Chaignet'a, „La vie et les écrits de Platon“, Paris 1871. Dzieła Platona czytać można w najlepszem wydaniu oryginału greckiego, dokonaniem przez Schanz'a, nakładem Weidmanna, r. 1875, w tłumaczeniu niemieckiem Schlei-ermachera lub Müllera, w tłumaczeniu francuskim Charpentier'a i Saisset'a. Mniej godnem polecenia jest polskie całkowite tłumaczenie dzieł Platona, przez Bronikowskiego, z 1858 roku i nast. Nadto, częściowe przekłady, lepsze od przekładu Bronikowskiego, wydali przed nim Kozłowski (Warszawa 1845), a po nim Struve (Apologia i Fileb) i Siedlecki (Gorgiasz, Laches, Apologia, Kryton, Protagoras, Eutyfron). Ob. Pawlicki, str. 108 i 279; „Przegląd filozoficzny“, rocznik XII, zeszyt I, str. 31 i nast.

Po śmierci Platona szkoła jego rozpadła się na starą i nową Akademię, między którymi niebawem powstały różnice. Akademia stara przechowała najczystszą naukę mistrza, kierownikiem jej był Speusippus, wnuk Platona, człowiek wielkiego umysłu, ale złych obyczajów. Heraklit rodem z Efentu, który z tej wyszedł szkoły, około IV wieku przed Chr. przynosił naukę o codziennym obrocie ziemi.

Akademię średnią założył Arcesilaus (315—231 r. przed Chr.), którego przysłowie: jedno tylko wiem, że nic nie wiem, charakteryzuje jego szkołę, jako też Akademię Nową, którą założył Carneades z Cereny (214—129 r. przed Chr.),—jako szkoły sceptyczne.

2. Arystoteles.

Arystoteles „Stagiryta“, urodzony w roku 384 przed Chr., synem był Nikomacha, lekarza w Stagirze, mieście Tracji. Już w młodzieńczym wieku oddawał się naukom przyrodniczym; prawdopodobnie zachęcony do tego przez ojca. W 18 roku życia przybył do Aten i tu przez 20 lat był uczniem Platona. Po śmierci mistrza, w roku 343 powołany na dwór króla macedońskiego, zostawał tam przez lat 13 jako nauczyciel i wychowawca Aleksandra Wielkiego. Gdy ten objął rządy państwa, Arystoteles opuścił Ateny i w Liceum¹⁾ za miastem, w miejscu ćwiczeń gimnastycznych, założył szkołę, która otrzymała nazwę perypatetycznej²⁾, gdyż Arystoteles nauczał zwykle spacerując w portyku Lyceum. Podobnie jak Sokrates, oskarżony o leżbożność, zupełnie opuścił Ateny i udał się na wyspę Eubeę do miasta (stołecznego) Chalcydy, gdzie też wkrótce potem umarł w 322 r. przed Chr., przeżywszy lat 63.

Arystoteles należy do najznakomitszych postaci starożytnego świata i może do dnia dzisiejszego nikt mu nie dorównał bystrością umysłu i wszechstronnością spekulacji filozoficznej. Słusznie nazwano go ojcem nauki myślenia, czyli logiki; on za-

¹⁾ Miejsce poświęcone Apollonowi, z jego świątynią; tak nazwane od epitetu tego bożka *λόκειος* (od *λόκη*—światło, albo *λοκία*—kraina, z której miał pochodzić Apollo).

²⁾ *περιπατέω*, spaceruję.

początkował metodę indukcyjną, a i w praktyce byłby ją stosował częściej i z większym skutkiem, gdyby posiadał dzisiejsze narzędzia doświadczalne; przy ich pomocy doszedłby niewątpliwie do głębszego jeszcze poznania przyrody. Posługiwał się metodą Platona, lecz więcej od niego używał metody indukcyjnej.

Początkiem, od którego zaczynać się powinno wszelkie umysłowe poznanie jest doświadczenie: „Nie niema w rozumie, czego by wprzódy nie było w zmysle“. Gdy nie ma zmysłu dla pewnych wrażeń, nie może być też znajomości przedmiotów, takie wrażenia wywołujących. Plato zaczynał od rodzajowego, czyli ogólnego pojęcia, od idei, i stąd starał się wyprowadzić i wyjaśnić rzeczy szczegółowe, jednostki. Arystoteles zaczyna od doświadczenia, które daje poznanie jednostek (indywidua) i wznosi się do poznania pojęć rodzajowych czyli ogólnych (universalia). Według niego, pojęcia rodzajowe nie są rzeczywiście istniejącą ponad rzeczami, jak uczył Platon, lecz, choć co do treści obiektywnie i rzeczywiście znajdują się w rzeczach, jednak jako ogólne istnieją tylko w rozumie myślącym, który to, co w rzeczach jest jednakowe, orzeka o nich ogólnie.

Źródłami poznania są zmysły i rozum. Zmysłem poznajemy rzeczy szczegółowe τὸδε τι albo οὐσίαν πρώτην¹⁾. W rzeczach poszczególnych, cielesnych poznajemy coś nieokreślonego, jakies podścielisko, materię (ὄλη), i coś, przez co rzeczy odróżniają się od innych i kształtują jako odrębne jednostki, formę (εἶδος, μορφή). Owej οὐσία πρώτη w rzeczy odpowiada οὐσία δευτέρα w umyśle, istota rzeczy, która znowu składa się z pierwiastku nieokreślonego, materii, i pierwiastku określającego, formy. Gdy myślimy, badamy, czym jest rzecz sama w sobie, τὸ τι ἦν εἶναι, to szukamy wtedy istoty rzeczy i samej istoty (οὐσίαν) chcemy dosięgnąć. Potem istoty rzeczy poszczególnych (οὐσίαις) porównujemy jedne z drugimi i gdy znajdujemy, że są wspólne, staramy się je pojąć i wyrazić ogólnie. Pojęcie takie określamy, albo wykładamy przez definicyę. To, co w pojęciu jest nieokreślone i wielu przysługuje rzeczom, jest rodzajem; to, co określa i przez co rzeczy odróżniają się od siebie, jest szczegółem czyli różnicą (*differentia*); rodzaj i różnica razem stanowią gatunek. Istnieje 10 najwyż-

¹⁾ οὐσία—istota, byt, rzeczywistość, majątność, od pierwiastka οὐτ, stąd εἶμι, imiesłów οὐσα; πρῶτος—pierwszy; δευτερος—drugi.

szych rodzajów: substancya (*ουσία*), wielkość (*πόσον*), jakości (*ποιόν*), stosunek (*πρός τι*), miejsce (*πού*), czas (*ποτεί*), położenie (*κεῖσθα* ¹⁾), stan (*ἔχειν* ²⁾), czynność (*ποιεῖν*), cierpienie — bierność (*πάσχειν* ³⁾). Zowią się kategorie ⁴⁾ albo predykamenty (pojęcia orzekające). Gdy dwa pojęcia rozdzielamy albo łączymy, powstaje sąd. Z dwóch sądów może być wyprowadzony trzeci czyli wniosek. Jeśli wnioskujemy od pojęcia ogólnego do pojęcia szczegółowego, powstaje syllogizm; jeżeli zaś od szczegółowego do ogólnego iść będziemy, powstaje indukcya. Arystoteles po największej części omawia same tylko syllogizmy kategoryczne, wspomina jednak i o sofizmatach, o syllogizmach entymema (wniosek ułomny) i epichirema (streszczenie wniosków złożonych), o syllogizmach prawdopodobieństwa i analogii. Dalej wyklada teorye dowodzenia i najwyższe zasady myślenia (*ἄρχαι*): prawo zasadnicze sprzeczności, prawo uchylające środek (między dwoma sprzecznościami), — wykazując, że one nie tylko w logice, ale i w matematyce mają swoje zastosowanie. Ta teorya logiki wyłożona jest w następujących pismach: *a)* *περὶ κατηγοριῶν*, gdzie jest mowa o formach najogólniejszych logicznego orzeczenia: *b)* *περὶ ἑρμηνείας*, (de interpretatione), gdzie Arystoteles wyklada teoryę zdania w rozumieniu gramatycznem i logicznem: *c)* *ἀναλυτικὰ πρότερα*, dwie księgi, zawierające teoryę o syllogizmie: *d)* *ἀναλυτικὰ ὑστερα*, dwie księgi podające reguły dowodzenia, definiowania i dzielenia pojęć oraz główne zasady logiczne, *e)* *τοπικά*, ksiąg 8, które stanowią gruntowny podręcznik, pierwszy tego rodzaju, sztuki dyalektycznej i tak zwanych dowodów prawdopodobnych, wreszcie, *f)* *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* (o zwodniczych argumentach), gdzie autor rozprawia o sofizmatkach i daje ich rozwiązanie.

Zresztą, teoryę jego filozoficzną zawierają inne jeszcze dzieła, z których najważniejsze: *πρώτη φιλοσοφία* ⁴⁾ (metafizyka), *τὰ*

1) Np. siedzieć, leżeć.

2) Np. być obutym, być uzbrojonym.

3) Np. być krajany, być palonym.

4) Por. X. dr. F. Gabryl: „O kategoriach Arystotelesa“, Kraków, 1897.

5) Zamiast nazwy danej temu dziełu przez samego Arystotelesa „filozofia pierwsza“ ustaliła się nazwa „metafizyki“, z tego powodu, że Andronik, wydawca dzieł Arystotelesa za czasów Augusta, tę grupę rozpraw z dydaktycznych względów umieścił po (*μετὰ*) księgach fizycznych (*τὰ φυσικά*). Powyższe dzieło Arystotelesa obejmuje tylko naukę o bycie czyli ontologię; w dzisiejszem zaś znaczeniu metafizyka stanowi największą, środkową część filozofii, obok dwóch innych części: logiki i etyki.

περὶ φύσεως (o fizyce), περὶ ψυχῆς (o duszy, psychologia), ἠθικὰ Νικομάχεια (etyka Nikomachijska), πολιτικά i πολιτεία, gdzie Arystoteles stosuje zasady etyczne do życia społecznego i traktuje o wszystkich kwestjach politycznych.

Filozofię nazywa umiejętnością w całym znaczeniu tego wyrazu (*par excellence*), królową umiejętności, do której należą wszystkie inne. Sam jej, właściwie mówiąc, nie dzieli, ale według porządku, w jakim o niej rozprawia, słusznie ją podzielić można zgodnie z planem domyślnym autora na praktyczną, teoretyczną i poetykę¹⁾. Pierwsza obejmuje etykę i politykę i zajmuje się czynami ludzkimi i prawami, według których powinny być spełnione; druga obejmuje fizykę i metafizykę i ma za zadanie badać wszystko co jest, w celach czysto naukowych; trzecia nareszcie rozbiera wszelkie sposoby tworzenia ludzkiego, tak artystycznego jak przemysłowego. Wszystkie jednak te funkcje ducha ludzkiego potrzebują wspólnego instrumentu, którym jest logika, ze swymi licznymi poddziałami. To też pisma logiczne czyli organiczne, jak nazywano je w szkole, stanowiły wstęp propedeutyczny do studyów późniejszych i zajęły pierwsze miejsce w wydaniach dzieł Arystotelesa²⁾. Jest to słynne Organon³⁾, obejmujące 6 dzieł różnej wartości i objętości, które wymieniliśmy wyżej: Kategorie, Peri hermeneias, 2 Analityki, Topika i O zwodniczych argumentach.

a). Fizyki i Metafizyki treść jest następująca: świat wytłumaczyć możemy przez trzy pierwiastki, cztery przyczyny, cztery żywioły i przez ruch. Trzy pierwiastki ciał stanowią: materya, forma i pozbawienie (*privatio*). Są one warunkami bytowania rzeczy, a nawet jakby przyczyną ich istnienia. Z materyą (ὕλη) łączy się forma (μορφή, εἶδος) i tak powstaje substancja, istota konkretna. Zaprzeczenie formy należy nazywać się pozbawieniem (στέρησις, privatio) Materya jakiegokolwiek rzeczy, pomyślana sama w sobie, jest potencją, możliwością (δύναμις) tej rzeczy, forma jej czynem, rzeczywistością (ἐντελέχεια⁴⁾). Materyi istniejącej bez formy pomyśleć nie podobna.

¹⁾ Od wyrazu ποιεῖν, działać, pracować, tworzyć. Z poetyki Arystotelesa pozostały tylko ułamki. (Por. Ks. Pawlickiego artykuły o Arystotelesie w „Podręcznej Encykl. Klniej“, t. I — II, str. 369—383).

²⁾ Najważniejsze jest wspomniane wydanie Andronika; na tem wydaniu opierają się wszystkie następane.

³⁾ τὸ ὄργανον instrument, narzędzie, organ zmysłu, od ἐργάζομαι pracuję.

⁴⁾ Dosłownie: wykończenie, doskonałość.

Materya pojęta bez formy nazywa się materią pierwszą (ἄλη πρώτη), która, ponieważ jest tylko samą możliwością, w rzeczywistości nie istnieje. Od rzeczywistości substancji (ἐντελέχεια) odróżniać należy ἐνέρεια, czyli jej władzę działania.—Przyczyny dzielą się na przyczynę materjalną, formalną, sprawczą i celową.—Jako żywioły, składające świat, zgodnie z Platonem, wymienia Arystoteles ziemię i ogień, które łączą się z sobą przez wodę i powietrze, żywioły pokrewne.—Przez ruch nie rozumie ruchu lokalnego tylko (to jest z miejsca na miejsce), lecz wszelką zmianę, przejście od możliwości do rzeczywistości, powiększanie się i umniejszanie, odmianę częściową lub też zupełną przemianę, powstanie ¹⁾ i zniszczenie.—Ponieważ materya jest podścieliskiem wszelkich rzeczy, musiała przeto istnieć przed wszystkimi rzeczami, a więc nie powstała w czasie; lecz materya nie może istnieć bez formy, zatem materya już z formą istniała przed wszystkimi rzeczami; innemi słowy, świat nie miał początku, ale i końca nie ma, bo materya trwa zawsze, same tylko formy się zmieniają. W świecie panuje jedność istotna, bo materya jest jedną. Jest Bóg, pierwsza przyczyna ruchu, sam nieporuszony (πρώτον κινούν ἀκίνητον). Ruch, to jest przejście od możliwości do rzeczywistości, wywołanym być może tylko przez taki byt, który już jest rzeczywistością. Należy więc przypuścić coś, co świat wyprowadziło z możliwości do rzeczywistości. Owa pierwsza przyczyna musi być najczystsą rzeczywistością (czynem najczystszym), ἐντελέχεια wieczna; gdyby bowiem z możliwości kiedykolwiek przejść miała do rzeczywistości, należałoby przypuścić przyczynę, która to przejście spowodowała i tak dalej, w końcu musiałyby się dojść do pierwszej przyczyny, która wszystko porusza, a sama znikąd ruchu nie bierze. Bóg musi być pojedynczy, bo czysta rzeczywistość (czyn czysty) wyklucza złożoność z materji i formy; musi być też niezmienny i niezniszczalny. Bóg jest tylko jeden; przyczyna wielości leży w materji wspólnej (ogólnej), która przez formy nabiera odrębnych kształtów jednostek; lecz w Bogu wyłącza się złożoność z formy i materji, zatem wyłączona jest także wielość bogów: substancja Boża jest jedna. Ponieważ myślenie przypuszcza przejście z możliwości do rzeczywistości, Bóg więc nie może myśleć, ani rozumować, tak jak ludzie, lecz jest samem myśleniem, samym rozumem i to rozumem najczystszym, najczystsze życie! W Bogu nie od-

¹⁾ albo (na)rodzenie.

różnia się podmiot poznający od pojmowanego przedmiotu, albowiem Bóg jest νόησις νοήσεως ¹⁾ doskonałą jednością poznającego z poznawanem. Bóg sam sobie wystarcza i przez to, że siebie poznaje i rozważa, jest w sobie szczęśliwy. Bóg porusza świat, w tem znaczeniu, że wszystkie istoty pożądamy Go, jako dobro najwyższe, aby uczestniczyły w Jego doskonałości. Ruch ten w różnych rzeczach jest różnym, ale wszystkie rzeczy do pierwszej przyczyny zdążają, jako do swego celu: Bóg bowiem przez poznanie i miłość porusza wszystko bez wyjątku (κινεῖ ὁ κινούμενον κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον —porusza sam nieporuszony, porusza zaś jako umiłowany, (Metamph. XII, 7. 1072 b, 3). Bóg nie działa; działania, ani pracy, tak jak my je rozumiemy, w Nim niemasz. Jest On formą doskonałą (absolutną) i jak forma materję, tak Bóg porusza świat, aby z możności rozwijał się w rzeczywistość (z potencyi w czyn). Jest to jedyne oddziaływanie Boga na świat. Działanie nań wprost, zarówno jak stworzenie świata przez Boga, w żaden sposób nie dają się udowodnić z dzieł Arystotelesa (Stöckl, Zeller), choć o to kusili się niektórzy (Brentano, Knauer). Ruch świata jest wieczny ciągły, lokalny i wirowy, Firmament otrzymuje ruch od Boga; planetom ruch nadają własne motory, które są czystymi rzeczywistościami albo czynami, ἐντελέχεια. W pośrodku planet znajduje się ziemia, na której człowiek, dzięki swemu rozumowi, (νοῦς) analogicznie jest tem, czem są czyste (ἐντελέχεια) czyny na planetach. Natura posiada siłę plastyczną ²⁾, przez którą stopniowo rozwijają się rośliny, zwierzęta i człowiek.

b) Dusza ludzka jest formą (albo czynem, rzeczywistością ἐντελέχεια) życia fizyczno - organicznego (ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ; „περὶ ψυχῆς“ lib. 2 c. 1., 11). Jest ona przyczyną ruchu w ciele. W duszy roślin jest tylko życie wegetujące, w duszy zwierzęcej jest nadto organiczne. Dusza ludzka posiada 5 władz: władzę wegetatywną (τὸ θρεπτικόν), władzę pożądamy (τὸ ὀρεκτικόν), władzę zmysłową (τὸ αἰσθητικόν), władzę ruchu (τὸ κινητικόν) i władzę rozumu (τὸ διανοητικόν). Cztery pierwsze władze ma także zwierzę, przez władzę zaś rozumu człowiek od zwierzęcia się odróżnia. Władza pożądamy jest albo pożądliva, albo gniewliwa, zależnie od tego, czy zwyczajnie

1) Dosł. myśleniem myślenia, albo myśleniem o swoim myśleniu.

2) πλάστης — garncarz, rzeźbiarz.

tylko dąży do dobrego, czy też stara się usunąć trudności, które jej przeszkadzają w osiągnięciu dobra. Władza zmysłowa dzieli się na władzę ujęcia, która wrażenia przyjmuje (αἴσθησις), na wyobraźnię (φαντασία), pamięć i przypomnienie (μνήσις καὶ ἀνάμνησις). Rozum jest czynny (νοῦς ποιητικός), który obrazy otrzymane przez wrażenia zmysłowe oświeca i czyni je zrozumiałymi, i bierny (νοῦς παθητικός), który te formy oderwane, oświecone i już zrozumiałe, przyjmuje. Rozsądek (διδάκτωια) układa idee, tworząc sądy i wnioski. Od rozumu różni się tylko logicznie. W jaki sposób νοῦς łączy się z duszą wegetatywno - zmysłową, nigdzie tego wyraźnie Arystoteles nie tłumaczy. Filozofowie chrześcijańscy, na nim się opierający, ucza, że νοῦς nie istnieje oddzielnie od duszy wegetatywno - zmysłowej, lecz razem z nią stanowi formę substancjalną człowieka. Dla tego dusza musi być substancją bezcielesną, rozum bowiem, będąc bezcielesnym, może być własnością tylko bezcielesnej substancji. Wyznać jednak należy, że Arystoteles nauczał, iż owo νοῦς jest coś wyższego ponad duszę (ψυχή); ψυχή przez nasienie przechodzi od rodziców do dzieci i dopiero wtedy νοῦς się zjawia; jak to się dzieje, tego nie wykazuje nigdzie; nie objaśnia też, jakim sposobem wobec tego ostać się może uznana przezeń jedność duszy i życia.

Również niejasną jest jego nauka o nieśmiertelności duszy. Naucza, że dusza wegetatywno - zmysłowa umiera z ciałem, ale rozum czynny (νοῦς ποιητικός) nie ginie. Czy zaś żyje życiem indywidualnem, z pism Arystotelesa rozstrzygnąć tego nie można, gdyż mówi tylko o dalszem trwaniu rozumu czynnego, własności zaś życia indywidualnego i osobowego jemu nie przypisuje. Zresztą Arystoteles o szczęściu po śmierci, albo o jakiegokolwiek zapłacie, żadnej nawet nie robi wzmianki. Pod tym względem niżej on stoi od Platona, który nieśmiertelność duszy nie tylko wyraźnie głosił, ale nawet starał się wykazać dowodami ¹⁾.

c) W Etyce Arystoteles naucza, że cnota jest stanem nabytym tego, co jest dobrem. Zależy zaś na zachowaniu środka między tem, co nadmierne (ὑπερβολή) i tem, co niedostateczne (ἐλλειψις), czyli zbytkiem i brakiem; celem moralności jest szczęśliwość (εὐδαιμονία), którą się osiąga wtedy, gdy rozum dąży do dobra najwyższego, używając przytem odpowiednich środków dla osiągnięcia tegoż. To zaś dobro najwyższe nie jest identyczne z dobrem Platona, najwyższem i absolutnem, jest to tylko względnie najwyższe dobro w stosunku do ludzi na ziemi żyjących.

¹⁾ Por. ks. Dr. Gabryl: „Nieśmiertelność duszy ludzkiej“ Kraków 1895, str. 3.

Szczęśliwość nie polega na życiu nieczynnym, ale na działalności, odpowiadającej zdolnościom indywidualnym człowieka. Cnoty dzieli na etyczne, których siedliskiem jest ta duszy nierozumnej cząstka, która stanowi władzę pożądania, i dianoetyczne¹⁾ czyli myślowo - etyczne, które należą do części rozumnej. Kardynałnemi cnotami etycznymi są: męstwo (*ἀνδρεία*), wstrzemięźliwość (*σωφροσύνη*), szczodrobliwość (*ἐλευθεριότηης*), wspaniałomyślność (*μεγαλοπρέπεια*), wielkoduszność (*μεγαλοψυχία*), dbałość o honor (*φιλοτιμία*²⁾, cierpliwość (*πράοτης*), prawdomówność (*ἀλήθεια*), towarzyskość (*εὐτραπεία*³⁾, uprzejmość (*φιλία*). Cnotami dianoetycznymi są: sztuka (*τέχνη*), roztropność (*φροσύνη*), przenikliwość czyli inteligencja (*νοῦς*), umiejętność (*ἐπιστήμη*), mądrość (*σοφία*).—Sztuka wydoskonala niedoskonałości natury i naturę naśladuje, naśladownictwo to jednak nie powinno być niewolnicze, lecz rozumne, szlachetne. Celem sztuki jest przyjemność i wykształcenie moralne (*πρὸς ἀρετὴν παιδεία*), ku czemu służyć winna także tragedia, o której szeroko rozprawia Arystoteles w „Poetyce“.

d) Polityka do etyki należy; zadaniem państwa jest dać szczęście obywatelom i dlatego wszyscy powinni się poddać państwu. Państwu bardzo wiele zależy na tem, aby miało dobrych obywateli, z tej przyczyny wychowanie należy do państwa. Rodziny jednak burzyć nie trzeba, bo ona wcześniej istniała niż państwo, ale prawa jej należy ograniczyć. Plość dzieci ograniczoną być winną przez oznaczenie liczby najwyższej, ponad którą dzieci przy życiu zostawiać nie wolno. Dzieci niedołęzne trzeba wyrzucać, dzieci zaś ponad liczbowe, oraz te, których rodzice są albo za młodzi, albo zbyt starzy, mają być w zarodku niszczone. Arystotelesowi wydawało się to godziwym na tej zasadzie, że to, co jeszcze nie żyje, żadnego też prawa posiadać nie może (Polit. VII, 16). W wychowaniu pierwsze miejsce zajmuje wychowanie moralne, drugie—nauka. Rodzice już w pierwszej młodości dzieci o to dbać powinni, żeby one dostatecznie odżywiały ciało swoje, uprawiały zabawy i gimnastykę i w odpowiednich pogadankach wyrabiały siły duszy; bardzo rzadko powierzać je należy pieczy służących; mowy i obrazy nieprzyzwoite od nich usuwane być winny, gdyż wogóle te rzeczy nie mogą być dozwolone (Polit. VII, 17). W 7 roku życia niech będą oddane na wychowanie publiczne, które ma

¹⁾ τὸ διανόημα—rozmyślanie, myśl.

²⁾ Od τίμιος, cenny, drogocenny, szanowany, poważany.

³⁾ Dosł. obrotność, od wyrazu τρέπω; łac. eutrapelia.

trwać aż do roku 21. Kształcić je należy w gimnastyce, gramatyce, muzyce, w sztuce pisania i rysowania. Celem wychowania jest cnota.—Niewolnictwo nie tylko jest godziwem, ale nawet wprost wypływa z prawa przyrodzonego; bo kto niezdatny do rozumowania, lecz do słuchania, temu lepiej być niewolnikiem aniżeli wolnym, ponieważ wolność wieleby mu sprawiła trudności. Niewolnik jest narzędziem pana swojego, który wprowadzie po ludzku z nim obchodzić się winien, lecz jeśli inaczej postępuje, nie wyrządza przez to szkodę swojemu żadnej krzywdy, bo niewolnik żadnego prawa nie posiada. Najlepszą formą państwa jest monarchia; tyrania — najgorszą. Zresztą taką formę wybierać należy, jaka najlepiej sprzyja dobru ogólnemu.

Po śmierci Arystotelesa kierownictwo szkoły objął Teofrastes z Lesbos, który przez 32 lata rządził nią tak szczęśliwie, że liceum wszystkich uczniów pomieścić nie mogło i zbudowaną została nowa szkoła.

Po Teofraście kolejno następowali Strato, Lyco, Aristoteles i Kryptolaus, którzy do nauki mistrza wiele zmian wprowadzili.

¹⁾ Z olbrzymiej bibliografii o Arystotelesie (ob. Ueberweg'a „Grundriss der Gesch. der Philos.“ t. I) wymienimy tu monografię: „Aristote“ Clodius'a Piat, Paris, 1903. Pisma Arystotelesa wydał Bekker (1831 — 1871, t. 5 i Didot (1847 — 1874 t. 5). Z przekładów doskonały jest wydany przez Barthélemy Saint-Hilaire w Paryżu. Polskie tłumaczenie Sebastjana Petryckiego z początku wieku XVII jest już dzisiaj mało przydatne do zaznajomienia się z arcydziełami Arystotelesa. Jakie znaczenie praktyczne mają dla nas dzisiaj jeszcze pisma Arystotelesa może za dowód posłużyć np. jego Retoryka. „Uczenie retoryki nie miało innego celu, prócz przygotowania do życia politycznego; Arystoteles przez wiele lat wykładając ją w Atenach, pragnął zastąpić nauczanie sofistów a głównie Izokratesa, swego wielkiego rywala. Dwocem tych wykładów jest Retoryka w trzech księgach zachowana, pierwszy naukowy podręcznik tej sztuki, oparty na bogatym materiale literackim, odznaczający się stylem i rozkładem istic wzorowym. Dzieło to bynajmniej nie zeształo się a w zachodnich krajach stanowi podstawę studyów krasomówczych. U nas prawie nieznanne, mogłoby w dobrym tłumaczeniu, z potrzebami objaśnieniami oddawać usługi niezmierne młodym kandydatom, adwokatom, parlamentarzystom i wszystkim, mającym ochotę zabierać głos w zebraniach publicznych lub prywatnych. Znajdą tam nie tylko mnóstwo spostrzeżeń psychologicznych, trafnych i przydatnych, lecz co ważniejsze, wszystkie reguły zasadnicze dobrej wymowy, które aż po dni nasze nie doznały żadnej zmiany ważniejszej. Także może posłużyć za podręcznik praktycznej polityki ta książka nieoceniona. Dopóki nie zostanie jednak przyswojoną naszej literaturze, należy ją czytać w starannym przekładzie francuskim: „Rhétorique d'Aristote“ przez Barthélemy Saint-Hilaire, Paris 1870, 2 vol. — Z powyższych słów wnioskować można także o wartości dzieł Scholastyków z okresu złotego, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, którego czytać można w przekładzie francuskim i niemieckim; Scholastycy bowiem u pisarzy swoich starali się wyzyskać wszystko, co dobrego i mądrego znaleźli u pisarzy pogańskich i chrześcijańskich: Porów. Pawlicki, artyk. w Podręcznej Enc. Kłnej; Arystotelesa system, str. 381.

ROZDZIAŁ II.

Upadek filozofii greckiej.

Gdy po bitwie pod Cheroneą (338 r. przed Chr.) Grecy utracili wolność i niepodległość, jednocześnie i spekulacyja filozoficzna poczęła upadać. Każdy bowiem starał się przede wszystkim zapewnić sobie jaki taki dobrobyt, studjom zaś filozoficznym oddawano się o tyle, o ile one służyć mogły do osiągnięcia materialnych korzyści i szczęścia. Stąd filozofię stosowano więcej do celów praktycznych, aniżeli traktowano teoretycznie. Na taką już drogę wstąpili Stoicy i wielu zyskali sobie zwolenników, tak wśród Greków jak i Rzymian.

§ 11. Stoicyzm.

Stoicy nazwę swą otrzymali od *στοία*, portyku w Atenach, w których Zeno, założyciel tej szkoły, zwykł był prowadzić dysputy i nauczać.

1. Zeno, urodzony około r. 250 przed Chr., na wyspie Cyprze w mieście Kittyonie, w 31 roku życia przybył do Aten; zrazu zwolennik szkoły cyników, później innych słuchał filozofów, aż w końcu własną założył szkołę, mającą głównie na widoku cele etyczne i kierował nią przez lat 61. Ateńczycy wzniesli mu pomnik, na którym umieścili napis: „Nauka jego i życie zgodne były z sobą“. Filozofię dzieli na Logikę, Fizykę i Etykę.

W Logice tę wyłączoną stawia zasadę: „Nie niema w rozumie, czegoby naprzód nie było w zmyśle“ i nauza, że dusza jest czystą tablicą, na której niby na wosku wyciskane bywają wrażenia; z tych wrażeń rozum odrywa idee i pojęcia, którym jednak obiektywnie nie odpowiada oprócz poszczególnych przedmiotów. Zatem przypuszcza tylko substancje cielesne, obiektywną zaś pojęć ogólnych rzeczywistość zaprzecza. Istnieją tylko 4 najwyższe rodzaje pojęć (kategorie): substancja, własność istotna, ilość i proporcja. Znakiem probierczym prawdziwości poznania zmysłowego, jako też prawdziwości pojęć jest jasność wrażeń zmysłowych, która sprawia, że rozum może odróżnić przyjęte obrazy zmysłowe od subiektywnego działania duszy i od czysto wewnętrznych wyobrażeń. Ponieważ broi istnienia istot cielesnych, odrzuca przeto teorię Demokryta o obrazach oddzielonych od przedmiotów, rzekomych przyczynach naszego zmysłowego poznania, gdyż według tej teorii istoty rzeczy poznawaćbyśmy nie mogli; z tego względu zwalcza też atomizm Epikurejczyków.

W Fizyce zaprzecza pierwiastka duchowego, za pierwiastek kształtujący i życiodajny uważa jakiś zmysł, albo siłę jakąś centralną, którą nazywa *ἡγεμονικόν*, panującą i pierwszorzędną. Twierdzi, że jest to iskierka boskiego ognia. Żywiol ten, który można sobie wyobrażać jako eter, jest Bogiem, wszystko przenikającym, który formę nadaje rzeczom,—jest niewidzialnym, określającym wszechrzeczy pierwiastkiem, względem którego rzeczy stanowią pierwiastek bierny. Stosownie do rozmaitych sposobów, w jakich się objawia, nazywa się Jowiszem albo Posejdonem, albo Palladą Ateńską i t. d. Obdarzony rozumem ożywia wszystko; jego postanowienia są niezmiennie. Z pośród stworzeń jeden tylko człowiek posiada rozum, bo dusza jego składa się z najczystszych i najsubtelniejszych części ognia. Do sprzeciwiania się Bogu podniętą dla duszy są 5 zmysłów, mowa i władza rodzenia. Wilgotność jest warunkiem życia. Przewaga ognia zapowiada rozkład i powrót do pierwiastka ognistego. Do niego cały świat powróci, aby potem zacząć istnieć na nowo.

Najwyższą zasadą Etyki Stoików jest, że człowiek powinien żyć według natury rozumnej, co zupełnie zgadza się z tą ich nauką, że całą naturą kieruje siła rozumna. To, co sprawiedliwe, szlachetne i święte—jest jedynie dobrem; co niesprawiedliwe—jest złem; pierwszego pożądać trzeba, drugiego należy uni-

kać. Wszystko inne jest obojętne. Prawdziwy mędrzec jest obojętny na wszystko, co jest zewnętrznie dobrem lub złem; wolny jest od namiętności, równy i stateczny we wszelkich okolicznościach życia i w każdym nieszczęściu. W ten sposób do Boga staje się podobnym, sobie wystarcza, innych miłuje jako swoich współbraci, jest dla nich uprzejmy i względem wszystkich sprawiedliwy. Nadto we wszystkim, zgodnie z naturą, zachowuje spokój ducha; jeżeli zaś natura się sprzeciwia, nawet samobójstwo jest godziwe, byle z dobrą czynioną było intencją.

Do Stoików zaliczają się:

2. Kleantes, z miasta Trojańskiego Assus, urodzony około roku 200 przed Chrystusem, następca Zenona w szkole. Już jako uczeń Zenona w największej żył biedzie; we dnie studiom był oddany, nocami zaś pracą własnych rąk zarabiał na życie. Uczył: że słońce jest mieszkaniem duszy świata; dusza ludzka przechodzi z rodziców na dzieci; istnienie Boga wykazać można z harmonii świata, z wrodzonego pojęcia Bóstwa, i ze strachu, jaki w nas powodują zjawiska przyrody.

3. Chryzyp, który w system ułożył naukę Stoików. Possidonius, który osiadł na wyspie Rodos i tu filozofię Platona i Arystotelesa połączył z teorią szkoły Stoików.

Jego uczniem był Cyncero (106—34 przed Chr.). Ten przyjął od mistrza swego eklektyzm i uzupełnił go zasadami epikureizmu. W logice idzie za Akademią, często odwołuje się do sumienia i głosu natury, oraz do zdania wszystkich ludów. W fizyce zwalcza atomizm; w teologii dowodzi istnienia Boga na podstawie powszechnej wiary ludów; w psychologii broni wolnej woli przeciw Stoikom, a nawet stara się dowieść nieśmiertelności duszy, choć w tej materii jest chwiejny; w etyce zgodnie z zasadą Stoików cnotę uważa za dobro najwyższe, ale dodaje, że ona powinna być praktyczna. Znane jest jego zdanie: „Działać roztropnie większą jest rzeczą, niż myśleć rozumnie“.

Filozofia stoicka bardzo się podobała Rzymianom, dlatego że głosiła równowagę i śmiałość, rozum ludzki uważała za iskrę ognia boskiego i dawała surowe zasady moralne. Ludzie wielkiego umysłu jak Lucyusz, Anneusz i Seneka, Epiktet („cierp i powściągaj się!“), Marek Aureliusz Antoninus byli zwolennikami Stoicyzmu. Przez surową moralność nauka ta gotowała drogę Chrystyanizmowi i rzeczywiście wielu ze Stoików wiarę chrześcijańską przyjęło.

§ 12. Epikureizm.

System Epikureizmu otrzymał nazwę od Epikura, twórcy swego. W Gargecie pod Atenami urodzony r. 341 przed Chr., dziecinne lata swoje spędził na wyspie Samos, na której jako kolonista osiadł jego ojciec. W 14-ym roku życia zaczął się uczyć filozofii. Przeczytał pisma Demokryta, Platona i Eleatów; z nich ułożył system, który większego nabrał rozgłosu od chwili znalezienia pism filozofa w wykopaliskach Pompei. W r. 306 przed Chr. otworzył szkołę w Atenach, w pięknym ogrodzie, gdzie obcując z uczniami, uczył ich, jak prowadzić praktycznie życie szczęśliwe, oparte na zasadach filozofii. Jego biesady z uczniami tchnęły swobodą i wesołością. Zdania i wykłady filozoficzne układał w formuły, których uczniowie uczyli się na pamięć. Nauka jego—to hedonizm Arystypa, w części znieszanym z atomizmem Demokryta.

Filozofię dzieli na Logikę (*λογική*¹⁾), Fizykę i Etykę.

a) W Logice naucza, że prawdę poznaje się tylko przez zmysły i pojęcia, z poznania zmysłowego wyprowadzone, gdyż zmysły nigdy mylić nie mogą; zmysły bowiem nie rozumują, lecz siłą konieczności komunikują idee, które w nich powstają skutkiem wrażeń zewnętrznych. Błąd leży w rozumowaniu, które przeto prostować należy za pomocą poznania zmysłowego. Dlatego człowiek starać się powinien, aby przyczyny błędów się dopatrzył, błędy sprostował i życie zgotował sobie szczęśliwe.

b) W Fizyce za Demokrytem twierdzi, że od przedmiotów oddzielają się delikatne obrazy (*εἰδωλα*), które wchodzą przez oczy i zmysły, i inne, które przez pory ciała przenikają do duszy; z nich tworzą się ogólne obrazy, które odpowiadają formom wyobraźni. Sny powstają z obrazów, które dostają się do duszy w czasie spoczynku zmysłów.—Świat powstał z atomów, które, stosownie do rozmaitych kierunków w opadaniu, w różny sposób się łączą i tworzą rzeczy, a przez nie świat. Dusza także składa się z atomów, dlatego jest materyalna i śmiertelna. Składają się na nią 4 najdelikatniejsze krągłe atomy: atom

¹⁾ Od wyrazu *λόγος*, prawidło.

ognisty, powietrzny, świetlany i jakiś nieznany, który jest w duszy przyczyną wrażeń. Gdy te atomy odłączają się od siebie, wrażliwość człowieka ustaje: dlatego uczy Epikur, że śmierć jest przerwaniem wrażeń i do nas już nie należy. Jeżeli bowiem my istniejemy, nie istnieje śmierć, jeśli zaś śmierć istnieje, to my nie istniejemy. Bogowie także składają się z atomów; są wieczni, o świat nie dbają; poznajemy ich głównie podczas snu przez obrazy z nich promieniejące; dla swej wyższości powinni być czczeni, ale, skoro o świat nie dbają, bać się ich nie trzeba.

c) W Etyce za najwyższe dobro uważa szczęście, to jest rozkosz, jako stan trwały (*ἡδονή*). Każdy starać się powinien, aby wrażeń nieprzyjemnych nie dopuszczać; lecz i przyjemnych należy unikać, jeśli z nich nieprzyjemne wyniknąć mogą. Roztropność jest największą cnotą, z którą winny się łączyć wstrzeźliwość i sprawiedliwość. Spokój duszy, dobre serce, uprzejmość dla innych także przyczyniają się do szczęścia, bo nam zyskują przyjaciół, którzy pomagają nam do osiągnięcia szczęścia. Środkiem do szczęścia wiodącym jest nawet szczodrobliwość, bo „przyjemniej jest dawać aniżeli brać“ (*τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιστον τοῦ πάσχειν*).

Epikureizm szeroko się rozpowszechnił i w życiu praktycznym wielu doprowadził do największej niemoralności. Przykładem jest życie rozwiązłe Rzymian za czasów Augusta aż do Antonina Pobożnego, kiedy Epikureizm miał w Rzymie wielu zwolenników i niewątpliwie przyczynił się do upadku państwa Rzymskiego.

§ 13. Sceptycyzm.

1. Twórcą Sceptycyzmu jest Pyrrho z Elidy¹⁾ (365 — 275 r. przed Chr.), współczesny Aleksandrowi Wielkiemu. Szkoła jego przetrwała aż do III wieku po Chrystusie. Nauczał, że metafizycznym ideom prawdy, dobra, piękna nie odpowiada żadna rzeczywistość; rzeczy nie możemy poznać i dlatego wszelkiego sądu o istocie rzeczy powinniśmy zaniechać; w tem leży szczęśliwość spokoju i równowagi.

Z pośród uczniów Pyrrhona wyróżnia się Timon, rodem z Elios, z powodu poematów (*σilloι*), w których filozofię grecką

¹⁾ Miasto w Peloponezie, słynne z igrzysk olimpijskich.

ośmieszał, αλλόγραφος, czyli satyrycznym nazwany. Nauczał, że szczęście polega na spokoju rozumu, w którym zawieszamy wszelki sąd o rzeczach; nie bowiem pewnego o nich poznać nie możemy, gdyż zmysły nasze są niedoskonałe, i wrażenie samo subiektywne i zmienne. Ani też rozum pouczyć nas może o istotach rzeczy, ponieważ rzeczy w nieustannym są liegu i ciągle się zmieniają. Niema żadnej prawdy, przeciw której nie możnaby tyle przytoczyć dowodów, co i za nią.

Do Sceptyków umiarkowanych należą także zwolennicy Akademii średniej i nowej. Arcezylausz i Karneates, którzy pewność poznania zaprzeczali, przypuszczając wszakże przynajmniej opinię prawdopodobną.

Enezydem (Aenesidemos) z Knossosu, który nauczał w Aleksandryi między rokiem 90 i 60, wylicza źródła wątpliwości (τρόπος τῆς σκέψεως) dla zbiccia zwolenników dogmatyzmu i wznowienia systemu Heraklita. Jest zaś tych źródeł 10: *a*) rozmatność budowy organów, podług której różne istoty organiczne tę samą rzecz w różny pojmują sposób; *b*) rozmatność ciał i dusz ludzkich, stąd też wrażenia i idee o tych samych rzeczach różne być muszą; *c*) rozmatność zmysłów w człowieku, z których każdy na swój sposób wrażenie przedmiotu przyjmuje; *d*) różne sany i różne zmiany subiekty (podmiotu), które też sprawiają, że przedmiot rozmaicie nam się musi przedstawiać; *e*) rozmatność położenia i odległości rzeczy; *f*) mieszanie się wspólne wrzeżeń, jakie otrzymujemy; *g*) zmienianie się ciał pod względem wielkości i budowy, skąd różne w nas powstają wrażenia; *h*) rozmatność stosunków, którym podległe są różne rzeczy, czy to względem subiekty, który poznaje, czy też wzajemnie pomiędzy sobą, skąd poznanie nasze jest względne; *i*) rzeczy i wrażenia różnie się przedstawiają, zależnie od tego, czy są zwykłe, czy niezwykłe; *k*) rozmatność zdań dotyczących zła i dobra, prawa i bezprawia, wreszcie sprzeczne opinie filozofów o jednych i tych samych rzeczach, z czego się okazuje, że my nic napewno poznać nie możemy. Oprócz tego zwalczał zasadnicze prawo przyczynowości, ponieważ stosunek przyczyny do skutku nie jest w całości rzeczywisty, lecz ma zależeć od naszego myślenia; dalej dlatego także, że przyczyna nie może ani następować po swoim skutku ani mu towarzyszyć, co się samo przez się rozumie, lecz nie może też skutku swego poprzedzać, gdyż dopóki skutku niema, dopóty rzekoma przyczyna jeszcze przyczyną nie jest.

U Rzymian zwolennikiem Sceptycyzmu był Sextus Empiricus, który napisał historię Sceptycyzmu. Prócz tego przeciw matematykom czyli filozofom dogmatyzującym napisał 11 ksiąg, w których sofizmatami usiłował wykazać, że cała do owego czasu spekulacja grecka była niepewną i wątpliwą.

ROZDZIAŁ III.

Filozofia Grecko-Wschodnia.

WAleksandryi za panowania Ptolomeuszów powstało twarzystwo naukowe „Muzeum“ zwane, w którym wykładano filozofię grecką łącznie z innymi naukami, jako to arytmetyką, gramatyką, poezją, astronomią, medycyną, geografją i fizyką. Gromadzili się więc tutaj filozofowie greccy różnych systemów i, mieszając systemy greckie z tradycjami religijnymi ludów, dali początek synkretyzmowi filozoficznemu, pozbawionemu wszelkiej systematycznej jedności; niektórzy znowu roztropnie wybierali teorie z różnych systemów, tak, iż formą jednolitej całości udało im się zachować, i stąd powstał eklektyzm. Pojawiły się rozmaite Szkoły synkretyczne i eklektyczne, z których najwięcej znane są: Szkoła filozofii grecko-żydowskiej, Neopytagoreizm i Neoplatonizm.

§ 14. Filozofia grecko-żydowska.

Żydzi Aleksandryjscy nauczali, że wszelka prawda pochodzi z objawienia pierwotnego, z którego nawet Grecy mieli czerpać swoją mądrość. Dlatego prawdy filozoficzne starali się wykazywać na podstawie Ksiąg Biblijnych, przełożonych na język grecki (Septuaginta) za Ptolomeusza Filadelfa (około r. 28 przed Chr.), wykładając je racjonalistycznie w znaczeniu albedo.

rycznem. Na czele tej szkoły stoi Filo, urodzony około roku 25 przed Chr.; treść jego nauki następująca:

a) Bóg jest Twórcą wszechrzeczy, sam niezrodzony przez nikogo (*ἀγέννητος*), wieczny, niezmienny, bezcielesny, pojedynczy;— wieczny, u którego niema czasu ani przeszłego, ani przyszłego, lecz zawsze trwająca terażniejszość; który nie zna granic przestrzeni. Stworzył świat z nicości (*ἐκ μὴ ὄντων*), dzięki swojej dobroci, a stworzył go za pośrednictwem słowa (*λόγος*), gdyż nie godziło się, aby On Bóg najwyższy bezpośrednio dotykał się rzeczywisłej materii. *Λόγος* pośrednie miejsce zajmuje między Bogiem i stworzeniami, jest siedliskiem idei, pierwowzorem wszystkich rzeczy, które są jego odtworzeniem. Mieszka w Bogu, jako mądrość Boża i zawiera w sobie wiele różnych idei ogólnych, rodzajowych, gatunkowych, to jest aniołów, demonów i inne niższego rzędu bóstwa, które zależą od Boga, są nieśmiertelne i są częściami *τοῦ Λόγου*. *Λόγος* nie jest niezrodzonym, tak jak Bóg, ale też nie jest stworzony, jak inne twory; jest względnie od Boga pierworodnym Jego synem, względnie do nas jest jakoby Bogiem. Bóg objawia się światu przez *Λόγος*, który znowu reprezentuje wobec Boga świat cały, jako pośrednik ludzi i najwyższy kapłan.

b) W Psychologii broni zdania, że człowiek dwojaką ma duszę: rozumną, która jest jakimś odblaskiem (*ἀπόσπασμα*¹⁾) natury Boskiej, przez który człowiek rzeczywiście jest obrazem Boga, i nierozumną, której siedliskiem jest krew. Dusza rozumna za jakąś winę zostaje zamknięta w ciele; przez nią człowiek poznaje. Zawiera *αἰσθησις*²⁾ poznanie zmysłowe, *λόγον*— umysłowe i *νόον*—intuicyę. Stosunek między *νοῦς* i *λόγος* jest taki sam, jak między Bogiem i *λόγος*, synem jego; doskonałą pewność daje tylko intuicya, którą Bóg powoduje przez *λόγος*, jeżeli o nią prosimy. Bóg jest słońcem duszy naszej; *λόγος* jest dawcą mądrości. Dusza nierozumna jest korzeniem żądz i namiętności; nie stworzył ją Bóg, lecz duchy niższe.

c) W Fizyce idzie za teorią Arystotelesa. Z przeciwieństwa między materią i siłą twórczą *λόγος*, powstało zło; dnie stworzenia wskazują porządek logiczny, w jakim Pan Bóg stworzył świat.

¹⁾ *ἀποσπᾶω*—odrywać; *σπᾶω*—ciągnąć.

²⁾ *αἰσθάνομαι*—czuć, zmysłami poznawać.

d) W Etyce za cel najwyższy życia ludzkiego uważa oglądanie (intuicyę) Boga, do którego się dochodzi przez ujarzmienie zmysłów. Aby rozum doszedł do najwyższej szczęśliwości, trzeba odrzucić tak zmysłowe (*αισθησις*) jak umysłowe (*λογος*) poznanie i zagłębić się przez *νοος* w rozważaniu Boga. Wprawdzie niezbędnem jest życie czynne w społeczeństwie, ale życie kontemplacyjne o wiele wyżej cenić należy, niż czynne. Cnotami życia czynnego są: roztropność, męstwo, wstrzemięźliwość, sprawiedliwość; cnotami życia kontemplacyjnego, usposabiającemi też do intuicyi Boga, są: wiara, nadzieja, pokuta, mądrość. Tylko mędrzec prowadzi życie kontemplacyjne.

Do tej szkoły należał też Józef Flawiusz. Rabbi Jehuda w drugim wieku po Chrystusie zebrał i ułożył Misznę. Rabbi Johanna w wieku trzecim ułożył Gemarę. Dziła te stanowią Talmud Jerozolimski. W wieku czwartym przybył do nich Talmud Babiloński. Wszystkie te księgi wypełnione są tradycjami żydowskiemi, baśniami i zasadami filozoficznemi. Najwięcej charakter synkretyzmu ujawnia się w Kabale, której autorami są rabbi Akiba i rabbi Jochai, w drugim wieku po Chrystusie. Uznając teorię Pytagorasa o liczbach i teorię Platona o ideach, początek wszystkich widzialnych i niewidzialnych rzeczy wyprowadzają z Bytu najwyższego. Cała filozofia kabalistyczna jest bezładną mieszaniną teoryj chaldejskich, pytagorejskich, platońskich i żydowskich.

§ 15. Neopytagoreizm.

Nigidyusz Figulus około r. 50 przed Chr. wznowił naukę pytagorejską, ale zwolenników miał niewielu. Głośnym się stał Apoloniusz z Tyany, który za Nerona zmyślnymi cudami zyskał sobie sławę u ludu. Przebiegł całe państwo Rzymskie, głosząc naukę Pytagorasa i ucząc ją praktycznie stosować w życiu. W sto lat po jego śmierci Filostrat z notatek niejakiego Damidesa, na życzenie cesarzowej Julii, żony Aleksandra Sewera, napisał historję Apoloniusza w tej myśli, aby Chrystusowi, Wielkiemu Cudotwórcy, przeciwstawić jakiegoś innego cudotwórcę ze strony pogan. Pismo to, baśniami wypełnione, ze względu na fałszywe źródła, z których czerpał au-

tor, jako też ze względu na jawną tendencję poniżenia Chrystusa, nie zasługuje nawet na krytykę poważną.

§ 16. Neoplatonizm.

Neoplatonicy idee Platonskie mieszały z tradycjami wschodnimi i stąd powstał eklektyzm, który doszedł aż do emanatyzmu. Z pośród zwolenników Neoplatonizmu, którego twórcą był Ammoniusz Sakkas (176 — 250 r. po Chr.), zasługują na uwagę: Plotinus (205—270 r. po Chr.), Porfiryusz (233—304 r. po Chr.), Jamblichus Syryjezyk (umarł około r. 330 po Chr.), wszyscy zapisani w historii Kościoła jako nieprzejednani wrogowie religii chrześcijańskiej.

1. Plotyn w Aleksandryi słuchał wykładów Ammoniusza, wydoskonalił system Neoplatonski i w 40 roku życia przybył do Rzymu, gdzie wielu miał zwolenników, do których należał i Gallienus cesarz wraz z cesarżową.

a) Naukę Platona o ideach objaśniał przez emanację. Jedność powszechna, Bóg, jest [dobrem absolutnie bezkształtnem nie będącem ani w ruchu, ani w spoczynku, ani w czasie, ani w przestrzeni; jest On bowiem τὸ ἕν—Byt absolutny, w sobie zupełnie bezkształtny, (nieokreślony, nieograniczony), raczej Nad-Byt, Nad-Rozum. Wszystko, co istnieje, lub istnieć może, było od wieków w tym Bycie, i z niego wyszło. Przyczyną emanacji jest dobroć boża. Dobro absolutne, czyli doskonałe, nie byłoby absolutnem, gdyby się nie udzielało; musi więc wydać coś innego,—co jednak będzie od niego samego odmienne, niema bowiem już jedności, lecz wielość.—Pierwszą rzeczą, która wyszła z absolutu, jest rozum najwyższy λόγος-νοῦς. Ten, o ile rozważa absolut, staje się pierwiastkiem myślącym, który poznaje nie tylko absolut, ale i siebie samego. Tym sposobem istota nieograniczona i nieokreślona ogranicza się i określa w odrębne idee, które stają się przyczynami sprawczymi i kształtującymi. Nie działają w materji bezpośrednio, lecz przez trzeci pierwiastek—duszę. Dusza wyszła z νοῦς i jedno z nim stanowi; dalej ta dusza, patrząc na rozum t. j. νοῦς, rodzi inne dusze i tak dalej, długim szeregiem emanacji przychodzi aż do najniższej, którą jest materya czyli natura, φύσις. Jak νοῦς jest obrazem absolutu, tak znowu dusza obrazem jest τοῦ νοῦς. Jest substancją

niemateryalną, złączoną po części z νοῦς, po części z materią, którą wydała, jest zatem i podzielna i niepodzielna, jak już nauczał Plato: że dusza składa się z żywiołu podzielnego i niepodzielnego.—Istnieje więc wiele dusz, które z najwyższą duszą, duszą świata w ścisłej pozostają łączności. Między absolutem i duszą jest pierwiastek boski (νοῦς), oraz cały świat transcendentalny (idealny, duchowy); dalej, idzie świat materialny.

Ostatnią emanacją jest materya. Dusza świata (czyli demiurg)—światłość z światłości—w najdalszych kresach widzi cień; ten cień jest to materya. Jest ona nieokreślona, nieograniczona, bezkształtna. Z połączenia materii z ideami duszy świata, jako formami materii, powstaje świat zmysłowy, który jest obrazem świata transcendentalnego, rzeczywistego. Nie ma nic, coby istniało rzeczywiście i indywidualnie poza światem idealnym,—wszystko należy do emanacji transcendentalnej. Skąd wynika, że wszystko, co pod zmysły podpada, jest złudzeniem.

Człowiek złożony jest z ciała i duszy. Ale pojedyncze duchy, wcielając się w oznaczonych okresach, nie opuszczają jednak całkowicie swej pierwiastkowej ojczyzny i podobnie, jak promień światła, który dotyka zarazem słońca i ziemi, tak i one, nie zrywając ze swoim pierwotnem źródłem, posiadają w stanie ekstazy możność oglądania Absolutu, czyli najwyższej Jedności. Dusze więc wszystkie złączone są z duszą świata i tylko ciałami oddzielone są od siebie, i dlatego pomiędzy sobą się komunikują (działanie na odległość). Nawet dusze skłonne są do złego, ponieważ, mieszkając w ciele, ze złą materią pozostają w łączności. W życiu swoim zmysłowem zależą zupełnie od ciała, w życiu umysłowem wolne są, skutkiem swego z νοῦς połączenia. Dusza zapoznała swą godność i do materii się zwróciła i z tej przyczyny do ciała wtrąconą została; największe szczęście ma posiadać, kiedy wróci do najwyższego dobra. Dopóki przebywa w ciele, szczęście jej polega na poznaniu i rozważaniu najwyższego dobra.

Co do E t y k i, człowieka jest rzeczą, aby się przez mistyczną ascezę zwolnił od więzów żądz i namiętności zmysłowych i wznosił się od tego, co indywidualne, do tego, co Boskie. Przez cnotę do Boga stajemy się podobni. Plotyn dzieli cnoty na obywatelskie, oczyszczające i ubóstwiające. Obywatelskie odnoszą się do zewnętrznego życia obywatelskiego i są następujące: roztropność, męstwo, wstrzeźliwość, sprawiedliwość. Cnoty oczyszczające polegają na unikaniu zmysłowości; ubóstwiające zaś

są te, przez które dusza powraca do najwyższego dobra. — Dusza, jest nieśmiertelna. Dusze, wolne od wszelkiej zmysłowości, będą szczęśliwe na wieki; złe do nowych ciał wtrącone zostaną i muszą przejść metempsychozę.

2. Porfiryusz napisał *εἰσαγωγὴν εἰς τὰς (Ἀριστοτέλους) κατηγορίας*, wstęp do kategorii, który zwykle umieszczany bywa jako uwagi wstępne na początku Organonu Arystotelesa. Uzupełnił naukę Plotyna i zwalczał Chrystyanizm, przedewszystkiem dlatego, że Chrystus z niewiasty był poczęty i umarł na krzyżu, i że głosił zmartwychwstanie ciał. Naśladował w tem Platona, który uczył, że materya (a więc i ciało) jest złą i źródłem jest wszelkiego zła. Napisał 15 ksiąg *κατὰ χριστιανῶν* (przeciw chrześcijanom) które wywołały odpowiedź ze strony Ojców Kościoła.

3. Jamblich (umarł w 330 r. po Chr.). Neoplatonizm łączył z Pytagoreizmem, politeizmem i teurgią, czyli nauką o obcowaniu z bogami za pośrednictwem mistycznej intuicji. Zresztą, nauka jego cała jest emanastyczna. Wśród Rzymian Julian Apostata popierał Neoplatonizm w celu odrodzenia pogaństwa, ale usiłowania jego nie dały pożądaných wyników.

Już bowiem światu był zajaśniał „Wschód z Wysokości“, aby oświecać każdego człowieka na ten świat przychodzącego, i boskim światłem swej nauki opromienił także filozofię grecką, aby odtąd była prawą mistrzynią rozumu w poznawaniu Tego, „do którego zmierza wszelka nauka i wszelka mowa“. Chrystyanizm genialne systemy Platona i Arystotelesa oczyścił z błędów i nowemi naukami wzbogacił, tak, iż rozpoczął się nowy okres, który nosi miano filozofii starożytnej chrześcijańskiej.

CZĘŚĆ II.

Filozofia starożytna chrześcijańska.

Jakkolwiek wspaniały system nauki spekulatywnej wytworzyli filozofowie greccy, przecież rozwiązać nie mogli oni najważniejszych zagadnień życiowych, aż nareszcie sama Prawda Boża przyszła na świat i w prostej, dla wszystkich dostępnej formie rozwiązała wzniosłe życia zadania. Filozofowie chrześcijańscy to, co im wydawało się dobrem, przyjęli od Greków, wydoskonalili i użyli do obrony i objaśnienia prawdy chrześcijańskiej. Źródła przyjętych teoryj nie tają, przeciwnie, odwołują się do Platona i Arystotelesa. „Nie zbyt odbiega od Chrystusa nauka Platona, ale też nie jest zupełnie podobną“, mówi Justyn Męczennik (ὅχι ἔτι ἀλλότρια ἔστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ ἀλλ' ἔτι οὐκ ἔστι πάντα ὁμοία Apol. II, n. 13). Według świadectwa Klemensa Aleksandryjskiego, filozofia spełniła dla Greków rolę pedagoga, prowadzącego ich do Chrystusa (Strom. I, 5). Ojcowie eklektycznie czerpali z dzieł filozofów greckich i to, co nie sprzeciwiało się prawdzie, zdrowym rozumem poznanej, ani prawdzie objawionej, układali w system. W Etyce po największej części szli za Stoikami, w Dyalektyce za Arystotelesem, w nauce o Bogu, o duchach, o duszy i innych przedmiotach niematerialnych za Platonem; ale nadewszystko cenili Objawienie Boskie. Przeważa w filozofii Ojców Plato, w filozofii Scholastycznej Arystoteles. Filozofię Ojców i scholastyków nazywamy Starożytną chrześcijańską dla odróżnienia od filozofii

późniejszej, która po reformacyi na gruncie, przygotowanym przez Ojców i Scholastyków, odradzać się poczęła pod wpływem nowszych nabytków wiedzy i która przeto nosi nazwę filozofii chrześcijańskiej nowożytnej.

Uwaga. O stosunku Platonizmu do Chrześcijaństwa można spotkać w naszym piśmiennictwie niekiedy przesadne pojęcia,—zaznaczamy przeto, że ta okoliczność, iż Ojcowie Kościoła, mający uznanie dla filozofii Platona i jego następców, przenieśli ją na grunt chrześcijański, nie pozwala, oczywiście, wnioskować, jakoby Chrześcijaństwo zrodziło się z Platonizmu. Platonizm był filozoficzną teorią najznakomitszych i wybranych mędrców; Chrześcijaństwo — religią, najbardziej popularną. Prawda, że ta religia, tak prosta, we wzniosłych dogmatach swoich styka się z wszelką filozofią i wszystkie filozofie przewyższa w tem, co one posiadają najszczytniejszego i najprawdziwszego; ale ona nie opiera się na tych filozofiach; jej podstawę inna stanowi powaga i z innego ducha wypływa jej życie. Zresztą, w chwili, kiedy zjawił się Chrześcijaństwo, pomnik zbudowany przez Platona i jego najbliższych spadkobierców, już leżał w ruinie, przedstawiając z siebie tylko wspaniałe szczątki;—które można było użyć do nowych konstrukcyj. Jest to więc rzeczą naturalną, że neoplatonicy, nawróceni do wiary Chrystusowej, spożytkowali ten materiał, oddając swoje pojęcia filozoficzne na usługi świętych zasad wiary. Ale tych ostatnich nie wyciągnęli oni z owych pojęć,—albo, jeśli niektórzy robili taką próbę, to ona się nie udała. Jakoż, niejednokrotnie zasady neoplatońskie na błędną drogę sprowadzały swych zwolenników, co najwidoczniej okazuje się na Orygenesie.

Nie możemy się też ludzi w odnajdywaniu naszych dogmatów i tajemnic wiary, w szczególności zaś tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, w dogmatach platońskich. Bóg, idee i dusza powszechna Platona bynajmniej wiernie nie odpowiadają trzem osobom boskim. Zresztą platonicy rozmaicie tłumaczyli swoją trójcę: wielu z nich wymienia Jedno(ść), Logos, Duszę świata; inni: Dobro, świat umysłowy, duszę powszechną; inni znowu: ideę dobra, inne idee od niej pochodne, idee wyrażone w materji. Żadna z tych troistości razem z bóstwami alegorycznymi, które do nich wchodzi, nie przedstawia charakteru substancyjalnej jedności i trójcy osobowej zarazem, ani równo-

ści wspólnej, ani wieczności, ani zupełnej odrębności od istniejącego świata,—jak to widzimy w chrześcijańskim dogmacie Trójcy Przenajświętszej. Takie dalekie do Niej podobieństwo można by także z łatwością dostrzedz w wielu systemach filozoficznych oraz w mytach greckich i wschodnich. Jeśli niektórzy z Ojców, a za nimi niektórzy apologeti nowsi zbyt wielkie oddawali pochwały teoryom religijnym Platona, pochodziło to stąd, że przypuszczali, iż sławny filozof w czasie swych podróży, lub przy innej sposobności, pouczony był o niektórych prawdach objawionych. Ale w gruncie rzeczy Platonizm grzeszy nieuleczalnym błędem dualizmu (Bóg i niestworzona materya); razem zewznowszymi prawdami mieści on w swej nauce zarodek błędów najniebezpieczniejszych, co zresztą wykazuje historia Platonizmu w wiekach następnych (Blanc, t. I, str. 195).

ROZDZIAŁ I.

Filozofia Ojców.

Najdawniejsze zabytki filozofii chrześcijańskiej sięgają wieku III po Chrystusie. Konieczną bowiem było rzeczą wykazywać przeciw filozofom pogańskim, że Objawienie chrześcijańskie nie sprzeciwia się zasadom zdrowego rozsądku, trzeba było wiarę stwierdzać i objaśniać dowodami naukowymi, trzeba też było wreszcie prawdy religijne ująć w pewien system teologiczny.

Dokonali tego Apologeci i Filozofowie Aleksan, dryjscy, jako też Ojcowie Kościoła.

