KANT W POLSCE

PRACE HISTORYCZNO-LITERACKIE

STANISŁAW PIGOŃ. O księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego A. Mickiewicza . . . . . 3 K.
PIOTR BAŃKOWSKI. Maurycy Mochnacki, jako teoretyk i krytyk romantyzmu polskiego . . . . . 3 K.
STANISŁAW SZARSKI. Mitologia klasyczna w poezyi Kochanowskiego . . . . . 3 K.
WACŁAW BOROWY. Ignacy Chodźko (Artyzm i umysłowość) . . 3 K.
KAZIMIERZ CHODYNICKI. Poglądy na zadania historyi w epoce Stanisława Augusta . . . . . 2 K.
WŁADYSŁAW WŁOCH. Polska elegia patryotyczna w epoce rozbiorów . . . . . 3 K.

PRACE HISTORYCZNO-LITERACKIE

Nr. 8.

KANT W POLSCE

PRZED ROKIEM 1830

NAPISAŁ

STEFAN HARASSEK

KRAKÓW — 1916
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI G. GEBETHNERA I SP.
WARSZAWA — GEBETHNER I WOLFF

KRAKOW. — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI.

TREŚĆ

(Cyfry w nawiasach oznaczają strony).

Część III. Logika.

Część IV. Filozofia praktyczna Kanta.

* * *

* * *

WSTĘP

Już w zaraniu XIX w. domagano się od przyszłego historyka filozofii w Polsce, by stosunek nasz do Kanta zbadał i ocenił. Mianowicie w r. 1819, na jednem z posiedzeń Krakowskiego Towarzystwa Naukowego, Józef Emanuel Jankowski wyraził się o współczesnych sobie filozofach, »iż nie tylko umieli korzystać z nauki Descarta, Locka, Leibniza, Wolffa, ale i z Kanta i jego uczniów, a ich zasługi, w tym zawodzie położone, bezstronna potomność najsprawiedliwiej ocenić potrafi«[1]. Jak dotąd, życzenia i nadzieje Jankowskiego nie ziściły się w zupełności; wprawdzie o Kancie w Polsce wspominano już u nas niejednokrotnie, ale zawsze tylko dorywczo lub okolicznościowo[2]. Praca niniejsza, do której zachętę zawdzięczam prof. dr. Józefowi Ujejskiemu, jest próbą opracowania tego przedmiotu, o ile możności wyczerpującą.

Chcąc badać stosunek naszej umysłowości do Kanta, oraz śledzić wpływ, jaki filozof ten mógł wywrzeć na sposób my-

[1] Rocznik Tow. Nauk. z Uniw. krak. połączonego. Kraków 1821, VI, 265. [2] Struve, Kant, w Wielkiej Encyklopedyi Illustrowanej r. 1903. XXXIV, 673 i n. Tenże, Historya logiki w Polsce. (Warsz. 1911) 218 i n. Chmielowski, Kant w Polsce, Przegląd filozoficzny r. 1904. 379. Tenże, Najdawniejsze wiadomości o E. Kancie w piśmienictwie naszem, Pamiętnik literacki r. 1903, str. 436 i n. Tenże we wstępie do tłomaczenia Krytyki czystego rozumu 1904 r. X—XIII, Straszewski: Dzieje filozoficznej myśli polskiej. Kraków 1912. Ks. Gabryl, Polska filozofia religijna w w. XIX. Warszawa 1913.

ślenia w Polsce, trzeba sięgnąć nieco w przeszłość i uwzględnić cały szereg okoliczności, które w chwilach zjawienia się jego pism wpływały decydująco na kształtowanie się ówczesnej myśli polskiej. Wiadomo, że właśnie około r. 1770, kiedy to w filozofii Kanta zaznaczył się zwrot, od którego datować się miała nowa epoka myśli ludzkiej (t. zw. krytycyzmu), u nas zaledwie skończył się długi okres ciemnoty i zupełnego na polu umysłowem zastoju. Wiek XVII i pierwsza połowa XVIII-go brzmiały jeszcze ciągle odgłosami scholastycyzmu. Związek z nauką Zachodu był prawie zupełnie zerwany. Pogrążyliśmy się w formalistykę scholastyczną, o której już w XV w. mawiał podobno Grzegorz z Sanoka, że jest »snem czuwających na jawie«. Szkoły polskie już w w. XVI przestały być czynnikiem postępu, a wiek XVIII zastał je w stanie zupełnego upadku.

Kitowicz mówi, że, »co się tyczy filozofii, tej patryarchów nie było więcej jak dwóch: Arystoteles i św. Tomasz, ponieważ na wszystkich dysputach nie tłomaczyli się inaczej walczący z sobą, tylko albo *juxta mentem Aristotelis*, albo *juxta mentem divi Thomae*« [1]. Uczono więc filozofii z Arystotelesa, jak znowu mówi Kołłątaj, »ze wszystkimi dodatkami arabskimi i komentacyami św. Tomasza«. »O Kartezyuszu, Gassendim, Leibnizu i Newtonie nie mówiono tam, tylko odrzucając ich układy filozoficzne, kończąc zawsze na tem, że chrześcijańskiemu filozofowi nie wolno udawać się za nowemi filozofów sektami, ale owszem winien trzymać się jednej, a to Arystotelesowej, poprawionej przez św. Tomasza» [2]. Podobnie wyraża się i Staszyc, który w swych *Uwagach nad życiem Jana Zamoyskiego* drwił sobie z ówczesnych filozoficznych studyów. »Przez pięć lat teologię i filozofię przepisywać trzeba było, chcąc być bakałarzem. Dalej przez dwa lata dzień w dzień po kilka godzin wadzić się przymuszano, aby zostać wyzwoleńcem. Dopiero ten, kto przez dni kilka codziennie przez godzin dwanaście *majorem ordinariam*, *minorem ordinariam*

[1] Kitowicz, Opis obyczajów. Lwów 1883, I, 14. [2] Kołłątaj, Stan oświecenia w Polsce (Warszawa, 1907), 76, 77.

i *sorboniam thesim* odprawił, kto kilka tysięcy zapłacił, a jeść i pić dał dobrze, nakrył się doktorskim biretem«[1]. Akademia krakowska była sławna ze swego konserwatyzmu scholastycznego. I tak np. w r. 1610 odpowiada Akademia biskupowi Tylickiemu, gdy zalecał jej ulepszenia w wykładzie nauk, że nie potrzebuje żadnych reform, bo przecie »jest zawsze i była katolicką i nie splamiła się żadną herezyą«[2]. Wobec tego nie dziw, że i w wieku XVIII, wierna swej tradycyi, sprzeciwiła się Akademia stanowczo planowi biskupa Załuskiego, który chciał sprowadzić do Krakowa Chrystyana Wolffa na profesora matematyki i filozofii. Co więcej, nawet księdza Świątkowskiego, który (dzięki Załuskiemu) był uczniem tego filozofa, dlatego właśnie zmuszono do opuszczenia Uniwerstytetu i zaniechania wykładów[3]. Wobec takiego stanu nauk, nie dziwimy się zupełnie, że jeszcze w roku 1750 Andrzej Rudzki w swem dziele *Aristotelica philosophia quaestionibus eruditis ac notis sententiarum illustrata* nie znajduje w filozofii Descarta nic godnego uwagi, a poczytując ją za zupełny ateizm, wydaje na nią wyrok stanowczego potępienia. W takich to warunkach kształcił się jeszcze w Krakowie i wyrabiał sobie poglądy na metafizykę przyszły wróg Kanta, a zarazem najznakomitszy przedstawiciel oświecenia w Polsce, Jan Śniadecki.

Dopiero druga połowa XVIII wieku to epoka, w której Polska po długim wiekowym zastoju znów zaczyna kroczyć drogą postępu i nawiązywać łączność z nauką zachodnią: Konarski, Kołłątaj, Staszyc, Śniadeccy oto przodownicy tego odrodzenia.

Brak ciągłości w dziejach naszej pracy umysłowej sprawił, że nie mogło to nasze odrodzenie stanąć o własnych siłach; na własnym, rozpaczliwie szczupłym, dorobku umysłowym epoki poprzedniej nie można go było oprzeć. Świat zachodni był już tak daleko, że, chcąc się z nim zrównać, trzeba

[1] Staszyc, Uwagi nad życiem J. Zamoyskiego. (Wyd. Turowskiego), 10. [2] Pilat, Hist. lit. pol. tom II, część I, 46. [3] Kołłątaj, j. w., 80, 81.

było znów, jak w wieku XVI, pójść po naukę wprost do niego. Stąd charakter naszego odrodzenia w XVIII wieku musiał być odtwórczy.

Empiryzm Bacona i Locka, angielska filozofia moralna, deizm, filozofia szkocka, sensualizm, racyonalizm, zarówno francuski, jak i niemiecki: wszystkie te prądy znalazły w Polsce swoich zwolenników i krzewicieli. Największy wpływ uzyskała filozofia Locka i filozofia szkocka zdrowego rozsądku, do tych bowiem kierunków da się zaliczyć pogląd czterech najwybitniejszych przedstawicieli ówczesnej myśli polskiej: Kołłątaja, Staszyca, Jana Śniadeckiego i Dowgirda[1]. U dwu pierwszych zauważyć się nadto daje wyraźny wpływ sensualizmu Condillaca.

Zdobycze nauk przyrodniczych przedostawały się do nas szybko; kult obserwacyi i doświadczenia wzrastał; scholastykę zaczęto lekceważyć, metafizyce — odmawiać godności nauki; w myśleniu domagano się przedewszystkiem jasności i wyrazistości; powszechnem kryteryum prawdy stawało się doświadczenie, obserwacya, jasność i wyrazistość myślenia, wreszcie zasady powszechnego zdrowego rozsądku. Etykę oparto na prawie naturalnem, choć nie wszyscy odrzucali pomoc Objawienia. W religii deizm i racyonalizm wielu miał zwolenników.

A i w formie wzorowała się nasza literatura filozoficzna na wzorach zagranicznych: jej przedstawiciele usiłowali przejrzyście, a czasem i wytwornie, ujmować jasne i proste myśli; troszczyli się o to świadomie, żeby być zrozumiałymi i przystępnymi dla wszystkich, wzięli sobie bowiem za cel szerzenie światła i nauki w społeczeństwie, wierni hasłu wieku

[1] Poglądy Locka na język, zawarte w księdze III jego Essay concerning human understanding, znalazły między innymi także zwolennika w osobie Felińskiego. Czytamy mianowicie w jego Kursie literatury polskiej: »Trzeba przezwyciężyć tęskność, jaka jest nieuchronną przy uczeniu się szczegółowych .prawideł języka i stylu, które są logiką, przystosowaną do mowy naszej. Uwagi w tej mierze Locka są głębsze, niż wszystkich gramatyków«. Dzieła (Wrocław, 1840) II, 233.

oświeconego, że szczęście dać może człowiekowi jedynie nauka.

Tak mniej więcej wyglądał ten nasz »teatr światła i tylu umiejętności gruntownych« (jak mawiał Jan Śniadecki), gdy zjawiły się dzieła Kanta.

Szybkość, z jaką za granicą zmieniały się kierunki, a powolność, z jaką przyswajano je w Polsce, sprawiły, żeśmy się w życiu umysłowem zawsze spóźniali. Gdy młodzież polska w Niemczech już z końcem XVIII w. słuchała wykładów Kanta i jego uczniów, u nas epoka wpływów oświecenia francuskiego, a zwłaszcza empiryzmu angielskiego, ciągnie się aż do r. 1828, w którym Anioł Dowgird, ostatni wówczas zwolennik Locka, wydaje swój *Wykład logiki*. Gdy po r. 1800 daje się u nas zauważyć wpływ Kanta, w Niemczech panuje już idealizm. To też już w r. 1808 mamy pierwszy wyraźny objaw wpływów Schellinga w pracy Szaniawskiego *O przeznaczeniu urzędowań*, w r. zaś 1822, gdy Gołuchowski wydał swą *Filozofię w stosunku do życia narodów*, zaczyna się i u nas okres idealizmu. Po r. 1830 panuje on powszechnie wraz z heglizmem, kiedy tymczasem w Niemczech w tej dobie zaczyna się już pozytywizm (na który nam długo jeszcze wypadnie czekać).

Jakież więc stanowisko mogliśmy zająć wobec Kanta między rokiem 1800 a 1830? Trzy panujące u nas podówczas kierunki (z których dwa pierwsze ścierały się z sobą gwałtownie): filozofia angielska, idealizm niemiecki i reakcya katolicka (po wieku oświecenia) zajęły wobec filozofii Kanta odrębne, a swoiste stanowiska, które wyjaśnimy w toku niniejszej pracy.

Na pytanie, czy w znajomości Kanta pozostaliśmy w owym czasie bardzo w tyle poza innymi narodami, odpowiedzieć musimy, co do Anglii, Holandyi, Francyi i Szwecyi, twierdząco; jedynie może Włochy (innych krajów nie bierzemy już pod uwagę) stały od nas pod tym względm nie o wiele wyżej.

W Anglii już w r. 1796 wyszło w Londynie dzieło o filozofii Kanta przez F. A. Nitscha. Tamże w r. 1798 wydał

dzieło poświęcone krytycyzmowi Kanta A. F. Willich. W Holandyi pojawiło się pierwsze gruntowniejsze dzieło o Kancie już w r. 1796; autorem był profesor filozofii w Amsterdamie, Paweł Hemert, który w dwa lata później zakłada tamże specyalne czasopismo w celu zapoznania ogółu z nauką Kanta. Drugie większe dzieło o Kancie, dotyczące głównie *Krytyki czystego rozumu* wyszło (w przekładzie francuskim) w roku 1801; autorem był drugi zasłużony w Holandyi znawca Kanta J. Kinker. Pomijamy tu już późniejszych, jak Le Roy, J. A. Bakker, L. Schröder, oraz przeciwników, jak D. Wyttenbach, którzy tylko pośrednio do zaznajomienia ogółu z Kantem przyczynić się mogli.

We Francyi poznawano filozofię Kanta najpierw za pośrednictwem wspomnianego dzieła J. Kinkera, które w r. 1801 przetłomaczono na język francuski. Jednym z pierwszych, którzy kładli wielki nacisk na studyum filozofii Kanta, był Destutt de Tracy; rozprawa jego o Kancie ukazała się w roku 1801. Wcześniej jeszcze nieco, bo w roku 1797, zajmuje się filozofią Kanta Karol Villers w bezimiennych *Listach Westfalskich;* w r. 1799 pisze on o *Krytyce czystego rozumu,* wreszcie w r. 1801 wydaje dwutomowe dzieło: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale,* o którem z okazyi Polski wspomnieć nam jeszcze wypadnie. Trzecim, który zapoznawał Francyę z Kantem, był Hoene Wroński. Dzieło jego: *Philosophie critique découverte par Kant,* wyszło w Marsylii w r. 1803. Dla studyum naszego ważnem jest jeszcze dzieło Degéranda, który w swej *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines* (1804) usiłował wobec Kanta zająć stanowisko krytyczne. Książka ta powszechnie znana była w Polsce i wywarła znaczny wpływ. Pomijamy tych, choćby najwybitniejszych, co wówczas w mniejszej lub większej byli zależności od Kanta, jak Maine de Biran, pani de Staël, Ampère i in.

Jeden jeszcze kraj wyprzedził nas w zapoznaniu się z Kantem — Szwecya. Nad filozofią Kanta pracował tam Da-

niel Boëtius, profesor filozofii w Upsali, który zwłaszcza w etyce był jego gorliwym zwolennikiem.

Inaczej było we Włoszech. Panowały tu stosunki bardzo analogiczne do polskich: przeważały wpływy Francyi, w filozofii hołdowano przeważnie sensualizmowi. Pierwsze wiadomości o Kancie czerpano tam, jak i u nas, z dzieł Villersa i Degéranda, Kanta czytywano w tłomaczeniach łacińskich Bornsa [1] wydanych w latach 1796—1798. Korzystano także z francuskiego przekładu dzieła Kinkera. Zdobyły się jednak Włochy na obszerne dzieło Galuppiego *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* (1819—32), na jakie myśmy się nie zdobyli [2].

Już z końcem XVIII w. Niemcy zarzucili Francuzom, że nie rozumieją Kanta. Na to odpowiedział w r. 1804 Degérando, że »mamy do przełamania przeszkody dwóch języków: jedną języka niemieckiego, nieszczęściem mało u nas upowszechnionego, drugą trudniejszego jeszcze języka krytycyzmu«; zresztą pyta Degérando: »Możnaż od nas domagać się sprawienia się z tych lat dwunastu lub trzynastu, które przepędziliśmy bez zatrudniania się Kantem? Właśnie jak gdyby te lata były dla nas czasem zwyczajnym, czasem namysłów filozoficznych! Zapominają, że wielkie nadzieje, wielkie niebezpieczeństwa, wielkie klęski, wielkie poprawy musiały w tym czasie wyczerpywać wszystkie myśli. Zapominają, że nieszczęścia wojny odosobniały nas od tych Niemiec, w których oskarżają nas, iż nie przyłączyliśmy się do admirowania krytycyzmu« [3].

Jeżeli tak bronili się Francuzi, to cóż dopiero mamy powiedzieć o sobie my, co przeżyliśmy wówczas tak straszną tragedyę dziejową?

---

[1] U nas zwrócił na nie uwagę Kalendarzyk krakowski z r. 1802. [2] Por. Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philosophie, Berlin 1901, 1902. III, 303, 387, n. IV, 523, n. 354, 501, 529, 535, 540. [3] Według tłomaczenia Jarońskiego, Jakiej filozofii Polacy potrzebują? str. 17.

CZĘŚĆ PIERWSZA

Przeciwnicy i krytycy Kanta; polemika.

ROZDZIAŁ I.

Oświecenie polskie wobec Kanta

Kto zna główne prądy umysłowe, na których tle zjawiła się filozofia krytyczna, temu nie trudno będzie zrozumieć charakter walki, którą oświecenie polskie wydało krytycyzmowi Kanta. Wrzała ona wszędzie, najsilniej naturalnie, w Niemczech. Krytykowano tu nową filozofię, wychodząc z najrozliczniejszych założeń, a więc z punktu filozofii Leibniza i Wolffa, ze stanowiska teologicznego, mistycznego, sceptycznego i t. d. Nas interesuje przedewszystkiem walka, którą wydali Kantowi zwolennicy niemieckiej filozofii popularnej, ich to bowiem pisma, obok francuskich, największy wpływ wywrzeć mogły na naszych krytyków i przeciwników filozofa królewieckiego. W Niemczech zmobilizowano też do walki cały szereg czasopism, jak np. wydawane przez Eberharda: *Das philosophische Magazin* (w Halli 1788—1792) i *Philosophisches Archiv* (w Berlinie 1792—1793), przez Federa i Meinera — *Philosophische Bibliothek* (w Getyndze od r. 1788), oraz założoną przez Nicolaiego w Berlinie *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Z rozlicznych niemieckich przeciwników i krytyków Kanta może najwięcej znani byli w Polsce Chrystyan Garve i Ernest Plattner.

Obok tego zwalczano go w całym szeregu broszur i pism ulotnych, a nawet wyszydzano w powieściach [1]. Znajdujemy tu te same zarzuty i krytyki, jakie spotykać będziemy i w Polsce, nie wyłączając i takich, jak ustawiczne wygadywanie na sztuczną terminologię, nie niemieckie wyrażenia; nawet porównanie kantyzmu z szerzącym się równocześnie mesmeryzmem, z którem spotykamy się u Jana Śniadeckiego, znajduje się w artykułach niemieckich [2].

Reinhold świetnie scharakteryzował rozliczne sposoby rozumienia filozofii Kanta, mówiąc, że »w *Krytyce czystego rozumu* dogmatycy widzą usiłowanie sceptyka, który pewność wszelkiej wiedzy chce obalić, sceptycy — pełne pychy uroszczenia człowieka, który na gruzach dotychczasowych systemów nowy chce wznieść dogmatyzm, supernaturaliści — sztuczkę, przez którą religię chce się pozbawić podstaw historycznych i ugruntować naturalizm; naturaliści — nową podporę chylącej się do upadku filozofii opieranej na wierze; materyaliści — idealistyczne zaprzeczenie rzeczywistości materyi; eklektycy — powstanie nowej sekty, której pewność siebie i nietolerancya nie miały dotąd przykładu i która niedawno wyzwolonej filozofii niemieckiej nowem zagraża jarzmem; wreszcie przedstawiciele filozofii popularnej — już to śmieszne przedsięwzięcie, obliczone na to, ażeby w naszem oświeconem i pełnem smaku stuleciu przez scholastyczne subtelności i terminologię wyrugować z filozofii zdrowy rozsądek, już to prawdziwy kamień obrazy, który zawala drogę filozofii popularnej, utorowaną tak niedawno przez mnóstwo łatwo przystępnych pism« [3]. Powyższe, a zwłaszcza ostatnie, słowa Reinholda, stosują się doskonale do tego, co o Kancie mówiono i pisano w Polsce.

Powody, dla których oświecenie polskie wystąpiło do walki z Kantem były analogiczne do tych, które wywołały

[1] Por. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie. Tom XII zbiorowego wydania pism Kanta przez Rosenkranza. [2] Por. Philosophisches Archiv Eberharda. Berlin 1793, II, 3. [3] Reinhold, Briefe über die Kantische Philosophie, Lipsk, 1790, 104, 105.

walkę z nim w Niemczech. Były jednak i inne. Polska, jak słusznie powiedział Jan Śniadecki, była wówczas krajem, który się dopiero zaczął porządnie uczyć. Twórcy naszego oświecenia, którzy wyzwolili naukę i szkoły polskie z pod panowania scholastyki, byli bezwzględnymi wielbicielami empiryzmu; niechętnie patrzyli na wszelkie rozumowania, które nie były w najściślejszym związku z doświadczeniem. Stąd ta ich wszystkich cechująca pogarda dla całej metafizyki spekulatywnej. Fakt, że apryorystyczna filozofia Kanta zjawiła się u nas w stosunkowo niedługim czasie po przezwyciężeniu nie opartej na doświadczeniu scholastyki, był jedną z ważnych przyczyn ówczesnej walki z Kantem. To też, gdy za pośrednictwem francuskiem dowiedziano się o nowej, idealistycznej, filozofii Kanta, Fichtego i Schellinga, oburzenie nie miało granic: oto ta nowa nauka nie opierała się na doświadczeniu, o którego pierwszeństwo oni z takim trudem, dla pożytku oświaty narodowej walczyli, lecz przeciwnie było to rozumowanie *a priori*, wyrażone w sposób, niełatwy do zrozumienia i niejasny, przy pomocy specyalnej terminologii. Wszystkie ideały wieku oświeconego: przewaga rozwijających się nauk przyrodniczo-matematycznych, oparte na nich rozumowania o naturze człowieka i świata, jasność, prostota i przystępność myśli: wszystko to nowa metafizyka zdeptała! Jeśli metafizykę tę, określaną jako scholastykę i barbarzyństwo, uznano za »hańbę uczonej Europy«, to dla Polski, zdaniem twórców oświecenia, była ona zgubą, bo cofała ją w czasy ciemnoty średniowiecznej, z której oni właśnie, tak niedawno dopiero, zdołali swój kraj wyrwać. Walka o narodowość nauki i szkoły polskiej, nadto troska o czystość języka dokonały reszty. Przedstawiciele oświecenia polskiego, stojąc na straży magistratury szkolnej, uważali za swój obowiązek narodowy zwalczanie tej nowej nauki słowem i pismem. Jan Śniadecki wysunął się na czoło tej walki. Tak, jak on, sądziło jednak wielu. Kołłątaj w liście do Jana Śniadeckiego z d. 30 sierpnia 1803 r. pisze: »Widziałem ja z żalem, przejeżdżając przez Warszawę, że filozofia Kanta zaczęła wielu głowę zawracać; postrzegam nawet w etacie Szkoły

głównej wileńskiej, że podobno przez wzgląd na filozofa królewieckiego umieszczono tam katedrę metafizyki, bo mi nawet powiadają, że Xsiążę Adam Czartoryski i niektórzy Niemcy w Petersburgu należą także do sekty tego filozofa. Żeby temu zapobiedz, ułożyłem w moich radach odesłać logikę do gimnazyów, a w Szkole głównej na miejscu metafizyki proponować katedrę historyi filozofii wszystkich sekt tak dawnych, jak i teraźniejszych«[1]. Troska, by uchronić uniwersytety polskie od metafizyki niemieckiej, była wówczas powszechną. A Franciszek Dmochowski pisał w liście do Kołłątaja (dn. 19 sierpnia 1804 r.) z żalem o uniwersytecie wileńskim, że, »gdzieśmy zakładali gniazdo języka i nauk polskich, tam będzie siedlisko transcendentalistów niemieckich«[2]. Szopowicz zaś do Jana Śniadeckiego: »Potykam się tu częstokroć z pryorystami kantowskimi; jest to spuścizna po zejściu Niemców w Uniwersytecie«[3].

Niechęć do cudzoziemców, a zwłaszcza Niemców, sprzęgła się tutaj z niechęcią do metafizyki wogóle. Staszyc pod wpływem Locka mówił przecież otwarcie, że metafizyka »to jest umiejętność najmniej potrzebna; człowiek nie rodzi się do metafizyki; widzieliśmy, że on nie ma nic wrodzonego, wszystkiego przez swoje zmysły dochodzi: jakże ma poznać, albo na cóż mu się przyda tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć ani widzieć, ani się dotknąć potrafi?«[4]. Dlatego też proponuje logikę i teologię ze szkoły usunąć, a metafizyka »w edukacyi pospolitej niechaj zakazaną będzie«[5]. Typowym dla oświecenia wrogiem metafizyki jest również Adam Kazimierz Czartoryski, który pyta, czy »te natężenia umysłu czem innem są, jak trudne i pracowite fraszki, i czyli te fraszki nie przyczynią się bardziej do mącenia, jak do przetarcia głów«[6]. Metafizyka, zdaniem jego, jest tylko igraszką i roz-

[1] Kołłątaj, Korespondencya, wyd. Kojsiewicz, I, 112. [2] Tamże, II, 429. [3] List do Jana Śniadeckiego 17 sierpnia 1820 r. (Rękopis Bibl. Jagiell. Kod. 3129). [4] Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego, (Wyd. Turowskiego), 20. [5] Tamże, 20. [6] Myśli o pismach polskich, 1810 (wyd. Turowskiego), 47.

rywką, dozwoloną jedynie najznakomitszym myślicielom »po pracach i poszukiwaniach użyteczniejszych«; ale biada, jeśli »próżny i zaufany w niedołężne siły swoje gmin naśladowczej trzody ma te igry za przedmiot jedyny i najważniejszy«. Co do przekładów, które pojawiły się już w Polce, to zastanawia się Czartoryski nad tem, »jak też komu przychodzić może myśl (niewczesna jeszcze) przekładania księgi, o metafizyce i o jej abstrakcyach traktującej, i czy można bez żalu marnować czas i pracę na to, aby być mało od kogo czytanym, a jeszcze mniej od kogo zrozumianym? bo jakożkolwiek niedokładne i zagmatwane... wychodzą wszędzie, a mianowicie w Niemczech, dzieła z pod pióra zarażonych epidemią metafizyczną naszoczesnych autorów, niepojętniejsze jeszcze daleko wychodzi ich tłomaczenie z rąk tłomaczącego« [1]. »Jak w dawniejszych, tak i w świeższych wiekach — pisze Czartoryski — tęgie głowy, jako to: Platona, Arystotelesa, Leibniza, Locka i Kanta, igrały dla rozrywki metafizycznemi marzeniami na wzór bohaterów«.

Wspólne całemu oświeceniu lekceważenie metafizyki, nieopartej na doświadczeniu, uzasadnione filozofiią Locka, przedostało się i do literatury pięknej. Krasicki n. p. pisze: »Umysł zbyt dumny chce odchylać zasłonę, wyrokiem przedwiecznym zapuszczoną. Chcecie wmawiać w mniej świadomych, żeście ją odsłonili i, zamiast istoty rzeczy odkrytych, opowiadacie wasze sny i przywidzenia. Ciekawość wasza zuchwała zapędza się za metę wyznaczoną, opuszczając częstokroć to, co ma przed sobą i coby za pracowitem staraniem mogła odkryć« [2].

Ta niechęć do metafizyki łączyła się ściśle z obawą przed wszystkiem, co przypominać mogło dawną scholastykę. Obawa ta, jeśli zważymy stosunki w ówczesnej Polsce, była zupełnie zrozumiała i uzasadniona. Tylko któż mógłby przypuścić, że

[1] Tamże, 45 n. W nawiasie warto dodać, że używany przez Libelta termin »Um« spotykamy już w Rodzie ludzkim Staszyca i w Myślach o pismach polskich Czartoryskiego. [2] Przypadki Mikołaja Doświadczyńskiego, ks. II.

będzie to nowy powód do walki z Kantem? A jednak tak było. Twórcy oświecenia uczyli się jeszcze sami za młodu w szkołach polskich filozofii scholastycznej; będąc potem gorliwymi wielbicielami empiryzmu, wszędzie, gdzie tylko rozumowanie nie zaczynało się od stwierdzonych doświadczeniem faktów, lecz polegało na apryorycznych zasadach, wietrzyli już scholastykę. Kołłątaj w wyżej wspomnianym liście do Śniadeckiego pisze te niezmiernie charakterystyczne słowa: »Chcąc się upewnić, co w sobie zawiera filozofia Kanta, uczyłem się jej teraz i przekonałem się z własnego doświadczenia, że onby się był źle wydał zaraz po Kartezyuszu i Leibnizu, cóż dopiero teraz, kiedy mamy w ręku Locka, Condillaca i Degérando. Ja rozumiem, że sekta Kanta, w Niemczech nawet, nie przeżyje już lat dziesięciu. Coby to więc za smutna rzecz była, żeby nią zarażono głowy Polaków, bardzo do naśladownictwa skłonnych«[1]. Najciekawszym jest jednak powód, dla którego tak osądził Kołłątaj tę filozofię. W *Uwagach nad trzema imperatorskimi ukazami, względem oświecenia powszechnego wydanymi*, pisze, że zamiar uczenia filozofii Kanta »byłby godzien politowania, boby cofał wiadomości filozoficzne od XIX do XV wieku, wprowadziłby na nowo perypatetykę, język ciemny i niezrozumiały; a mówiąc o rzeczach bez sensu i związku, nazywając one *transcendentalnemi*, chciałby dochodzić rzeczy *a priori*, które nie dadzą się dochodzić tytko ze skutków«[2]. Kant więc, zdaniem Kołłątaja, wznawia scholastykę; naturalnie wobec tego »zaraza ta grasuje tylko między ludźmi średnimi i zaraża jedynie mierne głowy; żaden sławny matematyk nie popiera apokaliptycznych urojeń Kanta i Fichtego«.

Czy jednak Kołłątaj znał istotnie dzieła Kanta? Z jego własnego wyznania dowiadujemy się, skąd czerpał swe wiadomości, jak tanio i szybko wyrobił sobie zdanie o nim; mówi bowiem: »Nie mając przed oczyma dzieł niemieckich Kanta, przeczytałem z największą pilnością dzieło francuskie, napisane przez Villers; a ponieważ w młodości mojej słuchałem

[1] Korespondencya, I, 112. [2] Tamże, I, 159, 160.

całego kursu perypatetyki w Krakowie, nie było mi trudno pojąć, czego chce Kant w swojej filozofii transcendentalnej. Sądząc o nim bez uprzedzenia, szukałem, czyliby przynajmiej nie był on zdatny dla uczniów teologii, ale, będąc doktorem teologii, znalazłem, że on jest wcale niezdatny nawet dla uczniów tej objawionej nauki, szukając albowiem pierwszej przyczyny wszechrzeczy przekonywa się, że jej *a priori* okazać i dowieść nie można. Dowody jego, które kładzie *a posteriori*, są daleko słabsze od Locka, a tem bardziej od Woodwarda; cóż mówić o tych demonstracyach, które znajdujemy w Newtonie?« [1].

Jeżeli tylko takie nad Kantem studya prowadził Kołłątaj, to nic dziwnego, że takie wydawał o nim sądy! Jak widzimy, dochodzi on do wniosku, że filozofia Kanta to tylko scholastyka, i to tak marna, że nawet uczniowie teologii nie mogą z niej korzystać; nic więc dziwnego, że takiej filozofii nie mógł dopuścić do reformowanych przez siebie szkół. A jednak ten sam Kołłątaj, choć tak wrogo usposobiony dla filozofii Kanta, powoływał się nań, kiedy żądał równości wobec prawa dla wszystkich i zupełnej wolności włościan [2].

Podobnie jak Kołłątaj, zapatruje się na filozofię Kanta Tadeusz Czacki, który w liście do Jana Śniadeckiego (z r. 1806) tak pisze: »Nigdy nie byłem... za Kanta nauką. On nas z wieku XVIII przeniósł w wiek scholastyczny. On nas od logiki prostej prowadzi do metafizyki, a pracując trancendentnie i transcendentalnie wprowadza do obłąkania« [3]. A jeśli Karpiński w swych *Pamiętnikach* notuje, że »Kant gwałtem znowu do szkół wprowadzić perypatetykę pismami swemi usiłował, sobie tylko uczynił krzywdę, że użyteczną teraźniejszą filozofię, na doświadczeniach fizycznych geometryi zasadzoną, do dawnego *ens rationis* powrócić chciał«, to powtarza tylko słyszane zewsząd sądy tych, co podobne, jak Kołłątaj, Czacki i Jan Śniadecki, wyrobili sobie wyobrażenie o filozofii Kanta.

Wyobrażenia te były zresztą najrozmaitsze. I tak Jan

[1] Tamże, I, 160, 161. [2] Uwagi nad Księstwem Warszawskiem (Lipsk 1808) 203. [3] Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, II, 232.

Sołtykowicz filozofię Kanta nazywa dogmatyzmem [1]; Edward Lubomirski uważa ją za mistycyzm, a za największą jej zaletę poczytuje niezrozumiałość, albowiem Kant »więcej jeszcze byłby rozsiał złego światła, gdyby był do pojęcia wszystkich« [2].

Nikt jednak nie wyraził się o dziełach Kanta tak szczerze, jak Staszyc. Z przypisków do *Rodu ludzkiego* dowiadujemy się, że znał on jego dzieło z r. 1755 p. t. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [3] i *Zum Ewigen Frieden* [4], oba jednak w przekładzie francuskim. Zapewne, o krytycznej filozofii coś wiedział z podręczników francuskich [5], był to przecież jeden z największych erudytów w Polsce. Od zrozumienia jednak tej filozofii był niezmiernie daleki. W nauce o wyobrażeniach stojąc na gruncie filozofii Locka, utrzymuje on, że twórcą teoryi »wyobrażeń wrodzonych« był Platon, a rozwijali ją Kartezyusz, Leibniz, Wolff. »Nakoniec — mówi — nastąpił Kant. Temu zdawało się, iż między wyobrażeniami, przez zmysły nabytemi, jest coś pośredniczego, o tem napisał księgi; te są niezrozumiałe« [6]. A więc powiedział otwarcie to, do czego nie chcieli się przyznać inni przedstawiciele oświecenia polskiego.

Chociaż wielu tak myślało o Kancie, jak Kołłątaj i Jan Śniadecki, jednak nie wszyscy tak bezwzględnie go potępiali i lekceważyli. Czartoryski uznawał jego wielkość, choć przyznawał, że nie potrafi jej ocenić. Tadeusz Czacki pomimo wyżej wspomnianych słów, pisanych do Śniadeckiego, wiedział doskonale, że nauka prawa nie może się już obejść bez znajomości filozofii Kanta. To też, wysyłając kandydata do tej katedry, Kudlickiego, na studya za granicę, poleca mu w instrukcyi, która tak oburzyła Jana Śniadeckiego [7], by zapoznał się dokładnie z tą filozofią.

---

[1] Rozprawa nad przyczynami uwłaczających naukom mniemań. (Krak. 1828), 218. [2] Obraz historyczno-satyryczny Wiednia oryginalnie 1815 r. wystawiony. (Warszawa 1821), 231. [3] Staszyc, Dzieła, VII, 404. [4] VIII, 377. [5] IX, 69. [6] VII, 418. [7] Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, I, 398.

Niezmiernie ciekawa jest jednak uwaga, w której Czacki zaleca, jako komentarz do Kanta, dzieła znanego opozycyonisty, nie zbyt głębokiego krytyka, Plattnera; Schellinga zaś stanowczo każe unikać [1]. Czacki też jedyny z całej plejady naszych przeciwników Kanta domaga się od nich, by go koniecznie czytali w oryginale; on też pierwszy zwrócił uwagę, że Villers, ten powszechnie znany i czytywany historyk filozofii, od którego wiadomości o Kancie czerpał nie tylko Kołłątaj, ale i Jan Śniadecki, nie jest zbyt wiernym wykładaczem Kanta [2]. Sądów, usiłujących oddać sprawiedliwość stanowisku filozofa królewieckiego, było w obozie oświecenia więcej. Tak np. do księcia Adama Czartoryskiego pisze jakiś nieznany autor w r. 1801, że wyrzeka się wprawdzie »Kanta i wszelkich spraw jego«, ale żałuje równocześnie, że, nie umiejąc po niemiecku, nie może studyować tego filozofa, który »uczy myśleć«. Ciekawy list ten, wskazujący, że już wówczas umiano ocenić różnicę między popularnym sposobem myślenia oświecenia a rozumowaniem Kanta, brzmi: »Był czas, i niedawny, gdzie pod protekcyą mody encyklopedystów można było bez pracy myślenia za filozofa uchodzić. Kant nie objął miejsca po Wolterze i nie dziw: ten bawił i śmieszył, ów suche i twarde wióry do gryzienia podaje. Któryż w istocie czub nowomodny nastrzępił się od głębokiego śledzenia Krytyki czystego lub praktycznego rozumu? Gdzież są te tłomaczenia dzieł metafizyczno-kantowskich, coby uczniom za pokarm służyć miały? Jeden *Pamiętnik Warszawski* coś o Kancie wspomniał, i pisał Szaniawski o umyśle i prawidłach

[1] Tamże, II, 236. [2] W liście do Aleksandra Chodkiewicza, który drwiąco wyrażał się o filozofii Kanta, tak odpowiada Czacki: »Szanujmy królewieckiego filozofa, lecz osobno winniśmy czynić o jego transcendentalizmie i empiryzmie«. I znowu, jako komentarz, zaleca Plattnera, poczem pisze: »Z cytacyi widzę, że Kanta znasz w obrazie, który dał Villers. Fichte i Gardey (?) niewiernym go wykładaczem nazwali. Chcesz go poznać, przebacz mej otwartości, czytaj go w oryginale«. Chmielowski: Tadeusz Czacki (Petersburg 1898) 41.

Kanta«[1]. Zobaczymy, że podobnie przeciwstawiali Kanta współczesnej epoce Szaniawski i wielu innych.

Jak szerokie kręgi zataczała ta powierzchowna polemika o Kanta, która schodziła do sfer coraz mniej do tego powołanych, świadczy dyskusya, która toczyła się w roku 1815 w *Tygodniku Wileńskim*, gdzie pewien obywatel ziemski pozwolił sobie na drwiące uwagi o Kancie. Odpowiedział na to zarówno redaktor pisma, jak i jeden z czytelników, w tonie nie zbyt dla owego krytyka przyjemnym, gdyż powiedziano mu, że, gdyby się pilniej zajął rolnictwem, »zapomniałby wkrótce o niezrozumiałym dla niego Kancie«[2].

Z tego wszystkiego widzimy, że najznakomitsi przedstawiciele literatury wieku oświeconego wyrażali się o filozofii Kanta wrogo. Czynili to naturalnie nie jako filozofowie, lecz przedewszystkiem, jako wychowawcy narodu. W filozofii Kanta, którą znali ze streszczeń lub z krytyk zwolenników filozofii popularnej w Niemczech, widzieli zgubę dla świeżo dopiero rozbudzonej umysłowości polskiej. Walczyli z tą filozofią, która, zdaniem ich, cofnęłaby naród w czasy ciemnoty średniowiecznej i na bezdroża czczej, nie opartej na danych empirycznych, spekulacyi.

---

[1] Dębicki, Puławy, III, 125. Według hipotezy Dębickiego, autorem tego listu jest Czacki, o czem wolno wątpić, bo Czacki prawdopodobnie umiał po niemiecku. [2] Tygodnik Wileński r. 1815, nr. 6, str. 96.

ROZDZIAŁ II.

Jan Śniadecki.

W nikim dążność ta nie przejawiła się tak silnie, tak bezwzględnie i tak skutecznie, jak w Janie Śniadeckim. On to przedewszystkiem, wychodząc z założenia, że »jest... powinnością ludzi, naukami zajętych, zapobiegać, aby się fałszywe zdania nie szerzyły w narodzie«[1], wystąpił do ostrej i bezwzględnej walki z filozofią Kanta. Śniadecki, matematyk i astronom, wielbiciel nauki angielskiej, czciciel Bacona i Newtona, wyznawca filozofii Locka, opierający się na zasadach filozofii szkockiej zdrowego rozsądku, zdecydowany empiryk w każdem niemal drgnieniu swej myśli, — nie mógł milczeć, gdy nowa apryorystyczna metafizyka niemiecka, wywodząca swój ród od Kanta, zaczęła napływać do Polski.

Chociaż Śniadecki był znakomitym uczonym, mylą się jednak ci, co chcą koniecznie wykazać, że w polemice przeciw Kantowi był on uczonym filozofem i krytykiem[2]. Jest

[1] O filozofii. Dzieła (wyd. Balińskiego) V, 29. [2]) Por. Straszewski: Jan Śniadecki (Kraków1875). Dzieje filozoficznej myśli polskiej (Kraków 1912), I, 476 i n. Literatura: Baliński Michał, Pamiętniki o Janie Śniadeckim. Wilno 1865. Listy Jana Śniadeckiego, wyd. Kraszewski, Poznań 1878. Skórski, Jan Śniadecki, Lwów 1890. Struve, Historya logiki, jako teoryi poznania w Polsce. Warszawa 1911. Bieliński: Historya Uniwersytetu Wileńskiego, II, 428 n. Krupiński, Dodatek o filozofii polskiej, w Schweglera Historyi filozofii. Warszawa 1863, str. 40 i n. Woroniecki: Zależność Śniadeckiego od J. M. Degéranda. Przegląd filozoficzny 1904, VII, 407, n.

to krzywda i ujma, wyrządzona pamięci Śniadeckiego przez tych, co sztucznie chcą wywyższać wielkich i przypisują im zasługi, jakich nie położyli. W rzeczywistości, gdyby Śniadecki pisał swe rozprawy o Kancie, jako filozof, musielibyśmy wydać o nich sąd, bezwarunkowo dlań niekorzystny. Ale przecie niepodobna przypuścić, by człowiek, znający i uprawiający filozofię, jako naukę, i człowiek tej miary, co Śniadecki, mógł wydać owe gwałtowne artykuły o Kancie, jako rozprawy filozoficzne. Nie, wolno raczej przypuszczać, że ogłosił je tylko w tym celu, aby wpłynąć na opinię publiczną w sposób, dla filozofii Kanta możliwie najniekorzystniejszy; wystąpił w nich mianowicie, jako stróż oświaty publicznej, jako publicysta, a nawet satyryk, aby ośmieszyć, zniszczyć w samym zarodku to, co mogło w jego oczach zabić dopiero co odrodzoną umysłowość polską. Inna sprawa, czy godziło się nawet w tak szlachetnym celu posługiwać się takimi środkami, czy godziło się przez bezwzględne poniżanie drugich swoje własne wskazywać drogi?

Z filozofią Kanta zaczął się Śniadecki zaznajamiać już po roku 1800, z góry żywiąc do niej niechęć, jak zresztą wogóle do umysłowości i nauki niemieckiej, do której nigdy nie miał zaufania. Jeszcze w roku 1781, a więc w roku ukazania się *Krytyki czystego rozumu,* pisał do biskupa Poniatowskiego z Paryża, że Niemców nigdy nie powinniśmy w niczem naśladować [1]. Oprócz niechęci do Niemców, być może, rasowej, żywił Śniadecki właściwą wszystkim wogóle przedstawicielom i krzewicielom oświecenia niechęć do roztrząsań metafizycznych. Oto co pisze o sobie w jednej z późniejszych rozpraw: »Straciwszy najsposobniejszą porę życia na metafizyce, miałem ją najprzód za górną mądrość. Gdym się potem rzucił do prawdziwych umiejętności, poznałem się na nieużyteczności tamtej i na jej szkodliwem dążeniu« [2]. Prawdopodobnie tą »straconą porą życia« były czasy studyów akademickich w Krakowie, w okresie wyłącznego jeszcze panowania scholastyki. I jeszcze: »Z metafizykami nigdy się spie-

[1] Straszewski, Jan Śniadecki, 47. [2] O Metafizyce, III, 223, n.

rać nie godzi. Są to głowy osobliwego gatunku, opatrzone w torbę słów obosiecznych, to jest ciemnych i na różne strony brać się mogących: cała u nich mądrość zależy na znajomości wszystkich kryjówek, w których są utajone różne znaczenia tego samego słowa«[1]. Metafizyce zarzucał Śniadecki głównie zerwanie wszelkich związków z doświadczeniem: »W metafizyce, tak nazwanej filozoficznej, nie powściągnionej żadnemi pewnemi i mocnemi prawidłami w upowszechnianiu myśli.... świat marzeń dziwactw i urojeń wzięto za świat prawdy i rozumu. Umysł ludzki, rzucony na morze niebezpieczeństw, bez wodza, wędzidła i podpory, nie mógł, tylko wałęsać się i gubić we snach, w przędzy słów i mniemań subtelnych, ale ciemnych, słabych i znikomych«[2]. Z uwagi, że tylko doświadczenie jest tym »wodzem i wędzidłem« i tylko ono daje nam prawdy »niewątpliwe i powszechne«, usuwa Śniadecki wszelką naukę, która nie poprzestaje na zdobyczach tego właśnie doświadczenia. Zdaniem jego, »odjąć rozumowi naukę doświadczenia, albo podać ją pod wątpliwość, jako empiryzm, jestto zburzyć wszystkie fundamenta rozsądku«[3]. Nie dziw, że, mając takie poglądy, twierdzi, iż »metafizyka jest... najniebezpieczniejszą dla kraju zaczynającego się porządnie uczyć«[4]. Dlatego też walkę z nią poczytuje Kołłątajowi, Czartoryskiemu i Komisyi edukacyjnej za wielką zasługę.

Jakiż jednak wpływ na walkę z Kantem mogły wywrzeć takie poglądy Śniadeckiego na metafizykę? Przecie, gdyby zechciał był głębiej wniknąć w rezultaty filozofii Kanta, przekonałby się, że to on właśnie, Kant, najgłębiej podkopał tę metafizykę spekulatywną, przeciw której on sam, Jan Śniadecki, tak gwałtownie występował; znalazłby także u Kanta poparcie swego twierdzenia, »że poznawania naszego cały zamiar być powinien dochodzić, jak są rzeczy względem nas, nie zaś jak są w sobie«[5]. Cóż, kiedy na tę właśnie stronę filozofii Kanta nie zważał Śniadecki zupełnie; wystarczało mu,

[1] Przydatek do pisma o filozofii, V, 51. [2] O Metafizyce, III, 218. [3] Tamże, 228. [4] Tamże, 211. [5] Tamże, 225.

że filozof królewiecki głosi apryoryzm, że, co więcej, utrzymuje iż doświadczenie nie może nam dać prawd bezwzględnie pewnych i powszechnych, by powiedzieć, że filozofia ta, podając doświadczenie w wątpliwość, »burzy wszystkie fundamenta rozsądku«. Tak więc niechęć ku nieopartej na empiryi metafizyce zadecydowała o walce z filozofią Kanta.

Trzecim wreszcie powodem z góry powziętej niechęci Śniadeckiego ku tej filozofii był jego pogląd (podzielany przez wszystkich wogóle przedstawicieli oświecenia), że w nauce niezbędna jest jasność: »Doskonalenie nauk dążyć powinno do coraz większej ich prostoty i jasności, żeby się stały coraz łatwiejsze do pojęcia. Pracować na to, aby je zrobić niezrozumiałe nawet tym, co koło nich chodzą, jest to niszczyć całe dzieło oświecenia i zamieniać nauki na tajemnice eleuzyjskie« [1]. W przedmowie do *Dziennika Wileńskiego* pisze, że prawda jest jasna i prosta, a »bałamuctwa tylko uczone ciemne są i niepojęte« [2]. Otóż język i styl filozofa królewieckiego nie mógł trafić do przekonania naszego uczonego, który, wiedząc, że »wydoskonalenie narodowego języka wiele pomaga do powszechnego oświecenia«, obawiał się, by Kant, wprowadzający »na miejsce myśli prostych i jasnych język ciemny, niezrozumiały i mistyczny« [3], nie wpłynął ujemnie na piśmiennictwo polskie. Zresztą, ponieważ Śniadecki wychodził z założenia, że »każda nauka ciemna jest albo podejrzana, albo fałszywa« [4], łatwo mu bardzo przyszło potępić całą filozofię Kanta. Jego terminologia wydawała mu się tak dziwaczną czy oryginalną, że wątpił, by dało się jego dzieła na jakikolwiek inny przełożyć język [5]; a ponieważ, »cokol-

[1] Dzieła, V, 33. [2] r. 1805, nr. 1, str. 3. Jak dobrze znane były w Polsce te postulaty Śniadeckiego, świadczy list Dmochowskiego: »Przedmowa do tego Dziennika wyborna, nie doszedłem do jej połowy, a domyśliłem się zaraz autora. Dziękuję Panu, że bronisz oczywistości i jasności prawdy, a same bałamuctwa uczonych masz za ciemne i niepojęte«. Pamiętnik literacki r. 1904, str. 455. [3] Dzieła II, 83; O metafizyce III, 222. [4] Tamże, 221. [5] Przydatek do pisma o filozofii. V, 59.

wiekby się z myśli ludzkich w języku narodowym nie dało właściwie wyrazić, to ani językowi, ani oświeceniu krajowemu jest niepotrzebne«[1] więc i filozofiia Kanta jest również zupełnie dla Polski zbyteczna.

Pierwszem źródłem, z którego Śniadecki czerpał bliższe wiadomości o filozofii Kanta, był prawdopodobnie Villers, o nim to bowiem przedewszystkiem wspomina w liście do Czartoryskiego z Paryża r. 1804, w liście, z którego widać, że studya te nie zbyt go zaciekawiają i że zabiera się do nich »z wielkim żalem czasu i pracy«[2]. A i wszystkie jego późniejsze rozprawy o Kancie stwierdzają aż nadto wyraźnie prawdziwość tego wyznania: nigdy nie zadał sobie Śniadecki trudu, żeby poznać dzieła Kanta gruntownie, czemu się dziwić niepodobna wobec mniemania (z którem się zwierzył Czackiemu), że, aby się uczyć *Krytyki* Kanta i jego »mniemanej filozofii«, trzeba stracić »kilka lat czasu, a może stracić na zawsze rozsądek i czystość pojmowania«[3]. To też, nie zagłębiając się w tę mniemaną filozofię«, już w r. 1803 (w liście do Kołłątaja) wydał o niej sąd, któremu przez całe życie pozostał wierny: »Z bólem mego serca znalazłem, iż filozofia Kanta, to jest metafizyka Arystotelesa z XV-go wieku, w XIX obudzona, zaraziła i zaczęła psuć głowy polskie w Warszawie: którzy rozumieją, że, gadając językiem złym, ciemnym, rzeczy bez sensu i związku, jak oni nazywają transcendentalne, uchodzić będą za mądrych. Ja mam Fichte *(sic)* i Kanta za głowy zagorzałe, ciemne i apokaliptyczne; są to szarlatany nowego rodzaju, którzy chcą zrobić epokę w tem, aby jasność, czyste i proste rzeczy objęcie między uczonymi wypędzić. Język jest najgłówniejszym i najistotniejszym instrumentem do wzrostu nauk i oświecenia; kto go psuje i kazi jego prostotę i jasność, kto rzeczy niezrozumiałe i bez sensu chce w nim za mądrość ogłaszać, ten jest największym nieprzyjacielem nauk i czystego rozumu. Poprawiać Locka i Condillaca, chcieć dochodzić rzeczy *a priori*, co tylko przez naturę ludzką pojęte

[1] Żywot Kołłątaja, II, 73. [2] Dębicki, Puławy, III, 164. [3] Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim, I, 399.

być może ze skutków, jestto chorobą umysłu, wartą politowania! Że niemieckich wiele głów ta nauka obłąkała, dziwić się nie trzeba, bo w każdym kraju więcej jest głupich, jak prawdziwie rozsądnych; ale upewniam, że do żadnej matematycznej głowy ta nauka nie trafi« [1]. W późniejszych swych pismach nie powie Śniadecki o Kancie już nic więcej, będzie tylko próbował uzasadnić taki swój pogląd.

Że polemika z Kantem nie miała na celu względów czysto naukowych i filozoficznych, lecz wyłącznie praktyczne, świadczy między innemi fakt, że Śniadecki zabrał się do niej dopiero wtedy, gdy spostrzegł, że nowa filozofia niemiecka coraz więcej wkrada się do Polski. To, że w Polsce zaczęto się nią interesować, szczerze go zaniepokoiło. Widać to już z przytoczonego listu do Kołłątaja; a w liście do Czackiego, z r. 1806, oburza się, że w Warszawie wychodzą książki pod wpływem transcendentalistów niemieckich, pisane językiem »śmiesznym i barbarzyńskim«; dziwi go, że »na końcu XVIII wieku znalazły się głowy XIV-go, które wzięły rzeczy ciemne za rzeczy mądre«[2]. Wreszcie w r. 1814 pisze: »Filozoficzne krakowskie pisma dużo mnie zasmucają, bo w nich ani gruntownej nauki, ani rozsądku, ani języka prawdziwie polskiego nie widzę. Zaraził Kraków nieszczęśliwy kantyzm, który, gdy go już wszędzie wyśmiano i wypędzono, znalazł w Krakowie przytułek« [3].

Miał więc Śniadecki zadanie zupełnie jasne: zwalczyć tę »metafizykę« za wszelką cenę i zagrodzić jej wstęp do Polski: cel, jak widzimy, nie mający nic wspólnego z roztrząsaniami naukowo-filozoficznemi. Pisał swe rozprawy mimo wstrętu do pism spornych »dla przestrogi młodzi polskiej« [4]. »Wziąłem sobie za powinność bronić młódź polską od tej zarazy, bo, jeżeli ta nauka w Niemczech pokazała się być szkodliwą, u nas zadałaby była śmiertelny cios prawdziwemu oświece-

[1] Korespondencya Kołłątaja, I, 100. [2] Jest to aluzya do prac Szaniawskiego w Pamiętniku Warszawskim. Baliński, j. w., I, 399. [3] Listy Jana Śniadeckiego, wyd. przez Kraszewskiego (Poznań 1878), 193. [4] Przydatek do pisma o filoz. V, 51.

niu« [1]. Jak ogromną zaś wagę do tej pracy przykładał, świadczą najwymowniej jego listy do Szopowicza [2].

Polemikę z Kantem rozpoczyna Śniadecki w piśmie *O metafizyce*, r. 1814; w pięć lat potem ukazuje się w *Dzienniku Wileńskim* rozprawa *O filozofii*, odczytana poprzednio na sesyi Uniwersytetu; wreszcie w r. 1820 czyta Śniadecki w Uniwersytecie i drukuje w *Dzienniku Wileńskim Przydatek do pisma o filozofii*, który jest odpowiedzią na krytykę poprzedniej rozprawy przez Philopolskiego (T. Dzieduszyckiego). Rozprawy te, pisane z wielką siłą przekonania, przez jednego z najlepszych stylistów polskich, przytem z bezwzględnością, nie rachującą się nigdy ze słowami, byleby tylko obniżyć i poniżyć filozofię Kanta, cieszyły się wielkiem uznaniem wśród przeciwników metafizyki niemieckiej w Polsce. Szopowicz np. pisał do Śniadeckiego: »Cios, któryś zadał kancistom jest śmiertelny; pewnie uratuje z czasem zarażoną młodzież polską« [3]. Uczniowie, zwłaszcza krakowscy, rozprawy te czytywali chętnie [4], wydali je nawet osobno (r. 1821) własnym nakładem, za staraniem F. E. Szopowicza (syna profesora).

---

[1]) Z listu do Czackiego (z r. 1806) dowiadujemy się, że Śniadecki nie obawiał się bynajmuiej, by umysły zupełnie dojrzałe mogły przejąć coś z nauki Kanta. »Skoro człowiek, uczący się czego porządnie, dobrze strawi i obejmie naukę, przeniknie się pryncypiami pewnemi, za pomocą których rozsądzić może co jest w tej nauce niedokładnego, co błędnego i co przesadzonego, natenczas niech czyta i Kanta. Im on to później zrobi, tem lepiej dla niego, bo ta nauka dla dobrze obwarowanych głów nie jest niebezpieczną«. (Baliński, j. w., I, 399). [2] Ob. Straszewski, Jan Śniadecki, dodatek str. XXXV. n. [3] Rękopis Bibl. Jag., Kod. 3129, list z dnia 17 sierp. 1820. [4] Por. listy Szopowicza do Śniadeckiego. Biblioteka Jagiellońska Rękopis 3129. Dnia 4 listopada 1821. Kraków. »Filozofia Kanta cale się nie chyta głowy młodzi tutejszego Uniwersytetu, która z upodobaniem czyta i odczytuje pisma Pana i takowego upodobania dała dowód w przedrukowaniu swoim kosztem Jego pism o tejże filozofii«. Dnia 2 czerwca 1822. »Młódź tutejsza jest nieprzyjacielem kantyzmu, wygląda z niecierpliwością przyjścia dzieła Pańskiego o filozofii, spodziewam się, że i starsze głowy, rażone nim, z odurzenia wyjdą, albo przynajmniej przestaną ewangelizować ten zawrót umysłu«. Dnia 4 maja 1825. »Filozofia Kanta cale tu nie po-

Pierwszym i najważniejszym argumentem w polemice Śniadeckiego jest zupełne lekceważenie Kanta. Mówiąc o zasługach Kopernika, Galileusza, Keplera, Newtona, Bacona i Locka, o Kancie mówi, że »trzeba albo grubej niewiadomości o stanie obecnym nauk w Europie, albo bezczelnej śmiałości, żeby na teatr takiego światła i tylu umiejętności gruntownych wystąpić w XVIII-ym wieku z bredniami idealizmu i dogmatyzmu... i chcieć prawa przepisywać naukom« [1]. »Żadna sekta metafizyczna tyle nie zrządziła nieszczęść, tyle nie zwikłała i nie znieważyła ludzkiego umysłu, ile sekta Kanta« [2]. W liście zaś do Czackiego czytamy wprost, że filozofia Kanta, »dotknąwszy Niemcy północne, zrobiła kilka sekt waryatów« [3]. Czyni wprawdzie Śniadecki pewną różnicę między tą metafizyką a filozofią Kanta, skoro mówi: »Godziż się romansami metafizycznymi inne nauki zarażać i w nich świetność umysłu ludzkiego stekiem marzeń okrywać? A przecież takie było usiłowanie nie Kanta, ale metafizyków niemieckich« [4]; jak widzimy jednak, rozróżnianie to dotyczy tylko stosunku owych systemów do innych nauk, w samej jednak filozofii, jego zdaniem, niema żadnej zasadniczej różnicy między Kantem a późniejszą metafizyką.

W obniżaniu wartości Kanta nie powstrzymał się Śniadecki przed żadnym zarzutem. Twierdzi więc, że Kant przedewszystkiem dbał o popularnosć i pochlebianie próżności ludzkiej, że nie znał dobrze matematyki [5]; »pokazuje on w swych dziełach, że był zły fizyk i że matematykę źle widział, a przecież dużo o tych naukach rozprawia«. Wiedział dobrze Śniadecki, że Kant chciał z metafizyki uczynić naukę tak ścisłą, jak matematyka: ale to właśnie zestawienie wydaje mu się »znieważeniem i matematyki i rozumu ludzkiego w najpiękniejszem swem dziele«. Już to samo jest dlań do-

płaca, uczniowie korzystają w tej mierze z pism Pana, i niemasz nikogo z profesorów, aby był zagorzalcem bredni urojenia«. [1] O metafizyce, III, 225. [2] Przydatek do pisma o filozofii, V, 106. [3] Baliński, j. w., I, 398. [4] O filozofii, V, 33. [5] Przydatek do pisma o filozofii, V, 105, 91.

statecznym dowodem, jak niedokładne miał Kant tych umiejętności pojęcie [1].

Wogóle Kant nie dorósł, zdaniem Śniadeckiego, do tego, żeby przekształcać teoryę poznania, albowiem »nieznany z żadnej nowej myśli, z żadnego wynalazku w tych umiejętnościach, które są kamieniem probierskim gruntownego myślenia, owszem pokazujący w swych pismach niedokładną tychże nauk znajomość..., byłże to człowiek do tak śmiałego w wieku XVIII przedsięwzięcia?« Co więcej Kant w oczach Śniadeckiego wogóle nie jest filozofem: »Pisząc o filozofii, nie powinienembym był nawet wspominać o Kancie, bo z mojego opisu nauka Kanta filozofią nie jest, ale raczej do niej przeszkodą«. Koroną jednak tego wszystkiego jest porównanie kantyzmu z szerzącym się równocześnie w Polsce mesmerysmem! Jedynym zaś tytułem, dla którego mamy szanować Kanta, »jako mędrca«, jest ten, że był to »człowiek cnotliwy i najprzykładniejszych obyczajów«! [2]

Głosił dalej Śniadecki, że filozofia Kanta już wszędzie za granicą została przezwyciężona, że się nikt z nią już nie liczy; powołuje się przytem na sąd Anglików, że nawet »niepotrzebną jest rzeczą nad nią się zastanawiać« [3]. Że zarzucał filozofii Kanta niejasność, niezrozumiałość, lichy język i styl, tego domyślić się łatwo: filozofia ta, pisał, to »tylko dawne szkolne dziwactwa i przesadzone spekulacye, ubrane w język tak ciemny i prawdziwie barbarzyński, że ciemnotą i zawrotem głowy wszystkie dawne marzenia przewyższył« [4]; »nomenklatura ciemna, zagmatwana, niepojęta; umysł obłąkany w przesadnych abstrakcyach nic jasno widzieć ani pojmować nie może« [5]; te zaś słowne subtelności »są kryjówkami sofizmatów, a samołówkami błędu i wykrętarstwa« [6].

Jakże wobec tego wszystkiego wystawia sobie Śniadecki stanowisko historyczne Kanta, jego reformy na polu filozofii? Otóż twierdzi, że do tych reform skłoniła go nie »chwała ludzkiego umysłu« i nie »pożytek nauk«, tylko chęć przeciw-

[1] Tamże, 71, 79. [2] Tamże, 98, 54, 112. [3] Tamże, 60. [4] O metafizyce, III, 221. [5] O metaf. III, 220. [6] IV, 67.

stawienia się sceptycyzmowi Huma, którego jednak pokonać usiłuje nie rozumowaniem, tylko całym »wylewem trybu scholastycznego«, »przez kategorye Arystotelesa, przez *praedicatum* i *subjectum* syllogistyczne, przez *absolutum* czasu i miejsca, przez *prosyllogizmy* i *episollygizmy*«, a więc bronią, wyśmianą przez Huma, która żadnego »myślącego człowieka ani nie dosięga, ani nie razi«[1]. Cały zaś system filozoficzny Kanta nazywa Śniadecki tylko »lepianką dawnych subtelności«, na którą się złożyli Platon (przez pojęcia: *sensibilitas, intellectus, ratio, conscientia, intuitiones, notiones, ideae),* Pitagoras (od niego wziął Kant formy zmysłowości: czas i przestrzeń), Arystoteles (kategorye), perypatetycy *(noumena),* także Zenon; z nowszych filozofów: Locke, Condillac, Leibniz (apryoryzm i podział rozumu na czysty i empiryczny) Malebranche (myślenie w Bogu), wreszcie idealiści, sceptycy (wrażenia zmysłowe nie dają pewności) i dogmatycy (twierdzenie, że tylko rozum czysty jest źródłem pewności)[2].

Na ten zarzut, o którego zupełnej bezpodstawności chyba nawet mówić nie trzeba, odpowiedzieć można naszemu krytykowi słowami samego Kanta z *Prolegomenów:* »Gdy ktoś do nauki nowej, zupełnie odosobnionej i jedynej w swoim rodzaju, przystępuje z uprzedzeniem, że może ją osądzić za pomocą nabytych już poprzednio rzekomych wiadomości, natenczas doprowadza to tylko do odnajdywania we wszystkiem tego, co już poprzednio było znanem; albowiem wyrażenia są poniekąd w brzmieniu do tamtych podobne, tylko że wszystko musi się wydawać niezmiernie spaczonem, niedorzecznem i dziwacznem, gdyż za podstawę sądu nie bierze się myśli autora, lecz zawsze tylko własny sposób myślenia, który przez długie nawyknienie stał się już drugą naturą«[3].

Wywód »historyczny« Śniadeckiego[4] kończy się wnioskiem: »Niemasz więc nic w nauce Kanta, czegoby nie zawie-

[1] Przydatek do pisma o filozofii, V, 100, 101. [2] Przydatek do pisma o filozofii, V, 55—58. [3] Przekład Piątkowskiego, 9, 10. [4] O ile korzysta on tu z historyi Degéranda, ob. rozprawę Woronieckiego.

rały dawne szkoły i sekty«; czyli, innemi słowy, cała ta filozofia jestto: »platonizm, podłatany myślą Pitagorasa, zamieniony na dogmatyzm i zalany wszystkimi brudami scholastycyzmu« [1].

W ocenie *Krytyki czystego rozumu* wychodzi Śniadecki z założenia, że jest ona »traktatem psychologicznym, stanowiącym część metafizyki«, t. zn. tylko wstępem do całokształtu systemu filozoficznego. (Na ten drugi pogląd godził się zawsze i Kant). Otóż, gdyby nasz autor, trzymając się tego założenia, ocenił *Krytykę* Kanta ze stanowiska psychologicznego, kto wie, czy praca jego nie miałaby istotnej wartości. Ale cóż, kiedy usiłuje on zwalczać naukę Kanta, wykazując tylko, że zadanie, którego się on, Kant, podjął, jest niemożliwe do rozwiązania, albowiem »między światem zewnętrznym i działaniem duszy jest przepaść, na której zgruntowanie niemasz w człowieku żadnej władzy i siły; i dlatego szperanie w tej przepaści prowadzi nie do myślenia, ale do zawrotu głowy« [2]. Zapomina Śniadecki, że w ten sposób uniemożliwia nie tylko filozofię Kanta, ale wszelką wogóle naukę o poznaniu.

Jako bezwzględny przeciwnik apryoryzmu, twierdzi, że »rozum czysty z wlanemi sobie od przyrodzenia myślami, bez doświadczenia, bez wrażeń zmysłowych, jestto chimera, której nie masz na świecie, bo, gdzie wszystko daje się wyprowadzić z wrażeń zmysłowych, tam wrodzone myśli niepotrzebne« [3]. Przypuszcza tedy Śniadecki, że Kant przyjmuje w r o d z o n e, od doświadczenia zupełnie niezależne, pojęcia i sądy, co jest także zasadniczem nieporozumieniem, gdyż zarówno czystych form oglądu zmysłowego, jak i kategoryi, nie można uważać za wrodzone pojęcia, sądy lub idee.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Śniadecki bystro zauważył, iż Kant oparł swą teoryę poznania na pewnych danych psychologicznych. Jako empiryk, nie mógł się zgodzić na racyonalistyczny wyłącznie sposób traktowania tych psychologicznych zagadnień przez Kanta, szukającego tajemnicy procesu poznawania »w konstrukcyi duszy, której znać nie mo-

[1] V, 58. [2] O filozofii, V, 30. [3] O metafizyce, III, 228.

żemy, tylko z działań i skutków: to jest z doświadczenia« [1]. Słusznie więc przeciwstawiał formalistycznej psychologii Kanta psychologię empiryczną.

Jak wszyscy wogóle przedstawiciele oświecenia, zwłaszcza w Niemczech, tak i Śniadecki poczytywał filozofię Kanta za zupełny idealizm, jako filozofię, w której »rozum ludzki ma sam w sobie i przedmiot i sposoby do myślenia od zmysłów niezawisłe«, a »rozum... z *idej a priori* za pomocą swoich początków także *a priori*, t. j. niezawisłych od zmysłów i doświadczenia, robi sobie jedność nie *techniczną* z obserwacyi, ale *architektoniczną* z samego siebie wziętą«. Fałszywą podstawą do takiego przypuszczenia jest między innemi twierdzenie *Krytyki czystego rozumu*, że »doświadczenie i obserwacya nie mogą prowadzić do tej pewności, jaką wiadomościom naszym nadaje rozum czysty«, a więc grzeszy ono nieufnością w świadectwo zmysłów, które są jakoby tylko pozorami, nie mogącymi »nas nic o rzeczach nauczyć« [2]. Zarzucając zaś Kantowi idealizm, zalicza go Śniadecki do tych, co utrzymują, że zmysły nas zwodzą, »a podając pod wątpliwość egzystencyą ciał, mają ludzi za wiecznie uśpionych i goniących za marami«. Tak więc filozof królewiecki, »małpując matematykę«, rozciąga nasze wrodzone wyobrażenia do wszystkich rodzajów wiadomości, bujając w ten sposób »po nieograniczonej sferze myślenia i marzenia, bez wędzidła i przewodnika« [3].