§ 17. Apologeci i Filozofowie Aleksandryjscy

1. Flawiusz Justyn (100--166 r.), rodem z Palestyny, który wiedziony żądzą rozwiązania zagadnień o Bogu, nieśmiertelności duszy i t. p., zwiedził różne szkoły filozoficzne, słuchał naprzód Stoików, później Perypatetyków, potem któregoś z Pytagorejczyków, wreszcie zwolenników Platona, ale prawdy pożądaney nie znalazł. W końcu przez jakiegoś starszka pouczony o Objawieniu Boskiem, przyjął Chrystyanizm i w obronie nauki Jezusa Chrystusa przeciw Żydom, poganom i heretykom napisał dwie Apologie i Dyalog z żydem Tryfonem. Dzieło „Upomnienie dla Greków“ (*Cohortatio ad Graecos*), które jemu

przypisywano, według nowszej krytyki pochodzi od imiego autora.

Justyn, a zarówno apologeci Tacyan, Atenagoras, Teofil, twierdzili, że to, co jest prawdziwem w filozofii greckiej, jest chrześcijańskie i do chrześcijan należy. Św. Justyn w szczególności mówi, że Plato znał Pięcioksiąg Mojżesza i wogóle księgi Starego Testamentu i z nich wziął naukę o wolnej woli; że podobnie czynili też inni greccy filozofowie i poeci, którzy naukę o nieśmiertelności duszy, o karach po śmierci, o niebie i t. d. zaczerpnęli z ksiąg prorockich Starego Testamentu (Apol. 1, 44).

2. Jeszcze więcej, niż Apologeci, używały filozofii greckiej, jako przygotowania do teologii, szkoły katechetyczne, zwłaszcza szkoła Aleksandryjska, a to w tym celu, aby przygotować pogan do religii chrześcijańskiej i skłonniejszymi ich uczynić do jej przyjęcia. Dla tego nauczyciele chrześcijańscy głosili ją, jako najwyższą wiedzę (gnozę); ponieważ zaś w Aleksandryi panował wtedy Neoplatonizm, i jego więc używali do objaśnienia prawdy Bożej. Stąd wkradły się do spekulacji chrześcijańskiej niektóre fałszywe zasady, które poraz pierwszy spotykamy u Orygenes a (185 — 254 r.).

Orygenes nauczał:

a) Wszystko stworzenie jest wieczne, bo wszechmoc i dobroć Boga wieczne są, jak sam Bóg, a nie moglibyśmy je nazwać wiecznemi, gdyby nie było czegoś, w czemby Bóg wszechmocność i dobroć swoją objawiał. Stworzenie w czasie przypuszczałoby w Bogu stany odmienne, a to jest niemożliwe. Istnieje nieprzerwany łańcuch światów, tak, że pierwszy jest początkiem następnego i tak dalej do nieskończoności; światy te jednak nie są jednakowe, lecz zupełnie odmienne.

b) Świat składa się z materyi i duchów. Materya od właściwości swoich różni się tylko logicznie i dla tego bez nich istnieć nie może. Za Neoplatonczykami naucza, że ciało jest zbiorem właściwości (=własności). Duchy stworzone zostały przez Boga jednakowe; jedne z nich—mianowicie aniołowie, z wolnej woli swojej pozostali wiernymi Bogu, inni, to jest szatani, zgrzeszyli ciężko, inne wreszcie duchy, które zawiniły lekko, za karę wtrącone zostały do ciała, i te zowiemy duszami.

c) Dusze przedtem, zanim do ciał materyalnych wtrącone zostały, istniały w ciałach eterycznych, z którymi dzielą swą nieśmiertelność. Duchowości duszy dowodzi on z natury

poznania. Przez ćwiczenie się w miłości Bożej powinna dusza w tem życiu wyzwolić się od zmysłowości, aby po śmierci wróciła do stanu czystości pierwotnej. O wolności woli świadczy własna świadomość człowieka. Wolność jest podstawą wszelkiej cnoty, dobrego i złego. Do dobrego potrzebujemy łaski bożej; zło jest ujmą i nie w materji ma swoją przyczynę, ale w nadużywaniu wolnej woli. Oczyszczenie duszy jest niemożliwe bez odkupienia. Jak inne dusze, tak i dusza Chrystusa istniała przedtem, zanim się złączyła z ciałem, i przez swoją stałą miłość Boga zasłużyła sobie, aby się ze Słowem zjednoczyć. Dusze oczyszczone po śmierci ciała wstępują do chwały; dusze, które się jeszcze nie oczyściły, doznają strasznych wyrzutów sumienia, równających się mękom ognistym i w ten sposób się oczyszczają. Przez oczyszczenie zło zniknie na świecie, a w końcu zły duch się oczyści. Nastąpi powszechne przywrócenie duchów do pierwotnego stanu: powszechna ἀποκατάστασις. Po niej nastąpi powszechne zmartwychwstanie, uwielbienie i przemiana ciał; cały wszechświat będzie odnowiony i w wyższej, doskonałej jedności zostawać będzie z Bogiem. Ale potem nowy świat się rozwinie, nowe powstaną twory, aż znowu tą samą drogą powrócą do doskonałego z Bogiem połączenia, ustępując miejsca dalszemu rozwojowi, i tak do nieskończoności.

§ 18. Ojcowie Kościoła.

Zasady neoplatońskie Orygenesusa przyjęli niektórzy z Ojców Wschodnich, gdy przeciwnie, Ojcowie Zachodni, choć wielkie mieli uznanie dla Platona, od Neoplatonizmu jednak zachowali się wolnymi. Z pośród Ojców zajmujących się filozofią, niby gwiazda wspaniała, wyróżnia się św. Augustyn, który wszystko, co przed nim wypowiedzieli filozofowie chrześcijańscy, ujął w system. Jak Arystoteles wśród Greków, tak Augustyn celuje wśród chrześcijańskich filozofów w epoce Ojców. Obdarzony wielkim i szlachetnym umysłem, wzbogacony wszechstronną wiedzą, tak świecką jak i teologiczną, stawia dowody swoje z całą szczerością i logiką, ze zdumiewającą precyzją i jasnością, a przytem włada stylem pięknym i doskonałą formą.

Aureliusz Augustyn, urodzony w Tagaście w Nu-

midzi w roku 353, pierwsze swoje lata spędził nie bez zarzutu, wiedziony złymi przykładami — i został zwolennikiem Manichejczyków. W Rzymie i Medyolanie nauczał retoryki. Gdy w nauce Manichejczyków zauważył sprzeczności, popadł w sceptycyzm Akademików, wreszcie pilnie zabrał się do czytania dzieł Platona. Poruszony łaską Bożą, którą mu swą usilną modlitwą wyprosiła jego matka, świętobliwa Monika, słuchał kazań biskupa Medyolońskiego, św. Ambrożego i zdecydował się w końcu na przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Zamieszkały w Kassaku, tu przyjął chrzest w r. 387. W 391 r. wyświęcony na kapłana, został koadjutorem biskupa Hippony Waleryana, a po jego śmierci zajął jego miejsce na urzędzie biskupim. W obronie Kościoła Chrystusowego napisał wiele dzieł dogmatyczno-apologetycznych przeciwko Manichejczykom, Donatystom i Pelagianom. Umarł w roku 430.

Najważniejsze jego dzieła filozoficzne są: Rozprawa przeciw Akademikom (*Scriptum contra Academicos*), o życiu szczęśliwym (*de vita beata*), o porządku (*de ordine*), rozmowy samotne, czyli dumania (*soliloquia*), o nieśmiertelności duszy (*de immortalitate animae*), księga o gramatyce (*liber de grammatica*), o nauczycielu (*de magistro*), zasady dyalektyki (*principia dialectices*), o ilości duszy (*de quantitate animae*), o wolnej woli (*de libero arbitrio*). Z pism teologicznych najwięcej są znane 22 księgi o społeczeństwie Bożem (*De civitate Dei*, przetłumacz. na język polski), 15 ksiąg o Trójcy (15 libri de Trinitate). Nadto bardzo cenne są jego dzieła: Wyznania (*Confessiones*) i przeciw Pelagianom (*contra Pelagianos*): o naturze i łasce (*de natura et gratia*), o łasce i wolnej woli (*de gratia et libero arbitrio*), o przeznaczeniu świętych (*de praedestinatione sanctorum*), o darze wytrwałości (*de dono perseverantiae*), o grzechu pierworodnym (*de peccato originali*).

Filozofia św. Augustyna zawiera naukę: *a*) o poznaniu ludzkim, *b*) o Bogu, *c*) o wszechświecie, *d*) o duszy, *e*) o zasadach etycznych.

Poznanie pochodzi z dwóch źródeł: z powagi i rozumu. Z pierwszego źródła wypływa wiara, z drugiego nauka. Przyjmujemy prawdę dla powagi innych i przez wiarę przyswajamy ją sobie; do przyjętej prawdy zbliża się rozum i stara się ją udowodnić, skąd powstaje poznanie naukowe. To samo powiedzieć należy i o prawdzie objawionej; dlatego wiara czło-

wiekowi jest koniecznie potrzebna i jest dla niego środkiem, aby ze zmysłowości mógł się wznieść do prawdy i do zbawienia.

W poznaniu naturalnem przedmiot jest dwojaki: zmysłowy i umysłowy; pierwszy poznajemy przez doświadczenie, drugi przez rozum.—Pewność poznania wykazuje na podstawie własnej świadomości człowieka; nikt bowiem nie może wątpić o tem, że sam poznaje, a więc, że istnieje. Nie zmysły nas mylą, lecz błąd tkwi zawsze w sądzie, gdyż wydajemy sąd, nie zbadawszy uprzednio stosunku zmysłów do przedmiotu.—Przedmiot umysłowy poznajemy w dwojaki sposób: bo albo wznosimy się od przedmiotu zmysłowego do najwyższych pojęć ponadzmysłowych, albo też, w sobie i nad sobą się zastanawiając, usiłujemy poznać prawdę. Ten drugi sposób jest doskonalszy. Prawdę całkowicie poznać może tylko serce czyste, gdyż mieszka ona tylko w sercu czystem.—Najwyższem prawidłem poznania umysłowego jest prawda absolutna—Bóg. Albowiem dla odróżnienia prawdy od nieprawdy, piękna od nie-piękna, dobra od zła musi istnieć prawidło niezmienne, według którego mierzymy czynności ludzkie. Prawidłem tem nie może być rozum ludzki, gdyż on jest zmienny, takim więc prawidłem musi być coś, co przewyższa rozum, a ponieważ prócz Boga niema nic niezmiennego, zatem Bóg jest owem prawidłem najwyższem: absolutna prawda, piękno i dobro.—Gdy przyjmujemy jakąś prawdę od człowieka, wtedy dopiero wierzymy, że jest ona rzeczywista, gdy ją sami potwierdzimy w duszy: przez wewnętrzne absolutne słowo Boże. Gdy dwoje ludzi poznaje jakąś prawdę, nie może ją jeden oglądać w drugim, lecz samo poznanie prawdy i jej uznanie musi mieć u obydwóch wspólną przyczynę, a tą jest prawda najwyższa — Bóg. Bóg jest słońcem dla ducha. W Jego świetle poznają ludzie prawdę. — Słowo Boże zawiera w sobie pierwowzory wszechrzeczy i wszystko według tych form stworzone zostało; skoro więc Bóg jest najwyższą przyczyną naszego poznania, bez Boga, który zawiera w sobie idee wieczne wszystkich rzeczy, tych ostatnich poznawać byśmy nie mogli. Tak więc sama natura naszego poznania prowadzi nas do poznania Boga. Platońską tę naukę św. Augustyn w wytwornej podaje formie; wszakże daleką jest ona od teoryi Ontologizmu (ob. niżej str. 160).

b) Jest Bóg. Pewną bowiem jest rzeczą, której nikt zaprzeczyć nie zdoła, że możemy poznać prawdę; ale prawdę poznawać możemy tylko przez najwyższą normę poznania, czyli

przez absolut, przez prawdę najwyższą i niezmienną, i dlatego taka prawda najwyższa, absolutna i niezmienna istnieć musi; a może nią być tylko sam Bóg, bo On tylko jest niezmienny, gdy wszystko inne zmianie podlega. Pewnem jest, że pożądamy dobra. Lecz wszelkie dobro zmienne o tyle w rzeczywistości jest dobrem, o ile posiada częśćką dobra niezmiennego; dobra bowiem tego świata mogą być nazwane dobrami tylko względnie do dobra najwyższego, istnieje zatem dobro najwyższe—jest Bóg (o wolnej woli I, 2, c. 3. 15).

Boga ani pojąć, ani wypowiedzieć nie można,—o ile to lepiej rozumiemy, o tyle lepiej poznajemy Boga. Jeśli mamy poznawać Go pozytywnie, to Jemu wszystko najdoskonalsze i najwyższe przypisać należy. W Bogu nie może być żadnej zmiany, ani żadnej niedoskonałości, jest On wieczny, czysta teraźniejszość, niezmienny i wszechobecny, ponad wszelki czas i wszelką przestrzeń; jest jednocześnie w każdym czasie i na każdym miejscu —cały w każdej całości i cały w poszczególnych częściach. Bóg jest absolutnym rozumem w czynie i absolutną wolą, a więc duch absolutny. Przez to, że siebie poznaje, rodzi słowo odwieczne i osobowe; przez to, że siebie miłuje Ojciec w Synie, a Syn w Ojcu, pochodzi od obydwóch miłość osobowa — Duch święty. Bóg jest wszystko wiedzący, wszystkie rzeczy poznał, zanim istniały i nie dlatego je poznaje, że istnieją, ale dlatego one istnieją, że je poznaje; w rozumie Boskim zawierają się idee wzorne wszystkich rzeczy.—Bóg jest wolnym we wszystkich swoich postanowieniach; postanowienia swego zmienić nie może, gdyż to świadczyłoby o niedoskonałości poznania i woli. Bóg jest wszechmocny, wszystko może, wyjąwszy to, co przeczyłoby Jego przymiotom; Bóg jest święty, tylko tego, co jest dobre chcieć może; jest dobry i sprawiedliwy.

c). Świat składa się ze zmiennych części i dlatego cały podlega zmianom, stąd wynika, że nie może pochodzić sam od siebie, ani być wiecznym; jest więc stworzony, a ponieważ prócz Boga nic nie istnieje, coby było niezmienne i wieczne, więc z niczego stworzył go Bóg. Przed stworzeniem świata nie było ani czasu, ani przestrzeni. Czas bowiem przypuszcza jakieś zmiany, a przestrzeń—przedmioty, gdy zaś nic nie istnieje, nie może też być żadnej zmiany, ani wzajemnego do siebie stosunku przedmiotów. Świat nie wyszedł z boskiej istności czyli substancji, gdyż zupełnie od Boga się różni; Bóg też nie jest duszą

świata, gdyż w przeciwnym razie każda rzecz musiałaby być Bogiem, co jest niedorzecznością. — Bóg stworzył świat z wolnej woli swej, gdyż nie było nic, coby miało Go zniewolić; — świat jest wyrazem boskiej dobroci. Ponieważ Bóg, będąc doskonałym, tylko dobre rzeczy stwarzać może, zło nie pochodzi od Boga, lecz ma przyczynę w ograniczonosci rzeczy skończonych. — Bóg wszystko stworzył jednocześnie, tak świat materylny jak i duchowy, i to w stanie ich doskonałości; sześć dni stworzenia u Mojżesza wyrażają sześć stopni doskonałości stworzeń; samo zaś stworzenie raczej za dzieło jednej chwili uważać należy. Bóg nie chce złego, ale je dopuszcza, aby z niego wynikło dobro. Bóg mógł zła także nie dopuścić, lecz wolał ze złego dobro uczynić, aniżeli nie dopuścić nic złego.

d) Dusza z istoty swej różną jest od ciała; jest niematerialna, bez wszelkiej ilościowej rozciągłości; jest indywidualna, dusza zaś powszechna nie istnieje; z natury swej jest duchową i rozumną, nie może stać się nierozumną i dlatego nauka o metempsychozie jest fałszywą. Dusza ludzka jest tej samej natury, co duchy czyste, albo anioły, z tą tylko różnicą, że złączoną jest w człowieku z ciałem materialnym i dlatego człowieka słusznie określić można jako istotę rozumną i śmiertelną (*animal¹⁾ rationale mortale*), przeciwnie aniołów, którzy także mają ciało, ale doskonalsze niż ludzkie, delikatne i nieśmiertelne, określić trzeba jako istoty nieśmiertelne (*animalia rationalia immortalia*). Istoty zaś pozbawione rozumu, ogólnie zowią się „nierozumnymi“.

Chociaż św. Augustyn naucza, że wszystkie rzeczy w jednej chwili były stworzone, nie ma jednak odwagi twierdzić, że i dusze istniały wcześniej, niż ich organizmy cielesne, a nawet tę teorię zaprzecza, wyraźnie ucząc, że dusza powstaje razem z ciałem.

Ale jak i kiedy Bóg stwarza dusze, i jak wytłumaczyć przechodzenie na wszystkich ludzi grzechu pierwotnego, nie wykazuje. W każdym ciele ludzkim jedna tylko jest dusza, która jest jedynym pierwiastkiem wszelkiego życia w człowieku. Roz-

¹⁾ Dośł. wyraz ten oznacza naturę cielesną, wspólną i ludziom i zwierzętom: byt zmysłowy.

różnianie duszy wegetatywnej, zmysłowej i umysłowej jest tylko logiczne. Dusza działa na ciało i przez ciało otrzymuje wrażenia zmysłowe, a nie odwrotnie (ciało przez duszę). Ponieważ dwojakie bywa poznanie: zmysłowe i umysłowe, dwojakie też są rodzaje źródeł, z których to poznanie czerpać możemy. Zmysłowe czerpiemy ze zmysłów zewnętrznych, ze zmysłu ogólnego, który wrażenia wszelkie jednoczy, z wyobraźni i pamięci zmysłowej. Poznanie umysłowe czerpiemy z pamięci umysłowej, z pojmowania i woli. Trójnia ta jest obrazem Boskiej Trójcy. Pojmowanie jest albo intuicyjne, albo rozumowane, pierwsze jest pojętnością (intuicyją), drugie rozsądkiem. Nieśmiertelności duszy dowodzi tym samym sposobem, co i Plato.

e) W Etyce rozróżnia dwojaką wolność moralnego działania: wolność wyboru (electionis), przez którą człowiek z rozmaitych przedmiotów może wybierać, co mu się podoba, i tę wolność, którą jest wolny od złego, a zdolny do dobrego. I jedną i drugą wolnością obdarzony jest człowiek, a mianowicie pierwszą z natury, o czempoczuza nas własna świadomość i rozróżnianie dobrego i złego, — co bez wolnej woli byłoby niemożliwe; drugą otrzymuje człowiek przez łaskę Boską, i z własnej winy znowu ją może utracić.

Wolnej woli nie znosi uprzednia nieomylna wiedza Boga, ponieważ człowiek nie dlatego wybiera, że Bóg to przewiduje, ale dlatego Bóg przewiduje, że człowiek tak wybiera i tak czyni.

Z nauką o wolnej woli łączy się nauka św. Augustyna o najwyższym dobru, jako podstawie Etyki. Dobro jest dwojakie: przyjemne i pożyteczne. Pierwsze czyni nas szczęśliwymi i pożądanem jest dla siebie samego, drugie jest środkiem do osiągnięcia innego dobra. Dobro najwyższe musi być dobrem przyjemnym, sprawującym szczęście, nie może być utracone i jest przyczyną naszej najwyższej doskonałości. Nie może niem być jakieś dobro zmysłowe, ani cnota sama przez się, ale coś, co jest ponad człowiekiem — Bóg, dobro nieskończone. Najwyższe szczęście człowieka polega na oglądaniu i miłowaniu Boga, które osiągniemy dopiero w życiu przyszłym, ale które już w tem życiu zgotować sobie winniśmy. Moralnie dobrymi są te czyny, które według prawa Bożego skierowane są do najwyższego dobra. — Cnota jest środkiem do osiągnięcia dobra najwyższego, i polega na zdolności, zręczności i skłonności woli do tego, co jest moralnie dobrem, a zarazem na jej męstwie i stałości w ćwiczeniu się w dobrem. Określa cno-

tę św. Augustyn; „stan duszy, z porządkiem natury i rozumem zgodny¹⁾“, albo „sztuka dobrego i należytego (prawidłowego) postępowania²⁾“. Główną cnotą i regułą czynów moralnych jest miłość Boża, z której wypływa godziwa miłość samego siebie i miłość bliźniego. Zło nie jest czemś rzeczywistem, ale pozbawieniem dobra należytego, przeciwnem naturze i skażeniem. Dalszą jego przyczyną jest ograniczoność i zmienność stworzeń, bliższą—wolność woli. Złem moralnem jest grzech; złem fizycznym: kara za grzech, mianowicie pozbawienie najwyższego szczęścia, które tylko w części urzeczywistnia się w życiu obecnem, a w całości dopiero w przyszłym. Przez czyn dobry przybliżamy się do Boga, przez czyn zły oddalamy się od Niego, jako od najwyższego Dobra, a zbliżamy się do nicości. Tylko czyn dobry jest czemś pozytywnem, bo ma cel pozytywny; czyn zły, uważany w sobie jako czyn, jest wprawdzie czemś pozytywnem, ale ponieważ przezeń cofamy się i słabniemy w dobrem, w rzeczywistości jest czemś negatywnem. Ma więc przyczynę nie tyle sprawczą (dodatnią), ile ujemną³⁾.

Z powyższego krótkiego zarysu okazuje się, jak wspaniałym i głębokim był system filozoficzny św. Augustyna. Słusznie też był on razem z nauką Arystotelesa podstawą dalszej spekulacji filozoficznej chrześcijańskiej aż do Tomasza z Akwinu, który z nauki Arystotelesa, Platona, św. Augustyna, jakoteż Scholastyków stworzył system, będący do dnia dzisiejszego najwspanialszym pomnikiem ludzkiego umysłu.

1) *Animae habitus, naturae modo et rationi consentaneus.*

2) *Ars bene recteque vivendi.*

3) Porówn. O filozofii św. Augustyna monografię D-ra Maurycego Straszewskiego, której recenzję czyt. w Przeglądzie Powszechnym z r. 1906, str. 81.. Bogatą literaturę o św. Augustynie ob. w Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej (art. Augustyn św.).

ROZDZIAŁ II.

Filozofia Scholastyków¹⁾.

§ 19. Arabscy i żydowscy komentatorowie Arystotelesa.

Podczas, gdy misjonarze z apostolską gorliwością pracowali nad rozszerzeniem nauki Chrystusa w najodleglejszych częściach świata, a mężowie uczeni na wszelki sposób wyjaśniali zbawczą naukę i dowodami ją uzasadniali, ze strony samej filozofii Arystotelesa nauce chrześcijańskiej poczęło grozić niebezpieczeństwo. Gdy państwo arabskie znacznie się rozszerzyło i spotęgowało, Arabowie z zapalem uprawiać poczęli filozofię Arystotelesa, komentowali jego dzieła i psuli je teoryami Neoplatonczyków i Żydów. W Hiszpanii, w mieście Kordubie założyli szkołę, do której uczęszczali także Chrześcijanie i Żydzi, przybywający tu z różnych krajów: z Włoch, Anglii i Niemiec. Z tej szkoły w wiekach X, XI i XII nauka Arystotelesa, powiększona komentarzami arabskimi, szeroko się rozpowszechni-

¹⁾ Najnowszą monografię historyczną o scholastycznej filozofii, nie mniej gruntowną jak obszerną (568 dużych stronnic), wydał profesor uniwersytetu Lovańskiego M. de Wulf: „Histoire de la philosophie médiévale“. Louvain - Paris 1905. U nas najlepiej o scholastyce pisał profesor uniwersytetu jagiellońskiego, ks. Maryan Morawski: „Filozofia i jej zadanie“, rozdz. X, XI, XII.

ła w tłumaczeniach łacińskich, dokonanych z języka arabskiego. Wiele tych tłumaczeń zawierało zasady przeciwne religii chrześcijańskiej. Tu należą pisma:

1. Avicenny (980 — 1037 r.), który nauczał, że jest umysł czynny, wspólny wszystkim ludziom, poza nimi zewnątrz istniejący; dalej, że materya jest wieczna, a stworzenie z nicości już w swoim pojęciu zawiera sprzeczność.

2. Averrhoes z Korduby (1126—1198 r.), którego zwalczają św. Tomasz, — najgłówniejszy komentator Arabski. Nauczał, że istnieje umysł powszechny tak czynny (*agens*), jako też bierny (*possibilis*), nieśmiertelny, oddzielony od duszy ludzkiej, która nie jest nieśmiertelną. Dusza jest podmiotem biernym, w którym umysł ogólny sprawuje poznanie; nie różni się przeto ona od zwierząt istotą swoją, lecz stopniem tylko. Za Arystotelesem przeczy, że Bóg wie o najmniejszych rzeczach tego świata i ma o nich pieczę.

Z komentatorów żydowskich, którzy mieli wpływ na filozofię chrześcijańską, zasługują na wzmiankę:

1. Avicbron (1020—1070 r.), na którego często powołują się Skotyści. Uczył, że wszystkie we wszechświecie rzeczy, tak materialne, jak i duchowe, są złożone z materyi i formy, dlatego, że nie są wieczne, a więc z rzeczywistości (czynu) i z możności składać się muszą. Utrzymywał, że dusza świata przez emanację wyszła z istności Bożej.

2. Mojżesz Majmonides z Korduby (1135—1204 r.), przez swoich bardzo zniechęcony, żył w Fezie, w Palestynie i w Egipcie. Bardzo się przyczynił do rozpowszechnienia filozofii Arystotelesa wśród Żydów, kabbalistykę zaś zawzięcie zwalczał. Nauczał, że w wykładzie Pisma św. zawsze należy trzymać się znaczenia dosłownego, wyjąwszy takie tylko teksty, których znaczenie dosłowne sprzeciwia się rozumowi; wtedy dopiero przypuścić trzeba znaczenie przenośne (alegoryczne).

§ 20. Początki Scholastyki. Scotus Erigena.

Do walki z arabskimi i żydowskimi komentatorami Arystotelesa, wśród chrześcijan wystąpili Scholastycy. „Scholastyka-

mi⁴ pierwotnie nazywali się nauczyciele siedmiu t. zw. sztuk wyzwolonych ¹⁾: gramatyki, retoryki i dyalektyki—w tryviach; arytmetyki, geometrii, muzyki i astronomii—w kwadryviach. Później tem mianem nazywano profesorów, systematycznie i dyalektycznie wykładających nauki w szkołach, przedewszystkiem filozofię i teologię. Różnica, jaka zachodzi między nimi a Ojcami polega na tem, że Ojcowie wtedy poruszali kwestye filozoficzne, kiedy nadarzała się ku temu sposobność, całkowitego zaś systemu filozofii nie starali się ułożyć, Scholastycy, przeciwnie, wykładali filozofię i teologię w formie systematycznej, posługując się po większej części metodą analityczną. Na postawione najprzód tezy dawali wyjaśnienie, zbijali wątpliwości i zdania przeciwne, a tezę wykazywali dowodami. Jedni zmierzali w wykładzie do obrony prawdy, inni do jej głębszego pojęcia, inni znowu obie te metody łączyli razem. Słynęli najbardziej w wieku XIII i szli głównie za Arystotelesem, ale naśladowali także Sokratesa i Platona, tak, jak tych filozofów rozumie Ojcowie. Przewodnią ich zasadą było: że prawda prawdziwie nie może być przeciwną, bo wszelka prawda pochodzi z rozumu Bożego, czy wiemy o niej z nadprzyrodzonego Objawienia, czy też z samego tylko rozumu. Bóg sam sobie przeczyć nie może; zatem między prawdami objawionemi i rozumowemi istnieć musi harmonia godna Boga. Harmonię tę starali się wykazywać Scholastycy w swoich dziełach filozoficznych, bez żadnej ujemy dla filozofii, jako nauki samodzielnej. Wyraźnie bowiem nauczali, że filozofia posiada niezależnie od teologii swoje odrębne zasady, z których wychodzi, jako też swoją odrębną metodę; ale skoro wszelka prawda pochodzi z rozumu Bożego, stąd uważali za konieczne, aby wiara dla filozofii była gwiazdą przewodnią dla jej bezpieczeństwa przed błędem. W tem znaczeniu rozumieć należy znane przysłowie, że filozofia jest służką teologii (*philosophiam ancillam esse theologiae*)²⁾. Nie można przeczyć, że późniejsi Scholastycy często na błahych pytaniach czas trawili i zepsutej w wykładach używali łaciny,

¹⁾ Czyli nauki godne wolnego człowieka *artes liberales*, jak je nazywano na schyłku starożytności i w wiekach średnich; było ich siedem, a tych trzy wykładano w kursie niższym, który dlatego nazywano *trivium* (*tres*—trzy, *via*—droga), a cztery w kursie wyższym, zwanym *quadrivium*.

²⁾ Nie trudno zrozumieć, że zależność ta filozofii od teologii jest tylko

ale dla tych wad nie wolno odrzucać całej Scholastyki; gdyż jej zawdzięczamy wyrobioną metodę logiczną i całkowitą metafizykę¹⁾, tak iż w naszych czasach w pośród przeróżnych filozoficznych systemów stara i wypróbowana filozofia Scholastyków, jest najbezpieczniejszą i najpewniejszą mistrzynią.

Początek swój zaczyna Scholastyka od Szkota Erygeny.

zewnątrzna, nie wewnątrzna, czyli, że w zakres filozofii wchodzi i jej jest nabytkiem oraz własnością tylko to, co ona rozumowymi dowodami wykazuje, nie zaś innymi dowodami, np. czerpanymi z Objawienia Jezusa Chrystusa. Ale śmiały filozof, dociekający prawdy własnym rozumem, winien się oglądać w swych badaniach na prawdy objawione, gdyż one, jako niezawodnie pewne, doskonalym są sprawdzianem dla jego naukowych wyników, podobnie, jak rozwiązania zadań arytmetycznych, umieszczone na końcu książki, są dla ucznia próbkiem prawidłowości jego rachunków... Zresztą, okrzyczane, a tak źle zrozumiane zdanie, że wszystkie nauki powinny służyć teologii (*omnes scientiae ancillari debent theologiae*), nie jest wymysłem średniowiecznym, jak powszechnie twierdzą, lecz są to własne słowa Arystotelesa, o czym mało kto wie z młodszego pokolenia. (Pawlicki, t. I, str. 89).

¹⁾ W celu ułatwienia tutaj Czytelnikowi, w miarę możności samodzielnej oceny wiekopomnej pracy Scholastyków ze złotego okresu tej filozofii, przytaczamy poniżej w streszczeniu jeden z najlepszych ustępów dzieła ks. Morawskiego, omawiający znaczenie metafizyki (Filozofia i jej zadanie, str. 343—5): „Nazwa metafizyki, która przypadkowo tylko (ob. wyżej str. 85) dostała się do dzieł Arystotelesa i utrzymała się później w filozofii, po dziś dzień wprowadza w błąd filozofów. Istotnie, wielu autorów w używaniu wyrazu „metafizyka“ przypomina próżnego chłopka, który, podsłuchawszy u państwa albo w urzędzie jakieś słowo uczone, popisuje się niem na chybi trafi. Tymczasem metafizyka nie jest żadną tajemnicą, ale po prostu, umiejętnością ogólną o bycie samym w sobie — co by inaczej nazwać można filozofią przedmiotową, filozofią realną. Dziedzina je nie jest pozaświatowa, ale powszechna; ona bada stworzenie niemniej jak istotę ducha; ale bada tę wszystkość w sposób sobie właściwy, to jest idąc wprost do zagadnień najgłębszych i najogólniejszych; słowem, ona dąży do najgłębszego poznania, czem wszechbył jest w sobie — trzymając się, jako z natury filozofii wypada, w sferach wyższych i ogólnych, a zostawiając badania więcej szczegółowe poszczególnym i fachowym umiejętnościom. Przeto pola umiejętności przedmiotowych, jako fizyki, chemii, fizjologii i t. p., nie są odrębne od pola metafizyki ale są podrzędne i zawarte w niem, jako szczegóły w ogóle. Ale do czegoż, zapyta kto, przydadzą się te ogólne badania metafizyki? Nie jestże to szkoda poświęcać na te ogólnikowe spekulacyjne czas i talenta, któreby mogły być spożytkowane w umiejętnościach specjalnych i praktycznych, a przynieść realną korzyść ludzkości? Na takie bardzo dzisiaj pospolite pytania trudno inaczej odpowiedzieć, jak tylko *veni et vide* (pójdź i oglądaj). Chcesz wiedzieć na co się przyda metafizyka, dowiedz się czem ona jest, zapoznaj się bliżej z jej zadaniem i trybem, a przekonasz się, że jest istotnie i podstawą i uwieńczeniem wszystkich

2. Jan Scotus Erygena, urodzony w Irlandyi¹⁾ około roku 843, był profesorem nadwornej szkoły w Paryżu później powołany został przez Alfreda Wielkiego na uniwersytet w Oksfordzie. Studyował pisma fałszywego Dyonizyusza Areopagity, potem pisma Maksyma Wyznawcy i dzieła św. Ojców Kościoła: Bazylego, Grzegorza Nazyjanzeńskiego i Nysseńskiego, wreszcie i Orygenesesa. Napisał dzieła „O przeznaczeniu“ (*De praedestinatione*) i „O dzieleniu przyrody“ (*De divisione naturae*). System jego trąci Neoplatonizmem i jest idealistyczno-emanatystyczny.

umiejętności przedmiotowych, a najpożyteczniejszą ze wszystkich. Prostak, który ledwo ma pojęcie o początkach arytmetyki, nie łatwo pojmie, na co się mogą przydać rachunki z ilościami ogólnikowemi, jakimi się trudni algebra — a jednak algebra jest niezawodnie pożyteczną i wyższą od arytmetyki. Otóż podobnie się ma metafizyka do innych umiejętności. Umiejętność jest tylko zastosowaniem filozofii, podobnie, jak przemysł jest zastosowaniem umiejętności (Papiilon, „Histoire de la philosophie moderne“, t. I. Préface). Historia w tej mierze przychodzi w pomoc rozumowaniu. Co uczeni odpowiadają przemysłowcom, którzy ich naglą, aby się mniej bawili w teorye, to samo filozofowie odpowiedzieć mogą uczonym, gdy ci wymagają od nich, aby się mniej oddawali spekulacyom. W samej rzeczy, przeglądajmy poczet znacznych wynalazków przemysłowych, a wogóle znajdziemy, że ich wynalazcami nie byli właściwi przemysłowcy, ale uczeni, oddani książkowym pracom;—przeglądajmy znów dzieje wielkich odkryć, mających doniosłość powszechną, stanowiących epoki w rozwoju wiedzy ludzkiej a znajdziemy, że wogóle nie są one płodem specjalistów, ale umysłów głębokich oraz uniwersalnych, to jest filozofów — spotkamy się z takimi imionami, jak Arystoteles, Galenus, Albert Wielki, Roger Baco, Franciszek Baco, Galileusz, Kopernik, Kartezyusz, Newton, i t. p. Np. Kopernikowi, którego nie czytający go dzisiaj świat ma za specjalistę astronoma, nie astronomia, ale filozofia otworzyła oczy, podobnie jak Newtonowi. Można więc powiedzieć: *facta loquuntur*,—fakta same dowodzą najwymowniej; argument, który dla pozytywistów, głównych metafizyki wrogów, powinien wystarczyć“.

Zresztą, jak bogata jest treść Metafizyki, świadczyć może sam jej podział: na metafizykę ogólną i specjalną,—ta ostatnia obejmuje teodyceę (naukę o Bogu), psychologię (oraz pneumatologię czyli naukę o duchu) i kosmologię (czyli filozofię natury). Otóż we wszystkich tych olbrzymich działach spekulacji filozoficznej Scholastyka, ze św. Tomaszem i Albertem Wielkim na czele, nagromadziła takie bogactwo zdrowych myśli i głębokich wyjaśnień, że niepożyta zapewniła sobie pamięć i powagę, pomimo ustawicznie powstających coraz to nowych systematów filozoficznych.

¹⁾ Która wówczas nosiła nazwę Wielkiej Szkocy; stąd nazwa Szkota Erygeny; „Erygena“ albo „Eriugena“ nazywano go od celtyckiego wyrazu Eriu, oznaczającego także jego kraj ojczysty—Irlandyę.

a) Początkiem wszelkiego poznania jest wiara i wszelkie badanie zaczynać się powinno od słów Pisma św. To ostatnie wykładać trzeba według zasad rozumu, bo prawdą jest to, co powiedział św. Augustyn, że „prawdziwa filozofia i prawdziwa religia jedno i to samo stanowią“.

b) Natura jest czworaka: ta, α) która stwarza i nie jest stworzoną, czyli Bóg, który istnieje sam przez się, obojętny, w którym rzeczy podobne i niepodobne i przeciwne są jedno, którego (negatywnie) przez niewiadomość prawdziwiej i lepiej się poznaje, niż przez pozytywne poznanie, bo jest On niepojętym: jest to Nad-byt, wyższy ponad wszelką mądrość, wszechmoc, ponad wszystko. β) Druga natura jest stworzona i stwarzająca, są to formy pierwowzorne, idee, pierwsze nasiona wszelkich rzeczy, zanim te stworzone zostały. Formy te stworzył Bóg od wieków ze swojego „Bytu“, z niczego, w swoim Synie, Λόγος, i to w taki sposób, że owe pierwotne przyczyny nie były różne od Syna. γ) Trzecia natura jest stworzona i nie stwarzająca, jest nią świat zmysłowy. Świat powstaje w ten sposób, że do ogólnej istności (substancji, οὐσία) dołączają się własności spójne (*accidentia*), niecielesne, rzecz można—czysto logiczne, i stąd powstaje uzewnętrznienie cielesne. Ciała są sumą tych spójności (*accidentia*), których substancją jest jedna i ta sama „οὐσία“, która od świata idealnego, co do istoty, się nie różni. Przyczyny pierwotne, pierwowzory, które od wieków istnieją w λόγος i od λόγος się nie różnią, od niego wychodzą i stąd powstaje świat. Świat więc nie jest różny od Boga (Panteizm). δ) Ponieważ wszystkie rzeczy jedno z Bogiem stanowią, do Boga przeto w końcu powrócić muszą: stąd czwarta natura, która i nie stwarza i nie jest stworzoną. Powrót do Boga zależy od Odkupienia. W Chrystusie natura zmysłowa jest ubóstwiona, przekształcona; powrót powszechny dokona się przez zmartwychwstanie, przez które ciała oblekają się w naturę duchową, zniknie wszelka różnica i wszystko powróci do pierwszego swego początku. Kary wieczne polegają na pozbawieniu dóbr doczesnych, do których wola przywiązała się nieporządnie.

Naukę Szkota, jako panteistyczną, Kościół odrzucił. Zwolennikami jej byli Amalryk z Chartres i Dawid z Dynanto, których teorie na Soborze Laterańskim (1215 r.) za Innocentego III zostały potępione.

§ 21. Realizm i Nominalizm. ¹⁾

Nauka Platona i Arystotelesa o rzeczowości idei rodzajowych czyli ogólnych dała powód do walki między Realistami i Nominalistami, która trwała prawie przez całe wieki średnie.

1. Roscelin, rodem z Armoryki, ²⁾ kanonik kompieński, nauczał około r. 1089, że pojęcia rodzajowe są czczym wyrzeczem „*flatus vocis*” — nazwą tylko. — Teorya ta zwie się czystym Nominalizmem.

2. Przeciwnie Wilhelm z Champeaux (1070—1120 r.) dowodził, że pojęciom rodzajowym odpowiadają rzeczywiste byty ogólne, że więc te pojęcia rzeczowo istnieją w przedmiotach, tak, iż jednostki, mając w sobie taki rzeczywisty byt ogólny, tylko spółistnościami swojemi (*accidentia*) odróżniają się od siebie — skrajny Realizm.

3. Inni wreszcie twierdzili, że pojęcia rodzajowe są z istoty swej pojęciami tylko, ale mającemi podstawę w podobieństwie rzeczy, nie są więc samą tylko nazwą — Konceptualizm, albo Nominalizm umiarkowany, którego pierwszym zwolennikiem był Abelard (1079—1142 r.). Przeciw Abelardowi pisał św. Bernard i naukę jego odrzucił.

4. Do walki tej wmieszał się św. Anzelm, arcybiskup Kantuaryjski ³⁾ (1034—1109 r.), przez swój dowód ontologiczny o istnieniu Boga, w którym oświadcza się za Realizmem. Wniosek bowiem od idei do rzeczywistości zdradza teorię realistyczną. Ale Anzelm wyraźnie nawet naucza (Monolog. c. I), że o tyle coś jest dobrem, o ile zawiera w sobie jakąś cząstkę dobra najwyższego, to samo rozumieć należy o szybkości, męstwie, pięknie i t. d.; wszystkie te rzeczy każą przypuszczać coś ogólnego, co mieszka w jednostkach poszczególnych i sprawia, że są tem, co wyraża własność im przypisywana. Takie rzeczowe rodzajowe ogólniki Anzelm przypisuje Bogu, który będąc najdoskonalszym, zawiera w sobie sumę wszystkich rzeczywistości, a więc również istnieć musi jak i przedmioty, w których te rzeczywistości się ujawniają.

¹⁾ Ks. Dr. Fr. Gabryl: Realizm i nominalizm w dziejach filozofii (w „Kwartalniku teologicznym”, Warszawa 1903—1906).

²⁾ Półn.-zachodnia część pobraża Gallii, dzisiejsza Normandia i Bretania.

³⁾ W Canterbury (wym. Kenterberi)—w południowo-wschodniej Anglii.

§ 22. Rozkwit filozofii Scholastycznej.

Piotr Lombard, Aleksander z Hales, Albert Wielki.

1. Najwyższy rozkwit filozofii Scholastycznej przypada na wiek XIII i XIV. Wyprawy wojenne bardzo się przyczyniły do ożywienia studyów naukowych; a nowo założone zakony szlachezną prowadziły ze sobą walkę w naukach filozoficznych i teologicznych o zdobycie palmy pierwszeństwa. Zasady komentatorów arabskich i żydowskich, fałszywe teorie o wspólnym całego rodzaju ludzkiego rozumie, o wieczności świata, śmiertelności duszy, niezdolności poznania Boga i jego opatrności, o sprzeczności filozofii z teologią, — dostarczały materiału do ćwiczenia myśli filozoficznej, do ścisłego badania wszelkich zasad rozumu, do ich wykładania i stosowania. Dokonali tego mężowie znakomici tak bystrością umysłu i erudycją, jako też świętością życia; dzieła ich po dziś dzień są jakby zbrojownią, gdzie najlepszą broń znaleźć można na zwalczenie dzisiejszego subiektywizmu, materyalizmu i panteizmu.

2. **Piotr Lombard**, uczeń Abelarda, urodzony (w Lume-logno) pod Nowarą w Lombardyi, zmarły w r. 1164, jako biskup Paryża, pierwszy ujął w system naukę, zawartą w pismach Ojców, w dziele pod tytułem „*Theologiae Christianae sententiarum libri 4*”. (Teologia chrześcijańska w 4 księgach sentencyj wyłożona). Dzieła tego we wszystkich owego czasu uniwersytetach używano przy wykładach teologii, autora zaś czczono zaszczytnem mianem Mistrza Sentencyj. Prawie wszyscy Scholastycy komentowali dzieło Piotra Lombarda i niem się posługiwali w zakresie teologii, podczas gdy w filozofii jako mistrza uznawano i sławiono Arystotelesa.

3. **Aleksander z Hales**, tak nazywany od klasztoru w Hali (obecnie Gloucester¹⁾ w Anglii, w którym przebywał, pierwszy ze Scholastyków poznał całą filozofię Arystotelesa i stosował ją do wykładu teologii. Uczył w Paryżu, nazywany powszechnie doktorem nieprzepartym i królem teologów. (*Doctor irrefragabilis et Theologorum Monarcha*). Z po-

¹⁾ Wym. Gloster.

lecenia papieża Innocentego IV, napisał „Sumę Teologiczną“, która przeszła przez krytykę 70 teologów i przez papieża poleconą została dla wszystkich szkół teologicznych. Umarł w r. 1245.

4. Bł. Albert Wielki, hrabia de Bollstädt, urodzony w Lauingen w Szwabii 1193 r., odbywał studia w Padwie i w Bolonii i wstąpił do zakonu Dominikanów. Po ukończeniu studyów przeniesiony został na profesora do Kolonii, stąd udał się do Paryża, ale potem znowu do Kolonii powrócił, — wszędzie dla przenikliwego umysłu i wielkiej nauki sławiony przez uczniów, których liczył tysiące. Był później legatem Apostolskim w Polsce, mistrzem dworu papieskiego, biskupem Ratzbońskim, ale złożywszy urząd, wrócił do swej celi zakonnej w Kolonii, aby całkowicie poświęcić się studyom i pisaniu dzieł. Zmarł w roku 1280.

Bł. Albert pierwszy z pośród chrześcijan napisał własne komentarze na dzieła Arystotelesa, którego filozofii zawsze używał do systematycznego wykładu teologii. W swych dziełach naukowych dwojaką obrał drogę, bo albo filozofię perypatetyczną wyklada, oczyszcza ją z późniejszych naleciałości i wydoskonala — niezależnie od teologii, albo też, traktując teologię, stosuje do niej filozofię Arystotelesa, opuszczając jednak wszystko to, co w niej było przeciwne nauce chrześcijańskiej. Filozofię ściśle odróżnia od teologii. Uczy, że teologia wypływa ze źródła wiary, filozofia z rozumu, teologia rozprawia o Bogu, filozofia o bycie, uważanym samym w sobie; celem teologii jest pobożność i zbawienie wieczne, w filozofii nauka sama dla siebie jest celem. Wiarę objaśniamy i rozumowo uzasadniamy przez naukę spekulatywną w tym celu, aby to, co jest przedmiotem wiary, lepiej było poznane, by ludzie łatwiej skłaniali się do wiary, jej zaś przeciwnicy mieli stosowną dla siebie odprawę.

Ogólna treść jego nauki jest następująca:

a) Rzeczy składają się z materji i formy i istotą (czyli treściwością — *quidditas*) swoją odróżniają się jedne od drugich. Istota jest wytworem umysłu i dlatego przyroda z całą różnaitością form, jakie zawiera, świadczy o istnieniu Boga jako Rozumu twórczego.

b) B o g a można poznać pośrednio z rzeczy stworzonych, nie zaś „a priori“, w Nim samym, bezpośrednio; stąd też Jego istnienia dowodzić trzeba ze stworzeń, czyli *a posteriori*. Rzeczy we wszechświecie podporządkowane są jedne drugim; w tej przeto zależności coś pierwsze być musi. Ten byt pierwszy nie może być cielesny, dlatego

że byt cielesny jest złożony i przypuszcza byt niezłożony, pojedynczy, musi więc być ów byt duchowym. Nie może być zmiennym, bo to, co jest zmienne *in potentia* ulega zmianie ze strony tego, co jest niezmienne. Musi więc ów byt i duchowym być i niezmiennym. Nie może nim być ani dusza, ani jakiś anioł, gdyż jedno i drugie podlega zmianie, lecz jedynie Bóg:—Bóg istnieje.—Bóg jest czystym rozumem, nie mającym żadnych części składowych fizycznych, albo metafizycznych; jest to rozum, który wszystko stworzył. Wbrew opinii wielu Perypatetyków twierdzi, że Bóg ma absolutną i zupełną wolną wolę. Bóg, wprawdzie, nie może chcieć tego, czego by nie miał, gdyż On ma wszystko, ale ponieważ ma upodobanie w tem wszystkim, co posiada i jest zadowolony tem zupełnie, ponieważ do działania, albo nie działania sam siebie skłania dobrowolnie, słusznie przeto należy Mu przypisać absolutną i wolną wolę. Skoro Bóg jest absolutnie wolny, można Mu zatem przypisać i stworzenie świata, skoro zaś celowy porządek we wszechświecie wymaga pierwszej przyczyny, więc Bóg rzeczywiście świat stworzył, a stworzył z niczego, bo gdyby materya była niestworzoną, wieczną, Bóg nie byłby pierwszą i powszechną wszechrzeczy przyczyną.

c) Świat więc nie jest wieczny. Jeżeli Perypatetycy dowodzą, że świat jest wieczny, nic więcej wykazać nie mogą, jak tylko to, że świat nie mógł zacząć swego istnienia przez narodzenie naturalne, tak, jak nie może naturalnie być zniszczonym. Ale, oprócz narodzenia jest stworzenie, do którego filozofowie greccy wznieść się nie mogli, dla tej prostej przyczyny, że ugrzęźli w pierwiastkach materyalnych, a nie wznieśli się do przyczyny najwyższej, niematerialnej. Zasada, u nich bardzo powszechna, „że z niczego nic powstać nie może“, stosuje się tylko do przyczyn naturalnych, ale bynajmniej nie do przyczyny, która naturalne przewyższa.

d) Duchowości duszy dowodzi z jej działania, w którym niezależną jest od organów. Z duchowości wypływa jej nieśmiertelność. Dusza jest formą substancjalną ciała, gdyż przez duszę człowiek stanowi gatunek odrębny, różny od gatunku zwierząt; a właśnie to, przez co przedmioty wzajemnie różnią się od siebie, jest ich istotną formą; i do duszy więc to samo stosować się musi.

e) Dusza ludzka wolną jest i dlatego może wykonywać czyny moralne. Człowiek jest przeznaczony do szczęścia

wiecznego, które polega na miłowaniu i oglądaniu Boga. Droga, do szczęścia wiodąca, jest cnota.

Bl. Albert w dziełach swoich filozoficznych wogóle bardzo zaleca nauki przyrodnicze. Sam przez całe życie niemi się zajmował, badając i objaśniając zjawiska przyrody. On pierwszy z pośród chrześcijan zaczął systematycznie nauczać zoologii, botaniki i mineralogii, dał nawet pierwsze podstawy rozumowe do fizjonomiki¹⁾ i frenologii²⁾. Dla swej wszechstronnej erudycji odziedziczył zaszczytne miano *Doctor universalis* (wszechstronny).

§ 23. Św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Jan Duns Scot.

Najznakomitszym uczniem Alberta Wielkiego był św. Tomasz z Akwinu, Doktor Anielski (*angelicus*), najjaśniejsza gwiazda nauki chrześcijańskiej, największy w wiekach średnich komentator dzieł Arystotelesa. Urodził się w r. 1225 na (zamku) Roccasica pod Monte Casino ze znakomitej rodziny, spokrewnionej z domem Hohensztaufów. W piątym roku życia oddany był na wychowanie do klasztoru (Benedyktynów) na Monte Cassino. Stąd przeniósł się do Neapolu, gdzie w 17 roku życia przyjął regułę zakonną św. Dominika. Przez Mistrza Dominikanów Jana Teutońskiego wysłany do Rzymu i do Paryża, słuchał wykładów Alberta Wielkiego i pod jego kierunkiem zdobył tak rozległą wiedzę filozoficzną i teologiczną, że niebawem powołany został na profesora i większem od mistrza swego cieszył się uznaniem uczniów. Nauczał w Kolonii, Paryżu, Bdonii i Neapolu. Godności biskupiej, ani kardynalskiej, choć mu je ofiarowano, przyjąć nie chciał. Umarł w r. 1274 w klasztorze Fossanuova pod Neapolem, w drodze do Lionu na sobór powszechny, dokąd wezwał go papież Grzegorz IX.

Jak mistrz Albert W., tak i św. Tomasz napisał komentarz na dzieła Arystotelesa, pisał nadto dzieła własne, korzystając z pism Arystotelesa, Platona, św Augustyna i mistrza swojego Alberta Wielkiego. Z komentarza na Arystotelesa najlepsze są te części,

¹⁾ Nauka o poznawaniu charakteru z rysów, z wyrazu twarzy.

²⁾ Nauka wnioskowania o zdolnościach umysłowych z kształtu czaszki i mózgu. O granicach tych nauk oraz o przesadnych twierdzeniach niektórych nowszych uczonych w tej dziedzinie czyt. Kaz. Wais: Psychologia (Warszawa 1903 r.), t. IV, str. 52 i nast.

które objaśniają księgi „Peri hermeneias, analitykę drugą, metafizykę, fizykę, o drobnych rzeczach w przyrodzie, o duszy, etykę Nikomachijską, politykę, księgi o meteorach, o niebie i świecie, o rodzeniu i zepsuciu“¹⁾, pomiędzy temi częściami komentarza mieści się traktat „O bycie i istocie“ (*De ente et essentia*) i komentarz do „Księgi o przyczynach“ (*Ad librum de causis*). Z własnych dzieł wymienić należy: Komentarz do sentencji Piotra Lombarda (*Commentarius ad librum sententiarum Petri Lombardi*), Kwestye roztrząsane (*Quaestiones disputatae*), Summa przeciw poganom (*Summa contra gentiles*) i Summa teologiczna (*Summa theologica*). Nadto dzieła pomniejsze (o wieczności świata, o pierwiastkach natury, o naturze materji, o przyczynie indywidualności, o naturze rodzaju, o naturze spólności, o rozumie i jego przedmiocie i t. d.²⁾). Oprócz dzieł powyższych napisał też komentarz na Pismo Św. i kazania.* Dzieła jego w wydaniu Rzymskiem z r. 1570 zawierają 17 tomów in folio.

Obdarzony wielką bystrością umysłu, z komentarzy arabskich na dzieła Arystotelesa wyciąga prawdziwą naukę filozofii perypatetycznej i w systematycznej metodzie, w formie jasnej, syllogistycznej prowadzi wykład i broni zasad filozofii i teologii, w dwóch zwłaszcza najslawniejszych dziełach: *Summa philosophica contra Gentiles* i *Summa theologica*. Prawdy przyrodzone od nadprzyrodzonych ściśle odróżnia i różnicę ich zasada na stosunku jednych i drugich do rozumu. Rozum wprawdzie tajemnic wiary w żaden sposób pojąć nie może, ale może rozwiązać zarzuty przeciw nim podnoszone, wykazywać, że tajemnice nie są przeciwne rozumowi, lecz przewyższają rozum; nadto może przez analogię i podobieństwo objaśniać najwyższe prawdy wiary i uprzystępniać je rozumowi. Między rozumem i Objawieniem rzeczywistej sprzeczności być nie może, gdyż jedno i drugie ma ostatnią przyczynę swoją w mądrości Boskiej, która sama sobie przeczyć nie może. Wszystkie trudności i zarzuty rozumu przeciw nauce objawienia są sofizmatami.—Rozum ludzki własnym wysiłkiem może poznać i wykazać przedwstępne

1) De interpretatione, analitica posteriora, metaphysica, physica, parva naturalia, de anima, ethica Nicomachi, politica, meteororum libri, de coelo et mundo, de generatione et corruptione.

2) De aeternitate mundi, de principiis naturae, de natura materiae, de principio individuationis, de natura generis, de natura accidentis, de intellectu et intelligibili etc.

podstawowe prawdy wiary (*praeambula fidei*). Do takich prawd należą między innymi: istnienie Boga, Stwórcy osobowego i wolnego, Zachowawcy wszechświata, Rządcy i Sędziego; duchowość i nieśmiertelność duszy, różnica między dobrem i złem. Bóg i te prawdy objawił, gdyż wiele ludzi dla braku czasu, albo nigdy-by ich poznać nie mogli, albo dla słabości umysłu późno dopiero przychodziliby do ich poznania i to z domieszką błędów. Rozum może także dowieść wiarogodności Objawienia.

Filozofia i teologia są to nauki zupełnie od siebie różne. Przedmiot właściwy filozofii stanowią prawdy rozumowe, teologii — prawdy objawione. Gdy prawdy rozumowe są jednocześnie objawione, wtedy jedna i druga nauka traktuje o nich według zasad sobie właściwych. Każda z tych nauk ma własne, niezależne od siebie zasady i własną metodę; pomimo to pomagają sobie wzajemnie, filozofia — dostarczając teologii metody naukowej i rozumowych dowodów, teologia — zabezpieczając filozofię przed błędem. Obie nauki są spekulatywne; ale teologia pewnością przewyższa filozofię, gdyż opiera się na mądrości i powadze Boskiej, przewyższa ją także przedmiotem, bo tym jest Bóg, Stwórca wszechrzeczy. Pojęcia ogólne, rodzajowe, o tyle mają rzeczywistości, o ile rzeczywiście mają podstawę w rzeczach; od rzeczy oderwane, istnieją rzeczywiście w umyśle jako idee, a i przed stworzeniem istniały już w umyśle Bożym, jako idee pierwotne: pojęcia rodzajowe w rzeczach, przed nimi, po nich. — Niepodobna tu wyłożyć całą Doktora Anielskiego naukę filozoficzną, gdyż jest zbyt obszerna i zawiera wszystko cokolwiek przed nim mądrego wydała filozofia. Ograniczamy się przeto na krótkim streszczeniu.

a) W Metafizyce przedewszystkiem rozprawia o materji i formie. Forma jest albo istotną, albo spólistną (przypadkową); materjalną, albo od materji niezależną czyli samoistną. Formy, wykluczające wszelką materję — samoistne (*subsistentes*), są albo w sobie całkowite: czyste duchy, albo niecałkowite, przeznaczone na to, aby były częściami jakiejś całości: dusze ludzkie. Nadto, rzeczy składają się z istoty i istnienia, istnienie łączy się z istotą i wtedy rzeczy istnieć zaczynają. — Materja jest albo ogólna, czyli wspólna, albo wyodrębniona, indywidualna, Przez materję wyodrębnioną, czyli przez istotę określoną, rzeczy wzajemnie się od siebie odróżniają. Duchy wyodrębniają się same przez się, gdyż nie składają się z materji i formy,

b) Noetyka. W rozpoznawaniu przedmiotu naprzód

jego obraz musi powstać w podmiocie poznającym, co dzieje się na mocy powstającego w owej chwili podobieństwa podmiotu do przedmiotu. Ten obraz zowie się postacią umysłową (*species intelligibilis*) i nie jest jeszcze tem, co poznajemy, lecz pierwiastkiem formalnym, przez który rozum poznaje swój przedmiot. Rozum bowiem obraz ten niejako chwyta, tworząc słowo myślnie i wtedy poznaje przedmiot tudzież wyraża go przez słowo ustne. Poznanie jest dwojakie: zmysłowe, którego przedmiotem są rzeczy zmysłowe, jednostkowe (*individualia*),—i umysłowe, którego przedmiotem są pojęcia ogólne, istoty rzeczy. Poznanie zmysłowe jest podstawą dla poznania umysłowego: „Wszelkie nasze poznanie umysłowe zaczyna się od zmysłu“. Idee wrodzone nie istnieją. Rozum jest jakby czystą tablicą. Dzieli się na rozum czynny i bierny. Rozum czynny wyrabia postać umysłową (*species intelligibilis*), oświeca ją i odrywa i czyni poznawalną dla umysłu; rozum bierny potem tę postać przyjmuje, tworzy słowo myślnie i poznaje przedmiot. Skutek poznania zmysłowego — to wyobrażenie, postać, czyli obraz rzeczy; skutek poznania umysłowego—to pojęcie czyli termin, sąd, rozumowanie.—Własnością umysłu jest, że istnieją w nim pojęcia powszechnie. O ile poznaje za pomocą tych pojęć rzeczy poszczególne i z nich wychodząc nowe idee tworzy i poznaje, zowie się rozumem. Umysł (*intellectus*) jest organem, czyli narzędziem poznania, rozum (*ratio*)—narzędziem nauki, a najwyższe pojęcia są nasionami nauki. Umysł i rozum nie różnią się rzeczowo, ale logicznie.

c) W Teologii odrzuca św. Tomasz dowód ontologiczny istnienia Boga. Istota Boga jest tem samem, co Jego istnienie i dla tego zdanie „jest Bóg“ jest samo w sobie oczywiste, gdyż orzeczenie „jest“, albo „istnieje“ zawiera się w pojęciu podmiotu, czyli jest identyczne z istotą Boga; lecz zdanie to nie jest oczywistem dla nas, gdyż my Boga poznajemy nie bezpośrednio, lecz pośrednio, przez Jego skutki; dlatego istnienia Boga nie można dowieść *a priori*, lecz *a posteriori*. Doktor Anielski stawia 5 dowodów, wnioskuje: α) z ruchu w świecie do pierwszego czynnika nieruchomego, β) z przyczyn sprawczych, w których nie można iść w nieskończoność, ale koniecznie trzeba przypuścić przyczynę pierwszą, γ) z rzeczy możliwych (przypadkowych) i koniecznych, δ) ze stopni doskonałości, które znajdują się w rzeczach, skąd koniecznie trzeba przypuścić istotę pierwszą najdoskonalszą, ϵ) z celowości w świecie do pierw-

szej przyczyny obdarzonej rozumem i wolą (S. Th. 1, q. 2, a. 3).

Bóg jest czystą rzeczywistością (*actus purus*), bez żadnej możności (*potentia*), jest pojedynczy, nieskończony, najdoskońalszy, i tak dalej. Jego doskonałości nie różnią się rzeczowo, lecz wirtualnie, albo logicznie, mianowicie, o ile istotę Boską rozważamy z różnych względów (S. Th. I, q. 14, a. 13, c.).—Bóg jest rozumem najwyższym, sam dla siebie przedmiotem poznania. Bóg zawiera w sobie idee pierwotne wszechrzeczy; ale wielość tych idei nie jest absolutna, lecz tylko względna, mianowicie, o ile istotę Boską w różny sposób można naśladować. Istnienie i rozum w Bogu są jedno, dlatego i idea w Bogu, ściśle mówiąc, jest jedna.—Bóg jest absolutną wolą; pierwszym przedmiotem swej woli jest On sam, drugim dopiero są stworzenia. Siebie samego chce z konieczności, rzeczy stworzone dowolnie.

d) W Kosmologii naucza, że Bóg, pierwsza przyczyna wszelkiego bytu, stworzył świat. Ponieważ zaś wszelki byt składa się z materii i formy, jedna i druga musi mieć początek od Boga. Materia nie mogła wyjść z Boga, gdyż Bóg nie jest materialny. Musiała więc materia być stworzoną przez Boga, a jako taka istotą swoją różni się od Niego, przyczyna bowiem od skutku istotowo różnić się musi. To, co głosi rozum, zawsze można dowieść z rozważania świata. Lecz rozum stworzenia świata w czasie określonym ściśle dowieść nie może, jakkolwiek uważa to za możliwe, z tej przyczyny, że świat wydaje się nie koniecznym, lecz przypadkowym. „Że świat miał początek, tylko z wiary wiedzieć możemy“.—Celem stworzenia jest objawienie Boskiej dobroci—Optymizm.

e) W Psychologii za Arystotelesem naucza, że dusza jest pierwszą formą (czynem, entelecheją) ciała fizyczno-organicznego. Rozróżnia duszę wegetatywną, zmysłową i umysłową. Dusza ludzka jest umysłowa, ale zmysłową i wegetatywną w sobie zawiera. Jest duchową, co wypływa z jej działalności, od organizmu niezależnej, jako też z samowiedzy, czyli z sumienia, które nam świadczy, że dusza może zagłębić się (*reflectere*) w siebie i w swoje czynności. Dalej naucza, jak Arystoteles, że dusza wegetatywna i zmysłowa mocą nasienia istnieje jeszcze przed umysłową i wpływa na kształtowanie się ciała. Duszę umysłową stwarza Bóg bezpośrednio i tak ściśle łączy z wege-

tatywną i zmysłową, że formy duszy wegetatywnej i zmysłowej ulegają rozkładowi (to jest zamieniają się na władze wegetowania i czucia), tak iż dusza rozumna jest jedyną znowu i samodzielną formą człowieka (C. Gent. l. 2., c. 87). Ponieważ dusza jest duchową i samodzielną, jest więc także niezniszczalną i nieśmiertelną, gdyż jako istota rozumem i wolą obdarzona, jest od ciała niezależną i po śmierci ciała sama przez się istnieć może, a nawet skutkiem przyrodzonego pragnienia szczęścia istnieć musi.

f) Co do Etyki naucza, że cel człowieka polega na najwyższej doskonałości, a tą jest upodobnienie się Bogu, do którego, o ile się dochodzi, zyskuje się szczęście najwyższe. Szczęście to zasadzać należy nie na dobrach ziemskich, lecz na doskonałym poznaniu Boga i Jego umiłowaniu. Ponieważ Boga w tem życiu nie oglądamy bezpośrednio, przeto nie możemy Go ani doskonale poznać, ani zgodnie z poznaniem doskonale ukochać, i dlatego szczęście doskonałe osiągamy nie w tem, lecz w przyszłym życiu. Konieczną więc jest rzeczą, czyny swoje stosować do woli Boskiej i słuchać głosu sumienia. Zło moralne jest zбочeniem od prawa Boskiego, jest przyczyną ujemną, wadą, pozabawieniem dobra należnego. Środkiem do osiągnięcia szczęścia jest cnota. Obok naturalnych cnót Greków: roztropności, sprawiedliwości, męstwa, wstrzemięźliwości i cnót pokrewnych, mówi o cnotach teologicznych: wierze, nadziei i miłości.