Takie to pojęcie wyrobił sobie nasz autor o krytycznej filozofii Kanta! Głosząc jednak zarzut idealizmu, nie uzasadnił go nigdzie; naukę bowiem o apryorycznych formach zmysłowości, o czasie i przestrzeni, pojął chaotycznie i nie starał się o rozwikłanie trudności, które mu się nastręczały przy bardzo powierzchownem zapoznawaniu się z Kantem. I tak, zdaniem jego, Kant przyjmuje czas i przestrzeń absolutną, bezwzględną [4], a stąd wniosek: ponieważ czas jest wiecznością, przestrzeń nieskończonością, a Bóg wiecznością i nie-

[1] V, 70. [2] V, 78, 77, 74. [3] O metafizyce, III, 219, 227. [4] Przydatek do pisma o filozofii, V, 65, 66.

skończonością, »więc formą zmysłowości jest Bóg, a zatem my myślimy w Bogu, i nauka Kanta jest zamaskowaną nauką Malebrancha«[1]. A więc naukę o przestrzeni i czasie Kanta uważa on raz za zupełny idealizm, drugi raz za wznowienie nauki Malebrancha! Analityka zaś, gdzie znajduje się dedukcya kategoryi, jako apryorycznych form sądzenia, jest, zdaniem naszego krytyka, tłomaczeniem sztuki myślenia przez kategorye Arystotelesa[2]. O dyalektyce, będącej właśnie krytyką złudy dyalektycznej, sądzi, że prowadzi młode umysły do rozpaczy sceptyków i wraca nas do czasów uczonego barbarzyństwa scholastyków.

Nie oszczędził on również i etyki Kanta. Jej główna zasada: »Czyń tak, aby maksymy twojej woli zawsze służyć mogły za fundament powszechnemu prawodawstwu«, jest, mówi dowcipnie Śniadecki, »nadto mądra a nieporządna«. Zasadniczym błędem etyki ma być to, że prawidła moralności wyprowadza »z rozumu, oderwanego od czucia, od rzeczy, od ludzi«; a ponieważ Kant uważa »byt rzeczy i świadectwo zmysłów, jako pozory«, a zatem wszystko podaje w niepewność, więc i etyka jego nie może nic wartać, bo, »gdzie niemasz prawdy ani pewności tam niemasz ani obowiązków, ani cnoty«[3].

Dobrze cechuje umysł praktyczny Śniadeckiego powiedzenie, że »wolno sobie bredzić i finesować w psychologii i logice, ale nie w fundametach etyki, od których szczęście indywidualne i zbawienie towarzystwa zależy«.[4]

Ale dosyć tego.

Twierdzi Śniadecki, że tych zarzutów, które skierował przeciw Kantowi, nigdzie nie czytał. Wykazano jednak dowodnie ich zależność od Degéranda[5], który, jak widzieliśmy powszechnie znany był w Polsce. Natomiast wpływ Jacobiego, w tych przynajmniej rozmiarach, w jakich się go doszukuje prof. Skórski w swem dziele, nie jest tak dowodnie wykazany.

---

[1] Tamże, 66. [2] Tamże, 102. [3] O metafizyce, III, 228. [4] V, 112.
[5] Woroniecki, Przegl. filozof. 1904, VII, 407.

Tak czy inaczej, jest rzeczą pewną, że głos Śniadeckiego bynajmniej nie był odosobniony: czasopisma, liczne broszury i rozprawy niemieckie są pełne podobnych zarzutów, pisanych w podobnym tonie. Oto np. w *Magazynie Filozoficznym*, wydawanym przez Eberharda, czytamy, że system Kanta jest kompilacyą stoicyzmu, leibnizianizmu i idealizmu Berkeleya, że w przyszłości będzie ciekawym przyczynkiem do historyi pomieszania rozumu ludzkiego [1]. W innem zaś czasopiśmie spotykamy się z owem porównaniem filozofii Kanta do mesmeryzmu [2]. W pomniejszych rozprawach krytykowano styl i język Kanta i wogóle zarzucano mu prawie wszystko to samo, co i Śniadecki.

A i nasz *Nowy Pamiętnik Warszawski* [3] przedrukowuje z jakiejś gazety berlińskiej artykuł *O przyczynach, spóźniających wzrost literatury niemieckiej*, z których jedną ma być właśnie filozofia Kanta, doprowadzona jakoby do absurdu przez Fichtego i Schellinga.

Nie inaczej było i we Włoszech. I tam nazywano Kanta »niezrozumiałym filozofem«, »dogmatykiem apryoryzmu«.

Cezar Baldinotti sądził, że Kanta da się podciągnąć pod wszystkie możliwe systemy filozoficzne; Francesco Soave porównywał jego naukę z tajemniczemi wyroczniami Sybilli; podobnie sądzili o nim Melchiore Gioja i Giovanni Romagnosi. Ten uważał naukę Kanta za »spekulacyę, która, jak obłok, unosi się między chmurami«, a samego Kanta za myśliciela, który tylko czas traci na mącenie głów ciemnemi spekulacyami [4].

Sposób, w jaki zwalczał Śniadecki Kanta, był jednak zbyt jaskrawy, by nie obudzić natychmiast reakcyi, a nawet oburzenia. Pierwszą odpowiedź dała na jego arykuły wychodząca w Halli *Allgemeine Litteraturzeitung* [5]. Mamy tu sprawozdanie z pierwszych dwu tomów pism Śniadeckiego, które

[1] R. 1789, II, 4, artykuł G. Fr. Wernera. [2] Philosophisches Archiv. Berlin 1793, II, 3, 17. [3] R. 1803, XII, 226. n. [4] Ueberweg Heinze, Geschichte der Philosophie. 1892, IV, 551, 534. [5] R. 1815, nr. 162.

ukazały się w r. 1814; sprawozdanie przetłomaczono bezzwłocznie w *Pamiętniku Warszawskim* [1]. Krytyka ta *Rozprawę o metafizyce* uznała za »niegodną pióra Śniadeckiego«; recenzent dziwi się, »że z tylu względów szanowny autor mógł mówić tak nieszlachetnie i fałszywie o nieśmiertelnym Kancie«; tłomaczy to tem, że nasz uczony »wtrącił się do wydziału nauk, w którym nie bardzo jest obeznany«. Zresztą — mówi krytyk — »nie uważałoby się na pocisk Śniadeckiego, wymierzony przeciwko pismom Kanta, gdyby autor nie był wpadł w ton kaznodziejski«. Tłomacz tej recenzyi nie może również zgodzić się ze Śniadeckim na pogląd, że Kant to »obłąkany zagorzalec i szarlatan, pragnący zysków lub sławy szermierczej«, i słusznie wątpi, czy też Śniadecki przeczytał w całości przynajmniej główne dzieła Kanta.

Na tę recenzyę oburzył się jeden z bezwzględnych wielbicieli Śniadeckiego. W tymże *Pamiętniku Warszawskim* [2] pojawiły się *Uwagi nad recenzyą pisma Jana Śniadeckiego O metafizyce:* ich autor poczytuje tę rozprawę za »jedno z najużyteczniejszych i najświatlejszych« jego pism i przyklaskuje potępieniu Kanta, ze względu, że, jak pisze, ta jego »nieśmiertelność«, o której mówi recenzent niemiecki, »w dość krótkim lat przeciągu śmiertelnieć i niknąć zaczęła«, że po gruntownem roztrząśnięciu tej tajemnicy, jaką jest system Kanta przez »najświatlejsze rozumy«, pokazało się, »że z niej nic wyciągnąć nie można, że ona jest tylko dowcipną obłudą ludzi, chcących więcej nad innych umieć, albo toż o sobie sprawić wrażenie«.

Tłomacz recenzyi niemieckiej nie pozostawił tej napaści na Kanta bez odpowiedzi [3]. Zasługuje na uwagę, że kładzie on nacisk na to, czego wielu naszych pierwszych krytyków Kanta nie dostrzegało, iż »głównem usiłowaniem jego było odznaczyć granice pojęcia i rozumu ludzkiego, za które wybiegać nie można i nie powinien«, a zatem nie wolno pod

[1] R. 1815, III, 236 n. [2] R. 1815, III, 384 n. [3] Pam. Warsz., r. 1815, tom III, str. 536 n.

jego adresem mówić »*o metafizykach, których zapędy wdzierają się za granice rozumu ludzkiego*«.

Z obszerniejszą nieco obroną Kanta przeciw Śniadeckiemu wystąpił Philopolski [T. Dzieduszycki] w rozprawie p. t. *Uwagi nad pismem Jana Śniadeckiego: O filozofii* [1]. Według niego nie godzi się nazywać systemu Kanta »zlepkiem dawnych subtelności«, ani też lekceważyć go; powołuje się autor, uzasadniając swą obronę, znowu na Villersa, Beka, Reinholda, Kiesewettera i Szaniawskiego; protestuje przeciwko zwalczaniu Kanta argumentem, że »nie należy szukać tego, co jest pojęciu naszemu zakazane«, jest to przecie bowiem własna zasadnicza myśl Kanta, i »nikt więcej nad niego pracy sobie nie zadał, ażeby nas o tem przekonać, i nikt chwalebniej zamiaru swego nie dopiął«; zwraca dalej Śniadeckiemu uwagę, że Kant »poznania, bezwzględnie z rozumu wypływające«, odnosi tylko do świata zmysłowego, »nazywając usiłowanie wzbicia się za ich pomocą za granicę świata zmysłowego, wielkiem nadużyciem«; i te właśnie badania, których wynikiem jest ograniczenie rozumu, są zupełnie zadowalające, a więc mylą się ci, co twierdzą, »iż on się gubi w nieprzebrniętych morzach spekulacyi; kto bowiem jedną odpowiedzią tak śmiertelny cios zadał metafizyce..., ten pewnie był równie nieprzyjacielem marzeń metafizycznych, jak szanowny autor *Pisma o filozofii*«. Szereg innych uwag mniejszej wagi kończy recenzent trafnem upomnieniem pod adresem Śniadeckiego: »Szanować przeciwnika jest to pierwszy krok do zwycięstwa;... że zaś Kant tylu godnych siebie liczył czcicieli, słusznie więc wnosić można, że światły pisarz rozprawy o filozofii czcić go pocznie, skoro mu więcej chwil poświęcić raczy« [2].

Odpowiedzią na ten właśnie artykuł był Śniadeckiego *Przydatek do pisma o filozofii*. Lecz zaledwie rok od jego ogłoszenia upłynął, gdy w r. 1821 w Warszawie wydał Michał Czacki bezimienną, przeciwko Śniadeckiemu skierowaną, *Rozprawę o potrzebie metafizyki*. Napisał ją, »ażeby powaga tak znakomitego męża nie stała się tamą rozkrzewienia me-

[1] Pam. Lwowski, 1819, nr. 10. str. 296 n. [2] Tamże, 299, 300, 301, 308.

tafizyki«. Autor nie może zgodzić się na sąd Śniadeckiego o Kancie, jest bowiem, jak to później zobaczymy, wielbicielem jego etyki, a »słysząc o takowem zelżeniu Kanta możnaby sądzić, że jego filozofia w swych mistycznościach obudziła hieroglificzne bałamuctwa«. Stwierdza zresztą Czacki, że »złorzeczenia na jaw przeciw wystawującym wielkie prawdy, dość są powszechne«. Obrona Kanta polega głównie na zaznaczeniu, podobnie jak w rozprawie Philopolskiego, że Kant wbrew poglądowi Śniadeckiego nie jest idealistą transcendentnym, albowiem »okazał, iż w nas jest przymiot uczucia, ale przedmiotu działanie jest na czucie nasze«.[1] Wykazuje dalej Czacki, że Kant nie uznaje myśli albo pojęć wrodzonych. Broni też autor, jak i Philopolski, terminologii Kanta.

Nie darował, naturalnie, Śniadeckiemu i Mochnacki, który w swych artykułach rzucił nie jedno ostre słowo przeciwnikom metafizyki niemieckiej. Jego zdaniem »w owem całem szermierstwie polemicznem bijących na mefafizykę niemiecką stylistów i gramatyków naszych to najosobliwsze, że niektórzy nie wiedzieli nawet, przeciwko komu i za co zżymali się tak srodze. Śniadecki najwymowniejszy, kiedy wstępnym bojem naciera na Kanta, wichrzy tylko i mąci naukę nigdy niewysłowionego mędrca królewieckiego, o której krawędź narożną zaledwie otarł się; nie dopiero, żeby miał zgruntować pilniejszem poszukiwaniem jej bezmierne głębokości. Innem, nie mniej zabawnem w toku tej dysputy było, że ani Kant, ani jego stronnicy w Niemczech nie wiedzieli, co za przeciwników na potępienie i wywrócenie ich nauki sarmacka wydała kraina«[2].

Następnym głosem krytyki polskiej w obronie Kanta przeciw Śniadeckiemu jest dopiero szereg artykułów o filozofii niemieckiej, pisanych przez dobrego jej znawcę, Walentego Chłędowskiego w *Haliczaninie* r. 1830. Jak widzimy, już współczesnych raziła nadmierna łatwość, z jaką przechodził

[1]) Rozprawa, 1, 11, 12, 29. [2] Gazeta Polska, rok 1828, nr. 114—117 (ob. Pisma Mochnackiego, wydał Śliwiński, Lwów 1910, str. 169).

Śniadecki nad poszczególnymi problemami Kanta i z jaką tak bezwzględnie potępił całą jego filozofię. Wszyscy zarzucali mu trafnie, że niesłusznie uważa Kanta za spekulatywnego metafizyka, skoro Kant jest właśnie przedewszystkiem krytykiem takiej metafizyki; słusznie także sprzeciwiali się twierdzeniu Śniadeckiego, że Kant jest idealistą.

Dziś jednak niechaj wolno będzie raz jeszcze zaznaczyć, że pobudki, które skłoniły Śniadeckiego do walki z filozofią Kanta były słuszne. Nie zapominajmy, że, jako rektor Uniwersytetu wileńskiego, stał Śniadecki na czele oświaty publicznej na Litwie i na Rusi, że więc dbać o nią miał zarówno prawo, jak obowiązek; otóż, znając owoczesną młodzież polską, prawie zupełnie pozbawioną jeszcze wyszkolenia filozoficznego, rozumiał, że faktycznie możność umiejętnego korzystania z filozofii Kanta tak dobrze jak nie istnieje w Polsce. Zgódźmy się bowiem na to, że Kant, jako jeden z »najtrudniejszych« filozofów, wówczas naprawdę nie mógł się jeszcze przyczynić do rozjaśnienia głów młodocianych.

Jak więc zawsze i wszędzie, tak i w swych napaściach na Kanta był Śniadecki przedewszystkiem nauczycielem i wychowawcą swego narodu.

ROZDZIAŁ III.

Anioł Dowgird.

Jeżeli krytyka Kanta przez Jana Śniadeckiego ma charakter przeważnie pedagogiczno-literacki, to ściślej na gruncie myślenia naukowego stoi Anioł Dowgird [1]. Przyszły historyk filozofii oświecenia polskiego będzie musiał długo zatrzymać się nad tą postacią, bo Dowgird jest jednym z najwybitniejszych jej przedstawicieli, obok Staszyca, Kołłątaja i Jana Śniadeckiego. Stanowisko jego da się określić krótko: jest to stanowczy zwolennik filozofii Locka, a nawet samodzielny jej kontynuator, nadto wyznawca t. zw. filozofii szkockiej. Empiryzm i nieustanne powoływanie się na zdrowy rozsądek — oto wytyczne linie filozofii Dowgirda. To też Struve zaliczył go niesłusznie do przedstawicieli kierunku kantow-

[1] Ur. w r. 1776. Od r. 1791 w Zgromadzeniu Pijarów, w latach 1793—1807 wykłada w ich szkołach matematykę fizykę i wymowę. Po śmierci kantysty Abichta (1816) otrzymuje tymczasowo katedrę w Uniwersytecie Wileńskim, wykładając od roku szkolnego 1818/19 do 1822/23 logikę, psychologię i filozofię. On to w roku 1819 wraz z Grodkiem, Borowskim, Onacewiczem i Czerniawskim należał do komisyi, która egzaminowała Mickiewicza i pytał go z logiki. (Kallenbach, Adam Mickiewicz I, 45). Po dwuletniej przerwie, w której wykładał Gołuchowski, wraca na katedrę, jako definitywny profesor filozofii, i wykładał do roku szkolnego 1829/30. Umarł, jako kanonik wileński w r. 1835. (Struve. Historya logiki w Polsce, 245; Bieliński, Uniwersytet Wileński, III, 157 n.).

skiego, twierdząc, że »za punkt wyjścia dla Dowgirda służy *Krytyka rozumu* Kanta«, który to pogląd — z licznemi zastrzeżeniami — znajdujemy również i u prof. Straszewskiego [1]. Zobaczymy, że jest wprost przeciwnie.

Niestety, znaczna część prac Dowgirda zalega w rękopisach, których się nam nie udało dotychczas dostać; dla naszego studyum daje się zwłaszcza odczuć brak rękopisu p. t. *Filozofia Kanta, czyli badania bezstronne nad jej układem* [2], to znaczy pracy, która niewątpliwie dla poznania stosunku Dowgirda do Kanta jest źródłem bardzo ważnem, liczne bowiem krytyczne uwagi o Kancie, rozrzucone w pracach drukowanych Dowgirda, są przeważnie tylko dygresyami. Na szczęście, jest ich dosyć, zarówno w rozprawie *O logice, metafizyce i filozofii moralnej* (Wilno 1821), jak w dziele p. t. *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna* (Połock 1828); ważną dla nas jest również krytyka dzieła Jarońskiego *O filozofii*, umieszczona w *Dzienniku Wileńskim*, r. 1817.

W programie wykładów na lata 1818—1821 zaznaczył Dowgird, że w wykładzie logiki trzymać się będzie podręcznika Przeczytańskiego [3]: *Logika czyli sztuka rozumowania*, (Warszawa 1816), napisanego, jak wiadomo, pod wyłącznym wpływem Locka. A więc inaczej, jak Jaroński i Jankowski w Krakowie, a Zubelewicz w Warszawie, wykładał logikę nie według Kanta. Zapowiedział jednak w tymże programie, że »uczyni się rozbiór krytyczny najpierwszych zasad, na których się wspiera filozofia transcendentalna sławnego męża Immanuela Kanta, jakoteż wzmianka o przedniejszych systematach, które z jego szkoły wynikły« [4]. Wolno więc przypuszczać, że wspomniany rękopis o filozofii Kanta był prawdopodobnie do tych wykładów przeznaczony, a co więcej, że miał ukazać się w druku, gdyż, jak twierdzi Bieliński, jest na nim data cenzury z r. 1814 [5]. Poglądy Dowgirda są jednak tak stanowczym powrotem do empiryzmu Locka i stanowiska z d r o-

[1] Dzieje myśli pol. I, 388. [2] Por. Bieliński, Uniw. Wileński, II, 424. Straszewski, j. w. 387. [3]) Bieliński, j. w II, 403. [4] Bieliński, II, 404. [5] II, 424.

wego rozsądku filozofów szkockich, że nie trudno sobie przedstawić całokształt jego myśli.

Filozofia ta zarysowała się bardzo wyraźnie w dwu kierunkach. Jest Dowgird stanowczym przeciwnikiem idealizmu i sceptycyzmu, kierunek zaś drugi, pozytywny, wyczerpuje się na usiłowaniu wykazania objektywności naszych poznań; istnieje więc poza nami świat realny, objektywny, ze swemi istotnemi *(primary qualities* Locka) i pochodnemi własnościami *(secondary qualities)*, a my możemy ten świat realny poznać; zarówno sceptycyzm poznawczy, jak idealizm metafizyczny, jest nie zgodny ze zdrowym rozsądkiem, nie jest więc właściwie filozofią, bo »prawdziwa filozofia, podług mego zdania, nie może być przeciwną zdrowemu rozsądkowi«; »filozofia umysłowa nie może być czem innem, tylko zdrowym rozsądkiem, pomnożonym nowemi pojęciami, umiejącym zdać sprawę ze swoich twierdzeń, wiedzącym granice swych poznań i drogę swych wyobrażeń, czyli, co jedno znaczy, prawdziwa filozofia umysłowa musi być *zdrowym rozsądkiem objaśnionym i udowodnionym*«. Ponieważ ten »zdrowy rozsądek zdaje się wymagać koniecznie rzeczywistej bytności przedmiotów zewnętrznych« [1], więc cała praca Dowgirda idzie w kierunku udowodnienia tej rzeczywistości i możności jej poznania.

Nie wchodząc w szczegóły tej, historycznie biorąc, bardzo ciekawej u nas pracy filozoficznej, ograniczamy się do wykazania pewnych ostatecznych jej rezultatów, aby stosunek naszego filozofa do Kanta uwydatnić w całej pełni.

Kto, jak Dowgird, uczy, że świat realny, objektywny i od nas niezależny, możemy poznać tak, jak istnieje, tego wolno nam nazwać dogmatykiem w teoryi poznania; w konsekwencyach wynika z tego stanowisko realizmu metafizycznego. Drogą, wiodącą do pewnego poznania tego objektywnego świata, jest empiryzm; to też nauki, »które się odnoszą do jestestw materyalnych i w których rozumowanie idzie za przewodnictwem doświadczeń,.... pewniejszym postępowały

[1] Dziennik Wileński, 1817, VI, 207 przypisek, 326, 207 przyp.

krokiem«[1]: jestto stanowisko Jana Śniadeckiego, przeciwko któremu, jak zobaczymy, już dawno w tymże Uniwersytecie Wileńskim wystąpił Jędrzej Śniadecki.

Co do poglądów na prawdę, to Dowgird, jako przedstawiciel oświecenia, stoi bezwzględnie na gruncie jej stałości i niezmienności: »*prawda jest jedną*«, »prawda nie może ulegać dziwactwom zmienności, a co raz było prawdziwem, zawsze takiem być musi«[2]. Nie może Dowgird zrozumieć ewolucyi w myśleniu filozoficznem i zmienności rozlicznych punktów wyjścia, a przeto różnorodność w ujmowaniu i rozwiązywaniu problemów filozoficznych współczesnej myśli niemieckiej służy mu za niezbity dowód jej fałszywości. To też zarówno przedmowa do głównego dzieła, jak i krytyka książki Jarońskiego, jest jedną wielką inwektywą przeciwko współczesnej metafizyce niemieckiej.

Jakże wobec tego zapatruje się Dowgird na filozofię Kanta? Zna ją, mówiąc nawiasem, z drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, z *Prolegomenów* i z *Krytyki rozumu praktycznego*[3]; nadto, jak wszyscy bez wyjątku ówcześni filozofowie polscy, powołuje się często na Degéranda. Już z dotychczasowej charakterystyki ogólnej jego poglądów wynika, że będzie krytykował Kanta, tem więcej, że uważał go za pośredniego twórcę tych kierunków filozoficznych, które wzorem filozofów szkockich najsilniej zwalczał, albowiem »idealizm... zupełny albo sceptycyzm, przyodziane rozmaitemi i dziwnemi postaciami, stały się owocem reformy kantowskiej«[4]. Wprawdzie sam Kant nie jest w jego oczach idealistą, »zostawił przecie bytność jakichś *noumenów*, czyli rzeczy w sobie, to jest istniejących osobno od myśli naszych i wyobrażeń; tę jednak rzeczywistość ukazał w tak lichej, nieznaczącej i zagadkowej postaci, iż ją sam przyrównał do ilości nieznajomej *X*, której umysł ludzki nigdy odkryć nie zdoła«[5]; a więc »łatwo się rozumie, że wystawienie rzeczywistości poznań

[1] Wykład przyrodz. myślenia prawideł czyli logika, str. XXIV. [2] Dzien. Wileński, VI, 325, 78. [3] Wykład, 105. — O logice, metafizyce i filozofii moralnej, 316 n. [4] Wykład, str. XVIII. [5] Tamże, str. XV, XVI.

ludzkich w tak szczupłym i nikczemnym widoku równa ją prawie z nicestwem, nauka przeto Kanta sama przez się mało się różni od zupełnego idealizmu« [1]. Zupełnym jednak idealizmem jest, jego zdaniem, dopiero metafizyka pokantowska, na której potępienie, podobnie jak Śniadecki, nie ma słów Dowgird: ona to wydała same »romanse metafizyczne«, ona to była wskrzeszeniem »dawnych subtelności fałszywej metafizyki i systemów mistycznych«; idealizm ten »prowadzi do ateizmu«, a tem samem obala »najcelniejsze i jedyne podpory nauki moralnej« i jest naturalnie najzupełniej sprzeczny z »powszechnym rozsądkiem« [2]. Kant natomiast, mówi Dowgird, »był przyjacielem zdrowego rozsądku« (myśl tę, jak zobaczymy, rozwijał u nas Jankowski) »i jawnie się wyrzekł tych fałszywych płodów, które się wylęgły z jego nauki«. Mimo te wszystkie zastrzeżenia nie uznaje reformy Kanta, twierdząc, znów podobnie jak Śniadecki, że »nie mogła udowodnić przywłaszczeń swoich i utrzymać długo wziętości, którą była zyskała w świecie uczonym« [3]. Filozofia Kanta, zdaniem Dowgirda, »w niczem szkodzić nie powinna systemom zdrowej metafizyki, które przed nim istnęły,.... teraz o to tylko idzie, ażeby ich fundament lepiej był wyjaśniony i mocniej obwarowany na przyszłość przeciw podobnym napaściom« [4].

Jakież to są te systemy dawne, które Dowgird chciał jak najlepiej obwarować i bronić przeciw Kantowi? Wylicza je sam: św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, z nowszych Kartezyusz, Malebranche, Leibniz, Locke, Degérando i filozofowie szkoccy [5]. Dlatego to mówi, że w wykładzie logiki, metafizyki i filozofii moralnej jego »tryb... bardzo mało różni się od tego, jaki powszechnie był zachowywany, aż do reformy, wprowadzonej do filozofii przez Kanta« [6]. Jak więc widzimy, uznaje on najwyraźniej konieczność powrotu do dogmatycznego sposobu myślenia filozofii przedkantowskiej.

---

[1] Tamże, str. XVI. [2] Tamże, str. XIX, XXXVII, XXVI. [3] Tamże, str. XXXVIII, XXXIX, XXXI. [4] Tamże, str. XXXII. Por. Dziennik Wileński, VI, 329, uwaga. [5] Wykład, str. XXX. [6] O logice, metafizyce i filozofii moralnej, 23.

A tak i Dowgird jest stanowczym przeciwnikiem Kanta, przedewszystkiem jego logiki, nauki o początku poznania, o przestrzeni i czasie, o noumenach, antynomiach. Zbija też poglądy Kanta na psychologię i wiarę rozumową, nie zgadza się i z jego etyką. Jedynie w nauce o związku przyczynowym oraz o sądach syntetycznych *a priori* zauważyć można wpływ Kanta.

Dodajmy, że polemika Dowgirda z logiką Kanta miała u nas już swoje historyczne uzasadnienie: przecie *Wykład* Dowgirda ukazał się dopiero w roku 1828, a już od szeregu lat uczyli logiki w duchu Kanta Jaroński i Jankowski w Krakowie, Zubelewicz w Warszawie; ich pisma były już od dawna znane (od r. 1812 — Jarońskiego, od r. 1819 — Zubelewicza, od r. 1822 — Jankowskiego); było już tłomaczenie logiki Snella (1818), a co najważniejsza, logikę w duchu Kanta wykładał w Wilnie już od r. 1804 jeden z najwybitniejszych kantystów niemieckich, Jan Henryk Abicht. Tym sposobem krytyka Dowgirda jest już walką przeważnie z polskimi zwolennikami logiki Kanta, zwłaszcza z Jarońskim, który jeszcze w r. 1810, na posiedzeniu Uniwersytetu Krakowskiego, ostro krytykował logikę, opartą na zasadach Locka. Jemu to właśnie, niesłusznie, jak zobaczymy, zarzuca Dowgird, że z logiki uczynił »naukę myślenia o niczem« [1].

Jak wiadomo, Kant odróżniał logikę ogólną, t. j. naukę o sądach i wnioskach, od logiki transcendentalnej, t. j. od nauki o kategoryach, czyli czystych apryorycznych formach myślenia. Logika ogólna jest, według niego, tylko formalną, t. j. zajmuje się wyłącznie formą naszych sądów i wniosków; stąd też Kant jest jednym z twórców tak zwanej logiki formalnej. Logika taka nie może nam dać żadnych innych kryteryów prawdy prócz formalnych, t. j. może orzec tylko, czy dany sąd lub wniosek zgadza się z prawami naszego myślenia i wnioskowania, czy nie; tak zwane kryteryum prawdy realne, stwierdzające, czy sąd jest prawdziwy, czy fałszywy,

[1] Wykład, str. X. Por. Rozbiór dzieła O filozofii, Dzien. Wil. VI, 85 n.

nie należy do logiki, jako nauki o formach czyli prawach naszego myślenia, tylko do odrębnej nauki o poznaniu.

Zdaniem Dowgirda, ten właśnie pomysł logiki formalnej, która »nie może się uważać za narzędzie czyli *organum*... do odkrywania prawd nowych,... co ma być tylko przywilejem samej logiki transcendentalnej«, miał »wpływ bardzo szkodliwy na naukę ogólnego myślenia«. Jest Dowgird zupełnie innego zdania jak Kant, skoro twierdzi, »że logika wtenczas tylko być może prawdziwą i pożyteczną, kiedy... wyłuszczać będzie razem nie tylko formę, lecz i materyę myślenia, czyli, co jedno znaczy, kiedy w niej wykład prawdy rzeczywistej pójdzie obok z wykładem prawdy formalnej i że rozłąka tych dwóch wykładów musi koniecznie obłąkać filozofa«[1]. W logice formalnej Kanta widzi on prostą drogę do idealizmu, albowiem dostarczyć ona może jedynie formalnych kryteryów prawdy. Rozumuje zaś tak: »Jeżeli... nie mamy żadnych znamion, po których moglibyśmy rozpoznać prawdę materyalną, to jest prawdę rzeczy, zewnątrz nas będących, więc tem samem nie mamy na to żadnego dowodu, że te rzeczy mają prawdziwą bytność zewnątrz nas«[2].

Jak więc widzimy, Dowgird dlatego nie zgadza się na pomysł logiki formalnej, że logikę uważa za jedyną drogę, wiodącą do prawdy. Naturalnie, jeśli dla kogo logika jest zarazem teoryą poznania, to oczywiście jej formalizm wiódłby nie tylko do idealizmu, jak sądzi Dowgird, ale i całe poznanie stanęłoby wtedy na martwym punkcie zgodności myślenia z samem sobą. Dla kogo cała teorya poznania faktycznie sprowadza się tylko do logiki ogólnej, ten nie potrafi ocenić doniosłości reformy Kanta: i tutaj to tkwi źródło wszystkich różnic, a zarazem nieporozumień z logiką Kanta.

Znając to stanowisko naszego filozofa, nie dziwimy się, że wszystkie problemy *Krytyki czystego rozumu* uważał wyłącznie za problemy logiki ogólnej[3]. Jeśli Kant usiłował wprowadzić metafizykę na wyżyny pewnej nauki drogą kry-

[1] Wykład, str. X, XV. [2] Rozbiór dzieła O Filozofii, Dzien. Wil. VI, 211. [3] Wykład, str. VIII. IX, XLI.

tyki czystego rozumu, to Dowgird sądził, że da się to uczynić tylko przy pomocy dobrej logiki ogólnej. Myliłby się, ktoby mniemał, że idzie tu o zmianę nazwy, mamy tu bowiem do czynienia z zasadniczą różnicą stanowisk i kierunków. Kant jest krytykiem poznania i chce zreformować metafizykę przez zbadanie naszych władz poznawczych, kiedy tymczasem logika Dowgirda chce wprawdzie uczynić to samo, ale bynajmniej nie drogą badań nad poznaniem, tylko przez udowodnienie objektywności realnej świata zewnętrznego i możności jego poznania, albowiem »odparcie gruntowne wszystkich zarzutów, które sceptycy czynili.... przeciw rzeczywistości poznań ludzkich, dokopanie się do gruntu, na którym się opiera ta rzeczywistość, jest najpierwszym warunkiem prawdy, a zatem najpierwszą powinnością logiki« [1].

W poglądzie Dowgirda na logikę jest jeszcze jedna zasadnicza różnica z Kantem. Zdaniem jego, »logika jest częścią największą i najważniejszą psychologii« [2]; psychologia powinna poprzedzać logikę, pierwej bowiem trzeba poznać władze umysłowe człowieka, a potem ich użycie [3]; co więcej, ponieważ psychologia jest częścią metafizyki, więc i logika jej częścią będzie [4]. To też faktycznie *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika* jest filozoficznem *silva rerum:* mowa tutaj o przestrzeni i czasie, o duszy ludzkiej, jest tu nauka o poznaniu, psychologia i metafizyka.

Nie znamy nauki Dowgirda o pojęciach, sądach i wnioskach, druga bowiem i trzecia część dzieła zalega w rękopisie; z luźnych tylko uwag dowiadujemy się, że przystaje on na naukę Kanta o sądach syntetycznych *a priori* [5], w nauce zaś o wnioskowaniu przyswaja sobie poglądy Degéranda [6].

Poznawszy ogólne stanowisko filozoficzne Dowgirda, nie trudno zoryentować się w dalszej polemice z Kantem. Jak

---

[1] Wykład, str. XXI, XXII. [2] O logice, metafizyce i filozofii moralnej, 202. [3] Dziennik Wileński, VI, 87. [4] O logice, metafizyce i filozofii moralnej, 231. [5] Tamże, 196. [6] Dziennik Wileński, VI, 301 n., 312 n.; Degérando — w dziele: Des signes et de l'art de penser.

wiadomo, jedną z pierwszych myśli Kanta, rozwiniętych w *Krytyce czystego rozumu*, jest stwierdzenie różnicy między poznaniem czystem a empirycznem, t. zn. pogląd, że, chociaż całe poznanie nasze zaczyna się wraz z doświadczeniem, to jednak nie wypływa z niego całkowicie. Dowgird zastanawia się również nad tym problemem, rozwijając cały szereg pytań »o początku wiadomości ludzkich«[1], wznawiając przy tej sposobności polemikę Locka przeciw ideom wrodzonym. Zgadza się on naturalnie z poglądem Kanta, że poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, nie zgadza się jednak na kryteryum kantowskie odróżniania w poznaniu elementów apryorycznych od empirycznych: dla Kanta tym sprawdzianem jest z jednej strony powszechność i konieczność, z drugiej przypadkowość; Dowgird tych kryteryów uznać nie mógł, skoro, jego zdaniem, »doświadczenie równie nam daje to, co jest powszechnem i koniecznem, jak i to, co jest odmiennem i rozmaitem«[2]. Skutki tej zasadniczej różnicy z Kantem przewijać się będą, jak zobaczymy, przez cały szereg dalszych różnic między dwoma filozofami. Gdzie tylko Kant zajmuje stanowisko apryoryczne, Dowgird przeciwstawia mu swój empiryzm; tak jest w nauce o przestrzeni i czasie; kiedy dla Kanta są to apryoryczne formy oglądów zmysłowych, umożliwiające empiryę, dla Dowgirda, przeciwnie, są to tylko wyobrażenia, pochodzące z empiryi. Wynika z tego różnica dalsza, kiedy bowiem formie oglądu zmysłowego nie może odpowiadać żadne realne istnienie, wyobrażeniu musi coś realnego odpowiadać.

Najważniejszy zarzut, jaki uczynił Dowgird nauce Kanta o przestrzeni, jest, jak to nie trudno się domyślić, ten, że »Kant,.... nadając przestrzeni nazwisko i wszystkie przywileje czystej formy zmysłowości zewnętrznej, wskazał drogę prostą do idealizmu«[3].

By zrozumieć krytykę Dowgirda i uwydatnić rozbieżność między poglądami jego a Kanta w całym szeregu innych także problemów, zatrzymamy się nieco przy najważniejszym punkcie jego filozofii, przy n a u c e o r z e c z y w i-

[1] Wykład, 99, Roz. VIII. [2] Tamże, 106. [3] Tamże, 220.

stości. Dowgird rozróżnia rzeczywistość dwojaką: umysłową i odpowiednią; pierwsza »ma tylko bytność w myśli naszej«[1], druga jest realną, objektywną bytnością rzeczy, poza naszą świadomością. Ta rzeczywistość odpowiednia odpowiada naszym wyobrażeniom o świecie zewnętrznym albo »sposobem właściwym«, albo »sposobem powodowym«; pierwsza odpowiada tylko pojęciom i wyobrażeniom »*istot właściwie pojedyńczych*«, druga tylko »*stosunkom lub połączeniom naszych pojęć istot rzeczywistych*«[2].

A nauka o przestrzeni? Dowgird rozróżnia przestrzeń dwojaką: jedna jest rozciągłością materyalną, druga przestrzenią »czystą, czyli próżną«. Otóż wyobrażeniu rozciągłości materyalnej, czyli t. zw. przestrzeni pełnej, odpowiada rzeczywistość sposobem powodowym, wyobrażeniu zaś przestrzeni czystej czyli próżnej, »nie może odpowiadać żadna zgoła rzeczywistość«[3]. A więc, jeśli mamy wyobrażenie przestrzeni, wypełnionej przedmiotami zewnętrznymi, to naturalnie odpowiada mu rzeczywistość o tyle, że te przedmioty zewnętrzne, od których za pomocą »czuć« otrzymujemy wyobrażenie zapełnionej przestrzeni, faktycznie mają byt realny, ale z tego oczywiście nie wynika, by przestrzeń sama przez się, jako istota pojedyńcza miała niezależny byt realny, taka bowiem przestrzeń czysta musiałaby być próżna, a wyobrażeniu takiej przestrzeni, jak widzieliśmy, żadna nie może odpowiadać rzeczywistość.

W nauce tej usiłuje Dowgird wyminąć z jednej strony skrajny realizm Descarta, z drugiej transcendentalny idealizm Kanta; dlatego też mówi, że wraz z Kantem »zaprzeczamy wyobrażeniu przestrzeni, realności przedmiotowej«, nie może się jednak zgodzić z jego twierdzeniem, że przestrzeń jest apryoryczną, czystą formą zmysłowości, gdyż wtedy wszystkie przedmioty, umieszczone w tej czystej formie zmysłowości straciłyby swoją realną, rzeczywistą egzystencyę, i stanęłaby otworem droga do zupełnego idealizmu[4].

---

[1] Tamże, 186. [2] Por. tamże, 158, 162, 170, 182 (uwaga), 186. [3] Tamże, 148 (uwaga), 219. [4] Tamże, (uwaga) 220, 124 (uwaga).

Tak więc przestrzeń czysta jest tylko wyobrażeniem ujemnem wobec wyobrażenia przestrzeni pełnej, nie może zatem być formą apryoryczną zmysłowości: »Wyobrażenie przestrzeni czystej nie może być *a priori*, kiedy się urodziło z wyobrażenia rozciągłości pełnej, które bez wątpienia nie inne jest, tylko nabyte przez czucia«[1]. Do tego też punktu sam Dowgird sprowadza swą zasadniczą różnicę od nauki Kanta[2].

W nauce o czasie oddala on się już najzupełniej od poglądu myśliciela królewieckiego. Jeśli nauka Kanta o przestrzeni, zdaniem jego, prowadzi do idealizmu, to uczynienie z czasu formy »poglądania.... na stan nasz wewnętrzny«, wiedzie do szeregu konsekwencyi, które byłyby w zasadniczej sprzeczności z jego poglądami na istotę duszy ludzkiej i nieśmiertelność. Zresztą Kant nie wyjaśnił, »jakim sposobem dzieje się ta forma, dlaczego ona łączyć się musi w człowieku ze wszystkiemi zjawieniami wewnętrznemi i zewnętrznemi, skąd to pochodzi, że wyobrażamy sobie czas, jako jestestwo ciągle płynące, jako następstwo chwil, bardzo szybko jedna po drugiej przemijających?« Dla Dowgirda czas jest »ciągłem następstwem czuć i pojęć«, a co się tyczy jego rzeczywistości objektywnej, to w stwierdzeniu jej idzie o wiele dalej, niż w nauce o przestrzeni, kiedy bowiem wyobrażeniu przestrzeni »rzeczywistość odpowiada sposobem tylko *powodowym*, temu ostatniemu odpowiadać może *właściwie*«. Dowód twierdzenia tego, niepozbawiony wielu sprzeczności, prowadzi (w kierunku wprost przeciwnym z rozumowaniem Kanta) do wniosku, że czas jest własnością rzeczy samych w sobie, »trwanie bowiem jest bez wątpienia jednym z warunków czasu, a jednak się dowiodło, że trwanie jest rzeczywistym przymiotem istot nawet zewnętrznych«[3].

Jakie stanowisko zajął Dowgird wobec analityki czystego rozumu, jak zapatrywał się na naukę o kategoryach, tego nie

[1] Tamże, 218, 219. [2] »W tem się od niego różnimy, że nie rozciągłość pełną wyprowadzamy z przestrzeni czystej, jak to czyni Kant, lecz okazaliśmy przeciwnie, że wyobrażenie tej ostatniej rodzi się z wyobrażenia pierwszej«; tamże, 220 (uwaga). [3] Tamże, 234, 236, 251, 264.

wiemy, nie ulega jednak wątpliwości, że w swych poglądach na związek przyczyny i skutku jest pod wpływem Kanta. Jedynie tutaj zrezygnował ze stanowiska empirycznego i stanął na gruncie apryoryzmu. Dowiadujemy się więc, że »prawo, które nam każe, ażebyśmy każdy skutek uważali, jako pochodzący od pewnej przyczyny,... nie mogło być wypadkiem żadnego doświadczenia, lecz owszem, stawi się nam, jako poprzedzające wszelkie doświadczenie«; gdybyśmy prawa tego *a priori* nie zastosowali do swych spostrzeżeń, nie wiedzielibyśmy o działaniu jednej »istoty« na drugą: »prawo zatem rzeczone bynajmniej wyniknąć nie mogło z doświadczenia, ponieważ najpierwsze doświadczenie, owszem najpierwsze poznanie przedmiotu zewnętrznego, dziać się inaczej nie mogło, tylko na mocy tego prawa, które przeto musiało poprzedzić wszelkie doświadczenie« [1]. Kiedy jednak mówi, że prawo to jest »człowiekowi wrodzone«, to już opuszcza stanowisko Kanta.

Nawiązując do wyłożonej nauki Dowgirda o rzeczywistości, odpowiadającej naszym wyobrażeniom, przechodzimy znowu do jednej z zasadniczych różnic między jego filozofią a *Krytyką czystego rozumu.* Mamy tu na myśli empiryczny fenomenalizm Kanta, z którym nie mógł się nasz filozof pogodzić. Zamierzywszy sobie walczyć z idealizmem i sceptycyzmem przez wykazanie »rzeczywistości poznań ludzkich« [2], walczy ze wszystkiem, coby u Kanta trącić mogło tym idealizmem, posługując się bronią nie tyle krytyki zbijającej, ile udowadniania »prawdy« przeciwnej. Taką metodę zapowiedział już w przedmowie do swej logiki, a przeprowadził ją konsekwentnie w nauce o przestrzeni i czasie. Przeciwko fenomenalizmowi empirycznemu, który, oczywiście, również powadzi, zdaniem jego, do idealizmu, wymierza obszerny wykład o rzeczywistości realnej, odpowiadającej naszym pojęciom i wyobrażeniom o tymże realnym świecie. Konsekwencyą tej nauki jest polemika z twierdzeniem Kanta, że rzecz sama w sobie jest czemś zupełnie niepoznawalnem.

Jak widzieliśmy, dla Dowgirda świat zewnętrzny jest re-

[1] Tamże, 343, 344. [2] Tamże, str. XXI, XXII.

alnym, niezależnie od nas istniejącym światem. Wprawdzie istnienie to odpowiada tylko pojęciom »istot właściwie pojedynczych, albo przymiotów, służących takim tylko istotom«, ale »rzeczywistość tę uważamy nie jako zjawienie *(phenomenon)*, lecz jako mającą bytność w sobie *(noumenon)*; rozumie się przez to, że prawa umysłu naszego każą nam mieć takie istoty, albo ich przymioty za rzeczywiste, nie z tego tylko względu, ile się one objawiają umysłowi naszemu, lecz jako mające byt rzeczywisty zewnątrz myśli naszej, a zatem poprzedzający nasze o nich wyobrażenia« [1].

Twierdząc, że niepoznawalność rzeczy samych w sobie, prowadzi do transcendentnego idealizmu, usiłuje Dowgird wykazać, że przedmiotem poznania naszego nie są zjawiska, lecz właśnie rzeczy same w sobie, t. j. »istoty pojedyncze« i ich przymioty. W jakiż sposób zrozumiał Dowgird stosunek *noumenów* (rzeczy samych w sobie) do *fenomenów* (zjawisk) w filozofii Kanta? Oto tak, że rzeczy same w sobie »nie są istotami ani przymiotami, i że wtenczas dopiero biorą na się postać jednych lub drugich, kiedy stają się zjawieniami, to jest, kiedy się jawią umysłowi naszemu« [2]. A więc Dowgird pojmuje naukę Kanta o *noumenach* i *fenomenach* w ten sposób, że się nam rzecz sama w sobie zjawia i, dopiero jako zjawisko, staje się istotą lub jej przymiotem. Wiemy, co o tem sądzić: twierdzenie, że się nam rzecz sama w sobie zjawia, jest zasadniczą sprzecznością, gdyż pojęcia »rzeczy samej w sobie« i »zjawiska« wzajemnie się u Kanta wykluczają i ani pierwsza stać się nie może zjawiskiem, ani też naodwrót, zjawisko nie może być rzeczą samą w sobie.

W nauce o duszy ludzkiej Dowgird występuje stanowczo przeciw Kantowi, który całą psychologię racyonalistyczną, udowadniającą istnienie substancyalnej, pojedynczej i nieśmiertelnej duszy, poddaje wyczerpującej krytyce i wykazuje, że wszystkie te dowody polegają na złudzie, gdyż o istocie duszy tak samo nic nie możemy wiedzieć, jak i o istocie świata zewnętrznego; nasze bowiem doświadczenie wewnętrzne, po-

[1] Wykład, 180, 181. [2] Tamże, 181.

dobnie jak i zewnętrzne, obejmować może tylko zjawiska, a rzecz sama w sobie i tutaj jest niepoznawalna.

Nauce Kanta przeciwstawia Dowgird swoją własną naukę, streszczającą się w tem, że »dusza ludzka jest rzeczywistą istotą, ...właściwie pojedynczą, niepodzielną, niemateryalną, że wszelkie myśli i wyobrażenia ludzkie znajdują się tylko w niej samej, słowem, że psychologia, mimo twierdzenia Kanta, nie straciła przecie dawnej wartości swojej i znaczenia« [1].

Jeśli krytycznego stanowiska, jakie wobec racyonalistycznej psychologii zajął Kant, nie umiał Dowgird pogodzić ze zdrowym rozsądkiem, to pomysł *antynomii* czystego rozumu wydał mu się wręcz zamachem na najistotniejsze prawa tego zdrowego rozsądku. »Jeśli... ta najszlachetniejsza władza..., którą zowiemy umysłem, składa się z żywiołów, jak chce Kant, przeciwnych sobie i zawziętych.... na wzajemną zagładę, jeśli ona dla tej przyczyny z natury swojej musi być dla nas przewodnikiem bałamutnym, bo z równym pozorem gruntowności mówiącym *za* i *przeciw*, na jakąż więc zasługuje ufność?« »Dziwna jest rzecz — mówi jeszcze — że Kant nie postrzegł, do jakich wielkich niedorzeczności prowadzi takie twierdzenie« [2]. *Antynomie*, podobnie jak Jan Śniadecki, a zupełnie inaczej jak Jankowski, uważa on za doskonałą broń w rękach sceptyków [3].

Oburzał się również na rezultaty, do których doszedł Kant w transcendentalnej dyalektyce, przy krytycznem rozpatrywaniu teologii spekulatywnej. Zajął tutaj Dowgird stanowisko nie tylko teologa katolickiego, ale jednocześnie i przedstawiciela oświecenia. Wiadomo, że oświecenie, zwłaszcza niemieckie, lubowało się w konstruowaniu dowodów istnienia Boga, głównie kosmologicznych, a taki właśnie dowód przytacza i Dowgird, aby w ten sposób wykazać, że Kant niesłusznie wyobrażenie Boga uważa tylko za »czysty ideał rozumu« i że niesłusznie próbuje »okazać niedostate-

[1] Tamże, 74. [2] Tamże, 183. [3] O logice, metafizyce i filozofii moralnej, 166.

czność wszelkich dowodów teologii przyrodzonej, odpierając je podług swoich zasad«[1].

I tutaj dochodzimy do polemiki Dowgirda z *Krytyką praktycznego rozumu*. Bóg, jego zdaniem, nieśmiertelność duszy i wolność woli nie mogą być tylko postulatami rozumu praktycznego, lecz są teoretycznemi prawdami, bez których etyka istnieć nie może; Kant wiedział, »że zniósłszy bytność Boga, moralność ludzka żadnej gruntownej mieć nie może posady«, dlatego więc »to, co był zwalił w swojej *Krytyce rozumu czystego*..., usiłował niejako odbudować w swojej *Krytyce rozumu praktycznego*...«; ale »przyznanie rzeczywistości trzem wspomnianym przedmiotom, ...zasadza... na pewnej *czystej wierze rozumu praktycznego*«[2]. Otóż na to Dowgird zgodzić się nie może i udowadnia, wbrew Kantowi, możność poznania rozumem spekulatywnym owych trzech »posad« moralności ludzkiej. »Bez wątpienia — czytamy — filozof królewiecki, zasadzając bytność Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej i wolność jej woli, na pewnej wierze przez siebie wynalezionej, nie odwołuje się ani do wiary historycznej,... ani do wiary objawionej«. »Twierdzić, że w wykładaniu takiej nauki, która się nie wspiera ani na świadectwie o faktach postrzeganych, ani na Objawieniu nadprzyrodzonem, rozum powinien *wierzyć* w niektóre rzeczy; jest to mówić... że rozum powinien przypuścić pewne prawdy, które ani są oczywistemi dla niego, ani mogą być przezeń dowiedzione. Oto jest, jak się zdaje, prawdziwe znaczenie, które Kant przywiązuje do swej *wiary rozumowej*«. Stanowisko takie jest dla Dowgirda »tylko wyznaniem niedołężności, które, podług tego filozofa, rozum ludzki powinien uczynić względem udowodnienia najwyższych pobudek moralności, jakiemi są: bytność Boga i nieśmiertelność duszy ludzkiej. Lecz jeśli sądzeniu naszemu o tych rzeczach odjęta będzie pewność przekonania, cóż się stanie z filozofią moralną, która, jak sam

[1] Tamże, 253, przypisek. [2] Tamże, 253, 254, przypisek.

Kant twierdzi, bez przyjęcia prawd rzeczonych, nie może mieć gruntownego znaczenia?« [1].

Także w innych kwestyach etyki nie zgadza się Dowgird z Kantem. Twierdzi on, śladem filozofów oświecenia, »że moralność nie może mieć innego celu, tylko szczęśliwość ludzką«. »Dobro — jego zdaniem — zasadza się istotnie na przyjemności, a złe na nieprzyjemności«. Pobudka zaś »zniewalająca człowieka do cnoty,... najpierwsza, najcelniejsza, nieodmienna, rozciągająca się bez wyjątku do wszystkich zdarzeń życia ludzkiego«... to nie co innego jest, »tylko głos sumienia, dający wewnętrznie pochwałę dobrym człowieka postępkom, a naganę postępkom jego nieprawym« [2].

Pierwiastek polemiczny filozofii Dowgirda (jedyny, o który nam w tej pracy chodzi) odsłania nam jej najistotniejszą cechę: wznawianie filozofii zdrowego rozsądku (w roku 1828!) nie było niczem innem, tylko walką z całą nowszą filozofią niemiecką, nie z samym Kantem. Jej to bowiem systemy, mówi Dowgird, »będąc w sprzeczności najzupełniejszej z rozsądkiem powszechnym i znosząc prawdziwą rzeczywistość wszelkich poznań ludzkich, zdają się na to godzić, aby zgasiły lub przynajmniej zatłumiły to przyrodzone światło umysłu naszego, które aż dotąd było własnością wspólną wszystkich wieków i narodów, widzieliśmy bowiem, że ten rozsądek powszechny ma dosyć mocy sam przez się nad umysłami ludzkimi, iż oprzeć się może podobnym napaściom i nie dopuścić marzeniom idealizmu, upowszechniać się i utrwalać w świecie uczonym« [3].

---

[1] Tamże, 256—258. [2] Tamże, 265, 266, 291, 292. [3] Wykład, str. XXVI. O Schellingu np. mówi Dowgird: »Systemat ten zdaje się być wizerunkiem najwyższego obłąkania się z drogi prawdy, do jakiego przywiedziony być może umysł ludzki skądinąd niepospolity przez chęć oryginalności, pogardę rozsądku powszechnego i wybujanie źle skierowanych spekulacyi metafizycznych«, (tamże, 331). Z rękopisów Dowgirda, w parę lat po jego śmierci, wydał X. Fijałkowski, rektor Akademii duchownej wileńskiej, rozprawę, skróconą przez siebie, p. t.: Rzeczywistość poznań ludzkich; (w Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych, Wilno 1839, poczet drugi, tom V). Nie przynosi ona wiele

Dowgird jest u nas już ostatnim krytykiem Kanta z punktu filozofii zdrowego rozsądku, ostatnim przedstawicielem oświecenia, zwalczającym *Krytykę czystego rozumu*, bynajmniej jednak nie ostatnim przedstawicielem tego kierunku w walce z idealizmem pokantowskim, bo ta jeszcze długo będzie się u nas toczyła, chociaż przeważnie zejdzie już do utarczek dziennikarskich, pomiędzy obozami literackimi.

Jeśli teraz porównamy Dowgirda z Janem Śniadeckim, to uderzy nas przedewszystkiem różnica w tonie i sposobie walki. Z dzieł Dowgirda przebija mianowicie powaga i spokój, których brak namiętnym pismom Śniadeckiego. Nadto Dowgird był jedynym u nas przeciwnikiem Kanta, który znał jego dzieła, i nie ulega nawet wątpliwości, że ze wszystkich ówczesnych profesorów polskich, on znał je najlepiej. Dodajmy jednak, że w znanych nam jego pracach, krytyka filozofii Kanta jest tylko, przynajmniej formalnie, pośrednią, wplecioną w wykład filozofii własnej. Dowgird jest jedynym u nas przeciwnikiem Kanta, który umiał naprawdę głębiej sięgnąć w jego system.

Tym sposobem nie Jan Śniadecki, tylko Dowgird przeciwstawił się w ówczesnej naszej filozofii Kantowi. Kiedy jednak głos Śniadeckiego dotarł do całej inteligencyi polskiej a jego sława, jako jedynego wroga Kanta, przetrwała aż do nas, — Dowgird mógł liczyć tylko na szczupłe koła filozofów, ale i co do nich się zawiódł: pisma jego nie były poczytne. Przecie po roku 1828 nasi filozofowie zajmowali się niemal

---

nowego; ciekawa jest głównie przez to, że mamy tam krytykę nauki Huma o związku przyczynowym, która oczywiście również prowadzić miała do idealizmu i sceptycyzmu. O Kancie napotykamy tylko jedną wzmiankę krytyczną, dotyczącą jego nauki o przestrzeni, (str. 12) zresztą wszystkie wywody zmierzają do obalenia filozofii idealistycznej; ta »mniemana filozofia... zdaje się godzić na to, ażeby w zawodzie oświecenia zwaliła to wszystko, co zbudowały wieki, jak gdyby chciała dowieść, że rozum metafizyczny nic nie powinien mieć wspólnego ze zdrowym i powszechnym rozsądkiem«; a co więcej, filozofia ta »dąży do zniszczenia w ludziach prawdziwej moralności (str. 12). Wreszcie potępia Dowgird fenomenalizm (str. 15).

wyłącznie nową filozofią niemiecką, przedewszystkiem Schellingiem i Heglem: więc Dowgird ze swoją starą filozofią zdrowego rozsądku nie mógł obudzić żywszego zainteresowania. Może sobie zdawał z tego sprawę i dlatego właśnie nie wszystkie pisma swoje drukiem ogłaszał. Jedyna krytyka, jaka się współcześnie ukazała w *Dzienniku Wileńskim* [1], była druzgocącą. Autor jej trafnie zaznaczył, że zadanie filozofii Dowgirda, t. j. udowodnienie rzeczywistości poznań ludzkich, jest także skierowane przeciw Kantowi, którego pisma »już... do historyi rozumu ludzkiego należą«; że Dowgird niepotrzebnie wznawia dawno przebrzmiałe już spory i niefortunnie poprawia logikę Kanta; ten bowiem pierwszy »oczyścił logikę od zawikłanej z nią metafizyki umysłu ludzkiego, która tamowała jej postęp, i do zastosowania praktycznego nieużyteczną czyniła; słowem, co on naprawił, to autor, wcielając rozprawę o rzeczywistości wiadomości ludzkich do logiki, na nowo by popsuł, gdyby logika jego, równą sobie u nas wziętość, jak pisma Kanta w Niemczech, zjednać zdołała«. Wobec tego przepowiada krytyk Dowgirdowi, że »spekulacye jego, doszedłszy do wiadomości kilku może osób, wkrótce pójdą w zapomnienie, póki jaki pracowity bibliograf, przypadkiem tę książkę... znalazłszy, znowu o niej nie uczyni wzmianki« [2].

Dowgird oburzył się na tę recenzyę [3], nie on jednak niestety miał racyę, tylko krytyk [4].

---

[1] R. 1830, oddział historyi i literatury, tom IX, str. 50 n. [2] Tamże, 55, 64. [3] Tamże, 131, 196 n. [4] Dowgird nie był u nas bynajmniej ostatnim szermierzem filozofii zdrowego rozsądku: bronił jej później nie kto inny, tylko Michał Wiszniewski, również zwolennik filozofii szkockiej, autor pracy O Bacona metodzie tłomaczenia natury (Kraków 1834) i o Charakterach rozumów ludzkich (Kraków 1837). Popularnie wyłożył swą filozofię zdrowego rozsądku w książce O rozumie ludzkim, jego siłach, przymiotach i sposobach kształcenia (Warszawa 1848). Por. Chmielowski, Hist. liter. pol. V, 44, 45.

CZĘŚĆ DRUGA

Tłomaczenia i informacye o Kancie; pierwsi kantyści.

ROZDZIAŁ I.

Tłomaczenia i informacye.

Mimo wszystkie wysiłki i zabiegi przeciwników Kanta, wpływ jego się szerzył, choć niezmiernie powolnie; zaczął się zaś już w wieku XVIII: przy końcu tego stulecia ukazały się pierwsze tłomaczenia z Kanta [1]. Podobnie, jak myśl o ojczyźnie była dla Śniadeckiego i innych główną pobudką do wystąpienia przeciw Kantowi, tak ona to zrodziła pierwsze jego przekłady polskie.

W r. 1795, a więc w epoce największych klęsk narodowych, wydaje Kant swoje pismo *Zum Ewigen Frieden*, a już w roku następnym ukazał się w Królewcu bezimienny przekład polski: *Projekt wieczystego pokoju; rozwaga filozoficzna.* Tłomaczem był Józef Władysław Bychowiec. W roku zaś

---

[1] O przekładach z Kanta: Struve, Historya logiki, jako teoryi pozn. w Polsce, 89, 218, oraz art. Kant, W. Enc. Ill., 1903, tom 34, str. 673 n. — Chmielowski, Kant w Polsce, Przegląd filozoficzny, 1904, zesz. IV, 380 n.; Najdawniejsze wiadomości o Kancie w piśm. naszem, Pamiętnik literacki, 1903, str. 436 n.; Wstęp do tłomaczenia Krytyki czystego rozumu, str. XIII. — E. Petzold, Kanta Wspomnienie pokoju wieczystego, projekt filozoficzny, a Polska, Pamiętnik literacki, 1903, str. 601 n.— M. Straszewski, Dzieje filozoficznej myśli polskiej, Tom I, 234—244.

1797 ukazało się drugie tłomaczenie[1], Szymona Bielskiego, pijara. Nie ulega wątpliwości, że dla pokrzywdzonego narodu idea wieczystego pokoju sympatyczną być nie mogła; zasady jednak, na jakich chciał ją ugruntować Kant, płynęły z tak głębokiego poczucia ogólno-ludzkiej sprawiedliwości, były wyrazem tak szczerego oburzenia na nikczemność rządów ówczesnych, że, choć ani słowem nie wspomniał on o losach Polski, to przecież głos jego był stanowczem i bezwzględnem potępieniem tej polityki, która wydała rozbiory. Zwłaszcza niektóre myśli Kanta musiały, jak sądzić wolno, trafiać do serca czytelnikowi polskiemu, np.: »Wszelkie państwo, czy to wielkie, czy małe, nie powinno nigdy przechodzić pod moc i panowanie innego państwa«, albowiem »wcielać i wszczepiać je w drugie państwo, jakby prostą gałązkę drzewa, jest to obrócić je z osoby moralnej, którą było, do stanu rzeczy; co się sprzeciwia wyobrażeniu ugody towarzyskiej«; »żadne państwo nie powinno mieszać się gwałtem do konstytucyi, ani do rządu innego państwa«; a gdyby jakie państwo było widownią sporów wewnętrznych, to »obce mocarstwa nie mogłyby tam się wdawać, bez pogwałcenia praw narodu niepodległego, przywiedzionego do pasowania się z nieszczęściami wewnętrznemi; byłoby to zgorszenie dane i czyniłoby udzielność państw niepewną«; wreszcie, gdyby któreś z państw było pokrzywdzone przez inne, to »nie godzi się... odwlekać do punktu czasu, który nigdy nie nastąpi, nadgrodzenie krajom, które były pokrzywdzone«[2]. W piśmie Kanta, mogli Polacy (takby się przynajmniej zdawało), wyczytać pośrednią zachętę do walki o wolność, usprawiedliwienie swych urządzeń republikańskich, i polityki, która przecie zdaniem Kanta, podlegać winna moralności; wreszcie dla demokratyzującej się myśli polskiej nie mogły być, zdawałoby się, obojętnymi argumenty Kanta przeciw uprzywilejowanym stanom.

[1] Projekt wieczystego pokoju; rozwaga filozoficzna przez E. Kanta, z języka francuskiego przełożona, z nowymi autora dodatkami, Warszawa 1797. [2] Projekt wieczyst. pokoju, Warsz. 1797, str. 4, 5, 9, 12.

Że te właśnie wszystkie względy pobudziły Bychowca i Bielskiego do podjęcia trudu około przełożenia tego pisma Kanta, jest rzeczą bardzo możliwą. Czy jednak przekłady obudziły powszechniejsze zajęcie, o tem wolno wątpić, skoro z jedynej wzmianki, jakiej się u nas ta rozprawa doczekała, w kalendarzyku Jana Maya z r. 1802, dowiadujemy się, że osądzono ją u nas podobnie, jak we Francyi, gdzie twierdzono, że Kant był tylko echem filozofów francuskich, »będąc tylko mniej jasnym i mniej zrozumiałym niż oni«.

Drugą rozprawą Kanta, przełożoną na język polski, była *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, z r. 1784. Tytuł przekładu brzmi: *Wyobrażenie do historyi powszechnej we względzie kosmopolitycznym, przez Kanta* (Królewiec 1799). Tłómacz, Bychowiec, kierował się podobnie jak i przy pierwszym przekładzie, pobudkami narodowemi. Zdaniem jego, w chwilach nieszczęść dziejowych wytwarzają się trzy gatunki ludzi: »jedni, nie wiedząc, jak o tych chaotycznych obrotach sądzić, w obojętność zimną z nieukontentowania wpadają«, drudzy, »z rozpaczy stają się egoistami«, inni wreszcie, »z lenistwa oczekują bezczynnie ziemi obiecanej«. Otóż pismo Kanta ma właśnie wskazać środki, aby tę »obumarłość w sobie wskrzesić« i sposoby, »aby harmonię idealną towarzyskości ludzkiej do wykonania przywieść«. Bychowiec pragnie zwalczać obojętność, egoizm i lenistwo rodaków, wtajemniczając ich w myśli filozofa, który pokazuje społeczeństwom nieskończoną drogę postępu ku doskonałości. Historyozofia, o ile nie głosi pesymizmu i zwątpienia, o ile nie zapatruje się na dzieje ludzkości, jako na puszczoną w ruch maszynę, ale przeciwnie, zwalcza wszelki mechanizm czy fatalizm, a wysuwa jako sprężynę dziejów, świadomą celów swoich wolę, — może być dodatnim czynnikiem w życiu społeczeństwa. Otóż Bychowiec osądził, że historyozofia Kanta, wyznająca właśnie zasadę teleologii i wolności, może być dla społeczeństwa polskiego pożyteczna: oto geneza przekładu.

Trzeciem dziełem Kanta, które zwróciło na siebie u nas uwagę była *Antropologia*. Nikt wprawdzie nie przetłomaczył jej w całości, ale wyjątki i streszczenia napotykamy po cza-

sopismach często, np. w *Nowym Pamiętniku Warszawskim* [1], albo w *Kieszonkowym kalendarzyku krakowskim* Maya (na rok 1802). Jeszcze w roku 1819 pokutują w *Pamiętniku lwowskim* [2] te niefortunne wyjątki, podane przez Wincentego Jachimowskiego. Streszczenia te nie posiadają żadnej wartości, bo dają tylko niedokładne pojęcie o miejscach najmniejszej wagi, wszystkie są do siebie podobne, te same wyjątki powtarzają się często; źródłem były niezawodnie czasopisma francuskie. Ukazał się nadto w Grodnie *Prospekt do dzieła pod napisem: Nauka o człowieku uważanym co do sprawności jego w życiu ze społecznymi ludźmi, czyli Antropologia pod względem pragmatycznym.* Ten prospekt, będący prawdopodobnie zapowiedzią przekładu *Antropologii* Kanta, napisał znany nam już tłomacz i uczeń Kanta, Bychowiec, ale skończyło się na prospekcie [3].

W roku 1819 wyszła jeszcze w zupełnie poprawnem i wiernem tłomaczeniu Jana Bobrowskiego rozprawa Kanta: *O Pedagogice* [4].

Wreszcie w r. 1825 tłomaczy Brodziński Kanta *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* p. t. *O uczuciu piękności i wzniosłości.* W druku jednak nie ukazał się ten przekład, jeden z najpiękniejszych i najlepszych, jakie posiada filozoficzna literatura polska; szkoda tylko, że Brodziński opuścił kilka ustępów, które może raziły jego uczucia religijne [5]. Ze swego przekładu zrobił później częściowy uży-

[1] R. 1801, IV, 58 n., 187 n.; tłomacz niewymieniony, jest nim może redaktor Dmochowski. [2] Zeszyt wrześniowy, 234—243. [3] Chmielowski twierdzi (Kant w Polsce), że pomimo takiego zajęcia się tem dziełem Kanta, nie wpłynęło ono na autora jedynej u nas w tej epoce Antropologii, Józefa Jasińskiego. [4] Wilno 1819, wydanie Teodora Rynka. Chmielowski (j. w.) twierdzi, że i ta praca nie wpłynęła na polską literaturę pedagogiczną. [5] Tłomaczenie to wydał dr. Łucki z rękopisu Bibl. Jagiell. 4607 w Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, tom XII; na wartość przekładu zwrócił uwagę prof. Rubczyński (Ruch filozof. Lwów 1913, nr. 1). Oprócz oryginału posługiwał się Brodziński przekładem francuskim Kératryego (Archiwum, j. w., 367, przyp). Zmiany w przekładzie Brodzińskiego są następujące: Kant (Dzieła, wyd. Akadem. Berl. tom II); Brodziński (Arch. do dziejów liter.

tek, drukując w r. 1834 w *Jutrzence Warszawskiej* artykuł p. t. *Piękność i wzniosłość*, gdzie rozwija niektóre myśli Kanta, na szerszem tle ogólnego poglądu na naturę [1]. Pogląd ten, zabarwiony optymizmem, przypomina, zwłaszcza we wzmiankach o Lizbonie, optymizm Kanta z lat 1756 i 1759. Więc możliwą jest rzeczą, że poeta znał pismo Kanta: *Versuch einer Betrachtung über den Optimismus* (1759). Wpływ tłomaczonych przez poetę *Rozważań* widoczny jest również w Kursie estetyki, w którym są całe ustępy powtórzone z dawniejszego przekładu [2].