Wreszcie o wszystkim, co w jakikolwiek sposób odnosi się do filozofii, z taką pisze jasnością, precyzją i tak rozprawia wszechstronnie, że dzieła jego, zwłaszcza Summa teologiczna, zawierają dowody na zwalczanie błędów nawet obecnych czasów. Słusznie też papieże sławili dzieła Tomasza i filozofię jego, którą Leon XIII w encyklice „Aeterni Patris“ z dnia 4 sierpnia 1879 r. „złotą mądrością“ nazywa, polecali całemu światu chrześcijańskiemu. Doktor Anielski tak często był objaśniany, że, jak świadczy Dr. C. Werner (*Der heilige Thomas von Aquino* I, 885), w XVIII wieku powstało około 700 komentarzy.

2. Św. Bonawentura, Jan de Fidanza, toskańczyk, urodzony w Bagnorei (1221—1274 r.), franciszkanin, uczeń Aleksandra z Hales; wykładał naprzód teologię w Paryżu, potem został mistrzem generalnym Zakonu i Kardynałem. Umarł podczas soboru w Lionie. Zwany jest Doktorem Seraficznym, a równany bywa nawet ze św. Tomaszem. W niektórych

punktach różni się od niego. Naprzód nauczał, idąc za Aleksandrem z Hales, że nawet istoty duchowe, aniołowie i dusza ludzka składają się z materii i formy. Mówi bowiem, że przez formę dusza staje się rzeczywistością, lecz rzeczywistość, czyli aktualność, musi mieć jakieś podścielisko, a tem zawsze jest materia. Powtóre naucza, że rozum może wykazać, że świat stworzony został w czasie określonym i że istnienie świata od wieków jest niemożliwością. Wreszcie częściej idzie za Platonem, podczas gdy św. Tomasz Arystotelesowi więcej oddaje uznania.

Do filozofii dodaje mistykę, którą najbardziej zasłynął. W „Podróży myśli do Boga“ (*Itinerarium mentis ad Deum*) daje pojęcie nauki mistycznej, która polega na tem, że dusza poczynając od świata zmysłowego, szuka śladów Boga, w stworzeniach widzi Jego majestat i piękność, potem wracając do siebie, w sobie, jako w obrazie Bożym, Boga ogląda, nareszcie do Bóstwa samego się wznosi i Boga widzi bezpośrednio.

Dominikanie szli za św. Tomaszem, Franciszkanie za Aleksandrem z Hales, św. Bonawenturą i Duns Skotem. Stąd powstała długa walka między Tomistami i Skotystami.

3. Jan Duns Skot, irlandczyk (1274 — 1308 r.), franciszkanin, wykładał wobec niezliczonej ilości uczniów na uniwersytecie Paryskim i pierwszy ośmielił się św. Tomasza, wielką już sławą cieszącego się powszechnie, w niektórych punktach zwalczać, nie wymieniając wszakże jego imienia w swych pismach. W krytycznem roztrząsaniu dowodów, które mu się mniej podobały, okazał subtelny umysł, czem zasłużył sobie miano Doktora Subtelnego. Krytyce nadmiernie był oddany, szczęśliwszy w zwalczaniu zdań obcych, aniżeli w uzasadnianiu własnych. Rozróżnia 3 rodzaje materii pierwszej, pierwszego rzędu, drugiego rzędu i trzeciego, (pierwszo-pierwszą, drugo-pierwszą i trzecio-pierwszą). Pierwsza jest bez jakiegokolwiek formy, jedyna, powszechna, wspólna istotom cielesnym i duchowym; drugą nazywa tę, która jest podmiotem sztucznego rodzenia i zniszczenia¹⁾. Przypisuje więc ciału własną formę, oprócz formy

¹⁾ „Voco materiam primo—primam subiectam quandam partem compositi habentem actum de se omnino indeterminatum... sed illum actum habet a Deo efficiente; actum vero talem vel talem, habet a forma, per quam et cum qua subsistit in composito.... Dicitur autem materia secundo prima, quae est subiectum generationis et corruptionis, quam mutant et transmutant agentia creata“ (De rer. princ., q. 8, art. 3, 19. p. 51). Por. De Wulf, str. 398.

duszy. Pomiedzy jednostkami, między tem, co powszechne i tem, co poszczególne, między istotą i istnieniem, między przymiotami boskimi, między bytem i jego właściwościami transcendentalnymi, między władzami przyrodzonymi i substancją, między duszą wegetatywną, zmysłową i umysłową człowieka istnieje różnica formalna. Nieśmiertelność duszy jest nauką wiary, — rozumem dowieść jej nie można. Wola sama siebie skłania do czynu, bez żadnego wpływu przedmiotu — Indeterminizm absolutny (czysty).

§ 24. Upadek filozofii scholastycznej. Roger Bakon, Wilhelm Okkam, Gabryel Biel, Mikołaj Kuzańczyk, Giordano Bruno.

Walki pomiędzy szkołami Tomistów i Skotystów i kwestye z jednej i drugiej strony subtelne, które Scholastycy z uszczerbkiem dla nauki zbyt szeroko traktowali, forma literacka zaniedbana, a przedewszystkiem duch przeciwnieństwa względem władzy kościelnej, jak to widzimy u sekciarzy XIV wieku, Wiklefitów, Husytów i innych, dały powód naprzód do zwalczania filozofii greckiej i chrześcijańskiej, a potem do zupełnego jej odrzucenia. Na czele tego okresu stoją:

1. Roger Bakon (1214 — 1294 r.), *Doctor mirabilis* (przedziwny), franciszkanin, anglik, który wykładał filozofię w Oksfordzie. Człowiek obdarzony wielkim umysłem, bardzo biegły w fizyce i matematyce, który mógł zbogacić filozofię chrześcijańską wielu prawdami przyrodzonymi. Ale nienawiścią przejęty do Scholastyków, w sposób najbardziej wrogi napadał na metafizykę i jej mistrzów. Pozbawiony urzędu profesora, do końca życia oddawał się studjum przyrodniczym.

2. Wilhelm Okkam, franciszkanin, słuchacz Duns Skota w Oksfordzie i w Paryżu, nauczał w Paryżu. W niezgodzie między Ludwikiem Bawarskim i papieżem stanął po stronie króla i w jego obronie wydał kilka pism przeciw Stolicy Apostolskiej. Wypędzony z klasztoru, umarł w Monachium r. 1347. W historii Doktorem niezwykłym (*singularis*) nazywany. Wznowił Nominalizm i dał początek Sensualizmowi.

Nauczał bowiem, że pojęcie rodzajowe nie ma żadnej rzeczywistości, a człowiek poznaje tylko jednostki, do czego same

zmysły wystarczają. W Psychologii głosi dualizm, twierdząc, że dusza zmysłowa należy do ciała i dla tego nie może jednej stanowić istoty z duszą rozumną, czego ma dowodzić walka między rozumem a zmysłowością. Dalej twierdził, że rozum nie może dowieść niezniszczalności i nieśmiertelności duszy, ani istnienia Boga. Między moralnym dobrem i złem niema wewnętrznej różnicy, lecz powstała ona z wolnej woli Boga. Nie można też wykazać, że Bóg jest celem woli człowieka. Przeczył także uzdolnienia człowieka do oglądania Boga.

3. Gabryel Biel (zm. 1495 r.), ostatni z przedstawicieli Nominalizmu, — nauczał w Tubindze i naukę Okkama, ujętą w metodę i jednolity system, po uniwersytetach usiłował rozpowszechnić. Luter i Melancton czytali jego dzieła, choć te przez Sorbonę paryską i w Rzymie były wzbronione.

4. Mikołaj Kuzańczyk, ur. we wsi Kues pod Trewirem r. 1401; w Dewenterze i Padwie studyował prawo, matematykę i teologię; został biskupem w Brixen i Kardynałem. Um. w r. 1464. Scholastykę zupełnie odrzuca, jest zwolennikiem mistycyzmu i subiektywizmu. Treść jego nauki następująca:

a) Oprócz rozumu, który od zmysłu odrywa pojęcia i ma siedlisko w mózgu, istnieje intuicya umysłowa, przez którą poznajemy prawdę i której bynajmniej nie krępuje prawo zasadnicze sprzeczności, kierujące rozumem. Ona poznaje prawdę, podczas gdy Bóg wlewa wiarę.

b) Bóg jest utożsamieniem wszystkich różnic i sprzeczności; wszystko w sobie zawiera. Świat i przyroda są rozwojem i objawem tego, co w Bogu jest identyczne, zjednoczone. Człowiek więc istotę rzeczy może poznawać tylko domyślnie, a wyznanie niewiadomości jest najwyższą wiedzą.

c) Bóg stworzył świat, ale w ten sposób, że udzielił rzeczom swego bytu; dlatego świat jest tylko objawem niewidzialnego Boga, (— nauka jawnie sprzyjająca panteizmowi). Miał głosić naukę o obrocie ziemi około swej osi jeszcze na sto lat przed Kopernikiem.

d) Dusza poznaje rzeczy przez to, że intuicya unysłowa do rzeczy podobną się staje; lecz ponieważ w tem upodobnieniu się intuicyi prawdę poznać można tylko przez bezpośredni wpływ światła boskiego, czyli samego Boga, zatem rozum oświecony, gdy poznaje, wtedy ogląda Boże podobieństwo, a Bóg

w nim sprawuje wszystko—(ubóstwienie). Nie bez słuszności twierdzili niektórzy, że nauka Kuzańczyka zawiera w sobie zarodki późniejszej „filozofii tożsamości“ Szellinga i panteizmu. Zwolennik jego Giordano Bruno otwarcie głosił panteizm.

5. Giordano Bruno, urodzony w Noli pod Neapolem w r. 1550, w młodym wieku zbyt był oddany poezji, a czytanie niemoralnych pism zepsuło go. Już z zepsutymi obyczajami wstąpił do zakonu św. Dominika, lecz wkrótce zakon porzucił i udał się do Genewy i Paryża, gdzie oddał się pisaniu dzieł. Tyle czynił napaści na wiarę i Kościół, że powszechnie przez to powodował zgorzenie. Opuściwszy Paryż, błędził po Anglii, Niemczech, Szwajcaryi, wkońcu przybył do Rzymu, gdzie musiał stanąć przed trybunałem Inkwizycji, i gdy nie chciał wyrzec się herezyi, oddany został władzy świeckiej i na spalenie skazany w r. 1600.

Nauczał, że świat składa się z nieskończonego mnóstwa monad żyjących, które pierwiastek boski—dusza świata—łączy w jedno. Monady te są niestworzone, wieczne, jednocześnie materialne i duchowe. Dusza ludzka także jest monadą. Wielość istot jest tylko pozorną; formy zewnętrznie tylko giną i powstają; dusza świata, która wszystko przenika i ożywia jest zupełnie niezmienną. Dla filozofa nie istnieje Bóg transcendentalny; teolog według wiary może Go uznać. Bóg i świat, co do istoty, stanowią jedno (—panteizm).

CZĘŚĆ III.

Filozofia nowożytna, współczesna.

Pod koniec XVI wieku, w epoce odrodzenia, gdy narody zbyt-
nio oddane były starożytności pogańskiej, a Luter przez
swoją reformację odrzucił wszelką tradycję, razem z powagą
kościelną odrzucono też powagę i tradycję naukową i pojawili się
ludzie, którzy, wzgardziwszy dotychczasowymi filozoficznymi syste-
mami, usiłowali tworzyć nowe. Tym sposobem zatraconą została
jedność filozoficznej spekulacji, a z jednością jej pewność i trwa-
łość. Już jedna część filozofów głosiła doświadczenie, jako
jedyne źródło wszelkiego poznania i uczyła, że samem tylko do-
świadczeniem, czyli empiryą, wszystko tłumaczyć należy. Mają
nazwę Em piry k ó w, a ich system zowie się Em pi r y z m e m.
Empiryzm z biegiem czasu rozwinął się w sensualizm, de-
izm, materyalizm, darwinizm, realizm, pozytyw-
wizm, agnostycyzm, a wkońcu doszedł do scepty-
cyzmu.

Druga część, przeciwnie, uznawała rozum, jako jedyne
źródło poznania, pewności zaś doświadczenia ci filozofowie albo
zaprzeczali, albo podawali w wątpliwość, skąd powstał Racy o-
n al iz m. Racyonalizm był przyczyną idealizmu, ten zno-
wu był podstawą panteizmu, a wkońcu filozofia zwyrod-
niała w pesymizm.

Podczas, gdy filozofia (tak zwana) postępową ¹⁾ coraz to

¹⁾ Czyt. E. Blanc: „Histoire de la philosophie et particulièrement de la

nowe wydawała systemy, w szkołach chrześcijańskich filozofia scholastyczna, wzbogacona nowymi przyrodniczymi wiadomościami, przygotowała grunt dla nowej metody filozoficznej, która nosi nazwę filozofii nowożytnej chrześcijańskiej.

Mówić więc będziemy w trzeciej części tej historii.

W rozdziale VI. O empiryzmie.

W rozdziale VII. O racjonalizmie.

W rozdziale VIII. O filozofii nowożytnej chrześcijańskiej.

philosophie contemporaine", t. II, roz. XVIII, „Philosophie moderne“ (Filozofia nowożytna): „Ses causes, son caractère et sa destinée“. Por. Van der Aa, strona 78 i 79.

ROZDZIAŁ VI.

O Empiryzmie.¹⁾

§ 25. Zwiastuni empiryzmu.

1. **F**ranciszek Bacon z Werulam, ur. w 1561 r. w Londynie, kanclerz państwa Angielskiego (1619 r.), wkrótce jednak dla czynionych ustępstw i przekupstwa pozbawiony urzędu, umarł w r. 1626; przeciwnik Scholastyków, których w wielkiej miał pogardzie, zarzucając im niedostateczność badania przyrody, oraz używanie syllogizmu i metody dedukcyjnej. Nie jest jednak czystym empirystą, gdyż oprócz doświadczenia uznaje też inne źródła poznania.

a) Metodę indukcyjną uznaje za jedynie naukową i dlatego nauka jego koniecznie prowadzić musiała do empiryzmu i materyalizmu. Metodę indukcyjną nazywa „własną“ i „nową“ i wykląda ją w „Nowym Organonie“,—lecz niesłusznie, bo już Sokrates, Plato i Arystoteles wyrobili i stosowali indukcyę, a Scholastycy, idąc ich śladem, bynajmniej metodą indukcyjną nie gardzili. Bacon stawia żądanie, że indukcyja powinna od jednostek wznosić się do pojęć, (czyli wyników) ogólnych. Syllogizm i metodę dedukcyjną odrzuca, nie oceniając znaczenia dedukcyjnej argumentacyi, od ogólnego pojęcia do poszczególnego, ani ważności syllogizmu w poznaniu indukcyjnem pośrednim²⁾. Nie

¹⁾ Nazwa pochodzi od greckiego ἐμπειρία, doświadczenie (lac. experientia).

²⁾ Wniosek indukcyjny pośredni (czyli niezupełny) jest ten, który orzeka

można wprawdzie zaprzeczyć, że Bakon wogóle podniósł metodę indukcyjną, lecz w szczególności nie ocenił on dostatecznie zdobyczy naukowych swojego czasu, a nawet nie poznał ich wszechstronnie.

b) Aby można było zdobyć prawdziwą naukę, mówi Bakon, usunąć należy przeszkody nauki, przyczyny błędów, które bożyszczami nazywa, ponieważ fałszywa nauka jest niejako bałwochwaltwem rozumu. Są to, mianowicie: α) bożyszczarodzaju ludzkiego (*idola tribus*), to jest przesady wspólne wszystkim ludziom; β) bożyszczajaskini (*idola specus*), (tak nazwane zgodnie z nauką Plotyna, który mówił, że człowiek siedzi niejako w jaskini i przypatruje się cieniem rzeczy, jednostronnie tylko poznając takowe), których przyczyną jest odrębna natura ludzi i ich ograniczenie; γ) bożki rynku (*idola fori*) to jest przesady wzajemnie sobie udzielane przez ludzi; δ) bożki teatralne (*idola theatri*) t. j. takie, które zasadzają się na błędach szkoły i podstawę mają w powadze nauczycieli ¹⁾. Te ostatnie bożyszczanazywa najniebezpieczniejszemi, w szczególności zaś Arystotelesa przyrównywa do tureckiego despoty, który tylko po zabiciu krewnych i spadkobierców może ster rządu w swym ręku utrzymać. Gdy już przeszkody usunięte zostały, naukę zdobywać należy α) przez badanie przyrody w jej poszczególnych objawach; badania te, czyli obserwacye, nazywa procesami przyrody; β) obserwacye powinny być na tablicach ²⁾ wypisane i uporządkowane: porównanie procesów; γ) wkońcu przystąpić należy do rzeczywistego przyrody poznania.

Filozofia jego zdaniem ściśle powinna być oddzielona od teologii. Jego nauka wielkie wprawdzie usługi oddała naukom doświadczalnym, ale metafizyce i etyce gotowała upadek. Z jego zdań najbardziej znane: Powierzchowna znajomość filozofii

o wszystkich jednostkach pewnego ogółu to, co się poznało nie o wszystkich, lecz o niektórych tylko jednostkach. Wniosek zaś indukcyjny bezpośredni (pełny) orzeka o wszystkim to, co też o wszystkich jednostkach szczególnie było poznane.—O wartości obydwóch rodzajów indukcyjnego wnioskowania ob. ks. Dr. Fr. Gabryl'a: „Noetykę“, Kraków 1900, str. 213 i nast.

¹⁾ Por. Struve, „Wstęp krytyczny do filozofii“, wyd. 3, Warsz. 1903. str. 564.

²⁾ Ob. A. Fouillé, „L'histoire de philosophie“, w tłumaczeniu rosyjskiem Nikolajewa wyd. 2, str. 233.

prowadzi może do ateizmu, ale głębsze jej poznanie do religii zwraca ¹⁾

2. Tomasz Hobbes z Malmesbury (1588 — 1679 r.), przyjaciel i uczeń Bakona, wychowawca Karola II, króla Angielskiego. Nauka jego jest materyalistyczna. Twierdzi:

a) W Kosmologii, że pojęcie substancji jest czystym wymysłem, że ciało jest substancją i, że prawdziwa filozofia tylko o ciałach traktuje. Nawet człowiek jest tylko ciałem, jego zaś dusza ciałem subtelnem. Każde wyobrażenie umysłowe ma podstawę w ujęciu zmysłowym, które znowu jest tylko ruchem w organizmie cielesnym. Ruch ten powodują wrażenia, z których bez naszej woli powstają wyobrażenia (czucia) zmysłowe, a za pośrednictwem pamięci—pojęcia, sądy, wnioski. Wszelki sposób myślenia jest rachowaniem: odejmowaniem i dodawaniem. Władza pożądliva z konieczności dąży do większego dobra; wolność polega na niepodleganiu przymusowi w wykonywaniu tego, do czego dąży pożądlivość. Dobrem najwyższem jest zachowanie siebie. Stąd

b) W Etyce wypływa wniosek, że każdy ma prawo do wszystkiego. Ponieważ zaś według tej zasady powstałaby walka wszystkich ze wszystkimi, konieczną jest rzeczą łączyć się w związki i umowy zawierać, jako też władzę najwyższą na kogoś przenosić. Najlepszą formą państwa jest monarchia absolutna, w tem znaczeniu, że ten, kto sprawuje rządy jest ponad wszystkimi prawami i ponad wszystkimi obywatelami, a ci ostatni jemu podlegać winni z życiem i ciałem, we wszystkich sprawach, nawet w sprawie religii. Najślawniejsze jego dzieła są: „Zasady filozofii“ (*Elementa philosophica*), „Zasady filozofii o obywatelu“ (*Elementa philosophiae de cive*), „Lewiathan, albo o materyi, formie i władzy Kościoła i państwa“ (*Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*).

§ 26. Sensualizm ²⁾.

Zwolennikami sensualizmu są:

1. Jan Locke, urodzony we Wrington w r. 1632. Umarł

¹⁾ „Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducent“.

²⁾ Od łac. *sensus*, zmysły, gdyż poznanie zmysłowe stanowi główną zasadę tej filozofii.

w r. 1704. Studyował filozofię i medycynę w Oksfordzie, ale praktyki lekarskiej nie prowadził, tylko, mieszkając w Holandyi i Anglii, zajmował się filozofią, studyując i uzupełniając Bakona. Treść jego nauki jest w przybliżeniu następująca:

Wszystkie nasze idee nabywamy przez doświadczenie, które osiągamy przez zmysły i refleksyę. Dusza jest czystą tablicą. Z zewnętrznych wrażeń zmysłowych powstają pojęcia proste, z którymi rozum łączy pojęcia refleksyjne (zwrotne), powodowane przez doświadczenie wewnętrzne i tak powstają pojęcia złożone. Pojęcia złożone są to sposoby i nie są czemś rzeczywiście istniejącem, lecz tylko modyfikacyami rzeczy w przestrzeni, w czasie, w liczbie. Substancya jest tylko podścieliskiem sposobów bez rzeczywistości — jest pojęciem przyjętem ze zwyczaju. Z połączenia, rozdziału i t. d. pojęć powstają stosunki „relatifs“ do których należy i przyczynowość. Rozum nasz gdy rozważa, że coś staje się przez działanie czegoś drugiego, to ostatnie uważa za przyczynę wyniku, a wynik sam nazywa jego skutkiem. Pojęcia powszechne (albo rodzajowe) są to częściej imiona i wyobrażenia duszy. Tylko pojęcia szczegółowe (zmysłowe) są rzeczywiste. Jest jednak niekonsekwentny, gdyż mówi o poznaniu Boga, którego przecież zmysłami poznać nie można; wykazuje nawet istnienie Boga dowodem kosmologicznym. — Duszę nazywa niematerialną i nieśmiertelną, ale twierdzi, że niematerialności duszy z czynu poznania rozumowo dowieść nie można, gdyż Bóg i materji mógłby udzielić władzę myślenia. — Uczy, że wola nie działa bez pobudek. Jeżeli pobudki, według których działa, rozum uważa za lepsze i pierwszeństwo każe im oddać przed innemi, — wola zowie się wolną.

2. Stefan Bonnot de Condillac z Grenobli, (1715 —1780 r.), ksiądz, żył w Paryżu i obcował z Rousseau, Diderot'em, Voltair'em. Z początku nauczał podług Locke'go, że dwa są źródła poznania: zmysły i refleksya; później jednak głosił, że zmysły stanowią źródło jedyne, tak iż dusza w poznaniu zachowuje się zupełnie biernie. Niestaly w swoich zasadach, nauczał o nieśmiertelności i niematerialności duszy, i przeciw Locke'mu zaprzeczał możliwości, aby materya myśleć mogła.

§ 27. Deizm.

W Anglii teorię Lokka posunięto aż do przeczenia porządku nadprzyrodzonego i stąd powstał deizm, który Boga uznaje, ale wszelkiego Jego wpływu na świat zaprzecza ¹⁾. Zwolennikami deizmu w Anglii byli: Toland, Tindal, Bolingbroke.

We Francyi: Franciszek Arouet Voltaire, rodem z Paryża (1694—1778 r.), który wiele obcował z deistami angielskimi i w Prusach z królem Fryderykiem II. Człowiek zepsutych obyczajów, który z największą bezbożnością ośmieszał religię i Kościół katolicki; uznawał wprawdzie istnienie Boga, ale mówił, że On nie troszczy się o świat, powątpiewał też o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Kult rozumu, swoboda absolutna we wszystkim, zapoznanie porządku nadprzyrodzonego i pewnego rodzaju filantropia — to są cechy charakterystyczne jego nauki. Dalej, idą inni encyklopedyści: Denis (Dyonizy) Diderot (1713 — 1784 r.), twórca encyklopedyi, Jan d'Alembert (1717—1783 r.) i Jan Jakób Rousseau (1712 — 1778 r.), znany ze swych złych obyczajów, który wydał dzieło „O kontrakcie społecznym“; naukę jego przyjęli Henryk Saint Simon, rodem z Paryża (1760 — 1825 r.), Karol Fourier z Besançon (1772 — 1837 r.), Józef Prudhon, z Besançon (1809—1865) i Ludwik Blanc, a mieszając z nią zasady materyalistyczne, stworzyli socjalizm i komunizm.

W Niemczech między innymi do deistów należą następnii: Herman Samuel Reimarus (1694—1768 r.); Gotthold Efraim Lessing (1729 — 1781 r.); Jan Godfryd Herder (1744—1803 r.), który odrzucał wszystkie dogmaty, a istotę religii zasadzał na uczuciu, bez żadnego obowiązku, aby żyć lub działać według wiary.

§ 28. Materyalizm.

Czwartą ewolucją empiryzmu jest materyalizm. Ponieważ według empiryzmu i sensualizmu całe nasze poznanie wypływa

¹⁾ I tem się różni od teizmu (grec. θεός — Bóg), przyjmującego obok istnienia Boga i Opatrzność Bożą.

z doświadczenia, a według Hobbesa wrażenie zmysłowe jest tylko ruchem organizmu, ponieważ podług tejże teorii substancja jest tylko wytworem myśli i same tylko ciała istnieją, łatwo już było twierdzić: że oprócz materji i ruchu nie istnieje, albo, że nie niema oprócz materji i siły—materyalizm. Materyalizm zapoczątkowali we Francyi:

1. Julian Offroy de la Mettrie (1709—1751 r.), ulubieniec Fryderyka II, króla pruskiego. Tytuły dzieł jego dostatecznie zdradzają charakter nauki materyalistycznej: „L'homme machine“ (1748 r.), „L'homme plante“ (1748 r.) i inne. Główne jego zasady są: Boga niema. Istnieje tylko materya i ruch. Myśl jest to ruch w mózgu. Człowiek różni się od zwierzęcia jakością i wielkością mózgu; jest też maszyną tak, jak zwierzę i roślina. Najwyższe dobro wszystkich stworzeń jest przyjemne wrażenie, które w człowieku, świadomie takowe przyjmującym, zowie się rozkoszą. Gdy ginie istota mózgu, ginie także dusza. Człowiek używać winien życia dopóki żyje.

Twierdzenia te, rozsiane bezładnie i z niesłychaną naówczas we Francyi lekkomyślnością głoszone, zebrali w pewien system Holbach (1723—1789) i jego nauczyciel Lagrange, w dziele „Système de la nature“, które, w r. 1770 publicznie wydane, stało się wyrocznią nauki materyalistycznej. Krótka treść osławionej tej książki jest następująca: Istnieje tylko materya i ruch. I jedno i drugie jest niestworzone, wieczne, konieczne. Materya składa się z atomów, które przez ruch konieczny i wieczny łączą się z sobą, tak iż powstają rzeczy światowe. Zbiór rzeczy zowie się przyrodą. Wszystko dzieje się z konieczności. Idea Boga jest największą niedorzecznością. Źródło swe ma w nieznanym sił natury; wytworzyły ją terror rewolucyi i szkodliwe czynniki natury. Człowiek jest to byt fizyczny, dusza nie różni się od ciała, głównem siedliskiem duszy jest mózg. Gdy mowa o duszy, rozumie się mózg. Natura pragnie siebie zachować. Natura martwa żyje skutkiem siły przyciągającej i odpychającej, człowiek zaś skutkiem miłości własnej. Dobrem jest to, co przyjemne; złem to, co szkodliwe. Ponieważ wszystko dzieje się z konieczności, zatem namiętności i występki są uprawnione. Cnota jest to sztuka przez pomnożenie szczęścia innych siebie samego uczynić szczęśliwym. Do państwa należy groźbą kar powstrzymywać żądze

i namiętności, albo przez pozbawienie wolności niezdolnym kogos uczynić do szkodzenia innym.

2. Klaudyusz Adryan Helwecyusz (1715—1771) wprowadził materyalizm do etyki. Nauczał, że dusza jest organiczną władzą zmysłową. Najwyższem przeobrażeniem wrzenia zmysłowego jest rozum. Pobudką działania jest miłość; namiętności są uprawnione, a nawet konieczne i żadna etyka nie ma prawa je tłumić. Etyka jest tem samem, co religia, zaten zaparcie się samego siebie jest głupotą, niebezpieczną i szkodliwą dla państwa. Równie szkodliwą jest religia, która zasada się na dogmatach; a najskodliwszym jest „papizm“.

3. I. Jerzy Cabanis (1757—1808 r.), lekarz i filozof Paryski, wznowił sensualizm Kondyllaka i rozszerzył go dodaniem zasad materyalistycznych. Charakterystyczne jest jego zdanie: „Jak żołądek przerabia pokarmy, tak mózg przetrawia wrzenia zmysłowe na pierwiastki życia psychicznego“.

4. Franiszek Józef Gall z Wittenbergu (1758 — 1828 r.), najprzód profesor w Wiedniu, potem w Paryżu, ojcem kranilogii i kranioskopii nazywany¹⁾. Według niego z ukształtowania czaszki i mózgu, można poznać, jakie jest psychiczne życie człowieka. W zewnętrznej części czaszki są pewne wypukłości czyli „guzy“, z których wnioskować możemy o usposobieniu psychicznem. Guzy te spotykają się i w mózgu. Od jakości i wielkości mózgu zależą psychiczne własności, czyli przymioty człowieka. Teorya Galla, której najnowszym zwoennikiem jest Lombrozo, z konieczności prowadzi do materyalizmu.

W Niemczech wobec rozkwitu nauk przyrodniczych i upadku filozofii idealistycznej rozkrzewił się gruby materyalizm.

Do głośnych materyalistów należą:

5. L. Andrzej Feuerbach, ur. w r. 1804 w Ansbach, prywatny docent filozofii na uniwersytecie w Erlangen, — przejął od materyalistów francuskich wszystkie zasady, jakie głosili. Teologię nazywa apoteozą. Człowiek wyobraża sobie przymioty własne jako podmioty i łączy takowe w jakimś bycie najwyż-

¹⁾ Wyrazy pochodzenia greckiego (*κράνιον* — czaszka, *σκοπός* obserwator, badacz), — oznaczają naukę, zajmującą się badaniem czaszki i wnoszącą z jej budowy o stanie i działalności władz umysłowych.

szym, który później nazywa Bogiem. Sądzi zatem, że Bóg i religia są tylko płodem wyobraźni.

6. Karol Vogt z Giessen, ur. 1817 r., nauczał w Genewie i wygłaszał konferencje w Niemczech w celu szerzenia materyalizmu. Twierdzi, że myśl albo idea niczem innym nie jest, jak tylko pewną wydzieliną mózgu na podobieństwo organicznej wydzieliny uryny lub żółci.

7. Jakób Moleschott, ur. 1822 r., nauczał w Heidelbergu, później w Turynie we Włoszech, umarł w r. 1895. Myślenie nazywa jakąś fosforescencją mózgu na podobieństwo iskier elektrycznych. Jakość człowieka zależy według niego od jakości pokarmów, których używa (Kreislauf des Lebens 1852, Einheit des Lebens 1864).

8. Henryk Czolbe, który uczył, że wrażenia i stany mózgu pochodzą z wydzielin duszy świata, przez co można wytłumaczyć myślenie.

9. Ludwik Büchner z Darmsztadu, ur. 1827 r., najgłówniejszy z materyalistów, którego książka „Kraft und Stoff“ (Siła i materya) jest wyrocznią materyalistów dzisiejszych czasów. Według jego nauki istnieją tylko ciała, które składają się z materji i siły. Wszystko należy sprowadzić do tych dwóch ostatecznych pierwiastków. Siła i materya nierozdzielnie są złączone; siła bez materji istnieć nie może, dlatego ani Bóg, ani duch, ani dusza duchowa istnieć nie mogą. Jedna i ta sama siła żołądkiem spożywa pokarmy, a mózgiem myśli; myślenie powstaje z kombinacji sił. Mózg jest to maszyna do myślenia. Materya i siła są niestworzone, wieczne. Wszystko dzieje się z przyrodzonej konieczności ¹⁾.

10. Także Dawid Strauss w dziele „*Der alte und der neue Glaube*“ (Stara i nowa wiara) przyjmuje zasady materyalistyczne.

§ 29. Darwinizm.

Już Lamarck (Philosophie zoologique 1809) wygłosił zdanie, że istoty wyższe, aż do człowieka włącznie, rozwinęły się z bie-

¹⁾ Gruntowną odprawę materyalizmowi daje Ks. M. Morawski w dziele „Filoz. i jej zadanie“, roz. VII, VIII, IX. Porown. też S. Pawlicki, „Materyalizm wobec nauki“, Kraków 1870 i in.

giem czasu z niższych. Obszerniej jednak tę hipotezę wyjawił—przez tak zwany „dobór naturalny i sztuczny“ i przez „wzajemną walkę jednostek o byt“

1. Karol Darwin (1809–1882 r.) w swych dziełach „O powstaniu gatunków“ (1859 r.) i „O pochodzeniu człowieka i doborze płciowym“ (1871 r.) Treść jego nauki następująca:

Człowiek może dobozem sztucznym wytworzyć zupełnie albo na pół nowe gatunki zwierząt i roślin. Przez krzyżowanie bowiem jednostek, w których niektóre własności do wysokiego doszły rozwoju, powstają wkońcu nowe gatunki. Choć to nie jest prawdą, gdyż, jak poucza doświadczenie, tego rodzaju indywidua giną w drugim lub trzecim pokoleniu, albo zostają nieplodne, to jednak Darwin tę hipotezę przyjmuje za prawdziwą i twierdzi, że to, czego sztuka może dokonać, dzieje się w przyrodzie przez dobór naturalny. W początku—mówi—istniały bardzo nieliczne formy roślin i zwierząt albo jedna tylko forma, która się rozwinęła z protoplazmy (materii pierwotnej). Formy te w dalszym rozmnażaniu się, przystosowując się do rozmaitego powietrza, klimatu, różnych pokarmów i t. d., w ustawicznej walce o swój byt, uległy wielu istotnym zmianom.—W tego rodzaju walce niektóre członki od stałego użycia lepiej się rozwinęły, inne znowu, nie będąc w użyciu, zwyrodniały. Zmiany, dla jednostek i gatunków pożyteczne, pojawiały się stopniowo przez rozmaite pokolenia i tak się wkońcu po tysiącach pokoleń rozwinęły, iż powstały nowe gatunki. Jednostki ze zmianami, dla samozachowania szkodliwymi, wyginęły w walce. Człowiek w tym rozwoju stanowi gatunek ostatni i powstał z gatunku małp — antropoidów.

2. Ernest Haeckel z Poczdamu, ur. 1834 r., profesor zoologii na uniwersytecie w Jenie, zaprzecza stworzenia świata w dziele „Szöpfungsgeschichte“ (Dzieje stworzenia), ewducyę zaś wszechrzeczy usiłuje wyjaśnić materialistycznie i darwinistycznie. Twierdzi, że świat jest wytworem sił fizycznych i chemicznych, które są wieczne i konieczne, siłą konieczności tkwią w materii i świat ten wraz z porządkiem w nim istniejącym także z konieczności wytworzyły. Na początku istniała kula powietrzna, z której powoli wyszły ciała nieorganiczne; organiczne rozwinęły się z nieorganicznych przez samorodztwo; gatunki wyższe z niższych przez dobór naturalny.

Uwaga. **Ewolucjonizm.** Darwinizm jest jednym ze sposobów tłumaczenia ewolucyi wszechświata czyli ewolucjonizmu. Ewolucjonizm w najogólniejszym znaczeniu jest teorią, według której dany stan rzeczy jest wynikiem powolnego rozwoju, stopniowych przemian, form coraz doskonalszych, następujących po sobie; zastosowany być może albo do ogółu bytów na świecie i całej sumy objawów ich działalności, albo do pewnego tylko działu, stąd rozróżnia się ewolucjonizm filozoficzny, religijny, moralny, społeczny, biologiczny, geologiczny. Ewolucjonizm filozoficzny jest dwojaki: umiarkowany i absolutny, pierwszy — wymagający na początku łańcucha coraz doskonalszych bytów działania, Bytu różnego od świata, rozumnego, obdarzonego samowiedzą, jak to widzimy np. w systemie Arystotelesa i Leibniza, drugi — samorzutny, spontaneistyczny, wykluczający taką przyczynę. Jest on zaś albo empiryczny, naturalistyczny, mechaniczny, jak to widzimy u Jończyków, Darwina, Haeckla, Spencera, albo racjonalistyczny, idealistyczny, wzór którego mamy u pytagorajczyków i Hegla. Ostatni wyraz rozwoju w świecie przedmiotowym zwolennicy ewolucjonizmu uważają jako skończone ukształtowanie czyli ustrój czynników wynikłych z poprzedniego procesu rozłożenia, dyferencyacji, czy to będzie ustrój astronomiczny ciał niebieskich, czy też ustrój funkcji organicznych w żywej istocie, czy nareszcie ustrój rozlicznych objawów i stosunków, spowodowanych przez rozwój bądź pojedynczych narodów, bądź całej ludzkości, jak np. rodzina, społeczeństwo, państwo, lub mowa, sztuki piękne, nauki specjalne, filozofia i t. p. Wszystkie tego rodzaju ustroje przedstawiają się w teorii ewolucjonizmu jako ostateczne i najwyższe wytwory rozwoju życiowego wszechbytu. Hegel widzi w nich syntezę, Spencer — integrację składowych czynników istnienia, zaś Leibnitz, domagając się wyjaśnienia opartego na prawach mechaniki dla każdego szczegółowego zjawiska w przyrodzie, twierdzi, że cała ta przyroda, jako całość i współdziałanie wszystkich jej praw, znajduje swe wyjaśnienie tylko w działaniu przyczyn celowych, tak że teleologiczny i mechaniczny porządek świata nawzajem bynajmniej się nie wyłączają, lecz w ten sposób się uzupełniają, iż porządek mechaniczny jest środkiem przy urzeczywistnieniu celów najwyższego Rozumu, Boga. Na największą uwagę zasługuje ewolucjonizm biologiczny, czyli teoria o organizmach żyjących, uznająca kolejną i stopniową przemianę ich gatunków,

od losu bowiem tego ewolucjonizmu zależy los ewolucjonistycznej teorii prawie we wszystkich innych dziedzinach. Zowie się też transformizmem od łacińskiego *transformo*, przekształcam, przeobrażam. Zwykle te dwa terminy, ewolucjonizm i transformizm, są uważane za synonimy, choć nimi nie są: transformizm jest pojęciem obszerniejszem niż ewolucjonizm, nie wymaga bowiem wewnętrznego pierwiastku rozwoju, jak to czyni ewolucjonizm; kontentuje się wpływem zewnętrznych czynników. Ideę o ciągłości i stopniowym rozwoju organizmów żyjących, mniej lub więcej zbliżoną do dzisiejszego ewolucjonizmu biologicznego, spotkać można u wielu filozofów przed Karolem Darwinem; należą tu: Tales, Anaxymander, Leucyp, Demokryt, Empedokles, Arystoteles, Giordano Bruno, Spinoza, Leibnitz, zwłaszcza zaś nowsi: Karol Bonnet, Kant, Erazm Darwin, Lamarck, Wallace i inni. Karol Darwin więc nowej zupełnie rzeczy nie wymyślił, lecz teorię przed nim podnoszoną usiłował sprowadzić na grunt naukowy przez ugrupowanie, powiązanie i przedstawienie w właściwy sposób mnóstwa faktów z zakresu biologii, paleontologii, geologii i geografii, mających dowodzić w sposób niewątpliwy stopniowego rozwoju świata organicznego i zmienności gatunków. Wpływ, jaki wywarł przyrodnik angielski na przebieg sprawy ewolucjonizmu, tak był wielki, że niekiedy, choć wbrew ścisłości, bywa ten ostatni utożsamiany z jego teorią—darwinizmem. Co innego bowiem jest myśl ogólna czyli zasada ewolucyi, a co innego różne pomysły i zastosowania tej myśli w poszczególnych systemach, tak iż można być zwolennikiem ewolucyi, a stanowczym przeciwnikiem darwinizmu.

Cóż sądzić o ewolucjonizmie z punktu widzenia naukowego i religijnego? Nauka odrzuca wszelką formę ewolucjonizmu absolutnego i ateleologicznego (zupełnie wykluczającego celowość), a więc powstanie i doskonalenie się ustrojów drogą czysto mechaniczną, bo w takiej hipotezie „przypadek jest prawdziwym mistrzem, którego nazwy wstydzą się wymieniść, ale którego wciąż za kulisami chowają“ (Paul Janet, „Les causes finales“, t. I, ch. 9, p. 391). W szczególności o darwinizmie ob. przeciwne tej teorii zdania uczonych przyrodników u ks. J. Radziszewskiego: Ewolucjonizm, art. w „Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej“ str. 141. Porówn. Al. Mohl: Ewolucya czy trwałość gatunków? Poznań 1909 r. Co

się zaś tyczy ewolucjonizmu umiarkowanego, to do dnia dzisiejszego nie można wykazać z całą pewnością, że ewolucya jest *de facto* prawem, kierującym rozwojem ustrojów, z drugiej jednak strony nikt nie wykazał dowodnie, że niem nie jest, a tem bardziej, że niem być nie może. Nauka doby obecnej zda się przechylać w kierunku stwierdzenia tej ewolucyi ¹⁾, przyczem najpoważniejsi tej nauki przedstawiciele godzą się na polifiletizm, to jest pochodzenie wszystkich tworów żyjących od większej ilości praustrojów, rozpoczynających autonomiczne linie ewolucyj gatunków naturalnych, gdyż cokolwiek mniemalibyśmy o zmienności gatunków, rodzajów i rodzin, na poparcie której nauka zdaje się może przytoczyć poważne racje, zmienności wyższych działów: klas, typów i królestw (ob. Radziszewski, tamże str. 138)—nie może żadnym poprzeć dowodem. (Porów. „Octogénèse“ w Revue de questions scientifiques, kwiecień 1907, str. 445 i nast.). Ewolucya, na którą nauka godzić się może, jest antytezą materialistycznego mechanizmu, jest najwyższym wyrazem celowości i dlatego jest teistyczna.—Wiara nie ma nic wspólnego z ewolucjonizmem, byle nie odrzucał prawdy, przez rozum wymaganej, przez Mojżesza, na górze Nebo piszącej, stwierdzonej, a w trzydzieści cztery wieki po nim, przez biskupów świata katolickiego, na górze Watykańskiej zgromadzonych, powtórzonej, mianowicie: że „świat i wszystko, co się w nim zawiera, przez Boga z niczego został uczyniony“ (Conc. Vatic. sess. III, c. I, can. 5, de Fide). Poza tem wiara stoi zupełnie na uboczu, co bowiem dotyczy utworzenia wszechświata i ziemi naszej, początku życia na ziemi, jego rozwoju w dalszem następstwie czasów, a więc powstania i rozwinięcia królestwa roślinnego i zwierzęcego—nie mamy żadnego określenia wiary i uczeni mają zupełną swobodę w swych dociekaniach. O ewolucyi w zastosowaniu do ludzi, wystarczy tutaj powtórzyć to, co wypowiedział mgr. d’Hulst na katolickim kon-

¹⁾ Czyt. A. Kneller (S. J.): „Das Christenthum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft“, 1903, w polskim przekładzie wyd. w Bibliotece Dziel Chrześcijańskich, 1909. Erich Wasmann (S. J.), „Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin (Freib. in Breisg. 1907), tłum. na język rosyjski: „Neodarwinizm i christianstwo“ (Petersburg 1907). R. P. Zahm. „L'évolution et le dogme“ (trad. I. Flageolet, Paris 1897). Dr. P. Schanz, „Apologia Chrześcijaństwa“, część I: Bóg i przyroda (Warszawa 1905, Bibl. Dziel Chrześc.). Al. Mohl, „W pogoni za prawdą“ (4 tomy, Warszawa 1909), t. 1-szy. F. Hortyński T. J.: Teorya rozwojowa a katolicyzm—Z powodu książki Wasmanna—w Przeglądzie Powszechnym z r. 1907, str. 34 i nast.

gresie w Paryżu (w roku 1891): „Ścisła prawowierność nie nakłada innych granic hipotezom ewolucyjnym prócz dogmatu bezpośredniego stworzenia każdej duszy ludzkiej przez Boga“¹⁾. „Można więc być zwolennikiem ewolucjonizmu na obszerną skalę, pozostając chrześcijańskim spirytualistą, i takie połączenie nie jest bynajmniej czemś wyjątkowym wpośród uczonych katolickich“ (Élie Blanc, „Le transformisme et la metaphysique“ Revue Thomiste, t. IX, str. 716). To też jeden z tych ostatnich pięknie mówi: „Teorya ewolucyi wogólnem pojęciu swoim zawsze mię pociągała do siebie urokiem niepowstrzymanym. Teorya ta, gdyby się okazała prawdziwą, lepiej niż prostsza doktryna o tworzeniach, szeregiem po sobie następujących, odpowiadałaby mądrości i wszechmocy Boskiej“ (Delsaux, „Les écrits philosophiques de M. Tyndall“, str. 61).

1) Więc jakże powstał pierwszy człowiek? Czy należy dosłownie tłumaczyć słowa Genezy, że Bóg ulepił z mułu i tchnął w jego oblicze duszę nieśmiertelną? Ogół filozofów i teologów katolickich ani nie daje, ani nie żąda na to pytanie twierdzącej odpowiedzi. Biblia według powszechnego przekonania uczy tylko, że człowiek i co do duszy i co do ciała pochodzi od Stwórcy. Czy jednak ciało pierwszego człowieka nie mogło mieć za rodziców zwierząt? Byłoby ono i w tym wypadku—mówią nam niektórzy uczeni wierzący—dziełem rąk Bożych, lubo pośrednio, t. j. przez wypływającą z praw natury ewolucję. Za pomocą stopniowych a odbywających się w zwierzętach transformacji, ewolucya przygotowywała i udoskonalała „muł ziemi“, dopóki Bóg nie połączył go z duszą, którą bezpośrednio stworzył. A uczynił to albo w chwili poczęcia pewnego wybranego płodu zwierzęcego, albo—za czem oświadcza się większość—wtedy, gdy owo zwierzę posiadało już doskonale rozwinięte narządy. I cóż powiedzieć o tej nauce? Najpierw: różniąc się zasadniczo od podobnej doktryny monizmu mechanicznego, nie przedstawia ona niemożliwości. W rzeczy samej Bóg nie musiał stworzyć organizmu ludzkiego z materii nieorganicznej; mógł uzdolnić czynniki przyrodzone do ukształtowania takiego ciała, jakiego wymagała stworzona przezeń dusza. Ale jest czystem niepodobieństwem, żeby mniej doskonale jestestwo rozwinięło się samo przez się w doskonalsze, żeby z bezrozumnego zwierzęcia powstał rozumny człowiek. Kto taką ewolucję przyjmuje, ten przeczy zasadzie przyczynowości bez wystarczającego powodu. Powtóre sądzimy, że nauka, o której mowa, choć sama w sobie możliwa, nie da się udowodnić. Wszystko, co na jej poparcie przytaczają najpoważniejsi ewolucyoniści, świadczy, że mogło tak być, ale nie świadczy, że istotnie tak było. Czy więc nie lepiej pozostać przy dawnym tłumaczeniu, które ma za sobą wiekową powagę i odznacza się prostotą? Po co przypuszczać, że Stwórca wybrał pewien doskonały organizm zwierzęcy i, usunąwszy zeń duszę zwierzęcą, zastąpił ją ludzką, albo, jak chcą inni złączył w chwili poczęcia duszę rozumną z zarodkiem zwierzęcym — skoro mógł od razu tchnąć duszę ludzką w ukształcone z materii ciało? (Ke. dr. Wais w „Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej“ art. Człowiek, str. 299).

§ 30. Realizm.

W pośród rozmaitych kierunków nowszej filozofii, noszących odrębną mianą sensualizmu, materyalizmu, panteizmu i t. p., oddzielnie stoi kierunek, nie należący do żadnego z wymienionych a nawet im, zwłaszcza systemowi jednostronnego i skrajnego idealizmu, przeciwny, mianowicie realizm¹⁾. Uczni bowiem, reprezentujący w pewnej mierze ten kierunek, dla wyjaśnienia filozoficznego światopoglądu zwracają się do analizy samych rzeczy, składających świat i głoszą pewnego rodzaju atomizm, już to w łagodnej już w ostrej formie²⁾. Z pośród nich wyróżnia się mąż wielkiej nauki i szlachetnego charakteru:

1. Godfryd Wilhelm de Leibniz, potomek polskiej protestanckiej rodziny Lubienieckich, ur. w Lipsku r. 1646, zmarły 1716. Już w 15 r. życia wielką odznaczał się wiedzą, studyum filozoficznym i prawnym oddany na uniwersytecie w mieście ojczystem. Gdy został bakałarzem filozofii i doktorem praw obojga na tymże uniwersytecie, udał się do Rzymu, gdzie, choć protestant, z wielką czcią był przyjęty. Od r. 1712—do 1714 przebywał w Wiedniu. Pod względem religijnym usiłował połączyć w jedno różne sekty protestanckie, czego także pragnął dokonać między religią katolicką i protestantyzmem. Ale nadzieje go zawiodły. Od dwudziestego roku życia nie był w żadnym kościele protestanckim. Drogę zgody i jedności obrał sobie i w filozofii, usiłując harmonijnie stosować zasady szkoły Arystotelesowo-chrześcijańskiej do nowych nabytków nauk przyrodniczych, wogóle był rzecznikiem zgodności między nauką i wiarą. Filozofia jego zawiera wiele pięknych rzeczy, ale z powodu wielkiej różnorodności idei, dopiero przez zwolenników ułożoną została w pewien system. Pomimo to Leibniz bardzo się przyczynił do powstrzymania szerzącego się podówczas w Niemczech grubego empiryzmu i materyalizmu, idącego od pisarzy angielskich i francuskich. Treść filozofii Leibniza jest następująca:

1) Tak sam nazwał swoją filozofię Herbart.

2) Jeśli zważymy na ogólną treść realizmu, wynikającą z jego źródłowości, to cały kierunek empiryczny, i sensualizm, i materyalizm—realizmem zwać można, jako kierunki skrajne, przeciwstawne skrajnemu idealizmowi. — Rzecz oczywista, że realizm w tem znaczeniu jak go wykładamy w niniejszym paragrafie, nie ma nic wspólnego z realizmem średniowiecznym, który zwalczali nominaliści (ob. wyżej str. 86).

a) Istnieją trzy źródła poznania α) p o j m o w a n i e, które jest albo intuicyjne, albo rozumowane. Intuicyjne dąży albo do prawdy ogólnej (*verité de raison*), albo do prawdy szczegółowej (*verité du fait*). W pojmowaniu intuicyjnym rozum poznaje, że dwie idee bezpośrednio łączą się z sobą, w rozumowanym zaś pojmowaniu potrzeba idei pośredniej. Przeciw zasadzie Scholastyków „niema nic w rozumie, czegoby wprzód nie było w zmyśle“ zarzuca, że przynajmniej rozum wprzód istnieć musi, a w takim razie już jest jego świadomość, a ze świadomością i mnóstwo idei.—Idee wrodzone istnieją w duszy jako pojęcia nieuświadomione, do świadomości zaś przychodzimy dopiero przez drugie źródło poznania, mianowicie β) przez p o z n a n i e z m y s ł o w e, które jest tylko okazją do rzeczywistego naszego poznania. Trzecim wreszcie źródłem poznania są γ) o p i n i e, które zasadzają się na czystym prawdopodobieństwie.

b) Skoro idee duszy są wrodzone i ona sama przez się staje się świadomą swojego „ja“, musi być zatem bytem sobie wystarczającym i zamkniętym, bytem monadycznym. Każda monada jest dla siebie jakoby światem, gdzie niby w jądrze cały wszechświat jest zawarty i wyrażony. Monada zamknięta w sobie nie ma żadnych otworów albo okien, przez któreby przenikało do niej to, co się dzieje w świecie; dlatego idee tego wszystkiego, co istnieje zewnątrz monady, już w niej od początku istnieć muszą, lecz aby odpowiadały faktom i przedmiotom zewnętrznym, sprawia to Bóg przez tak zwaną harmonię przedustanowioną t. j. z góry oznaczoną, tak iż co się dzieje w monadzie i zewnątrz niej w takiej znajduje się zgodzie, jak dwa zegary jednakowo czas wskazujące.—Istnieją monady, w których siła monadyczna α) jest jakby uśpiona (świat nieorganiczny), β) albo jest w stanie marzenia (rośliny), γ) dalej idą monady z wyraźnem poznaniem (zwierzęta), wreszcie δ) monady z prawdziwą samowiedzą (świat duchowy). Niema dwóch nawet monad zupełnie jednakowych, co Leibniz nazywa zasadą „tożsamości pierwiastków nierozróżnialnych“¹⁾.

c) Świat składa się z monad, których istotą jest siła sama przez się działająca, mimo przeróżnych przeszkód. Świat więc składa się z samych tylko sił. Materia nie istnieje i to, co nazywamy materią, jest albo przeszkodą sił, albo złudzeniem,

¹⁾ To znaczy, że dwa pierwiastki, których absolutnie od siebie odróżnić nie można, stanowią jedno, czyli są jednym i tym samym pierwiastkiem.

spowodowanem przez połączenie monad, które sprawia, że wydają się być one czemś stałym i trwałym. Czas jest porządkiem zjawisk po sobie następujących, przestrzeń — współistniejących.

d) Dusza jest monadą centralną, około której grupują się monady ciała. Podstawowymi siłami duszy są: rozum i wola. Stosunek duszy do ciała oznaczony jest przez harmonię przedustanowioną. Wolność woli nie jest wolnością tak zwanej obojętności, lecz koniecznym dążeniem do tego, co lepsze ¹⁾.—Wszystkie monady ciał, oraz wszystkie monady centralne stworzone były w Adamie. Monady cielesne w stanie zwinienia, monady centralne (dusze) w stanie uspienia. W chwili narodzenia ciało ze stanu zwinienia przechodzi do stanu rozwoju, dusza ze stanu nieświadomości do świadomości. Do tego niezbędnym jest pośrednictwo Boga. Przez śmierć ciało powraca do stanu zwinienia. Dusze zwierząt razem z ciałem powracają do pierwotnego stanu uspienia, jedna tylko dusza ludzka, posiadająca świadomość własną, nawet gdy ciało do stanu zwinienia powróci, świadomość tę zatrzymuje—i na tem właśnie polega jej nieśmiertelność. Pozostaje jednak i po śmierci z ciałem złączoną.

e) Monady, będąc od siebie zupełnie niezależne, nie mogły same siebie uszykować w ten porządek, jaki istnieje i dlatego istnieć musi Bóg, Twórca tego porządku. Bóg jest samym czynem, który w swoim działaniu nie podlega nikomu i nie zna granicy jakiegobądź pierwiastka biernego. Świat stworzył zupełnie dowolnie. Bóg ze swej światłości wydaje monady, ale nie sposobem emanacji; monady są to idee Boga i promieniają od Niego przez czyn Boski, przewyższający nasze poznanie.—Celem stworzenia jest chwała Boga i szczęście stworzeń rozumnych. Cel ten iść się może tylko przez świat najlepszy, jakim jest świat obecny. Świat istniejący nie byłby naj-

¹⁾ Wolność we właściwym słowa znaczeniu, uchyla wszelką z natury pochodzącą determinację do czegoś jednego, wszelką konieczność; nawet człowiek w kajdany skuty jest wolnym od konieczności, o ile kieruje swem własnym chęciem, decyduje się i wybiera między różnymi rzeczami podług upodobania. Z tego powodu wolność od konieczności zowie się także wolnością obojętności. Obojętność ta jest jednak czynną: podmiot bowiem wolny może sam przez się wyjść z obojętności i zdeterminować się do tego raczej, aniżeli do czego innego. Otóż tak pojętą wolność Leibniz zaprzeczał, tłumacząc ją inaczej. Wais: Psychologia t. III, str. 12 (Warszawa 1903). Czyt.: Morawski: Podstawy etyki i prawa str. 66 i nast. (Kraków 1906).

lepszy, gdyby w nim nie było zła, gdyż i to ostatnie ma służyć dla chwały Bożej.

f) Najwyższe szczęście człowieka polega na posiadaniu Boga, jako dobra najwyższego i osiąga się przez cnotę i sprawiedliwość. Bez nadziei zapłaty po śmierci nie byłoby moralności. Istnieje dwojakie królestwo: królestwo duchów i królestwo natury, w pierwszym Bóg przewodniczy jako król, w drugim jako stwórczytel. Oba królestwa są z sobą w zgodzie, dzięki harmonii przedustanowionej.

g) W Teologii pozytywnej po największej części przyjmuje zasady katolickie: niema sprzeczności między Objawieniem i rozumem; tajemnic pojąć rozumem nie można, gdyż są wyższe nad rozum, choć nie są rozumowi przeciwne. Uczestnictwo wszystkich ludzi w grzechu pierworodnym tłumaczy tem, że już w Adamie były stworzone wszystkie monady ludzkie. Odkupienie należy do istoty najdoskonalszego i najlepszego świata.

2. Chrystyan Wolff, urodzony we Wrocławiu r. 1679, tam też na uniwersytecie kształcił się w matematyce i fizyce. Za pośrednictwem Leibniza powołano go na profesora do Halli. Ponieważ dawał prelekcye „o teologii przyrodzonej“ (*de theologia naturali*), a według zasad prawowiernych luterskich istnieć może tylko teologia nadprzyrodzona, oskarżony został przez jedną z sekt (pietystów) o bezbożność, po czem pozbawiono go urzędu i wypędzono z kraju. Ale za panowania Fryderyka II powołany z powrotem, nauczał w Halli do końca życia 1754 r.

Wolff naukę Leibniza ułożył w system i przystosował ją do nauki Arystotelesa. Zapoczątkował podział filozofii, który do dziś się utrzymał, na filozofię teoretyczną i praktyczną. Filozofię teoretyczną podzielił na Logikę i Metafizykę; Metafizykę znowu na Ontologię, Psychologię rozumową, Kosmologię i Teologię naturalną. Praktyczną dzielił na Etykę, Prawo przyrodzone i Politykę.

Dobrem nazywa to, co udoskonala naszą naturę, złem to, co ją czyni mniej doskonałą. Jego więc najwyższą zasadą moralności jest: Czyn to, co udoskonala twój własny stan i stan bliźniego twego, a unikaj tego, co go czyni mniej doskonałym. Najwyższa doskonałość człowieka jest zarazem jego szczęśliwością największą, gdyż doskonałość sprawia zadowolenie i daje szczęście.

3. Jan Fryderyk Herbart, z Oldenburga, ur. 1776

roku, nauki pobierał w Jenie, profesorem jego był Fichte. W roku 1802 został docentem filozofii i pedagogiki w Getyndze, później tychże nauk profesorem i na tem stanowisku pozostawał aż do samej śmierci, roku 1841. Najważniejsze jego dzieła są: „Hauptpunkte der Logik“ i „Hauptpunkte der Metaphysik“ (1806 r.), „Allgemeine praktische Philosophie“ (r. 1808), „Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie“ i „Lehrbuch der Psychologie“ (1816 r.).

Filozofię dzieli na trzy części: na Logikę, która ma uczyć o pojęciach, na Metafizykę, która idee, z doświadczenia czerpane, prostuje, oraz wyjaśnia sprzeczności, i na Etykę, która ma uzupełniać pojęcia, aby one budziły uznanie i tworzyły jeden całkowity i piękny system. Nauka jego jest złożona z zasad Eleatów, Platona i Leibniza.

Ogólna jej treść jest następująca:

a) Źródłem poznania wszelkiego rodzaju rzeczy jest sensacja czyli wrażenie. Poznajemy formę, stosunki przedmiotów; istota zaś rzeczy jest nam zupełnie nieznaną. Logiczne pojęcia ogólne same przez się nie mają rzeczywistości.

b) Metafizykę dzieli na Metodologię (Systematykę), Ontologię (o bycie), Synechologię (o ciągłości¹⁾ i Eidologię (o zjawiskach). Realność (istota rzeczywista), czyli byt, istnieje jest pozytywną, absolutną, pojedynczą, a nie rozciąglą,—an w przestrzeni ani w czasie. Rzeczy składają się z wielu pojedynczych substancyj, monad, albo realności. Substancja przypadłość (*accidens*) nie istnieje. Wyobrażamy sobie substancję, ponieważ w rzeczach znajduje się w samym środku usadowiona realność, do której wszystkie realności zmierzają. Realności są niezienne, sama tylko wymiana istot realnych w jednej i tej samej rzeczy jest zmianą wogóle. Wymiana owa w każdej rzeczy powstaje z dążności istot realnych do zachowania siebie i do własnej obrony przeciw wrogim czynnikom zewnętrznym. Na tem się też zasadza wszelka działalność rzeczy.

c) W Synechologii stara się wytłumaczyć (roz-)ciągłość i pojęcie materyi. Ponieważ istoty realne są pojedyncze przeto mogą się wzajemnie przenikać, ponieważ zaś chcą siebie

¹⁾ συνέχω, razem trzymać, utrzymywać na jednym miejscu, nie dać się rozjeść, spajać, łączyć.

zachować, opierają się takiej zupełnej przenikliwości. Gdy siły odpychania i przyciągania są zrównoważone, powstaje atom, bryłka. Ale rozciągłość jest tylko złudzeniem, a materya niczem innym nie jest, jak tylko zbiorem realności, który skutkiem zrównoważonego stosunku sił przyciągania i odpychania okazuje się jako ciągły. Dlatego czas i przestrzeń nie są czemś rzeczywistym, lecz w istocie złudzeniem; skoro bowiem realności istnieją we wspólnem połączeniu, wydają się przeto rozciągłemi na przestrzeń i na czas.

a) Dusza ludzka jest to realność absolutna, pojedyncza i nieulegająca zniszczeniu. Dusza nie jest formą ciała, gdyż każda realność posiada życie własne, a działalności obcej, przejściowej w niej niema. Dusza tylko mieszka w ciele, a mianowicie w mózgu, i przez system nerwowy na podobieństwo pasożyta jest w ciało wsadzona.—Dusza nie posiada władz, ani żadnych właściwości. Jej działalność, jak i każdej istoty realnej, polega na zachowaniu siebie; poszczególnymi czynnościami samozachowania są wyobrażenia, idee. Proces poznania jest następujący: gdy zmysł ulega działaniu z zewnątrz, to powstający stąd ruch przez nerwy dochodzi do mózgu, aż do realności duszy. Istoty realne graniczące z duszą, przez ten ruch rozbudzone, usiłują wcisnąć się do niej. Dusza się opiera i usiłuje zachować siebie; czynnościami samozachowania są idee, które są albo identyczne, lub też do jednego gatunku należą, i wtedy się łączą, albo są przeciwne i wtedy wspólnie sobie przeszkadzają i siebie krępują. Idee słabe w miarę swojej słabości bywają odsuwane przez idee silniejsze za próg samowiedzy. Idee odsunięte działają niewyraźnie i jakby w ukryciu i powstaje uczucie, jeżeli dążą znowu do samowiedzy, powstaje pożądlivość; gdy dążność ta jest silniejszą i łączy się z prawdopodobieństwem, że w przyszłości dojdzie do stanu idei czynnej, jest żądzą, a gdy wreszcie dążności towarzyszy nadzieja, że idea może stać się panującą, wtedy jest wyraźna chęć.—Wolność woli nie jest wolnością wyboru, jak gdybyśmy po środku stać mieli między rozumem i żądzą, gdyż jedno i drugie nie różni się od nas; lecz jest to wspólna działalność rozumu i żądz, a ponieważ czynniki te nie różnią się od nas, ani są zewnątrz nas, przeto czynność okazuje się istotnie jako nasza własna a nie obca, a więc prawdziwie wolna—wolność od przymusu, nie zaś wolność obojętności (wewnętrznej). — Dusza posiada życie własne, ciało na nią wpływa tylko negaty-

wnie. Dlatego i po śmierci ciała istnieć może, a nawet wtedy najniewyraźniejsze idee zyskują całkowitą swą jasność i objawiają się w samowiedzy, przytem powodują życie szczęśliwsze, gdyż już wolne są od przeszkód ciała.

e) Bóg istnieć musi, ponieważ nikt nie mógł ułożyć przedziwnych stosunków, zwłaszcza w organizmach wyższego rzędu, oprócz Boga. Ale istoty Bożej poznać nie możemy i dlatego pod tym względem należy uciekać się do wiary. Potrzeba religijna tego wymaga, abyśmy Boga wyobrażali sobie jako wszechmocnego, wszechwiedzącego, najmądrszego i t. d., a nawet przypisywali mu własność osobowości, ale rozum dowieść tego nie może i idee takie musi nazywać antropomorfizmami, które jednak ze strony wiary są konieczne.

f) Dobro moralne polega na harmonii woli z rozumem i jako takie jest zarazem cnotą, uważaną jako ideał, i prawdziwą wolnością moralną. Prawo jest to zbiór stosunków, które powstają z kontraktów.

Herbart w swej nauce często używa formułek matematycznych, dlatego wielu nowych matematyków i filozofów jego naukę przyjęło. Śród nich wyróżniają się: Wilhelm Drobisch (*Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie*, Lipsk 1850), Gustaw Lindner (*Lehrbuch der empirischen Psychologie*), Robert Zimmermann (*Philosophische Propedeutik, Logik, Empirische Psychologie*, wyd. 3, 1867); ci dwaj ostatni najbardziej się przyczynili do rozpowszechnienia filozofii Herbarta w Austrii; Józef Durdík, profesor filozofii na czeskim uniwersytecie w Pradze (*Psychologie*, wyd. 4, 1893).

4. Fryderyk Edward Beneke, ur. w Berlinie r. 1798, nauczał w mieście ojczystem, lecz za dzieło „o fizyce obyczajów“ (*De physica morum*) pozbawiony został urzędu. Później mianowany nadzwyczajnym profesorem, pozostał na tym urzędzie do śmierci (1854 r.).

Hypotezę Herbarta o samozachowaniu odrzuca i więcej się zbliża do monadologii Leibniza ¹⁾. Psychologię zalicza do nauk

¹⁾ „Porównywano nieraz niezłożone ilostki Herbarta z monadami Leibniza, ale monady Leibniza są istotami wyobrażającymi, mają pewien stan wewnętrzny, gdy tymczasem u Herbarta ani wyobrażanie, ani jakikolwiek inny stan do ich istotności nie należy“. Schwegler: „Historia Filozof.“, tłum. F. K. Warszawa 1863, str. 317.

przyrodniczych i twierdzi że i ona, jak wszystkie inne przyrodnicze nauki, opierać się winna na obserwacyi, przez wyprowadzanie istniejących praw ogólnych z poszczególnych zjawisk, a zarazem przez badanie sił, które w tych zjawiskach działają. Stosuje się to jednak tylko do metody w psychologii. Przedmiot psychologii — dusza — ze swoją samowiedzą przewyższa granice nauki przyrodzonej. Dusza nie jest substancją pojedynczą, lecz zbiorem pierwszych sił, które tak są trwałe, że o istnieniu duszy po śmierci ciała żadną miarą wątpić nie można.—Źródła do nauki psychologii stanowią: biografie, wyznania, dzieła historyczne i t. p., z których wnioskuje się o własności dusz poszczególnych, a następnie przez indukcję — o własnościach duszy ludzkiej wogóle. O władzach duszy Beneke podaje naukę prawdziwą; ale niezrozumiałą jest rzeczą, jak takie władze działać mogą bez podmiotu, w którymby istniały. Jego dzieło „Lehrbuch der Psychologie“ (Berlin 1833 r.) bardzo się rozpowszechniło i nauka jego wielu miała zwolenników, do których zalicza się i Fryderyk Überweg.

5. Adolf Trendelenburg, ur. w Eutinie r. 1802, profesor filozofii w Berlinie, gdzie też życie zakończył r. 1873. W przeciwieństwie do szkoły Hegla, więcej zbliżyć się starał do Arystotelesa i dziełem swoim „Wyjątki z Organonu Arystotelesa“ (Excerpta ex Organo Aristotelis) wiele się przyczynił do wznowienia studyów nad Arystotelesem. Ale nauka jego w wielu rzeczach różni się od Arystotelesowej. Jak powiew wiatru, dźwięk, gorąco są ruchem, tak — mówi on — myślenie jest to poruszanie się. Każdy ruch różni się od innego i nowe rzeczy wytwarza, co prowadzi do pojęcia kategorii przyczynowości; dalej, zawsze coś się porusza i to coś jest kategorią materji; z temi kategorjami łączą się kategorie formy, przestrzeni, jakości i ilości. Stylem pięknym i jasnym wykazuje, jak w całym wszechświecie ujawnia się idea teleologiczna. Ponieważ wszystko zmierza do oznaczonego celu, przeto między dążeniami zmysłowych części i ducha powstaje walka. Moralność polega na tem, że człowiek cielesny poddaje się duchowemu, co z konieczności świadczy o wolności woli.—Boga rozumem wprost poznać ze świata nie możemy, dlatego słusznie można mówić, że „Boga znamy nie znając“. Trendelenburg tem się o wiele wyżej wznosi ponad materyalistów i idealistów, że jest dzielnym rzecznikiem idei teleologicznej we wszechświecie, ale prze-

sadza, gdy nawet duszę ludzką sprowadza do czystej tylko idei teleologicznej.

6. Herman Lotze, profesor filozofii w Getyndze (1817—1881 r.), zwolennik atomizmu, uznający jednak różnicę między ciałem a duszą, której istnienia i indywidualności dowodzi przede wszystkim z samowiedzy. W nauce atomistycznej opiera się na powadze Heraklita i Leibniza. Cały wszechświat — mówi — jest ożywiony, atomy są to byty duchowe, które w nieskończoności jednoczą się z sobą w jedność substancjalną. Tym więc sposobem, choć zwolennik realizmu, staje się panteistą.

7. Gustaw Fechner (1807 — 1887 r.) rodem z Munkau, nauczał w Lipsku. Treść jego nauki jest następująca: Bóg ożywia świat cały; rzeczy we wszechświecie są tylko zjawiskami. Prawa, temi zjawiskami rządzące, badać winny nauki przyrodnicze. Świat składa się z atomów, które jednak nie są monadami, lecz zjawiskami tylko, środowiskami sił. Fechner jest twórcą psychofizyki t. j. metody mierzenia szybkości i intensywności wrażeń, zależnie od ich podnieć.¹⁾ Zwolennikiem jego był Herman Ulrici, prof. w Halli, który siłę powszechną położył jako zasadę wspólnej jedności dla wszystkich środowisk sił, Boga ponadswiatowego uznawał i tak uniknął panteizmu Fechnera.

§ 31. Pozytywizm ²⁾.

Twórcą pozytywizmu jest August Comte z Montpellier, urodzony z rodziców katolickich 1798 r., stronników monarchii. Słuchał wykładów w szkole politechnicznej w Paryżu r. 1814, gdzie najwięcej oddawał się studjom przyrodniczym. W roku 1818 przystał do sekty S.—Simonistów, ale niebawem ją porzucił i stworzył własną szkołę filozoficzną i religijną, którą nazwał pozytywistyczną. Główne jego dzieła są: „Cours de philosophie positive“ (1830—1840 r.), „Catechisme positive, ou sommaire exposition de la religion universelle“ (1852 r.) i inne. Sie-

¹⁾ Porów. Prawo Webera, ks. dr. Fr. Gabryl, „Psychologia“, Kraków 1906, str. 92.

²⁾ Jeske-Choiński, „Pozytywizm w nauce i literaturze“, Warsz. 1908. H. Gruber, T. J. „Dzieje filozofii pozytywnej“—tłum. ks. Wł. M. Dębicki, Warszawa 1897.

bie samego nazwał wielkim papieżem ludzkości, głosił dogmaty, wydał katechizm swojej nauki religijnej, błogosławił małżeństwa, a pewnej kobiecie, z którą go łączyła miłość, kult religijny oddawał. Umarł w Paryżu w r. 1857, — wyjąwszy niektórych uczniów, zupełnie od świata opuszczony. Jego uczeń Ernest Littré (1801—1881 r.),¹⁾ lekarz paryski, naukę mistrza ułożył w system całkowity i bardzo się przyczynił do rozszerzenia pozytywizmu. Zasady tej nauki, do niedawnego jeszcze czasu dość rozpowszechnionej, są następujące:

a) Poznanie ludzkie temi tylko rzeczami zajmować się winno, które są dane lub położone, a które pochodzą z doświadczenia i rozważania świata. Za pomocą rozważania zbieramy fakta w przyrodzie i w historii, zadaniem zaś filozofii pozytywnej jest drogą indukcji wyprowadzić z tych faktów prawa powszechnie i fakta powszechnie. Przyczyn, istoty i celu rzeczy nie bada filozofia pozytywna. Nad tem, coby oprócz zjawisk siłą konieczności wpływać musiało z niezmiennych praw natury, filozofia pozytywna się nie zastanawia, o tem nic nie twierdzi, ani przeczy, gdyż o tych rzeczach nic nie wiemy. Czego nie można zbadać doświadczeniem, to należy wykluczyć z nauki. Istnieje 6 rodzajów nauki: Matematyka, Astronomia, Fizyka, Chemia, Biologia i Socjologia.

b) Rodzaj ludzki do stanu dzisiejszej kultury doszedł przez 3 stadia umysłowego rozwoju, które powtarzają się w życiu każdego wykształconego człowieka. Pierwsze stadyum jest, gdy człowiek zjawiska przyrodzone przypisuje przyczynom osobowym nadprzyrodzonym — Teologizm; drugie stadyum, gdy zamiast przyczyn naturalnych stawia przyczyny oderwane, ukryte, istoty rzeczy, przyczyny pierwsze, sprawcze i celowe — Metafizycyzm; w trzecim stadyum, albo na trzecim stopniu kultury, tłumaczy je (t. j. zjawiska przyrodzone) przez prawa, albo fakta powszechnie, których są koniecznym wynikiem — Pozytywizm. Podług tych stadyów człowiek z początku czcił i uznawał nad — przyrodzone przyczyny zjawisk, we wszechświecie działające: Fetysyzm, następnie przeszedł do Politeizmu, dzieląc bóstwa na pewne klasy, wreszcie wznosił się do jednej najwyższej przyczyny — Monoteizm. Później z biegiem wieków, od wieku XV począwszy, rodzaj ludzki przeszedł do

¹⁾ Ks. Wł. M. Dębicki, Studya i szkice religijno - filozoficzne (Warszawa 1901), serya II, str. 1 i nast.

Metafizycyzmu, ową przyczynę zjawisk kładąc w „istocie“, „naturze“, „sile“ i t. p. Obecnie na stopień najwyższy do Pozytywizmu się wznosi, który jedynie prawdziwe daje poznanie. Studya poprzednie były koniecznymi stopniami przygotowania, teraz zaś mają tylko znaczenie historyczne.

c) W Psychologii jest zwolennikiem frenologii Galla.

d) W Etyce za najwyższą zasadę uważa praktykowanie powszechnej miłości—*vivre pour l'autrui*— Altruizm w przeciwieństwie do Egoizmu. Zamiast Boga czcic należy ludzkość, ów Wielki Byt (*Grand être*), czcic należy mężów znakomych—(kult ludzi).

Pozytywizm nie uznaje wprawdzie zasad metafizycznych, ale mimo to wnioskuje od rzeczy szczegółowych do ogólnych, co niemożliwe jest bez zasad metafizycznych; dalej, to co ogólne, nie jest czemś zmysłowem, coby można było czerpać z doświadczenia, lecz jest wyższe ponad naturę, wyższe ponad to, co jest dane lub położone, — jest czemś transcendentalem, metafizycznym. Oczywiście więc pozytywizm sam sobie przeczy; ale przeczy on i historii swojemi stadyami rozwoju ludzkiej cywilizacji, gdyż wiadomo, że wszystkie narody na początku czcily jedno Bóstwo i dopiero z biegiem czasu popadły w politeizm. Głównymi zwolennikami Pozytywizmu są: H. Taine, francuz; Jan Stuart Mill,¹⁾ londyńczyk (1806-1873 r.); Herbert Spencer, anglik; Aleksander Bain i wielu innych współczesnych zwolenników umiarkowanego materyalizmu.

§ 32. Agnostycyzm.

W teorii pozytywizmu jaskrawo występuje agnostycyzm (*agnosco*—nie uznaję), czyli teoria religijno-filozoficzna²⁾, według której nie jest pewnem poza obrębem doświadczenia (istnienie Boga, nieśmiertelność duszy). W miarę tego, jak podobowało się różnym filozofom rozumieć i tłumaczyć doświadczenie,

¹⁾ M. Straszewski, W dążeniu do syntezy (Warszawa 1908), str. 3 i nast.

²⁾ „Moderniści głoszą—mówi Pius X—jako fundament swej filozofii religijnej naukę, która się powszechnie agnostycyzmem zowie. Rozum ludzki jest rzetelnie zamknięty w kole zjawisk, to jest rzeczy widzialnych i nie ma ani możliwości, ani prawa przekroczenia swych granic; zatem nie jest także w stanie wznieść się aż do Boga, i nawet za pośrednictwem stworzeń nie zdola poznać jego istnienia“.
(Encyklika o modernizmie „Pascendi dominici gregis“).

powstały też różne rodzaje i stopnie agnostycyzmu. Pierwszym, który użył nazwy „agnostycyzm“ dla oznaczenia pewnego kierunku filozoficznego, był przyrodnik angielski Tomasz Henryk Huxley (um. 1895 r.). Kiedy mianowicie wystąpienie Darwina z teorią selekcji i walki o byt jako jedynymi czynnikami rozwoju gatunków wywołało silną polemikę, stanął Huxley po stronie Darwina i w szeregu polemicznych artykułów dowodził, że przedmiotem badań, tak przyrodniczych jak filozoficznych, powinny być tylko zjawiska widzialne świata, a natomiast poza—zmysłowe jestestwa należą do dziedziny bytów niepoznawalnych. Oprócz Tyndalla (um. 1893 r.), mającego głośne w fizyce imię, zaliczyć należy między agnostyków przede wszystkim Herberta Spencera (ur. 1820 r.), który utrzymuje, że zasługą jedyną różnych form religij (fetyszyzm, politeizm, monoteizm i t. d.) jest, iż przez wyznawanie wiary w jakiś absolut uznają ograniczoność i względność naszego poznania. Spencer wcale się nie spiera o to, czy Absolut istnieje, a tylko przeczy, jakobyśmy Go poznać mogli. Agnostykami, oprócz pozytywistów, są wszyscy materialści, a także Kant ze swoją szkołą, bo podług Kanta poznajemy tylko zjawisko rzeczy, ale rzecz sama, jej *νοούμενον*, jest na zawsze dla nas zakryta.

Różne odmiany agnostycyzmu, zestawione w pewnym porządku, można sprowadzić do następujących punktów: Oprócz agnostycyzmu 1) praktycznego, płynącego zwykle ze słabych przekonań religijnych, albo z podwójnej miary, mocą której inną drogą idą przekonania, a inną życie,—rozdzielić należy dwojakiego rodzaju agnostycyzm teoretyczny, mianowicie: 2) okolicznościowy, wyznawany przez materialistów (Büchner, Haeckel), którzy wszystkie inne kwestye, nawet najbardziej metafizyczne, kategorycznie, z absolutnym dogmatyzmem rozstrzygają, a tylko w jednej kwestyi istnienia Boga tak się zachowują, jakoby nic zgoła o niej nie wiedzieli i 3) agnostycyzm właściwy czyli systematyczny, szerzej stosujący swoją zasadę. Agnostycy właściwi czyli systematyczni w tem zgadzają się z sobą, że wszyscy na podstawie pewnej teorii poznania jednomyślnie dochodzą do wniosku, że o bycie w sobie, o Bogu nic wiedzieć nie możemy. Ale w tem się różnią, że jedni przyjmują jeszcze metafizykę, jako możliwą, nawet jako konieczną naukę i stanowią kierunek bardziej umiarkowany (Liebmann, Höffding, Wundt), inni odrzucają metafizykę i uzna-

ją tylko doświadczenie, empiryę, jako jedyny fundament wiedzy. Jest to kierunek a metafizyczny, empiryczny, wspólny sceptykom (Sofiści, Pyrrhon, Montaigne, Bayle, Hirnheim, Nietzsche); pozytywistom (Comte, Herbert Spencer) i t. zw. relatywistom (Enezydem, Stein, Herbart), według których poznanie ludzkie jest względne, i to, co jest prawdą dla jednego, może być fałszem dla drugiego. Inni wreszcie nie tylko odrzucają metafizykę, ale utrzymują nawet, że już to doświadczenie, na którym się pozytywizm rzekomo opiera, zawiera w sobie dużo naleciałości metafizycznych; z tych przymieszek należy doświadczenie jak najściślej oczyścić,—tak dojdziemy do tak zwanego „czystego“ doświadczenia i na tem dopiero można się oprzeć, jako na niezachwianym, jedynie pewnym fundamencie. Do tego skrajnego czyli bezwzględnego, antimetafizycznego kierunku, należy społeczny immanentyzm (*immanente Philosophie*), monizm czuciowy (*Empfindungsmonismus*) Ernesta Macha i jego szkoły, i empiryo - krytycyzm Ryszarda Avenariususa.

a) Filozofia immanentna twierdzi, że wszystko, co widzimy, słyszymy, czujemy i t. d., wogóle cały nasz świat empiryczny, składa się z aktów psychicznych (tkwiących w nas czyli immanentnych¹⁾), którym nie odpowiada żaden byt transcendentny, zewnętrzny. Twórcą takiej idealistycznej teorii jest Hume, który, opierając się na sensualistycznym pozytywizmie Locke'go i Berkeley'a przyszedł do wniosku, że jasne pojęcie mamy tylko o wrażeniach naszych, i tylko to jest rzeczywiste, co przez te wrażenia poznajemy. Stąd, ponieważ substancja, tak materialna jako też duchowa, jest czemś od wrażeń naszych zupełnie odrębnem, wypada, że nie poznajemy substancji i że w rzeczywistości substancja nie istnieje. Jak więc w sobie tylko szeregu świadomych faktów psychicznych znajdujemy, które w pewnym między sobą stoją związku i nasze empiryczne „ja“ stanowią, tak też dusza nasza nie jest niczem innym, jak właśnie ową sumą faktów świadomych.—Z powyższej zasady społecznej immanencji wynika bezpośrednio, iż możemy wprawdzie odkryć kojarzenie czyli związek przyczynowy między rozmaitemi wrażeniami, ale nigdy między wrażeniami a przedmiotami,—że nigdy nie mamy powodu wierzenia w istnienie jakiegos bytu, któ-

¹⁾ „Immanentny“ pochodzi od łac. *in*—(w czem) i *manere*—zostawać, przebywać; stąd po polsku znaczy dosłownie: przebywający, tkwiący w czemś, czemś rdzenie właściwy, wsobny.

ry nam nie jest „dany“ w naszych wrażeniach (stąd nazwa „filozofii bezpośrednich danych“ *Philosophie des Gegebenen*). W rzeczywistości więc, tak naucza filozofia immanentna, niema różnicy między światem materyalnym a duszą; albowiem cały świat fizyczny jest tylko treścią duszy. Wogóle istnieje tylko jedno, mianowicie bogata treść duszy.—Z pomiędzy zwolenników immanentyzmu wyróżniają się dwaj, Wilhelm Schuppe i Ryszard von Schubert-Soldern, którzy jednak nie zgadzają się z sobą w szczegółowym rozwijaniu jednej i tej samej zasady; ostatni posuwa zasadę immanencyi aż do t. zw. solipsyzmu ¹⁾, nie uznającego innych świadomości prócz własnej ²⁾.

b) E. Mach³⁾, emerytowany profesor uniwersytetu wiedeńskiego, na podstawie filozofii Kanta twierdzi, że wszystko co składa rzeczywistość, jest tylko sumą elementów, t. zw. wrażeń albo czuć (*Empfindungen*). W powszechnem πάντα βεῖ elementów światowych jest tylko jeden czynnik stały, mianowicie, rozmaite związki i stosunki zmiennych elementów względem siebie. Wogóle można rozróżnić trzy wybitne grupy tych elementów. Niech A B C... oznacza kolory, dźwięki i t. d., innemi słowy to, co zwykle nazywamy światem zewnętrznym; K L M... niech oznacza elementy, składające nasze ciało; wreszcie α β γ... akty woli, myśli, czucia i t. d., czyli to, co stanowi naszą jaźń psychiczną. Tak otrzymamy trzy klasy elementów. Atoli i ta klasyfikacja jest tylko tymczasową, gdyż i pomiędzy temi grupami zachodzą rozmaite związki. Jeżeli zatem do jaźni zaliczamy wszystko to, co z grupą elementów α β γ... jest połączone, to można pojęcie jaźni tak rozszerzyć, że obejmie nie tylko α β γ... albo α β γ... i K L M..., ale także α β γ... K L M... A B C..., innemi słowy, że jaźń ostatecznie obejmie świat cały. Z tego zaś wynika, że niema istotnej różnicy między t. zw. światem fizycznym i psychicznym. Wszystkie elementy są sobie równe; kontrast między jaźnią a światem, między podmiotem a przedmiotem, między światem wewnętrznym a zewnętrznym, między zjawiskiem a bytem w sobie upada jako iluzoryczny. Tylko ze względów czysto praktycznych można elementy zależne od A B C... nazwać fizycznymi, elementy

¹⁾ Od łac. *solus, ipse*—tylko sam.

²⁾ Porów. artykuł „Immanentyzm“ w Podręcznej Encyklopedyi Koscielnej, t. XVII i XVIII (1909).

³⁾ H. Höffding, „Filozofowie współcześni“, tłum. B. Gałczyński (Kraków 1909), str. 167.

zależne od $\alpha \beta \gamma \dots$ psychicznymi. W rzeczy samej ten sam element może być i fizyczny i psychiczny. Naprzykład światło, jakie daje paląca się świeca, jest czemś fizycznym, jeżeli bierzemy pod uwagę jego zależność od A B C..., t. j. od innych rzeczy otaczającego nas świata, od materiału palącego się, od powietrza i t. d.; jeżeli jednak zwrócimy uwagę na zależność tej grupy elementów, którą „światłem“ nazywamy, od podmiotu, od K L M... i $\alpha \beta \gamma \dots$, np. od stanu naszej siatkówki wzrokowej, od naszego usposobienia, naszej uwagi i t. d., światło będzie czemś psychicznym.—Stąd za niedorzeczne uważa Mach przypuszczać istnienie substancji jakichkolwiek, materialnych albo duchowych. Wszelkie poznanie ma charakter symboliczny tylko. Takimi symbolami tylko bytu rzeczywistego są: rzecz, substancja, siła, atom, jaźń, dusza i t. d.; jest to wygodny schemat, by się łatwo można było orientować w naszym otoczeniu. Wogóle wszystkie pojęcia, jakimi rozporządza i na których się opiera nauka, należy rozumieć jako symbole. Tak np. mechaniczny, lub energetyczny pogląd na świat jest tylko jednym wielkim symbolem; jest to metafizyczna fantazja. Zadaniem prawdziwej nauki jest z całą energią i konsekwencją usunąć podobne metafizyczne pojmowanie subiektywnych symbolów. W szczególności zaś zamiast symbolicznego pojęcia przyczynowości, należy stosować w nauce pojęcie funkcji ¹⁾.

¹⁾ Jeden z naszych historyków filozofii słusznie zalicza Macha i Avenariususa do kierunku nowokantystycznego, a po wymienieniu poglądów Lange'go i Wundta, taką dajej charakterystykę owych modnych dzisiaj u nas filozofów: „Istnieje wszakże inna jeszcze droga — droga zaprzeczania wyników dotychczasowej teorii poznania, zakreślającej mu nieprzebyte granice. Drogę tę obierają wybitni przyrodnicy, których słaba znajomość z badaniami w zakresie teorii poznania czyni śmiałymi nowatorami na tem polu. Brak owej podstawy nadaje wszakże ich próbom filozoficznym charakter dyletantyzmu i czyni je nietrwałemi. Należą tu ci z przyrodników, którzy czując niedostateczność materializmu, a wychowani będąc pod wpływem ducha pozytywistycznego z jego dogmatycznym przywiązaniem do faktu zmysłowego, nie uznają potrzeby krytycznego podmurowania dla wszelkiej wiedzy metodycznej, a wygłaszają w teorii zapożyczoną od pozytywizmu niechęć do hipotezy, co nie przeszkadza, iż w rzeczywistości puszczają się niekiedy na drogę przypuszczeń najbardziej fantastycznych... Należy tu Mach, formułujący i systematyzujący poglądy tej grupy. Filozoficznym równoznacznikiem tych poglądów filozoficzno-przyrodniczych jest empiryo — krytycyzm Avenariususa, który chce ograniczyć filozofię do „opisania“, określenia ogólnego pojęcia doświadczenia pod względem treści i formy. Filozofia zmie-

c) Podobnie jak Mach, wychodzi także Ryszard Avenarius z naturalnego pojęcia świata (*der natürliche Weltbegriff*) t. j. ze zwyczajnego doświadczenia, jakie ma każdy filozof na początku swojego myślenia. Wszystkie systematy filozoficzne są według Avenariusza tylko waryacją tego pierwotnego, naturalnego pojmowania świata. Należy więc zbadać, gdzie tkwi początek tych waryacji, jakie jest ich znaczenie i czy wogóle są uzasadnione i w ten sposób będzie można dojść do prawdziwego na świat poglądu. Stąd metoda i filozofia Avenariusza, zwana empiryo—krytyczną, polega na dokładnem wyróżnianiu tego, co rzeczywiście jest dane w doświadczeniu, od dodatków, przymieszanych do tego doświadczenia przez podmiot doświadczający,—czyli od t. zw. apercpepcyj. Tego rodzaju analiza przyrodnicza problematów filozoficznych pokazuje, że w „czystem“ doświadczeniu niema ani duszy, ani świadomości, lecz, że są to dopiero pojęcia drugorzędne, czysto podmiotowe, dodane do czystego doświadczenia.—Przyczyną apercpepcyi i sfalszowania obrazu rzeczywistości ich przymieszkami jest introjekcja, to jest pewien nieświadomy człowiekowi, samorzutny akt wkładania nie należących do doświadczenia czynników do czystego doświadczenia. Skutkiem introjekcji doświadczenie, które pierwotnie było zupełnie jednolite, rozpada się na części; bo introjekcja dopiero sprawia różnicę między „rzeczą“ a „wrażeniem“, między „ciałem“ a „duszą“, między „podmiotem“ a „przedmiotem“, między doświadczeniem „zewnątrznem“ a „wewnątrznem“, wreszcie między „doświadczeniem“ a „poznaniem“. A dopiero na podstawie tego dualizmu mogą powstać problemy, jakie filozofów wszystkich odcieni dotąd trapiły; introjekcja więc jest ową szukaną przyczyną waryacji naturalnego światopoglądu. Zadaniem nauki jest zatem usunięcie introjekcji, a po wykonanej eliminacji

rzać powinna według tej nauki ku naturalnemu pojęciu o świecie, wykluczającemu indywidualne waryacje, a dążenie to opiera się na złudzeniu o możliwości „czystego“ doświadczenia, to jest ujęcia, pozbawionego udziału władzy refleksyjnej.—Zasady filozofii immanentnej, Macha, Avenariusza, oraz krytyczne o nich uwagi podaje dosyć obszernie Fryderyk Klimke w swej cennej pracy o „Agnostycyzmie“ (Przegląd Powszechny z r. 1908, zeszyty 1, 2, 3, 4, str. 52—71, 233—258, 409—435, 94—118). „Czyt. niżej Krytykę Idealizmu, str. 198, zwłaszcza punkt III i IV. Porów. D. Mercier, „Historia psychologii nowożytnej“, tłum. Kosia-kiewicz, Warsz. 1900, str. 177 i nast.

przekonamy się, że nie nie zmusiło nas do owych waryacji, że należy więc wracać do naturalnego na świat poglądu, opartego na „czystym“ doświadczeniu. Na tym gruncie empiryo-krytycznego pojęcia świata wszelka metafizyka ustaje, zagadnienia bowiem metafizyczne są czystą illuzją, wynikiem introjekcyi, którą J. Petzoldt, jeden ze zwolenników Avenariususa, nazywa właściwym grzechem pierworodnym ludzkości.

§ 33. Sceptycyzm.

Sceptykami zowią się ci, którzy podają w wątpliwość, albo zupełnie zaprzeczają pewność ludzkiego poznania. Wyróżniają się z pośród nich:

1. Jerzy Berkeley, urodzony w Kilkrinie w Irlandyi w r. 1684, umarł w r. 1753 jako biskup anglikański w Cloyne. Nauki teologiczne pobierał w Dublinie i zwiedził różne kraje Europy.—Zaczyna od zjawisk świata i twierdzi, że są one tylko subiektywnymi wyobrażeniami. Rzeczywiście istnieją tylko byty myślące, czyli duchy. Poznanie i wrażenia nie mogą pochodzić od materyi, materia bowiem dać nie może tego, czego sama nie posiada. A jednak świadczy nam sumienie własne, że wrażenia, choć w nas istnieją, przecież nie są od nas; skoro więc nie pochodzą one ani od materyi, ani od nas, muszą więc pochodzić od Boga, w którym istnieją jako idee wzorne i odbijają się w naszej duszy. Ciało i dusza stanowią różnego rodzaju substancye, tak iż wzajemnie stykać się nie mogą; cały przeto świat zmysłowy niczem innym nie jest, jak tylko subiektywnem następstwem naszych idei, których Bóg jest i sprawczą przyczyną i przedmiotową treścią.

2. Dawid Hume¹⁾, ur. w Edynburgu, 1711—1776 r., kupiec, oraz sekretarz poselstwa angielskiego w Paryżu.

a) Hume zaprzecza wszelką wartość przedmiotową ludzkiego umysłowego poznania²⁾. Poznanie nasze stanowią wrażenia zmysłowe, lub refleksye nad niemi. Idea tyle jest warta,

¹⁾ Czytaj: Jum.

²⁾ Porów. wyżej agnostycyzm; wymieniany tam i innych sceptyków, — współczesnych.

co i wrażenie, a nawet słabszą jest od wrażenia. Idee powszechne (pojęcia ogólne) nie mają rzeczywistości, poznanie jest tylko połączeniem wrażeń zmysłowych.

b) Połączenia i wrażenia w ten sposób się tworzą, że albo jedna idea powstaje z drugiej i tak rodzi się sąd analityczny, który przeto żadnej przedmiotowej rzeczywistości nie posiada, albo też z poszczególnych faktów, na podstawie prawa przyczynowości, sądem syntetycznym wyprowadza się wniosek ogólny. Ale prawo przyczynowości jest złudzeniem, prawdziwości bowiem jego nie można wykazać ani *a priori*, gdyż przyczyna inną jest, niż skutek i dlatego z pojęcia przyczyny do skutku wnioskować nie można (nadto przed skutkiem przyczyna jako taka, nie istnieje), ani też *a posteriori* z doświadczenia, gdyż doświadczenie świadczy tylko o następstwie poszczególnych zjawisk, nie zaś o ich łączności. Zatem przypuszczana przez nas łączność między przyczyną i skutkiem zasadza się na owym zwyczaju i przesądzie, że fakt przyszły podobny będzie do przeszłego. Dlatego nawet poznanie, drogą syntezy nabyte, nie posiada przedmiotowej rzeczywistości.

c) Pojęcie Boga i substancji nie ma żadnej wartości przedmiotowej. O istnieniu rzeczy pouczają nas wrażenia zmysłowe, które odnosimy do rzeczy zewnętrznych. Dzieje się to za pośrednictwem instynktu zmysłowego, który Hume „wiarą“ nazywa ¹⁾.

¹⁾ O Sceptycyzmie czyt. D. Marcier'a Kryteryologię czyli traktat o pewności, przekład W. Kosiakiewicza i A. Krasnowolskiego, Warszawa, 1901, str. 68, nast. Ks. F. Drzewieckiego artykuł w Encyklopedyi Ks. B. Nowodworskiego: Sceptycyzm.

ROZDZIAŁ II.

O Racyonalizmie.

§ 33. Twórcy Racyonalizmu.

1. **R**ené-Descartes (Kartezyusz, Renatus Cartesius), urodzony w miasteczku La Haye, w prowincyi Touraine r. 1596, studyował filozofię, teologię, matematykę i fizykę. W Paryżu obcował ze znakomitemi rodzinami w celu poznania życia społecznego. Dla tej samej przyczyny zaciągnął się do służby wojskowej i pod wodzą Maurycego ks. Oranii, a także Tilly i Boucquoi zwiedził Niemcy, Włochy, Czechy, wkońcu osiadł w Holandyi i tu napisał najważniejsze swe dzieła: „Rozmyślenia o filozofii pierwszej“ (*Meditationes de prima philosophia*) i „Zasady filozofii“ (*Principia philosophiae*). Na zaproszenie Krystyny, królowy szwedzkiej, udał się do Sztokholmu i tu umarł w 1650 r.

a) Podstawą systemu Kartezyusza jest zasada „Myślę więc jestem“ (*Cogito ergo sum*). Zmysły—mówi—albo nas omylić, albo same się mylić mogą, to jedno tylko jest pewnem, że: „skoro myślę, zatem koniecznie istnieć muszę“. Gdybym wątpić chciał o tem, czy myślę, musiałbym to już czynić przez myślenie. Powyższa więc zasada żadnej wątpliwości nie ulega. Pod wyrazem „myślę“ rozumiał wszelką umysłową działalność. Myślenie i wszystko, co z niem nierozdzielnie jest złączone, uważał, dlatego że jest zupełnie jasne, za niezachwianą podstawę wszelkiej pewności i niewątpliwy sprawdzian prawdy. To więc

jest prawdą, co poznajemy w idei jasnej i wyraźnej.—Człowiek jasno i wyraźnie poznaje przedewszystkiem to, że jest istotą niematerialną, gdyż może myśleć; dalej poznaje, że to on, który myśli, zatem, że istnieje; poznaje swoje istnienie i swoją istotę.

b) Idea Boga także jasną jest dla człowieka; jest mu wrodzoną. Dlatego człowiek jasno poznaje istnienie Boga, a gdy tę ideę Boga rozważa, łatwo przekonywa się, iż Bóg musi być nieskończenie doskonałym. Idei tej zaś człowiek nie mógł wytworzyć, lecz musi ona brać swój początek od Boga, bytu najdoskonalszego¹⁾.—Nadto inne jeszcze dowody wskazać można o istnieniu Boga. O rzeczach jasno poznajemy, że są one ograniczone i niekonieczne, stąd musimy wnioskować do bytu nieograniczonego i koniecznego. Człowiek jest ograniczony i dlatego sam z siebie istnieć nie może. Gdyby istniał sam z siebie, samby sobie nadał wszelkie doskonałości, niczego by nie potrzebował, nie poządał i o niczemby nie wątpił.

c) Świat istnieje i może być poznany, gdyż niepodobna przypuścić, aby Bóg, byt najprawdziwszy wystawił rodzaj ludzki na nieustanne złudzenie względem rzeczowości świata. Poznanie umysłowe jest wrodzone. Idee są albo naleciałe, które z zewnątrz przez zmysły wchodzą do duszy i wyobrażają przedmioty cielesne, są jednostkowymi, lub co najwyżej zbiorowymi, ale bynajmniej nie ogólnymi,—albo wytworzone, które wytwarza wyobrażenia,—albo wreszcie idee wrodzone, które od urodzenia istnieją w duszy i przez które poznajemy nas samych, Boga, wszystkie prawdy wieczne, konieczne, niezmienne i wszystkie prawdy ogólne, jako to: „byt, istotę, naturę rzeczy, dobro, prawdę“ i t. d. Idee wrodzone są obiektywnie prawdziwe, co już z tego wynika, że Bóg jest prawdą najwyższą, a więc, że chce, aby idee odpowiadały rzeczom. Przyjęte wrażenie zmysłowe jest okazją prawdziwego poznania przez idee wrodzone.

Wolą zastosowujemy idee do przedmiotów zewnętrznych, czynimy to przez sąd; sąd zaś wtedy tylko jest prawdziwy, gdy idea jasną jest i wyraźną. Stąd wynika, że błąd zawsze pochodzi od woli. Wola winna poddać się pod kierownictwo rozumu.

¹⁾ Jest to dowód t. zw. ontologiczny, podawany także, choć nieco inaczej przez św. Anzelma i Leibniza. Czyt. „Przegląd Powszechny“ z r. 1909, zeszyt 5, str. 161, nast.

W samym tylko Bogu wolna wola jest gwiazdą, kierującą wszelkiem poznaniem.—Istnieje jedna tylko we właściwym znaczeniu substancja, a tą jest Bóg, który jeden tylko nie potrzebuje nikogo do swojego istnienia. Jego nieskończoność my wprowadzie poznajemy pozytywnie, ale jej pojąć nie możemy.—Świat składa się z atomów, które tworzą materję ciał i tę jedną mają własność, że są rozciągle. — Wszelką działalność i zmianę w rzeczach przypisać należy przyczynie, która jest zewnątrz materji, t. j. Bogu, sprawcy wszelkiego ruchu w rzeczach. Zwierzęta są to tylko automaty. Materja jest podzielna do nieskończoności. Bóg w materji, podzielonej do nieskończoności, na początku spowodował ruch wirowy, mocą którego z chaotycznej masy powstały ciała. Później przestrzeni niema, ani być nie może, gdyż przestrzeń jest tam tylko, gdzie jest rozciągłość, t. j. materja, a ta jest nieskończona. Nauka o celowości jest fałszem; niema we świecie przyczyn celowych, są tylko przyczyny sprawcze.

d) Dusza ludzka jest duchowo-pojedynczą; istota jej polega na myśleniu w czynie. Życie wegetatywne i zmysłowe należy do ciała, ale duszy cielesnej lub zwierzęcej przypisać nie możemy, gdyż w naturze żadne formy substancjalne nie istnieją. Ciało jest automatem, dusza mieszka w niem, ale nie jest z niem połączona w jedność substancjalną. Pierwiastkiem, sprawującym ruch w ciele, jest ciepło, którego siedliskiem jest serce.

Skutkiem działalności ciepła powstają ze krwi prądy życiowe czyli duchy życia, które idą do mózgu i nerwów i tym sposobem powodują w ciele sensację (czucie) i ruch. Duszę stworzył Bóg i zamknął ją w ciele; siedliskiem jej jest wyrostek czyli gruczoł mózgowy. Łączność między ciałem i duszą polega na tem, że dusza przyjmuje wrażenie, wzniecone przez poruszenie duchów życiowych, podczas gdy, z drugiej strony, działalność duszy wywiera wpływ na ciało. Łączność ta jest tylko przygodną przyczyną (*causa occasionalis*) myślenia w duszy, i działalności wegetatywnej oraz zmysłowej w ciele. — Wolność woli nazywa wprawdzie Kartezyusz wolnością obojętności, ale ją w ten sposób tłumaczy, że wola wolną jest od zewnętrznego przymusu, nie zaś od wewnętrznej konieczności, ponieważ wola z pobudek skłania się do działania. Wolność obojętności albo jest negatywną, kiedy niema żadnych pobudek, któreby mogły koniecznie skło-

nić wolę do działania—taka wolność właściwą jest samemu tylko Bogu; albo jest pozytywną, to jest władzą wyboru jednego z dwóch danych przeciwnych, według pobudki do tego skłaniającej; taka wolność właściwą jest człowiekowi.

e) W E t y c e najwyższym dobrem i szczęśliwością najwyższą nazywa Kartezjusz cnotę i spokój duszy. Do spokoju duszy człowiek zawsze dążyć powinien. Cnotą najwyższą jest miłość Boga, ona bowiem daje najwyższy spokój i równowagę duszy.

2. Arnold Geulinx, urodzony w Antwerpii r. 1625, zmarły r. 1669, profesor filozofii w Lowanium i Lyonie. Nauczał:

To, co jest przyczyną swego działania, winno wiedzieć, jak to działanie powstaje. Ponieważ jednak ani dusza tego nie wie, ani ciało, zatem nie mogą one być przyczyną swojego działania; sam Bóg sprawia ruch w ciele i wytwarza idee w duszy. On przez swoją prawdomówność i wszechwiedzę sprawia, że zmiany we świecie cielesnym odpowiadają zmianom w świecie duchowym. System swój, okkazyonalizmem zwany, wyklada w dwóch dziełach: „Uwagi wstępne“ (Annotata praecurrentia) i „Uwagi większe nad zasadami filozofii Renata Kartezjusza“ (Annotata majora in principia philosophiae Renati Cartesii).

3. Tomasz Reid, z Aberdeen ¹⁾, ur. 1710 r., umarł r. 1796, profesor filozofii na uniwersytecie w Glasgow ²⁾, twórca tak zwanej szkoły szkockiej, która zwalczała sceptycyzm Hume'a ³⁾.

Treść jego nauki następująca: Istnieją pewne zasady, na samej naturze oparte, pewien instykt natury, [który „powszechnym zmysłem natury“ (*common sense*) nazywa. Według tego zmysłu urządza się całe życie człowieka; zaprzeczać tego zmysłu, albo o nim wątpić byłoby przeciwnem filozofii. Zmysł powszechny kieruje naszymi myślami, do rozumu zaś należy z jego zasad wyprowadzać wnioski. Nieomylność jego stąd pochodzi, że nadany on jest od Boga, prawdziwego i nieomylnego Stwórcy natury. Przez ten zmysł powszechny dowiadujemy się o istnieniu rzeczy we świecie, własnego naszego ciała i Boga, Stworzyciela i Rządcy wszechświata.

1) Wym. Eberdin (hrabstwo w Szkocji).

2) Wym. Glasgow (miasto w Szkocji).

3) Czyt. Juma.

Istotnie, prawdą jest, że filozofia, gdy porzuca zasady zdrowego rozsądku, przestaje być filozofią,—ale prawdą nie jest, jakoby zasady rozsądku miały polegać na ślepych instynktach; przeciwnie, my o prawdziwości zasad zdrowego rozsądku możemy się przekonywać z całą pewnością.

§ 35. Krytycyzm Kanta.

1. Immanuel¹⁾ Kant z Królewca, ur. 1724 r., profesor filozofii na uniwersytecie w mieście rodzinnym, umarł r. 1804. Z początku był zwolennikiem Wolffa, potem zaś, gdy przeczytał dzieła Hume'a i Rousseau'a, postanowił krytycznie zbadać władze duszy ludzkiej co do ich przedmiotowej wartości, i w r. 1781 wydał pierwsze swoje dzieło: „Kritik der reinen Vernunft“ (Krytyka czystego rozumu). Z dzieła tego się okazuje, że filozofii greckiej i scholastycznej nie czytał. Oprócz dzieła „O krytyce czystego rozumu“, wydał inne o krytyce rozumu praktycznego (Kritik der praktischen Vernunft), a także krytykę władzy sądu (Kritik der Urtheilskraft). Filozofia Kanta stoi na przeciwnym biegunie do tej nauki, jaką przed nim uznawano powszechnie. Wszyscy bowiem filozofowie, z wyjątkiem tylko niewielu, nauczali przed Kantem, że poznaniem naszym kierują przedmioty, działając na nasze zmysły; Kant, przeciwnie, twierdzi, że poznanie nasze jest to wytwór naszej duszy, który my przystosowujemy do przedmiotów, tak, iż te ostatnie są jakby kierowane naszym poznaniem.

Władze poznawcze dzieli na rozum teoretyczny, praktyczny i władzę sądu. Rozum teoretyczny dzieli znowu na władzę (zmysłowego) postrzegania czyli ujęcia, przez którą z doświadczenia nabywamy wyobrażenia przedmiotów,—na rozsądek, przez który wytwarzamy pojęcia,—i na rozum (w ścisłym znaczeniu), przez który łączymy pojęcia w wyższą jedność naukową. Czynność rozsądku ujawnia się w sądach, działalność rozumu — w tworzeniu syllogizmów.

a) W krytyce czystego rozumu uznaje sądy *a priori*, które są wytworem samego tylko rozumu, są ogólne i konieczne; sądy *a posteriori*, czerpane z doświadczenia, które są szczegółowe i niekonieczne (przypadkowe); sądy analityczne,

¹⁾ Albo Emmanuel.

w których orzeczenie zawarte jest w podmiocie i których czynność polega tylko na rozwinięciu czyli wyjaśnieniu danego pojęcia; sądy syntetyczne, w których orzeczenie nie jest zawarte w podmiocie i które przeto przyczyniają się do rozszerzenia poznania.

Sądy syntetyczne albo są: 1) czerpane tylko z doświadczenia i wtedy są *a posteriori*, albo są 2) *a priori*, ogólne i konieczne; o tym drugim rodzaju sądów naucza Kant, że czysto apryorycznymi nie są one nigdy, gdyż zawsze jest w nich coś dodanego z doświadczenia. Nie są też czysto aposteryorystyczne, ponieważ są ogólne i konieczne, doświadczenie zaś daje tylko poznanie rzeczy szczegółowych i przypadkowych (niekoniecznych ¹). Mają więc od przedmiotu materię czyli treść i od podmiotu formę, przez którą nabierają charakteru ogółowości i konieczności. Z tego się okazuje, że w naszym umyśle istnieją niezapełnione wsobne formy, któremi przedewszystkiem zawarunkowane jest nasze poznanie, i które zapełniają się treścią z zewnątrz. Formami temi są α) we władzy ujęcia (percepcyi): przestrzeń, jako forma zmysłu zewnętrznego, i czas jako forma zmysłu wewnętrznego, β) (w umyśle czyli) w rozsądku: kategorie ilości, jakości, stosunku (relacji) i sposobu (modalności), od ujęcia bowiem przechodzimy do poznania, gdy wrażenia albo idee łączymy w sądy; lecz każdy sąd ma swoją ilość, jakość, stosunek i sposób, stąd tłumaczą się powyższe formy umysłu. Tym kategoriom podporządkowane są inne. Ilość bowiem, zależnie od tego, czy sąd jest szczegółowy czy ogólny, ²) obejmuje: jedność

¹) Myśl Kanta objaśni taki przykład: gdy wypowiadam: wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę, to widzę, że przyczyna jest czemś zupełnie różnym od tego, co się dzieje, taki więc sąd nie jest dziełem analizy pojęcia: co się dzieje, — nie jest analityczny; ale też nie jest, jako ogólny sąd, jedynie wynikiem doświadczenia (syntetyczny *a posteriori*), bo sądy empiryczne dają tylko przybliżoną ogólność, to jest tak daleko sięgająca, jak daleko sięga samo doświadczenie. Pozostaje tedy przypomnieć, że władza poznawcza dodała, przy sposobności robienia doświadczeń, do materiału, dostarczonego przez doświadczenie, coś ze swego, coś *a priori*. Stąd Kanta sąd syntetyczny *a priori* składa się z dwóch pierwiastków: doświadczalnego i apryoryczno-rozumowego. Czyt. Gabryła „Noetykę“, § 14, „Logikę“ Rozdz. II, § 4.

²) Sąd szczegółowy wyraża, że coś należy lub nie należy do jednego podmiotu, lub, że nie należy do wszystkich, np. lud belgijski jest dzielny; ten człowiek jest lub nie jest winien. Sąd ogólny wyraża, że coś należy do wszystkich przedmiotów, lub do żadnego z nich: np. wszyscy ludzie są śmiertelni.

(*Einheit*) wielość (*Vielheit*) wszystkość (*Allheit*); jakość, stosownie do sądu twierdzącego, przeczącego, lub nieskończonego ¹⁾, obejmuje: rzeczywistość, (*Realität*) przeczenie (*Negation*) ograniczenie (*Limitation*); stosunek, zależnie od sądu stanowczego (kategorycznego), warunkowego i rozjemczego ²⁾ obejmuje substancjalność (czyli subsystencję—*Subsistenz*) i spółistność (czyli inherencję—*Inherenz*), przyczynowość i zależność (*Causalität und Dependenz, Ursache, Wirkung*), wspólność i wzajemność (*Gemeinschaft*—lub *Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*); wreszcie sposób, zależnie od sądu przypuszczalnego, pewnego i koniecznego ³⁾, obejmuje kategorie: możliwości i niemożliwości (*Möglichkeit, Unmöglichkeit*), bytu i niebytu (*Dasein Nichtsein*), konieczności i przypadkowości (*Nothwendigkeit, Zufälligkeit*). Wszystkie te kategorie są apriorystycznymi formami naszego umysłu, bez żadnej przedmiotowej wartości w rzeczach.

¹⁾ Za przykład sądu nieskończonego może posłużyć zdanie: dusza nie jest śmiertelna. Nieokreślonym sposobem wykluczamy tu jestestwa śmiertelne, a ściśniamy i limitujemy granice, w których pojęcie duszy się zawiera. Trzem rodzajom sądów twierdzących, przeczących i nieskończonych wspólną jest kategoria jakości, która w sądach twierdzących objawia się jako rzeczywistość, w przeczących jako negacya, w nieskończonych jako limitacya, ograniczenie.

²⁾ Stanowcze sądy czyli kategoryczne są takie, w których stosunek między orzeczeniem i przedmiotem oznacza się stanowczo, bezwarunkowo: S jest P; S nie jest P. W sądach warunkowych oznaczony stosunek między orzeczeniem a podmiotem zależy od pewnego warunku: Jeżeli jest X, to S — P; jeżeli nie ma X, to S — P. Wreszcie sądy rozjemcze mają albo kilka orzeczeń, z których tylko jedno może się łączyć z danym podmiotem, albo kilka podmiotów, z których tylko jeden może się odnosić do danego orzeczenia. S jest albo P, albo P', albo P". Albo S, albo S', albo S" jest P. Podział ten polega na jednym wspólnym pojęciu stosunku, to jest czy nam się zdaje i w jaki sposób się zdaje, że orzeczenie może być przypisanem podmiotowi, stosunek ten objawia się w sądach stanowczych jako inherencya czyli spółistność i substancya (*substantia et accidens*), w sądach warunkowych jako przyczynowość i zależność, w sądach rozjemczych, jako wspólność lub wzajemność.

³⁾ Sądy z przypuszczenia, przypuszczalne (problematiczne) są te, w których wypowiadamy jedynie przypuszczenie, to jest możliwość lub prawdopodobieństwo co do oznaczonego stosunku między orzeczeniem a podmiotem. S może być P; S prawdopodobnie jest P.—Sądy pewne, faktyczne są te, w których po prostu zaznaczamy stanowczo stosunek między orzeczeniem a podmiotem, jako dany fakt: S jest P; S nie jest P. Sądy konieczne, czyli apodyktyczne są takie, w których wyrażamy konieczność podanego stosunku między orzeczeniem a podmiotem, pragnąc przez to zaznaczyć, że stosunek ten nie jest nam tylko

Istotnymi formami rozumu są idee: psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna. Jak bowiem czynnością właściwą rozsądkowi jest tworzenie sądów, tak znów rozumu działalność objawia się w tworzeniu syllogizmów. Potrzebę przyjęcia osobnej władzy dla powyższej czynności uzasadnia Kant w ten sposób, iż gdyby człowiek posiadał tylko zmysły (władzę ujęcia), popoznawałby same tylko jednostki; takie zaś poznanie jest właściwe zwierzętom. Gdyby człowiek prócz zmysłów posiadał i rozsądek, umiałby wprawdzie myśleć, atoli myślenie jego obracałoby się wyłącznie w dziedzinie zjawisk, człowiek zadawałby się poznaniem zmysłowej rzeczywistości. Ponieważ zaś człowiek ma i rozum, przeto szuka tego, co być ma, tego co konieczne, niezależne, bezwzględne. Wyszukaniem takich idei bezwzględnych, zajmuje się Dyalektyka transcendentálna¹⁾. Odkrywa zaś Kant rzeczony idee przez rozważanie natury syllogizmu. Każdy syllogizm jest podciągnięciem czegoś zależnego pod swój warunek. Jeżeli tedy znamy warunek, możemy z niego jako z przyczyny wyprowadzać coraz inne zależności, czyli skutki; tak np z pojęcia ogólnego „zwierzę“ wyprowadzamy coraz inne jestestwa i nie nas nie zmusza do zatrzymania się. Inaczej wszakże ma się rzecz, gdy zaczynamy od czegoś zależnego (*Das Bedingte*), od skutku, a szukamy jego warunków; wtedy zaniepokojeni musimy się coraz wyżej wznosić w szeregu zależności, szukając ostatniej przyczyny. Tej najczęściej nie znajdujemy, ale natomiast odkrywamy tyle warunków, że wkońcu cieka-

znany jako pewien, rzeczywiście dany fakt, ale nadto, że mamy na myśli dostateczną zasadę, dla której tak jest konieczne, a inaczej być nie może: S musi być P; S nie może być P. Wspólną tych sądów kategorycznych jest modalność (sposób), rodząca trzy kategorie poszczególne: możliwość, istnienie, konieczność. Czyt. ks. dr. Pawlickiego, „Historia nowszej filozofii Kanta“ (w litografii), str. 106, nast. Mercier'a, „Logika“ str. 66 nast.; Struve, „Logika“ (Warszawa 1907) str. 47 nast.

1) Krytyka czystego rozumu składa się z dwóch części: 1) Transc. Elementarlehre (transcendentálna nauka pierwszych zasad), która rozpada się na estetykę i logikę, zawierającą analitykę i dyalektykę; 2) Transc. Methodenlehre (metodyka), którą Kant wyklada w 4 następujących częściach: dyscyplina, kanon, architektonika i historia czystego rozumu. Estetyka oznacza u Kanta nie teorię piękna w dzisiejszem znaczeniu, lecz „umiejętność o apriorycznych zasadach zmysłowych“ w duchu etymologicznym, od *αἰσθητικαί*, poznaje zmysłami, czuje.

wość nasza zostaje zaspokojona, znajdujemy ostatecznie myśl pierwotną, tkwiącą na spodzie syllogizmu, a będącą bodźcem dla wszelkiej operacji rozumu. Ta myśl będzie ostatnim i zupełnym warunkiem, będzie już czemś niezależnym, absolutnem ¹⁾. Ponieważ zaś każdy syllogizm nie jest niczem innym jak zastosowaniem całej sumy warunków (*Totalität der Bedingungen*) do jednego szczegółowego wypadku ²⁾, więc tyle otrzymamy czystych, bezwzględnych idei, ile istnieje różnych stosunków czyli relacyj między orzeczeniem a podmiotem. Takich relacyj jest trzy i odpowiada im trojakiemu rodzajowi rozumowania czyli trojaki syllogizm: kategoriyczny, warunkowy, rozłączny. (Syllogizm kategoriyczny jest wtedy, kiedy obie przesłanki są kategoriyczne; s. warunkowy—gdy przesłanka wyższa jest warunkową; s. rozjemczy—gdy przesłanka wyższa jest rozjemczą). Konsekwentnie trzy najwyższe otrzymać możemy bezwzględności, a mianowicie: syllogizm kategoriyczny daje ideę duszy, jako podmiotu, który już nie może być orzeczeniem; syllogizm warunkowy daje ideę świata, jako bezwzględny warunek wszystkich zjawisk; wreszcie syllogizm rozłączny prowadzi do przyjęcia idei Boga, jako bezwzględnej jedności wszystkich warunków myślenia ³⁾. Że jednakże tym najwyższym ideom bezwzględnym rozumu nie odpowiada przedmiotowa rzeczywistość, bo są to idee potrzebne tylko dla zaokrąglenia naszego myślenia, więc tem samem psychologia, kosmologia i teologia przyrodzona nie mają rzeczywistej podstawy. Wogóle poznanie nasze dosięga tylko zjawisk

¹⁾ Wyrazem „absolutny“ Kant nie oznacza jakiegoś jestestwa bezwzględnie wyższego i niezależnie istniejącego, lecz całą sumę warunków, potrzebną, by jakiś fenomen wytłumaczyć. Zjawisko np. jedno przyrodzone, dajmy na to planeta, będzie czemś względem w swoim istnieniu, bo zależy od mnóstwa innych zjawisk, od sumy planet, należących do jednego systemu, ale wszystkie te zjawiska będą stanowiły całość bezwzględną, gdyż poza nią nic niema, od czego by ona zależała (Pawlicki: „Historia nowszej filozofii“ str. 164).

²⁾ Np. wszyscy ludzie są śmiertelnymi, Sokrates jest człowiekiem, Sokrates jest śmiertelny; tu fakt szczegółowy śmiertelności Sokratesa, znajduje wytłumaczenie w ogólnym przymiocie ludzkiej natury.

³⁾ Innemi słowy: Za pomocą idei psychologicznej myśl nasza dąży do łączenia wszystkich zjawisk naszej wewnętrznej istoty w ten sposób, jak gdyby podścieliskiem i źródłem tych zjawisk była jakaś istota niezłożona, niezmienna w swej osobowej tożsamości, a zmienna tylko w swoich objawach i stanach, przez jakie przechodzi. Za pomocą idei kosmologicznej myśl nasza pojmuje świat, ja-

(*phaenomenon* od wyr. greck. φαινόμενον, fenomen), domniemana zaś istota rzeczy (*numenon* od grec. νοούμενον, numen), podścielisko tych zjawisk, jest nam zupełnie nieznaną. Dusza więc nie ukazuje się nam intuicyjnie, nie znamy jej „numenon“, a nasze ją poznajemy tylko z jego strony zjawiskowej. Chcieć przeto stworzyć naukę o duszy, jako o przedmiocie, znaczy łudzić samych siebie, znaczy popełniać „paralogizmy (wnioski fałszywe, błędne) czystego rozumu“. To samo powiedzieć należy o kosmologii; świat jako całość nigdy nie może być przedmiotem podległym doświadczeniu. Gdy więc rozum, wychodząc z jakiegoś zaważonego zjawiska, wznosi się do jego bezwzględego warunku, do idei świata i tę ideę chce poczytać za rzeczywisty przedmiot, to popada w niedające się rozwiązać antynomie, iż z równą siłą broń będzie zdań sprzecznych, np. że świat powstał w czasie i że jest odwieczny, że jest skończony w przestrzeni i nieskończony. — Wkońcu i teologia przyrodzona nie ma najmniejszej podstawy, gdyż wszystkie dowody przedmiotowego istnienia Boga nie mogą się ostać wobec krytyki; dowód ontologiczny jest wprost fałszywy, bo z idei Boga wyprowadza Jego rzeczywiste istnienie; dowód kosmologiczny nie więcej wart, gdyż się na tym ostatnim opiera; zaś dowód fizyko-teologiczny może wykazać istnienie co najwyżej jakiejś bardzo mądrej istoty, ale nigdy Stwórcy. Tak więc „krytyka czystego rozumu“ kończy się jeżeli już nie całkowitym nihilizmem, to co najmniej zupełnym sceptycyzmem i uniemożliwia metafizykę.

b) Najwyższą zasadą rozumu praktycznego jest: Czyn tak, aby zasada twojej woli mogła być zarazem zasadą prawodawstwa powszechnego. Zatem prawo moralne nie na instynkcie polega, nie na miłości własnej, ale zasada moralna wypływa z wyższego pierwiastka, jako ze swe

ko absolutną zamkniętą w sobie całość. Wreszcie za pomocą idei teologicznej myśl nasza wszystkie zjawiska, cały świat zmysłowy i umysłowy tak pojmując, jak gdyby ponad tym światem była istota najdoskonalsza, najmądrsza, najlepsza i wszechmocna, która podług twórczego pierwowzoru swego rozumu stworzyła ten świat i odpowiednio do pewnych celów go urządziła i uporządkowała. Idee te niewątpliwie istnieją w naszym rozumie, gdyż objawiają się w jego działaniu czyli syllogizmach. (Porów. „Encyklop. Klina“, Nowodworskiego, art. Kant; Pawlicki, „Historia nowszej filozofii“, str. 160 i nast. Gabryl, „Noetyka“, Kraków 1900, str. 167.

go początku, a mianowicie z prawa przyrodzonego: Możesz, boś powinien — imperatyw (nakaz) kategoryczny. Temu prawu podlegają wszystkie stworzenia rozumne, i zachowują jednocześnie wolność swej woli, gdyż są świadome swojej natury i swojego istnienia w umysłowym porządku rzeczy. To „powinieneś“ jest pierwiastkiem formalnym w sądach praktycznych, dobro zaś jest ich pierwiastkiem materalnym; tak samo jak i w sądach syntetycznych. Żeby więc czynność była moralną, potrzeba, by bez żadnego względu na dobro wpływała z pierwiastka formalnego, czyli z prawa moralności. Stąd wynika: *α*) że człowiek jest autonomicznym i sam sobie prawo nadaje, *β*) że prawo to musi przybrać formę imperatywu, czyli nakazu, aby zwyciężyć zmysłowość; *γ*) imperatyw musi być kategoryczny (stanowczy, bezwarunkowy), aby nakazywał czynność moralną nie jako środek do dobrego, lub do szczęścia, ale dla niej samej „obowiązek dla samego obowiązku“.—Prawo powyższe przypuszcza trzy zasady teoretyczne, jako konieczne postulaty rozumu praktycznego, bez których działalność moralna nie da się pomyśleć. Te trzy zasady są: *α*) istnienie wolnej woli, przez którą człowiek bez zewnętrznego przymusu nadaje sobie obowiązujące prawo moralne; *β*) nieśmiertelność duszy, najwyższą bowiem doskonałość cnoty i szczęście od niej zależne można osiągnąć tylko przez ciągły postęp bez końca, co wymaga osobowego istnienia na wieczność całą; *γ*) istnienie najwyższej przyczyny, władającej rozumem i wolą, przyczyny, która dokona harmonii między cnotą i szczęściem, bo tej harmonii na tem świecie znaleźć nie można — konieczność istnienia Boga, bez tego bowiem postulatu rozumu praktycznego moralność jest niemożliwa. Czego więc nie uznaje rozum teoretyczny, tego wymaga rozum praktyczny, przedmiotowej wszakże rzeczywistości nie uznając.

c) Obowiązek prawa państwowego wynika tak samo, jak i obowiązek prawa moralnego, z samego tylko pierwiastka formalnego, z tą jednak różnicą, że prawo moralne ma na względzie czynności wewnętrzne, prawo zaś państwowe — zewnętrzne; prawo więc moralne obowiązuje tylko wewnętrznie, prawo państwowe tylko zewnętrznie. Prawo według Kanta można określić jako: „Zbiór warunków, według których wolna wola jednego w jedności istnieć może z wolną wolą drugiego, zgodnie z powszechnem prawem wolności“.—

Państwo polega na kontraktach wspólnych, przez które jednostka każda pozbawia się wolności indywidualnej dla dobra ogółu. Najwyższa władza tkwi w narodzie.

d) Władza sądenia według Kanta jest to władza, która rozważa rzecz szczegółową jako zawartą w ogólnej i jest albo określająca, gdy rozum postępuje od pojęcia ogólnego do szczegółowego, albo zwrotna (refleksyjna), gdy od pojęcia szczegółowego do ogólnego się wznosi; pośrednie zajmuje miejsce między czystym i praktycznym rozumem. Rozum czysty poznaje to, co jest naturalne, powszechne, konieczne; praktyczny zaś to, co szczegółowe, przypadkowe, wolne. Aby rozum od tego, co jest przypadkowe, szczegółowe, wolne, mógł przejść do tego, co jest konieczne, naturalne, powszechne, potrzebuje pierwiastka kierowniczego, a tym jest idea celu, która do jedności ogólnej wiedzy i jest jakby pomostem, łączącym świat konieczny, poznany przez rozum, ze światem moralnym, w którym panuje wolność. Idea celu zawiera w sobie pierwiastek podwójny: celowość podmiotową, formalną, t. j. zgodność formy rzeczy z naszym wyobrażeniem, — władza sądenia wtedy zowie się estetyczną — i celowość przedmiotową, materyalną, t. j. zgodność rzeczy z ich ideami, pojęciami, i wtedy zowie się teleologiczną. Przedmiotem władzy sądenia estetycznej jest piękno, które podoba się dla swej zgodności z naszą władzą wyobraźni. Przedmiot zaś władzy teleologicznej stanowią stworzenia co do swej przedmiotowej celowości. Celowość ta albo jest zewnętrzna, o ile rzecz jedna jest pożyteczna dla drugiej, albo jest wewnętrzna, o ile wszystkie części jakiegokolwiek rzeczy mają swój cel; ta ostatnia celowość właściwą jest tylko stworzeniom organicznym, które przedewszystkiem stanowią przedmiot teleologicznej władzy sądenia.

e) Religię w granicach czystego rozumu tłumaczy Kant na sposób czysto racjonalistyczny i naturalistyczny. Twierdzi, że religia niczem innym nie jest, jak tylko etyką, o ile wyobrażamy sobie Boga jako zakonodawcę. Cel etyki, a tym jest szczęśliwość jako dobro najwyższe, w Bogu znaleźć możemy, dlatego wewnętrzne prawo moralne uważamy za prawo boskie; tym sposobem powstaje religia. Nie etyka więc pochodzi od religii, lecz przeciwnie, tak religia jako też idea nieśmiertelności, oraz idea Boga, wpływają z prawa moralnego jako wnioski rozumu praktycznego. Postawiwszy tę zasadę, usi-

łuże następnie na sposób racjonalistyczny wyjaśnić wszystkie tajemnice chrystyanizmu. Mówi bowiem, że nie można zaprzeczyć, iż w człowieku istnieje jakaś naturalna odraza do prawa moralnego, zły pierwiastek przeciw dobremu — co najczęściej i najłatwiej można wytłumaczyć przez dziedziczne szerzenie się zła: grzech pierworodny. Ponieważ miłość własna jest źródłem złego, stąd wynika konieczność wewnętrznego odnawiania się: usprawiedliwienie. „Syn Boży“ jest to wzór powszechnej moralnej doskonałości. Aby więc okazać, że ten wzór rzeczywiście jest w naszym umyśle, Pismo św. mówi, że Chrystus z nieba zstąpił i wcielił się: ideowy wzór człowiek uosabia, aby w życiu iść w jego ślady.—Do tego typu wszelkiej doskonałości człowiek ma coraz więcej i więcej stawać się podobnym. Aby to iść się mogło, w tym celu, wobec skłonności człowieka do złego oraz wobec różnych przeszkód, jakich poszczególne jednostki doznają od ludzi, trzeba przejść od jednostkowej walki złego i dobrego w poszczególnych ludziach do stanu społeczeństwa kierowanego religijnymi prawami. Tem społeczeństwem jest Kościół, którym tylko Bóg rządzić powinien. Kościół więc jest to królestwo Boże w tem znaczeniu, że w nim prawa moralne są uważane jako przykazania Boskie czyli obowiązki religii. Królestwo to, zgodnie z naturą człowieka, widzialnem być powinno. W Kościele konieczne są i instytucje tradycyjne, ale nie powinny one mieć siły przeważającej, gdyż wtedy Kościół zamieni się na hierokrację (*Pfaffenthum*). Cechy Kościoła prawdziwego odpowiadają poszczególnym kategoriom: kategorii ilości odpowiada katolickość, kategorii jakości — czystość t. j., że w nim panują tylko ściśle moralne i zgodne z rozumem pobudki, kategorii stosunku: swoboda wejścia do niego; kategorii sposobu odpowiada niezmienność, gdyż podstawy rozumowe są konieczne. Kościół jest środkiem osiągnięcia czystej moralności zgodnie z zasadami rozumu praktycznego; stąd wynika, że ten, kto już doszedł do stanu czystej moralności, religię i Kościół może porzucić.