Warto wspomnieć, że drugiem pismem Kanta, które żywiej zainteresowało Brodzińskiego, była tak często wspominana już *Antropologia*. Wprawdzie nie przekładał jej nasz poeta, ale napisał osobną rozprawkę, z tem dziełem ściśle związaną [3]. Jak wiadomo, rozwinął Kant w *Antropologii*, między innemi, swe poglądy na poszczególne narody, dając ich

i ośw. w Polsce, tom XII). K. s. 213, w. 21; B. s. 346, w. 3. skrócenie zdania.— K. 214, w. 1. »Abenteuerlich«; B. s. 346, w. 15. zastąpiony dopiskiem Kanta.—K. s. 215, w. 3. »Der alten Eremiten einsidlerische Andacht war abenteuerlich«; B. s. 347, w. 8. »samotna pobożność dawnych pustelników była dość często dziwactwem«.— K. s. 215, w. 4—9. »Klöster und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzusperren, sind Fratzen. Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist Erhaben, Kasteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden, mehr sind Fratzen. Heilige Knochen, Heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grossen Lama von Tibet nicht ausgeschlossen, sind Fratzen«; B. ustęp ten opuszcza w tłomaczeniu.— K. s. 222, w. 33; B. s. 353, w. 2. dodane »Francuzi«.—K. s. 226, w. 1. do s. 227, w. 36; B w tłom. ustęp ten opuszcza. — K. s. 247, w. 11. »Es ist Schade dass die Lilien nicht spinnen«; B. s. 369, w. 22. »Dlatego żałować może należy, że u nich (Francuzów) lilie nie przędą«. Według Brodzińskiego jest tu aluzya Kanta do prawa, które we Francyi nie dopuszcza kobiet do tronu.—K. s. 256, w. 8. »Die Klostergelibde machten aus einem grossen Teil nutzbarer Menschen, zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in grössere Welt ausgingen, und ihre Art verbreiten«; B. w tłom. ustęp ten opuszcza. [1] Ob. Pisma, (wyd. Kraszewskiego), VI, 56 n. [2] Ob. tamże, VI. [3] Archiwum do dziejów literat. i oświaty w Polsce, XII, 434 n.

charakterystykę. Pomiędzy innemi o Rosyi powiedział, że nie wyrobiła jeszcze swego narodowego charakteru, a o Polsce, że już przestała być narodem [1]; zresztą kilka drobnych wzmianek o Polakach, nie wypadło zbyt korzystnie. Otóż Brodziński, w wspomnianej rozprawce, postanowił poprawić tę właśnie omyłkę Kanta, a zarazem uzupełnić jego *Antropologię* i *Rozważania nad uczuciem piękna i wzniosłości* charakterystyką narodu polskiego. Pierwotnie zamierzał skreślić charakterystykę swego narodu w ramach *Rozważań*, t. j. wyjaśnić, o ile naród polski »według systemu Kanta zdolny jest do uczuć pięknych i wzniosłych«; w istocie jednak ramy te znacznie przekroczył, wzorując się na *Antropologii*. Z dzieła tego są nadto zupełnie wyraźne ślady w rozprawie *O egzaltacyi i entuzyazmie* [2].

Co do terminologii filozoficznej, wszystkie wyżej omówione przekłady nie budzą żadnego zajęcia, jako przekłady tych rozpraw Kanta i poszczególnych ustępów z *Antropologii*, które nie mają ściślejszego związku z jego właściwą filozofią krytyczną i zawiłą terminologią [3].

Wraz z pierwszymi przekładami ukazywać się u nas zaczęły pierwsze informacye o Kancie. Bielski np. w przedmowie do swego przekładu, zachwalając Kanta, jako wielkiego uczonego i najsławniejszego filozofa, dodaje, że »jest w obyczajach skromny i w religi swej chrześcijańskiej stały, na której obronę napisał i wydał roku 1768 wyborne dzieło pod tytułem: *Wywód jasny Bóstwa Chrystusowego*«, t. j. dzieło, jakiego nigdy Kant nie napisał. »Ten wielki człowiek—czytamy dalej—jak jest czułego serca i pragnący powszechnej rodzaju ludzkiego szczęśliwości, projekt ten wieczystego pokoju widocznie

[1] Kant, Dzieła, wyd. Akad. Berl., VII, 319. [2] Pisma, VI; na str. 163 dosłowny cytat z Antropologii. [3] Chmielowski (j. w.) str. 383, a za nim prof. Straszewski (Dzieje myśli polskiej) przypuszcza, że do najwcześniejszego okresu przekładów z Kanta zaliczyć należy Mrongowiusa Rozprawę filozoficzną o religii i moralności, wydaną dopiero w roku 1854. Przypuszczenia tego jednak nie uzasadniono dotychczas.

okazuje«. Przedmowa ta, podkreślająca tak wyraźnie religijność i uczuciowość Kanta, jest jakby początkiem tego całego kierunku myśli, który pod wpływem reakcyi katolickiej, oraz budzącego się romantyzmu, będzie bronił Kanta właśnie ze względu na owe pierwiastki, których się wówczas dopatrywano w jego filozofii.

Bychowiec zaś w objaśnieniach do *Wyobrażenia o historyi powszechnej*, usiłuje wyjaśnić, że filozofia krytyczna Kanta »zupełnie dowiodła wolności wewnętrznej woli naszej pod ustawodawstwem rozumu; potem przekonała, iż my mamy dwojaką władzę poznań naszych, jedną *a posteriori*, a drugą *a priori*« i tem się »najbardziej różni od dotegoczesnej filozofii«. Zdaniem tłomacza »twierdzenia *a priori* są te, które zawierają w sobie konieczność wewnętrzną i bezwarunkową powszechność, i są produktem czynności rozsądku«. Takie określenie filozofii krytycznej, jakoby udowadniającej wolność woli i uznającej niezależne od doświadczenia poznanie, posiada dla nas ze względu na budzącą się w Polsce reakcyę przeciwko determinizmowi i empiryzmowi pierwszorzędną wartość, te bowiem właśnie myśli Kanta rozstrzygną później o kierunku całej naszej filozofii.

Tak więc w tych dwu głosach, najstarszych u nas o Kancie, pochodzących jeszcze z XVIII w., mamy już te zasadnicze momenty, które, przy owoczesnem ujęciu u nas tej filozofii, mogły jej zjednywać najwięcej zwolenników.

Na początku XIX wieku mamy już o niej nieco szersze informacye—we wspomnianym już *Kieszonkowym kalendarzyku krakowskim* na rok 1802: mianowicie w artykule p. t. *Wyobrażenie o filozofii przesławnego Kanta*, czytamy, że to »nowy, wielki na polu filozofii geniusz i reformator«, którego »sława nieprzebaczoną by na nas ściągnęła winę, gdybyśmy się w zupełnem milczeniu względem niego zachowali«; otóż autor, aby nas od tej winy uchronić, charakteryzuje pokrótce Kanta i jego naukę. Charakterystyka ta, to w ciągu całego trzydziestolecia jedyna u nas rozprawka, specyalnie Kantowi poświęcona. Zdaniem nieznanego nam autora, zamiarem Kanta jest »założyć podstawę niewzruszoną i ustanowić zasadę po-

wszechną filozofii«; Kant usiłuje: 1) »odkryć źródło błędów, które dzieliły filozofów na wiele sekt bardzo różniących się między sobą«; 2) »pogodzić refleksyę z doświadczeniem okazując, że prawdziwe zasady filozofii rozumowej *(speculativa)*, o której tu mowa, gruntują się na prawach doświadczenia, a te prawa na władzach duszy«; 3) »dojść do źródła samego należytości i powinności człowieka, końcem ustanowienia takich zasad moralności i prawa natury, któreby wszyscy mogli zrozumieć i niemi się rządzić«; 4) »zgłębić prawa pierwotne rozumu ludzkiego (rozumu czystego), odrywając uwagę od innych władz duszy«. »Wreszcie, nowy ten układ ma mieć tę korzyść i zaletę dla siebie, że łączy to wszystko, co się prawdziwego znajduje w zasadach Locka, Leibniza i Huma«. Czytamy dalej, że filozofia Kanta przyczyniła się do zniszczenia przesądów, oraz »rozkrzewiła gust w badaniach użytecznych i głębokich, a przez to rozprzestrzeniła granice rozumu ludzkiego«.

Czy z takiego ujęcia celów filozofii Kanta, czytelnik mógł powziąć o niej dobre wyobrażenie, nie dowiadując się nadto od autora, jakiemi drogami Kant szedł i do jakich rezultatów doszedł, — o tem wolno wątpić; dowiadywał się za to, nie zbyt zresztą dokładnie o tem, jak inne narody przyjęły tę filozofię, oraz jaka się walka około niej toczy. Dodaje autor, że czytać dzieła Kanta trudno, że nauka jego nie da się spopularyzować, gdyż »jest tylko jedynie dla tych, co myślą z profesyi«; mimo to pragnie on zachęcić czytelników polskich do studyów nad Kantem, polecając im tłomaczenia łacińskie jego dzieł i wymieniając prace, które mogłyby ich zapoznać z sądami współczesnych, choć nie zamilcza głosów, które zarówno w Anglii, jak w Szwecyi, potępiły filozofię Kanta.

Z *Gazety literackiej wileńskiej*[1] dowiadujemy się, że Antoni Malewski, nauczyciel języka niemieckiego w gimnazyum wołyńskiem, miał w październiku 1805 r. mowę do uczniów (później wydrukowaną), w której nazwał Kanta »nieśmiertel-

[1] R. 1806, miesiąc luty.

nym«, dodając jednak, że nie można go poczytywać za twórcę języka filozoficznego, skoro się nim już z niemałem powodzeniem jego poprzednicy posługiwali.

Objaśnienia Bobrowskiego do przekładu rozprawy *O pedagogice*, poza kilkoma ogólnikami, nie przynoszą nic ciekawego; prawie wszystkie wiadomomości o Kancie czerpie on z dzieła Villersa; na uwagę zasługuje chyba tylko obrona języka i stylu myśliciela królewieckiego.

Z kolei dopiero w r. 1834 *Wizerunki i roztrząsania naukowe*[1] zamieściły artykuł pod tytułem *Emanuel Kant*; lecz jest to tylko przekład z francuskiego.

Poza tem w czasopismach polskich przed r. 1830 spotkać się można co najwyżej z drobnemi okolicznościowemi wzmiankami o Kancie. Tak np. w *Gazecie literackiej wileńskiej*[2] jakiś P. G. L., zdając sprawę z *Rozpraw filozoficznych* Piotra Prevosta (1805), wyjaśnia stosunek jego do Kanta i wysnuwa wniosek, że we Francyi umysły nie są skłonne do przejęcia się filozofią krytyczną.

[1] Część III, 29—69. [2] R. 1806; z dnia 10 listopada.

ROZDZIAŁ II.

Jędrzej Śniadecki.

Pierwszym naszym myślicielem, na którego filozofia krytyczna Kanta wywarła wpływ widoczny, jest Jędrzej Śniadecki: jego *Mowa o niepewności zdań i nauk, na doświadczeniu fundowanych, przy otwarciu nauk w Szkole Głównej Litewskiej z roku 1799 na rok 1800,* mowa sprzeniewierzająca się już wyraźnie sensualizmowi i empiryzmowi, to pierwszy ślad kantyzmu w naszej filozofii [1].

Na Kanta zwrócił naszemu uczonemu prawdopodobnie uwagę jego profesor z czasów studyów w Pawii, Jan Piotr Frank [2]; wolno mniemać, że z dzieł filozofa królewieckiego znał Śniadecki zarówno *Krytykę czystego rozumu,* jak i *Podstawy metafizyczne nauk przyrodniczych,* ślady bowiem obu tych dzieł spotykamy w wspomnianej *Mowie.* Głosi tutaj Jędrzej Śniadecki, jeden z największych naszych przyrodników, obdarzony umysłem głębszym niewątpliwie od brata, zasadę, że twierdzenia, oparte na samem doświadczeniu, nie są zupełnie pewne, że więc musi być inne jeszcze, poza doświadczeniem się znajdujące źródło pewności i prawdy. Szkoda, że

[1] Pierwsza rozprawa Szaniawskiego, o którego kantyzmie już w r. 1801 pisał jakiś bezimienny do Czartoryskiego (ob. Dębicki, Puławy, III, 125), ukazała się dopiero w r. 1802. Mowę Śniadeckiego, ob. Dzieła (wyd. Balińskiego, Wilno 1840), III, 251—269. [2] Adam Wrzosek, Jędrzej Śniadecki, Kraków 1910, II, 203, 284. Tamże ob. literaturę o Śniadeckim.

tych myśli swoich szczegółowo nie rozwinął, że poprzestał na niewielkim odczycie szkolnym, który z natury rzeczy nie mógł wyczerpać dokładnie tak ważnego przedmiotu, jak krytyka doświadczenia. I to nam zapewne tłomaczy, dlaczego ta praca Śniadeckiego nie wywarła na polską myśl filozoficzną widocznego wpływu.

Według Śniadeckiego wszystkie nasze wiadomości wypływają z dwóch źródeł: z czucia czyli doświadczenia i z myślenia czyli rozumu. Autor dziwi się, dlaczego drugiej z nich, rozumowi, zakreślono pewne granice, nie pozwalające mu bujać poza sferą doświadczenia, a pierwszej, doświadczeniu, zaufano bezgranicznie. »Od najdawniejszych czasów — mówi — ścisła nad samym sobą uwaga nauczyła człowieka, iż nie zawsze bez błędu na wyrokach ludzkiego umysłu polegać można; a uczeni starali się pewne rozumowaniu przepisywać granice, za które w naukach wykraczać nie godziło się. Ale nie pojmuję, dla czego ciż sami, którzy władzę myślenia tak surowemi obostrzyli prawidłami, przypisywali zupełną nieomylność doświadczeniu i jego się wszędzie nieodstępnie trzymać kazali«. Zdaniem jego, rozumowanie krytyczne winno poprzedzać obserwacyę i doświadczenie, albowiem »obserwacya i doświadczenie na prawidłach zdrowej krytyki wsparte, są pierwszem źródłem wiadomości naszych«.

Jakkolwiek jest on o tem najmocniej przekonany, nie chciałby jednak »dać przyczyny mniemania, jakoby ich (t. j. doświadczenia i obserwacyi) zupełnie w naukach fizycznych odstąpić należało«; owszem sądzi, »że każda takowa nauka od nich się zaczynać i na nich zasadzać powinna; ale że doświadczenie jest nieomylne, że pewność przez nie nabyta, większą jest od tej, którą nam czysty rozum odkrywa, a zatem że wszędzie rozum przed doświadczeniem milczeć powinien, jest mniemanie błędne, które starać się będę wywrócić«.

Opiera się Śniadecki na znanym w dziejach myśli argumencie, że wszelkie doświadczenie otrzymujemy przy pomocy zmysłowych »czuć« czyli wrażeń, przyczem staje na gruncie fenomenalizmu, kiedy twierdzi, »że nigdy nie będziemy czuć i pojmować rzeczy tak, jak w istocie swojej egzystują, ale

tak, jak nam egzystencyę ich, czułość nasza wystawia«; »a że władza czucia... nieograniczonymi sposobami odmienianą i modyfikowaną być może, więc i pewność tym sposobem nabyta, wątła i najniestalsza być musi«; »że zaś o samą tylko pewność w naukach nam chodzi, więc wypada, że jej tam nigdy nie będzie, gdzie się wszystko na doświadczeniu funduje«.

Zresztą doświadczenie mogłoby nas nauczyć »samej tylko historyi ciał i fenomenów, któreby się nam postrzegać i doświadczać zdarzyło; która to historya, kończąc się na szczegółach,.... byłaby tylko nieużytecznym ciężarem pamięci; gdyż... postrzeżenia takowe w jedno ciało złączyć i do jednej wspólnej odnieść przyczyny, jest dziełem samego rozumu«. Zatem »doświadczenie... i obserwacya zgromadzić tylko i rzucać materyały mogą, z których sam dopiero zdrowy rozum budować naukę potrafi«.

Tak więc cała »budowla« nauk jest dziełem umysłu ludzkiego i »jeżeli w nich pewność i gruntowność jaka być może, jego... dziełem być musi«. A dowodzi tego podobnie, jak Kant w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, drogą porównania nauk, które są dziełem czystego rozumu, z temi, które przeważnie na doświadczeniu polegają.

»Czy opracowanie poznań — mówi Kant — należących do dziedziny rozumu, idzie bezpieczną drogą umiejętności, czy też nie, osądzić to rychło da się ze skutku« [1]. Ten sam probierz stosuje i Śniadecki: »Rzućmy tylko okiem na znajome nam dzisiaj nauki fizyczne i porównajmy pomyślność i wzrost tych, które są dziełem czystego rozumu, z owemi, które albo samo doświadczenie, albo przynajmniej po większej części budowało, a postrzeżemy natychmiast, że, kiedy pierwsze od dawnego już czasu do wielkiej posunęły się doskonałości, drugie albo nie wyszły jeszcze z pierwiastkowej niedołężności, albo bardzo mało postąpiły, i to tyle tylko, ile im czysty rozum dopomógł«.

Z poszczególnych nauk do największej doskonałości i pe-

[1] Kryt. czyst. rozumu, tłom. Chmielowskiego, 13.

wności doszła, zdaniem Śniadeckiego, jak i Kanta, matematyka »oderwana zupełnie od wszelkiej doświadczenia potrzeby«, jedynie »poruczona zdrowemu rozsądkowi w opiekę, na jego się wszędzie opierała wyrokach i nigdy z drogi prawdy zwróconą nie była«. Z nauk fizycznych te do największej doszły pewności, które się przedewszystkiem na matematyce opierają, a więc astronomia, optyka, mechanika, inne, prawie wyłącznie na doświadczeniu oparte, do dziś dnia »jeżeli się gdzieniegdzie czysty rozum nie przedarł, i podciągnąwszy doświadczenia pod swój sąd, śladów prawdziwego światła po sobie nie zostawił, tedy do dziś dnia bardziej są zbiorami różnych mniemań i przywidzeń, niżeli prawdziwemi naukami« [1].

Tutaj jednak rozchodzą się myśli dwu myślicieli, kiedy bowiem Kant przyznaje pewność wszystkim naukom przyrodniczym, od czasu dokonania w nich »rewolucyi« (przez Galileusza i Toricellego), Śniadecki pewność tę przyznaje tylko niektórym, biorąc pod uwagę, że np. meteorologia, nauka o magnetyzmie, elektryczności oraz chemia, oparte i za jego czasów prawie wyłącznie na doświadczeniu, jeszcze ciągle przecie pogrążone są w błędach. Kiedy Kant zalicza chemika J. E. Stahla do tych nielicznych, co pchnęli przyrodoznawstwo na »pewną drogę umiejętności« [2], Śniadecki umieszcza go w szeregu tych, co na fałszywej znajdują się drodze. Pogląd ten na chemię, uzasadniony wobec faktycznego stanu tej nauki, która wówczas była polem rozlicznych pomysłów fantastycznych i spekulacyi, przypomina zresztą zdanie samego Kanta, który w *Metafizycznych początkach nauk przyrodniczych* nazywa chemię sztuką, nie nauką, właśnie dlatego, że niepodobna praw jej oprzeć na podstawach apryorycznych [3].

[1] Por. Kryt. czyst. rozumu, tłom. Chmielowskiego, 16, 17. [2] Tamże, Przedmowa, 16. [3] Kant, Dzieła, wyd. Akad. Berl. IV, 468, 469, »Chemie sollte daher eher sistematische Kunst, als Wissenschaft heisen«. »Die vollständige Erklärung gewisser Erscheinugen aus chemischen Prinzipien noch immer eine Unzufriedenheit zurücklässt, weil man von diesen, als zufälligen Gesetzen, die bloss Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe a priori anführen kann«.

Pogląd Śniadeckiego na wartość doświadczenia w nauce przypomina w znacznej mierze stanowisko Kanta. Wiadomo bowiem, że według *Krytyki czystego rozumu* »doświadczenie nigdy nie nadaje swoim sądom prawdziwej, czyli ścisłej powszechności, tylko umowną i porównawczą..., tak że właściwie znaczyć to musi: o ile dotąd zauważyliśmy, nie ma żadnego wyjątku od tego, czy owego prawidła. Jeżeli więc sąd jakiś pomyślimy w ścisłej jego powszechności, to jest tak, że nie dopuszczamy żadnego zgoła wyjątku, to nie jest on wywiedziony z doświadczenia, lecz ma doniosłość wręcz *a priori*«. Jakkolwiek bowiem »wszelkie poznanie nasze poczyna się *wraz* z doświadczeniem, nie wypływa przecież całkowicie z doświadczenia« [1]. *Metafizyczne początki nauk przyrodniczych* głoszą zaś, że nauki przyrodnicze tylko na mocy tej czystej ich części, t. j. tej, która zawiera apryoryczne pierwiastki wyjaśniania zjawisk przyrodniczych, są właściwą nauką [2].

Śniadecki jednak ani razu nie wspomina o apryorycznych pierwiastkach naszego poznania, nie określa też nigdzie, co rozumie przez »czysty rozum«. A przecież ślady apryoryzmu kantowskiego są w twierdzeniach Śniadeckiego widoczne. Na zarzut bowiem, »że żadnej prawdy, a tem bardziej żadnej nauki, sam rozum bez doświadczenia budować nie może«, odpowiada, że taka opinia »słaba jest i fałszywa«, gdyż »nie wszystkie prawdy, których umysł człowieka dochodzi, biorą początek z doświadczenia, ale najczęściej pierwszy grunt ich położony jest.... w nas samych i w czuciu naszem«.

A więc prawdy te nie biorą początku z doświadczenia, lecz wypływają z »nas samych«, można zatem powiedzieć, że

---

[1] Kryt. czyst. rozumu, tłom. Chmielowskiego, 39, 37. [2] Por. Kant, Dzieła, wyd. Akad. Berl. IV, 469: »... siet man leicht, warum Naturwissenschaft die Rechtmässigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil derselben, der nämlich die Prinzipien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse, und nur Kraft dieses reinen Theils, eigentliche Wissenschaft sei.. «

są apryorycznemi. Że jednak ten apryoryzm nie jest w całej rozciągłości pojęty zgodnie z apryoryzmem Kanta, świadczy o tem fakt, że Śniadecki nie wspomina nigdzie o formach apryorycznych poznania, które umożliwiają doświadczenie i wydawanie sądów; co więcej, głosi, że »życzyć sobie potrzeba, ażeby redukując nauki fizyczne do jak najprostszych i najogólniejszych początków i odrywając je przez to, ile możności, od doświadczenia, wprowadzić tym sposobem do nich jak największą precyzyą«; bardzo już daleko wybiega przepowiednia, że która tylko z nauk »doskonalić się zacznie, wyjdzie z pod opieki doświadczenia na zawsze«.

W każdym jednak razie staje on na gruncie apryoryzmu, który tylko wpływem Kanta można wytłomaczyć, skoro takiemi prawdami, które pochodzą z »nas samych« a nie z doświadczenia, jest, według Śniadeckiego, »największa część prawd matematycznych, wielka część najpiękniejszych prawd moralnych i wszystkie niemal fundamentalne prawdy, na których się zasadzają nauki«. Tu więc należą, »wszystkie prawdy matematyczne o liniach i płaszczyznach«, które »nie mogły być brane z doświadczenia,... a przecie żadne prawdy większego w nas przekonania nie rodzą; nie mogło podobnym sposobem być objektem doświadczenia: że wszystkie ciała ciężą, bo nie wszystkie nam nawet są znajome«. To samo dotyczy nieograniczonej podzielności i wszystkich t. zw. »ogólnych ciał własności«, które »mówią natychmiast do przekonania naszego, lubo nigdy, ściśle mówiąc, objektem doświadczenia nie były«.

»Krótko mówiąc, — konkluduje Śniadecki — kiedy w naukach fizycznych, które dziś mamy za najpewniejsze, fundamentalne, rozważymy początki, znajdziemy, iż każdy z nich w ścisłem znaczeniu, nie tak z doświadczenia, jako raczej z wewnętrznego czucia, które w każdym człowieku głos prawdy roznieca i odżywia, pochodzi. Skąd znowu wpadamy na nieodbity wniosek, że te tylko prawdy mają zupełną i nienaruszoną pewność, których źródłem i twórcą jest czysty rozsądek człowieka«. Stanowisko więc to w zasadzie najzupełniej zgodne z apryoryzmem Kanta. Jak jednak wyobrażał

sobie Śniadecki stosunek między dwiema władzami poznawczemi, doświadczeniem a rozumem czystym, na te pytania *Mowa o niepewności zdań i nauk* nie daje już żadnej odpowiedzi, z czego zresztą autor jej zdawał sobie sam dokładnie sprawę.

Nawiązując bowiem do filozofii Kanta, tak mówi: »W wieku naszym, szybkim wzrostem nauk i kunsztów na zawsze pamiętnym, jeden z najpierwszych filozofów głęboką krytyką czystego rozumu na nieśmiertelną u uczonych zasłużył sławę. Mojem zdaniem byłaby rzecz warta równie uczonego pióra, a może użyteczniejsza, zatrudnić się doskonałą krytyką doświadczenia, któremu jak najściślejsze w naukach reguły przypisać należy; inaczej przewiduję, iż wkrótce cała budowla nauk fizycznych na samej niemal polegać będzie powadze; albo że porzuciwszy romanse imaginacyi i zapalonego umysłu, budować będziemy romanse doświadczenia«. Sam jednakowoż tego nie rozwiązuje. »Nie odpowiada to siłom moim — mówi — tak ważnem się przedsięwzięciem zaprzątnąć, ale zadosyć uczyniłem chęciom moim, jeżelim was nad ważnością rzeczy... zastanowił, i jeżeli słabe uwagi moje, większe nierównie i ważniejsze w umysłach waszych obudzić potrafiły«. Jak wiemy, tym rezultatem odczyt Śniadeckiego pochlubić się nie może. Jakkolwiek więc formułował i uzasadniał on tylko zagadnienie, nie siląc się zresztą na jego rozwiązanie, jednak już przez to samo ważne zajął w dziejach naszej myśli stanowisko, że on pierwszy, pod wpływem Kanta, zwrócił uwagę na niedostateczność podstaw, na których opierał się empiryzm, powszechnie panujący w Polsce.

Jakiż pozatem był stosunek Śniadeckiego do Kanta? List do Stubielewicza, pisany w cztery lata po owej mowie, zawiera następujące zdanie: »Hay tak pozawracał, jak widzę, głowy Francuzom, jak Kant Niemcom, ja obydwom przepowiadam bankructwo«[1]. Co to znaczy? Dotychczas panuje

[1] Wrzosek, j. w. I, 48.

mniemanie, że Śniadecki zmienił swe zapatrywanie na filozofię Kanta pod wpływem brata [1]. Zważmy jednak, że już w *Mowie o niepewności zdań i nauk* zauważyliśmy rozbieżność między Śniadeckim, który chciał nauki przyrodnicze oprzeć na pewnych podstawach krytycznych, a Kantem, który metafizyce chciał dać podstawy nauki pewnej. Droga, którą Kant kroczył do tego celu, t. j. krytyka czystego rozumu, wydawała się już wówczas Śniadeckiemu mniej użyteczną od tej, którą on sam wskazywał, t. j. od krytyki doświadczenia.

Otóż z tego wolno wnosić, że doniosłości i nowości problemów, zawierających się w *Krytyce czystego rozumu*, Śniadecki nigdy należycie nie doceniał, i o tem to właśnie może świadczyć także wspomniany list do Stubielewicza.

Zresztą dzieła Śniadeckiego nie wskazują nam, by w jego poglądach filozoficznych zaszła jakaś decydująca zmiana. *Teorya jestestw organicznych* (z roku 1804 i 1811) nosi na sobie jeszcze wyraźne ślady zapatrywań wyłożonych w *Mowie o niepewności zdań i nauk*. W pracy tej postanowił przecież autor spróbować »jak daleko czysty rozum postępki nasze w oddalaniu i leczeniu chorób usprawiedliwić lub potępić zdoła«. »Należy zatem pracować nad teoryą sztuki lekarskiej, ale razem dla uniknienia błędów, w które poprzednicy nasi wpadli, należy pracować sposobem filozoficznym« [2]. A ponieważ wskazówki co do owego »sposobu filozoficznego«, dawniej wyłożone, nigdy nie uległy odwołaniu, więc nie mamy żadnych konkretnych danych, by sądzić, że i stosunek do Kanta uległ zasadniczej zmianie.

---

[1] Wrzosek, j. w. II, 285, 286; Straszewski, Dzieje myśli polskiej, I, 199. Pogląd na dotychczasowe ujęcie stosunku Śniadeckiego do Kanta daje Wrzosek, j. w. II, 278 n. [2] Teorya jestestw organicznych (wyd A. Wrzosek.) Poznań 1905, str. 2.

Podobne zdanie por. w Pamiętniku Politycznym i Historycznym Świtkowskiego (1783, styczeń, str. 10) w artykule: Zastanowienie się nad schyłkiem XVIII. w. »Leczenie nie jest już więcej ślepem rzemiosłem: jest wysoką nauką, na filozoficznem doświadczeniu i uważaniu zasadzoną«.

To jednak pewna, że w *Teoryi jestestw organicznych*, nie powtórzyłby już swego zdania, iż którakolwiek z nauk doskonalić się zacznie, »wyjdzie z pod opieki doświadczenia na zawsze«, wiedział bowiem, że konsekwencye takiego zdania zaprowadziłyby nauki na bezdroża spekulatywnej metafizyki, a tej był i on, nie tylko jego brat, zdecydowanym wrogiem. Ale otóż tu właśnie spotyka się Jędrzej Śniadecki znowu z krytycyzmem Kanta: Chcieć bowiem, mówi on, »zgłębić pierwszy początek wszystkich sił, pierwsze... natchnienie materyi, a zatem pierwsze źródło wszystkich odmian fizycznego świata, jest i niepodobna i niepotrzebna. Niepodobna, bo w rzeczach fizycznych nie wolno rozumować, tylko na fundamencie pewnych postrzeżeń i bardzo prostych doświadczeń: a na takowe twierdzenie żadnego doświadczenia mieć nie możemy, bo pierwsze przyczyny rzeczy muszą dla nas zostać nieprzeniknioną tajemnicą na zawsze: nie pożyteczna, bo bez tego, wszystkie wzajemne rzeczy,... stosunki poznać i ocenić dosyć doskonale można. I dlatego zdrowy rozum i rozsądek każe nam tylko śledzić siły, jako nieznajome przyczyny pewnych statecznych odmian, okazać przez doświadczenie skutki, z których dowodzimy ich bytności, tudzież wynaleźć i określić prawa, podług których działają, nie wchodząc w istotną naturę tych sił: i ta jest granica, której umiejętności rzetelne nigdy przestępować nie powinny« [1]. Nie potrzeba dodawać, że poglądy te, nie sprzeciwiają się zapatrywaniom Kanta. Nie sprzeciwiają się też duchowi jego krytycznej filozofii sądy Śniadeckiego o metafizyce nie opartej na doświadczeniu: »... to nieszczęśliwe i lekkomyślne wdzieranie się metafizyków do nauk fizycznych, zawsze było prawdziwem umiejętności ludzkich skażeniem, zawsze spokojnych i rozsądnych badaczów natury oburzało przeciwko sobie: lecz nigdy ta zaraza nie rozszerzyła się i nie wybujała tyle, jak w czasach naszych«. Prawdopodobnie przeciw Schellingowi zwrócone są słowa: »Zapędzenie się teraźniejszych metafizyków, którzy sobie dumne filozofów nadali

[1] Tamże, II, 17, 18.

nazwisko, w dociekanie najpierwszych sprężyn poruszających materyą;... wdzieranie się zuchwałe do wszystkich nauk, którym ważą się prawa przepisywać i wskazywać prawdziwe zasady, nie na doświadczeniu, ale na samym oparte domyśle: nie z przyrodzenia, ale z samych czerpane przywidzeń,... będą w późnej i rozsądnej potomności, prawdziwą plamą wieku, w którym żyjemy. Szczęściem, że to uczone obłąkanie było chorobą małej liczby mędrców, i to na czas dosyć krótki« [1].

Reasumując te wywody należy stwierdzić, że wpływ Kanta na Śniadeckiego, jakkolwiek niewątpliwy, jest przecież bardzo ograniczony. Bądź co bądź Jędrzej Śniadecki jest pierwszym u nas przyrodnikiem, który potrafił korzystać z filozofii Kanta, domagając się krytycznego zbadania podstaw, na których opierają się nauki przyrodnicze, t. j. doświadczenia.

Mówiąc o Uniwersytecie wileńskim, warto wspomnieć, że do zwolenników Kanta, należał tu prof. Jan Piotr Frank [2]. Natomiast Groddek był stanowczym przeciwnikiem filozofa królewieckiego, jak to wnosić można z jego listów do ks. generała Czartoryskiego [3].

---

[1] Tamże, II, 18. [2] Wrzosek, Jędrzej Śniadecki, II, 283. [3] Dębicki, Puławy, III, 109. Na Uniwersytecie wileńskim rozwijał też swą nauczycielską działalność filozof niemiecki Jan Henryk Abicht.

Od r. 1790 był profesorem w Erlangen i stąd powołano go na katedrę filozofii do Wilna, dzięki protekcyi Fussa, członka Akademii nauk w Petersburgu, który zalecił go Strojnowskiemu. Wykłady rozpoczął w r. 1805/6; trwały one bez przerwy do roku szkolnego 1816/17 (Ob. Struve. Hist. logiki w Polsce, 233; Bieliński, Uniwersytet Wileński, II, 397—403; III, 109 n. Nekrolog z dokładnym spisem dzieł podał Dziennik Wileński z r. 1816, III, 393). W r. 1789 pisał on do Kanta, że »zwycięstwu jego filozofii poświęci wszystkie swoje siły« (Kant, Dzieła, wyd. Akad. Berl. XI, 26). Jakkolwiek przyrzeczenia tego nie koniecznie dotrzymał, gdyż powoli przechylać się począł ku innym filozoficznym systemom, niewątpliwie jednak, jako doskonały znawca Kanta, biorący tak czynny udział w spółczesnym ruchu naukowym niemieckim, przy-

czynił się do zaznajomienia umysłów polskich zarówno z Kantem, jak i z późniejszą metafizyką idealistyczną. Przeszkodą w pracy nauczycielskiej Abichta był jednak brak znajomości języka polskiego. Wykłady jego odbywały się zawsze w niedość dla szerszego ogółu uczniów dostępnym języku łacińskim (według Initia philosophiae, Wilno 1814). Jedyna jego polska rozprawa, czytana na posiedzeniu Uniwersytetu wileńskiego, a drukowana w Gazecie literackiej wileńskiej z r. 1806. »O granicach doświadczenia«, nie ma wyraźniejszego związku z filozofią Kanta.

ROZDZIAŁ III.

Józef Kalasanty Szaniawski.

1. Krytyka Oświecenia. Jakkolwiek *Mowa o niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych* jest pierwszym u nas objawem wpływu Kanta, to jednak nie Jędrzejowi Śniadeckiemu, tylko Szaniawskiemu [1] historya naszej filozofii przyznała miano pierwszego kantysty, co jest słuszne o tyle, że dopiero on pierwszy jest już stanowczym obrońcą i krzewicielem wzgardzonej i znienawidzonej u nas filozofii niemieckiej, że nadto on jest pierwszym u nas myślicielem, na którego Kant wywarł wpływ rozległy i wszechstronny, choć powierzchowny i który też z głębokiem przeświadczeniem i niemałym talentem bronił jego filozofii. Wiedział to i rozumiał już Mickiewicz, skoro się na wykładzie dnia 17 maja 1842 r. wyraził, że Szaniawski »pierwszy wprowadził filozofię niemiecką do Polski« i że »jako pisarzowi należy mu się znakomite miejsce w historyi filozofii polskiej« [2].