2. Nauka Kanta, choć sprzeciwia się wszelkiemu rozsądkowi naturalnemu ¹⁾, a przytem bardzo uwłacza religii i Kościołowi,

¹⁾ „Wynikiem krytycyzmu Kanta, pisze prof. H. Struve—na polu poznania jest subiektywizm, wyrażający się w zdaniu, że zasady umysłu ludzkiego mają wyłącznie znaczenie podmiotowe i nie dają możności poznania bytu przedmiotowego, rzeczy samej w sobie (das Ding an sich). Sprzecznosc

mimo to, mając za sobą styl barwny i pozory głębokiej nauki, wielu zyskała sobie zwolenników, którzy jej największe oddawali uznanie i w różny sposób ją komentowali, tak, iż w krótkim czasie opanowała ona wszystkie niemieckie uniwersytety. Naukę tę przyjęli Reinhold, Beck, Fries, Krug, Fryderyk Schiller i wielu innych aż po dzień dzisiejszy; zwalczali ją: Herder, Schulze, Jacobi, Pawlicki i inni.

Uwaga. **Idealizm transcendentálny i Neokantyzm.** Teorię Kanta o subiektywnem poznaniu rozwinęli jego następcy (Fichte, Schelling, Hegel, o których użej) i doprowadzili do skrajnego idealizmu, zwanego transcendentálnym, który zaprzecza rzeczywistość świata, wszystkie zaś rzeczy oraz wrażenia zewnętrzne do idei czyli do myśli sprowadza. Spokrewniony też

wewnętrzna tego subiektywizmu jest bezpośrednio oczywistą. Jakim bowiem sposobem można mówić choćby o istnieniu rzeczy w sobie, skoro istnienie to jest wynikiem prawa przyczyny, mającego na równi ze wszystkimi innymi zasadami umysłu tylko znaczenie podmiotowe? Dalej, jakim prawem można mówić o powszechności tych lub owych zasad podmiotowych, skoro powszechność opiera się na uznaniu rzeczywistego istnienia innych istot, myślących jak i my, a takie istnienie zawiera już uznanie bytu przedmiotowego w ściśle określonych formach? Konsekwentna krytyka ma tu przed sobą tylko następującą przeciwstawność (alternatywę): Albo rzeczywiście ograniczeni jesteśmy do samych tylko podmiotowych stanów umysłu, bez możności wyjścia poza nie w zakres przedmiotowości, od nas niezależnej; — a wtedy każdy z nas uznać musi, że sam jedynie tylko istnieje, że istnienie innych, do niego podobnych, istot, jest tylko wytworem jego podmiotowej działalności, tylko jego wyobrażeniem, bez rzeczywistości poza nim samym; co doprowadza do poglądu zwanego solipsyzmem (solus ipse — tylko sam), uniemożliwiającego wszelkie wogóle przedmiotowe poznanie. Albo posiadamy w zasadzie możność, z podmiotowych danych wyprowadzać niewątpliwe wnioski, co do bytu przedmiotowego wogóle i co do treści jego działającej na nas; a wtedy możemy dojść do uznania rzeczywistego bytu nie tylko innych istot, do nas podobnych, ale i innych objawów bytu przedmiotowego wogóle; dalsze zaś zadanie krytyki poznawczej polegałoby w takim razie tylko na bliższem określeniu sposobu i środków, oraz zakresu i granic naszego przedmiotowego poznania, stosownie do naszych podmiotowych zdolności poznawczych. Kant opiera się na pierwszym momencie tej przeciwstawności, na bezwzględny dualizmie między podmiotem i przedmiotem poznania, ale, mówiąc o powszechności naszego podmiotowego poznania, wymija konsekwencje solipsyzmu i przechodzi w zakres drugiego momentu zaznaczonej powyżej krytycznej przeciwstawności. Jest to tedy wewnętrzna sprzeczność, która się powtarza u większości subiektywistów nowo-kantyzmu⁴. („Wstęp krytyczny do filozofii,“ wyd. 3, Warszawa 1903, str. 99. Czyt. niżej str. 202 i nast.).

z wyżej opisanym krytycyzmem Kanta jest neokantyzm, kierunek powstały w drugiej połowie XIX w. po niefortunnych kolejach idealizmu niemieckiego, (który wyprowadził wszystkie konsekwencje i zbierał smutne owoce z błędnych zasad, postawionych przez Kanta) i po silniejszej reakcji pozytywizmu i materializmu, które nastąpiły po idealizmie. Neokantyzm podnosi ponownie zagadnienia teorii poznania w formie, jaką nadała im „Krytyka czystego rozumu“. Bada krytycznie jej wyniki i stara się ocenić, co w niej trwałego, a co powinno ulegć zmianie lub być odrzucone, nie opuszczając stanowiska zasadniczego t. j. tej myśli, że kluczem do rozwiązywania wszelkich zagadnień filozoficznych jest teoria poznania¹⁾. Kierunek ten zapoczątkował Fryd. A. Lange (1828—1875 r.), autor cenionej „Historii materializmu“, a rozwinął na swój sposób Wilhelm Wundt (ur. 1830 r.) prof. filozofii w Lipsku, założyciel znanej pracowni psychologicznej i twórca współczesnej psycho-fizjologii²⁾. Wundt w tem głównie poprawia Kanta, że jako fakt pierwotny i zasadniczy, który ma posłużyć za punkt wyjścia do analizy teoryo-poznawczej, uznaje nie przeciwstawność podmiotu do przedmiotu, lecz ich jedność w ujęciu bezpośrednim; gdy bowiem np. coś widzimy, nie odróżniamy obrazu wzrokowego w nas (t. j. wyobrażenia) od przedmiotu na zewnątrz nas: oba stanowią nierozdzielną jedność, dopiero drogą następczej analizy dochodzimy do wyróżnienia przedmiotu od podmiotu. Głównym także przedstawicielem neokantyzmu w Niemczech jest H. Vaihinger, który tak formułuje pogląd większości neokantystów: „Prawdziwy krytycyzm nie daje żadnych pozytywnych ostatecznych odpowiedzi, których człowiek mógłby się trzymać. On niszczy tylko. Odbudowanie zaś ruin pozostawia etyce ze stanowiska ideału“ (Por. H. Struve, „Wstęp krytyczny do filozofii“ Warszawa 1908, str. 268 i nast.).

¹⁾ Porówn. W. Kozłowskiego, — który pisze w duchu neokantowskim, — „Wykłady filozofii współczesnej“, Lwów 1906, str. 256 i nast.

²⁾ Czyt. D. Mercier: „Historia psychologii nowożytnej“, przekład W. Kosiakiewicza, Warszawa r. 1900, str. 126 i nast.

§ 36. Panteizm ¹⁾.

Niektórzy z panteistów głosili, że jedyna, jaka istnieje, substancja stanowi cały wszechświat — przez to, że się ujawnia na zewnątrz, inni, — że nim się staje przez swoją ewolucję, inni wreszcie, że przez to, iż będąc ogółem i absolutem myślącym (logicznym) sama się ogranicza i tym sposobem nabiera wyraźnych i odrębnych kształtów w rozmaitych rodzajach, gatunkach i jednostkach. Stąd trojaki rozróżniamy panteizm: panteizm naturalistyczny ²⁾, ewolucyjny i logiczny czyli panlogizm.

Panteizm naturalistyczny głosił:

1. Baruch Spinoza, ur. w r. 1632 w Amsterdamie, Żyd, ale za naukę, która się nie podobała jego rodakom Żydom, kłątwą z synagogi wyłączony. Wiele zajmował się matematyką i filozofią, urzędu profesora na uniwersytecie w Heidelbergu nie przyjął i żył z pracy rąk swoich, pisząc dzieła filozoficzne do końca życia r. 1677.

Treść jego nauki panteistycznej obraca się około pojęcia substancji i z nią związanych określeń własności i sposobów.

a) Substancją nazywa Spinoza to, co niczego nie potrzebuje, aby mogło istnieć. „Przez substancję — mówi — rozumiem to, co jest samo w sobie i samo przez się da się pojąć, którego więc pojęcie wytwarzamy sobie bez pomocy pojęcia jakiegokolwiek innej rzeczy”. — Stąd wynika, że jedna może być tylko substancja, która jest nieograniczona. Ponieważ jest nieograniczona, żadne pojęcia ograniczać jej nie mogą, co na to samo wychodzi, że jej żadna rzecz we wszechświecie wyłączać nie może, gdyż wszelkie wyłączenie lub wyodrębnienie jest zaprzeczeniem. Tą jedyną, nieograniczoną, nieskończoną a więc i absolutną substancją jest Bóg. Ponieważ zaś jest ona jedyną, wszystkie przeto inne byty, tak duchowe, jak cielesne, należą do niej jako

b) jej własności, a mianowicie własności myślenia i rozciągłości. Własności te o tyle tylko są odrębne, o ile

¹⁾ πᾶν — wszystko, θεός Bóg.

²⁾ Inaczej realnym albo ontologicznym zwany w przeciwieństwie do panteizmu idealnego; pierwszy bowiem t. j. realny za punkt wyjścia swego światopoglądu bierze rzecz samą czyli przedmiot, drugi idealny wychodzi z idei i nią zapełnia wszechświat, wyraźnie lub domyślnie zaprzeczając istnienie przedmiotów zewnętrznych tak jak one nam się ukazują; dalej, panteizm idealny rozróżnia się dwojaki: ewolucyjny i logiczny czyli panlogizm. Porówn. Reinstadler: Elementa philosophiae scholasticae, Freib. in Breisg. 1907. vol. II pag. 252. Encyklop. Kość. Nowodworskiego, artyk. Panteizm.

każda z nich, na swój sposób, istotę tej samej i jedynej substancji wyraża, zresztą są one jedyną i zawsze tą samą substancją. Stany tej substancji zowią się

c) sposobami; są to poszczególne jednostki, które zdają się działać niezależnie, chociaż działalność ich niczem innym nie jest, jak stanem owej jedynej substancji, w ten sposób się ujawniającej. Tylko ta jedna substancja posiada wolność w działaniu i sprawia wszystko w jednostkach, którym się zdaje, że one same z ową wolnością działają, bo są świadome swej woli i swojego działania, nie mając świadomości przyczyny właściwej. Trzem powyższym podstawowym pojęciom odpowiadają:

d) Trzy rodzaje poznania: α) pierwszy rodzaj poznania stanowi wyobraźnia, która czerpie swoją treść z doświadczenia i z obrazów zmysłowych i z której powstają idee niejasne i niecałkowite; β) drugi rodzaj poznania stanowi rozum, który daje pojęcia ogólne i pewną znajomość przymiotów (własności) Boga, γ) trzeciego rodzaju poznaniem jest intuicja, która zupełną daje znajomość własności, oraz substancji Boga i świata. Przez wyobraźnię objawił się Bóg w prorokach, przez rozum i intuicję — w Chrystusie, który przeto prawdziwie jest głosem Bożym i objawieniem się Boga na ziemi.

e) Ponieważ byty wszechświata nie posiadają własnej woli, różnica przeto między dobrem a złem jest tylko logiczna; dobrem nazywamy to, co jest dla nas pożyteczne i zachowuje nasz byt, złem to, co szkodliwe. Najpożyteczniejsze jest to poznanie, że stanowimy jedność z absolutną substancją; z poznania tego rodzi się: miłość Boga, która niczem innym nie jest jak tylko miłością Boga ku samemu sobie, — oraz największe szczęście. Jeśli mamy świadomość, że działamy podług porządku substancji absolutnej, to powstaje stąd w nas spokój, który jest nagrodą działania „Szczęśliwość nie jest nagrodą cnoty, ale samą cnotą“.

f) W stanie naturalnym ani dobro, ani zło nie istnieje, i gdybyśmy szli zawsze za wskazówką rozumu, wszystko byłoby w porządku, ponieważ zaś często idziemy za uczuciem, przeto konieczne jest państwo, które winno określać, co pożyteczne, a co szkodliwe, a nawet karami zmuszać do pełnienia tego, co jest dla społeczeństwa pożyteczne.

Te swoje zasady rozwija Spinoza w dwóch głównych dziełach swoich: „Etyka wykazana sposobem geometrycznym“ (Ethi-

ca ordine geometrico demonstrata) i „Traktat teologiczno - polityczny“ (Tractatus theologico-politicus).

Panteizm ewolucyjny głosili Fichte i Schelling.

2. Jan Bogumił Fichte urodził się w Ramenau w Łóżycach Górnych w r. 1762, w Jenie odbył studia teologiczne, wykładał filozofię w temże mieście (1794 r.), gdzie też wydawał rocznik filozoficzny; za jakiś traktat oskarżony o ateizm pozbawiony został urzędu; udał się do Berlina i tu dawał prelekye; w roku 1805 został profesorem w Erlangen, później r. 1809 w Berlinie, gdzie też umarł r. 1844.

a) Fichte z początku był zwolennikiem Kanta. Wyrażenie Kanta, że nie jest niemożliwym, aby „ja“ i „rzecz w sobie“ mogły być jedną i tą samą substancją, przyjął za swoje i twierdził, że „rzecz w sobie“ rzeczywiście jest naszym „ja“, stąd nasze idee są tylko podmiotowymi wytworami naszej jaźni, którym żadna różna od nas „rzecz w sobie“ nie odpowiada. Zasada ta stanowi podstawę całej jego nauki.

System swój rozwinął w następujący sposób: Gdy poznajemy kolor, rozciągłość, sprzeciwianie się, poznajemy w rzeczywistości tylko własne nasze stany, które przenosimy na jakiś przedmiot i dlatego, że to czynimy, my sami przez to istniejemy, naszą własność przypisując przedmiotowi innemu, cały więc ten proces jest czysto subiektywny. Jeśli zatem poznajemy jakiś przedmiot, to stawiamy własne „ja“. „Rzecz w sobie“ jesteś ty sam, który wyszedłeś z siebie samego i przetworzyłeś siebie w przedmiot; cokolwiek widzisz poza sobą, wszyskciem ty jesteś, w każdym poznaniu siebie samego oglądasz, wszelki przedmiot okazuje się w poznaniu jako uobecniony twojemu podmiotowi, ale jest tobą samym,—mówi Fichte. „Nieja(źń)“ nie istnieje, a to co obiektywnie nazywamy „niejaźnią“ jest czemś znajdującem się w naszej jaźni. Ale ta niejaźń musi nam się przedstawiać jako coś poza nami istniejącego. Ponieważ oprócz „jaźni“ nie istnieje, jest więc owo „ja“ absolutne, nieskończone. Aby zaś stało się ono świadomem siebie, powinno siebie postawić i w tej czynności jest zarazem czynnem (podmiot) i biernem (przedmiot), stawia siebie przez swój byt i istnieje przez postawiony byt własny. Ponieważ zaś ze świadomością jaźni koniecznie łączy się razem świadomość niejaźni, przeto jaźń w świadomości musi siebie stawiać jako „ja“ i jako „nie ja“, przeciwstawione jaźni. Jest to wtedy możliwe, gdy jaźń, która usiłuje postawić siebie w całej swej nieskończoności, poznaje

w sobie ograniczenie, które jej przeszkadza postawić siebie jako nieskończoność; to ograniczenie jest niejają. Tego rodzaju ograniczenie jako pewnik przyjąć należy, choć go dowieść nie można. Przez to ograniczenie Ja staje się świadomem siebie, jako ja skończone, z drugiej strony Nie—Ja, które jest czemś w jaźni, także skończonym być musi. Da się to wyrazić w następującej formule:

a) ja stawia naprzód swój byt ($A \text{ est } A$): ja jestem ja;

β) jaźni przeciwstawia się niejają ($\text{non } A \text{ non est } A$): niejają nie jest jaźnią.

γ) ja przeciwstawia podzielnemu „ja“ podzielne nie - ja i wtedy:

γ₁) ja stawia siebie jako ograniczone i określone przez nie - ja.

γ₂) ja stawia nie - ja jako ograniczone i określone przez ja.

W Przedostatnim (γ₁) wypadku jest Ja—rozum, w ostatnim wypadku (γ₂)—wola.

δ) Prawo należy do wolności zewnętrznej, moralność do wolności wewnętrznej. Gdy ja stawia siebie, powstają przedmioty poszczególne; przez postawienie ograniczeń jaźni rodzi się suma ograniczeń—prawo. Podstawą prawa jest kontrakt.

c) Jaźń wydaje się ograniczoną i określoną przez niejają; ma przeto jaźń dążyć do przewyższenia tego ograniczenia niejają, aby ja do postawy nieskończonej dojść mogło; na tem dążeniu polega moralność. O ile ja spełnia ten obowiązek, stwarza porządek moralny; porządek ten jest czemś boskim, jest Bogiem.

My uważamy Boga jako coś zewnątrz nas istniejącego,—ale to jest tylko wynikiem ograniczenia naszego rozumu. Moralność a religia jest jedno i to samo. Z przekonania, że przez uwolnienie się od ograniczeń i powodowanej przez nie zmysłowości stajemy się wolnymi — rodzi się wiara. Wiara jest czystym postanowieniem woli i jest konieczna. Aby ludzie według tego postanowienia postępować mogli, potrzeba, aby wola przyjęła rzeczywistość świata zewnętrznego. Tym sposobem u Fichtego miejsce jaźni, która za pomocą stawiania się i przeciwstawiania w nicość się rozplywa, zająć musi wiara, aby ratować moralny porządek świata oraz świata wewnętrznego rzeczywistość. O rzeczywistość Boga nie dba; system przeto jego uważany objektywnie jest ateistyczny.

3. Fryderyk Wilhelm Józef de Schelling, urodził się w Leonburgu w Szwabii (dziś królestwo Wirtemberskie) r. 1775, studia odbywał w seminaryum protestancko-teologicznym w Tubindze, oraz w Lipsku. Nauczał w Jenie; roku 1803 objął katedrę filozofii w Würzburgu, r. 1827 udał się do Monachium, r. 1841 do Berlina, tu złożył urząd profesora i w r. 1854 umarł w Szwajcaryi, na kąpielach w Ragatzu.

a) Schelling test twórcą przedmiotowego idealizmu czyli t. zw. filozofii „tożsamości“. Czuł mianowicie Schelling, że zniesienie całkowite przyrody i uważanie jej za prosty wytwór jaźni, było niemałą obrazą zdrowego myślenia; z drugiej strony pisma Kanta, a przede wszystkim Fichtego wywierały na niego urok tak wielki, że nie mógł się całkowicie uwolnić z pod wpływu idei, w nich zawartych. Stawia więc i on jako pierwszy warunek filozofowania konieczność wyprowadzenia z tego samego źródła podmiotu i przedmiotu, jaźni i niejaźni; lecz podczas, gdy Fichte każe powstawać jaźni i niejaźni w jaźni subiektywnej, to przeciwnie dla Schellinga nie podmiotowa czynność myślenia jaźni, tylko jej bezwzględne działanie i chcenie jest wspólną podstawą podmiotu i przedmiotu, które zatem tylko w bezwzględnym rozumie są czemś jednym. Wszelkie określenia myślenia będą w tym razie określeniami bytu, myśl i byt będą identyczne. Przedmiot i podmiot, to co realne i idealne, przyroda i duch są identyczne w Absolucie, a tę identyczność tylko za pomocą intuicji rozsądku (Vernunft) dostrzegamy, bo w rozumie (Verstand) identyczność znów się rozróżnia na przeciwieństwa, na jaźń i niejaźń, ducha i przyrodę. Przez to zaś, że wszystko poznajemy w Absolucie i przez Absolut, filozofia staje się wiedzą w całym tego słowa znaczeniu bezwzględną.

b) W prawie i moralności idzie za Kantem i Fichte'm. Wszędzie widzi działalność absolutu, zwłaszcza zaś w umyśle artysty, gdyż z jego dzieła najlepiej ujawniają się rzekomo przeciwne sobie jestestwa jako tożsamość absolutu.

c) W Teozofii tą samą drogą postępuje podług rozwoju podmiotu i przedmiotu. Oddzielenie przedmiotowości od pierwiastka podmiotowego było przyczyną grzechu pierworodnego, który wymagał odkupienia, to ostatnie można rozumieć albo według Platona jako Palingenezję (odradzanie się), albo jako usprawiedliwienie i uświęcenie przez Mesyasa. Człowiek chciał zrównać się z Bogiem i dlatego odpadł od Absolu-

tu, od Bóstwa. Skutkiem tego w Bóstwie powstało jakieś napięcie silne, którego wynikiem było to, że w niem druga osoba zyskała istność niezależną, oddzieliła się od Ojca i stała się Odkupicielem. Stworzenie świata tłumaczy się wolą Absolutu, chcącego ujawnić swą chwałę. Tym lub podobnym sposobem stara się wytłumaczyć wszystkie tajemnice Chrystyanizmu, — ubierając to w styl piękny i czarujący. Jednak system jego nie jest chrześcijański, owszem cała nauka posiada charakter neo-platoński, panteistyczny.

Przedstawicielem Panlogizmu jest:

4. Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel¹⁾ ze Stutgardu, ur. w r. 1770, studia odbywał w Tubindze, nauczał początkowo w Jenie, w 1816 r. w Heidelbergu, w r. 1818 w Berlinie i tu umarł w r. 1831. Najważniejsze jego dzieła są: „Die Phaenomenologie des Geistes“ i „Die Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften“²⁾.

Podług Hegla rzeczy jednostkowe są tylko złudzeniem i filozofia nie potrzebuje się zgoła o nie troszczyć; jej przedmiotem jest to, co jest rzeczywiste, a rzeczywistością jest to, co ogólne, i to nie o ile przez nas bywa pomyślane, ale jako byt przedmiotowy, który myśleniem tylko sobie uświadamiamy. — Ów byt nie przestając być sobą stawia w sobie różnice, a ich stawianiem sam się urzeczywistnia. Należy mu więc przyznać osobne działanie, mające charakter dyalektycznego rozwoju, gdyż w gruncie rzeczy owo stawianie różnic bez utraty swej ogólności, jest myśleniem. Ów zatem byt ogólny, przedstawiający się jako ogólne przedmiotowe pojęcie, urzeczywistnia się jako myślenie i przez myślenie. — Lecz jeżeli owa ogólna idea jest prawdziwym bytem, a byt ten tylko w myśleniu i przez myślenie się urzeczywistnia, to byt a myślenie nie różnią się niczem, są jednym i tem samym. Tej jedności bytu i myśli nie dostrzega rozum (Verstand), dla którego rozróżnianie przedmiotu i podmiotu jest czemś istotnem, tylko rozsądek (Vernunft) umie się poprzez różnice między podmiotem a przedmiotem wznieść do spostrzegania jedności w tych różnicach. — Nie trzeba zapominać o tem, że to, co ogólne może być pomyślane tylko w pojęciu, bo pojęcie jest istotną formą,

¹⁾ Systemy Fichtego, Schellinga i Hegla, jako idealizm transcendentalny, rozpoczęty przez Kanta, dokładniej objaśniamy w ostatniej części, pod tytułem: „Krytyka idealizmu“.

²⁾ „Fenomenologia ducha“, „Encyklopedia umiejętności filozoficznych“.

przez którą myślenie się urzeczywistnia. Bezwzględna tedy jedność myśli i bytu także tylko w pojęciu się znajduje i sama jako pojęcie istnieje. Logiczne zatem pojęcie tego, co w całym słowa znaczeniu jest ogólne, jest ową ogólną substancją, spoczywającą na dnie wszelkich zjawisk, stanowi właściwą istotę wszechrzeczy.—W jakież atoli sposób z tego bezwzględnego pojęcia, obdarzonego myśleniem, może powstać ta mnogość i różnaitość zjawisk, jaką każdy widzi? Znów tylko w dyalektyczny sposób, mianowicie przez stawianie w sobie(w owej idei absolutnej) szczegółowych określeń i, co za tem idzie, przez przeczenie swej ogólności. Atoli mimo przeczenia swej ogólności nie przestaje owa idea bezwzględna być ogólną, zawsze sobą, bo przecząc swą ogólność równocześnie przeczy tamtemu przeczeniu, a tak przeczenie przeczenia (*die Negation der Negation*) staje się życiem owego pojęcia, źródłem rozwoju w niezliczone szczegóły bez utraty wszelako swej jedności i ogólności. — W ten sposób bezwzględne logiczne pojęcie ogólne*, wyposażone możliwością wsobnego rozwoju przez myślenie, przedstawia się jako przedmiotowa dyalektyka bytu, jako przedmiotowy rozum absolutny, z którego, jak z gwiazdy promienie, wytryska mnogość szczegółowych bytów, nie wychodzących wszelako poza jego obręb.—Od tego, w sobie bytującego, rozumu należy odróżnić, ale nie oddzielać naszego rozumu samowiednego, bo ten ostatni jest tylko podniesieniem bezwzględnego rozumu do świadomości siebie. Przez to zaś, że myślimy o przedmiotach, znosimy równocześnie ich treść, jako byt obcy, a zamieniamy go w naszą myśl. Rozum więc nasz, zgłębiający istotę rzeczy, zgłębia w rzeczywistości tylko siebie samego. Stąd też Hegel określa filozofię jako wiedzę rozumu, o ile jest świadom siebie jako wszystkości bytu w logicznym pojęciu¹⁾, czyli krótko: filozofia jest wiedzą rozumu o sobie. System Hegla jest więc idealizmem absolutnym i to panlogistycznym²⁾.

¹⁾ „Wissenschaft der Vernunft, insofern sie sich ihrer selbst als alles Seins im logischen Begriffe bewusst wird“. (Gabryl: Noetyka, 1900, str. 91).

²⁾ „Od Schellinga Hegel przejął naukę o tożsamości myśli i bytu i śladem mistrza uznał ją za fundament nauki, ale twierdził, że tożsamości szukać należy nie w jakiejś obojętności transcendentalnej, lecz w pojęciu logicznym — Panlogizm. Przedmiotem filozofii jest to, co rzeczywiste, ale rzeczywistym jest tylko ogół; rzeczy poszczególne są tego ogółu objawem. Ogół istnieje sam przez się, jest bytem przedmiotowym. Ponieważ zawiera w sobie rozmaite różnice rzeczy poszczególnych,—jest myśleniem, stąd byt i myśl

Owo pojęcie logiczne ogółowości, do którego sprowadza się i w którym rozplywa się wszystko, co rzeczywiste, jest to Absolut—Bóg. Jak wogóle niema żadnego bytu transcendentalnego czyli pozaświatowego, tak w szczególności nie istnieje transcendentny, pozaświatowy Bóg. Pojęcie ogółowości tkwi w samym wszechświecie i stanowi absolutną wewnętrzną wszechrzeczy istotę. Oprócz tego nieskończonego absolutu, innego absolutu niema, ani też innej nieskończoności. Ale też nie skończonego nie istnieje, to bowiem co nazywamy skończonym, niczem innym nie jest, jak tylko szczegółem owego absolutu powszechnego.—Przedmiot filozofii i religii jest jeden i ten sam, mianowicie absolut, Bóg. Ponieważ absolut dąży do ujawnienia się w człowieku, powstaje stąd proces logiczny, który nazywamy dowodami istnienia Boga.

Jeśli przechodzimy od bytu do pojęcia, to tworzy się dowód kosmologiczny i teleologiczny, jeśli postępujemy od pojęcia do bytu—to powstaje stąd dowód ontologiczny. Religia jest to świadomość człowieka o Bogu i Boga o sobie samym w człowieku. Postępuje ona przez różne stopnie i stąd tyle różnych religij. — Absolut uważany sam w sobie, „w swojej wieczności przed stworzeniem“, stanowi królestwo Ojca, o ile się objawia w świecie w stanie wyniszczenia—królestwo Syna, o ile do siebie wraca i to, co odpadło, godzi z sobą, i staje się duchem — królestwo Ducha. Te trzy okresy są według Hegla przedmiotem całej filozofii religii objawionej. Tym sposobem teozofia Hegla wpada w zupełny gnostycyzm.

Do Panteistów zalicza się:

5. Fryderyk Schleiermacher, ur. we Wrocławiu r. 1768, nauczał w Berlinie i został członkiem akademii nauk.

Twierdził, że myślenie, i wola, idealny i realny pierwiastek są to tylko sposoby Bytu, który wewnętrznie jawi się w uczuciu. „Myślenie“ nie jest odrębną własnością jednostki, lecz jest ono wszystkim ludziom wspólne, jako zasadzające się na jednakowym uorganizowaniu.

stanowią jedno i to samo. Lecz ogół tylko przez pojęcie pomyśleć się daje, i pojęcie jest jedyną formą myślenia. Tożsamość więc bytu i myślenia rzeczywiście idzie się tylko w pojęciu i dlatego pojęcie ogółu jest substancją, będącą podścieliskiem i fundamentem wszelkich zjawisk, oraz istotą wszechrzeczy“. Kachnik, dz. cytow. str. 96.

Religia jest powszechnem uczuciem zależności, które powstaje stąd, że Bóg bezpośrednio objawia się przez sumienie. Religia oddzielona być winna od filozofii, gdyż jest ona czysto podmiotową, co stosuje się przedewszystkiem do religii chrześcijańskiej.—Tego rodzaju nauka, oczywiście ujemnie wpłynąć musiała na teologię protestancką i najsmutniejsze wydała owoce; co gorsza, filozofia ta w Niemczech zaraziła też umysły niektórych teologów katolickich.

§ 37. Pessimizm.

1. Artur Schopenhauer, ur. w Gdańsku r. 1788; profesorami jego byli Schulze, Fichte, Goethe; nauczał pewien czas w Berlinie, wiele odbył podróży, wkońcu prywatnie wiodąc życie, oddawał się studjom do samej śmierci; umarł we Frankfurcie (nad Menem) r. 1860. Głównem jego dziełem jest: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Świat jako wola i wyobrażenie), wyd. 2 w Lipsku 1844 r.

Wychodzi z teoryi Kanta i przyjmuje jego podmiotowe formy przestrzeni, czasu oraz dwanaście innych kategorii. Ale w przeciwieństwie do Kanta, który twierdził, że istoty rzeczy są nam nieznanne, mówi, że istoty te należy tłumaczyć przez wolę powszechną. Rozumie pod tym wyrazem życie i dążenia we wszechświecie całym aż do tworów nieorganicznych, tak, iż nie tylko wszystkie formy bytu, ale nawet myślenie samo—niczem innym nie są, jak sposobami tej woli. Według jego zdania, wola jest to pierwiastek ślepy, który panuje nad wszystkiem stworzeniem, a w najwyższym stopniu swojego rozwoju przez zmysły i mózg dochodzi do idei i do samowiedzy.

Rozum, uwolniony z pod władzy woli, stopniowo przychodzi do poznania, że świat ten nie ma oznaczonego celu i cały pogrążony jest w cierpieniach, stąd dochodzi Schopenhauer do ateizmu i pessimizmu, wreszcie do zupełnego zaprzeczenia woli. Świat obecny uważa za najgorszy ze wszystkich, optymizm nazywa przewrotnym sposobem myślenia, a nawet ironią na niezliczone i niewysłowione cierpienia tego świata. Człowieka obowiązkiem jest, to uznać, wolę zaprzeczyć i oderwać się od

życia; skutecznie to można przez współczucie i ascetyzm; tym sposobem wola ma wzgardzić życiem aż do całkowitego wyniszczenia woli, tak, iżby nic nie pozostało i wszystko jakby do „nicości“ wróciło.

2. Edward Hartmann z Berlina (1852—1886 r.) wznowił system Schopenhauera, ale zamiast „woli powszechnej“ przyjął nieświadome, które opisał w „Filozofii nieświadomego“ (Philos. des Unbewussten, Berlin 1869, 11 wyd. w 3 tom., 1904). Nieświadome nie jest jakąś istotą, nie jest pierwiastkiem poznawczym, ale czystą możliwością, siłą pożądlivą. Objawia się naprzód w atomach, samo rozwija się w byty wyższe, aż w końcu dochodzi w człowieku do świadomości o sobie. W tem stadyum nieświadome poznaje, że świat obecny jest najgorszy, że ono na złą skierowało się drogę i, że najlepiej będzie inną drogą się rozwijać, aby w końcu do „Nirwany“ powrócić. Tym sposobem nieświadome, gdy przejdzie przez różne stopnie rozwoju, poznaje wreszcie, że szczęścia nigdzie znaleźć nie można, ani w tym świecie, ani w świecie (transcendentalnym) ponadzmysłowym, że przeto najlepszą byłoby rzeczą, aby świat, za wspólną wszystkich ludzi zgodą, albo za zgodą większości w nicosć się pogрузił i aby wolę zastąpiło wyrzeczenie się wszelkiego pożądania. W tym celu usunąć trzeba 3 złudzenia: pragnienie szczęścia ziemskiego, nadzieję szczęścia w życiu przyszłym i wiarę w postęp.

Tak więc nauka Hartmanna wpada w Buddyzm, który też on usilnie zaleca.

Uwaga. Indywidualizm Fr. Nietsch'ego. Zwolennikiem Schopenhauera był między innymi Fryderyk Nietzsche (1844—1900 r.), profesor filologii klasycznej w Bazylei. Później jednak skutkiem przeobrażenia umysłowego zrodził się w jego duszy, jako dalszy skutek pesymizmu, albo jego reakcyja, skrajny indywidualizm, nadający jednostce zupełnie nieograniczoną swobodę, z pominięciem wszelkich względów społecznych, moralnych i religijnych. Można go scharakteryzować w czterech wyrazach: „niema prawdy—wszystko dozwolone“. Jest to tak zw. solipsyzm etyczny. Nietzsche, podobnie jak, na czterdzieści lat przed nim, Max Stirner (pseudonim Kaspara Schmidta), podnosi egoizm jako zasadę, brutalną siłę i wyzysk jako prawo postępowania. „Wszystko dla najlepszego“ — takie jest hasło

Nietschego. Tymi najlepszymi są ludzie, stojący na wyżynach społecznych, warstwy uprzywilejowane. Im wszystko wolno: moralność nie powinna ich krępować, religia dla nich nie potrzebna. Co innego ciemne masy. Dla tych, w ślad za Woltairem, Nietzsche gotów wymyśleć Boga, gdyby nie istniał; one stanowią tę drugą osobę, do której mówi Nietzsche: „ty powinnaś słuchać“; potrzeba je trzymać w strachu i pokorze; a gdy, widząc zły przykład starszych, przestaną bać się Boga i piekła, nauka da możność zastraszać je realniejszemi machinami piekielnymi. Oprócz tego cynizmu cechuje Nietschego brak systematyczności i forma aforystyczna w jego dziełach, pogardliwy sposób sądzenia wszystkich dotychczasowych filozofów, lubowanie się w pozie antychrysta i wroga moralności, pogarda dla kobiet, dla tłumu, dla półwykształconych, wreszcie ton proroctwa. Taki charakter filozofii Nietschego tłumaczy się tem, że znaczna część pism jego, cieszących się nawet rozgłosem dzisiaj, należy do okresu rozwijającego się w autorze cierpienia umysłowego, które w końcu doprowadziło go do obłądzenia i do śmierci w zakładzie obłąkanych ¹⁾.

¹⁾ To nam też tłumaczy, dlaczego nazwano poglądy Nietschego waryacko-zbójecką filozofią. Ks. Wład. Michał Dębicki, „Studia i Szkice religijno - filozoficzne“, Serya I, str. 55 (wyd. w Bibliotece Dziel Chrz. 1901).

Wspomnieliśmy o filozofii Nitsche'go nie tyle ze względu na jego znaczenie w dziejach filozofii, ile z przyczyny tej popularności, z jaką rozpowszechniano jego dzieła w naszym kraju. O dwóch innych głośniejszych filozofach nowszych czasów, Herbercie Spencerze i Hip. Taine'ie, czyt.: Dr. Fryd. Kirchner, Katechizm historii filozofii, tłumacz. z niemieckiego Dr. K. Krauz, Warszawa, nakładem „Prawdy“, 1903, na końcu. Ob. wyżej str. 125.

CZĘŚĆ IV.

Filozofia nowożytna chrześcijańska ¹⁾.

Podczas gdy w czystych abstrakcyach błędziła filozofia nowoczesna i doprowadziła w końcu do materjalizmu,—filozofowie katolicycy usiłowali odnowić starą filozofię chrześcijańską. Nie wszyscy jednak tą samą postępowali drogą i nie zawsze prostą. Jedni bowiem, chołdując filozofii Kartezjusza, teorię o ideach wrodzonych rozszerzyli do tego stopnia, że już nie uważali je za wrodzone samej naturze duszy, ale twierdzili, że dusza bezpośrednio je ogląda w Bogu: Ontologizm. Inni, teorię ontologizmu odrzucając jako racjonalistyczną, nauczali, że wszelkie nasze poznanie wypływa z pierwotnego objawienia jako ze swego źródła: Tradycjonalizm; inni przyjęli teorię idealizmu niemieckiego i według niej próbowali wytłumaczyć tajemnice Chrystyanizmu, chcąc wykazać, że objawienie nie sprzeciwia się rozumowi i że nadejdzie chwila, kiedy rozum wszystkie prawdy Boże będzie pojmował: Semiracjonalizm. Inni wreszcie, wznawiając filozofię Ojców i Scholastyków, uzu-

¹⁾ Oprócz odpowiednich rozdziałów u Stöckl'a, Blanc'a, Ueberweg'a, Knaue-ra i innych, czyt: Bellamy: „La theologie catholique au XIX siècle“, Paris, 1904; „Leon XIII. Żywot i prace“ (rozprawa I. Radziszewskiego) w Bibl. Dzieł Chrześ.; Merciera „Neoscholastycyzm, warunki jego żywotności“, Kraków 1905. Porówn. Wais, „Kosmologia czyli filozofia przyrody“ Warszawa 1907. Straszewski, „Z filozofii nauk przyrodniczych“, Warszawa 1904. „System filozofii“, Gabryła i t. p.

pełniali ją i ubogacali nowymi wiadomościami, czerpanymi z nauk przyrodniczych, oraz zdrowymi nabytkami filozofii starej i nowej, i tak stworzyli filozofię chrześcijańską odnowioną, która dzięki szczególnej pieczy Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza Leona XIII, coraz większe czyni postępy.

§ 38. Ontologizm ¹⁾.

1. Twórcą Ontologizmu jest Mikołaj Malebranche (1638—1715 r.), z Paryża, Oratoryanin i członek akademii umiejętności. Najważniejsze jego dzieła są: „*Récherche de la vérité*“ (Poszukiwanie prawdy) i „*Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*“ (Rozmowy o metafizyce i religii).

Przyjmuje naukę Kartezjusza o własnej świadomości, jako podstawie wszelkiego poznania i twierdzi, że wszystko wyprowadzić należy z idei. Ale podczas gdy Kartezjusz uczy, że idee są wrodzone, Malebranche ich powstanie przypisuje Bogu: „jak Bóg wszędzie jest obecny, tak też my idee przedmiotów oglądamy bezpośrednio w Bogu“.

Doświadczenie nie jest właściwą przyczyną, lecz tylko okazją tej uwagi, jaka jest niezbędna do poznania owych idei. O rzeczywistym istnieniu rzeczy dowiadujemy się za pośrednictwem Boskiego objawienia. Nawet czynności ciała i duszy są tylko okazijnymi przyczynami naszego poznania ²⁾, którego spr-

¹⁾ Nazwa ontologizmu pochodzi od W. Gioberti'ego, który metodę badania, uważającą za punkt wyjścia poznanie bytu (łac. ens) absolutnego, nazwał ontologiczną, ogólnie zaś przyjętej metodzie przeciwnej, więc rozpoczynającej od bytów względnych czyli stworzonych, dał miano psychologicznej. Stąd ontologizm, liczący w swoim czasie wielu zagorzałych szermierzy, pośród uczonych katolickich we Francji i Włoszech, oznacza system ideologiczny, według którego rozum nasz dochodzi do pojęć przez to, że wpatruje się bezpośrednio w Boga jako wzór wszelkiego bytu: pojęcia nasze są konieczne, niezmiennie i wieczne; lecz tylko Bogu przysługują te przymioty, więc On jest pierwszym przedmiotem naszego poznania, tak że dopiero z Nim i przez Niego poznajemy wszystkie inne rzeczy, przytem, ponieważ Byt nieskończony nie może być poznany za pomocą pojęć, wziętych z rzeczy skończonych, musi przeto być poznany i najpierw i bezpośrednio. Krytykę ontologizmu, oraz tradycjonalizmu, daje ks. Kaz. Wais: *Psychologia* t. II str. 134 i nast. (Warszawa 1902). Czyt. odnośne artykuły w Kościelnej Encyklopedyi Ks. Nowodworskiego i Podręcznej.

²⁾ Okazyonalizm, porówn. filozofię Geulinx'a wyżej str. 132.

wcą jest Bóg. Skoro więc Bóg jest przyczyną sprawczą w każdej naszej czynności duchowej, zatem i wola jest skutkiem działania Bożego w nas i o tyle tylko wolni jesteśmy, o ile nie jesteśmy zmuszeni przyzwolić na dobro, które nam Bóg uobecnia. Jakim zaś dzieje się to sposobem, ontologisci, oczywiście, wytłumaczyć nie mogą. Zgodnie z powyższem nauczają, że złem moralnem nie jest sam czyn człowieka, lecz odmówienie przyzwolenia na dobro, do którego dążyć winniśmy, bo nas Bóg do tego pobudza.

2. Antoni Rosmini (1797—1855 r.) z Roveredo (pod Trydentem), kapłan, założyciel kongregacji księży świeckich której celem i zadaniem było przepowiadanie słowa Bożego, wychowanie młodzieży i opieka nad ubogimi.

Nauczał, że gruntem i podstawą wszelkiego poznania ludzkiego jest pojęcie bytu. Pojęcie to samo w sobie zupełnie jest ogólne i nieokreślone; określa się dopiero za pomocą przyłączających się doń szczególnych znamion i czynników. Pojęcie bytu, nie rzeczywistego, tylko możliwego, czyli innemi słowy byt idealny, przyrodzony jest i wrodzony rozumowi ludzkiemu; czynniki, byt ten określające, przybywają rozumowi z sensacyi czyli wrażenia zmysłowego, a więc z doświadczenia. Łącząc tedy te czynniki określające z ideą bytu i odpowiednią tym czynnikiem rzecz zmysłowo spostrzeżoną przedstawiając sobie w myśli jako istność właściwą, indywidualną, rozum, wydaje sąd o rzeczywistem istnieniu tej istności, i tak dokonywa tego, co się zowie percepcją intelektualną czyli spostrzeżeniem umysłowem. Lecz na tem nie poprzestając, rozum w dalszym ciągu abstrahuje od rzeczywistego istnienia tego przedmiotu, przedstawiając go sobie jako możebny tylko i tak dochodzi do ogólnej idei jego, która może nabrać rzeczywistości w niezliczonych innych podobnych przedmiotach i tak dokonywa tego co się zowie uniwersalizacją czyli uogólnieniem rozumowem. Nadto, może jeszcze rozum, pomijając czynniki, przygodnie tylko należące do przedmiotu, brać na uwagę te tylko, które samą naturę przedmiotu określają, a wtedy dokonywa tej czynności, która się zowie abstrakcją. Wszelkie więc pojęcia rodzajów i gatunków niczem innym nie są, jedno tem samem zawsze pojęciem bytu, które za pomocą wrażenia zmysłowego, uogólniającem i abstrahującym działaniem rozumu powoli się wyrabia na różne kształty pojęć poszczególnych. — Filozofia ta przypomina teorię Kanta o formach albo ideach

subiektywnych.— Stworzył ją Rosmini w tej myśli, aby „Młode Włochy“¹⁾, do których należał, miały własną narodową filozofię, niezależną od Rzymu. Naukę jego Leon XIII potępił.

3. Wincenty Gioberti, ksiądz (1801—1852 r.), z Turynu, w r. 1833 za to, że należał do „Młodych Włoch“ wygnany z ojezyny udał się do Brukselli i tu w instytucie prywatnym nauczał filozofii przez lat 15.

Gioberti wychodzi z zasady, że porządek naszego poznania (porządek logiczny) odpowiadać zupełnie musi porządkowi bytu (t. j. porządkowi ontologicznemu). Jak tedy w porządku ontologicznym Bóg jest bytem pierwszym i wszelki byt dalszy z niego wychodzi i za nim idzie, tak i w naszym poznaniu Bóg musi być pierwszym z przedmiotów poznanych, a dopiero z tego poznania płynąć może wszelkie poznanie inne. *Primum psychologicum* jest tedy zarazem *primum ontologicum*, a razem oba wzięte stanowią *primum philosophicum*.

Dalej, byt nieskończony nazywa rzeczywistością i absolutem — Bogiem. W Bogu przez intuicję oglądamy wszystko... Intuicja jest dwojaka: bezpośrednia, przez którą Boga poznajemy niejasno i refleksyjna (zwrotna), w której Go rozważamy, tworząc tym sposobem pojęcia, dla wyrażenia których niezbędne jest słowo. Absolut koniecznie istnieć musi. Gdy Boga oglądamy nie tylko w samym w sobie, ale, gdy jednocześnie oglądamy w nim akt twórczy, to poznajemy w Bogu rzeczy świata.

Nauka Gioberti'ego zdrowej teorii poznania, która od doświadczenia się zaczyna, jest zupełnie przeciwną.

4. Gr atr y (1805—1872 r.) z Lille, Oratoryanin, i K a z i m i e r z U b a g h s, profesor z Lowanium, z których pierwszy nauczał, że istnieje rozum boski i ludzki, jeden nieomylny, drugi mylić się mogący, myślenie niczem innym nie jest, tylko walką Rozumu z nierozumem; Ubaghs twierdził, że idea nieskończoności musi nam być wrodzona, gdyż w przeciwnym razie nie moglibyśmy dojść do jej poznania.

§ 39. Tradycjonalizm.

1. Ludwik Gabryel de Bonald (1754—1840 r.), pochodził ze znakomitej rodziny, podczas rewolucyi Francuskiej

¹⁾ Stronnictwo i stowarzyszenie republikańskie, które dążyło do obalenia istniejących stosunków w państwie; utworzone 1834 r. przez Mazziniego.

schronił się do Heidelbergu, potem znowu do Francji wrócił i został członkiem izby deputowanych.

Bonald nauczał, że idee są nam wrodzone i budzą się w nas pod wpływem mowy. Tej ostatniej nie wynaleźli ludzie, lecz nadał ją Bóg pierwszym rodzicom, razem z powszechnymi prawdami moralnymi i społecznymi, które też razem z mową przeszły do potomstwa i w dalszym ciągu przechodzą, tak iż wszelka nauka z tradycyi pochodzi.

Że objawienie jest pierwiastkiem, nadającym właściwy kierunek ludzkiemu poznaniu, to przyznać należy Bonaldowi, ale nie jest prawdą, jakoby rozum ludzki sam przez się nie mógł poznać

2. Felicjan R. de la Mennais (1781—1854 r.), odbył studia teologiczne i w r. 1817 otrzymał święcenia kapłańskie. W r. 1818 wydał pierwszą swą pracę o Tradycjonalizmie; 1828 r. odbył podróż do Rzymu w celu wykładania tam swojej nauki, ale, doznawszy zawodu, powrócił do Francji i począł wydawać czasopismo religijne „L'avenir“, w którym bronił idei koniecznego rozdziału Kościoła od państwa; jego zasady ściągnęły naganą (potępione zostały) papieża Grzegorza XVI; La Menais jednak takowych nie odwołał, ani nie poprawił, owszem do końca życia naukę chrześcijańską na swój sposób przekręcał. Treść jego nauki następująca:

Bóg pierwszemu człowiekowi objawił prawdę, która drogą podania przeszła do potomstwa i stała się wspólnem dziedzictwem wszystkich ludzi. Powszechną jednomysłność ludzi względem prawdy podanej nazywa rozumem powszechnym (*la raison générale*), któremu każdy umysł pojedynczy poddać się powinien, aby prawdę mógł myśleć i poznawać, ponieważ sam przez się prawdy znaleźć nie może.

3. Ludwik Eugeniusz Bautain (1795 — 1867 r.) ksiądz, z Paryża, profesor filozofii w Strasburgu, był zwolennikiem grubego tradycjonalizmu, ucząc, że jedynym źródłem wszelkiego poznania jest objawienie i tradycya, a zdrowa filozofia od Pisma św. zaczynać powinna, gdyż ono rozwiązuje wszelkie kwestye filozoficzne. Zasady Bautain'a Stolica Apostolska odrzuciła, poczem on sam z uległością je odwołał. Zwolennikiem ich i obrońcą był później August Bonetty (1798—1879 r.).

§ 40. Semiracyonalizm.

1. Franciszek Baader, (1765—1841 r.), z Monachium, profesor i członek akademii umiejętności w mieście ojczystem. Naukę jego można streścić w następujących punktach:

Jak byt człowieka nie pochodzi z niego, ale wynika z poprzedniego już bytu, tak i wiedza człowieka nie z niego wypływa, ale z wiedzy innej, mianowicie Boskiej. Nasza świadomość opiera się na tem, że Bóg wie o nas. Myśl, wiedza, idea jest przed podmiotem (t. j. przed istotą myślącą, człowiekiem), objawia się jemu, i gdy człowiek jej się poddaje, wnika on bezpośrednio w wiedzę najwyższą. Tym sposobem wiedza nasza jest tylko uczestnictwem wiedzy Boskiej, które się zowie wiarą. Wiare tę poprzedza pewne pragnienie, które sprawia, że musimy z własnej woli przyjąć to, czego nas wiara uczy i to się nazywa „wiedzą”. Wiara zatem i wiedza ściśle się z sobą łączą. Niemożliwą jest wiara bez wiedzy, ponieważ nie mogę swobodnie przyjąć tego, czego nie rozumiem. Niemożliwą znów jest wiedza bez wiary, ponieważ myślą nie mogę wnikać w treść poznania, jeżeli wprzód tej treści nie przyjąłem i swobodnie sobie jej nie przyswoiłem (wiara). Bez wiary przeto niema nauki spekulatywnej. Każda nauka jest we właściwym znaczeniu nauką religii. Do człowieka należy starać się o to, aby prawdy wiary coraz lepiej rozumieć; ku temu służyć ma argumentacya rozwój i postęp w dogmatach, ich rozszerzanie i względne oczyszczenie. Żadna prawda nie jest dla nas zupełnie niedostępną; tajemnica jest to prawda, przed nami dotąd zakryta, dopóki całkowicie jej nie poznamy. Baader nie przeczy konieczności i możliwości objawienia, ale ponieważ uznaje możliwość postępu i odmiatny dogmatów w miarę postępu rozumu, system przeto jego jest prawdziwie semiracyonalistyczny ¹⁾.

2. Antoni Günther, ur. w Lindenau r. 1783, studyował w Pradze prawo i filozofię. Ożywiony zapałem zwalczania panteizmu czyli monizmu, wstąpił do zakonu Jezuitów, ale wkrótce go opuścił i do końca życia r. 1863 w Wiedniu przebywał, jako prywatny nauczyciel. Zasady jego potępione zostały przez Stolicę Apostolską. Günther wyrok ten z uległością przyjął i twierdzenia swoje odwołał. Najważniejsze jego dzieła są: „Vorschule der speculativen Theologie“ (Wiedeń 1827); „Peregrins Gastmahl“ (1830); „Süd-und Nordlichter am Horizont der speculativen Theologie“ (1831 r.); „Der letzte Symboliker“ (1834 r.); „Thomas a scrupulis“ (1835 r.); „Euristhenes und Herakles“ (1850 r.). Oprócz tego wspólnie z doktorem medycyny Pabs-

¹⁾ Porówn. obszerny artykuł o Baaderze w Encyklop. Klnej, ks. Bpa Nowodworskiego.

t'em wydawał czasopismo „Janusköpfe für Philosophie und Theologie“ (1834 r.)¹⁾ i z doktorem prawa Veith'em — rocznik „Lydia“.

Filozofię dzieli na teorię stworzenia i odkupienia.

a) Teorya stworzenia. Do świadomości przychodzi człowiek wtedy, gdy czynność swą przypisuje pewnemu pierwiastkowi jako podmiotowi, który przeto jest przyczyną sprawczą skutków i prawdziwym bytem, nie zaś pozorem tylko. Ten „świadomy siebie“ podmiot jest wolny i stanowi „w sobie całość“. Wolność woli nie musi być koniecznie wolnością obojętności, lecz jest to siła charakteru, wobec której wola nie daje się powodować w zupełności pobudkami, lecz chwieje się między jedną i drugą stroną.—Rzeczywiste „ja“ jest zależne, a więc stworzone. Człowiek bowiem nawet do samowiedzy nie może się wznieść niezależnie, lecz wymaga w tym celu pobudki od innych stworzeń, które są już świadome siebie. Doświadczenie uczy, że dziecko oddzielone od społeczeństwa nie podniesie się ponad kulturę zwierząt. To zaś, co jest zależnem w istnieniu (w objawach zewnętrznych) nie jest też koniecznem w swojej istocie. A to znowu każe przypuszczać absolut niezależny, nieograniczony — Boga ponadświatowego.—Samowiedza prowadzi do poznania przyrody jako pierwiastka różnego od ducha. Skoro duch poznaje siebie jako przyczynę własnego działania, to i w naturze taki pierwiastek uznać powinien. Filozofii jest zadaniem ten trojaki byt, mianowicie, Boga, naturę i ducha za pośrednictwem samowiedzy badać i wyjaśniać. Jak my, tak też Bóg koniecznie samowiedzę mieć musi, która jednak jest absolutna, bezpośrednia, gdyż Bóg samego siebie w niej poznaje. Przez ten czyn samowiedzy Bóg ponownie stawia swoją istotę i tym sposobem powstaje drugi pierwiastek: antyteza, a gdy równą sobie antytezę rozważa i stawia, powstaje synteza. Tym sposobem powstają w Bogu jako w samowiedzy absolutnej 3 substancye, czyli istnieje w nim trojaki „Ja“: podmiot absolutny. Ojciec, absolutny przedmiot: Syn, absolutny podmiot—przedmiot: Duch święty. W swojej zaś istocie albo

¹⁾ Wstęp do teologii spekulatywnej; Uczta pielgrzyma; Południowe i północne światło na horyzoncie teologii spekulatywnej; Ostatni symbolik; Tomasz a scrupulis; Euristhenes i Herakles; Walka na polu filozofii i teologii.

w absolutnym wzajemnym do siebie stosunku jedno stanowią. Ów proces stawiania jest wieczny, i na nim się zasadza samowiedza Boża. Każda z tych trzech substancyj siebie znowu stawia i poznaje siebie jako „jaźń“ i od „niejaźni“ odróżnia; przez to potrójne postawienie i zaprzeczenie powstaje w Bogu idea świata trojakiego rodzaju: duch, natura, człowiek. W Bogu jest jedność co do istoty, troistość co do formy istotnej, w świecie przeciwnie jest troistość co do istoty, jedność zaś co do formy. Świat nie powstał z Boskiej idei o potrójnej „niejaźni“ (sposobem idealistycznym), lecz prawdziwie stworzony został wszechmocą boską i przytem o tyle z wolnej woli, o ile Bóg nie był zmuszony z zewnątrz dokonać stworzenia, nie zaś w tem znaczeniu, jakgdyby mógł wybierać między stwarzaniem i niestwarzaniem¹⁾, gdyż z istoty swojej świat stworzyć musiał. Nie stworzył świata dla swojej chwały, lecz, aby z miłości udzielić stworzeniom boskiego szczęścia. Duch, w naturalnem swem dążeniu do samowiedzy, przez zjawiska dosięga samego „bytu“, natura zatrzymuje się na zjawiskach. Stąd istotną formą ducha jest idea, istotną formą natury jest ogółowość zjawisk (byt realnie powszechny, czyli żyjące pojęcie), która w zwierzętach ujawnia się przez wyobrażenie, a dopiero w duchu ludzkim do idei się wznosi. C z ł o w i e k jest żyjącą syntezą ducha i natury. Nie mógłby być syntezą, gdyby ciało nie miało własnego pierwiastku życia; tym pierwiastkiem jest d u s z a n a t u r y ²⁾. Dlatego trojaki pierwiastek istnieje w człowieku:

¹⁾ Wolność zewnętrzna, nie wewnętrzna, *libertas a coactione*, nie zaś *a necessitate*.

²⁾ W „duszy“ człowieka natura dochodzi do swego najwyższego rozwoju i w niej ów byt realnie powszechny, owo żyjące pojęcie, które według Günthera stanowi substancję i istotę natury, występuje formalnie jako pojęcie; w zmysłowym przedstawieniu zwierzęcia ujawnia się ono jeszcze niedoskonale, niewyraźnie.—Od tego pojęcia, będącego produktem duszy człowieka, istotowo różni się idea; ta stanowi istotę wyższego pierwiastka w człowieku czyli ducha. Duch nasz według Günthera ze zjawisk swoich, a mianowicie z bierności i samodzielności, dochodzi do świadomości swojego ja, które jest biernem i samodzielnem i jest podstawą tej bierności i samodzielności jako własnych zjawisk.

Duch więc przez zjawiska wnika do bytu, aby go ująć za—i pod zjawiskiem; natura do tego nie jest zdolna, ona tylko wychodzi z bytu w zjawisko, aby się w niem ująć i w niem też pozostaje. Celem każdego bytu, mówi Günther, (pod wpływem Hegla), jest świadomość. Otóż człowiek przez ową ideę ducha dochodzi do świadomości siebie, ze swoich zjawisk wracając do siebie, wnikać w ich podstawę i zasadę. Natura zaś do świadomości siebie, swojego ja, dojść nie może; ona tylko dochodzi do myśli swoich zjawisk (świadomość niedoskonała) a tą jest pojęcie, ujawniające się w zmysłowym przedstawieniu zwierzęcia, i lepiej się jeszcze ujawniające w duszy człowieka, która jest szczytem rozwoju natury.

ciało, dusza, duch ($\piνεϋμα$). Duch jest czynem Boskiego stworzenia i on tylko jeden jest monadą; duchem ilościowo różni się człowiek od zwierzęcia. Dusza z duchem w człowieku jest złączona hypostatycznie ²⁾, tak, że, gdy duch wychodzi i dusza z ciała wyjść musi. Połączenie ducha z ciałem jako organem duszy i odwrotnie jest dynamiczno-organiczne. Tylko duch posiada osobowość, dusza ma życie rodzajowe czyli ogólne.

b) Teorya odkupienia. Pierwszy człowiek, co do duszy stworzony jest od Boga bezpośrednio, co do ciała pośrednio jako wytwór naturalnej substancyi. Ponieważ nie było nikogo, ktoby człowieka przywiódł do samowiedzy, Bóg sam musiał to uczynić za pośrednictwem mowy.—Pierwotna sprawiedliwość polegała na tem, że duch bezpośrednio ulegał Bogu, dusza duchowi. Bóg nie mógł stworzyć człowieka w innym stanie, niż stworzył go rzeczywiście i dlatego stan „natury czystej“ jest fikcją. Samowiedza w człowieku z początku była niedoskonała; był on wprawdzie skutkiem boskiej działalności świadom swojego bytu, lecz, aby stał się także świadomym i swojej wolności, potrzeba było, aby Bóg mu swoją wolę objawił, gdyż tylko tym sposobem stać się mogło, że stworzona wola człowieka z wewnętrznej obojętności (indeterminacyi) pobudzoną została przez samowiedzę do czynu (determinacyi) i poznała siebie, że jest wolną. Przykazanie, pierwszemu człowiekowi dane, musiało być zakazujące, ażeby stworzenie doszło do uświadomienia, że w zależności zostaje. Czyby zachował przykazanie, czy nie, duch ludzki potrzebował zyskać doskonałą świadomość siebie, musiał stać się osobowym; dlatego pierwsze przykazanie zgoła było konieczne. Przez posłuszeństwo miał człowiek stwierdzić, że dusza podlega jest duchowi; skoro jednak to zaprzeczył, powstał grzech pierworodny. Nastąpił rozdział ducha od Boga i Boga od ducha, dalej rozdział między duszą a duchem, jej opór, i walka ciała przeciwko duchowi. Grzech pociągnął za sobą gniew Boży, a przez stosunek akcyi, czyli czynu, człowieka i wynikłej stąd reakcyi, ze strony Boga, powstała wina. Stała się ona dziedziczną, ponieważ duch z ciałem złączony, wyobrażał życie przyszłego potomstwa, i ponieważ jako takiemu nadał Bóg przykazanie. Ponieważ wina była dzie-

¹⁾ To znaczy, że w duchu ma źródło i podstawę swojego bytowania, istnienia.

dziczną, przeto i zasługa w celu zgładzenia winy dziedziczną być musiała, a tego dokonał Chrystus. W Chrystusie nie była jedna tylko osoba, gdyż osoba polega na samowiedzy, której zaprzeczyć nie można i ludzkiej naturze Chrystusa.

Z tej wychodząc zasady, twierdzi Günther, że w Chrystusie dwie osoby tak złączyły się w osobowość jedną, w jedno Ja, jak dusza i duch we wspólnej łączności jedno stanowią. Wcielenie Słowa było koniecznem, gdyż człowiek nie mógł sam siebie przywrócić do pierwotnego stanu niewinnej obojętności. Aby zaś Chrystus prawdziwie mógł zyskać zasługę, musiał tak być wolnym, aby mógł wybierać między dobrem i złem. Naukę, wykluczającą w Chrystusie możliwość grzeszenia, nazywano niedorzeczną. Chrystus był drugim Adamem i za cały rodzaj ludzki chciał być doświadczonym w kuszeniu szatana. Przez ten akt osobistość jego wydoskonaliła się¹⁾; swym posłuszeństwem wysłużył On zasługę dla całego rodzaju ludzkiego i zgładził winę. Oprócz zgładzenia winy Chrystus tą próbą, jaką podjął, wysłużył także nowe wcielenie—to jest zesłanie Ducha św., który wybawił Kościół i jego wiernych od kary wiecznej. Usprawiedliwienie jest to zgładzenie winy i dokonywa się samem wejściem w rodzaj ludzki. Czysty duch bowiem, jak sam za siebie może tylko być winnym, tak sam dla siebie tylko mieć może zasługę. Ale gdzie jest życie rodzajowe, gdzie jest rozradzanie się jednego indywiduum z drugiego, tam możliwy jest przelew winy i zasługi. Tu tylko mógł pierwszy Adam swoją winę, drugi Adam swoją zasługę przelać na tych, co przez narodzenie wstępują w rodzaj ludzki, stają się członkami jednej powszechnej rodziny ludzkości. Bezpośrednio po usprawiedliwieniu i skutkiem usprawiedliwienia następuje uświęcenie (*sanctificatio*) przez to, że człowiek już usprawiedliwiony otrzymuje Ducha św., wysłużonego przez Chrystusa. Jest to powrót ducha do Boga i zupełne zgładzenie grzechu. Tym sposobem człowiek uwalnia się od winy i kary powszechnej, lecz aby także, jako istota osobowa i wolna, odziedziczoną sprawiedliwość uczynił osobistą, winien naśladować drugiego Adama. Naśladowanie to znowu polega na tem, że dusza podlega duchowi, a duch Bogu.☩

1) Ponieważ wolność woli wystąpiła do działania i zwyciężyła pokusę. Porówn. o Güntherze artykuły ks. biskupa Nowodworskiego „Encykl. Klna“ i ks. Stan. Galla „Podręczna Encyk. Klna“.

Günther miesza porządek przyrodzony z nadprzyrodzonym i odnośnie do Trójcy Przenajświętszej, konieczności stworzenia, wcielenia, osobowości Chrystusa, odnośnie do grzechu pierworodnego i odkupienia taką podaje naukę, która zupełnie się nie zgadza z nauką objawioną. Słusznie przeto naukę jego Kościół potępił.

§ 41. Filozofia chrześcijańska odnowiona. (Neoscholastyka.)

W pracy nad odnowieniem Scholastyki, podupadłej skutkiem bezpożytecznych a subtelných sporów i zaniedbania stylu, największe zasługi położyli wybitni uczeni z zakonu Dominikanów i Jezuitów. Pobudzały ich ku temu błędne nauki reformatorskie, wykrzywające naukę kościelną o grzechu pierworodnym, o usprawiedliwieniu, o łasce, o wolnej woli i t. d.; pobudzał Jan seniusz (1585—1638 r.), który w swoim dziele „Augustinus“ pomieszał porządek przyrodzony z nadprzyrodzonym, różnice między jednym i drugim nazywając wymysłem Scholastyków. Dlatego koniecznie trzeba było zasady metafizyczne dokładniej wyjaśnić i zbić zarzuty podnoszone przeciw scholastyce. Jedni przeto filozofowie komentowali św. Tomasza, inni zaś z pism Ojców, Scholastyków, Arystotelesa i Platona układali podręczniki filozoficzne i pisali rozprawy. Idee chrześcijańskie, głoszone na uniwersytetach w języku łacińskim, przyjęły się i w piśmiennictwie poszczególnych narodów, a zwłaszcza na poezję swój dodatni wpływ wywarły. „Boska komedia“ (La divina comedia) Dantego Alighieri i „Cyd“¹⁾, poemat hiszpański, tchną chrześcijańską filozofią, nadto cała wogóle poezya religijna przepelniona jest ideami chrześcijańskiej filozofii. Po smutnych dziejach XVIII wieku, w następnym wieku XIX, podczas, gdy filozofia „postępowa“ doszła już do takiego stanu, iż żadnej nie uznawała pewności, a sceptyzyzm, pesymizm i materyalizm niszcząco oddziaływały na naukę i życie społeczne, filozofia chrześcijańska

1) Imię średniowiecznego bohatera narodowego hiszpańskiego; wyraz pochodzi od Maurów, znaczy pan; na utwór ten, ukończony w XIV wieku, składały się niemal cztery wieki.

dzięki głównie usilnym staraniom Leona XIII, wstępuje w okres kwitnący.

Z pośród licznych autorów filozofii chrześcijańskiej odnowionej wymienimy przynajmniej niektórych:

1. Pod koniec XIV wieku w Czechach szerzył filozofię chrześcijańską w języku narodowym Tomasz de Štitná, co w owym czasie, kiedy umiejętności w wyższych zakładach naukowych wykładano po łacinie, było rzeczą niesłychaną i ściągnęło nawet naganę profesorów praskich. Tomasz urodził się roku 1325 w rodzinnym zamku Štitná w Czechach i studyował filozofię i inne nauki na uniwersytecie w Pradze, gdzie obcował z najuczestszymi ze swoich ziomków i najznakomitszych słuchał kaznodziejów, którzy za czasów Karola IV pracowali nad odnowieniem obyczajów i rozszerzeniem wiary katolickiej. Po powrocie do rodzinnego zamku, napisał najprzód książeczki dla swoich dzieci; dziełka te później rozszerzył i drukiem ogłosił. Są to w części dzieła oryginalne, w części przekłady z pism św. Augustyna, Bonawentury, Ryszarda od św. Wiktora, Hugona i innych. Do pierwszych należą „Sześć ksiąg o wspólnych rzeczach chrześcijańskich“ (Kuihy šestery o obecnych věcech křestanských) wydał Erben 1852 r.), „Rozmowy poufne“ (Řeči besední), składające się dwóch części: „Rozmowa duszy z sumieniem“ (Colloquium animae cum conscientia) i „Rozmowy pobożne“ (Colloquia pia), wreszcie „Homilie“. Tomasz Stitna umarł około r. 1400.

2. Z zakonu Dominikanów wybitne zajęli stanowisko: Franciszek de Vittoria (1480—1566 r.) rodem z Vittoryi w Kantabryi, który studia odbywał na uniwersytecie Paryskim, a po powrocie do ojczyzny wykładał naukę św. Tomasza na uniwersytecie w Salamance i szerzył ją w Hiszpanii. Najślawniejszym jego uczniem był Dominik Soto (um. 1560 r.), który należy do liczby najznakomitszych teologów Soboru Trydenckiego.

3. Z zakonu Towarzystwa Jezusowego oprócz innych zasłużonych mężów wspomnieć należy następnych: Gabriel Vasques (um. 1604 r.), nauczał w Alkali i wydał „Komentarz na Sumę św. Tomasza“ (Comentarius in Summam s. Thomae), który zalicza się do najlepszych,—nadto „Badania metafizyczne“ (Disquisitiones metaphysicae). — Piotr Fonseca (1528—1599) jeden z członków kolegium w Koimbrze, które wydało sławne komentarze na filozofię Arystotelesa.—Franciszek Suarez — doctor eximius (1548—1617), pochodził ze znakomitej rodziny,

studya odbywał w Salamance, nauczał w Segowii, w Rzymie, Alkali, w Salamance, wreszcie na wezwanie króla Filipa II—w Koinbrze. Suarez należy do największych umysłów filozoficznych. Oprócz doskonałego komentarza na św. Tomasza pisał inne dzieła filozoficzne, które w wydaniu weneckim z r. 1740 obejmują 23 tomy in folio. Największą wartość mają: „Badania metafizyczne“ (*Disputationes metaphysicae*) i rozprawa „O duszy“ (*De anima*).

4. Na początku wieku XIX *a*) we Włoszech miasta Rzym i Neapol były środowiskami, z których wyszło odrodzenie filozofii chrześcijańskiej i dziś coraz szersze zakreśla kręgi. Na czele tego ruchu stoi: Mateusz Liberatore z Salerna, urodzony r. 1810, Jezuita, był profesorem w Neapolu i Rzymie; napisał i wydał po łacinie „Zasady filozofii“ (*Institutiones philosophicae*), które w krótkim czasie rozeszły się z górą w 25 wydaniach — w języku włoskim: „O poznaniu rozumem“ (*Della conoscenza intellettuale*), „O złożonej istocie człowieka“ (*Del composito umano*) „O pojęciach ogólnych“ (*Degli universalis*) i inne.—Alojzy Taparelli (1793—1862 r.) z Turynu, który wznowił scholastyczną filozofię moralną i społeczną.—Kajetan Sanseverino, profesor w Neapolu, wydał: „Filozofię chrześcijańską porównaną z filozofią starożytną i nowożytną“ (*Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*), dzieło nacechowane erudycją oraz niezwykłą jasnością i prostotą stylu.—Salvator Tongiorgi (1820—1865 r.) „Zasady filozofii“ (*Institutiones philosophicae*) i Dominik Palmieri, zwolennicy umiarkowanego atomizmu. Oprócz nich, wydali dzieła filozoficzne: M. Zigliara „Całkowity kurs filozofii dla użytku szkół“ (*Summam philosophicam in usum scholarum*), (Rzym 1876 r.). L. Schiffini, „Podstawy filozofii“ (*Principia philosophica*) (Turyn 1886 r.), „Rozprawy metafizyczne“ (*Disputationes metaphysicae*) i „Zasady filozofii podług św. Tomasza“ (*Institutiones philosophicae ad mentem s. Thomae*), F. Satolli, „Podręcznik do filozofii“ (*Enchiridion philosophiae*, Brunae 1884 r.). Jan Marya Cornoldi i inni.—Travaglini założył w Neapolu akademię medyko-filozoficzną, w której lekarze, opierając się na zasadach filozofii chrześcijańskiej, zwalczają materializm.

b) W Hiszpanii odrodzenie filozofii chrześcijańskiej wzięło początek od księdza Jakóba Balmesa (1810—1848 r.), kata-

łończyka, który wydał dwa główne dzieła filozoficzne: „Filosofia fundamental“ (1846 r.) i „Curso di filosofia elemental“.

Dalej idą Jan Em. Orti y Lara, Michał Sanchez i Zefiryn Gonzalez, Kardynał (um. 1895 r.); ten ostatni w swoich dziełach: „Eudios sobre la filosofia de santo Tomas“ i „Filosofia elementaria“, wszystko, cokolwiek w filozofii nowożytnej znalazł dobrego i zdrowego, łączy w jeden system razem z zasadami filozofii chrześcijańskiej, błędnym zaś teoryom znakomitą daje odprawę.

c) Nawet we Francyi, Belgii i Anglii, po wielu zamieszkach prawda chrześcijańska na katedrach uniwersyteckich święci swoje tryumfy.

M. Rosset, prof. w Cambrai, ogłosił drukiem „Pierwsze zasady umiejętności, czyli filozofia katolicka według św. Tomasa“ (Prima principia scientiarum, seu philosophia catholica juxta D. Thomam) (Paryż 1866 r.), Grandelaude, profesor w Paryżu, napisał: „Krótki zarys filozofii scholastycznej“ (Breviarium philosophiae scholasticae), Bouvier, Jouin, Vallet i inni wydali podręczniki filozoficzne. W Belgii dzieła filozoficzne pisali głównie profesorowie Lowańscy: Lepidi, Mercier, (tłumaczony na język polski), Lahouse, Van der Aa i inni.

d) W Niemczech i Austrii po wielu sporach, spowodowanych przez filozofię idealistyczną i sceptyczną, ostatnimi czasy na fakultetach i seminariach teologicznych poczęto wykładać filozofię chrześcijańską, która tu stała czyni postępy.

Filozoficzne czasopisma ¹⁾ peryodyczne (Philosophisches Jahrbuch der Leo-Gesellschaft, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Thomas Blätter i inne) wielkie też oddają usługi dla rozpowszechnienia i postępu mądrości chrześcijańskiej. Uczeni, najdokładniej obznajmieni z filozofią starożytną i nowożytną, oraz biegli w naukach przyrodniczych, słowem i piórem pracują nad odnowieniem filozofii chrześcijańskiej.

Dzieła filozoficzne, szeroko rozpowszechnione, pisali: A. Stoeckl, C. Gutberlet, E. Commer, G. Hagemann, T. Pesch, Fr. Schmid, Fr. Egger, de Maria, Jos. Pospišil, E. Kaderávek, V. Hlavatý, C. Schneider, V. Grimmich. i wielu innych.

¹⁾ Ob. „Ateneum kapłańskie“, Włocławek 1905, zesz. 5, str. 473: Czasopismo filozoficzne; „Podręczna Encyklopedia Klna“, art. Filozofia.

5. Cały ten ruch naukowy rozwija się pod wpływem dziś jeszcze czuć się dającej potężnej opieki i protekcji wielkiego papieża Leona XIII, którego słusznie „światłem z nieba“ (*lumen de coelo*) zwać można. W celu ożywienia studyów nad filozofią chrześcijańską wydał w dniu 4 sierpnia 1879 r. encyklikę „Aeterni Patris“ do wszystkich w Kościele biskupów, w której usilnie upomina, „aby dla obrony i ozdoby wiary katolickiej, dla dobra społeczeństwa i dla wzrostu wszystkich umiejętności wznowili oni drogocenną św. Tomasza naukę i jaknajszerszej ją rozpowszechniali“. Założył w Rzymie Apostolską Akademię filozofii, którą składają dziesięciu Rzymian, dziesięciu Włochów i dziesięciu obcych filozofów, i której zadaniem jest bronić i jak najwięcej rozpowszechniać filozofię scholastyczną. Zarządził nowe wydanie pism św. Tomasza i św. Bonawentury popierał nowo założone uniwersytety katolickie, wyposażał katedry filozoficzne, niejednokrotnie polecał studia nauk humanitarnych i sam w encyklikach swoich dał jasny wykład nauki społecznej i religijnej, podług zasad filozofii chrześcijańskiej. Dzieło zgasłego papieża gorliwie prowadzi godny jego następcy Ojciec św. Pius X. Dałby Bóg, aby mądrość prawdziwa, taką darzona opieką, coraz większe budziła zamięrowanie, dążąc stale do coraz większej doskonałości i prawdziwego postępu.

CZĘŚĆ V.

§ 42.

Filozofia w Polsce.

Pierwsze ślady myśli filozoficznej w Polsce można znaleźć już w XIII wieku. Intensywniejsza jednak praca rozpoczyna się dopiero od przekształcenia założonego w r. 1364 przez Kazimierza Wielkiego w Krakowie „Studium Generale“ na uniwersytet z czterema wydziałami. Dokonał tego, jak wiadomo, król Władysław Jagiełło w r. 1400; z tym więc rokiem zaczynają się dzieje filozofii w Polsce.

Cały przeciąg czasu od 1400 r. do końca XVIII stulecia da się podzielić na cztery następne okresy rozwoju: Pierwszym jest okres scholastyczny; obejmuje on pracę filozoficzną na uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Drugim jest okres humanistyczny, obejmujący ostatnie trzy dziesiątki XV wieku i cały wiek XVI. Trzeci okres trwa od końca XVI wieku aż niemal do połowy XVIII wieku; zwać się może okresem reakcyi katolicko-scholastycznej. Czwarty stanowią lata od r. 1730 do ostatniego podziału Polski; były to czasy rozbudzenia pracy umysłowej, zrazu pod wpływem Niemców, później pod wpływem Francuzów.

Najdawniejszym filozofem polskiego pochodzenia jest twórca optyki zachodniej Vitelio (Ciołek), żył około r. 1270, przyjaciel i uczeń Wilhelma von Moerbecke. Tak we wstępie do swej „Optyki“, jako też w przechowywanym we Florenckiej „Biblio-

theca Laurentiana“ rękopisie „De intelligentia“ (Pl. XIII, dx. Cod. XI) rozprawia Vitellio, pod wpływem neoplatonizmu, o zagadnieniach filozoficznych.

Od przekształcenia Krakowskiego Studium Generale na Jagielloński uniwersytet (1400 r.), kierunkiem przeważającym był tam nominalizm. Prawie wszyscy znaczniejsi filozofowie na uniwersytecie krakowskim w XV wieku byli nominalistami. Na wzmiankę zasługują następujący: 1) Maciej z Krakowa, studia odbywał w Pradze, potem w Heidelbergu, był doradcą króla Władysława w organizacyi krakowskiego uniwersytetu. 2) Pierwszy rektor nowo utworzonego uniwersytetu Stanisław ze Skarbmierza. 3) Trzeci rektor uniwersytetu Mikołaj z Gorzkowa. 4) Jan Elgot. 5) Paweł Vladimiri. 6) Jakób de Paradiso i wielu innych. Nominalizm budził zmysł krytyczny i skłonności do empiryzmu, a w związku z tym ostatnim stał rozkwit nauk matematycznych na uniwersytecie krakowskim. Te okoliczności, jako też przybyły do Polski w końcu XV wieku humanizm sprawiły, że uniwersytet krakowski mógł wykształcić Mikołaja Kopernika. Dopiero w XVI w. realizm scholastyczny zyskał w Krakowie prawo obywatelstwa, a z jego przewagą na uniwersytecie w walce z humanizmem rozpoczęła się reakcja; jednocześnie też, pod koniec XVI wieku, daje się zauważyć w Polsce upadek twórczości naukowej wogóle i filozoficznej w szczególności. Z pośród Scholastyków na początku XVI stulecia, oraz przeciwników humanizmu, wymienić należy: Jana z Oświecima (Joannes Sacranus), Jana z Głogowa (1430—1507 r.), Michała z Wrocławia, Michała z Bystrzykowa, zwanego także Parisiensis, Jana ze Stopnicy i jego ucznia Mikołaja z Gielczewa.—Zaznaczyć musimy, że filozofia scholastyczna, zaszczepiona w Krakowie w wieku XV, pomimo kwitującego wówczas stanu Jagiellońskiej wszechnicy, miała już wszystkie wady i niedostatki, z powodu których na Zachodzie chyliła się już ku upadkowi; dlatego scholastyka polska nie daje prawdziwego pojęcia o tej filozofii, która doskonale rozwijała się za czasów Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu, w wieku XIII (czyt. Morawski: „Filozofia i jej zadanie“; rozdział X, str. 234 i nast. Kraków 1899).

Drugi okres dziejów filozofii w Polsce jest humanistyczny, obejmuje koniec XV-go i całe XVI stulecie. Wpływ huma-

nizmu bardzo wcześnie do Polski przeniknął. Łącząc zwykle początek humanizmu w Polsce z nazwiskiem przybyłego do Polski włocha Filipa Buonacorsi, zwanego Kallimachem (1437—1496 r.), ale już jego przyjaciel i protektor, sławny arcybiskup lwowski Grzegorz z Sanoka (1403—1477 r.), był zdeklarowanym humanistą. Spółczesny Mikołajowi z Kuzy, był Grzegorz stanowczym przeciwnikiem scholastyki, całą jej dyalektykę nazywał *Vigilantium somnia*, popierał z jednej strony głębsze zaznajamianie się z filozoficzną literaturą Greków, z drugiej strony—badanie przyrody za pomocą doświadczenia. W obrębie filozofii społecznej i politycznej taki sam zwrot do humanizmu zaznaczał się już za czasów Jana Ostroroga (1438—1501 r.), owego przesłańca Mikołaja Machiavellego, który w sławnym dziele swoim „Monumentum pro reipublicae ordinatione“ (napisanem prawdopodobnie około roku 1477), z wielką jasnością broni humanistycznych idei państwa (t.j. silnie zorganizowanej, od Kościoła niezależnej, narodowej monarchii). Prócz tych dwóch godni wzmianki są następnymi humaniści polscy: Aesticampianus, Stanisław z Krukowa, Piotr z Krakowa, Jan Ursinus Leopolita, Mikołaj Mościcki, Adam Tobolski, zwłaszcza zaś Wojciech z Brudzewa, sławny mistrz Mikołaja Kopernika. Z późniejszych humanistów zasłużyli się dla filozofii w szczególności eklektycy Jakób Górski (1525—1585 r.), Adam Burski (zm. około roku 1627) i Sebastyan Petrycy (zm. 1626 r.), tłumacz Arystotelesa na język polski, sławny z pięknej polszczyzny, którą jako jeden z pierwszych używał zamiast łaciny w swoich pracach o zagadnieniach filozoficznych. Poza uniwersytetem wymienić należy moralistę i satyryka Mikołaja Reja (1505—1568 r.), poetę Jana Kochanowskiego (1530—1584 r.), polityka Frycza-Modrzewskiego i Stanisława Orzechowskiego (1513—1567 r.), jako zasłużonych dla filozofii. Reformacja nie przyniosła dla Polski nic dobrego; zwróciła umysły do sporów teologicznych, a oddaliła zarówno od rzetelnej nauki, jak i od właściwej filozofii. Literatura polskich Aryan najlepiej okazuje, jak wiele dzielnych umysłów między Polakami zmarnowało się wówczas na prowadzeniu walki religijnej.

Trzeci okres dziejów filozofii w Polsce wypełnia reakcja katolicko-scholastyczna. Humanizm nie mógł się utrzymać w walce ze scholastyką, był on na to za słaby, reformacja

sprowadziła pracę umysłową na grunt teologiczny; kardynał Stanisław Hozysz w roku 1565 przyzwał do Polski Jezuitów i od tej chwili rozpoczęło się zwolna na polu naukowym panowanie reakcyi. Polskę spotkał taki sam los jak i Włochy. W obydwu krajach bójnje kielkowały zaczątki nowej myśli, która jednak uledz musiała pod naciskiem reakcyi. Różnica między Włochami a Polską polega na tem, że we Włoszech ów nacisk szedł z góry (ze strony książąt i hierarchii), podczas gdy w Polsce olbrzymie masy szlachty narodowej zwróciły się ku reakcyi i popierały ją silnie. Za upadek oświaty w Polsce w XVII wieku wielu historyków składa winę na Jezuitów; byłoby jednak rzeczą niesprawiedliwą—mówi prof. Straszewski—przypisywać ten stan rzeczy Jezuitom. Przeciwnie Jezuiti polscy w czasie reakcyi reprezentowali żywioł postępowy (w dobrem znaczeniu tego wyrazu), jednostki zaś dążenia humanistycznego—żywioł konserwatywny; jest dowiedzionem, że właśnie szkoły Jezuitów w XVII stuleciu w Polsce były najlepsze. Przyczyn upadku oświaty i twórczości naukowej szukać należy gdzieindziej; były one następujące: 1) anarchia polityczna, z przewagą szlachty z jednej strony i magnatów z drugiej; 2) straszliwe wojny i spustoszenia w kraju; 3) upadek miast oraz stanu średniego, z przyczyny szlachty; 4) spory teologiczne. Stąd wynikło, że podczas gdy we Francyi, w Belgii, Anglii, a pod koniec XVII wieku nawet w Niemczech potężnie rozwijała się działalność umysłowa, w Polsce ona zeszała do takiego stopnia, na jakim znajdowała się w wieku trzynastym. Szkolnictwo w Polsce nie gorzej było postawione niż gdzieindziej, owszem może nawet lepiej, ale brakowało tu tego wolnego miejskiego żywiołu, jaki w krajach zachodnich najsilniej pchał umysły do postępu. Z pośród neoscholastyków tego okresu, możnaby tu wspomnieć tylko Jezuitę Marcina Śmigleckiego (zm. w r. 1619), który pod nazwą Smiglecius był znany i poza granicami kraju, a zwłaszcza w Anglii wysoko ceniony. Ale podczas, gdy Włochy jeszcze w końcu XVII wieku wydały takiego Vico'na, w Polsce od połowy XVII wieku i na początku XVIII wieku nie możemy wskazać ani jednej znaczniejszej postaci w dziedzinie filozofii; dopiero w czwartym dziesiątku XVIII stulecia rozpoczyna się życie nowe.

Czwarty okres dziejów filozofii w Polsce rozpoczyna się działalnością znakomitego reformatora szkół Stanisława Konarskiego z zakonu Pijarów (1700—1773 r.). Dynastia

Saksońska wniosła z sobą do Polski wpływy niemieckie. Ujawniło się to głównie na filozofii Leibniza, która w Polsce szerzyć się poczęła. (Samego Leibniza liczne stosunki osobiste łączyły z Polakami). Towarzysz i pomocnik Konarskiego Antoni Wiśniewski (1718 — 1774 r.) słuchał wykładów Wolff'a i Gotsched'a. Lekarz przyboczny króla Augusta III Wawrzyniec Miçler (Mitzler de Kolof) przełożył dzieło Gotscheda „Pierwsze zasady ogólnej mądrości światowej i t. d.“ i powiększył je własnym wstępem; Kazimierz Narbut (1738—1807 r.) napisał pierwszą Logikę w języku polskim i w duchu filozofii Leibniza; Marcin Świątkowski (zm. 1790 r.), uczeń Wolffa, zaczął wykładać na krakowskim uniwersytecie filozofię Leibniza i Wolffa. (Główne jego dzieło: „Prodromus Polonus“ i t. d. ukazało się w Berlinie w roku 1765). Biskup Andrzej Załuski nosił się nawet z myślą wezwania Wolffa do Krakowa, gdy go wypędzono z Halli. Równocześnie budziło się także zainteresowanie nowożytnem przyrodoznawstwem. Jezuici zbudowali w Wilnie pierwsze obserwatorium astronomiczne i założyli w Poznaniu pierwszy zbiór instrumentów fizycznych; członek tego zakonu Józef Rogaliński, napisał wielką cztero-tomową fizykę w duchu Newtona.—Ze wstąpieniem na tron ostatniego króla polskiego Stanisława Poniatowskiego (1764 r.) zaczynają przeważać wpływy francuskie. Po zniesieniu zakonu Jezuitów (1773 r.) powołano do życia „Komisję Edukacyjną“, która zorganizowała całe szkolnictwo na nowych podstawach; uniwersytet krakowski uległ reformie. Wezwano myślicieli francuskich do pomocy. Condillac na żądanie Komisji Edukacyjnej pisze „Logikę dla szkół polskich“. (Jan Znosko przełożył tę Logikę na język polski). Andrzej Cyankiewicz robi wypisy z dzieła Locke'a: „O ludzkim rozumie“.

Jako najwybitniejsi myśliciele polscy z tego okresu zasługują na wzmiankę: 1) Stanisław Leszczyński, król polski (1677—1766 r.), „Philosophe bienfaisant“ nazywany. Przy nim wpływ francuski ujawnia się zupełnie. (Pisma Leszczyńskiego ukazały się w czterech tomach w Lipsku 1764 r. jako „Oeuvres du philosophe bienfaisant“). 2) Hugo Kołłontaj (1750—1812 r.). Głównem jego dziełem jest: „Porządek fizyczno-moralny i t. d.“. 3) Stanisław Staszic (1755—1826 r.), geolog, polityk i filozof, zwolennik idei Rousseau'a 4) Jan Śniadecki, znakomity matematyk, astronom, pedagog

i filozof (ur. 1754 r.). Jednak tylko pierwsza epoka naukowej i literackiej działalności Jana Śniadeckiego należy do czasu, o którym mówimy, ta mianowicie, która się kończy w r. 1803 opuszczeniem katedry profesorskiej na uniwersytecie krakowskim.

Filozoficzna praca XIX stulecia w Polsce zaczęła się pod następnym czworakim wpływem: 1) filozofii Kantowskiej; 2) matematyki i przyrodoznawstwa z końca XVIII wieku; 3) utraty politycznej niezależności po ostatnim rozbiórze Polski (1795 r.); 4) idei rewolucji francuskiej. W samym rozwoju dają się rozróżnić 3 okresy, które dokładnie odpowiadają okresom myśli europejskiej wogóle. Okres pierwszy rozpoczyna się pod koniec XVIII stulecia i trwa aż do powstania listopadowego i zamknięcia uniwersytetu w Wilnie (1831 r.). Można by go nazwać okresem Wileńskim, gdyż w tym właśnie czasie stolica Litwy stała się środowiskiem całego ruchu umysłowego w Polsce. Głównym faktem tego okresu była walka empiryzmu przeciw filozofii Kanta i romantycznemu idealizmowi. Drugi okres zaczyna się po roku 1831 i trwa do 1870, to jest do przekształcenia warszawskiej Szkoły Głównej na uniwersytet rosyjski w r. 1869, skutkiem powstania 1863 r., i do wojny francusko-pruskiej, która zamyka działalność polskiej emigracji we Francji. Jest to okres największych myślicieli w Polsce, odpowiadający w porządku psychicznym okresowi największych klęsk narodu. Może być zwany okresem emigracyjnym; dążnościami, w nim przeważającymi, był idealizm i mistycyzm. Trzeci okres zaczyna się z chwilą ostatecznego unarodowienia uniwersytetów w Krakowie i we Lwowie i trwa po dzień dzisiejszy. Są to czasy krytycznego zbierania i przygotowania w celu wzięcia pożądanego udziału w powszechnym europejskim rozwoju przez przyjmowanie i więcej lub mniej samodzielnie przerabianie najróżnorodniejszych wpływów zagranicznych.

W pierwszym okresie filozofii XIX wieku w Polsce uwydatniają się w następujące główne kierunki: 1) Kantowski w ścisłym znaczeniu i kantowsko-eklektyczny. Tutaj należą: a) anonimowy polski tłumacz rozprawy Kanta: „Ku wiecznemu pokojowi“ („Zum ewigen Frieden“) wyszł. w Królewcu 1796 r.. b) Józef Kalasanty Szaniawski (1764—1843 r.), uczeń Kanta. Jego główne dzieło: „Co to jest filozofia?“, Warszawa 1802; c) Feliks Jaroński (profesor filozofii w Krakowie). Jego dzieła: „Jakiej filozofii Polacy po-

trzebują? Kraków 1810 i „O filozofii“, Kraków 1812. d) Emanuel Jankowski (profesor filozofii w Krakowie, um. 1847 r.), napisał „Krótki rys logiki z jej historią“, Kraków 1822 r. e) Zwolennik Kanta i eklektyk Anioł Dowgird (1776—1835 r.), po śmierci Abichta wieloletni profesor w Wilnie, napisał „O logice, metafizyce i filozofii moralnej“, Wilno 1821; „Wykład przyrodzonych myślenia prawideł“, Połock 1828. f) Adam Zabellewicz, prof. filoz. na uniwersytecie warszawskim, napisał „O filozofii“, 1819. 2) Drugi kierunek stanowią empirycy, filozofowie - przyrodnicy i przeciwnicy Kanta. Tu należą: a) Andrzej Śniadecki (1768—1838 r.), brat Jana Śniadeckiego. Najważniejszym jego dziełem jest: „Teorya jestestw organicznych“ (druk. w r. 1804), tłumaczona na języki obce. W rozprawie „O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych“ (1799), z wielkiem zdziwieniem mówi o Kancie i żąda uzupełnienia krytyki czystego rozumu przez krytykę doświadczenia. b) Jan Śniadecki (1754—1830 r.), który w drugiej połowie swej działalności umysłowej, po r. 1803, pisał dzieła polemiczne przeciw Kantowi, nadto „Filozofię ludzkiego umysłu“. Zdeklarowany przeciwnik Kanta i romantycznego idealizmu, do pewnego stopnia pozytywizmem przejęty empiryk, a zarazem nieobludny zwolennik chrześcijańskiej etyki i religii. c) Patrycy Przeczytański (1750 — 1815 r.), którego Logika, w duchu empirycznym pisana, wyszła w r. 1816. 3) Trzeci kierunek stanowi idealizm transcendentálny na podstawie Kantowskich krytyk rozumu i wyższej matematyki. Tutaj należą: Józef Marya Hoene-Wroński (1778 - 1853 r.). Napisał on w tym okresie, w pierwszej fazie swego rozwoju: „Philosophie critique découverte par Kant, fondée sur le premier principe du savoir“ w trzech zeszytach (1803); „Sept manuscrits inédits“, „Wstęp do wykładu matematyki“ i wiele jeszcze innych pism z zakresu filozofii, historyzofii i filozofii matematyki. Czwartym wreszcie głównym kierunkiem filozoficznym tego okresu jest idealizm romantyczny, a jego przedstawicielem: Józef Gołuchowski (ur. 1797 r.) w pierwszej fazie swego rozwoju. Z tego czasu pochodzi jego dzieło „Die philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen“, wydane w Erlangen 1882 r. i tłumaczone na język polski, francuski i rosyjski.

Cały ten okres między rokiem 1795 i 1831 można schara-

kteryzować w następujący sposób: skutkiem niewielkiej od nas odległości Królewca, Kant miał między Polakami znaczną ilość swych uczniów i zwolenników, którzy szerzyli w Polsce jego teorię. Zwracano jednak głównie uwagę na jego pisma o filozofii praktycznej, pedagogice, jako też na to, co miało związek z ówczesnem położeniem Polski (Zum ewigen Frieden). Dowgird, tak jak Herbart, usiłował Kanta przerobić na sposób eklektyczno-empiryczny. Andrzej Śniadecki uznawał jako fizyolog epokowe znaczenie krytycyzmu Kanta, podczas gdy jego brat Jan energicznie walczył przeciw Kantowi, głównie ze względu na idealistyczne i romantyczne konsekwencye kantyizmu, które uważał za niebezpieczne dla Polaków. Tymczasem Hoene-Wroński, który ukończył wyższe studia matematyczne w warszawskiej szkole kadetów i walczył w wojsku Kościuski jako oficer, po wzięciu wodza do niewoli, odbył w Niemczech studia filozofii Kanta i postawił sobie za zadanie, także pod wpływem francuskich idei rewolucyjnych, to samo co i Fichte, mianowicie stworzyć system absolutnej wiedzy dla nowej ery ludzkości. Różnica między Fichtem i Wrońskim polega na tem, że ten ostatni, ponieważ kształcił się w matematyce i przyrodzie, przeto metodę wyższej matematyki podniósł do znaczenia metody absolutnej, i ideał wiedzy absolutnej widział w matematycznym opracowaniu wszelkich filozoficznych zagadnień (nawet socyalnych i etycznych). Wroński pisał we Francyi i może być uważany za zwiastuna późniejszego okresu emigracyjnego; równocześnie zaś Józef Gołuchowski, trafiając do usposobienia młodej generacji, zasłynął jako dzielny obrońca i zwolennik romantycznego idealizmu. Jakby z serca narodu wyjęte były następnne jego słowa: „Wielkie serce znajduje w tragicznych wrażeniach swój najlepszy pokarm. Naród, w którym tragedia zamarała, już w idei istnieć przestał, jest on tylko czczem zjawiskiem“ (z dzieła przed chwilą wspomnianego „Die philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben i t. d.“, str. 214).

W drugim okresie XIX stulecia (1831—1870 r.) ujawniają się znowu następnne główne kierunki: 1) Idealizm uczucia, którego przedstawicielem był poeta Adam Mickiewicz w pierwszym okresie swojej twórczości. 2) Mistycyzm i mesyanizm. Do tego kierunku należą: a) Andrzej Towiański (1799 - 1878 r.), twórca polskiego mistycyzmu. Pisma jego

wyszły w Turynie w r. 1882. *b*) Adam Mickiewicz (1791—1855) pod wpływem Towiańskiego w późniejszych swych pismach i w Wykładach o literaturze słowiańskiej. *c*) Bochwic Floryan w następujących dziełach: „Obraz myśli mojej“ (1839 r.); „O celach istnienia człowieka“ (Wilno 1842 r.); „Zasady myśli i uczuć moich“ (1842 r.), „Pomysły o wychowaniu człowieka“ (1847 r.). *d*) Królikowski w dziele: „Polska Chrystusowa“ (Paryż 1845 r.), *e*) A. Bukaty: „Polska w Apostazji i w Apoteozie“ (1842 r.). *f*) Hoene-Wroński w swoich późniejszych pracach; chociaż jego mesyanizm inny posiada charakter i nie może być mieszany z poglądami wyżej wspomnianych mistyków.

3) Trzecim kierunkiem tego drugiego okresu filozofii dziewiętnastego wieku u nas był ewolucjonizm mistyczny łącznie z kultem bohaterów. Jego wyrazicielem był poeta Juliusz Słowacki (1809—1849 r.) w dziełach: „Król-Duch“, „Genesis z Ducha“ i innych.

4) Kierunek czwarty wybitnie katolicki reprezentują następujący pisarze: *a*) Feliks Kozłowski w „Początkach filozofii chrześcijańskiej“ (1845 r.); *b*) Maksymilian Jakubowicz w swojej „Chrześcijańskiej filozofii życia“ (Wilno 1853 r.); *c*) Eleonora Ziemięcka w „Zarysach filozofii katolickiej“ (1857 r.), *d*) Stanisław Chołoniewski (1794 — 1846 r.) i *e*) Józef Gołuchowski w drugiej połowie swojej działalności piśmienniczej, do której należy pośmiertne jego dzieło: „Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka“ (Wilno 1861 r.).

5) Do kierunków tego okresu należy, po piąte: historyzofia oraz filozofia społeczna Zygmunta Krasieńskiego (1812—1859) i Augusta Cieszkowskiego (1814—1894). (Por.: „Pisma Zygmunta Krasieńskiego“, Lwów 1904, 6 tomów; „Ojciec nasz“ Aug. Cieszkowskiego—dotąd liczy wydane 3 tomy).

6) Przedstawicielem t. z. filozofii wyobraźni, czyli umniactwa jest Karol Libelt (1807—1875 r.). Wszystkie jego pisma ukazały się w 6 tomach w Poznaniu r. 1874.

7-y kierunek to absolutny idealizm. Twórcą jego u nas jest Bronisław Trentowski (1808—1869), zmarły jako prywatny docent filozofii na uniwersytecie we Fryburgu w Bryzgowii; napisał wiele dzieł w języku polskim i niemieckim; najważniejsze jest niemieckie dzieło: „Grundlage der universellen Philosophie“ (Karlsruhe 1837 r.) i polskie „Panteon wiedzy ludzkiej“, wydany w 3 tomach w Poznaniu (1873—1881 r.).

8) Teizmspekulatywny oparty na zasadach Hegla rozwija znowu Józef Kremer

(do r. 1875 profesor filozofii w Krakowie). Jego pisma, w 12 tomach zebrane, wyszły w Warszawie w latach od 1877 do 1881 r. Tu wymienić należy ks. Franciszka Krupińskiego tłumacza w duchu teorii Hegla napisanej „Historji filozofii“ Schweglera—z dodatkiem własnym o filozofii w Polsce; z początku heglista, został w końcu agnostykiem filozoficznym. Wreszcie 9) odrębny kierunek tego okresu stanowią zwiastuni pozytywizmu i empiryzmu Dominik Szule i Józef Supiński (1804—1890 r.) socyolog i filozof. Najważniejsze jego dzieło w zakresie filozofii „Myśl ogólna fizjologii wszechświata“. Pisma w 5 tomach wyszły drukiem w Warszawie 1883 roku.

Rozwój tego okresu w najogólniejszym zarysie przedstawia się w sposób następujący: skutkiem nieszczęśliwego położenia Polski, występują naprzód zagadnienia historyczno-filozoficzne. Nasi myśliciele starają się wyjaśnić los własnego narodu w związku z rozwojem całego społeczeństwa ludzkiego i kreślą przyszłe drogi tego rozwoju, każdy podług swoich mistycznych i filozoficznych zapatrywań. Przejście do innej fazy tworzy Adam Mickiewicz swoim idealizmem czucia (czucie uznaje jako siłę twórczą we wszechświecie); rozwija się następnie wśród polskiej emigracyi we Francyi mistycyzm i mesyanizm. Katolicyzm romantyczny usiłuje pośrednie zająć miejsce i na takie wstąpić tory, jakimi szli we Francyi Chateaubriand i inni. Najwięcej dokonał na polu historyzofii i filozofii socyalnej poeta-filozof Zygmunt Krasiński i jego przyjaciel August Cieszkowski, — ten ostatni uczeń Hegla, znany też ze swoich pism w Niemczech i we Francyi. Obydwaj rozróżniają trzy stopnie w rozwoju ludzkości; z tych dwa już ubiegły, a trzeci—stopień woli i czynu, jak go nazywa Cieszkowski, lub Chrześcijanizm św. Jana, jak chce Krasiński, dopiero się zbliża. Obecny stan społeczeństwa ludzkiego jest niesprawiedliwy i zarówno pod względem politycznym jak i społecznym—nieznośny; stare preto formy społeczne muszą się przekształcić na nowe i w nich urzeczywistni się prawdziwy Chrześcijanizm. W tymże czasie szereg zdolnych myślicieli, wykształconych na uniwersytetach niemieckich (przeważnie w Berlinie pod Heglem) usiłowali rozwijać spekulatywne pomysły niemieckiego idealizmu, ale robili to na swój sposób, starając się z jednej strony teorię pogodzić z doświadczeniem (Trentowski, Libelt), z drugiej znowu heglow-

ski idealizm przenieść na grunt chrześcijański, nie naruszając dogmatów (Kremer). Podobnie i Libelt w swoich wywodach filozoficznych stara się stać na gruncie katolickim. O zerwaniu tego stosunku do Kościoła przez Cieszkowskiego (którego pod tym względem wyprzedził Trentowski) po wydaniu trzeciego tomu „Ojciec nasz” nie można wątpić¹⁾. Właśnie w godzeniu tych przeciwieństw spekulacji metafizycznej z nauką empiryą, jakoteż nowych dążeń etycznych, społecznych i religijnych z Chrześcijaństwem widzieli ci myśliciele główne zadanie przyszłej słowiańskiej, a zwłaszcza polskiej filozofii. Pod koniec tego okresu zaczęła się budzić reakcja przeciw idealizmowi spekulatywnemu, a jej najznakomitszym wyrazicielem był Józef Supiński, którego oryginalne dzieło „Fizjologia powszechna” zawiera naturalną i społeczną filozofię opartą na naukowych badaniach przyrodniczych.

Przechodzimy do okresu ostatniego. Gdy Polska w roku 1863 przeżyła ostatnią wielką narodową katastrofę, rozpoczął się niebawem około r. 1870, ruch filozoficzny społeczny. Z ostatnich trzydziestu paru lat zasługują tu na wzmiankę następujące kierunki, systemy i osoby: 1) Idealny realizm²⁾; kierunek ten stanowi przejście do najnowszej filozofii polskiej i ma dwóch przedstawicieli: a) Józefa Kremera w ostatnim okresie jego życia i b) Henryka Struv'ego, Nestora, jak go nazywa Straszewski, współczesnych polskich myślicieli. Tu zaliczyć należy jego najważniejsze, znakomite dzieło, w 1903 r. po raz trzeci wydane pod tyt. „Wstęp krytyczny do filozofii”. 2) Chrześcijańska katolicka filozofia i Neoscholasty-cyzm. Przejście do tego kierunku z okresu poprzedniego tworzą Józef Szujski, historyk (um. 1882 r.), Aleksander Tyszyński, warszawski krytyk i filozof, a głównie ks. Maryan Morawski, którego dzieła „Filozofia i jej zadanie” i „Wieczory nad Lemanem”, —to drugie tłumaczone na język nie-

1) Ks. T. Gapczyński: Cieszkowskiego „Ojciec nasz” (tom trzeci) wobec nauki Kościoła katolickiego (odbitka z Przeglądu Kościelnego) Poznań 1903.

2) Jego zasadą metafizyczną jest byt istotny, nierozzerwany sztucznie przez abstrakcję na swe składowe czynniki: podmiot i przedmiot; przeciwnie byt, poprzedzający w swej jednolitej istności tę przeciwstawność w procesie ludzkiego poznania rzeczy. Idealny realizm wywiązał się z dualizmu t. j. z poglądu, uznającego dwie odrębne substancje bytu: ducha i materię, ale przewycięża ten dualizm ze stanowiska jednolitego, monistycznego pojęcia bytu. („Wstęp krytyczny do filozofii”, str. 421).

miecki,—posiadają wartość niepożyłą. Oprócz tych dzieł napisał ks. Morawski: „Celowość w naturze“, „Podstawy etyki i prawa“ i inne. Do przedstawicieli tego kierunku należą także: Ignacy Skrochowski, były docent przy katedrze filozofii w uniwersytecie lwowskim i krakowskim („O wiedzy ludzkiej“); ks. Franciszek Gabryl, profesor w Krakowie („System filozofii“, „Nieśmiertelność duszy ludzkiej“); ks. Kazimierz Wajs, profesor w Przemyśle („Psychologia“, „Kosmologia ogólna“); Rubczyński Witold, prywatny docent filozofii we Lwowie; ks. Michał Dębicki („Studia i szkice religijno-filozoficzne“ 2 tomy); Stateczny, („Historia Philosophiae“); Jeske-Choiński, („Pozytywizm“ i „Dekadentyzm“); ks. Nuckowski Jan; ks. Idzi Radziszewski, Fryderyk Klimke i inni. 3) Znakomitym przedstawicielem kierunku chrześcijańskiego, opartego na psychologach i metafizykach francuskich z połowy XIX wieku, jest wielce zasłużony filozof i literat, profesor uniwersytetu krakowskiego ks. Stefan Pawlicki, były docent filozofii w warszawskiej Szkole Głównej. Najważniejsze jego dzieła są: „O podstawie i granicach filozofii“, „Historia filozofii greckiej“ (dotąd wyszły 2 tomy), „O początkach Chrześcijaństwa“ i monografia o Erneście Renanie. 4) Drugi profesor filozofii w Krakowie, Maurycy Straszewski, uczeń Alberta Langego i Hermana Lotze'go, określa swoje stanowisko filozofa jako idealizm krytyczny, oparty na zasadach indywidualistycznych. Dąży przy pomocy metody porównawczej do wyjaśnienia stałych praw filozoficznego rozwoju, oraz do takiej metafizyki, któraby odpowiadała stopniowi, tak zwanemu badawczemu metodycznego myślenia¹⁾, na który obecnie nauka wstępuje. Dodajmy, że Straszewski, stojąc na gruncie chrześcijańskim, podobnie jak i Zdziechowski (prof. w Krakowie), usiłuje łączyć i godzić dążenia idealistyczne i pozytywne. (Porów. Stateczny „Historia Philosophiae“. Romae 1898, str. 636). Główne jego dzieła są: „Dzieje filozofii na Wschodzie“, „W dążeniu do syntezy“, oraz monografia o Janie Śniadeckim i św. Augustynie. 5) Dawny pozytywizm warszawski, który zrodził się z francuskiego, rozwijał się później pod wpływem angielskim (Herberta Spencera). Do zwolenników jego należą: Piotr Chmielowski, Julian Ochorowicz i z nich wszystkich najwybitniejszy

¹⁾ Ob. „W dążeniu do syntezy“ str. 122. Czyt. tego dzieła recenzję w Przeglądzie Powszechnym z r. 1909, zeszyt 3-ci str. 430 i nast.

Aleksander Świętochowski. 6) Odrębne stanowisko, które można nazwać wznowieniem kartezyzmu na podstawie imperatywu kategorycznego Kanta, zajmuje Wojciech Dzieduszycki (ur. 1848 r. † 1909). Dzieła, w których zasady powyższe przeprowadza są: „Roztrąsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej“ i „O wiedzy ludzkiej“. 7) Dawniejszą szkołę lwowską pod wpływem niemieckim reprezentują dwaj dawni profesowie filozofii na uniwersytecie lwowskim Aleksander Skórski („Filozofia jako nauka akademicka“) i Al. Raciborski („Przedmiot i podział filozofii“, „Ogólny zarys systemu filozofii“). 8) Obecny profesor lwowski Kazimierz Twardowski w wywodach swoich idzie za Franciszkiem Brentano i Uphuesem. Pisma jego dotyczą głównie zakresu psychologii i logiki. 9) Drugi profesor we Lwowie, Mścisław Wartenberg, uczeń Sigwarta w pracach swoich, pisanych przeważnie po niemiecku, rozwija na podstawie filozoficznej metody Sigwarta i Edwarda Hartmanna takie poglądy, które można nazwać pluralizmem substancji w łączności z teizmem transcendentalem (dochodzi bowiem do uznania mnogości pierwotnych substancji fizycznych i psychicznych, a te sprowadza do wyższej zasady Boga osobowego). 10) Odrębny kierunek we współczesnej filozofii stanowi mistycyzm indywidualistyczny, jako dalszy ciąg mistycyzmu Towiańskiego, występujący pod nazwą filozofii narodowej polskiej. Twórcą tego kierunku jest Wincenty Lutosławski, znany ze swojego w angielskim języku napisanym dzieła „O Platonie“, oraz z dzieła „Seelenmacht“. 11) Władysław M. Kozłowski w licznych swych pismach, zwłaszcza w dziele „Zasady przyrodoznawstwa w świetle teorii poznania“ reprezentuje neokantyzm zabarwiony pozytywizmem. Do Kozłowskiego dość zbliżone stanowisko zajmuje 12) Maryan Massonius, autor niemieckiej pracy „Ueber Kants transcendente Aesthetik“ (Lipsk 1890) i radykalna szkoła warszawska z Adamem Mahrburgiem i Stanisławem Brzozowskim na czele. Stanowisko A. Mahrburga trudno oznaczyć, gdyż często on je zmienia. Zaczawszy od Wundta, ulegał potem wpływowi Herberta Spencer'a, później znowu — wpływowi nowokantyzmu, obecnie zaś za swych wodzów zdaje się uważać Avenarius'a i Mach'a. Łatwiej określić stanowisko Stanisława Brzozowskiego. Owionięty pesymizmem hołduje on podmiotowemu idealizmowi i domaga się zupełnej emancypacji twórczej działalności filozoficz-

nej z pod jej przymierza z nauką. 13) W ostatnich czasach i filozofia przyrody znajduje zwolenników między przyrodnikami polskimi. Do czynnych w tym zakresie pisarzy należą: H. Hoyer, J. Nussbaum, Stanisław Kramsztyk, S. Dickstein, E. Biernacki, W. Biegański, ten ostatni napisał: „Logikę medycyny“ (Warszawa 1894), „Zasady logiki ogólnej“ (tamże 1903), „O witalizmie w tegoczesnej biologii“ (1904). Tu należą także W. Gosiewski (autor „Zarysu teorii matematycznej monadologii“), Władysław Natanson, Tadeusz Garbowski i wielu innych. Na dowód zajęcia, jakie budzą wśród polskich uczonych zagadnienia przyrodniczo - filozoficzne, może posłużyć zbiór wykładów 6 profesorów uniwersytetu krakowskiego, wydany przed czterema laty w Warszawie pod ogólnym tytułem: „Z filozofii nauk przyrodniczych“: 14) Osobną grupę stanowią nasi socjologowie współcześni, jak Ludwik Krzywicki, J. K. Potocki, Wł. Weryho, Zygm. Heryng, Ludw. Kulczycki, Z. Balicki, Stanisław Grabski, Kazim. Krauz, pani Daszyńska-Golińska i świeżo we Lwowie W. Pilat i W. Lassota. Socjologowie warszawscy są po większej części zwolennikami historyzoficznego materjalizmu, Balicki jest przeciwnikiem marksyzmu, Grabski w swoim dziele „Zur Erkenntnisstheorie der volkswirtschaftlichen Erscheinungen“ zbliża się do teorii neokantyzmu; pani Golińska hołduje socjalizmowi ewolucyjnemu, podczas gdy Pilat i Lassota chcą oprzeć socjologię na podstawach etycznych. Wreszcie do najświeższego kierunku zaliczyć trzeba: 15) zwolenników Avenariusza i psychologów,—do których należą: a) Władysław Heinrich, profesor psychologii doświadczalnej w Krakowie. Najważniejsze z jego pism, wydawanych to w polskim, to w niemieckim języku, są następujące: „Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland“, „Zur Prinzipienfrage der Psychologie“, „Teorie i wyniki badań psychologicznych“; dalej b) Edward Abramowski, autor dzieł: „Teoria jednostek psychicznych“, „Dusza i ciało“; c) dr. Józefa Kodisowa, obecnie najruchliwsza zwolenniczka idei filozoficznych Avenariusza, autorka „Studyów filozoficznych“ (Warszawa 1903). d) Ze swych badań w zakresie fizyologicznej i doświadczalnej psychologii dały się poznać i poza granicami kraju: Zofia Jotejko i Michalina Stefanowska. Należy tu także E. T. Erdmann, który napisał „Prolegomena do ogólnej teorii pojęć na podstawie empiryokrytycznej“. W ostatnim czasie dobre prace doświadczalno - psychologiczne

wydali ks. Stanisław Kobylecki (uczeń Wundta) i Stanisław Loria (uczeń Heinricha). Na koniec wymienić można jeszcze Jerzego Żuławskiego, pesymistę i zwolennika immanentnej filozofii.

O warszawskim piśmiennictwie filozoficznym najnowszem wogóle zaznaczyć należy, że ponieważ Warszawa nie posiada wyższego zakładu naukowego polskiego, przeto zakwitło w niej w pełni samouctwo w rozmaitych postaciach, tak w dziedzinie nauki wogóle, jak i specjalnie w filozofii. Każda zagraniczna nowość w zakresie myśli znajduje łatwo przyjęcie i działa pobudzająco, nie osiągając jednak należytego, gruntownego i systematycznego wykształcenia. Stan taki odzwierciedlać się musi w piśmiennictwie warszawskim. Widzimy też, że najrozmaitsze kierunki ostatniej doby znajdują tu swoich przedstawicieli, nie wyłączając Nietsche'go; wypowiadają się wszakże po większej części tylko w sposób popularny i z właściwą samouctwu pewnością siebie. Zdarzają się jednak i pocieszające wyjątki, liczące się bardziej z wyrobieniem filozoficznym i jego duchem krytycznym, tak iż rezultaty bywają też lepsze. (Henryk Struve: „Filozofia polska w ostatnim 10-leciu“; z niemieckiego tłum. Król, Warszawa, 1907 r. str. 91 i 92).—W ostatnich latach wśród Polaków silny oddźwięk znalazły idee Nietsche'go. Znacznie do ich rozpowszechnienia przyczynił się Stanisław Przybyszewski. Do niedawna wychodziło w Warszawie czasopismo „Chimera“, sprzyjające kultowi Nietsch'ego i propagujące idealistyczny subiektywizm. Ukazują się też obecnie w druku wydania pism Nietsche'go w starannem polskiem tłumaczeniu. W Warszawie wychodzi także „Przegląd Filozoficzny“, organ ześrodkowujący w sobie wszystkie dążności filozoficzne w Polsce, starannie redagowany przez Władysława Weryho. W Krakowie istnieje Sekcja filozoficzna przy Towarzystwie Kopernika, a we Lwowie zorganizowało się w r. 1904 samodzielne towarzystwo filozoficzne. Dodamy jeszcze, że obecnie wśród Polaków bardzo wzrasta zainteresowanie się zagadnieniami filozoficznymi. Jakiś niepokój filozoficzny, jakaś tęsknota za nowymi ideałami i prawdą opanowują młodsze pokolenie. Wytwórczość w zakresie tak zwanej literatury nadobnej nosi na sobie piętno owych dążności.

Upatrując ogólnych cech charakterystycznych filozofii naszej zauważyć można, że przedewszystkiem jest ona narodową i nosi na sobie swoiste piętno, tak jak i filozofie innych poszczególnych

narodów Europy. Od czasu bowiem, jak język łaciński przestał być powszechnym i obejmować wszystkie bogactwa myśli europejskiej filozofia każdego narodu własnem płynie korytem i, zamiast ogólnej, uniwersalnej filozofii, widzimy filozofię angielską, francuską, niemiecką, polską i inne. Pragnienia Maurycego Mochackiego, który pierwszy, zdaje się, zrozumiał i wyraził, że należy przedewszystkiem postarać się o samodzielny rozwój „ojczystego ja“, wdroyć świadomość swojską w pracę umiejętną filozoficzną,—urzeczywistnili nasi najznakomitsi przedstawiciele spekulacji filozoficznej, Trentowski, Libelt, Cieszkowski, po części Hoene-Wroński, a za nimi Aleksander Tyszyński. Według tych myślicieli, filozofia polska przedstawia nowy, najwyższy szczebel w rozwoju myśli powszechnej i ona dopiero urzeczywistni ostateczne cele życia umysłowego ludzkości. Trentowski np, w swojej „Myślini“ własną swoją filozofię utożsamia z filozofią narodową, ma ją za specyficznie polską, przeciwstawia ją jako coś bezwzględnie nowego nie tylko heglizmowi, lecz całemu dotychczasowemu rozwojowi filozofii, a więc w szczególności poprzednim filozofiom romańskiej i germańskiej. Jego filozofia, mówi, ma za przedmiot świat trzeci, rzeczywisty, boski, o którym tak romańskie, jak germańskie plemię nigdy nie słyssało. Świat ten nowy, polski ma być różnojednią świata realnego i idealnego, empirycznego i metafizycznego. „Bez miłości własnej, rzecz może autor,—są słowa Trentowskiego—że naród polski jest pełen młodzieńczego żywota i krzepkiego olbrzymiego zdrowia, że czeka go największa przyszłość, skoro dziś do odkrycia świata Boskości przychodzi i duchem swym prześciga zachodnią Europę“. Ten mistyczno-narodowy nastrój, jaki się objawia u naszych filozofów z pierwszej połowy XIX-go w., miał bezwątpienia łączność z ogólnym nastrojem, jaki zawładnął wszystkimi żywymi umysłami właśnie w owym czasie. Po przewrotach bowiem, dokonanych przez wielką rewolucyę francuską, pod koniec XVIII w. oddawano się powszechnie nadziei, że muszą nastać lepsze czasy, doskonalsze ukształtowanie się życia i stosunków ludzkich. W tym też czasie zwolennicy uzonego przyrodnika i herezyarchy Swedenborga z jednej strony, oraz poważni myśliciele, jak Lessing, Herder, Krause z drugiej, w różny sposób przepowiedali w rozpoczynającej się nowej epoce ziszczenie się najwyższych ideałów rodu ludzkiego; Hegel zaś doszedł był nawet do wiary, że w jego filozofii absolutnego idealizmu urzeczywistnia

się prawda najwyższa, t. j. że Bóg sam zstąpił na ziemię i objawił się bezpośrednio ludzkości w filozofii Hegla. Nie dziw, że za przykładem mistrza stało się nieomal zwyczajem powszechnym wśród ówczesnych myślicieli, a więc i wśród naszych, uznawać własną filozofię za najwyższy wyraz rozwoju umysłowego, za ostateczne urzeczywistnienie ideałów ludzkości.

Trzeźwiej niż inni nasi idealisci patrzył na tę sprawę Józef Kremer: „Zaiste, mówi on, coby to była za ładna rzecz, gdyby każdy naród miał swoją własną filozofię, jak każda dobra gospodyni ma swoją apteczkę domową... Uważamy jednak, że skoro filozofia, więcej niż inna jakabądź umiejętność, jest czysto rozumowa i mniej jak którakolwiek podlega wpływom uczuć, temperamentu i całej potędze miejscowości, więc też ona mniej niż inne, może mieć piętno narodu... Wtedy tylko będziemy się mogli spodziewać osobnej dla każdego narodu filozofii, gdy każdy naród wymyśli sobie osobną dla siebie matematykę, fizykę, chemię i t. d.“ — Niema potrzeby objaśniać, że dziś już niema wśród Polaków poważnego myśliciela, któryby dowodził, że filozofii polskiej należy się przodujące stanowisko w ogólnym rozwoju filozofii.

Obok powyższego charakteru narodowego trzy są główne cechy, które charakteryzują filozofię polską: dwie z nich określają zasadnicze tendencje, przenikające naszych najznakomitszych myślicieli, we wszystkich okresach naszego rozwoju, wyróżniając ich sposób myślenia w porównaniu z filozofią innych narodów, a trzecia dotyczy formy przedstawienia i rozwinięcia tych tendencji zasadniczych. Cechy te, jak je wylicza prof. Struve („Historja filozofii w Polsce“, Warszawa 1900 r., zeszyt I, str. 65)“, są następujące:

Dążność życiowa, dzięki której główne współczynniki filozofii, zarówno krytycyzm, jak i ogólny pogląd na świat, stają się przedewszystkiem środkami dla zaspokojenia pewnych potrzeb narodu, wpływających z jego położenia w danej chwili dziejowej. Praktyczne zastosowanie wyników filozofii do życia narodowego góruje zazwyczaj ponad czysto teoretycznym rozbiorem zasad.

Tendencja syntetyczna, polegająca na objęciu jak najszerszych kręgów myśli, w celu ich zjednoczenia, bez naruszenia atoli samoistnej odrębności składowych czynników nowej całości. Wreszcie:

Żywosć i obrazowosć wysłowienia, wynikająca nietylko z przyrodzonego poczucia estetycznego, ale i z pewnej dążności do zrównoważenia i zjednoczenia wszystkich potrzeb ducha, oraz z chęci przemawiania nie do kasty uczonych, która się u nas zwłaszcza w zakresie filozofii nie wytworzyła, lecz do szerszych warstw wykształconego ogółu.

Na tem kończymy szkic historyczny filozofii w Polsce.

Wobec powyższego obrazu ruchu filozoficznego, mimo woli nasuwa się pytanie, jaka przyszłość czeka nas w rozwoju myśli filozoficznej w naszym kraju i jakie jest nasze zadanie w tej dziedzinie.

Odpowiedź na pierwsze pytanie, choć dotyczące niepewnej przyszłości, o ile rzecz jest możliwa, daje Maurycy Straszewski w książce przed paru miesiącami wydanej pod tytułem: „W dążeniu do syntezy“, (Rozprawa IV i VII); na drugie wyczerpująco odpowiada ks. Maryan Morawski we wspomnianej już książce „Filozofia i jej zadanie“, gdzie autor daje niezwykle jasny krytyczny pogląd na całą dotychczasową filozofię, a zwłaszcza na głęboko zrozumiane dzieje scholastyki, i kreśli świetny program dla przyszłej spekulacji filozoficznej, ze specjalnem uwzględnieniem stosunku filozofii do wiary.

Na te prace przeto się powołując, poprzestaję tu na krótkim zakończeniu. Łatwo przewidzieć, że coraz to nowe zdobycze w świecie naukowym będą ustawicznie odnawiały myśl ludzką i do ciągłego pchały ją postępu w dziedzinie filozofii. Nie stały i żadny nowość rozum będzie szukał nowych dróg i często zbaczać będzie z prostej drogi rzetelnej prawdy filozoficznej, i długo, długo jeszcze skarżyć się będziemy musieli na zgubne owoce niezdrowej cywilizacji, wynikającej ze spaczonych pojęć filozofii. Naszem zadaniem, o ile zechcemy, przy Bożej pomocy, przyłożyć rękę do pługa i wziąć udział w pracy umysłowej narodu, szarpanego w tę i ową stronę przez rozmaite kierunki, naszem zadaniem, będzie wyjaśniać i o ile się da usuwać błędy i fałsze, przy prawdzie stać niezachwianie, ostrożnie i rozumnie korzystać z nowych zdobyczy umiejętności i służyć zdrowemu postępowi spekulacji filozoficznej. Pamiętajmy, że z trzech wielkich kierunków, jakie snują się po przez cały bieg myśli ludzkiej: empirycznego, opierającego się w badaniu na samem tylko doświadczeniu, idealnego, wyprowadzającego wszelką wiedzę tylko z rozumu, i empiryczno-idealnego, który i doświad-

czenie i rozum za źródła poznania uznaje, pierwszy ugrzązł w materyalizmie, drugi doprowadził do najdziwniejszych systemów niemieckiego idealizmu, a obydwaj były przyczyną najbardziej chorobliwych objawów w filozofii, sceptycyzmu i pesymizmu; jeden tylko kierunek empiryczno-idealny okazał się kierunkiem zdrowym i jedynie prawdziwym. Pośredni ten kierunek empiryczno-idealny, na podstawie dwóch geniuszów starożytności, Platona i Arystotelesa, rozwinięty przez starą scholastykę a do zenitu doprowadzony w olbrzymiej syntezie filozoficznej św. Tomasza z Akwinu, w odrodzonej scholastyce do nowych zastosowań zdobywczy naukowych, coraz więcej nabiera siły i ciągle znaczący postępy. Nie trudno przewidzieć, że szkoła filozofii chrześcijańskiej, taki kierunek reprezentująca, ma przed sobą przyszłość, tak jak i każda inna szkoła, o jakiej bądź nazwie, będzie miała szanse pomyślnego rozwoju w przyszłości, jeśli swoje spekulacje w tym zdrowym kierunku rozwijać będzie. O nowej scholastyce możemy to twierdzić tem pewniej, że jest to faktycznie jedyna filozofia, która prowadzi walkę z filozofiami dzisiejszych pogan i ma za sobą Kościół, który jest filarem i utwierdzeniem prawdy. Jakoż widzimy, że Neoscholastyce, który już dzisiaj tak piękne święci tryumfy po czasach pogardy i prześladowania, znajduje też niemałą pomoc w rozwijającej się nowej umiejętności historii filozofii. Nauka ta bowiem w systematycznym rozwijaniu dziejów pracy filozoficznej wykazuje, jak myśl ludzka błąkała się po rozmaitych ścieżkach i przeróżne błędne lub zgoła fałszywe snuła systemy wtedy, kiedy zeszła z prawej drogi, wiodącej do rzetelnej i jedynej prawdy. Ostrzega ona tem samem i ubocznie naprowadza myśl na owe punkty wytyczne prawdy powszechnej i najwyższej, stanowiącej przedmiot filozofii, na dogmaty wiary, przez Boga objawionej, które mogą i powinny służyć szczeremu badaczowi za drogowskazy w szukaniu prawdy,—a wzywając na świadectwo dawne złudzenia wielkich nawet myślicieli, przypomina tę piękną i głęboką zasadę, tkwiącą w samym jej określeniu: „L'Histoire est l'étude du passé pour servir a l'avenir“.