Nikt przed Szaniawskim nie występował tak stanowczo

---

[1] Władysław Tarnowski, Nekrolog J. K. Szaniawskiego, Lwów 1843. — Struve, Historya logiki, 227—230. — Smolarski, J. K. Szaniawski, przyczynek do charakterystyki, Bibl. Warsz. 1910, IV. — X. Gabryl, Polska filozofia religijna (Warszawa 1913), I, 20—32. [2] Literatura słowiańska (Poznań 1865), II, 227, 228.

przeciw naszej przeszłości umysłowej i nikt się tak, jak on, nie troszczył, żeby wyzwolić umysłowość polską z pod przemożnego wpływu Francyi, nikt tak gorąco nie pragnął odświeżenia myśli polskiej nowym, ożywczym prądem, który zdaniem jego, płynie z Niemiec.

Nie on zresztą pierwszy odczuwał ciężkość jarzma francuskiego na umysłowości polskiej, skoro między innemi, już w r. 1784 *Magazyn Warszawski* [1], a w r. 1792 *Zabawy obywatelskie* [2] na nie sarkały i nawoływały, żeby je zrzucić. To jednak nie zmniejsza jego zasługi, która się wówczas zwłaszcza uwypukli, gdy go przeciwstawimy, jako myśliciela, Janowi Śniadeckiemu i całemu zastępowi naszych przedstawicieli empiryzmu angielskiego i sensualizmu francuskiego.

Prace Szaniawskiego ukazują się od r. 1802; te zaś, które dotyczą naszego przedmiotu, przypadają wszystkie na pierwsze 10-ciolecie XIX w. Są to mianowicie pisma: w r. 1802 *Co jest filozofia?*; w roku 1803 *O znamienitszych systemach moralnych starożytności* i *System Chrystyanizmu krótko wyłożony* [3]; w roku 1804 *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku jej u Greków i Rzymian, aż do epoki odrodzenia nauk* [4], z przydatkiem *O sceptykach moralnych i o szkodliwem dążeniu filozofii XVIII wieku;* w roku 1805 *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii, pragnącemu znaleść pewniejszą drogę do pra-*

---

[1] »Nasza.... ojczyzna stęka prawie cała pod tym przesądem, że cokolwiek tylko ma być wielkiego i pięknego, musi być wymyślone i zrobione w Paryżu« (IV, 820). [2] »Dotąd w Polsce zajęci byliśmy wielkiem uprzedzeniem do samej literatury francuskiej. Francyę mieliśmy tylko za przybytek rozumu ludzkiego, z niej wyglądaliśmy tylko dzieł uczonych, rozumiejąc, że tam tylko, jak mód i strojów, tak też i pism najwyborniejszych, tworzą się wzory. To uprzedzenie zachodziło tak daleko, iż nawet brzydziliśmy się tem i gardziliśmy, co nie było francuskiego« (Wstęp, str. III). [3] Roczniki Warsz. Tow. Przyj. Nauk r. 1803, tom II, 193—253 i 403—454, (obydwie rozprawy czytane na publ. posiedzeniach Tow. d. 16 listop. 1802 r. i 5 maja 1803 roku). [4] Tamże, r. 1804, tom III, str. 65—137. (czyt. na posiedzeniu Tow. w grudniu 1803 r.); przydatek — w powtórnem, osobnem wydaniu (Warszawa 1804).

wdziwego i wyższego oświecenia [1]; wreszcie w roku 1808 *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności* [2].

Po roku 1808 schodzi Szaniawski z widowni literackiej, a kiedy po długiej przerwie, w r. 1842, zabrał jeszcze głos o filozofii (w *Pielgrzymie)* był już wyznawcą poglądu, że... wszystkie systemy filozoficzne to tylko zbiór błędów.

Żeby ocenić należycie stosunek Szaniawskiego do Kanta i, co za tem idzie, jego stanowisko w historyi naszej myśli filozoficznej, należy przedewszystkiem poznać jego poglądy na umysłowość wieku XVIII. Co o niej myślał, tego nie mógł powiedzieć szczerze, czytając swoją rzecz o dziejach filozofii na posiedzeniu Towarzystwa, którego członkowie byli prawie po większej części zwolennikami oświecenia; szczerą prawdę powiedział, a raczej napisał, dopiero we wspomnianym »przydatku«. A sąd to surowy i... powierzchowny. Wychodząc z założenia, że dopiero Kant, »wstrząsając umysły upojone zwodniczymi wdzięki przewrotnej cywilizacyi i omamiającym blaskiem fałszywego światła, wytknął dobroczynne skazówki dla badaczów rzetelnie przeniknionych świętą sprawą ludzkości« [3], potępił Szaniawski wiek XVIII, który, jego zdaniem rozpieszczony zbytniemi pochwałami, za prędko otrzymał nazwisko filozoficznego; ten to wiek zniżył filozofię do gminnego pojęcia i coraz więcej rugować zaczął umiejętną w badaniach gruntowność, zastępując ją płytkością, »co sposobem igraszki najzawilsze zagadnienia uprząta«, a do tego zabił samodzielność myślenia, na którą, jak się przekonamy, Szaniawski tak wielki kładzie nacisk.

Najsurowiej, choć nie najsprawiedliwiej, obszedł się Sza-

---

[1] Wydanie pierwsze w Warszawie, drugie we Lwowie 1823. [2] Bibliografia Estreichera podaje oprócz tych, wiele innych rozpraw, z których Mowa o duchu klasyczności i romantyczności we względzie filozoficznym (Warszawa 1822), jak stwierdził Wasylewski w Pamiętn. literac. r. 1910, str. 94 n., jest pracą nie Szaniawskiego, tylko Kiełczewskiego. Ob. także artykuły Szaniawskiego w Pielgrzymie: Niektóre pomysły o nauce chrześć. filozofii, Warszawa 1842, II, 5—28, i Przygotowawcze uwagi do filozoficznej polemiki w czasopismach polskich, tamże, 233—257. [3] Rzut oka na dzieje filozofii, Warsz. 1804.

niawski (powołując się zresztą na Shaftesburego) z Lockiem, który, jego zdaniem, dał nowe, a umiejętne poparcie sceptycyzmowi moralnemu, rugującemu ze świata porządek i cnotę. Teorya filozoficzna Locka jest w oczach Szaniawskiego łatwa i miernym nawet umysłom przystępna, a poczytując zmysły za jedyne źródło poznania [1] i pewności, »*zmienną* bardzo i *zawodną* wskazała dla prawdy *probiernią*«; ta właśnie teorya, chociaż uczy, że, co jest dla zmysłów niedostępne, jest niepoznawalne, prowadzi jakoby ostatecznie do materyalizmu i w ten sposób, wbrew swym założeniom, sięga do owych niedostępnych dla zmysłów prawd; materyalizm zaś filozofii praktycznej jest, rozumuje Szaniawski, bitą drogą do zwycięstwa namiętności i interesu. Nie dosyć na tem: teorya Locka ma prowadzić także do sceptycyzmu, i to nie do tego naukowego, metodycznego, który jest w nauce niezbędny, ale do bezwzględnego, dogmatycznego, do »pseudosceptycyzmu«, który nic budować nie umie, a wszystko podkopuje, który pociąga za sobą niedowiarstwo i wyszydzanie prawd najważniejszych, dla ludzkości niezbędnych. Oto, ubolewa Szaniawski, smutna spuścizna po XVIII wieku, kiedy to filozofowie, nie widząc różnicy między filozofią ezoteryczną a egzoteryczną, nieśli bez rozwagi te »plony skażonego wieku« w nieoświecony gmin, podkopując wszelkie podstawy moralności. Wogóle tak zwaną filozofię XVIII-tego stulecia poczytuje Szaniawski za nieforemny zlepek domniemywań, wątpliwości i dogmatyzującego niedowiarstwa, a jej skutki praktyczne za nieobliczalnie szkodliwe; przez swoją deterministyczną doktrynę osłabić miała ta filozofia przekonanie o moralnej wolności człowieka, zagłuszyć w nim sumienie i zniszczyć odpowiedzialność moralną: oto dlaczego w XVIII wieku tak mało było silnych charakterów, tak mało wytrwałości. W praktyce była cała filozofia oświecenia tylko teoryą szczęśliwości, niczem więcej.

Nie wdając się w ocenę tej krytyki, należy stwierdzić, że tak ostrego, a w tonie nawet namiętnego potępienia, stre-

[1] Jak wiadomo, zarzut ten jest niesłuszny.

szczającego się we wniosku, iż »odziedziczamy po tym wieku smutną puściznę samych obalin«, nie wygłosił w Polsce nikt przed Szaniawskim. Potępiali wprawdzie wiek XVIII i Karczewski w swem pięciotomowem dziele *O prawach fizycznych i moralnych świata* [1], i bezimienny autor książki p. t. *O życiu i zdaniach sławnych XVIII wieku pisarzy* [2], nie mówiąc już o słynnym i osławionym ks. Karolu Surowieckim, lub o późniejszym *Miesięczniku Połockim* i propagującym mistycyzm *Pamiętniku magnetycznym;* a i Krasicki w *Panu podstolim* »najnieszczęśliwszą epoką rodzaju ludzkiego« nazwał wiek XVIII, »ów zawołany filozowski wiek«: ale ci wszyscy dlatego głównie rzucali nań kamieniem potępienia, że czynili go odpowiedzialnym za podkopanie wiary i religii. Dla Szaniawskiego tymczasem był to wzgląd uboczny, na pierwszy zaś plan wysunął się w jego krytyce wzgląd inny, ten mianowicie, że filozofia oświecenia owładnąwszy umysłami, tamuje postęp i że należy ją, jako już przezwyciężoną przez Kanta i jego następców, odrzucić, coby utorowało drogę nowej filozofii a przedewszystkiem nowej etyce.

W potępianiu jednak filozofii starej, nie chciał Szaniawski być bezwzględnym, więc w przypisku mówi, że wszystkie jego uwagi nie ściągają się ani do filozofów szkoły niemieckiej XVIII wieku, ani do wielu myślicieli francuskich i angielskich. Zresztą, uwaga ta byłaby zbyteczna, gdyby nie wzgląd na »zawziętych *Arystarchów*, którzy, przystępując zwyczajnie do czytania pisma z natężoną tylko żądzą znalezienia w niem wad, nagany godnych«, mogliby posądzić autora o stronni-

[1] Warszawa 1792. Czytamy, między innemi w tej kiążce, będącej niezrównanym okazem bezmyślnego obskurantyzmu: »Utwierdzenie młodzieży w obyczajach, cnocie i religii, które filozofia dzisiejsza, tylko co nie ze wszystkiem obaliła, było głównym moim celem«. »Na gruzach bezecnej nauki materyalistów budując systema nasze, utwierdziwszy najmocniejszymi dowodami własną budowlę, natychmiast przechodzimy do obalenia węgielnych zasad bezbożnego gmachu filozofów teraźniejszych«. Wstęp, str. III, V. [2] Wilno 1794, przekład z francuskiego; potępieni są tutaj bezwzględnie: Giordano Bruno, Cherbury, Hobbes, Spinoza, Bayle, La Mettrie, Helwecyusz, Rousseau, Diderot i i.

czość. Obroniwszy się w ten sposób przed możliwymi zarzutami, wskazuje zupełnie wyraźnie na Niemcy, jako kraj, z którego wyszła reakcya przeciw oświeceniu.

Do dzieła swego zabierał się Szaniawski napozór dość nieśmiało, skoro pragnąc dogodzić tym, »co mniemają, że tylko w dziełach francuskich znajdują się źródła użytecznej dla nas nauki«, przytacza następujący ustęp z dzieła Villersa: jest »jeden szczególnie naród łagodny i rozmyślający;... uprawia swój rozum i umiejętności, w których zawsze celował; roztrząsa, wyjaśnia, rozwiązuje niektóre z owych wielkich zagadnień spekulacyjnych i praktycznych, co najważniejszemi są dla ludzkości«, otóż ten właśnie naród ma być innych mistrzem. Przeciwstawiając filozofię niemiecką filozofii oświecenia, dodaje, że ci, co znają język niemiecki, znajdą tam moc materyałów, niezbędnych do badań filozoficznych. Jeszcze wcześniej, bo w r. 1802, w rozprawie *O znamienitszych systemach moralnych starożytności*, wyraził się, że »niegdyś trwoga wzajemna odgraniczała waleczne *Sarmatów* i *Germanów* narody: w naszej jest mocy dokazać, by sama tylko różnica języków ostrzegała przechodnia, że to są dwa oddzielne ludy, ścisłem pobratymstwem panowania filozofii spojone« [1].

Do zawarcia tego pobratymstwa zachęca jeszcze wyraźniej w *Radach przyjacielskich*, w których, jak mówi, »przytacza najczęściej autorów niemieckich, bo u nas mniej są znanymi, chociaż ich dzieła zawierają najwięcej materyałów do prawdziwego oświecenia, i najlepiejby się przyczynić mogły do ukrzepienia w nas owej *własnodzielności umysłowej*, bez której żaden naród nie potrafi zupełnie rozpostrzeć właściwej sobie genialności, ani przestanie być echem cudze powtarzarzającem głosy« [2]. Tu wtrąćmy nawiasem, że się tym razem nie sprawdziło przysłowie biblijne o proroku we własnym kraju:

[1] Roczniki Warsz. Tow. Przyj. Nauk, II, 252. [2] Rady przyjacielskie, str. XV. (wszystkie cytaty — według wydania pierwszego). Niebawem w tym samym duchu przemówi Kaulfuss w broszurze p. t. »Dlaczego język i literatura niemiecka zdolniejszemi są do ukształcenia rozumu i serca, niż język i literatura francuska?« Jego zdaniem »Polacy, niemieckim językiem i literaturą wykształceni, celują własnem myśleniem«.

okazało się, że Szaniawski był prorokiem dobrym, skoro istotnie filozofia to niemiecka przyczyniła się »do ukrzepienia w nas... własnodzielności umysłowej«, której owocem będzie po roku 1831 tak zwana »filozofia narodowa«. Dodajmy jeszcze, że pomimo tak stanowczego zalecania filozofii niemieckiej, nie mniej stanowczo przemawia Szaniawski za filozofią własną, innemi słowy, on pierwszy domaga się w polskiej myśli filozoficznej samodzielności twórczej [1]. Zdaniem jego filozof polski powinien też znać dobrze stan i ducha literatury krajowej, bez tego bowiem trudno byłoby mu przykładać się czynnie i skutecznie do szerzenia światła na ojczystej ziemi: »Można... być bardzo światłym cudzoziemskimi promieńmi, ale jeżeli te nie wmieszają się niejako w masę narodowego światła, jeżeli nie służą do rozpościerania i upłodniania narodowej genialności w umysłach spółrodaków« [2], to pozostają równie bez płodu, jak roślina cudzoziemska, przeniesiona w obcy klimat.

Dlaczego filozofię niemiecką, a nie inną, poczytywał Szaniawski za najpożyteczniejszą dla nas, to wyjaśnił również w *Radach przyjacielskich*. Oto naród niemiecki »przez dokładne przetrawienie materyałów z literatury *greckiej, łacińskiej, francuskiej* i *angielskiej* pracowicie czerpanych, umiał rozwinąć właściwą i od innych istotnie różniącą się, ducha swego genialność« [3]. W przeciwstawieniu do zarozumiałych a płytkich filozofów francuskich XVIII w. nazywa niemieckich skromnymi i spokojnymi filozofami, którzy, zupełnie inaczej, jak francuscy, gardząc poklaskami dla popularnej płytkości szafowanemi, nie żałują wielkiego nakładu ciężkiej pracy umysłowej, niezbędnej do osiągnięcia poważnych wyników [4].

---

[1] Wprawdzie już w r. 1794 mówił Woronicz, »że jesteśmy zdolni własne we wszystkiem tworzyć oryginały, a nie koniecznie być niewolniczymi naśladowcami cudzych układów i systematów« (Pisma, Kraków 1832, IV, 65—66), ale miał tu na myśli twórczość wogóle, nie specyalnie filozofię. [2] Rady przyjacielskie, str. XIV. [3] Tamże, str. XVI. [4] Ta charakterystyka nauki niemieckiej przypomina znów artykuł w Magazynie Warszawskim Świtkowskiego z r. 1784 (część I, 40 n.): Niemiec wprawdzie »nie obejmuje... wiele okoliczności; ...ale co raz przedsię-

Jako szczery zwolennik tego rodzaju filozofowania, za którego przedstawiciela może pod wielu względami uchodzić Kant, był Szaniawski głęboko przekonany, że się nie da ująć całego świata w kilka jasnych, powszechnie zrozumiałych formuł; wyobrażał sobie filozofię, jako niesłychanie mozolną, trudną i ciężką pracę, jako zmaganie się ustawiczne z rosnącemi wciąż trudnościami, które w postaci antytez krytycznych zjawiają się w myśli filozofa i zmuszają go nieustannie do godzenia ich z tem, co, zdawało się, było już pewne i jasne. Widać prawie z każdej karty pism jego, że prawdziwe myślenie filozoficzne poczytywał za przywilej jedynie nielicznych wybranych i stąd był on wrogiem filozofii popularnej, — podobnie, jak Czartoryski [1].

Tak się zapatrując na filozofię, musiał się odwrócić od francuskich myślicieli oświecenia, którzy jasność przełożyli nad gruntowność, a w zwolenników swych wszczepili »wstręt do umiejętnego zgłębiania najważniejszych zagadnień« [2]. Nie zapominajmy zresztą, że i Kant nie inaczej sądził filozofów francuskich, a na sąd jego godzili się sami Francuzi [3]. Uderza

weźmie, to zrobi dobrze i dokładnie«; wszystko »gruntuje z statecznością« itp. Por. także Pamiętnik polityczny i historyczny r. 1783 (styczeń, str. 7): »Wiek XVI był szczęśliwym co do nauk dla Włoch, XVII dla Francyi. Potem przeniósł się wydoskonalonych nauk geniusz do Anglii; od połowy wieku tego dał się widzieć w Niemczech, zaczyna teraz budzić umysły polskie«. Ob. i Zabawy obywatelskie r. 1792, str. IV: »Najpiękniejsze czasy dla literatury francuskiej już minęły. A zaś czasy te, sławne i chlubne nastały dla Niemców. Niemasz narodu w Europie, w którymby teraz nauki tak kwitnęły, jak w Niemczech«. [1] Tylko, że Czartoryski był także wrogiem metafizyki niemieckiej, por. Myśli o pismach polskich, 48. [2] I znowu przypomina się artykuł Magazynu Warszawskiego z r. 1781, cz. IV, 821: Francuzi »wszystkiego, co wymaga żmudnej pracy, chronią się, jak śmierci«; »stąd to owa płytkość we wszystkiem... czcze deklamacye, ozdoby zbyteczne; w filozofii popisują się z dowcipem lub wymową«; »nieświadomi talentów obcych, dzieła swoje pospolite mają za nowe i wielkie wynalazki« itp. [3] »In der Metaphysik, der Moral, und den Lehren der Religion kann man bei den Schriften dieser Nation nicht behutsam genug sein. Es herrscht darin gemeiniglich viel schönes Blendwerk, welches in einer kalten Untersuchung die Probe nicht hält« (Kant, Dzieła, II, 246). Słuszność opinii

dalej Szaniawskiego w Niemcach »nowość, wielkość i głębokość myśli; a nadewszystko owa ożywiona czułość dla sprawy ludzkości, dająca popęd usilnym filozofów niemieckich badaniom«.

Z tych wszystkich względów zachęca on usilnie swego »młodego przyjaciela« do uczenia się języka niemieckiego, albowiem wszystko »co tylko ważnego i potrzebnego znajduje się w innych staro- i nowożytnych językach, to wszystko przelała już w swój język *żelazna*, jak mówią, *pracowitość* Niemców«[1]; co więcej, język niemiecki »*co do materyałów gruntownego oświecenia*, mógłby zastąpić wszystkie inne obce języki«. I jeszcze: »*Język niemiecki*... pod względem zamożności swojej w wyrazy do nauk, umiejętności i filozofii należące; — pod względem jędrnej dobitności w wyrazach i zwrotach; — pod względem nareszcie energii w przedstawianiu myśli; — niezaprzeczoną ma *wyższość* nad wszystkimi podobno żyjącymi językami«[2]. »Jeżeli nam — czytamy dalej — chodzi o *rzeczywiste wzbogacenie* i *udoskonalenie* ojczystego języka naszego, i w tej mierze znajdziemy tu plon najobfitszy, skoro powszechniej spoufalimy się z lepszemi dziełami niemieckiemi, a przez złączoną usilność w *wyjątkach* i *wykładach*, przeojczyźniać zaczniem to wszystko, co gromadzić nie przestaje ten oświecony naród«[3].

To hasło »przeojczyźniania« wyrazów niemieckich wywołało, oczywiście, energiczny protest. *Rady przyjacielskie* wyszły w lutym r. 1805, a już w kwietniu tegoż roku w przedmowie do *Dziennika Wileńskiego* dał Szaniawskiemu ciętą

Kanta potwierdzili i niektórzy Francuzi. Kératry, tłomacz jego mówi, »iż ten zarzut nie jest bez prawdy i cięży szczególniej na wieku ostatnim. Najsławniejsi niektórzy nasi pisarze zgrzeszyli przeciw przystojności filozoficznej i religijnej, musimy więc nadstawiać plecy pod rózgę profesora królewieckiego« (za Brodzińskim, Archiwum do dziejów liter. i ośw. w Polsce, XII, 369). [1] Rady przyjacielskie, 4, 76. To samo powie potem Kaulfuss: »Kto niemiecką poznał literaturę — temu otwarte są skarby nauki i kunsztów wszystkich narodów bez względu na formę w jakiej się mu ukazują« (j. w., 20). [2] Rady przyjacielskie, 76. [3] Tamże, 77.

odprawę Jan Śniadecki; spodobała się ona bardzo Dmochowskiemu, który w liście do Śniadeckiego nazwał autora *Rad przyjacielskich* zagorzalcem [1]. Obaj potępiali nie tylko jego neologizmy, ale i całe jego apostolstwo filozofii niemieckiej. Jeszcze w roku 1803, po ukazaniu się w druku rozprawy *O Chrystyanizmie*, pisał Śniadecki do Kołłątaja: »Dysertacya o Chrystyaniźmie prawdziwie mnie zgorszyła; bo oprócz wyrazów ciemnych, buńczucznych, psujących język, nalazłem tak pospolite rzeczy, jakie nam w kazaniach predykują Reformaci« [2].

Szaniawski wiedział o tych zarzutach i bronił się. Zresztą przy neologizmach nie obstawał; ale co do zarzutu, że zbyt pochopnie używa wyrazów obcych, nie dał za wygraną, tłomacząc się, że pragnął uniknąć nieporozumień, że nadto, nagłe spolszczanie wszystkich terminów obcych zrodziłoby chaos nie tylko w słowniku, ale i w myślach. Że zaś miał słuszność w tym względzie, o tem może coś powiedzieć terminologia Trentowskiego. Nie wątpił Szaniawski, że język polski znajdzie albo i stworzy wyrazy na oznaczenie wszystkich pojęć, ale rozumiał, że na to potrzeba czasu, cierpliwości i długiej pracy filozofów; pod tym względem miał zwolennika, w osobie Czartoryskiego.

Zobaczmy teraz, co zarzucał Szaniawski polskim wrogom filozofii niemieckiej. Walkę z nimi, którą rozpoczął już w pisemku p. t. *Co jest filozofia?*, prowadzi bardzo energicznie w rozprawie *O sceptykach moralnych*. Mówi tutaj pomiędzy innemi, że nie chodzi o to, żeby zostać niewolniczym wy-

[1] Pamiętnik literacki r. 1904, str. 455. [2] Korespondencya Kołłątaja, I, 101. W rękop. Bibl. Czartor. znajduje się następująca notatka pisana prawdopodobnie ręką Wiszniewskiego: »J. Szaniawski z Kanta filozofią oswajał, książką zaś swoją Rady przyjacielskie rozszerzył zamiłowanie kwitnącej wówczas filozofii niemieckiej. Styl jego, nieco scholastycznego zarywający, namnożył mu zagorzałych przeciwników, między którymi był Kopczyński i Jan Śniadecki; obawiano się, aby młodzież chwytając filozofii niemieckiej, wyobrażenia nie skaziła i nie zepsuła języka, który i tak widocznie przy francuskim ubożał i karłowaciał«.

znawcą Kanta czy Fichtego, Jacobiego czy Schellinga, ale o to, aby nie uprzedzając się jak dzieci, korzystać z pracy ludzi, którzy szczerze roztrząsają prawdy, mające na celu dobro społeczeństwa; źle poczynają sobie ci, co chcą w swych uczniów i przyjaciół wpoić wstręt do dzieł filozofów niemieckich. Swój akt oskarżenia przeciwko przedstawicielom wieku oświeconego ujmuje w całe siedem punktów, żeby tem skuteczniej przekonać wrogów idealizmu, że go sądzą nie tylko z uprzedzeniem, ale nawet bez dobrej woli poznania go, jak należy; zdaniem Szaniawskiego, kto pragnie filozofów niemieckich sprawiedliwie ocenić, ten winien nie tylko znać dokładnie język niemiecki, ale dzieła ich czytać z uwagą i to nie jeden raz, ten winien znać i przemyśleć dzieje całej filozofii aż do najnowszych czasów, a nadto nakazać milczenie własnej próżności, przesądom i uprzedzeniom. Otóż polscy wrogowie Kanta — miał słuszność Szaniawski — z wyjątkiem Dowgirda, warunków tych nie posiadali; i słusznie wytykał im wszystkim ślepą wiarę w sądy obce, wojowanie stąd i zowąd wyrwanymi wyjątkami, co jest podstępem, którym »brzydzićby się powinni czciciele nauk«; takiego rodzaju ciosy są, oczywiście tylko pchnięciami w powietrze; »litować się« należy »nad urąganiami nieprzyjaciół prawej i głębszej filozofii« [1]; oni to winni temu, że się młodzież zniechęca do czytania dzieł, które nadzwyczajną ścisłością swoich wywodów mogłyby wdrożyć ją do gruntownego myślenia, które jest nam koniecznie potrzebne, »abyśmy przestając obcych pilnować śladów, zaczęli własną dla siebie wytykać drogę« [2].

Co do niezrozumiałości dzieł Kanta, na którą się tak ustawicznie żalili przedstawiciele oświecenia polskiego, a przedewszystkiem Jan Śniadecki, to Szaniawski zwraca im uwagę, że nawet »sławny Reinhold (jeden z pomiędzy pierwszych filozofów), wyznaje sam o sobie, że za piątem dopiero przeczytaniem dzieł *Kanta* objął prawdziwie teoryę krytycyzmu«, a nasi »stronnicy *jasności dotykalnej*, wymagają

[1] Rady przyjacielskie, 247. [2] Rzut oka na dzieje filozofii, 111.

przeciwnie, aby zrozumienie dzieła filozofijnego nie kosztowało ich więcej pracy, jak zrozumienie romansu«[1]. Nie ograniczając się jednak na naganie, udzieła im Szaniawski rad, jak mają czytać dzieła filozoficzne. Jedną zaś z tych rad jest postulat już na wskróś nowoczesny, (szkoda jednak, że należycie nie rozwinięty): »Do *prawego rozumienia* tegoczesnych autorów trzeba... wspinać się do stanowiska, z którego oni rzecz uważali«[2]. Jest to wyraźnie postulat t. zw. krytyki immanentnej, bez której istotnie nie mogło być mowy, by współczesne dzieła niemieckie były należycie ocenione i zrozumiane. Myśl tę zawdzięcza zresztą Szaniawski nie sobie, tylko Jacobiemu[3], ale w Polsce on ją pierwszy wypowiedział, jak niemniej i tę, że »w ocenianiu każdej teoryi« dochodzić trzeba »jaki do niej wpływ miały wypadki polityczne, okoliczności miejscowe i czasowe, stan ówczesnego oświecenia, indywidualny charakter i położenie autora«[4]. Jest to stanowisko historyka, który umie, a przynajmniej rozumie, że trzeba patrzeć na przeszłość pod jej własnym kątem widzenia. Domagał się dalej Szaniawski t. zw. »badalnego czytania«, polegającego na tem, żeby wyczytane myśli były dla czytelnika nie dogmatem, lecz dawały »*tylko obudzający popęd* dla naszego badawczego ducha«[5]; tak więc i czytanie obcych filozofów powinno być tylko drogą »do własnodzielności myślenia«.

Że i te także i inne jeszcze rady nie są samodzielnymi pomysłami Szaniawskiego (znalazł je on gotowe w owoczesnych niemieckich podręcznikach logiki), to nie zmniejsza tej jego największej zasługi, którą jest pobudzanie społeczeństwa do samodzielnego myślenia filozoficznego, do wyrwania myśli polskiej z zaczarowanego koła sensualizmu i materyalizmu francuskiego i empiryzmu angielskiego. Za pierwszy zaś krok do tego poczytywał gruntowne poznanie Kanta.

Tu wszakże jedna uwaga. Pomimo, że domagał się Szaniawski »własnodzielności myślenia« jednak ani przez myśl

[1] Rady, 155, przypisek. [2] Tamże, 158, przypisek. [3] Tamże, 147. [4] Tamże, 235. [5] Tamże, 152.

mu nie przeszło, by mogła być jakaś filozofia o wybitnie narodowym charakterze, taka, jakiej się później domagać będą przedstawiciele naszej filozofii romantycznej. Nie wytworzenie jakiejś specyficznie polskiej filozofii miał on na względzie, tylko zachęcenie rodaków do pracy nad wytworzeniem filozofii ogólnej; pragnął, żeby była filozofia polska, to znaczy, żeby była filozofia i w Polsce, jak jest filozofia niemiecka, t. j. w Niemczech. »Własnodzielność myślenia« poczytywał za jedno z największych dóbr moralnych narodu, który bez ich wytwarzania i pielęgnowania ostać się nie może: pod tym względem zrozumiałby się, pomimo swego dyametralnie przeciwległego poglądu na filozofię niemiecką, z Janem Śniadeckim, który, jeśli ją potępiał, to w tym samym zupełnie celu, w którym ją Szaniawski zalecał. Zwyciężył ostatecznie nie Śniadecki, tylko Szaniawski, nie żeby wywalczył filozofii Kanta zwycięstwo w myśli polskiej, ale, że, walcząc za Kanta i jego filozofię krytyczną, utorował drogę do zwycięstwa idealizmowi romantycznemu.

2. *Szaniawski, jako historyk filozofii.* Szaniawski pojmował jasno, że współczesna filozofia niemiecka, poczynając od Kanta, jest przeciwieństwem dotychczasowego myślenia pod każdym prawie względem. W Kancie widział spokojnego, ale radykalnego i genialnego rewolucyonistę; on pierwszy w Polsce zdawał sobie jasno sprawę nie tylko z jego wielkości, ale po części także z jego stanowiska dziejowego; że tego stanowiska w całej pełni nie ocenił, dziwić się nie można, skoro się zważy, że żył za blizko epoki, którą omawiał, że sam pozostawał pod wybitnym jej wpływem; zresztą może nie dopisała mu trochę bystrość umysłu. W każdym razie do poinformowania zaś ogółu polskiego o Kancie w związku z całą współczesną mu filozofią niemiecką, nikt lepiej w Polsce nadawać się nie mógł, jak Szaniawski: miał ogólne wykształcenie filozoficzne, jak mało kto w owoczesnej Polsce; współczesną filozofię niemiecką znał, może powierzchownie, ale z pewnością nierównie lepiej, niż inni; nie było prawie autora, o którymby w swych pismach

nie wspomniał, nie było znaczniejszego dzieła, któregoby nie czytał, a przynajmniej nie przeglądał; stąd ta wielka ilość nazwisk i tytułów dzieł obcych w jego pracach.

Wyjaśniając stanowisko Kanta w dziejach myśli ludzkiej nie opierał się naturalnie Szaniawski wyłącznie na własnych spostrzeżeniach, ale przedewszystkiem na gotowych opracowaniach: prócz znanych powszechnie w Polsce dzieł Degéranda[1] i Villersa, korzystał i z takich, których u nas nie znano, np. z pisma peryodycznego Reinholda: *Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie am Anfange des XIX Jahrhunderts;* powołuje się nawet w *Radach przyjacielskich* na książkę Reinholda, która wyszła w tym samym, co one, roku: *Anleitung zur Kenntniss und Beuhrteilung der Philosophie.* Z dzieł filozofów pokantowskich wspomina o dziele Friesa *Reinhold, Fichte und Schelling.*

Zanim ocenimy tę część pracy naszego autora, którą możnaby nazwać informacyjną, rozpatrzymy w ogólnych zarysach jego stosunek do całej współczesnej mu filozofii niemieckiej.

Już od dawien dawna weszło w zwyczaj nazywać Szaniawskiego kantystą, niezbyt jednak, jak zobaczymy, słusznie. To miano kantysty tłomaczy się przedewszystkiem powszechnem w ówczesnej Polsce mniemaniem, że cała współczesna metafizyka niemiecka a filozofia Kanta, to jedno; takich, co te dwa pojęcia rozróżniali, było niewielu. Nie koniec jednak na tem. Z czasem powstało mniemanie, że nasz »kantysta« przeszedł do obozu Szellinga, mniemanie, oparte raczej na pozorach, niż na istocie prawdy; dzieła jego bowiem mówią co innego. On sam zresztą wyraża się o sobie tak jasno, że rozprasza wszelkie wątpliwości. Z jego wyznania wynika przedewszystkiem, że nie odrazu stał się zwolennikiem Kanta.

[1] Szaniawski wie, że Degérando »stoi na czele *Lokkianistów*«, ale, że »nie zaniedbuje iść w równi za postępami innych badaczów«, (niemieckich); »Życzyłbym — dodaje — naszym *Kondillakianistom*«, aby, czytając jego dzieło rozszerzyli swój ciasny widnokrąg. (Rady przyjacielskie, 232, przypisek).

»Przypominam ja sobie często, i nie bez zarumienienia, ów czas niezbyt dawny, kiedy, uprzedzony przeciw spekulacyom filozofów niemieckich, zabrałem się do czytania dzieł *Kanta*. Nie było tam ani jednego peryodu, w którymbym nie znalazł coś do zaprzeczenia: upatrywałem wszędzie jawne sprzeczności, czcze i nieoznaczone wyrazy, sofistyczne rozumowania i do niebezpiecznych wniosków prowadzące zasady«... »Niedługo uważać zacząłem i *wielkiego Kanta* i wszystkich jego stronników, jako obłąkanych uczniów, którzy mieliby jeszcze wiele do nauczenia się w mej szkole. Szczęściem dla mnie, że silna chęć dozupełnienia tryumfu mojego, znagliła mnie do wytrwałego i rozważnego doczytania, nie tylko samych dzieł *Kanta*, ale i innych znakomitszych *wykładaczów* lub *przeciwników* jego, po kilku miesiącach upornej pracy zaczęły się zmniejszać moje krytyczne uwagi; niejakieś natchnienie dało mi uczuć wyższą użyteczność zamiarów filozofii, którą zrazu lekce ważyłem. Odtąd... wzmagała się chęć znalezienia prawdy, i czułe poważanie dla tych, co jej z tak natężonem usiłowaniem szukają; rozjaśniały się zaciemnione objęcia; postrzegłem, że owe upatrywane sprzeczności i niedorzeczności, znajdowały się *w moim tylko* sposobie sądzenia o rzeczach, *z poziomego* bardzo stanowiska uważanych; i tak każdy krok postępu w rozmyślaniu posuwał mnie nieznacznie ku owej głównej odmianie, gdzie *z nadętego krytyka* miałem zostać *upokorzonym uczniem*« [1].

Pomijamy rolę »natchnienia« w tem nawróceniu się do Kanta, o wiele bowiem ważniejszą jest rzeczą, że Szaniawski, dopiero po przeczytaniu »innych znakomitszych wykładaczów lub przeciwników jego«, przekonał się o wartości jego dzieł. Jeśli zważymy, że Fichtego uważał Szaniawski za tego, co »zdaje się z dwóch przeciwnych kierunków ogarniać i dozupełniać teoryę *Kantyanizmu*« [2], to wolno przypuszczać, że dopiero po przeczytaniu Fichtego lub Schellinga, zaczął on cenić Kanta, jako twórcę filozofii, o »wyższej użyteczności«, to znaczy dopiero wówczas, gdy stał się zwolennikiem powstającego

[1] Tamże, 145—146. [2] Tamże, 237.

w Niemczech romantyzmu filozoficznego. On sam mówi: »Ktokolwiek obznajomionym jest dobrze z duchem *Schellingianizmu* i z pismami tej szkoły, ten łatwo dostrzeże, jak wiele winien jestem jej zwolennikom, chociaż bardzo mało odemnie przytaczanym« [1]. A dalej: »Dla tych, co zupełnie obcymi są w dziejach postępu filozofii, daremną byłoby dołączać osobne pod tym względem przypomnienia. Wiadomości ich, ze słyszenia i z obiadowych konwersacyi czerpane, nie dochodzą jeszcze dalej jak do *Kanta*: dlatego wszędzie widzieć muszą *kantyckich* tylko tłomaczów, gdzie nie spotykają rzeczy z dawniejszych książek polskich znajomej« [2]. Tak więc widzimy, że wyraźnie sam się zastrzega, by go nie poczytywano wyłącznie za kantystę.

Zważmy dalej, że w chwili, gdy Szaniawski wystąpił w Polsce, filozofia niemiecka już daleko od Kanta odbiegła. Były już bowiem na świecie dzieła Reinholda, Hamanna, Herdera, Jacobiego, a co najważniejsza Fichtego: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), *Naturrecht* (1796), *Sittenlehre* (1788), oraz Schellinga: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) a przedewszystkiem *System des transcendentalen Idealismus* (1800), dzieło, które dopiero później na Szaniawskiego wpływ wywrze. Otóż w tej to właśnie filozofii znalazł on to, co nazwał »wyższą użytecznością«, znalazł »użyteczne prawdy, które na wzór dobroczynnych iskierek mogą *ożywiające światło* rozniecić w umyśle usposobionym do ich przyjęcia« [3]. Jeśli zaś dodamy, że zdaniem Szaniawskiego, tylko prawdziwa filozofia zapewnić nam może »najwyższe w tem życiu korzyści«, — przyczem użył terminu, który dopiero o wiele później zdobędzie sobie prawo obywatelstwa, mianowicie terminu: »*użyteczność pragmatyczna*« [4], to odsłoni nam się nie tylko ta prawda, że filozofia idealistyczna już w owym czasie uchodziła za »pragmatyczną«, skoro szukano w niej pierwiastków praktycznych, ale i ta, że Szaniawski dopiero dzięki tej filozofii zwrócił się do Kanta: proces zupełnie analogiczny, jak

[1] O przeznaczeniu urzędowań, str. IV. [2] Tamże, str. V. [3] Rady przyjacielskie, 146. [4] Rady przyjacielskie, 223.

u Jana Śniadeckiego i jego współwyznawców, tylko wprost w przeciwnym kierunku.

Wszystkie wyznania Szaniawskiego pokazywałyby więc, że nie w czasie studyów w Królewcu, jak to pospolicie mniemano, stał się zwolennikiem Kanta, lecz znacznie później. Nadto, jeśli zważymy, że może znał on, przynajmniej w ogólnych zarysach, Friesa, Bardilego, Bouterweka, Kruga, Köppena, Weilera, Weissa, Salata, Schulzego, Plattnera, Federa, Eschenmayera, Wagnera, to nie trudno wyrozumieć, dlaczego nasz »kantysta« nie był bezwzględnym zwolennikiem Kanta.

Teraz dopiero stanie się zrozumiałym ten fakt, że Szaniawski, zachęcając Polaków do zaznajomienia się z Kantem i filozofią niemiecką, tak mały stosunkowo nacisk kładł na samego Kanta, że głównie chodziło mu o zwrócenie uwagi na całość ruchu filozoficznego w Niemczech. I tutaj występuje już w całej pełni na jaw strona pozytywna reakcyi Szaniawskiego przeciw oświeceniu. Z naszego punktu widzenia wielkie jej znaczenie polega na tem, że Szaniawski, wykazując, iż współczesna metafizyka niemiecka nie jest absurdem, o pomstę wołającym do nieba, jak to się wydawało przedstawicielom oświecenia, tem samem odwraca gromy potępienia, rzucane na samego Kanta.

Przechodząc teraz do rozpatrzenia, jak się wywiązał Szaniawski ze swego zadania, którem było obznajmienie społeczeństwa ze współczesnym ruchem filozoficznym w Niemczech, zaznaczyć wypada, że sama już jego metoda ujmowania różnych objawów myśli ludzkiej, była w Polsce, do pewnego stopnia, nowością. Według niego bowiem całe dzieje filozofii są jednem, choć bardzo rozmaitem, wyrażaniem najwyższej prawdy; w każdym znakomitym systemie znajduje się mianowicie jej cząsteczka; a jeżeli tak, to wszystkie systemy mają dla poznania prawdy mniejszą lub większą wartość; stąd wniosek, że właściwie trzeba hołdować »rozumowemu eklektyzmowi«[1]. Zgodnie z takim poglądem nie mógł Szaniawski, jako historyk filozofii przyznać Kantowi jakiegoś wyjątkowego w dziejach my-

[1] Tamże, 245.

śli stanowiska, a przynajmniej nie mógł głosić poglądu, że Kant odkrył ostateczną, zupełną prawdę.

Nowoczesność takiego stanowiska w Polsce właśnie na tem polega, że zwolennicy filozofii oświecenia (dość przypomnieć znowu Jana Śniadeckiego), nie umieli z historycznego punktu widzenia przyjrzeć się własnym poglądom, którym też nadawali cechy prawd bezwzględnych i trwałych. Wprawdzie już i przed Szaniawskim próbowano czasem pod szerszym kątem patrzeć na prace filozofów [1], ale on dopiero umiał stanąć na wyżynie oceny historycznej dążenia ludzkiego do prawdy, przez co, jest u nas zwiastunem tego prądu, który w XIX w. znajdzie tak rozległe zastosowanie w historycznem ujmowaniu i ocenianiu wszystkich zagadnień i rozwiązań filozoficznych. Dodajmy, że stanowisko Szaniawskiego było inne od stanowiska Kanta, który w swym sposobie myślenia jeszcze w znacznej mierze do XVIII w. należy, skoro pomiędzy innemi, nie uznając zasady historyczno-genetycznej, sądzi, iż jego *Krytyka czystego rozumu* stanowi jakąś zamkniętą i trwałą całość, której nie potrafią wzruszyć wieki późniejsze.

Drugą na wskróś nowoczesną w Polsce myślą Szaniawskiego jest myśl, o t. zw. »dostatecznym wyrazie« w filozofii. Jego zdaniem, każdy genialny filozof ma jakieś, mniej lub więcej jasne, »*przeczuwanie* wyższej prawdy, ale żadnemu jeszcze nie udało się wynaleźć dla niej dostatecznego wyrazu i ukazać ją światu w godnej a właściwej postaci«. Dlatego też »w całym ciągu dziejów filozofii nie widzimy, jak tylko... pasmo usiłowań *szkoły*, szukającej wyrazu, któryby rozjaśnił jej przeświadczenie, i ludziom dał poznać pierwotne źródło wszelkiej pewności« [2]. I z tą myślą spotkamy się nie-

[1] Ob. Magazyn Warszawski 1785, tom II, część I, 262, 263. »Gniewa mnie to zawsze, kiedy słyszę szemrzących na jakiego autora, który na nieznajomem dociekania polu, dawszy się uwieść błędnym światłom, uwodzi także czytelników swoich... Gdyby w naukach nigdy nie było błędów, toby w nich jeszcze dotąd nie było nic pewnego. Spinoza, Hobbes i Bayle więcej samymi błędami swymi przysłużyli się prawdziwej filozofii, niż wszyscy owi bardzo ostrożni mężowie, którzy drżeli z bojaźni, aby nie uczynili jakiego fałszywego wniosku«. [2] Rady, 245, 246.

raz w historyozofii romantycznej, nadewszystko u Cieszkowskiego. Szaniawski każe nam wznieść się »na *stanowisko*, skąd jakby w jednym obrazie przezierać można stopnie rozpościerającego się *rozumu*, i mierzyć kolejne postępy ku oddalonej epoce jaśniejszego *objawienia jego* w lepiej dozupełnionej filozofii« [1]; coś, nawet nakształt mistycyzmu plątało się czasem w jego myślach; wszystko to, choć daleko wybiega za Kanta, pozwala Szaniawskiemu z wyższego punktu widzenia spojrzeć na dzieje filozofii — a także określić bliżej stanowisko filozofa królewieckiego.

Punkty wytyczne dziejów filozofii skupiają się, zdaniem naszego autora, koło imion: Talesa, Pitagorasa, Eleatów, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Pyrrhona, Bacona, Descarta, Locka, Leibniza i Kanta. Cały późniejszy ruch filozoficzny jest już owocem rewolucyi Kanta: on to jest twórcą krytycyzmu [2], tym zaś, »którego badania nadały prawdziwy popęd i kierunek wyszukiwaniom założyciela krytycyzmu *Kanta*« jest Hume [3]; (o tem pierwszy Szaniawski w Polsce wiedział, chociaż tego związku nigdzie nie wyjaśnił). Stanowisko historyczne Kanta określił bardzo trafnie na tle epoki, w której »miotał kolejno umysłami już dogmatyzujący empiryzm, już dogmatyzujący racyonalizm; wahały się one między opóźniającym moralne udoskonalenia materyalizmem, a zbyt wszystko subtylizującym idealizmem; nierząd ten przygotował dręczące panowanie sceptycyzmu, który nareszcie zdawał się pochłaniać wszystko« [4]. W tym obrazie epoki przed Kantem, miał Szaniawski na myśli przedewszystkiem Locka, mniej Bacona i Hobbesa; za przedstawicieli dogmatycznego racyonalizmu uważa on Descarta i Spinozę; przez materyalizm rozumie przedewszystkiem francuski *System natury;* przez idealizm—filozofię Berkeley'a; a gdy mówi o sceptycyzmie, to głównie »o ostatniem i umiejętnem jego wykształceniu pod ręką sławnego Huma«.

Zasługa Kanta, zdaniem naszego autora, polega na tem, że wstrząsnął śmiało uroszczeniami rozumu spekulacyjnego, otwo-

[1] Tamże, 246. [2] Tamże, 236. [3] Rzut oka na dzieje filozofii,' 97. [4] Co jest filozofia? § 14, str. 28.

rzył nowe widnokręgi w teoryi zdolności umysłowych i ustanowił upokarzające granice dla dziedziny poznawania. *Krytyka czystego rozumu* nadała »niezrównany odtąd popęd ku gruntownym śledzeniom, od których skutku zawisło uszczęśliwiające rozumu i serca uspokojenie«[1]. Na czem polegała rewolucya Kanta, tego się jakoś nie dowiadujemy; dowiadujemy się tylko, że zmienił on przedmiotowy punkt widzenia w filozofii na podmiotowy[2]. Widział Szaniawski doniosłość filozofii Kanta, widział przewrót, jakiego w Niemczech dokonała, ale nie zdawał sobie sprawy z jego istoty, a już bynajmniej nie zastanawiał się głębiej nad stosunkiem filozofii Kanta do późniejszej metafizyki. Mówił o epoce krytycznej, którą rozpoczął Kant, ale nie wiedział, co to za krytycyzm Kanta, co gorsza tłomaczył go sobie fałszywie, mniemając, że jest to głównie krytyka dotychczasowej filozofii, a więc sensualizmu, materyalizmu, a także dogmatyzmu i bezwzględnej wiary w potęgę rozumu, że jestto zarazem antyteza teoretycznego i moralnego sceptycyzmu. Więc Kant w jego oczach to antyteza XVIII wieku, to założyciel nowej filozofii idealistycznej, i, co zatem idzie, całą znaną sobie filozofię pokantowską poczytywał za dalszy rozwój jego filozofii krytycznej, za coraz dalszą reakcyę przeciw oświeceniu. Zaliczał tu w pierwszym rzędzie Reinholda: jego *Teorya przedstawialnej zdolności*, jak nazywa jego dzieło Szaniawski, to rzecz niezmiernie cenna, bo usiłuje wynaleść pierwszą podstawę wszelkiego poznania i prawdy; a potem wymienia *Naukę umiejętności* Fichtego, »który tąż samą chęcią, a silniej jeszcze zamiarem *praktycznego dążenia* ożywiony, wskazuje w najśmielszej teoryi *idealizmu*, środki oswobodzenia i ukrzepienia człowieka, ugodnia go moralnie przez objawienia wyższych przeznaczeń i rzuca ważniejsze zasady *kunsztu życia*«. O Fichtem wyraża się wogóle z entuzyazmem: jego geniusz uzupełnia Kanta, z jednej strony zapuszczając się »aż do ostatniej głębi, aby obwarował podstawę dla wstrząsanego gmachu; z drugiej

[1] Tamże, 28. [2] O naturze i przeznaczeniu urzędowań, Warszawa 1808, s. 139.

rozciąga teoryę poprzednika aż do najdalszych wniosków, które można było wydobyć z właściwego jej ducha«[1]. Podobnie wyraża się o Schellingu, który, jak wierzy (i tutaj jest już romantykiem!) w umiejętnościach fizycznych wielką zapowiada reformę. Do szkoły Kanta zalicza dalej Bardilego; Jacobiego zaś uważa za krytyka Kanta, Fichtego i Schellinga.

Te wszystkie systemy są dla naszego historyka »celniejszemi teoryami«, natomiast do »pośredniczych«, o charakterze kombinacyjnym, zalicza eklektycyzm Federa, *Metakrytykę* Herdera, *Apodyktykę* Bouterweka, »transcedentalny syntetyzm« Kruga, wreszcie moralistów: Salata, Weissa i Rückerta. Do tak zwanego przez siebie »nowego sceptycyzmu«, wymierzonego przeciw krytycyzmowi Kanta, zalicza Szaniawski słusznie Plattnera, Reinharda, Pölitza. Schelling zaś jest dlań twórcą nowej szkoły, do której zalicza religijno-mistyczną teoryę Eschenmayera, wreszcie Kaysslera i Wagnera, w którym widzi usiłowania pogodzenia poezyi z filozofią. Otóż w tych teoryach, które są owocem rewolucyi Kanta, znajduje się »mnóstwo głębokich myśli i wznoszących widoków«. »Uznasz tam związek systemny dążący do ustalenia owej harmonii w poznaniach i działaniach naszych, jakiej wzór upatrujemy w układzie wszech rzeczy. Spostrzeżesz śmiały kierunek ku wielkim zamiarom równie pod *teoryjnym*, jako i pod *praktycznym* względem: a wszędzie czułe poszanowanie dla prawd religijnych i moralnych«[2]. Jest więc już Szaniawski zwolennikiem idealizmu romantycznego. Jak nie widział on zasadniczych przeciwieństw między pokantowskim idealizmem, a istotnym krytycyzmem Kanta, tak nie zbyt jasno zdawał sobie sprawę z zasadniczych różnic między Kantem a jego poprzednikami; mówiąc zaś o nich, zbyt wyraźnie podkreśla Platona, Descarta, a zwłaszcza Leibnitza[3], by go nie wolno było posądzić, że istotnie w tych trzech myślicielach upatrywał jakieś ogniwa, wiążące ich ściślej z Kantem. Co do Platona, to tem ogniwem jest w oczach Szaniawskiego poję-

[1] Rady przyjacielskie, 236, 237. [2] Rady przyjacielskie, 243. [3] Co jest filozofia? § 14, s. 27.

cie a raczej wyraz idea, któremu Kant miał przywrócić pierwotne znaczenie. A zasługa to nie mała: »Wyraz ten, *idee*, winni jesteśmy nieśmiertelnemu *Platonowi*. Znaczenie, które do niego przywiązywał, było owocem wielkich przeczuciów, i ożywiało całą filozofię owego, prawdziwie niebiańskiego geniuszu. Co tylko mamy szlachetnego, pięknego i wznoszącego w płodach późniejszej spekulacyi, wszystko to ożywia się duchem *Platona*, i jest umiejętnem rozjaśnieniem rzuconych przez niego widoków. W czasach dalszych zaginęła prawdziwa wyrazu tego wartość i w filozofii francuskiej zniżono go, oznaczając przezeń wszelkie zmysłowe wyobrażenia [1]. *Kant* dopiero przywrócił owo pierwiastkowe znaczenie, i wzniósł spółczesnych o wiele szczeblów bliżej *ku rzeczy oznaczonej*« [2]. Te słowa może najlepiej rzucają światło na wyobrażenie, jakie wyrobił sobie nasz autor o Kancie. Tak więc Szaniawski nie tylko stawiał Platona i Kanta na równi, nie tylko dopatrywał się w obu identycznych pierwiastków filozofowania i obu uznał za założycieli filozofii idealistycznej, — ale, co więcej, mniemał, iż Kant przywrócił ideom znaczenie platońskie, a tem samem zbliżył nas ku istocie świata. Jak więc niegdyś Platon był twórcą najwznioślejszych myśli w dziejach filozofii, tak obecnie Kant jest twórcą nowych, genialnych a wspaniałych systemów. Patrzy tedy Szaniawski na Kanta, nie tyle ze stanowiska jego własnej filozofii, ile z odległości późniejszego idealizmu, a wielkość myśli Kanta opiera na jej konsekwencyach dziejowych, zapominając o tem, że filozofia idealistyczna rozwinęła się wprawdzie po nim, szukała nawet w nim punktów wyjścia, ale że była pod wielu względami antytezą jego myślenia krytycznego; istotnej zaś wartości jego filozofii, tego mianowicie, że samo myślenie filozoficzne stało się w niej

[1] Szaniawski ma tu na myśli dosłowne tłomaczenie idei, jako obrazu, a może i filozofię Berkeleya, w której wrażenia nazwane są ideami; najprawdopodobniej zaś Condillaca, u którego każda impresya jest ideą (wyobrażeniem; podobnie u Locka). [2] Rady przyjacielskie, 254, 255, przypisek.

przedmiotem krytyki filozoficznej, Szaniawski należycie nie zrozumiał, pomimo, że przyswoił sobie niejedną myśl krytyczną [1].

Jakkolwiekbądź, jest przecież Szaniawski pierwszym u nas filozofem, który usiłował uwydatnić stanowisko Kanta na tle rozleglejszem — w porównaniu np. z tem, co w r. 1802 dał nam kalendarzyk Maya, chociaż, zasługą jest kalendarzyka, że pisał o Kancie bez łączenia go z późniejszym idealizmem, i co najważniejsza, że widział w Kancie nie nowego założyciela platonizmu, jak Szaniawski, lecz połączenie tego wszystkiego, co się prawdziwego znajdowało w zasadach Leibniza, a także (co ze względu na Szaniawskiego trzeba podkreślić) Locka i Huma.

3. *Wpływ Kanta na filozofię Szaniawskiego* był dość rozległy; obejmuje bowiem nie tylko krytykę doświadczenia, jak u Jędrzeja Śniadeckiego, lecz wszystkie prawie działy filozofii. Charakteryzując poprzednio stosunek Szaniawskiego do Kanta i metafizyki niemieckiej, musieliśmy się ograniczyć do zaznaczenia głównych rysów. Obecnie, przy omawianiu szczegółów, zarysuje się ten stosunek dokładniej.

Mówiąc o podziale filozofii, nie umieszcza Szaniawski wśród jej części, krytyki rozumu ani spekulacyjnego, ani praktycznego, ze względu, że ta nauka, »która śledzi, jak daleko nam wolno ubezpieczać się na niezawodność umysłowych wyszukiwań«, wciąż nam towarzyszyć winna, »póki pomyślne rezultaty usiłowań, z powodu *krytycyzmu* przedsięwziętych, nie usuną zupełnie wszelkich wątpliwości względem ostatnich naszego poznania zasad« [2]; »odkrycie takowej zasady jest najwyższem w filozofii zagadnieniem, od którego rozwiązania zawisło upewnienie uspokajających w niej postępów« [3]. Ale

[1] Dodać trzeba, że poglądy naszego autora na stanowisko Kanta w dziejach filozofii ulegały pewnym, choć na pozór bardzo drobnym, zmianom: im później pisał, tem więcej zbliżał się ku idealizmowi Schellinga, to też tem mocniej podkreślał ów »platonizm« Kanta. [2] Co jest filozofia, 22, 23. [3] Tamże, 26.

Szaniawski staje, zdawałoby się, na stanowisku dogmatyczno-metafizycznem, skoro mówi, że metafizyka »zapuszcza się w zgłębianie przyrodzenia działającej istoty; ogrom zjawisk i skutków, oraz tajemnice wszelkiego bytu wyjaśnić usiłuje przez odkrycie bezwarunkowego bytu źródłowej istoty, na której kończą się owe bezliczne warunków i pochodzeń szeregi« [1]. Ten jednak dogmatyzm jest tylko pozorny, czytamy bowiem potem, że filozofia, jako systematyczna całość, architektonicznie uczłonkowana, a na jednej »ostatniej zasadzie« oparta, jest tylko niedosięgłym ideałem. Lecz i taka filozofia, która ideału tego nie osiąga, »chociaż nie czyni zadość wszystkim wymaganiom *rozumu*«, »wystarcza do szczęścia i udoskonalenia naszego« [2]. Tak więc całą metafizykę uważa Szaniawski za dowód »dręczących wymagań rozumu, który zawsze posuwać się pragnie za granice własnych zdolności« [3]. To jego stanowisko jest nawskróś krytyczne, a że jest zasadnicze, więc zasługuje na zaznaczenie, mimo, że potem konsekwencye tego poglądu nieco się zacierają pod wpływem Fichtego i Schellinga, którzy, jak mówi Szaniawski, wsławili się »dzielnemi usiłowaniami około wydobycia ostatniej wszelkiego poznania zasady« [4].

Chwiejność poglądów Szaniawskiego polega tutaj na tem, że z jednej strony stojąc na stanowisku Kanta, wie o niemożności poznania rozumem teoretycznym istoty wszechrzeczy, ale broni działalności rozumu w dochodzeniu do niej, o ile rezultaty tych rozumowań mogą mieć jakieś normatywne znaczenie dla nauki teoretycznej, a ustawodawcze dla życia praktycznego [5]; z drugiej jednak strony, trudno mu się na tej granicy utrzymać i idea normatywna łatwo staje się dlań prawdą ontologiczną rozumu teoretycznego. Mimo to, jako uczeń Kanta, nienawidzi »dyalektycznych szermierzów i marzycielów mistycznych« [6].

---

[1] Tamże, 30, 31. [2] Tamże, 26. [3] Tamże, 28. [4] Porównaj Kryt. prakt. roz.: Jak się da pomyśleć rozszerzenie czystego rozumu pod względem praktycznym, nie rozszerzając przez to zarazem jego poznania jako spekulacyjnego, str. 187. [5] Rzut oka na dzieje filozofii, 5.

Poglądy Szaniawskiego na wartość metafizyki są naturalnie konsekwencyą jego teoryi poznania, którą też nasamprzód rozpatrzyć należy. Dzieli Szaniawski nasze władze poznawcze na zmysły i rozum; ten jedynie może dostarczyć nam prawd pewnych i powszechnych; przyczem rozumuje podobnie jak Jędrzej Śniadecki: »Nie można tam prawdziwej spodziewać się pewności, gdzie rzecz zależy od organizacyi fizycznej«. »Oprócz tego zmysły przedstawiają nam samą tylko *rozmaitość*, do której zwięzywania potrzebną nam jest innej władzy pomoc: próżnobyśmy za pomocą ich badali tego, co nosi cechę *nieprzemienności i powszechności*«[1]. Nadto przyjmuje jeszcze »rozsądek«, dający ogólne prawidła i władzę rozeznania, podciągającą poszczególne przedmioty pod powyższe prawidła. Obie te władze, w przeciwstawieniu do zmysłów, są *spontaniczne*, (ich cechą jest samowolne działanie); nie wystarczają one jednak do nadania myślom »architektonicznego uporządkowania«[2]. Spełnia to dopiero rozum, który dostarcza nam zasad. Rozum tworzy z pojęć idee, obejmuje »stosunki i związek prawd, przyczyn, skutków, celów i środków«, daje sądom naszym cechę konieczności, powszechności i bezwzględności[3]. »Rozum we wszelkich działaniach swoich podciąga pojedyncze objęcia, myśli i prawidła pod jedność ogólnych zasad i ideów«[4].

W tych zapatrywaniach utrzymuje się Szaniawski ciągle na wyżynie krytycyzmu, te bowiem zasady i idee spełniają rolę tylko normatywną. I tutaj jednak jest chwiejność poglądów. Oto rozum, mówi Szaniawski, »za pomocą abstrakcyi (uogólniania) i natężonej rozwagi, wznosząc poznania nasze aż do *ostatniego*, ludzkiemu umysłowi *dostępnego* szczytu, rozjaśniając nam *skutki, przyczyny, związki* i *stosunki*, zbliża człowieka ku świątyni najważniejszych objawień i w niezmierności ideów daje mu zupełniej czuć jego wyższość, godność

[1] Co jest filozofia, 10. [2] Tamże, 11. [3] Co jest filozofia, 13. [4] Tamże, 15; porówn. Kryt. czyst. roz.: »Jeśli rozsądek jest władzą jedni zjawisk za pośrednictwem prawideł, to rozum jest władzą jedni prawideł rozsądkowych sprowadzonej przez zasady naczelne«, 300.

i siłę«[1]. Byłoby to coś w rodzaju poznania istoty wszechrzeczy, — lecz do tego przedmiotu powrócimy przy omawianiu poglądów Szaniawskiego na metafizykę.

Bez widocznej już zależności od Kanta dzieli nasz filozof poznanie na materyę i formę. Zmysły dostarczają przedmiotu poznania, umysł formalnie materyał ten obrabia[2]. W związku z tem pozostaje podział poznania na pośrednie i bezpośrednie. Poznanie bezpośrednie dają nam naoczne, czyli zmysłowe postrzeżenia, natomiast posuwanie się przez pojęcia, sądy, wnioski do zasad, prawideł i pewności, a stąd »ku ostatnim granicom rozumowych dociekań«, jest poznaniem pośredniem, bez którego nie tylko korzyść poznania naocznego byłaby żadna, ale nawet te poznania naoczne byłyby niemożliwe, gdyż sposoby ich zdobywania wskazują dopiero poznania pośrednie[3].

Logika dla Szaniawskiego, jak i dla Kanta, jest tylko umiejętnością »prawideł myślenia, obejmowania rzeczy i rozumowania«, »stanowi ona *formalną część* filozofii, i odosabniając uwagę od wszelkich przedmiotów poznania, rozbiera tylko wszystkie działania umysłu, i wskazuje prawidła myślenia«[4]; jest ona tylko dobroczynną busolą na polu owych poznań pośrednich, a więc tam, gdzie chodzi o dostarczenie materyałów naszemu poznaniu, nie odgrywa żadnej roli. Jej »przewodnicza pomoc« zaczyna się dopiero tam, gdzie kończy się »*sztuka dostrzegań i doświadczeń*«. Jako zaś probiernia prawdy ma jedynie chronić od główniejszych błędów, »bo chociaż nie wszystko, co uznajemy *logicznie prawdziwem*, jest razem i *realnie niezawodnem*, jednakże wszystko, co nosi cechę *logicznego fałszu*, nigdy być nie może *realnie prawdziwem*«; zatem logika nie może służyć ani »*do wynajdywania materyałów*«, ani »do strzeżenia... *od realnych błędów*«[5].

W swym poglądzie na logikę zadłuża się Szaniawski u Kanta i tam, gdzie twierdzi, że »*logika* właściwa, oczy-

[1] Rady przyjacielskie, 122. [2] Co jest filozofia, 19. [3] Rady przyjacielskie, 595. [4] Co jest filozofia, 22. [5] Rady przyjacielskie, 97, 98; por. Kryt. czyst. roz.: O logice w ogólności, 95.

szczona od wszelkiej mieszaniny materyałów z *fizyologii, psychologii, ontologii, teologii, i filologii* czerpanych... nosi... wyrazistą pieczęć *apodyktycznej niezawodności,* oraz *dozupełnionego systemu,* który chyba tylko co do sposobu wykładania, ale nie co do wewnętrznej swojej osnowy, ulepszonym być może« [1]. Jest to pierwszy u nas pogląd na logikę ogólną już w duchu formalnej logiki Kanta, pogląd, który będzie usiłował w r. 1812 rozwinąć Jaroński.

Z tymi poglądami Szaniawskiego łączą się ściśle jego poglądy na wartość metafizyki. Co do zagadnienia rzeczywistości, wypowiada się Szaniawski zupełnie jasno. »Wszelki byt jest tyle tylko rzeczywistym względem nas bytem, ile się o nim przez władze poznawania przeświadczamy: w nas więc samych jedynie znajduje się ostatnia probiernia bytu i prawdy; niepodobna nam jest posunąć się za obręb *subjektowej* niezawodności«. Jestto znów stanowisko krytyczne, stanowisko Kanta. Od człowieka zatem »zaczynać się ma wywód prawd, wiążących poznania, składające całość *filozofii*«. A nie znaczy to, jak już wiemy, jakoby rozum teoretyczny dochodził do ostatnich pierwiastków, do istoty rzeczy, do świata transcendentnego, lecz w myśl Kanta jest to tylko architektonika czystego rozumu, posiadająca wartość praktyczną, »chociaż nie czyni zadosyć wszystkim wymaganiom rozumu« (naturalnie, teoretycznego), bowiem »w widoku praktycznym mamy wszystko, czego nam do uzupełnienia tej budowy potrzeba« [2]. Sama zatem natura rozumu naszego, nabywając rozliczne wiadomości, domaga się systematycznego ich uporządkowania i dąży do »rozumowej jedności«. Rozum usiłuje więc wynaleść punkt, któryby wszystko jednolicie ujął, wyjaśnił, »a na miejsce pozorów i znikomości uspokajającą stawia rzeczywistość i trwałość« [3]. W piśmie *O znamienitszych systemach moralnych* czytamy, że »błahymi tylko domysłami sięgamy za ową niedostępną zasłonę, która świat nadzmysłowy zakrywa« [4], gdzieindziej znowu przestrzega Szaniawski przed czczą spekulacyą, kładąc nacisk na

[1] Rady przyjacielskie, 98, 99; por. Kryt. czyst. roz., str. 13, 14.
[2] Co jest filozofia, 31. [3] Tamże, 25. [4] Rocznik Tow. Przyj. Nauk, II, 196.

konieczność bogacenia się »w *materyały* dla myśli«[1], to jest na t. zw. poznanie bezpośrednie, którem jest także i doświadczenie. Mimo to wszystko, coraz bardziej pociąga naszego filozofa Schelling, którego filozofię (i wogóle niemiecką filozofię romantyczną) poczytuje za najpraktyczniejszą metafizyczną koncepcyę. Tym sposobem na fundamentach krytycyzmu Kanta wznosi Szaniawski swój system o charakterze eklektycznym; prócz Kanta złożyli się nań poniekąd, Fichte i Schelling, w estetyce Lessing, w poglądach na historyę Schiller i Herder, i prawdopodobnie wielu jeszcze innych.

Konieczność jednolitego ujęcia w system wszystkiego co się dzieje, a więc potrzeba odkrycia »ostatniej zasady«, z którejby cały łańcuch zjawisk dał się wyprowadzić i wyjaśnić, łączy się u Szaniawskiego z metodologią nauk. Gra tu zatem wybitną rolę analogia między koniecznością uporządkowania naszych różnorodnych poznań w jedną całość, co jest pracą prawie wyłącznie formalno-logiczną, a potrzebą uporządkowania wszystkich zjawisk w równie jednolitą całość, co jednak, ze względów na konieczność odkrycia, a przynajmniej praktycznego przyjęcia »ostatniej zasady«, jest pracą poznawczą. Ta analogia u Szaniawskiego sięga dalej, mianowicie, jak usystematyzowanie nauk może być różne, choć zawsze jednolite, ze względu na różną zasadę porządkowania, którą się przyjmuje, tak i ujęcie zjawisk, choć jednolite, może być różne, znowu stosownie do różnicy przyjętych przez filozofa »ostatnich zasad«; są więc systemy architektoniczne poznań ludzkich, ułożone przez Bacona, encyklopedystów francuskich[2], Talleyranda, Condorceta, Schmida *(Abriss der Gelehrsamkeit)*, Adelunga, Wittego *(Encyklopedie und Methodologie)*, Eschenburga *(Lehrbuch der Wissenschaftskunde)*, Kruga *(Versuch einer systematischen Encyklopedie der Wissenschaften)*, a z drugiej strony są systemy filozoficzne albo metafizyczne. Jedne i drugie są tylko konieczną potrzebą rozumu ludzkiego, która musi być zaspokojona.

---

[1] Rady przyjacielskie, 192. [2] Szaniawski ma na myśli Wstęp do Encyklopedyi, napisany przez d'Alemberta.