Literatura. Dzieje filozofii w Polsce w całości nie są jeszcze należycie opracowane. Pierwszą próbę historii filozofii w Polsce, z wielu jednak względów niedostateczną, dał ksiądz Franciszek Krupiński w swoim przekładzie „Historii filozofii“ Schweglera (Warszawa 1863). Po nim prof. Struve

w „Wykładzie systematycznym Logiki“ (Warszawa 1868—1870), dając historyczny opis Logiki w Polsce; uwzględnił także dzieje naszej filozofii wogóle. K. Hankiewicz („Grundzüge der slavischen Philosophie“, 1869, I wyd. Rzeszów 1873) i J. Niemirycz w swoim króciutkim „Rysie historii filozofii w Polsce“, umieszczonym w 3-ej części jego „Badań filozoficznych tajemnic życia“, Warszawa 1879 — idą zupełnie za Krupińskim. W r. 1900 H. Struve wydał wspomniany już zeszyt oryginalnej swej pracy „Historia filozofii w Polsce“, zawierający dopiero wiadomości przygotowawcze.—Po tej ogólnej uwadze, całą literaturę, dotyczącą dziejów filozofii w Polsce dzielimy, stosownie do wyżej podanego szkicu historycznego, na dwa działy: pierwszy omawia filozofię rodzimą do XVIII w. włącznie, drugi filozofię wieku XIX.

O filozofii w Polsce w przeciągu czasu między r. 1400—1800 piszą: J. Krupiński w wyżej przytoczonym dziele, str. 381—419.—Henryk Struve w „Wykładzie syst. Logiki“ str. 132—192, jako też w pracach: „Die Philosophische Literatur der Polen“, „Philosophische Monatshefte“, tom X, str. 222 — 231, Berlin 1874; „Die polnische Litteratur zur Geschichte der Philosophie“, „Arch. f. G. der Philosophie“, tom VIII, str. 89 — 123. — „Historia filozofii w Polsce“. W jedynym, pierwszym zeszycie tego dzieła prof. Struve na str. 12 — 39 daje dokładny opis bibliograficzny wszystkich autorów i dzieł, dotyczących historii filozofii w Polsce. Bardzo bogatą literaturę, dotyczącą dziejów filozofii w Polsce, podaje tenże autor w dziele: „Wstęp krytyczny do filozofii“, 3 wyd. Warszawa 1903.—K. Hankiewicz, „Grundzüge der slavischen Philosophie“, 2 wyd., 1873, str. 25—41.—O najdawniejszym polskim filozofie i przyrodniku Vitelio'nie piszą: Dr. Szokalski, „O stanowisku naukowem Viteliona“ (Warszawa, „Ateneum“ 1877, zeszyty z listopada i grudnia), Dr. W. Rubczyński, „Nieznany traktat filozoficzny XIII w. i jego domniemany autor Vitelio“, zeszyt 27 sekcji filozoficzno - historycznej przy Akademii Umiejętności w Krakowie.—O scholastykach polskich XV stulecia piszą: Michał Wiszniewski, w swej „Historii literatury polskiej“, tom III, str. 141—271. Ks. Maryan Morawski, „Filozofia i jej zadanie“, roz. X, XI, XII. L. Sowiński w „Historii literatury polskiej“, t. I, str. 119—127. Kazimierz Moraw-

ski, „Historya Uniwersytetu Jagiellońskiego“, Kraków 1900, t. I, str. 51 — 293. Bardzo ważne objaśnienia zawiera dzieło prof. J. Fijałka: „Polonia apud Italos scholastica, saeculum XV“, Cracoviae 1900, — ob. tegoż autora poważne dzieło „O Jakóbie de Paradiso“, Kraków 1900, 2 tomy. — O humanistach polskich XV stulecia piszą: Stanisław Tarnowski, „Pisarze polityczni XVI w.“. Stanisław Tomkiewicz, „Filozofia w Polsce w XV i XVI w.“, Kraków 1904. K. Morawski w I i II tomie dopiero co wspomnianej „Historji Uniwer. Jagiellońskiego“. St. Windakiewicz, „Podania“, studjum z dziejów cywilizacji polskiej, Kraków 1891. Wł. Zakrzewski, „Powstanie i wzrost reformacji w Polsce“. — O polityku Ostrorogu pisze M. Bobrzyński; „Jan Ostroróg“, studjum z literatury politycznej XV w., Kraków 1884. — O moralisście z XVI w., Reju, pisze Aleks. Brückner: „Mikołaj Rej“, Kraków 1905. — O katolicko-scholastycznej reakcji w XVII w. pisze Stanisław Załęski w swoich „Dziejach Jezuitów w Polsce“; także Brückner w swej „Historji literatury polskiej“. — O dążeniach filozoficznych po r. 1730 piszą: W. Smoleński, „Przewrót umysłowy w Polsce w XVIII w.“, Kraków i Petersburg 1891. Maurycy Straszewski, „Jan Śniadecki“, Kraków 1875, str. 16 — 65.

O polskiej filozofii w XIX w. piszą: Krupiński w dziele wyżej wspomnianem, str. 391 — 479; Struve w następnych dziełach i rozprawach: 1) „Wykład syst. Logiki“, str. 193 — 282. 2) „Die philosoph. Literatur der Polen“ i t. d., str. 227 — 231; 298 — 325. 3) „Die polnische Litt. zur Gesch. d. Philosophie“. 4) „Historja filozofii w Polsce“, zeszyt I. 5) O współczesnej polskiej filozofii pisze Struve w dwóch świeżo wydanych rozprawach: „Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894 — 1904)“, przełożył z niemieckiego K. Król, Warszawa 1907 r. i „La philosophie en Pologne pendant les dix dernières Années“, Congrès int. de Philos., 2-me session, Genève 1905, str. 343 — 350. Bogaty opis bibliograficzny daje tenże autor we „Wstępie krytycznym“ i t. d. Nadto pisał prof. Struve w różnych czasopismach wiele rozpraw historycznych i krytycznych o poszczególnych filozofach polskich i ich dziełach; P. Chmielowski, „Zarys najnowszej literatury polskiej“, wyd. 3, Kraków 1894. W. M. Kozłowski, „Współczesna literatura filozoficzna“ Ateneum (warszawskie) 1900. A. Brückner, „Ge-

schichte der polnischen Literatur“ t. II. Ob. także Henryk Nitschmann, „Gesch. der poln. Literatur“, Lipsk 1882, str. 469—473 i L. Sowiński, „Rys dziejów liter. pols.“. Wilno 1874—78 t. V, str. 1—119. El. Ziemięcka, „Studia“, Wilno 1860. O polskiej historyzofii pisze Krupiński, „Nasza historyzofia“ Ateneum 1876, t. 3, str. 548.

O filozofii Kanta w Polsce pisze: P. Chmielowski, „Kant w Polsce“, Przegląd filozoficzny, rocznik VII, str. 379—394. Struve, „Kant w Polsce“, Wielka Encyklopedia, t. 34, str. 673—677. O walce empiryzmu przeciw filozofii Kanta pisze: M. Straszewski w dziele „O Janie Śniadeckim“, str. 170—242. „O Śniadeckiego filozofii ludzkiego rozumu“, tamże str. 243—304. A. Skórski, „Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki“, Lwów 1890.—O Jędrzeju Śniadeckim pisze bezimienny autor: „Żywot Andrzeja Śniadeckiego“, Kraków 1898. S. Łagowski, „Jędrzej Śniadecki i jego teoria jestestw organicznych“, w czasopiśmie polskim „Kosmos“, t. 29, Lwów 1904, str. 185—265, ob. tamże bibliografię o Jędrzeju Śniadeckim.—O Hoene-Wrońskim piszą: Bukaty, „H. W. i jego udział w rozwinieciu wiedzy“, Paryż 1844. B. Trentowski w miesięczniku „Rok“, Poznań 1844, obacz tegoż autora obszerne dzieło „Panteon wiedzy ludzkiej“, Poznań 1874, t. II, str. 142—182 i 393—427. A. Mickiewicz: w „Wykładach o literaturze słowiańskiej“, (mianych w Collège de France) — po polsku, Poznań 1865; t. 2, str. 276—280. S. Dickstein, „H. Wroński, Jego życie i prace“, Kraków 1896.—O Józefie Gołuchowskim piszą: P. Popiel, „Józef Gołuchowski“, Kraków 1860. P. Chmielowski, „Przyczynek do życiorysu i działalności J. Gołuchowskiego“, Przegląd filozof. I, zesz. 4, II, zesz. I.—O poecie - filozofie Zygmuncie Krasińskim piszą: Stanisław Tarnowski, „Zygmunt Krasiński“, Kraków 1892. Józef Kallenbach, „Zygmunt Krasiński, życie i twórczość lat młodych“, Lwów 1904. O mistyku Towiańskim piszą: F. Rożański, „Andrzej Towiański i t. d.“, Poznań 1882; Tancredi Canonico (prof. uniw. w Turynie), „S. Andrea Towiański“, Torino 1896.—O Bron. Trentowskim: Kraszewski: „System Trentowskiego“, Lipsk 1847; Kl. Hankiewicz, „Życie, pisma i system Trentowskiego“, Stanisławów 1871; Straszewski, „Panteon wiedzy ludzkiej“, Kraków 1874; Chmielowski, w „Ateneum“ z r. 1899.—O Karolu Libelcie: Szuman, „Ry-

życia i działalności K. Libelta“, Poznań 1876; A. Molicki, „Stanowisko w filozofii K. Libelta“, Lwów 1875. O Libelcie i Kremerze: Straszewski, „Karol Libelt i Józef Kremer“, Kraków 1875.—O Józefie Kremerze: Struve: „Życie i prace Józefa Kremiera“, Warszawa 1881.—O Struvmem i Libelcie pisze: J. T. Hodi, „Dwie syntezy filozoficzne,“ Kwartalnik „Kłósów“ 1877, t. 2, str. 128 — 180. O Auguście Cieszkowskim: Dr. A. Żółtowski, „A. Cieszkowskis Philosophie der That,“ Poznań 1904.—O Struvmem: Lutosławski, „H. Stuve i jego wstęp do filozofii“, „Ateneum“ warsz. 1896; Kazimierz Kaszewski, „Dr. H. S.“ Warszawa 1898.—O dawniejszych pismach Pawlickiego daje recenzje Tyszyński, o nowszych H. Struve w wyżej wspomnianych pracach. O Straszewskim, prócz Struvego w dziełach powyższych, także Stanisław Dunin-Borkowski: „Zur Geschichte der ältesten Philosophie“, w „Phil. Jahrbuch“, t. XV, zeszyt 4, str. 385 — 403, Fulda 1902 i V. Kybal: „O filozofii vedské a brahmanské,“ czasopismo „Česká Myśl“ t. t. III, 1902, str. 192—197 i 283—291.—O polskim pozytywizmie pisze: T. Jeske-Choiński, „Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele“, Warszawa 1885; ob. także jego dzieło: „Pozytywizm w nauce i literaturze“, Warszawa 1908.—O innych polskich filozofach współczesnych: Struve, „A. f. G. der Philosophie“, t. 18 i 19. Wogóle można powiedzieć, że opracowanie dziejów filozofii w Polsce i bogatej polskiej filozoficznej literatury, jak to już zaznaczyliśmy wyżej, pozostawia wiele jeszcze do życzenia. Największe na tem polu zasługi oddał naszemu piśmiennictwu prof. Struve. W historyach literatury polskiej, nawet najnowszych, filozofia i wpływy filozoficzne w większej części bardzo po macoszemu bywają traktowane. Skutkiem tego zawsze dosyć trudną jeszcze jest rzeczą ocenić właściwie udział polskiego narodu w rozwoju myśli europejskiej. (Porówn. Friedrich Ueberweg: „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, wyd. 10, w opracowaniu dr. M. Heinze, Berlin 1906, t. IV: „Philosophie in Polen“ str. 639—650; Wilhelm Feldman, „Współczesna literatura Polska“ (1864 — 1390), Warszawa 1908; Stanisław Tarnowski „Historia literatury polskiej“¹⁾).

¹⁾ Filozofia w Rosyji. Myśliciele innych krajów mieli tu pewien za-
stęp naśladowców. Wellański (1774—1847). Galicz (1783 — 1848), Dawydow

(1794—1863) głoszą zasady Schellinga. Hercen (1812—1870), Chomiakow (1804—1860), Aksakow (1817—1860), Samarin (1819—1876), Danilewskij (1822—1855), Strachow (1828—1896), Gogockij (1813—1889), Cziczerin (1828—1904) są apostołami Hegla. Czernyszewskij (1812—1889) i Antonowicz (ur. 1835) głoszą materializm, którego miejsce nieco później zajmuje pozytywizm Comte'a. W dziedzinie badań socjologicznych mają zwolenników materializm historyczny i marksyzm. Cały szereg dosyć wybitnych ludzi stara się bardziej samodzielnie i oryginalnie snuć myśl filozoficzną. Tu należą Ławrow (1823—1900), Michajłowski (1843—1903), Grot (1852—1899), Włodzimierz Sołowjew (1853—1900). A. Kozłow (1831—1901), Debolskij (ur. 1842), Karinskij (ur. 1840). Kudriawcew (1828—1891), Rozanow (ur. 1856) i inni. Cieszy się też rozgłosem przedstawicieli oryginalnego mistycyzmu zwolennik racjonalizmu w kwestyach religijnych, a Schopenhauera w filozoficznych L. Tolstoj (ur. 1828). (Ks. dr. J. Radziszewski w „Podręczniku Encyklopedyi Kościelnej”. art. „Historja filozofii”, str. 289).

§ 43.

Uwagi krytyczne.

(Krytyka idealizmu.)

Nie mogąc przy systematycznym wykładzie poszczególnych systemów dawać objaśnień krytycznych¹⁾, któreby pomagały Czytelnikowi orientować się w ocenianiu poglądów każdego z omawianych filozofów, dołączamy tu, jako próbę, rozbiór krytyczny filozofii idealistycznej. Wybraliśmy tę a nie inną teorię filozoficzną, gdyż teoria ta najwięcej zda się zasługiwać na krytykę; mniej bowiem od innych budzi zaufania i do najdziwniejszych niekiedy prowadzi wyników; przytem, skutkiem specjalnych warunków, w jakich rozwijała się filozofia w naszym kraju, idealizm wywierał bardzo silny w swoim czasie wpływ na umysłowość naszą i najwybitniejszych zyskał sobie u nas przedstawicieli, jak Trentowskiego, Hoene - Wrońskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Kremera¹⁾. Dla jasności dajemy całkowitą, choć krótką bardzo, tej filozofii monografię, w której

¹⁾ Euz. Statecny w świeżo wydanem „Compendium Historiae Philosophiae“ w rozdziale o filozofii w Polsce rozróżnia tylko dwa główne kierunki filozofii naszej, idealistyczny i pozytywistyczny, i twierdzi, że jako systematyczna umiejętność filozofia w Polsce poczyna się dopiero od naszych filozofów - idealistów, przenoszących filozofię niemiecką na grunt polski. W podziale tym, oczywiście nie dosyć dokładnym (ob. wyżej § 42), pominięte zostały inne objawy filozofii rodzimej, ale znaczenie idealizmu autor słusznie podkreślił. Zdrową krytykę zasad pozytywizmu można znaleźć w dziełku Ks. Broglie: *Reakcyja przeciw pozytywizmowi*, tłum. Ed. Jędrzejowicz, Kraków, 1904.

szczególony rozbiór zasad i ścisłą ich krytykę poprzedzamy wstępem określeniem przedmiotu, oraz jego opisem historycznym. Po dotychczasowem zestawieniu najrozmaitszych opinij i systematów filozoficznych wszystkich czasów niniejsze końcowe uwagi będą pożądanem uzupełnieniem naszego Zarysu dziejów filozofii, które z natury rzeczy powodować muszą w umyśle pewien chaos; będą też wskazówką do krytycznego przyjmowania twierdzeń filozoficznych—podług powszechnych zasad zdrowego myślenia, w celu jak najbezpieczniejszego i najowocniejszego korzystania z doświadczeń myślicieli wieków ubiegłych.

I. Idealizm, jak etymologicznie pochodzi od wyrazu idea, tak w swojej treści zawiera ideę jako zasadę bytu, lub poznania, albo postępowania. Stąd w etyce przez idealizm rozumie się wiarę w ideał moralny i w możliwość ukształtowania swego życia stosownie do wymagań tego ideału (w przeciwieństwie do materyalizmu etycznego); w estetyce wyraz ten oznacza pogląd, który, w przeciwstawieniu do naturalizmu, widzi zadanie sztuki w przedstawieniu i apostołowaniu idei, nie zaś w odtworzeniu nagiej rzeczywistości. W ścisłem jednak naukowem określeniu idealizm oznacza kierunek filozoficzny, który twierdzi, że umysłowe poznanie nic nie zawdzięcza doświadczeniu, lecz je rozum *a priori* sam z siebie rozwija. Jest to więc jeden z trzech głównych prądów filozoficznych, występujący i ustawicznie się powtarzający w dziejach filozofii obok czystego empiryzmu oraz prądu pośredniego empiryczno-idealnego. Dla zrozumienia wewnętrznej łączności tych kierunków zaznaczymy, że już z samego przyrodzonego ustroju wiedzy ludzkiej, opartej na rozumie i na zmysłach, wypada możliwość trzech momentów w rozwoju jej czynności, mianowicie w filozofii. Skoro bowiem człowiek jest zjednoczeniem ducha i ciała, skoro jego władza poznawcza składa się z tych dwóch pierwiastków: rozumu i zmysłu,—raz w nim weźmie górę zmysł, a wtedy człowiek zajmie się przeważnie materją, nie wzniesie się nad sferę wyobraźni i albo zapomni, że w głębi jego ducha świecą idee, albo nawet ośmieli się ideę i ducha zaprzeczyć — to kierunek empirystyczny, który prowadzi do sensualizmu a kończy na materyalizmie. Drugi raz rozum rozpanoszy się aż do pomiatania praw zmysłu i osądzi, że sam sobie wystarcza, stąd pocznie przeczyć temu wszystkiemu, o czem zmysł świadczy, swój myślny tryb działania będzie coraz bardziej przetwarzał w prawdę rze-

ezową, jedność logiczną swego pojęcia przeistoczy w absolut realny, aż w końcu zaprzeczy wszystko oprócz siebie—i powie, że tylko idea jest bytem, — to kierunek idealistyczny, oczywiście, jednostronny i skrajny, który kończy panteizmem. Po trzecie zmysł i rozum mogą się zgodzić i przyjść do harmonii, a wtedy nastąpi synteza obu skrajnych prądów, prąd pośredni, w którym filozofia uzna tak prawa zmysłu, jak i prawa rozumu i obu władz użyje łącznie do osiągnięcia prawdy; empirya będzie w niej punktem wyjścia, podwaliną, rozumowanie zaś gmachem. — To prawo rozwoju filozofii stwierdzają dzieje tej umiejętności (ob. Morawski: *Filozofia i jej zadanie*, Kraków, 1899 str. 25 i nast.).— Idealizm w starożytnej filozofii greckiej reprezentuje najprzód szkoła Pitagorejska, która w przeciwieństwie do szkoły Jońskiej pojmując wszechświat jako liczbę idealną albo harmonię liczb, wyłaniającą się z jedności czyli z Monady boskiej, odmawia wiary zmysłom i naucza, że jak wszystko wypływa z Monady, tak w końcu, po nieprzeliczonych wędrówkach i metempsychozach, do tej Monady powraca i w nią się przetwarza. Szkoła Eleacka (ob.), z Xenofanese na czele, wyprowadza z teorii Pitagorasa czysty panteizm, dowodzi na zasadach pitagoreizmu, że nic się nie staje, ale tylko to, co jest, wiecznie jest; zatem, że owo wyłanianie się mnogości z Monady jest tylko pozornem, rzeczywistość zaś istnieje tylko jedność, a tą jednością jest Byt. Po Sokratesie, filozofie zdrowego rozsądku, otwierającym kierunek pośredni, oparty łącznie na empiryi i rozumie, do panteizmu idealnego zbacza szkoła Megarejska. Z dwóch wielkich naśladowców Sokratesa Plato swem lekceważeniem empiryi i przesadnym odosobnieniem ducha od materji w samej syntezie człowieka chyli się także nieco ku idealizmowi. W następnej epoce w kierunku panteistycznym przewodzi Euklides w Megarze, który sokratesowskie pojęcie najwyższego Dobra przetwarza w byt oderwany Parmenidesa i tak wskrzesza panteizm idealny Eleatów w szacie sokratesowskiej. Stoicy, choć wyrażają się nieraz jak prawdziwi materyaliści, co wypływało z okrzyczanej ich nieudolności do oderwańszych pojęć, w gruncie jednak także reprezentują prąd idealistyczny, czego dowodem jest nie tylko ich surowa nauka etyczna, ale zwłaszcza ich panteizm, to rodzone dziecię idealizmu. Z pojawieniem się Chrystyanizmu, podczas, gdy materyalizm nie śmie wystąpić do walki, żydowska szkoła Filona i szkoła neoplatońska podnoszą panteistyczny idealizm jako sztandar przeciw nauce chrześcijań-

skiej. — Dalsze dzieje filozofii podobnież dostarczyły znacznego zastępu zwolenników skrajnego idealistycznego kierunku, z których tu jednak głośniejszych tylko wymieniamy, — aby tem prędzej przejść do idealizmu najnowszego. Idealistami więc byli: Jan Szkot Erygena (wiek X); Dawid z Dinanto (w. XIII), zwolennik średniowiecznego realizmu; Ficinus; Zorsi (w. XV.); Giordano Bruno (w. XVI); Boehm; Spinoza (w. XVII); Berkeley, twórca idealizmu akosmistycznego (zaprzeczającego rzeczywistość zewnętrznego świata jako materylnego, ob. wyżej str. 131); Leibniz; Malebranche (w. XVIII); Ontolugiści, wreszcie Kant, którego system, zwany idealizmem krytycznym (od kantowskiej krytyki władz poznawczych), dał początek osławionemu idealizmowi niemieckiemu, zwanemu transcendentálnym. Idealizm transcendentálny, zawiera oprócz samej filozofii Kanta trzy filozoficzne systemy: 1) idealim podmiotowy Fichtego, 2) idealizm podmiotowo - przedmiotowy Schelंगा, i 3) absolutny idealizm Hegla. Filozofia ta ześrodkowuje w sobie główne zasady idealistyczne wszystkich czasów; stąd bliższe jej poznanie da nam krytyczny pogląd na cały idealistyczny kierunek.

II. Transcendentálna filozofia, urodzona prawie równocześnie z ubiegłym (XIX) wiekiem, doszła w geniuszu Hegla do zupełnego i majestatycznego wzrostu, a w kilkudziesięciu latach swego panowania niesłychanej używała sławy i wziętości. Od Kanta do Hegla między systematami widać związek nie tylko historyczny, ale i logiczny, — przebija główna myśl: wysnuć wszystko *a priori* z jakiejś jedności idealnej, właściwie z samego rozumu. — Już od kartezyuszowskiego „*cogito ergo sum*“ rozum filozofów szukał w sobie samym punktu oparcia, ale z samego siebie wysnuć usiłował tylko stronę formalną filozofii, to jest zaczątek, rozkład, dowody; treść zaś podmiotową filozofii brał zawsze z przedmiotu. Myśliciele niemieccy XIX wieku spróbowali wysnuć z siebie samych nie tylko formę lecz i treść filozofii całej: odrzucić wszystko wiadome z doświadczenia; a z jednego pierwiastku, zwanego Absolutem, *a priori* wyprowadzić cały wszechświat myśli i bytu. Szukając omackiem swego Absolutu, z początku nie zdawali sobie dokładnie sprawy na czym on istotnie polegał, potem przyszli do przekonania, że nim nic innego być nie może, tylko myślenie, czy idea, czy pochodń pojęcia — w gruncie sam rozum. Tak powstał idealizm transcendentálny. Transcendentálnem nazywał Kant

wszystko, co jest poza zjawiskiem empirycznym. Schelling zaś całą tę filozofię na gruncie Kanta wyrosłą nazwał transcendentálną, iż, przeskakując empiryę, odrazu na Absolucie *a priori* buduje. — Za ojca i założyciela tego kierunku słusznie uważany jest powszechnie Kant, który jednak występuje ze stanowiska czysto empirycznego, zmysł uważa za jedyną władzę, za pomocą której coś o przedmiocie wiedzieć możemy, a o Absolucie nic nie wie. Ale sam oparty na empiryzmie, popchnął filozofię w idealizm. Kant w swej Krytyce czystego rozumu zaprzeczył możność poznania przedmiotu (die Sache an sich) i zamknął filozofię w podmiocie, zmuszając ją przez to do wytwarzania sobie świata z własnych idei, czyli apriorystycznie. Analizując za Locke'em działania umysłowe, przyszedł on do wniosku, że sądy ogólne, stanowiące całe nasze bogactwo umysłowe, nie mają rzeczywistego powodu ani w analizie pojęć, ani w empiryi, zatem że to są sądy syntetyczne *a priori*, czyli wrodzone i konieczne prawa naszego umysłu (subjektive Kanonen des Denkens). Orzeczenia, które w takich sądach dajemy przedmiotom, nawet takie, jak przyczyna, substancja, istnienie, rzeczywistość, są tylko czczemi formami rozumu. Jaką zaś jest rzecz sama w sobie znikąd wiedzieć nie możemy—ignotum. X. Stąd, oczywiście, zwątpić należy o tem, czy przedmiotowy Bóg istnieje, czy dusza jest wolną, nieśmiertelną: dowodu na to niema. Ratując jednak z tej toni sceptycyzmu i nihilizmu główne pojęcia moralne ze stanowiska rozumu praktycznego (Kritik der praktischen Vernunft), jako konieczne w tym celu, abyś żył uczciwie,—każe je w praktyce mieć za prawdy, pomimo niezależności i niepodległości człowieka w porządku moralnym.—Trzeba było albo zbić Kanta, wykazać sofizmat w samym zawiązku jego krytyki, albo przyjąć jego zasady i wyrzec się szczerze poznania przedmiotu i prawdy przedsobnej. Pierwszą drogę wskazali w Niemczech Zallinger („Disquisitiones philosophiae Kantianae 1799 r.), w Hiszpanii Balmes, w Polsce Śniadecki („Rozmaitości“, t. IV, posiedzenia literackie uniwersytetu Wileńskiego w r. 1819, 1820), wykazując jak na dłoni czczość owej bajki o sądach syntetycznych *a priori*. Drugą drogą, to jest w ślad za Kantem kroczył olbrzymio Fichte, najlogiczniejszy z epigonów Kanta. Śmielszy od mistrza, zaprzeczył on poprostu przedmiot: niema wcale przedmiotu, tylko podmiot, ja żń tylko istnieje, bo jeśli nic nie wiemy o przedmiocie, to jakim prawem przypuszczać mamy

jego istnienie? Istnienia zaś jaźni dowodzi Fichte formułkami oderwanymi, które dają się sprowadzić do kartezjuszowego „cogito ergo sum“. Przedmioty, które poznajemy przez zmysły i rozum jako odrębne od siebie, czyli cała natura, świat, cała ta nie-jaźń, jest tylko idealnem i wsobnem działaniem jaźni, jakąś zaporą albo granicą, którą jaźń, koniecznem prawem swojej natury, sama w sobie osadza. Jaźń bowiem bezwzględna, nieograniczona, nieskończona, nie może jako taka ani się pojąć, ani nawet istnieć; musi się więc ograniczać; to zaś czyni, sadwiąc w sobie rozmaite niejaźnie, na które nieskończona jej działalność napotykać, odbija się niejako, wraca ku sobie (reflektuje), i w tem to odbiciu się poznaje już to siebie, jako jaźń ograniczoną i względną (nasze empiryczne ja), już to nie-jaźń jako swoją granicę (niby przedmiot). Tem poznaniem się czyli tą świadomością jaźń sadowi czyli tworzy i siebie i tę niejaźń, Zatem, pospolite mniemanie, że niejaźń, to jest cały świat przedsobny, jest czemś od nas odrębnem i w sobie istniejącem, jest czystem złudzeniem, od którego dopiero filozofia ma nas oswobodzić. Choć wszystkie przedmioty, według Fichte'go, są złudzeniem, są tylko wsobnem działaniem jaźni,—choć „nie pojmuje on nawet, jak może myśliciel wyjść ze swego ja“, to jednak nie przeczy istnienia innych ludzi poza własną jaźnią: trzeba bowiem wierzyć wiarą filozoficzną - moralną, że rozwój idealny jaźni odbywa się w wielu razem liniach albo kierunkach, że wiele niby promieni tej absolutnej jaźni odbija się o rozmaite niejaźnie, i stąd powstaje mnóstwo względnych i ograniczonych jaźni czyli świadomości empirycznych (po naszymu, mnóstwo ludzi). Pomimo, że między temi jaźniami Fichte zakreśla stosunki prawne, nie przyznaje im jednak rzeczywistości osobnej, bytu samoistnego; są to tylko świadomości chwilowe jednej i tej samej jaźni, która sama jedna istnieje i w tych względnych jaźniach poznaje się rozmaicie, o ile że się od rozmaitych odróżnia niejaźni.—Godnem uwagi jest, że ta jaźń Fichte'go w różnych ludziach sama się w swych rozumowaniach zbija, w poszczególnych jednostkach swoim żądom stawia opór, (sama sobie), przymusza się do rzeczy których nie chce, sprawia sobie, nie wiedzieć czemu, najnieprzyjemniejsze wrażenia, jak choroby, bólu, smutku, ognia kijów i t. p. — wreszcie od wieków i od początku się rozwija, a dopiero w głowie Fichte'go przyszła do prawdziwego o swej

naturze pojęcia. Fichte owe sprzeczności nazywa tajemnicą, tak samo jak i ograniczenia się jaźni nazywa niepojętami.

Uczeń i następca Fichte'go Schelling zmiarkował, że „unbergreifliche Schranken des Ich“, te niejaźnie, które mają być niczem, a jednak ograniczać mają i odbijać wszechwładną działalność jaźni, przed poważną krytyką ostać się nie mogą. Nie opuszczając więc stanowiska Fichte'go, niejaźń postawił na równi z jaźnią. Bezwzględna tożsamość jaźni i niejaźni, myśli i bytu, ducha i natury, to niby przeciwne bieguny tegoż Absolutu, ale w istocie (realiter) te dwa porządki są jedną i tą samą rzeczą. Poznanie tej zasady powszechnej tożsamości porządku idealnego i realnego jest, według Schellinga, pierwszym krokiem w filozofii; dowodzić jej nie można, gdyż ona właśnie jest podstawą wszelkiego dowodzenia, wszelkiej pewności, bo wszelka wiedza opiera się na tożsamości pojęcia i przedmiotu. (Uważmy tutaj, że pojęcie, aby było prawdziwe, powinno idealnie wyrażać to samo, co jest w przedmiocie realnie; ale pojęcie nie jest tem samem co przedmiot, jak chce Fichte). Absolutu więc inaczej poznać nie można, jak bezpośrednią umysłową intuicyją. Stąd, według Schellinga, tryb filozoficzny musi być koniecznie apriorystyczny: od Absolutu do wszechrzeczy. — Absolut czyli Bóg jest czemś zupełnie obojętnem względem wszelkich różności i przeciwieństw, nie jest on tem ani owem, jest nierozróżnioną jednością, bytem i myślą, *Subject-Object*; ale w tej obojętności Bóg nie jest jeszcze rzeczywistym, lecz możebnością wszystkiego; urzeczywistnia się, kiedy z konieczności swej natury wyłania się w rzeczywistość, nie tracąc swej istotnej i realnej jedności. Jak natura Absolutu jest odwieczną, tak i to wyłanianie. Te różności czyli przeciwieństwa Absolutu—to natura i duch. Każde jestestwo natury jest tylko chwilą, ostojem tego czynu Absolutu, który najprzódprzechodzi w formę, — czyli podmiot myślący w przedmiot (natura). Lecz znowu niby drugą linią Absolut włania w siebie wydaną formę, przedmiot (tak powstaje świat duchowy). Z naciskiem zaznacza Schelling, że to wyłanianie i włanianie tylko myślą odróżnić można, rzeczywiście jedno i drugie jest jednym i tym samym czynem, wiecznem rozróżnianiem się Boga, jako absolutnej obojętności. — Później Schelling 2 razy zmieniał swój kierunek, najprzód na neoplatonizm i gnostycyzm, później na mistycyzm, — te jednak pozostały bez wpływu na ogólną filozofię. — W wyżej wyłożonym systemie Schelling nie narusza punktu wyjścia Fichte'go, t. j.

wyników krytyki kantowskiej, owszem w swoich „Listach o dogmatyzmie i krytycyzmie“ stanowisko idealistyczne i zasadę bezwzględnego aprioryzmu zachowuje. Wychyla się jednak z podmiotu do przedmiotu, co jest niekonsekwencyą wobec zasady Fichtego, opartej na filozofii Kanta: „Filozof nie może wyjść ze swego ja“. Ale to było potrzebne dla osadzenia Absolutu w bezwzględnej obojętności, i w tem leży wyższość teoryi Schellinga. W naszym bowiem myśleniu panuje prawo dążenia do pojęć coraz ogólniejszych przez abstrakcyę — *principium generificationis*. Pojęcia ogólniejsze i oderwawsze są niejako wyższe od konkretniejszych, ponieważ wiele takowych ogarniają i mają się względem nich jak „obojętność nierozróżniona“; pojęcia szczegółowe zawierają treść pojęcia wyższego, pod które są podporządkowane (genus), i cechę szczegółową, którą się od innych współrzędnych odróżniają (differentia). Otóż, postępując myślnie od pojęć konkretnych, szczegółowych do ogólnych, przychodzimy wkońcu do jednego pojęcia najogólniejszego, zawierającego wszystkie inne w swojej ogółowości, zatem najwyższego i pod względem ogółowości nieskończonego. Tem zaś jest ogółowe pojęcie bytu, — pojęcie transcendentalne albo absolut logiczny, treść i podstawa wszystkich pojęć, stanowiących porządek logiczny. Idealizm więc, uznając tylko porządek logiczny, musi konsekwentnie przyjmując pojęcie bytu za swój Absolut, a stąd musi przyjść do panteizmu, gdyż pojęcie bytu jest w porządku myślnym immanentną treścią wszystkiego. Właśnie do tego samego rezultatu przyszedł Schelling; widoczna bowiem rzecz, że ta bezwzględna tożsamość, nierozróżniona i obojętna względem różnic, niczem innym w gruncie nie jest, tylko bytem oderwanym; podobnież, Absolut Schellinga istnieć nie może jako taki, to jest oderwany, lecz musi się wyłonić w szczegóły, bo poprostu byt jako ogółowy istnieć nie może, ale tylko jako byt określony, byt duchowy lub byt materyalny; identyczność ducha i natury w Absolucie, — to identyczność jednego i drugiego w pojęciu bytu, które jest immanentną treścią obojga, czyli innemi słowy jedno i drugie jest bytem. Wkońcu wypływa intuicya takiego Absolutu, bo ogólne pojęcie bytu przedstawia się naszemu umysłowi bezpośrednio i intuitywnie. Słowem, cała filozofia Schellinga z tej zasady się wysnuwa, że ogólne pojęcie bytu jest Absolutem. Schelling więc naprowadził filozofię transcendentalną na tor odpowiedni do jej założenia i punktu wyjścia.

Ale jak Schelling Fichtego, tak znowu Schellinga Hegel poprawia, twierdząc że jego Absolut niby z pistoletu wystrzela, to znaczy, że podług Schellinga, Absolut ma być poznany bez dowodów, intuicyą. Sam tedy bierze się do dowodzenia, mianowicie, że Absolutem i prawdą jest tylko ogół (das Allgemeine), a zatem że szczegóły, jednostki, pojedyncze przedmioty, wszystko, co przez zmysły lub pojęcia mniej ogólne poznajemy, nie ma rzeczywistości, jest tylko pozorem, złudzeniem. Dowodzenie swoje przeprowadza Hegel za pomocą zaimka „to“ w sposób następujący: wiedza nasza zaczyna się od postrzeżenia bezpośredniego; już zaś w tem postrzeżeniu tylko ogół jest prawdą. Naprzykład, widzę drzewo i mówię: „to — drzewo“; ale widzę znowu okno i mówię: „to okno“; to przestało być drzewem i stało się oknem; drugie postrzeżenie, o ile pojedynkowe, zaprzecza pierwszemu, zostaje tylko to, co wyraża ogół. Podobna historia powtarza się, gdy wziąć pod uwagę dwie formy, czasu i przestrzeni, w których każde postrzeżenie się isci. Zaimek to zastąpiony bywa w tym razie przez tu w przestrzeni, i teraz w czasie. Co jest tu? tu jest, naprzykład, dom; obróćmy się; cóż będzie tu? tu jest ogród. Dom znikł, zaprzeczył go ogród, którego podobny los spotka za chwilę; zostanie tylko niezaprzeczenie tu t. j. ogół i forma przestrzeni. Tak samo, cóż jest teraz? — teraz jest noc; zapiszmy to, a przespawszy się, wróćmy i czytamy: „teraz jest noc“; otóż nieprawda, bo teraz jest dzień; dzień zaprzeczył noc, zostało więc tylko obojętne teraz, t. j. ogół i forma czasu. Według powyższej więc dyalektyki został się z przedmiotu ogół. To samo czyni Hegel z podmiotem: gdzie jest ten ogół? Ogół siedzi w wiedzy; a gdzie wiedza? — w mojem Ja. Ale podczas, gdy ja wiem, że to jest drzewo (bo stoję przed drzewem), ktoś inny (stojący przed domem), inne Ja, również uprawnione jak moje, wie, że to jest dom. Zatem, jedno jednostkowe ja znosi, przeczy drugie — i zostaje tylko Ja ogólne. Albo inaczej, ja i ty jesteśmy także takimi jednostkami, jak przedmioty, ja i ty jesteśmy ten, i to ten zabija nasz byt odrębny i osobisty i zlewa nas w ogół. — Te śmieszne, a rzeczywiste niestety, dowodzenia Hegla, na których on miał pretensje oprzeć całą filozofię, przypominają, co Arystoteles opowiada o pewnym Greku, który tak argumentował: „Kto ma tylko jedną rzecz, ma ich dwie, bo ma tę rzecz i to tylko“. — Lecz, bądź co bądź, fenomenologia Hegla doprowadziła do tego rezultatu, że tylko ogół jest prawdą i rzeczywistością. Ale ogół nie może być rzeczy-

wistym jako taki; ma on w sobie konieczność szczegółowania się, czyli wewnętrzne parcie do przechodzenia w szczegóły : w tem dopiero szczegółowaniu się ogół jest rzeczywistym. Albo raczej sam ten ruch nieustanny ogółu ku szczegółom, w których przeciw ogół nie przestaje być ogółem, sam ten ruch jest jedyną rzeczywistością, prawdą, treścią wszystkiego, Absolutem. Ten ruch, według Hegla, nosi wyraźną cechę logiczności, jest trybem czysto dyalektycznym, myślnym; a zatem tylko w myśleniu iść się może: myślenie i byt są jedno i to samo (identisch). Myślenie nasze podmiotowe jest jedną z chwil rozwoju myślenia czyli rozumu bezwzględnego, przedmiotowego, Absolutu. Mianowicie, heglowski ruch ogółu zależy na tezie, antytezie i syntezie, trzech ostopach, przez które pojęcie przechodzi mocą jakiejś logicznej konieczności, a w tym pochodzie bogaci się w treść i z ogólnego staje się coraz szczególniejszem i konkretniejszem. Owa konieczność logiczna u Hegla nie jest tem, co co się zwykle pod tym wyrazem rozumie, nie jest ścisłością konsekwencji, wynikiem wniosku z przesłanek; zależy ona, jak chce Hegel, na wynikaniu pojęcia z pojęcia. Stawmy, na przykład, jakiegokolwiek pojęcie ogólne, np. pojęcie bytu, — cóż z niego logicznie wyniknie? Arystoteles powie, że nic zgoła. Ale Hegel upatrzy w tem pojęciu potrzebę zaprzeczenia się: — bytowi „zaprzecza“ nicość, nicość więc, podług Hegla, logicznie wypływa z bytu, jako antyteza. Jakże teraz skojarzy się synteza według absolutnego szematu Hegla? Arystoteles znowu powie, że synteza bytu i niebytu jest niemożliwą; Hegel zaś osądzi, że byt próżny, czyli żadnem orzeczeniem niewypełniony, jest tem samem, co nicość (sic!); skąd mu logicznie wypłynie jednia bytu i niebytu: stawanie się. W tem znowu pojęciu Hegel upatrzy jakąś „jednostronność“, jak przedtem w pojęciu bytu, która podobnież wymagając „zaprzeczenia“, zrodzi swoją antytezę, i znów te dwie sprzeczności, identyfikując się, dadzą mu trzecie pojęcie jeszcze konkretniejsze — i tak dalej. Tym trybem Hegel, poczynając od najogólniejszego pojęcia bytu, rozwija w szeregu trychotomicznych podziałów i podpodziałów cały system pojęć, cały świat idealny. To jest pierwszy dział filozofii Hegla: logika; lecz nie logika formalna, określająca rozwój podmiotowego myślenia, jak w zwykłej filozofii, ale rzeczowa, ontologiczna logika, określająca rozwój pojęcia przedmiotowego, rozwój Absolutu. Dalej, cały ten świat idealny jest także „jednostronny“ i znajduje swoje „zaprzeczenie“ w realno-

ści, a obydwójga synteza jest Duch, który jest jednią albo stawaniem się obydwóch wymienionych światów idealnego i realnego. Stąd za logiką idzie druga część filozofii Hegla: filozofia natury — i trzecia: filozofia ducha.

Tym sposobem filozofia Hegla, rozwijając wiernie tę przedmiotową dyalektykę pojęcia, zawsze w tych samych trzech momentach, a idąc od najoderwańszych pojęć do coraz konkretniejszych, wysnuwa w tym olbrzymim pochodzie, (który 17 tomów zapełnia) wszystkie pojęcia, wszystkie umiejętności, wszystkie sztuki, wszystkie fakta historyi, wszystkie tajemnice religii. „Jest to pochod myślny (Process), który jest Bogiem i Absolutem a wiecznie w sobie samym w kółko się obraca“, jak trafnie wyraził się Staudenmaier.—Zauważmy, że cały rozwój systemu Hegla z jego stanowiska idealistycznego tłumaczy się naturalnie jak poprzednie systemy: jest to zawsze rozwój pojęć, przedzierzgnięty w rozwój rzeczy. Na dnie jego sławnej „Metody trychotomicznej“, czyli pochodu przez tezę, antytezę i syntezę, leży poprostu stara „arbor Porphyrii“ (synoptyczny układ logicznych pojęć ogólnych). Oczywiście rzecz bowiem, że z ogólniejszego wykluwa się niejako mniej ogólne, konkretniejsze, przez dodanie szczegółu czyli różnicy gatunkowej, która to różnica przeczy ogółowość pojęcia wyższego, a znów przez tego rodzaju przeczenie tworzy się pojęcie inne i t. d. Np. Ciało (pojęcie ogólne) + cecha organiczności (różnica gatunkowa) = ciało organiczne (pojęcie mniej ogólne); albo drugi przykład: ciało organiczne (pojęcie ogólne) + rozum (różnica) = człowiek (pojęcie mniej ogólne). Taki jest grunt rzeczy; dlatego ta metoda jest odpowiednią do teoryj idealistycznych, — bo właśnie jest wzięta z trybu myślenia; dlatego Schelling miał prawo odrazu ująć intuicyą Absolut idealistyczny, bez dowodzenia, bo oczywiście pojęcia ogólne są nam intuitywnie znane. Ale Heglowi nie wypadało brać od Schellinga: należało być oryginalnym, a przytem bardziej systematycznym i naukowym. — Po wszechstronnem rzekomo uzasadnieniu przez Hegla istnienia i stawania się Absolutu oraz zupełnego złudzenia przedmiotów zewnętrznych, filozofia transcendentalna nie mogła już uczynić znacznego kroku naprzód. Jakoż, jedni z następców Hegla krążą tylko w kółku jego myśli; drudzy, uchylając się od czystej spekulacyi, zajmują się praktycznymi wnioskami zasad heglowskich (Francuzi). Inni wreszcie pracują nad tem, aby się

wycofać z ultraidealistycznych wniosków Hegla, nie opuszczając wszelako głównych jego zasad i nie schodząc z jego toru. Ta reakcyja jest znaczną u Krauze'go, Schleiermachera, Herbarta i t. d. Niektórzy nawet, jak Günther i Deutinger, usiłują zabrać filozofię transcendentálną z teologią katolicką. Wreszcie dążność do tej samej reakcyi widoczną jest u naszych polskich filozofów. Wszyscy starają się swoim sposobem ratować osobowość Boga i jakąś nieśmiertelność duszy. Libelt i Gołuchowski (ob. „Historya filozofii w Polsce“) porzucają w tym celu rozum, a filozofują wyobraźnią i miłością. Trentowski próbuje usadowić się między idealizmem a empiryzmem, lubo trzyma się mocno zasad transcendentálnych. Cieszkowski osobnem dziełem „Bóg i Palingenezya“ (termin Hegla, oznaczający przemiany Absolutu w swem obiektywnem istnieniu i rozwoju) stara się wszelkimi sposobami pogodzić te dwie prawdy z teoryjami szkoły niemieckiej i widocznie układa kompromis, ustępując po części z zasad swojej szkoły. Kremer jeszcze najwierniej idzie w ślady Hegla, ale, jak trafnie powiedziano, usiłuje go ochrzcić i wywikłać z panteizmu, osadzając nad najwyższym ogółem Hegla jeszcze wyższą kategorię osobowości Boskiej. Ale czy wogóle można paktować z teoryjami idealizmu transcendentálnego?

III. Już przy wykładzie zasad subiektywnego idealizmu Fichtego i podmiotowo - przedmiotowego idealizmu Schellinga i „panlogizmu“ Hegla, uważny Czytelnik miał sposobność niejednokrotnie ocenić wartość wywodów idealistycznych. Jawny jest bowiem w tych systematach bunt przeciw zdrowemu rozsądkowi (*le bon sens*). Nowsi filozofowie wyrażają się z dziwnem lekceważeniem o zdrowym rozsądku, nazywając go pogardliwie gminnem myśleniem (*das gemeine Denken*). A jednak ten zdrowy rozsądek jest potęgą, o którą rozbiły się ich wyrozumowane systemy. Dziś już niemal powszechnie uznawane jest bankructwo filozofii idealistycznej, a nawet, z jej głównie winy, obniżenie powagi filozofii wogóle. „Niestety“, mówi dr. Kirchner („Katechizm historyi filozofii“, tłum. z niem. Warszawa 1903, str. 439)—„albo jeśli kto woli, na szczęście, dziś filozofia nie panuje nad umysłami, tak jak za czasów Kartezjusza, Leibniza, Wolffa... Filozofia spadła okropnie z zawrotnej wyżyny, na którą ją wprowadził był Hegel“. Dodajmy, że ten sam los zawsze spotykał i nadal spotka każdą filozofię, która się odważy przeciw zdrowemu rozsądkowi bunt podnieść. „Cóż tedy jest

ten zdrowy rozsądek? — pyta pogardliwie jeden z naszych polskich filozofów. Odpowiadamy, że zdrowy rozsądek jest to uzdolnienie rozumu ludzkiego do widzenia w świetle oczywistości głównych prawd, do życia ludzkiego niezbędnych: stąd pewność o tych prawdach jest wkorzeniona w sam rdzeń ludzkiej natury i tak powszechna i niezmienna, jak i sama natura; drogocenny to dar boży, spuścizna nasza umysłowa, bez której obyć się nie można i której nam nie zastąpi żadna filozofia, ani też żadna filozofia nie wydrze; a jeśli się na nią targnie, sama się tylko na śmiech wystawi. Wspomniany filozof, chcąc podkopać powagę zdrowego rozsądku, mówi, że jest rozmaity u rozmaitych ludzi; jeden tak sądzi swym zdrowym rozsądkiem, drugi przeciwnie. Objąsniamy, że nie należą do zdrowego rozsądku, w znaczeniu, w jakim się tu bierze, wszelkie zdania i mniemania rozumu nieuprawnionego, ale tylko ów szczupły zasób prawd zasadniczych, których cała ludzkość trzyma się niezmiennie i niezachwianie, bez których żyć nie może, a na które właśnie targa się sceptycyzm i idealizm XIX wieku. Filozofia, która twierdzi, że świat widzialny nie jest czemś rzeczywistym — że świadomość osobista, która nas o jego istnieniu przekonywa, jest tylko i zawsze złudzeniem — że przedmiot nie ma bytu poza myślą i t. d., taka filozofia staje w opozycji z tym zdrowym rozsądkiem, o którym mówimy, kłam mu zadaje, — a tem samem nie ma warunków życia, bo filozofia żyć nie może w obłokach, ale tylko w ludzkości, w tej ludzkości, która wierzy niezachwianie w zdrowy rozsądek, w oczywistość, w prawosć swej natury. Ciekawe jest w tym względzie wyznanie samego Schellinga: „Świat, mówi on, odepchnie filozofię, przywołującą do takich wyników, nie dbając o jej zasady, nie mając nawet pretensyi o nich sądzić. Świat powie, że nie rozumie wcale gruntu tych zagadnień ani sztucznego i misternego rozwoju tych rozumowań; lecz mijając to wszystko, osądzi natychmiast, że filozofia, która przychodzi do takich wniosków, nie może mieć prawdy w swych podstawach“. Ale słowa te wyrzekł dopiero w r. 1841 (w mowie, mianej w Berlinie, przy otwarciu kursu dnia 15 listopada), gdy już był dojrzał wiekiem i myśleniem i skutki swego błędu oglądał. — Po takiej ogólnej uwadze przeciw filozofii transcendentalnej przyjrzyjmy się krytycznym okiem 1) jej założeniu, 2) głównym zasadom i 3) skutkom.

Początkiem i punktem wyjścia całej filozofii transcendentalnej, jak zaznaczyliśmy na początku, jest Krytyka czystego rozumu Kanta. Czemże więc jest ta Krytyka? Aby ją rozebrać anatomicznie i wytknąć wszystkie jej błędy, trzeba by napisać całą książkę. Odsyłamy więc w tym celu do zacytowanych dzieł Zallingera, Balmesa, Śniadeckiego, Pawlickiego i innych; tu zaś tylko w kilku słowach streścimy założenie, wywód i ostateczny wynik słynnego płodu Kanta. Otóż, zdaniem Kanta, błędzili dotąd filozofowie, porywając się do metafizyki, nie upewniwszy się wprzód, czy metafizyka jest możebną, czy rozum zdolny jest do poznania przedmiotu. O tem więc przedewszystkiem trzeba się przekonać, trzeba rozum, to jest wogóle nasze władze poznawcze poddać surowej krytyce.—Co o tem założeniu sądzić, niechaj nam powie sam Hegel: „Pomysł ten krytykowania rozumu, zanim się rozumowi zawierzy, wydał się tak słusznym, że obudził wielkie uwielbienie i uznanie i zwrócił umysł do badania siebie samego, czyli form swoich czynności. Wszelako, jeśli się nie chcemy słowami ludzić, jasna rzecz, że inne narzędzia można zbadać i osądzić inaczej jak przez tę właściwą czynność, do której są przeznaczone; ale zbadać władzy poznawczej inaczej nie można, jak poznawając ją. Co się tyczy tego niby narzędzia, zbadać je, znaczy tyle, co je poznać. Chcieć zaś poznać przed poznawaniem, jest zarówno niedorzecznem, jak ów zamiar pewnego Scholastyka, który chciał się nauczyć pływać, zanimby wszedł do wody“. (Wstęp do Encykl. § 10). Jednem słowem, Kant sądzi, że zanim się weźniemy do poznawania czegoś, trzeba poznać, czy władza poznawcza jest zdolna do poznawania. Czemże to poznać? Jeżeli nie ufa od razu władzom poznawczym, cóż znaczy jego założenie? pocóż krytyka?—

Samą Krytykę zaczyna Kant od twierdzenia, że nasze sądy (myślne) są po największej części syntetyczne a priori, t. j. nie mające powodu ani w doświadczeniu ani w analizie, lecz na subiektywnych formach rozumu oparte, jako to: przestrzeni, czasu, istnienia, przyczynowości, rzeczywistości, konieczności, wielości, jedności i t. p., które to formy nie dają nam rzeczowego poznania przedmiotu, lecz nasze osobiste, podmiotowe wyobrażenia, naszemu rozumowi właściwe z natury, niezależnie od poznawanego przedmiotu. Gdy sądzimy, mówi Kant, że $5+7=12$, nie widzimy, że tak być musi, z podmiotu bowiem $5+7$ rozum ludzki nie zdoła

wyprowadzić orzeczenia=12. Również, gdy sądzimy, że ciała są ciężkie, nie wyprowadzamy tego z doświadczenia, bo doświadczenie mamy tylko o niektórych ciałach, a sądzimy o wszystkich. Gdzie więc jest powód takowych sądów? Gdzie jest to nieznane X, które powoduje rozum, aby przyczepiał rozmaite orzeczenia do przedmiotów, w których tych orzeczeń nie widzi? Kant rozwiązuje zagadkę, odpowiadając, że tem tajemniczem X, tym powodem rzeczonych sądów musi być wsobne prawo rozumu; — sądzimy więc nie z powodu, że wiemy, że tak się rzecz ma, ale tylko — bo tak sądzić musimy — ślepem prawem naszego rozumu. Zatem wszystkie nauki ścisłe i przyrodnicze, które z takowych sądów się składają, nie pochodzą z poznania przedmiotu, ale snują się tylko z praw podmiotowych naszego myślenia. — Całe to rozumowanie Kanta opiera się na dowolnem i fałszywem orzeczeniu sądów analitycznych (z analizy podmiotu, zawierającego w swoim pojęciu orzeczenie) i syntetycznych a posteriori (z doświadczenia składanych), skutkiem czego nie mógł pod te dwa rodzaje podciągnąć wszystkich możliwych sądów, i wymyślił trzeci rodzaj, mianowicie sądów subiektywnych, czyli tak zwanych syntetycznych a priori. Otóż, analitycznymi są nie tylko te sądy, jak mniema Kant, w których podmiot na pierwszy rzut oka odsłania orzeczenie, ale i te, w których orzeczenie da się wyprowadzić z podmiotu za pomocą rozbioru, zestawienia pojęć i jakichkolwiek działań analitycznych. Zatem nie tylko takie sądy jak $5+7=12$, ale i wszystkie wnioski umiejętności ścisłych, tudzież, w znacznej części logiki, metafizyki, etyki i wielu innych gałęzi wiedzy — są sądami analitycznymi. Z drugiej strony, do sądów a posteriori, czyli empirycznych, należą nie tylko sądy bezpośrednie, jak: ten kamień jest ciężki, ale też pośrednie i ogólne, jak: wszystkie ciała są ciężkie; które to sądy logiczne wyprowadzają się z bezpośrednich wnioskiem, zwanym indukcją Bakońską. Prawdliwość tego wniosku dowiedziona jest nietylko w dziełach Bakona, ale w pierwszej lepszej propedeutyce i, jak wiadomo, stanowi podstawę wszystkich umiejętności przyrodniczych. Tymczasem Kant zdaje się nie o tej indukcji nie wiedzieć, skoro pyta o powodzie sądów indukcyjnych, jakby o nieznanym X. Cała tedy owa baśń o sądach syntetycznych a priori, ów fundament krytyki kantowskiej a następnie idealizmu, stoi tylko na fałszywych pojęciach i błędach przeciw logice. — Kant jednak na tako-

wym fundamencie buduje dalej. Jeżeli sądy są płodem prawa subiektywnego, to też wypada, że i orzeczenia, które w sądach dajemy przedmiotowi, są również modłami apriorycznymi bez przedmiotowości. Tak istotnie rozstrzyga „Krytyka“. Kto patrzy przez ciemno niebieskie okulary, widzi wszystko niebieskie; barwa ta jednak nie jest kolorem przedmiotu widzianego, ale pochodzi od podmiotu, t. j. od przyrzędu, którym oko jest opatrzone; jakie zaś są właściwe przedmiotu kolory, o tem oko, przez takie okulary patrzące, wiedzieć nie może. Otóż, podług Kanta, wszystkie nasze władze poznawcze opatrzone są z przyrodzenia takimi okularami, t. j. formami subiektywnymi *a priori*, które nadają rzeczom, pod naszą wiedzę podpadającym, własności, jakich przedmiotowo nie mają, nie pozwalają zaś poznać, czem te rzeczy są same w sobie.—Dla uwydatnienia błędnego rozumowania Kanta formułujemy ostateczny jego wniosek: wszelka wiedza ogólna i nadmysłowa jest zgoła bez wartości przedmiotowej, jak i kategorie (formy podmiotowe), z których się składa, a cokolwiek o tych żywotnych prawdach sądzimy i wnioskujemy, złudzeniem jest i sofizmem; w postrzeżeniach zaś zmysłowych warunki czasu i przestrzeni są czysto podmiotowe, co zaś od przedmiotu pochodzi, nie wiadomo; rzecz przedsobna (*numenon*) jest nam zupełnie nieznaną; wreszcie, sam podmiot, sama nasza jaźń, jaką znamy (*ego phaenomenicum*), jest tylko pozorem, o jej rzeczywistości nie wiemy nic... A więc (tak kończy Kant) „metafizyka jest niemożliwą“. Zaiste, tych wniosków nie powstydziliby się sam Pirro. Ale sceptycyzm, to pospolita choroba filozofii; co tu nowością zadziwia, to że Kant podaje swój sceptyczny system za jedyny ratunek przeciwko „materyalizmowi, fatalizmowi, ateizmowi, fanatyzmowi, zabobonności, idealizmowi i sceptycyzmowi“. Trafnie powiedziano o tego rodzaju ratunku Kanta przeciw wymienionym wrogom: że, aby wrogowie owi nie zdobyli twierdzy wiedzy ludzkiej, Kant, jako heroiczny dowódca, wysadza całą wiedzę w powietrze! Ten jednak heroizm nie uwalnia Kanta od piętna sceptyka i zarazem od wszystkich sprzeczności sceptycyzmu; jeśli wszystkie nasze sądy umiejętnie są syntetyczne *a priori*, wynikające z praw ślepych i koniecznych — więc i te, którymi Kant sądzi o rozumie; jeśli wszystkie orzeczenia (*praedicata*) są czczemi formami rozumu, nie rzeczywistego nie wyrażającami—więc i to wszystko, co Kant o rozumie orzeka; jeśli przedmiot poznany być nie może, jeśli rozum koniecznie

się ludzi, jeśli samo istnienie jest czezą kategorią — więc o wszystkim zwątpić trzeba, wszystko rzucić, nawet „Krytykę“ Kanta (bo i ona jest płodem zwodniczego rozumu)—i z założonymi rękami dumać o nicości!

Taki jest punkt wyjścia filozofii transcendentalnej. Przejdźmy do jej zasad. Z tych najważniejsze są trzy: 1) aprioryzm, od którego zawisł cały tryb tej filozofii; 2) Absolut, pojęty jako treść wszystkiego, na którym cała filozofia się buduje; 3) tożsamość obu porządków myśli i bytu, która ma być wynikiem tej filozofii, ale jest też, jak zaraz zobaczymy, jej podwaliną i racyą bytu.—Co się tyczy aprioryzmu, którego istotę wyłożyliśmy powyżej, stoi on koniecznie na dwóch postulatach: że z Absolutu wszechświat się wyłania prawem koniecznym, z istoty Absolutu wynikającym, i że ten Absolut poznajemy, lub poznać możemy, bezpośrednio, intuitywnie. Bez owej konieczności pochodzenia świata niemożliwy jest bezwzględny aprioryzm, bo oczywiście, gdyby to pochodzenie było dowolnym, to jest skutkiem dowolnego chcenia Absolutu, to z istoty Absolutu, jakkolwiek dobrze poznanej, nicbyśmy nie mogli wnioskować o wszechświecie, nicbyśmy nie wytłumaczyli *a priori*. Również bez intuicyi niemożliwy jest bezwzględny aprioryzm, bo inaczej musielibyśmy poznawać Absolut pośrednio, z jego objawów, dowodzić go *a posteriori*—a tak jużby nie było aprioryzmu. Na owe pierwsze postulatum zgadzają się wszyscy koryfeusze filozofii transcendentalnej; względem drugiego niektórzy usiłują się wykreścić, ale napróżno, dla przyczyny dopiero co wspomnianej. Przytem bez intuicyi filozofia transcendentalna popaść musi w błędne kółko, albowiem nie uznaje ona prawdy, jak tylko w Absolucie, światu zaś empirycznemu zaprzecza albo o tyle tylko przyznaje istnienie i prawdę, o ile go wyprowadza *a priori* z Absolutu; więc bez intuicyi Absolut dowodziłby się przez świat empiryczny, a świat empiryczny przez Absolut.

Pocnijmy więc od pierwszego i pytajmy tych filozofów, skądże wiedzą, że wynikanie czyli wyłanianie się świata z Absolutu jest koniecznym? My, chrześcijanie, utrzymujemy i dowodzimy, że Absolut, t. j. Bóg, jako istota nieskończenie doskonała, musi być osobowym i świadomym siebie, i wolnym, bo inaczej nie dostawałoby mu istotnej doskonałości, nie byłby ze wszechmiar doskonałym, — zatem, bez żadnej konieczności, ale

z wolnej woli stworzył świat, — że musi On być rzeczowo różnym od świata, bo oczywiście byt ograniczony, zmienny, ułomny, jakim jest byt stworzeń, nie może należeć do jestestwa doskonałego—musi więc być poza tem jestestwem. Na nasze dowody, których pełne są filozofie chrześcijańskie, nie dotąd ci panowie nie odpowiedzieli. Chcą nas ignorować? Niech i tak będzie—jużemy do tego przywykli; ale gdy twierdzą, że świat wynika z Absolutu koniecznie, niechże dadzą na to jakikolwiek dowód. Tymczasem w całym zbiorze dzieł Fichtego, Schellinga i Hegla ani wzmianki o dowodzie tego twierdzenia. Szczęcya się ci filozofowie krytycyzmem w najoczywistszych rzeczach; żądają dowodów na to, że mamy ciało, osobowość, wolny wybór i t. d., a kiedy idzie o same podwaliny ich filozofii, pozwalają sobie najśmielszego dogmatyzmu.—Powtóre, któż bezpośrednio, przez intuicyę, oglądał kiedy lub ogląda ów Absolut? Schelling, który twierdził, że go widzi, uchodził jakiś czas za bardzo mądrego, ale skoro go Hegel wyśmiał, wszyscy się śmieją z intuicyi—i słusznie, bo to czeza mrzonka, która już nieraz w głowach ludzkich powstawała, ale nigdy nie znalazła punktu oparcia. Wolno mówić o intuicyi pojęć ogólnych, ale twierdzić że się widzi intuicyjnie, iż takie pojęcie lub cokolwiek innego jest Absolutem, pierwszą przyczyną wszechrzeczy, to już zaiste za wiele. Łatwiej już byłoby wierzyć Plotynowi, który tę intuicyę obiecywał tylko w zachwycie, a do tego zachwyty kazał się postem i kontemplacyą przysposabiać.—Hegel, odrzucając intuicyę Absolutu, usiłuje go dowodami wykazać, ale nie może tego uskutecznić bez błędnego kółka. Cóż więc zostaje? U Hegla nie znajdziemy odpowiedzi. Filozofia transcendentalna nie wie, na czym stoi. (O filozofii transcendentalnej, jako nieudanej hipotezie, zwłaszcza w dziedzinie astronomii i historii filozofii czyt. ks. Morawskiego „Filozofia i jej zadanie“, Kraków 1899, str. 20 i 85).

Drugą, po aprioryzmie, walną zasadą transcendentalnej filozofii jest ów Absolut ogółowy, nieosobowy, utożsamiony ze światem, wyłaniający go swobodnie i koniecznie. Otóż, Absolut taki jest niedorzecznością, zbiorowiskiem sprzeczności; bo przecież Absolut musi być niezależny, niezawarunkowany; taki zaś Absolut jest zależny, zawarunkowany przez świat; Absolut musi być wieczny i niezmienny, a tymczasem taki Absolut podlega zmianom, rozwija się, kształci się—Gott ist im Werden. Abso-

lut jest istotą bezwzględnie doskonałą, zatem wyklucza wszelką niedoskonałość i ujemność, taki zaś Absolut pochłania i w swem własnym jestestwie mieści wszystkie niedoskonałości, zależności, ograniczenia stworzeń: jako natura, jest on materyalnym, złożonym z części, jako rozum, błądzi w naszych umysłach, nie zna ani swej istoty, ani praw przyrody, których jest sprawcą; słowem w Absolucie każdego systemu transcendentalnego mają miejsce prawie wszystkie niedorzeczności, któreśmy wytknęli w Jaźni Fichtego (ob. wyżej str. 203).

Radykalnym błędem i źródłem wszystkich innych błędów filozofii transcendentalnej jest przeskok z porządku myśli do porządku rzeczy czyli utożsamienie myśli i bytu. W istocie, cóż to znaczy? Już Kartezjusz, do którego ci filozofowie chętnie się odwołują, twierdził, że bytem duszy jest myślenie. Ale Kartezjusz chciał tylko powiedzieć, że myślenie należy do istoty duszy, czyli, że dusza bez myślenia być nie może, nie zaś, że samo myślenie jest duszy istnieniem; świat zaś materyalny zupełnie od myślenia odgraniczał. Inaczej u filozofów transcendentalnych. Tu identyczność myśli i bytu ma doniosłość prawdziwie transcendentalną, znaczy ona tyle, co zaprzeczenie wszelkiego bytu poza myślą. Prócz idei niema u nich nic rzeczywistego: rzecz, przedmiot, przez to tylko i o tyle tylko są, o ile są pomyslane — tak mówi Hegel. Między całym porządkiem realnym, czyli naturą, a porządkiem logicznym czyli duchem, jest tylko różnica myślna, rzeczywiście te dwa porządki są jednym — to słowa Schellinga. Wreszcie sama jaźń przez to tylko jest, że się myśli — to słowa Fichtego. Wprawdzie Schelling, Hegel i późniejsi następcy usiłują równouprawnić byt z myślą w duchu absolutnym. Duch ten ma być zarazem przedmiotem i podmiotem, w naszej jaźni poznaje, w naturze czyli jako natura jest poznany. Ale zawsze jest to w gruncie sam duch; zawsze idea wszystko pochłania.

Czy jednakże ta identyczność myśli i bytu została dowiedziona? Fichte ją uważa za dowiedzioną przez krytykę Kanta — chociaż *notabene* Kant przeciw temu zawsze protestował i aż do śmierci uznawał, że przedmiot istnieje w sobie, acz nam nie znany. Ale bądź co bądź, wiemy, co warte wywody krytyki Kanta. Schelling przyznaje, że tej identyczności dowieść nie można, ale ucieka się jak zawsze do swej intuicji. Hegel tak — gdzieś mówi, że do tej wielkiej prawdy: *Sein und Denken*

sind identisch, rozum dotrzeć nie zdoła, i zaczyna się w przeciwstawieniu obojga; jednakowoż w logice Hegel podejmuje się dowieść tej zasady: twierdzi, że rozwój Absolutu jest wyraźnie logiczny, czyli myślny i dowodzi tego na podstawie przypuszczenia, że Absolut jest ogółem; to znowu, że Absolut jest ogółem, dowodzi w fenomenologii na przypuszczeniu, że przedmiot tylko w myśli bytuje i z nią jedno stanowi, co właśnie miało być dowiedzionem. I tak w kółko.—W końcu, sami stronnicy filozofii transcendentalnej wyznają (boć wyznać muszą), że mają przeciwko sobie głos natury: „Głuchy Absolut — mówi jeden z nich — chociaż konsekwentnie z poprzednich kategorii płynący, jest dla uczucia czemś nieznośnym, zabijającym, przed czem wzdryga się ludzka natura, którą on pochłania; tak tedy inaczej teorya do nas przemawia, a inaczej praktyka” (Tłumacz. historii filozofii Schweglera w Dodatku o filozofii w Polsce).—Mówiliśmy już, że filozofia, zaprzeczając naturę, sama sobie śmierć zadaje. Jakoż w filozofii transcendentalnej wiele jest zasad sprzecznych z naturą; to jednak twierdzenie identyczności bytu i myśli jest tak rażącym buntem przeciwko naturze ludzkiej i przeciwko oczywistości, że samo wystarczyłoby do odstręczenia ludzi od tej filozofii, gdyby je brano na seryo i krytycznie. Ale pospolicie, podobno, czytelnik, który z religijnem uszanowaniem przegląda dzieła tych wielkich mężów, przekonany *a priori*, że ukrywa się w nich jakaś głęboka a tajemnicza mądrość, gdy napotyka na takie zasady, — bierze, niestety, takowe za jakieś wzniosłe przerośnięcie i w swej pokorze siebie obwinia, że nie jest w stanie osiągnąć polotu myśli swych mistrzów. Zauważmy przytem, że w filozofii tej odnośnie do rozwoju myśli, czyli porządku logicznego jest wiele konsekwencyi, jest głębokość nawet, chociaż z drugiej strony jest w niej, jak widzieliśmy, niedorzeczność i coś potwornego, skoro ten rozwój myślny przestacza się w porządek rzeczy; mamy tu jak na dłoni powód tak przeciwnych zdań o tej filozofii, mianowicie podziwu jednych i pogardy drugich.

Zaznaczyliśmy wyżej, że filozofia niemiecka o której mowa, reprezentuje główne zasady kierunku idealistycznego, idącego poprzez dzieje filozofii powszechnej. Istotnie owo pomieszanie obu porządków nie jest nowością w filozofii. Choć zawsze ludzie uznawali różność porządku logicznego od porządku rzeczowego — bo w ogólności rzecz jest tak oczywista, że trzeba

wyzuć naturę ludzką, jak wyznał Pirrho, aby ją zaprzeczyć — zawsze jednak byli filozofowie, którzy w wielu kwestyach ulegali temu, niby optycznemu złudzeniu metafizyki. To więc, co się powiedziało o krytycyzmie Kanta oraz o systemach Fichtego, Schellinga i Hegla, stosuje się w pewnej mierze i do innych systemów i teoryj idealistycznych. (Por. Morawski, „Filozofia i jej zadanie“, str. 101).

IV. Jak drzewo po jego owocach, a człowieka po uczynkach, tak filozofię po jej praktycznych wynikach najpewniej osądzić można. Jakież tedy są wyniki, czyli skutki idealizmu?

Najprzód, co się tyczy umiejętności, śmiało powiemy, że filozofia transcendentalna nie może służyć do budowania, ale do burzenia. Już Kant orzekł, że przedmiotem wszelkich umiejętności są tylko zjawiska umysłu wsobne czyli podmiotowe, ponieważ czas i przestrzeń i wszystkie przemiany, związki i stosunki przedmiotów, które umiejętność bada, nie istnieją wcale w rzeczy, ale tylko w myśli, co wychodzi na to, że umiejętności są bez żadnej istotnej wartości i w ciągłym złudzeniu, gdyż umiejętnościom idzie właśnie o przedmiot, o rzecz przedsobną. Filozofia heglowska niemniej jak krytyka Kanta podkopuje cały gmach umiejętności ludzkich; najpierw dlatego, że wychodzi, jakeśmy już widzieli, z tych samych zasad co Krytyka; po drugie dlatego, że jest czystym transcendentálním idealizmem, zatem odbiera wszelką wartość umiejętnościom, zajmującym się światem fizycznym; po trzecie dlatego, iż wręcz zaprzecza pewności i prawdziwości empiryi, postrzeżenia zmysłu poczytuje za częste złudzenia, zaprzecza nawet rzeczywistości pojedynczych przedmiotów — a przecież na tej empiryi gruntują się nauki przyrodnicze; po czwarte dlatego, że ta filozofia ma za jedyny środek osiągnięcia prawdy bezwzględny aprioryzm i konsekwentnie ten aprioryzm wszędzie przeprowadza — taki zaś tryb jest zgubą dla największej części umiejętności, mianowicie dla historii i wszystkich nauk przyrodniczych. Wszak wciąż powtarzają, że właśnie ten aprioryzm w naukach przyrodniczych był tamą, która wstrzymywała ich postęp przez tyle wieków, i że zerwanie tej tamy, za czasów Bakona, jest powodem tak szybkiego ich rozwoju za dni naszych. Wkońcu ta filozofia, jakeśmy widzieli, jest nawskroś przesiątkłą sceptycyzmem, a sceptycyzm to trucizna rozumu i wiedzy; nie może więc umiejętnościom służyć na zdrowie. To samo, co o Heglu, powiedzieć należy i o idealizmie Schellinga, a więcej może

jeszcze o systemie Fichtego, według którego filozof nie może wyjść nawet ze swego ja. Na szczęście, umiejętności przyrodnicze nie dbały o deklamacje idealistyczne, i opierały się nie na wnioskach niemieckich filozofów, ale na pewnikach zdrowego rozsądku, dlatego nie poniosły tych szkód, jakimi z natury swojej groziły teorie idealistyczne.

W dziedzinie religii, wszystko, co racjonalisci i deisci dwóch ostatnich stuleci wymyślili przeciwko porządkowi nadprzyrodzonemu, przeciwko obowiązki wierzenia w objawienie Boże, niczem jest w porównaniu z racjonalizmem prawdziwie transcendentalnym filozofii, która orzeka, że rozum ludzki jest najwyższą świadomością Boga, że Bóg nie poznaje się jak tylko w umyśle człowieka. Wobec takiej zasady nie dziw, że tłumacząc umiejętnie dogmaty Chrystyanizmu filozofowie ci nie zostawili już w nich śladu ani tajemnic chrześcijańskich ani nawet myśli umiejętnej, ale tylko coś potwornego, na kształt starych baśni Braminów indyjskich (Morawski tamże, str. 125). Nadto racjonalizm, choćby najskrajniejszy, znosi tylko religię nadprzyrodzoną, ale zgadza się chętnie z jakąś religią naturalną; zasady zaś idealizmu niemieckiego wszelką religię czynią niemożliwą i samo pojęcie religii znoszą. Jakżeż bowiem oddawać będziemy szczerzy pokłon głuchemu ogółowi? Jakżeż się modlić do powszechnej tożsamości? Jakież wreszcie mogę mieć religijny stosunek z Bogiem, który w mojej jaźni do świadomości o sobie przychodzi? Lecz nie dosyć na tem: filozofia transcendentalna, będąc panteizmem, jest przez to samo istotnym ateizmem. Jest panteizmem, bo twierdzi, że Bóg i świat są rzeczywiście (*realiter*) jedno, czyli, że Bóg i wszystkie rzeczy, które nazywamy stworzeniami, nie różnią się rzeczowo jako odrębne jestestwa, ale są tylko jedną i tą samą substancją, że Bóg jest treścią wszystkiego, że niema żadnej rzeczywistości prócz Absolutu, ogółu. Taki zaś panteizm niezawodnie jest czystym ateizmem. Inaczej, wprawdzie, wyraża się panteista, aniżeli ateusz: panteista może sobie przywłaszczyć wszystkie chrześcijańskie wyrazy o Bogu, ateusz odrzuca te wyrazy z pogardą. Ale co do treści i zasad trudno odkryć różnicę; wprawdzie Fichte w ostatnich swoich pismach, sposobem doskonałego mistyka, rozprawia o zaparciu samego siebie, o wyniszczeniu się i zatopieniu w Bogu, ale na dnie tej wzniosłej ascezy leży ten sam panteistyczny ateizm, za który niegdyś Fichte, jeszcze młody, był ścigany w Weima-

rze, jako szkodliwy ateusz.—W istocie tak się rzecz ma: ateusz mówi: niemasz Boga—panteista zaś mówi: wszystko jest Bogiem, albo Bóg jest wszystkim. Różnica jest w sposobie mówienia, lecz w rzeczy samej i ateusz i panteista głoszą ateizm.—Cóż bowiem przeczy ateusz? Niezawodnie nie zaprzecza świata, nie zaprzecza siebie; przeczy tylko istotę różną od świata i od siebie, któraby swoim własnym rozumem czuwała nad nim, i swoją wszechmocą rządziła nim; słowem ateusz nie chce mieć władcy nad sobą. Cóż zaś twierdzi panteista? Czy uznaje takiego władcę nad człowiekiem? Czy czci istotę odrębną od świata? bynajmniej: *es gibt nichts jenseits* (niema nic poza światem); Bóg, o którym on mówi, istnieje bytem świata, myśli w rozumie człowieka. Rzecz oczywista, że na takiego Boga zgodzi się każdy ateusz.

Jaka religia, taka moralność (oczywiście nie dotykamy tu moralności osobistej). Ponieważ według filozofii transcendentnej niema Boga nad człowiekiem, ale człowiek jest najwyższym rozkwitem Boga, a rozum ludzki rozumem Boskim, stąd wypadło, że ten sam rozum ludzki jest początkiem i najwyższą modłą prawa przyrodzonego, a więc i jedynym źródłem obowiązku; innemi słowy, że człowiek sam sobie stanowi prawo przyrodzone, sam siebie obowiązuje. Już Kant orzekł stanowczo, że człowiek jest „autonom“; a cała szkoła niemiecka jednomyślnie tę zasadę przyjęła i tak ją roztrąbiła po świecie, że dziś już ona uchodzi za pewnik i zdobycz nowszej oświaty. I nie dziw, że taka zasada moralna znalazła wielu zwolenników, gdyż i epikurejska, od której ta w gruncie się nie różni, jak zaraz zobaczymy,—całe stada adeptów liczyła; ale co dziwne, że i nasi rodacy i sami katolicy zasadę Kanta uwielbiają. „Teoretyczna filozofia — mówi tłumacz historii filozofii Schweglera — zyskała w rękę Kanta wiele, ale daleko więcej praktyczna. Dążenie, które Kant objawił, by moralność się oparła na sobie, by ów kategoryczny nakaz wewnętrzny był jedyną bussolą naszych czynności, warte jest w naszych oczach bardzo wiele, bo tym tylko sposobem czystą moralność ugruntować można. To dążenie powinno być zadaniem każdej filozofii nieobludnej, niezależnej, nie zawierającej sojuszu z żadną, choćby najstarożytniejszą powagą“. Tymczasem rzecz się ma wręcz przeciwnie. Najprzód ta zasada jest koniecznie ateistyczna; bo jeśli jest Bóg nad człowiekiem, toć oczywiście człowiek nie jest sam sobie najwyż-

szym prawodawcą, ale podlega prawu swego Stwórcy, jest przed Nim odpowiedzialny i ma względem niego obowiązki, z istoty stworzenia wynikające. Zatem o tyle tylko ta bezwzględna autonomia dałaby się utrzymać, o ileby było pewnem, że nie masz Boga, rządzącego człowiekiem. Jakie zaś są następstwa ateizmu w porządku moralnym, każdemu wiadomo. Po drugie, ta zasada nie tylko nie stawia porządku moralnego, ale go radykalnie burzy i niweczy. Z tej zasady bowiem logicznie wynika, że człowiek, będąc sam sobie panem, jest też sam sobie celem — inaczej obowiązek dążenia do celu byłby mu skądinąd nałożony. To zaś przypuściwszy, wypada, jak istotnie Fichte (l'enfant terrible de Kant) z nieubłaganą logiką wyprowadził, że najwyższą zasadą praktyczną i treścią całego prawa moralności jest: Będziesz miłował siebie samego nadewszystko, a bliźniego twego dla siebie samego. Jest to antyteza do przykazania Chrystusowego, dosadnie wyrażająca stosunek tej filozofii do Ewangelii — transcendentalny egoizm, przeciwstawiony powszechnej miłości. Stąd też wyniki praktyczne tych przeciwnych zasad są wręcz przeciwne. Z zasady filozofii niemieckiej wypływa logicznie wniosek, że wszystkie zbrodnie, męźobójstwa, kradzieże oszustwa i t. d. — ile razy są osobiście pożyteczne, a nie narażają na kary (co, niezawodnie, mimo policyi częstokroć się zdarza) — są godziwe, moralne, bo zgodne z najwyższą moralności modłą. Próżno tu Kant, Fichte i im podobni ograniczają tę straszliwą autonomię mądrymi formułkami: „Działaj ile możesz, bylebyś innym nie przeszkodził do podobnego działania“. „Musisz swoją wolność w taki sposób ograniczyć, abyś mógł z innymi a inni mogli z tobą społeczeństwo utworzyć i aby pożyte społeczne było możliwem“ i t. d. Takie ograniczenia są niekonsekwentne — bo jeżeli jestem sam sobie najwyższym celem, toć nie mam żadnego obowiązku krępowania swej swobody dla dobra innych, ile razy mi miłość własna tego nie radzi. Takie ograniczenia są też niedostateczne i daremne — bo są tylko czczemi formułkami, a formułka nie jest ani hamulcem dla namiętności, ani bodźcem do czynu. Próżno mówić o wymaganiach rozumu praktycznego o *Imperativum categoricum* i tym podobnych teoryach, skoro ja jestem bezwzględnie panem siebie, nieodpowiedzialnym — i nawet nie wiem, dlaczego mam słuchać takich mistrzów, dlaczego się poddawać wymaganiom rozumu praktycznego. — Nadto, zasady tej filozofii,

jak prowadzą do egoizmu transcendentalnego, tak też prowadzą do pychy również transcendentalnej; pycha zaś, jak wiadomo, jest początkiem wszelkiego przewrotu w porządku moralnym: według wyżej wyłożonej teorii Hegla, Bóg - Absolut przechodzi przez trzy momenta, z których najwyższy jest Duch; Duch znowu ma trzy chwile, z których najwyższą jest Duch absolutny. Duch absolutny jeszcze przechodzi przez trzy ostoje: sztukę, religię i filozofię. Filozofia jest tedy szczytem Absolutu, ale i ona rozwija się prawem koniecznym aż nareszcie przychodzi do swego zenitu w głowie Hegla. Wyżej już filozofia, zdaniem Hegla, wznieść się nie może i na tych wyżynach żaden rozum jej nie dosięgnie. Nie też dziwnego, że myśli Hegla nikt nie mógł dosięgnąć w jego filozofii, jak to sam o sobie wypowiedział: „Jeden tylko — są słowa Hegla — znalazł się człowiek, który mię zrozumiał, i ten jeszcze mię źle zrozumiał“. (U Balmesa w „Historii filozofii“ § 58). Cała tedy filozofia Hegla prowadzi do tego ostatecznego wyniku: że szczytem i najwyższym rozkwitem Absolutu czyli Boga jest — Hegel. Syn zatracenia, mówi Pismo, który się wynosi nad wszystko; co zowią Bogiem albo co za Boga chwala: tak iżby usiadł w Kościele Bożym, okazując się, jakoby był Bogiem (II Tess. II, 4). Krytyki tych zasad nie potrzeba — wartość ich zbyt jest widoczną. Na dwie tylko rzeczy zwracamy tutaj uwagę: 1-o, że te wszystkie aberracye w kierunku praktycznym i moralnym, uwieńczone egoizmem transcendentalnym Fichtego i własną apoteozą Hegla, są koniecznym wynikiem zasad filozofii transcentalnej; 2-o, że to wszystko już jest zawarte w owej zasadzie Kanta, że człowiek sam się obowiązuje i sam przed sobą jest odpowiedzialnym, że jest on „Autonom“. Stąd bowiem wynika, że człowiek nie ma ani celu ani prawa nad sobą i zupełnie konsekwentnie, za Epikurem i Fichtem, stawia sobie za najwyższe prawo: będziesz miłował siebie samego nadewszystko, a bliźniego twego dla siebie samego.

W końcu, pod względem społecznym i politycznym, powiemy krótko, filozofia transcendentalna stawia i uprawnia w zasadzie to samo, co książę Bismarck, jeszcze nie tak dawno, w praktykę przeprowadzał. Już Fichte dał sankcyę filozofii owej ugodzie społecznej Jana Jakóba Rousseau, która służyła za punkt oparcia i uprawnienie wszystkim rewolucyom i rzeziom, które do tego czasu zbryzgały kwią Francycę

i całą Europę. Fichte opieczętował swoje dzieło bluźnierstwem, twierdząc, że porządek społeczny, to prawdziwy jedyny Bóg. Schelling dodał swoją cegiełkę, nauczając, że istota złego zależy na odosobnieniu się jednostki od ogółu, czyli na przeciwstawieniu woli osobistej przeciwko woli ogólnej. Ale orzeł filozofii germańskiej, Hegel, prześcignął wszystkich i odważnie zajął stanowisko najwyższe. Twierdził on, że państwo nie jest wynikiem ugody jednostek, nie jest ich utworem, ale przeciwnie, państwo jest istotną rzeczywistością, prawdziwą substancją, osobniki zaś tylko przypadkowym i zmiennym jego objawem, nie państwo ma być od jednostek, ale jednostki od państwa być i rzeczywistość swą mają. Zatem wypada, przeciwko teorii Kanta i Fichtego, że być państwa jest ostatnim celem pojedynczych ludzi, że prawo państwa jest najwyższą normą prawości, że wola państwa jest wszechwładną. Co więcej, państwo według Hegla, to sam Duch—Absolut—to rzeczywisty Bóg! „Der wirkliche Gott!“.—O dalszych wynikach i skutkach, z takich zasad o państwie płynących, niema potrzeby mówić. Dosyć, że rząd niemiecki zasady te przyjął i naukę powyższą Hegla, zwaną *Staatsomnipotenzlehre*, jako też całą jego filozofię na uniwersytetach wykładać polecił.

To wszystko, cośmy dotychczas powiedzieli, wyjaśnia nam dostatecznie, dlaczego po sławnym okresie niedorzecznego idealizmu, który ideały moralne człowieka sponiewierał i zaprzeczył, a zawiłem i niezrozumiałem filozofowaniem zraził umysły do wyższej, zdrowej nawet argumentacji, nastąpił okres materjalizmu, któremu drogę uTOROWAŁ pozytywizm francuski. Szczytu swego rozwoju materjalizm dosięgnął w darwinizmie.

Na zakończenie dodamy, że w przeciwieństwie do powyższych skrajnych kierunków stoi idealizm chrześcijańskiego teizmu, stanowiącego istotny, organiczny i nierozdzielny pierwiastek religii objawionej tak Starego, jako też Nowego Testamentu. Treść tego idealizmu umiarkowanego stanowi przekonanie o istotnej różnicy między materją a duchem, o wyższości ducha nad materją, o istnieniu osobowego, a więc i świadomego, i wolnego Stwórcy wszechświata, o świecie, jako urzeczywistnieniu planu Bożego; wszelka prawda, dobro, piękno we wszechświecie ma ostateczną swoją podstawę w rozumie Bożym, którego idee i prawa stanowią ostateczną normę dla wszystkiego, co ma jakiegokolwiek znaczenie pod względem idealnym, ety-

cznym, estetycznym w porządku ludzkim.—Po bardziej szczegółowe wiadomości w zakresie niniejszego przedmiotu odsyłamy Czytelnika do dzieła ks. Maryana Morawskiego, „Filozofia i jej zadanie“, Kraków 1899, str. 19—139. Bogatą literaturę w tym przedmiocie można znaleźć zebraną w historii filozofii Ueberwega („Grundriss der Geschichte der Philosophie“, wydanie 10, tom 3 i 4, Berlin 1906—1907), w odnośnych monografiach o poszczególnych filozofach. Tu wymieniamy tylko dzieła następujące: M. Glossner, „Der moderne Idealismus“ (1880); Al. Schmidt „Erkenntnislehre“ (1890); C. Willems, „Die Erkenntnislehre des modernen J.“ (1906); O. Willmann, „Geschichte des J.“ (3 tomy, 1907); Stöckl, „Lehrbuch der Phil.“ I, 412; Gołuchowski, „Dumania“ I; Ks. Dr. Gabryl, „Neotyka“, Kraków 1900, oraz inne tomy „Systemu filozofii“ tegoż autora; Ks. Dr. Kaz. Wais, „Psychologia“ (4 tomy) i „Kosmologia“; por. też autorów, zacytowanych w tekście.



§ 44.

Przesadnym formułom filozofii idealistycznej przeciwstawiamy, dla łatwiejszego oryentowania się, naukę filozofii starożytnej, nie błędzącej jeszcze w sferach idei, lecz poszukującej prawdy w naturalnych granicach zdrowego rozsądku. Za przykład niech nam posłużą dwaj filozofowie pogańskiego świata: Epiktet i Marek Aureliusz. Oczywiście, nie podzielamy niekiedy i ich poglądów, nie zawsze zgodnych z zasadami chrześcijańskimi.

Wyjątki ze zdań Epikteta.

Wiara w Boga, wielkie wyszlachetnienie zasad etycznych i chrześcijańskie prawie zaparcie się siebie samego, znamionują filozofowanie Epikteta. Pogoda i spokój jego zapatrywań wydaje się prawie przybraną pozą: tyle w nich rezygnacyi ze wszystkiego, jakiejś rzewnej melancholii i goryczy prawie — czasami może źle ukrytej.

„Przedewszystkiem należy wiedzieć, że jest Bóg, który rządzi wszechświatem i że nie mogą Mu być ukryte nie tylko nasze czyny, ale nawet nasze myśli i uczucia. Następnie potrzeba poznać jego istotę. Poznawszy istotę jego, powinni wszyscy, którzy chcą Mu się podobać ulegać, mu spokojnie i wszelkimi siłami starać się być podobnymi do Niego. Niechaj wolni będą od namiętności, wierni, dobroczynni, miłosierni, wspaniałomyślni. Niechaj więc wszystkie myśli twoje, wszystkie słowa i uczynki będą myślami, słowami i uczynkami człowieka, który naśladowuje Boga i stać się chce podobnym do Niego“.

„Jakaż jest istota bóstwa? Jest nią rozum, wiedza, porzą-

dek, po tych przymiotach poznać możesz istotę prawdziwego dobra, która się tylko w Nim znajduje“.

„Bóg dał ci broń, abys się opierał najprzykrzejszym nawet okolicznościom, dał ci wielkość ducha, siłę woli, cierpliwość, stałość. Używaj więc tej broni, a jeśli się skarżysz, uznaj, żeś złożył tę broń, którą cię opatrzył“.

„Na cóż radzić się wróżbiarzy o rzeczy, w których nasz obowiązek jest jasny? Jeżeli chodzi o narażenie mego życia na jakieś niebezpieczeństwo dla mego przyjaciela, na cóż mi wróżbiarza? Czyż nie mam we wnętrzu moim wróżbiarza pewniej szego, nie mogącego mię oszukać, który mi wskazał naturę dobra i zła i który mi objawił po jakich znakach mogę je poznać“.

„Pewna dama rzymska chciała posłać znaczną sumę pieniędzy przyjaciółce swojej, którą Domicyan wygnał. Ostrzegającym ją, że Domicyan pieniądze te przejmie i zabierze, odrzekła: Wolę, żeby je Domicyan zabrał, niż abym ja ich nie posłała“.

„Nauczyciel szermierki ćwiczy mój kark, moje barki i ramiona, polecając mi trudzące ćwiczenia: Podnieś ten ciężar obie-
ma rękami—mówi on—wyżej, jeszcze wyżej, a im ciężar większy tem bardziej wzmacnia mięśnie. Otóż w podobny sposób miotane na mnie obelgi przyzwyczajają mnie do cierpliwości do pobłażliwości i do słodyczy—o ileż więcej takie ćwiczenie użyteczniejsze jest niż poprzednio wspomniane“.

„Człowiek kochający dostatki, rozkosze lub próżną sławę, nie zdoła ludzi ukochać; prawdziwym ich przyjacielem może być tylko człowiek kochający wszystko co zacne i przyzwoite“.

„Lepiej przebaczyć, niż zemścić się,—pierwsze jest wynikiem natury ludzkiej i łagodnej, drugie wynikiem natury zwierzęcej i okrutnej“

„Słońce nie czeka próśb, aby rozesłać światło i ciepło swoje, tak i ty czyni wszystko dobre od ciebie zależne, nie czekając, aby cię o to proszono“.

„Spodziewasz się być szczęśliwym, otrzymawszy to, czego pragniesz, mylisz się jednak, zaledwo bowiem posiadasz to, mieć będziesz te same niepokoje, te same zmartwienia, te same obawy i te same pragnienia, szczęście bowiem nie polega na osiągnięciu i na używaniu, ale na uwalnianiu się od pragnień“.

„Niechaj nasze umartwienia cielesne nie będą ani jakies

niezwykłe, ani na okaz robione, inaczej bowiem nie będziemy filozofami, ale kuglarzami“.

„Diogenes doskonale powiedział, że jedynym sposobem zachowania wolności jest być zawsze gotowym umrzeć bez przykrości“.

„W stosunkach towarzyskich unikaj niewłaściwego i zbyt długiego opowiadania o twych czynach i o niebezpieczeństwach, które przebywałeś, nie wszyscy bowiem z taką samą przyjemnością słuchają, z jaką ty opowiadasz“.

„Nie bądź zawsze żartownisiem, jest to bowiem niewłaściwe stanowisko i zachowanie się niekorzystne, które cię nabawi płaskiego i prostackiego sposobu bycia i utraty poważania ze strony tych, którzy je mają dla ciebie“.

„Jeżeli nie możesz zwrócić rozmowy na rzeczy przyzwoite i właściwe, wolisz milczeć“.

„Nie bądź obecny opowiadaniom i czytaniom dzieł pewnych ludzi, i nie bywaj u nich lekkomyślnie, lecz gdy już raz jesteś tam, zachowaj powagę, skromność i słodycz, bez żadnej oznaki niechęci lub znudzenia“.

„Oto uniosłeś się przeciw twoim sługom, wzburzyłeś cały dom, zaniepokoiłeś i zgorszyłeś sąsiadów, a potem przybrawszy postawę mędrca poszedłeś słuchać rozpraw filozofa o obowiązkach człowieka i o własnościach cnoty. Mój przyjacielu! nie potrzebne ci te piękne zasady, gdyż, nie słuchając ich w należytym usposobieniu, odejdiesz takim, jakim przyszedłeś“.

„Jeżeli możesz, nie używaj rozkoszy miłosnych przed małżeństwem, a jeżeli to czynisz, rób to przynajmniej według prawa; w każdym jednak razie nie bądź surowym dla tych, którzy inaczej postępują, nie karć ich cierpko i nie chwal się co chwila swoją wstrzemięźliwością“.

„Kobiety są wspólne, jest to prawo przyrody!“ — mówił Dyogenesowi rozpustnik. „Dyogenes mu na to odpowiedział: mięsiwa, które przy stole podają, są także z początku wspólne, lecz, gdy je raz rozdzielono, byłbyś bezwstydnym, gdybyś sięgał do talerza sąsiada. Teatr jest wszystkim obywatelom wspólny, lecz, gdy miejsce raz wzięte, nie możesz sąsiada usunąć, aby siedzenie jego zająć. Kobiety są także wspólne, lecz, gdy je prawodawca rozdzielił, kiedy którą z nich ma męża swego, czy wolno ci niezadowolnić się swoją i uwieść żonę sąsiada? Jeśli tak

czynisz nie jesteś człowiekiem, ale małpą lub wilkiem zgłodniałym“.

„Jasnym dowodem ociążałości umysłu jest zajmowanie się zbyt długie staraniami około ciała; jak np. jedzenie przewlekłe lub zbyt częste poświęcanie czasu innym potrzebom ciała, wszystkie te rzeczy bowiem nie są głównem zadaniem, ale dodatkiem do naszego życia i należy je załatwiać tylko jakby. mimochodem. Główne nasze staranie i pieczołowitość powinny się tyczyć umysłu naszego“¹⁾.

Wyjątki ze zdań Marka Aureliusza.

Pokrewne duchem poprzedzającym, głębszą i wszechstronniejszą wartość mają zdania Marka Aureliusza, chociaż także nie tworzą całościowego, we wszystkich częściach uzasadnionego systematu filozoficznego. Podanie takich systematów nie było nawet—zdaje się—celem obu tych mężów, chcieli tylko w aforystycznie wypowiedzianych zdaniach przedstawić swoje przekonania etyczne i zapatrywania na wszechświat, ludzi i życie — z takiego też stanowiska należy te ich zdania oceniać; a wtedy zdziwi nas głębokość pomysłów filozoficznych, mianowicie Marka Aureliusza.

„Sekstius nauczył mnie być życzliwym, za jego to przykładem rządę po ojcowsku mym domem, jemu zawdzięczam postanowienie bym żył zgodnie z naturą, niewymuszoną godność w zachowaniu się i troskliwość w odgadywaniu życzeń przyjaciół, cierpliwość wobec nieuków i wobec ludzi hołdujących bezmyślnym urojeniom, nareszcie sztukę zastosowywania się do wszystkich ludzi. Dlatego też było w obcowaniu Sekstiusa więcej uprzedzającej uprzejmości, niż w każdym pochlebstwie, a mimo to był on najbardziej poważanym u tychże samych ludzi, dla których był tak uprzedzającym“.

„Maksimus przekonał mnie [o obowiązku człowieka panowania nad sobą, nie odstępowania w żadnym razie od prawej drogi, zachowania spokoju ducha we wszelkich okolicznościach,

¹⁾ W tem ostatniem zdaniu ujawnia się zupełnie już chrześcijański ascetyzm i pogarda ciała, wprost przeciwne duchowi starożytności, która umiała harmonijnie łączyć wszechstronne doskonalenie człowieka“

a mianowicie w chorobach, wyrobienia w sobie charakteru łączącego łagodność z powagą i załatwiania bieżących spraw bez narzekania. O nim zaś samym każdy był przekonany, że mówił jako myślał i że cokolwiek czynił, nie czynił w złym zamiarze. Nigdy nie dawał się unosić podziwowi lub zdziwieniu, nigdzie nie okazywał zbytniego pośpiechu albo opieszałości, nie był nigdy bezradnym, przybitym, pozornie uprzejmym, to znów gniewnym i podejrzliwym. Dobroczynny, łatwy do pojednania nieprzyjaciel kłamstwa, był obrazem człowieka nieskończenie prawego, nie zaś takiego, który nad swoim udoskonaleniem dopiero pracuje. Nikt od niego nie doznał wzgardy, ani śmiał się ponad niego wywyższać“.

„Dusza człowieka sama siebie bezcześci: Po pierwsze, wtedy, kiedy się staje z własnej winy narosłą, że tak rzekę, wrzodem wszechświata, być bowiem z jakiegoś zdarzenia niezadowolonym, znaczy to już tyle, co wyrzekać się natury, która częściami swemi ogarnia istotę wszystkich szczególnych rzeczy, Powtóre, uchylbia sobie dusza ludzka jeżeli brzydzi się jakimś człowiekiem, albo też, w zamiarze szkodenia mu, wrogo przeciw niemu występuje, jak to czynią ci, którzy się gniewem unieśli. Po trzecie, poniża się ona, ulegając rozkoszy lub dolegliwościom. Po czwarte, jeżeli się okazuje obłudną w słowie lub czynie. Po piąte, jeżeli swoje działanie i dążenie nie zwraca ku jakiemuś celowi, ale bez rozwagi i nierozumnie coś poczyną, kiedy przecież najdrobniejsze nasze czynności w pewnym celu przedsiębrane być winny. Celem zaś rozumnych istot, jest postępować według zasad i praw najstarszego państwa t. j. świata, i najpoważniejszego ustawodawstwa t. j. praw natury. Nie uważaj nigdy za korzystne dla siebie to, coby cię kiedykolwiek przywieść miało do [złamania słowa, do wykroczenia przeciw przyzwoitości, do nienawidzenia człowieka, podejrzewania go, złorzeczenia mu, udawania wobec niego, pożądania czegoś, coby zasłon i ścian potrzebowało. Kto bowiem przenosi nadewszystko swój rozum i ducha swego i jego doskonalenie, ten nie będzie potrzebował przybierać tragicznych min, wzdychać, uciekać się do samotności, to znów rzucać się w gwar licznych towarzysztw; będzie on żyć w najwznioślejszem tego słowa znaczeniu, przed życiem nie uciekając, ani za niem nie goniąc. Czy zaś dusza jego dłużej lub krócej w ciele zawartą będzie, to mu najmniejszej różnicy nie robi. Gdyby nawet natychmiast życie

miał porzucić, uczyni to z taką gotowością, jak gdyby to szło o jaką inną sprawę, którą załatwić można przyzwyczajenie i z gotowością. Wystrzegaj się tylko zawsze chwiejności ducha, która nie przystoi mężowi powołanemu do rozumnego i społecznego życia“.

„Jeżeli posłuszny zdrowemu rozumowi, codzienne twe powinności załatwiać będziesz gorliwie, nieugięcie i chętnie, a, nie oglądając się na rzeczy uboczne, o czystość twego ducha dbać będziesz, jak gdybyś go zaraz miał oddać; to nawet, gdy z nim połączony będziesz, byleś niczego nie oczekiwał, niczego nie obawiał się, zadowolając się zawsze postępowaniem odpowiadającym naturze i bohaterską miłością prawdy w słowie i czynie, wieść będziesz żywot szczęśliwy i nie znajdzie się taki, któryby zdołał przeszkodzić ci w tem“.

„Żadna z twych czynności niechaj się nie dzieje bez rozważenia, żadna niechaj nie będzie spełniona inaczej, jak tylko podług najdoskonalszych prawideł sztuki życia“.

„Istniałeś dotąd jako część całości i znowu w Stwórcy twoim się rozplynieś, albo raczej po dokonanej przemianie napowrót przyjęty będziesz w jego twórczą naturę. Rozważaj zawsze, jak całe stawanie się z przemian wynika i oswajaj się z myślą, że wszechnatura upodobała sobie odmieniać rzeczy istniejące i tworzyć nowe, poprzednim podobne; wszystko bowiem obecne, jest niejako nasieniem tego, co ma zeń powstać“.

„Umrzesz niebawem, a przecież nie jesteś jeszcze czystym, wolnym od namietności i obawy zewnętrznych przeciwności, nie jesteś dla każdego łagodnym i przyzwyczajonym prawdziwą mądrość pokładać jedynie w prawem postępowaniu“.

„Zawsze przedstawiaj sobie świat, jako ożywioną istotę obdarzoną jedną tylko materią i jedną tylko duszą. Dalej uważaj, jak wszystko do jednolitego jej poczucia dochodzi, jak ta dusza za pomocą jednej siły wszystkiego dokonuje, jak wszystko na każde zdarzenie się składa, wszystko z tem, co się dzieje przyczynowo, wiąże i jakiego to rodzaju jest owo tak ściśle połączenie“.

„..... Podobnie jak lekarz przepisuje temu lub owemu choremu, jeżdżenie konno, zimną kąpiel, chodzenie boso, wyznacza i wszechnatura temu lub owemu człowiekowi chorobę, kalectwo, stratę jaką, lub co innego w tym rodzaju“.....

„.....zawsząd przeziera harmonia i, podobnie jak ze wszystkich ciał razem wziętych, powstaje świat, ciało tak doskonałe,

tak też ze wszystkich działających przyczyn razem wziętych, powstaje konieczność, najdoskonalsza przyczynowa potęga“.

„Złożony jestem z dwóch części: z działającej siły i cieleśnej materii. Żadna z nich w nicosć nie zniknie, tak samo, jak z nicosći nie powstała. Każda część mojej istoty, wskutek zmian, przeniesioną będzie w inną część świata, ta znowu dalej i tak w nieskończoność zmiany powtarzać się będą. W następstwie takich to zmian i ja powstałem, podobnież moi rodzice i tak wstecz w nieskończoność“.

„Szaleństwem jest żądać rzeczy niemożliwych niemożliwem, zaś jest, ażeby występni, działali inaczej, jak tylko występnie¹⁾“.

„Jak zamysłasz żyć na końcu twego życia, tak żyć możesz już teraz. Jeżeli ci tego nie pozwalają okoliczności, opuść życie dobrowolnie, tak jednak, jak gdyby ci nic złego nie wyrządzono. Jeżeli gdzieś dymi, wychodzę. Dlaczego to ci się tak trudnem być zdaje? Pokąd mnie jednak nic takiego nie dolega, chętnie zostaję i nikt mi nie przeszkodzi czynić co chcę“.

„W miejscach ćwiczeń gimnastycznych zdarza się, że ktoś nieuważny zadrapnie nas, lub też guza nabije; mimo to nieokazujemy niechęci, nie gniewamy się, ani też nie podejrzujemy go, jakoby godził na nasze życie. Jednak wystrzegamy go się, ale nie jako nieprzyjaciela, albo jako podejrzanego człowieka, tylko z całym spokojem ustępujemy mu z drogi. Podobnież zachowaj się i w innych stosunkach życia i bądź we wielu rzeczach po-błażliwym dla tych, którzy, że tak powiem, ćwiczą się z nami ponieważ jak mówiłem, możesz ustępować bez żalu i złości“.

„Jeżeli mnie ktoś przekona, że niesłusznie sędzę albo postępuję, najchętniej czynić będę inaczej, przecież szukam tylko prawdy, przez którą nikt jeszcze szkody nie poniósł. Szkodę ponosi ten, który obstaje przy swoim błędzie i przy swojej nie-wiadomości“.

„Z bezrozumnymi zwierzętami i wogóle przedmiotami ze świata zmysłowego, obchodź się jako rozumny człowiek, wspa-niale i szlachetnie, zaś ludzi, ponieważ są rozumnymi, spotykaj z towarzyską miłością, bogów wzywaj zawsze, zresztą nie troszcz się o to, jak długo jeszcze tak postępować masz, gdyż nawet trzy godziny na to wystarczą“.

„Śmierć jest wypoczynkiem po sprzecznościach spostrzeżeń

¹⁾ Przypominają się tu zdania niektórych nowszych kryminologów

zmysłowych, po wzburzeniach namiętości, po ciągłych pracach myśli i po mozolnem staraniu około ciała“.

„Stosuj się do okoliczności, w których ci żyć przeznaczono, kochaj szczerze ludzi, z którymi cię koleje losów sprowadziły“.

„Przyzwyczajaj się do pilnej uwagi na słowa mówiącego z tobą i wchodź, o ile możności w jego duszę“.

„Co szkodliwe rojowi, to szkodliwe i pszczole“.

„Wszystko jest z sobą jakby cudownym węzłem złączone! Nic prawie nie jest sobie obcem. Jedno wiąże się z drugim i tak złączone zdobi tenże sam świat. Ze wszystkiego złożony, istnieje jeden tylko świat, jeden Bóg, wszystko przenikający, jeden rozum, wspólny wszystkim rozumnym istotom i jedna prawda....“

„Wszechnatura tworzy, jakby z wosku, z cielesnej ogólnej masy to konia, to drzewo, lub dziecko, to znowu, przetopiwszy swój materiał, używa go na utworzenie innej jakiej istoty, a wszystko to trwa bardzo krótko, ale sprzętowi zarówno to jest obojętnem czy go składamy, czy też rozkładamy“.

„Śmierć?! Czyż ona jest rozkładem, czy rozproszeniem w atomy, czy zniszczeniem, czy zgaśnięciem, czy też tylko przeniesieniem się?

„Zajrzyj do twego wnętrza. Tam tryska źródło dobra, źródło nieustannie bijące, byłeś tylko zawsze czerpał“.

„Nawet i ciało mieć winno pewność w postawie i nie tracić jej ani w ruchu, ani w spoczynku, jak bowiem myśląca dusza odzwierciadla się w rysach twarzy i uwydatnia w nich rozmyśl i powagę, tak też i od ciała można coś podobnego wymagać, byle to wszystko osiągnąć w sposób niewymuszony“.

„Sztuka życia o tyle jest więcej zbliżoną do szermierki niż do tańca, że i w życiu należy być silnym w postawie i przygotowanym na niespodziane ciosy“.

„Wynikiem moralnej doskonałości jest spędzanie każdego dnia jak gdyby był ostatnim, bez wzburzeń, przygnębienia i udawania.“

„Śmieszna jest rzeczą nie chcieć uniknąć własnej nieprawości, co przecież możliwe, zaś chcieć uniknąć nieprawości innych ludzi, co przecież niemożliwe“.

„Jeżeliś dobrodziejstwo wyświadczył i skorzystał ktoś z tego, pocóż szukasz, jak to czynią owi głupcy, jeszcze czegoś trzeciego, np. chluby albo nagrody? Nikt nie ustaje w szukaniu swego pożytku, pożytek zaś przynosi postępowanie zgodne z na-

tura. Nie ustawaj zatem w szukaniu swej korzyści będąc pożytecznym dla drugich“.

„Wszecznatura z konieczności stworzyła świat. Dzieje się więc wszystko, cokolwiek się dzieje, na mocy prawa koniecznych skutków, chyba że najważniejsze dążności światowładnej mądrości nie miałyby przyczyn istnienia. W wielu razach myśl ta, pokrzepi twój spokój ducha. Nie gardź śmiercią, przeciwnie przyjmuj ją, jako jedną ze zmian, zgodnych z wolą przyrody. Wszak młodość i starość, dorastanie i męźnienie, ząbkowanie i siwienie, wreszcie wydawanie na świat potomstwa, wszystko to, są z biegiem życia po sobie następujące czynności natury, zupełnie jednorodne z rozkładem. Jest to więc rzeczą myślącego człowieka wobec śmierci nie być ani upartym, ani niechętnym i zuchwałym, ale wyglądać jej, jako jednego z działań przyrody. Tak więc oczekujesz chwili, kiedy dusza twa uleci z tej twojej powłoki“.....

„Uważaj dokładnie, czego żąda twoja natura, o ile przez nią podpadasz władzy wszechprzyrody. Wypełniaj potem te wymagania i ustępuj im o ile stan zwierzęcej strony tej twojej natury przez to pogorszony nie będzie. Po tem rozważ czego ta zwierzęcość pragnie i nie broń jej niczego, o ile stan rozumnej strony w twojej naturze przez to pogorszony nie będzie. To, co rozumne w twojej naturze jest zarazem obywatelsko społecznem. Przestrzegaj tych zasad i nie wdawaj się w rzeczy uboczne“.

„Jeżeli kto pobłądzi, poucz go życzliwie i wskaż co przeoczył. Jeżeli zaś nie zdołałsz tego dopiąć obwiniaj siebie samego—albo nawet i siebie nie obwiniaj“.

„.....Jeżeli życzliwość twoja jest prawdziwa, nie zaś uśmiechem obłudnika, wtedy jest też ona niezłomna. Bo cóż ci uczynić może człowiek choćby najgwałtowniejszy, jeżeli w swej życzliwości dla niego nie ustajesz i wtedy, kiedy ci coś złego wyrządzić próbuje, przemówisz doń spokojnie pouczając, w te słowa może: „nie tak moje dziecko, nie na tośmy się urodzili, żeby sobie szkodzić, nie mnie tylko ale i sobie samemu tem zaszkodzisz“. Wskaż mu potem delikatnie i oględnie, jak postępować należy, przypomnij, że nawet pszczoły i gromadnie żyjące zwierzęta, tak nie czynią, jak on. Zachowaj się przytem bez szyderstwa i wynoszenia się ale z duszą pełną miłości i bez wszelkiej goryczy, nie przemawiaj zaś tonem przełożonego, albo w zamiarze wzbudzenia podziwu w kimś trzecim“.....

„.....Wystrzegaj się zarówno na ludzi się gniewać, jak też pochlebiać im. Jedno i drugie sprzeciwia się zasadzie społecznej i wiedzie do upadku. Mianowicie przy wybuchach gniewu uprzytomniaj sobie zawsze, że nie gwałtowność świadczy o męskiej sile, ale przeciwnie łagodność i spokój“.....

„.....Im bliżej oswobodzenia się od namiętności, tem bliżej siły, przygnębienie zarówno, jak gniew, są właściwościami słabych“..... Jedno jest tylko światło słoneczne, chociaż podzielone górami, ścianami i mnóstwem innych przedmiotów. Również istnieje jedna tylko wspólna zasadnicza, chociaż w tysiące odrębnych kształtów cielesnych rozbita, jedna tylko dusza chociaż rozdzielona pomiędzy nieskończoność tworów natury, oddzielnie się uwydatniających, jeden jest tylko myślący duch, chociaż i ten wydaje się być podzielony“..... (Porówn. Dr. Al. Raciborski, Podręcznik do historii filozofii, zeszyt I, Lwów, 1901, str. 142 i nast.).

K O N I E C .



SKOROWIDZ

imion własnych.

A

Abelard, str. 86.
Abramowski, 187.
Akiba, 64.
Aksakow, 197.
Albert Wielki, 88.
Aleksander z Hales, 87.
Alembert d', 106.
Amalryk z Chartres, 85.
Ammoniusz Sakkas, 65.
Anaxagoras, 19.
Anaxymander, 18.
Anaxymenes, 19.
Antoninus, 57.
Antonowicz, 197.
Antystenes, 37.
Anzelm św., 86.
Apoloniusz z Tyany, 64.
Arcesilaus, 46, 60.
Archytas, 26.
Arystoteles, 46.
Aristo, 54.
Arystyp, 36.
Atenagoras, 72.
Augustyn św., 73.
Avenarius, 127.
Averrhoes, 81.
Avicenna, 81.
Avicebron, 81.

B

Baader, 163.
Bakon z Werulamu, 102.

Bakon Roger, 97.
Balmes, 171.
Bautain, 162.
Bayle, 127.
Beck, 146.
Beneke, 121.
Berkeley, 131.
Bernard św., 86.
Bias, 6.
Biegański, 187.
Biel, 98.
Biernacki, 187.
Blanc, 106.
Bochwic, 182.
Bolingbroke, 106.
Bonald (de), 162.
Bonawentura św., 95.
Bonetty, 163.
Bouvier, 172.
Bukaty, 182.
Büchner, 109.

C

Cabanis, 108.
Carneades, 46, 60.
Chilon, 6.
Chmielowski, 185.
Chołoniewski, 182.
Chomiakow, 197.
Chryzyp, 57.
Cieszkowski, 182, 3.
Commer, 172.
Comte, 123.

Condillac (de), 105.
 Cornoldi, 171.
 Crescens, 37.
 Cyankiewicz, 178.
 Cycero, 57.
 Czernyszewskij, 197.
 Cziczerin, 197.
 Czolbe, 109.

D

Danilewskij, 197.
 Dante, 169.
 Darwin, 110.
 Dawid z Dynanto, 85.
 Dawydow, 196.
 Debolskij, 197.
 Demokryt, 31.
 Descartes, 133.
 Dębicki, 185.
 Dickstein, 187.
 Diderot, 106.
 Diogenes z Apolonii, 20.
 Diogenes z Synopy, 37.
 Dowgird, 180.
 Drobisch, 121.
 Duns Scot, 96.
 Durdik, 121.
 Dzieduszycki, 186.

E

Egger, 172.
 Empedokles, 30.
 Enezydem, 60.
 Epiktet, 57.
 Epikur, 58.
 Erdmann, 187.
 Erygena Jan Scotus, 84.
 Eubulides, 37.
 Euklides, 37.

F

Fechner, 123.
 Fedo, 38.
 Feurbach, 108.
 Fichte, 150.

Filolaus, 26.
 Filo, 63.
 Flawiusz, 64.
 Fohi, 14.
 Fonseca, 170.
 Fourier, 106.
 Fries, 146.

G

Gabryl, 185.
 Galicz, 196.
 Gall, 108.
 Garbowski, 187.
 Geulinx, 136.
 Gioberti, 162.
 Giordano Bruno, 99.
 Gogockij, 197.
 Gołuchowski, 180, 1.
 Gonzalez, 172.
 Gorgiasz, 33.
 Gosiewski, 187.
 Grabski, 187.
 Gratry, 162.
 Grimmich, 172.
 Grot, 197.
 Grandclaude, 172.
 Gutberlet, 172.
 Günther, 164.

H

Haeckel, 110.
 Hagemann, 172.
 Hartmann, 157.
 Hegel, 153.
 Heinrich, 187.
 Helvecyusz, 108.
 Heraklit, 20.
 Herbart, 118.
 Hercen, 197.
 Herder, 106, 146.
 Hirnheim, 127.
 Hobbes, 104.
 Hoene-Wroński, 180, 2.
 Hlavaty, 172.
 Holbach, 107.
 Hoyer, 187.

Höfdding, 126.
Hume, 131.
Huxley, 126.

J

Jacobi, 146.
Jakubowicz, 182.
Jamblich, 67.
Jankowski, 180.
Jansenius, 168.
Jaroński, 179.
Jehuda, 64.
Johai, 64.
Johanna, 64.
Jeske-Choiński, 185.
Jouin, 172.
Jotejko, 187.
Justyn Flawiusz, 71.

K

Kaderáwek, 172.
Kallimach Buonacorsi, 176.
Kanada, 10.
Kant, 137.
Karinskij, 197.
Kleantes, 57.
Kleobul, 6.
Klimke, 185.
Kobyłecki, 188.
Kodisowa, 187.
KoHataj, 178.
Konfucyusz, 14.
Kopernik, 175.
Kozłow, 197.
Kozłowski Feliks, 182.
Kozłowski Władysław, 186.
Kramsztyk, 187.
Krasiński, 182, 3.
Kremer, 182, 4.
Królikowski, 182.
Krug, 146.
Krupiński, 183.
Krytias, 33.
Krytolaus, 54.
Kudriawcew, 197.
Kuzañczyk, 98.

L

Lagrange, 107.
Lahouse, 172.
Lamarck, 109.
Lange, 147.
Lao-Tseu, 14.
Leibnitz (de), 115.
Leon XIII pap., 172.
Lepidi, 172.
Lessing, 106.
Leszczyński, 178.
Leucyp, 31.
Libelt, 182.
Liberatore, 171.
Liebmann, 126.
Lindner, 121.
Locke, 104.
Lombrozzo, 108.
Loria, 188.
Lotze, 123.
Lutosławski, 186.
Lyco, 54.

Ł

Ławrow, 197.

M

Mach, 128.
Mahrburg, 186.
Majmonides, 81.
Malenbranche, 160.
Masonius, 186.
Michajłowski, 197.
Mickiewicz, 181.
Melissus, 30.
Mennais de la, 163.
Mercier, 172.
Mettrie de la, 107.
Moleschott, 109.
Montaigne, 127.
Morawski, 184.

N

Natanson, 187.
Nigidyusz Figulus, 64.

Nietsche, 127, 188.
 Nuckowski, 185.
 Nussbaum, 187.

O

Ochorowicz, 185.
 Ockam, 97.
 Orti y Lara, 172.
 Orygenes, 72.

P

Palmieri, 171.
 Parmenides, 28.
 Pawlicki, 146, 185.
 Peryander, 6.
 Petrycy, 176.
 Piotr Lombard, 87.
 Pittakos, 6.
 Plato, 38.
 Plotinus, 65.
 Polus, 33.
 Pospíšil, 172.
 Possidonius, 57.
 Porfiryusz, 67.
 Protagoras, 33.
 Proudhon, 106.
 Przeczytański, 180.
 Pyrro z Elidy, 59.
 Pytagoras, 25.

R

Raciborski, 186.
 Radziszewski, 185.
 Reid, 136.
 Reimarus, 106.
 Reinhold, 146.
 Rogaliński, 178.
 Roscelin, 86.
 Rosmini, 161.
 Rosset, 172.
 Rousseau, 106.
 Rozanow, 197.
 Rubczyński, 185.

S

Saint-Simon, 106.
 Samarin, 197.

Sanchez, 172.
 Sanseverino, 171.
 Satolli, 171.
 Schelling, 152.
 Schiffini, 171.
 Schiller, 146.
 Schleiermacher, 155.
 Schmidt, 172.
 Schneider, 172.
 Schopenhauer, 156.
 Schubert-Soldern, 128.
 Schulze, 146.
 Schuppe, 128.
 Seneka, 57.
 Sextus Empiricus, 61.
 Skrochowski, 185.
 Skórski, 186.
 Slowacki, 182.
 Śniadecki Andrzej, 180.
 Śniadecki Jan, 178, 180.
 Sokrates, 34.
 Sołowiew, 197.
 Solon, 6.
 Soto, 170.
 Spencer, 126.
 Speusippus, 46.
 Spinoza, 148.
 Staszic, 178.
 Stateczny, 185.
 Stefanowska, 187.
 Stein, 127.
 Stoeckl, 172.
 Strachow, 197.
 Strato, 54.
 Straszewski, 185.
 Strauss, 109.
 Struve, 184.
 Suarez, 170.
 Supiński, 184.
 Świętochowski, 186.
 Szaniawski, 179.
 Szulc, 183.

T

Taparelli, 171.
 Tacyan, 72.
 Teodor, 37.
 Teofil, 72.

Teofrastes, 54.
 Thales, 6, 18.
 Tymecusz, 26.
 Timon, 59.
 Tindal, 106.
 Toland, 106.
 Tolstoj, 197.
 Tomasz św. z Akwinu, 90.
 Tomasz de Stitna, 170.
 Tongiorgi, 171.
 Towiański, 181.
 Trasmachus, 33.
 Travaglini, 171.
 Trendelenburg, 122.
 Trentowski, 182.
 Twardowski, 186.
 Tyszyński, 184.

U

Ubaghs, 162.
 Ulrici, 123.
 Überweg, 122.

V

Vaihinger, 147.
 Vallet, 172.
 Van der Aa, 172.
 Vasques, 170.
 Vitelio, 174.

Vittoria de, 170.
 Vogt, 109.
 Voltaire, 106.

W

Wais, 185.
 Wartenberg, 186.
 Wełłański, 196.
 Wilhelm z Champeaux, 86.
 Wolff, 118.
 Wundt, 126, 147.

X

Xenofanes, 27.
 Xenofont, 34.

Z

Zabellewicz, 180.
 Zallinger, 202.
 Zeno eleatczyk, 29.
 Zeno z Kittyonu, 55.
 Ziemiecka, 182.
 Zigliara, 171.
 Zimmerman, 121.
 Znosko, 178.
 Zoroaster, 7.

Ż

Żuławski, 188.





~~WARSZAWSKIE
TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE~~

50 lat istnienia.

Najstarsze, najpoczytniejsze obrazkowe pismo polskie:

TYGODNIK ILLUSTROWANY

zamieści w roku 1910 najświeższy wysoce interesujący utwór
Wiktora Gomullockiego

„CAR WIDMO“

z niesłychanie ciekawej epoki stosunków polsko-rosyjskich z czasów samozwańców, z ilustracjami **St. Bagieńskiego**; **nowele oryginalne** pierwszorzędnych autorów z ilustracjami najwybitniejszych malarzy, **nowele tłumaczone** ilustrowane.

Poezye najznakomitszych poetów polskich i antologia poetów obcych w wytwornych świetnych przekładach.

Kroniki Tygodniowe Bolesława Prusa.

Mały felieton Zdzisława Dębickiego.

Więć, obrazki K. Laskowskiego.

Stały przegląd literacki przez J. Weysenhoffa. Stały przegląd polityczno-historyczny: S. Askenazy. Sprawy społeczne i polityczne: Wl. Rabski. Kronika historyczna: H. Mościcki. Wieczory teatralne i muzyczne: Cz. Jankowski. Sztuki plastyczne: A. Gawwiński, T. Jaroszyński, H. Piątkowski. Obrazy galicyjskie przez K. Srokowskiego. Profile literackie: sylwety najwybitniejszych pisarzy polskich współczesnych.

Każdy artykuł ilustrowany.

Numery specjalne.

Dodatki nadzwyczajne.

Reprodukcyje barwne.

Reprodukcyje dwubarwne z najznakomit. obrazów polskich.

Tygodnik Ilustrowany w swoim roku jubileuszowym dla wszystkich prenumeratorów przygotowuje

Wielkie Jubileuszowe Premium zupełnie bezpłatnie:

ALBUM GRUNWALDZKIE

cykl kolorowych kartonów Wojciecha Kossaka, jako narodową pamiątkę wiekopomnego zwycięstwa pod Grunwaldem.

Oprawa Albumu rb. 1.50, przesyłka pocztowa Albumu bez oprawy 30 k., w oprawie 60 kop.

III Bez żadnej dopłaty III W r. 1910 jako upominek jubileuszowy ofiaruje Tygodnik Ilustrowany swym prenumeratorom nowy miesięcznik p. t.: **„Ciekawe Powieści“**

który wychodzić będzie pod redakcją **Artura Oppmana (Or-Ota)**.

Ciekawe Powieści zamieszczać będą utwory powieściowe trwałej wartości, z literatury polskiej i europejskiej.

Ciekawe Powieści dawać będą co miesiąc tom conajmniej 12-o arkuszowy, oddzielnie zbroszurowany, większego formatu, ozdobnie wydany.

Ciekawe Powieści kosztują rocznie Rb. 5 — z przesyłką Rb. 6 — dla prenumeratorów Tygodnika Ilustrowanego w r. 1910 dawane będą **II Bez żadnej dopłaty II**.

Oprawa 12 tomów „Ciekawych powieści“ rb. 2.—.

PRENUMERATA TYGODNIKA ILLUSTROWANEGO z Zeszytami Albumowemi, Dodatkiem Powieściowym i Premiami Artystycznymi:

w Warszawie: rocznie rb. 8, półrocznie rb. 4, kwartalnie rb. 2;

z przesyłką pocztową: kwartalnie rb. 3, półrocznie 6, rocznie 12.

Adres Redakcyi i Administracyi: **Warszawa, ul. Zgoda 12.** Tel. 414.

Kraków, Rynek. Łódź, Piotrkowska 81. Lublin, Krak.-Przedm. 36.

Ajentyury „Tygodnika Ilustrowanego“ we wszystkich miastach.

Udogodnienie dla nowoprzybywających prenumeratorów „BIBLIOTEKI DZIEŁ CHRZEŚCIJAŃSKICH”.

Z końcem roku 1909 opuści prasę 20-ty tom «Podręcznej Encyklopedyi Kościelnej». Pragnąc uprzystępnic nowoprzybywającym prenumeratorom nabycie całości, oddajemy im rzezone tomów dwadzieścia tejże encyklopedyi za

rubli szesnaście.

Sumę powyższą opłacać można **ratami półrocznymi po rb. 4.** nadsyłanemi czy to przy prenumeracie, czy też osobno. Po wniesieniu **pierwszej raty**, wraz z prenumeratą całość niezwłocznie przesłana będzie.

Koszta przesyłki pobierzemy stosownie do odległości za zaliczeniem; nie mogą one wszakże wynosić więcej, jak rb. 1 kop. 70 za całość.

W razie żądania tomów w oprawie (po dwa w jednym) cenę takiej po 30 kop. za tom, czyli **rb. 3** za całość, prosimy nadesłać przy pierwszej racie.

Również w myśl wyrażonych życzeń, pragnąc ułatwić zarówno nowym **Prenumeratorom**, jak **Bibliotekom** i **Uczelniom** nabycie już to **całości** naszych wydawnictw, już to **znaczniejszej ilości** wydanych przez nas dzieł, prosimy o warunki uprzystępniające zwrócić się do naszej **Administracyi** (Księgarnia Gebethnera i Wolffa w Warszawie, Nowosienna 9).

X. Władysław Szczęśniak

Dzieje Kościoła Katolickiego

Tom drugi.

Warszawa 1909.

Tom niniejszy (8-o, X, 479), obejmuje OKRES PIERWSZY Średniowiecza Kościoła od Karola Wielkiego do Grzegorza VII (800—1073).

Skład główny u autora:

WARSZAWA, NOWOGRODZKA № 47.

Do nabycia we wszystkich księgarniach.

Cena księgarska tomu II rb. 3.

Druk Piotra Laskauera i S-ki, Warszawa.