Z tego dopiero punktu widzenia uwydatnia się jasno stosunek Szaniawskiego z jednej strony do Kanta, a z drugiej do Schellinga; jego metafizyka byłaby tylko praktyczną konstrukcyą rozumu ludzkiego, gdyby rozumował konsekwentnie i nie lawirował nieustannie między dogmatyzmem Schellinga, a krytycyzmem Kanta.

Lecz i dalsze pomysły filozoficzne naszego autora powstały pod wybitnym wpływem *Krytyki czystego rozumu.*

Najwyższym punktem, do którego odnoszą się nasze wszystkie badania filozoficzne, są dla Szaniawskiego idee, które mają nam służyć jedynie »jako skazówkowe i kierunkowe normy na niezmierzonem polu badań, działań i dążeń, aby wszystko w życiu naszem w jednę systemną i harmonijną zaokrąglało się całość«. Stąd naturalnie wynika, że przedmiot tych idei nie może podlegać bezpośredniemu badaniu, gdyż »nigdy nie może być przedstawionym we wyobrażeniu, ani urzeczywistnionym na drodze naszych doświadczeń« [1], a zatem nie może on należeć do tak zwanych poznań bezpośrednich, lecz jedynie do pośrednich, nie może być dany w doświadczeniu, lecz może być pomyślany logicznie. Filozof nasz dodaje: »zostawiam tu ideom umyślnie *kierunkowy* tylko charakter«, zastrzegając się jednak, że później wyjaśni, co należy: »mniemać... o ich charakterze *stanowczym (positivus)*« [2]. Szaniawski, powołując się na Kanta, za takie normatywne idee uważa: ideę psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną; te idee są wewnątrz nas [3], w ich świetle »i nasz byt i byt wszechrzeczy i nasze usposobienia przestają być dla nas dręczącym obrazem sprzecznościów; — na miejsce zrażającego mechanizmu wschodzi mądry układ *środków i za-*

[1] Rady przyjacielskie, 255; porównaj Antropologie; Idee: »Sie sind Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann«. Dzieła Kanta, tom VII, str. 200; por. Kryt. czyst. roz.: »Pojęciem wytworzonem z pomysłów, a przekraczającem możliwość doświadczenia jest idea, czyli pojęcie rozumowe«. str. 313; »bezwzględna całość wszech zjawisk jest tylko ideą«. str. 319
[2] Rady przyjacielskie, 255. [3] Tamże, 257.

miarów« [1]. Otóż na tem polega praktyczna doniosłość idei, które są tylko normatywnemi i służą do jednolitego ujęcia wszystkich zjawisk. Stanowisko krytyczne Szaniawskiego przebija się wyraźnie także w następujących słowach: »Ustępuje duch szkolnictwa płonnemi abstrakcyami i jałową idealnością napuszony«, a natomiast »wysnuwają się niezawodne prawidła i maksymy, podług których oceniać możem i prostować wszelakie poznania i działania« [2].

Nie zatrzymuje się jednak Szaniawski na stanowisku, że idee te są tylko normatywne. Niekonsekwencye w przedstawieniu nauki o ideach polegają u niego na tem, że raz, powołując się na Kanta, przypisuje im wartość jedynie idei normatywnych, drugi raz głosi, że Kant przywrócił im pierwotne znaczenie, takie, jakie one miały u Platona. Oczywiście poglądy te żadną miarą nie dadzą się pogodzić. To też gdzieindziej przypisuje Szaniawski ideom byt realny i mniema, że się do nich musimy wznieść drogą »żywej intuicyi«, »bo rozumowe idee nie powinny *spoczywać* w umyśle twoim, niby owe uogólnione i *czcze formy*« [3]. Te jednak, już romantyczne, spekulacye Szaniawskiego, nie należą do zakresu naszych rozważań; tutaj dodajmy tylko, że się sam Szaniawski poczuwał do obowiązku wdzięczności względem romantycznej filozofii niemieckiej: »Ktokolwiek obznajomionym jest dobrze z duchem *schellingianizmu* i z pismami tej szkoły — czytamy w rozprawie *O przeznaczeniu urzędowań* — ten łatwo dostrzeże, jak wiele winien jestem jej zwolennikom, chociaż bardzo mało odemnie przytaczanym« [4].

Swoją drogą i w tej rozprawie są jeszcze wyraźne ślady Kanta, choćby zaraz w rozróżnianiu *mundus sensibilis* od *mundus intelligibilis;* w pierwszym świecie obowiązują tylko prawa fizyczne, w drugim »panowanie rozumowej wolności«; pierwszy świat, zjawisk, jest rzeczywistością, drugi, porządku moralnego, — możebnością [5].

---

[1] Tamże, 258. [2] Tamże, 258. [3] Tamże, 260. [4] Str. IV. Szaniawski znał osobiście Schellinga; por. Smolarski, Bibl. Warsz. 1910. [5] Ten sam pogląd mamy już w pierwszem piśmie Szaniawskiego, *Co jest filo-*

Od metafizyki domaga się Szaniawski nie tyle absolutnego poznania bezwzględnej prawdy, ile »błogiego *uspokojenia*«, albowiem »*im dalej posuwamy abstrakcyę, tem więcej ubożejemy w rzeczy*«; jeśli czynimy »nie dosyć umierzony odskok od realnego świata«, stajemy za linią, »gdzie dosyć zwyczajnie przemaga wpływ... *czczych* i *bezrzecznych form*«. A »jeżeli gwałtownym odskokiem wysunąć się usiłuje człowiek od przemiennej realności i własną siłą tworzyć coś trwałego, tedy wznosząc abstrakcyę aż do ostatnich objęciów, gdzie już nic nie zostaje nad czczy wyraz i bezrzeczną formę, widziem go wpadającego w mikrologijne *praedicabilia*, i budującego z samych niejako cieniów owe *ontologie* (Wolffiańskiej np. szkoły), które przy świetle *krytycyzmu Kanta* szczęśliwie zniknęły« [1].

W związku z tym krytycyzmem, a może i pod wpływem Kanta, ukształtowały się poglądy Szaniawskiego na scholastykę, (co prawda nie wiele różniące się od poglądów oświecenia): ta »niedorzeczna mieszanina wyroków Objawienia z zasadami rozumu«, była tylko czczą dyalektyką; taka nawet dyalektyka »jaka z rąk samego *Arystotelesa* wyszła, nie prowadziła bynajmniej do użytecznych dostrzegań nad postępowaniem umysłu w dociekaniu prawdy«, a w użyciu scholastyki zmieniona została »w sztukę zwodniczą subtylizowania wyobrażeń i objęciów, oraz zastawiania sztucznych siatek syllogistyki na przeciwnika« [2]; scholastyka uczyła »rozprawiać o rzeczach bez najmniejszego poznania ich własności«, »dostarczała środków służących, równie do wstrząsania każdej prawdy, jak i do obrony każdego błędu«. I Szaniawski, jak Kant, kładzie nacisk na to, że scholastyka poruszała się w przestrzeniach, dla badań rozumu teoretycznego zupełnie niedostępnych; »zamiast badać rzeczy rozumowi dostępnych, zrobiono znowu, przykładem pierwszych filozofów

zofia (str. 14), gdzie pośredniem ogniwem między jednym światem a drugim, »między przykutym przez fizyczną organizacyę do ziemi tworem, a Bóstwem« — jest rozum. [1] O przeznaczeniu urzędowań, 99, 100. [2] Rzut oka na dzieje filozofii, 63.

greckich, ów straszliwy skok do wyszukiwania jestotności *(essentia)* ciał i onych początku«[1]; umiejętność scholastyków, ponieważ jest »utkaną... jedynie z ontologicznych abstrakcyi, oraz dyalektycznych subtelności«, więc »wszelki onej postęp nie mógł za sobą ciągnąć żadnego rozszerzenia wiadomości rzeczywiście umysł zbogacających«[2]; była ona tylko wytworem »szkolników odludnością zdziczałych, a w swem działaniu umysłowem nieznających żadnego towarzyskiego celu«[3], a zatem społecznie bezużyteczną; to też nie można z niej było wyciągnąć żadnej »pragmatycznej« korzyści; przynosiła nawet szkodę, gdyż pod jej panowaniem zakorzenił się duch sceptycyzmu, nie kto inny bowiem, tylko scholastycy okazali »jak daleko w umysłach niebacznych osłabiać można przekonanie o najważniejszych dla dobra naszego prawdach«[4]; z drugiej zaś strony, »szkodliwy dla postępów praktycznych antropomorfizm, przez który rozumowym ideom o Królestwie Bożem, o nieśmiertelności... nadajemy postacie dla zmysłów dostępne, kaził czystość przeświadczeń religijnych i moralnych«[5].

Chociaż jednak Szaniawski odrzucał wzorem Kanta teologię spekulatywną, zdawał sobie przecież dobrze sprawę ze znaczenia religii w życiu ludzkości. Zarzuca stronnikom Locka, że »przeskakując w obcą dla siebie dziedzinę racyonalizmu, sięgają owych zmysłom niedostępnych, ale dla ugodnienia rodu naszego tak istotnie potrzebnych prawd, na których polega prawdziwa religijność i najskuteczniejsza moralność, warownia dla niemyślącego gminu«[6]. Od Kanta różni się tutaj Szaniawski tem, że podkreśla nieustannie, iż religia jest tylko potrzebą serca[7] i winna »ożywiać działalność serca«[8]: jestto już stanowisko romantyka.

A teraz — etyka Szaniawskiego. I ona pozostaje pod wybitnym wpływem Kanta. Założeniem jej jest wolność woli,

---

[1] Tamże, 64. [2] Tamże, 65. [3] Tamże, 66. [4] Tamże, 83. [5] O systemie Chrystyanizmu, Roczniki Tow. Przyj. Nauk, II, 446. [6] Rzut oka na dzieje filozofii, 100. [7] O system. Chryst. tamże, 446. [8] Rzut oka na dzieje filozofii, 64.

której przyjęcie umożliwia wspomniany już podział na *mundus sensibilis*,[2] rzeczywisty świat empirycznej konieczności, i na *mundus intelligibilis*, możebny świat wolności. Ponieważ rozum »jest pośredniem ogniwem« między tymi światami, on przeto »wyrokuje o moralności spraw naszych w obecnym zawsze trybunale sumienia«. On też »działa z zupełną *wolnością*«[1]. Jest także nasz filozof autonomistą: »Duch prawodawstwa... każdy człowiek w sobie samym znajdować powinien«[2]. »Teoryczny (!) szacunek siebie samego prowadzi do szacunku praktycznego«: to także za Kantem[3]. Z autonomią woli łączy się najściślej wyobrażenie o wysokiej godności człowieczeństwa: przecie człowiek jest podmiotem prawa moralnego, dlatego też, mówi Szaniawski, »człowiek tylko między wszystkiemi na tej ziemi istotami, jest sobie sam właściwym dla siebie i ostatnim celem«[4].

Postępowanie moralne, zdaniem naszego filozofa, przypominającem Kanta, nie może wypływać z pobudek zmysłowych, empirycznych, albowiem »żądze od organizacyi zmysłów nieoddzielne różnią się co chwila i w rozmaite strony miotają człowiekiem: tym sposobem mieszają ustawnie jednostajność i harmonię, do której człowiek w działaniach swoich dążyć obowiązany«[5]. Źródłem tem winien więc być rozum: »W dzielności rozumu mamy pewne źródło wolności chcenia naszego; źródło tem obfitsze i czyściejsze, im doskonalej rozpościera się samaż dzielność rozumu«[6]. Prawdziwa wartość moralna człowieka, polega w oczach Szaniawskiego jedynie »na *działaniu*«[7]. Postulatem jego etyki, jak i u Kanta, jest nieśmiertelność duszy, tylko że ten postulat u myśliciela

[1] Co jest filozofia, 14. [2] Tamże, 34. [3] Co jest filozofia, 35. Przez »szacunek praktyczny« rozumie nasz autor prawdopodobnie szacunek dla prawa moralnego; porów. Kryt. prakt. roz. 103 n. [4] Rady przyjacielskie, 102; por. Kryt. prakt. roz. 120: »W całem stworzeniu można wszystkiego, czego się chce, i nad czem ma się jakąś władzę, używać tylko jako środka; jedynie człowiek, a z nim każde rozumne stworzenie, jest celem samym w sobie« (tłom. Wartenberg). [5] Co jest filozofia, 10. [6] O systemach moralnych starożytnych, Roczniki Tow. Warsz. Przyj. Nauk, II, 198. [7] Co jest filozofia, 7.

polskiego ma bardzo mocne zabarwienie dogmatyczne i z wysokości krytycznej, postulatu praktycznego Kanta, schodzi do rzędu teoretycznej prawdy.

Przypomina wyraźnie *Krytykę praktycznego rozumu* pogląd Szaniawskiego na nieosiągalność w tem życiu ideału moralnego: »cóż jest w całej naturze — pyta on — tak wzniesionego i okazałego, jak owo ideale *moralnej doskonałości*, które godność człowieka wznosi nad świat widzialny, i przez jedno znamię, to jest przez *świętość woli* upodabnia nas z Bóstwem? Zapewne nie jest w mocy śmiertelnych dosięgać owego wzoru w tutejszem życiu, które jest tylko placem walki przeciw wpływowi rzeczy zewnętrznych i fizycznej organizacyi naszej; ale rozum wskazując nam jaśnie tak ugodniające przeznaczenie, wskazuje nam razem nieodzowną powinność *dążenia* i *postępnego zbliżania się* ku niemu« [1]. To znowu gdzieindziej słyszymy echo owego »państwa celów«, które przed *Krytyką czystego rozumu* konstruował Kant, mianowicie, »niepodaremnie tworzymy sobie owo ideale *udoskonalenia moralnego*, które ostatnim jest szczeblem ludzkości«, albowiem »organizuje się ciągle *państwo* moralnych jestot« [2]. Ale w pomysłach swoich wybiega Szaniawski poza filozofię Kanta, tam, gdzie przypisuje woli nadnaturalną potęgę, »która wzniesie nas nad poziom rzeczy i wypadków« [3], i zapanuje »nad ciążącą koniecznością natury« [4].

Na etykę starożytnych patrzy się Szaniawski mniej więcej z punktu widzenia *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta. Arystotelesowi zarzuca, że czerpiąc głównie z doświadczenia, »nie wszedł dosyć... w metafizykę moralności, nie śledził usilniej w samym czystym rozumie owych wieczyście nieprzemienionych prawideł postępowania« [5], i »zniżył... filozofię praktyczną do pospolitych zdolności« [6]. Etykę Epikura Szaniawski stanowczo potępił, ze względu, że system jego »na wątłej

[1] Rady przyjacielskie, 45, 46. [2] Tamże, 45; por. Uzasadnienie metafizyki moralności (tłom. Wartenberg), 69, 70. [3] Co jest filozofia, 34. [4] Rady przyjacielskie, 47. [5] O system. moral. starożyt. Roczniki T. W. P. N. II, 220. [6] Tamże, 244.

i nikczemnej opiera się podstawie«, »chociaż zachowane te przepisy, wystarczyłyby dla upewnienia dobra społeczności«. Epikur bowiem, »uznawszy czucie za jedyną prawdy probiernię, uznał je razem i za prawdziwą miarę, podług której i cenić nam należy wartość rzeczy i kierować moralne działania nasze«; jego system jest »wyborną roztropności nauką«, ale »żadnej nie ukazuje warowni dla cnoty«, bo motywem czynów jest empiryczny interes miłości nas samych [1]. Znacznie wyżej stawia nasz filozof system stoików; dla nich bowiem, to co Epikur nazywa już cnotą, jest tylko »przyzwoitem działaniem«; cnota stoików, »silna warownią rozumu, przedstawia nam... trwałą opokę« [2].

* * *

To wszystko, co się powiedziało o stosunku Szaniawskiego do Kanta, da się ująć tak, że autor *Rad przyjacielskich* był u nas, po pierwsze najwybitniejszym przedstawicielem tej reakcyi, która powstała w imię Kanta przeciwko oświeceniu, po drugie — informatorem swego narodu o Kancie (wogóle o filozofii niemieckiej), a po trzecie — jedynym myślicielem, który ze stanowiska krytycyzmu Kanta umiał patrzeć na filozofię, jako praktyczne ujęcie całości wszechświata, jedynym, który rozumiał to, czego nie mogli i nie chcieli rozumieć wyznawcy oświecenia, że istoty bytu filozofia człowiekowi nie może odsłonić. To są, niewątpliwie, niemałe zasługi Szaniawskiego, położone około znajomości Kanta w Polsce; o tem jednak, żeby obznajmił Polskę z całokształtem jego filozofii, nawet mowy być nie mogło. Do takiego zadania nie mógł się nadawać człowiek, z pewnością ogromnie zdolny, lotny, niezmiernie oczytany, o umyśle giętkim i elastycznym, z łatwością chwytający cudze myśli, ale niezdolny, ani do połączenia ich w jednolitą całość filozoficzną, ani do ich głębszego przemyślenia, a tak wrażliwy, że oddający pierwszeń-

[1] Tamże, 229, 230. [2] Tamże, 236, 242; por. Kryt. prakt. roz. 153 n. 159.

stwo jednym poglądom nad drugimi, nie po krytycznem rozważeniu ich wartości filozoficznej, tylko pod wpływem... świeżej lektury. Sąd Niemcewicza o Szaniawskim charakteryzuje dobrze nie tylko jego moralność, ale i umysłowość: »Człowiek ten urodził się z gorącą głową, znaczną zdatnością, wielką ambicyą i rzadką w principiach i charakterze zmiennością« [1].

Z jednym drobnym wyjątkiem, którym jest pismo *O przeznaczeniu urzędowań*, nie pozostawił po sobie Szaniawski ani jednego dzieła, które byłoby systematycznym wykładem czy to jego logiki, czy teoryi poznania, czy metafizyki, czy etyki, czy filozofii religii. Dotykał różnorodnych kwestyi filozoficznych, ale w sposób szkicowy, dorywczy i często powierzchowny. Jego najcelniejsze dzieło, *Rady przyjacielskie*, to encyklopedya nauk czy też wstęp do filozofii, albo raczej ani encyklopedya nauk, ani wstęp do filozofii, tylko filozoficzne *silva rerum*. Wszystko to prawda. Ale i to prawda, że umiejąc w zakresie filozofii bardzo dużo i posiadając niewątpliwy talent pisarski, wyrażając swe myśli nie tylko jasno, ale często i z mocą, a nawet z zapałem, odegrał Szaniawski ważną rolę w historyi umysłowości polskiej, pobudzał bowiem do myślenia, burzył myśli przestarzałe, a krzewił nowe. Tak, miał słuszność Mickiewicz, kiedy mówił, że to Szaniawski wprowadził nową, pokantowską filozofię do Polski. I mylą się ci, którzy tę zasługę przypisują całkowicie, albo nawet głównie Mochnackiemu. Nie Mochnacki »drogę nowym pojęciom filozoficznym toruje« [2], tylko Szaniawski.

---

[1] Pamiętniki, 1809—1820, II, 171. (Poznań 1871). [2] Bańkowski, Mochnacki, jako teoretyk i krytyk romantyzmu polskiego (Prace hist. lit. nr. 2), str. 118.

ROZDZIAŁ IV.

Wpływ Szaniawskiego.

Szaniawski miał wielu wrogów. Jego prace były prawdopodobnie jednym z bezpośrednich powodów wystąpienia Jana Śniadeckiego, który tak się o nim wyraził w liście do Kołłątaja (z dnia 22 sierpnia r. 1803): »Dysertacya o Chrystyanizmie prawdziwie mnie zgorszyła, bo oprócz wyrazów ciemnych, buńczucznych, psujących język, nalazłem tak pospolite rzeczy, jakie nam w kazaniach predykują Reformaci«[1]. Nie inaczej jak Śniadecki, sądził Szaniawskiego Dmochowski, mówiąc, (może o *Radach przyjacielskich)*, że panuje tam »ciemność... od początku do końca, co można w niem rozumieć, jest błahe i pospolite, reszta — marzeniem ucznia dzisiejszych pseudo-filozofów nie-

[1] Korespondencya Kołłątaja, I, 101. — Kajetan Koźmian w liście do Wężyka (z d. 1 maja 1854) mylnie cytuje ten sąd Śniadeckiego, jako sąd Kołłątaja: »Doczytuję się w korespondencyi Kołłątaja z Majem drukarzem, jakie powziął wyobrażenie o pierwszym Roczniku Towarzystwa Przyj. Nauk warszawskiego; najlepszy z pisarzów polskich wzdrygnął się z oburzeniem na pierwszą dysertacyę Kalasantego Szaniawskiego o chrystyaniźmie, zgorszył się i z przedmiotu i z kantyzmu mówcy i autora i poczytywał za występek Towarzystwu, że to [dzieło] metafizyczne co do ducha, ciemne, buńczuczne, wysmażone co do stylu, napuszone i zagmatwane co do smaku i utworzone dla zbałamucenia głów polskich, zawsze nowości chciwych, dozwoliło w Roczniku umieścić« (Korespondencya literacka Koźmiana z Wężykiem, wyd. St. Tomkowicz, Kraków 1913, str. 187). W liście Kołłątaja do Maya niema wzmianki o Szaniawskim.

mieckich. Czytając historyę filozofii przez Degéranda, tam gdzie mówi o Kancie, Fichtem, Szellingu, Becku, Bouterweku etc. i ich stosunkach, gdzie narzeka na ich zagmatwanie wyobrażeń, neologizmy, zepsucie stylu, na dumę w obietnicach a nikczemność w skutkach, istny dał obraz naszego zagorzalca« [1]. Zdaniem Niemcewicza (który niecierpiał Szaniawskiego, jako cenzora, podobnie jak Mickiewicz i Słowacki), przejął się on »głęboką niezrozumiałością Kanta« [2].

Miał jednak nasz filozof wielu zwolenników. Nawet Czartoryski występując przeciw »językowym bigotom«, zasłaniał się *Radami przyjacielskiemi* w obronie swej terminologii. O pierwszych zaś pracach twierdził, wbrew Śniadeckiemu i Dmochowskiemu, że są »szczęśliwemi usiłowaniami«, a o stylu ich, że »jest poważny, czysty i jasny, dowodzi wszędzie, że przejął rzecz, o której pisze«. Szaniawski »materye wybiera rozsądnie, nie rzuca się do dzieł równie w zasadach jak i wyrazach nierozplątanie powikłanych, i te tylko przedsiębierze, które nie występują za granicę zrozumiałości« [3]. Powołuje się na Szaniawskiego i powtarza niektóre jego myśli Jaroński [4]. Jankowski nazywa go »głęboko myślącym filozofem polskim« [5] i wychwala *Rady przyjacielskie* [6], które i Zubelewicz, jako »wyborne« zaleca do studyowania swym uczniom [7]. Powołuje się też na Szaniawskiego prawnik Słotwiński [8], a Kaulfuss wydaje o nim sąd, że »w gronie pierwszych, nie tylko polskich, lecz i zagranicznych, stoi uczonych« [9]. Pod jego wpływem zostawali też wspomniani już krytycy Śniadeckiego: Dzieduszycki i Michał Czacki.

Najzapaleńszym jednak wielbicielem Szaniawskiego był Franciszek Wigura, który go nazywa ani mniej ani więcej,

[1] List do Jana Śniadeckiego z r. 1805, Pam. liter. 1904, str. 455. [2] Pamiętniki czasów moich (Lipsk 1868) 311; por. Pamiętniki 1809—1820, II, 171. [3] Myśli o pismach polskich, 46 przyp. (wyd. Turowskiego). [4] O filozofii, I, 54, II, 62, 383, 387, III, 38, 41. [5] Roczniki Tow. nauk (Kraków 1821) 272. [6] Krótki rys logiki, 217. [7] Rozprawa o filozofii (r. 1819) 32. [8] Voigt, Źródła spokojności duszy, Kraków 1814, (przekład polski) przypisek, str. 112, 118. [9] Dlaczego język i literatura niemiecka etc. 21.

tylko »polskim Platonem«. Rozprawy Szaniawskiego przekonały go, że »w nas samych znajduje się ostatnia probiernia bytu i prawdy«, a po przeczytaniu ich, dusza jego »znalazła się w... zachwycającem położeniu, do natchnienia prawie zbliżonem«[1]. Nieznany nam bliżej autor tych wyznań, zabrał także głos i o Kancie, oceniając[2] pracę Józefa Bychowca p. t. *Słówko o filozofii z powodu mającej się zaprowadzić szkoły głównej w Warszawie* (1816). Mówiąc nawiasem, Bychowiec twierdzi tutaj, że filozofia Kanta jest już przezwyciężona, sam jednak jest zwolennikiem kantysty Bouterweka, którego prace wytrzymują »aż dotąd próbę głów najlepszych«; zresztą i bezpośredni wpływ Kanta jest w pracy tej widoczny, zwłaszcza w ogólnych poglądach na filozofię, a także w myślach, osnutych na twierdzeniu, że »konieczność rządzi ciałami, powinność duszą«[3]. Ale wróćmy do Wigury. Jego polemika z Bychowcem jest tylko rzeczą uboczną, na plan pierwszy wysuwa się bowiem bezwzględne uwielbienie dla Kanta. Autor nasz opiera się prawdopodobnie na pracach Szaniawskiego i Jarońskiego, a z kantystów niemieckich zna Wenzla *Elementa philosophiae methodo critica adornata* (1806). Jako uczeń Szaniawskiego, powtarza za nim cały szereg argumentów przeciw filozofii przedkantowskiej, głównie jednak zwalcza ją z praktycznego punktu widzenia, jako prowadzącą do materyalizmu, sceptycyzmu i idealizmu, a przez to dla moralności zgubną. Filozofię Kanta uważa, śladem Szaniawskiego, za reakcyę przeciw powyższym systemom, przyczem i tutaj powoduje się głównie względami praktycznymi[4]. Powtarza również jego argumenty na korzyść umysłowości niemieckiej, widzi w niej bowiem odrodzenie filozofii moralnej[5]. Za Szaniawskim twierdzi, że dzięki Kantowi budzi się wśród Polaków »duch własnodzielnego badania«[6]. Występuje więc przeciw wszystkim,

[1] Iskierka z uderzenia się umysłów pryśniona (Warsz. 1819), 33, 73. [2] Tamże. [3] Słówko o filozofii, 22, 42. [4] Kant to »ożywił napowrót człowieczeństwo, przez Francuzów i Anglików zniżone aż do uzwierzęcenia«. (Iskierka, 35). [5] Nowa filozofia niemiecka »przywróciła człowieczeństwu utraconą przez materyalizm i sceptycyzm godność«. (tamże, 58). [6] Tamże, 2.

co w imię »zdrowego rozsądku« zwalczają u nas jego filozofię. Sam zaś ma na nią pogląd bardziej może zdecydowany, wyraźniejszy, niż Szaniawski. Zdaniem jego, cała przedkantowska filozofia dogmatyczna pytała, czem są przedmioty i co człowiek o nich wie; chciano poznać rzeczywistą istotę rzeczy; dopiero Kant stanął na innem stanowisku, ucząc, że »tem tylko dla nas są przedmioty, czem się nam, przez odwieczne, powszechne, w umyśle ręką Twórcy usadowione sposoby czyli formy przedstawiania wykazywać muszą, a następnie tem, czem je sobie sami robimy, którym nie podobna posunąć się za obręb podmiotowej niezawodności« [1]. A i to także silniej, niż Szaniawski, uwydatnia, że Kant przedewszystkiem zadał sobie pytanie: »czyli i jak metafizyka jest możebną?« Zresztą poprzestaje Wigura na zapewnieniu, że Kant sprawę tę »dziwnym, oraz niesłychanym rozwiązał sposobem« [2], ale jak mianowicie, tego nie wyjaśnia. Według niego, krytycyzm Kanta nie jest właściwą filozofią, lecz »ogólnem usposabiającem do niej przygotowaniem, jest umiejętnością już kończącą się tam, gdzie się dopiero wszystkie inne zwyczajne teorye zaczynają, nie jest on nawet umiejętnością właściwie zwaną, ale ostatnią probiernią wszelkiej ludzkiej umiejętności« [3]. Zasługą jest Wigury, że odróżnił wyraźnie idealizm Berkeleya od idealizmu transcendentalnego Kanta, który tylko dowodzi, że »przedmioty same przez siebie nie tak bytują, jak my je sobie przedstawiamy, nie znosi atoli, jak tamten, bytowania przedmiotów« [4]. Zaznacza także, za Kantem, różnicę, jaka zachodzi między apryorycznem poznaniem filozoficznem, a apryorycznem poznaniem matematycznem.

Przedewszystkiem jednak, zjednała sobie naszego autora etyka filozofa królewieckiego. Wszystkie zasady moralne filozofów starożytnych i nowych przed Kantem, są w jego oczach bezwartościowe, bo »są wszystkie materyalne, a przeto warunkowe, zmysłowe i powszechność tylko względną mające, oraz wszystkie się w tem zgadzające, że czynności wolne człowieka, obcym ustawom, to jest: ustawom przyrodzenia

[1] Tamże, 29. [2] Tamże, 36. [3] Tamże, 79. [4] Tamże, 19.

i zmysłowości, nie zaś ustawie rozumu poddające, a zatem w etyce filozoficznej miejsca mieć nie mogą, która się opierać powinna na zasadzie formalnej, czystej, bezwarunkowej, powszechnej, koniecznej i z rozumu wypływającej«[1]. A więc: »Żyć będzie Kant, póki trwać będzie, na filozoficzne umysły dziedzictwem spadana pierwsza moralności formalna zasada, przez niego w tajnikach rozumu odkryta, a która dla widnokręgu praktycznej filozofii słońcem się stała«[2].

Własne poglądy filozoficzne Wigury są poglądami Kanta, powtórzonymi za Wenzlem, gdzieniegdzie za Jarońskim i Szaniawskim[3]. Dadzą się one ująć w kilka punktów, dotyczących przedewszystkiem apryoryzmu i fenomenalizmu. Wigura pierwszy wyraźnie głosi apryoryzm: »Wszystkie nasze poznania wypływają ze źródła poprzedniego *(a priori)*, opierając się na zasadach także poprzednich«[4]; »początek naszych poznań o przedmiotach nie znajduje się w przedmiotach, ale w naszym umyśle«[5]; on też przyjmuje apryoryczne formy zmysłowych oglądów, oraz kategorye: »są już pewne i oznaczone sposoby przedstawiania, podług których wszystkie poglądalne przedmioty poglądane i myślane być powinny«; wynika z tego fenomenalizm, albowiem »przedmiotów... rzeczywista istota, nigdy człowiekowi nie jest dostępną«[6]. Podkreślając, wzorem znanych sobie kantystów, subjektywizm naszego poznania, zastrzega się jednak Wigura przed jego indywidualizowaniem, bo wprawdzie świat zewnętrzny jest dla człowieka »tylko tem, czem on go sobie robi«, ale »są prawdy niezmienne, powszechne, też same dla wszystkich istnościów rozumnych, na których się one opierają w swych poznawaniach i działaniach«[7]. Przyjmuje zatem w zupełności rezultat, do którego doszła filozofia Kanta, że istota metafizyczna rzeczy jest dla nas niedostępna, a »istota rzeczy nadzmysłowych, tem mniej jeszcze dla nas dosięgliwa«[8].

Rozprawka Wigury, pomimo, że oparta na źródłach

[1] Tamże, 48. [2] Tamże, 46. [3] Z Wenzla, Elementa Philosophiae, tłomaczy między innemi dosłownie określenie filozofii. [4] Iskierka, 63. [5] Tamże, 65. [6] Tamże, 63, 64. [7] Tamże, 75. [8] Tamże, 75.

z drugiej ręki, ma jednak dla naszego studyum znaczenie o tyle, że jest dowodem wpływu, jaki wywierał na współczesnych Szaniawski, i zarazem dowodzi, że zwrot przeciw dotychczasowemu sposobowi myślenia, przeciw wszechwładzy empiryzmu, zataczał coraz szersze kręgi, torując zwolna drogę idealizmowi i romantyzmowi. Nie bez znaczenia dla nas jest także nacisk, jaki za Szaniawskim kładzie Wigura na doniosłość praktyczną filozofii Kanta, zwłaszcza etyki, która w historyi idealizmu romantycznego odegrała rolę bardzo ważną. A i dla tego jeszcze warto było wziąć pod uwagę tę rozprawę, że jest wymownem świadectwem, jak niesłychanie łatwo, jak bezkrytycznie przejmowano u nas cudze myśli. Zapał Szaniawskiego dla nowych prądów filozofii niemieckiej przeradza się tutaj w uwielbienie i entuzyazm, którego wyrazem jest nienaturalny styl. Zapędza się Wigura tak daleko, że twierdzi, iż z prawd filozofii Kanta »można wiele korzystać, trzymając się ich niejako ślepo« [1].

[1] Tamże, 77.

CZĘŚĆ TRZECIA

Logika.

ROZDZIAŁ I.

Jaroński.

Ze wszystkich gałęzi wiedzy filozoficznej na najwyższym stosunkowo stopniu rozwoju stała u nas zawsze logika. Epoka odrodzenia filozofii w drugiej połowie XVIII w. zaznaczyła się w tej dziedzinie nie jednem nowem zjawiskiem. Oto pod wpływem Wolffa powstała Kazimierza Narbutta *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka* (1769); *Logikę* Condillaca, napisaną z polecenia Komisyi Edukacyjnej, tłomaczy Jan Znosko p. t. *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia* (1802); wyjątki z dzieła Locka *O rozumie ludzkim* podaje *Logika* Andrzeja Cyankiewicza (1784). Samodzielne opracowanie logiki na podstawie sensualistycznej, dał Patrycy Przeczytański w swej *Logice czyli sztuce rozumowania* (1815).

Ożywia się ten ruch na polu logiki w okresie wpływu Kanta, szkoda jednak, że pod względem jedynie... ilościowym; bo co do wartości nowych publikacyi, to może żaden okres w dziejach naszej logiki nie przedstawia się tak smutno, jak ten. Nieudolność, zanik wszelkiej samodzielności, a przytem dziwny brak odwagi zmierzenia się z samym Kantem: oto cechy tego okresu. Jak wiadomo, Kant wyłożył swe zasadnicze poglądy z zakresu logiki przedewszystkiem w *Krytyce*

czystego rozumu, ale i wcześniejszą pracę *O fałszywości czterech figur syllogistycznych* poświęcił wyłącznie problemom logicznym. Nadto w r. 1800 wydał Bogumił Benjamin Jäsche dzieło p. t. *Logika Kanta*, będące jej systematycznym wykładem. Otóż żadna z naszych ówczesnych prac o logice nie opierała się na tych źródłach. Uczyliśmy się logiki Kanta wyłącznie z dzieł drugorzędnych, z podręczników Wenzla, Snella, Kiesewettera, Kruga. Według nich wykładano logikę w uniwersytetach i układano podręczniki; właściwie mówiąc, cała praca na tem polu ograniczała się do przekładów ze wspomnianych autorów, czyli raczej przeróbek, skróceń, które zaopatrywano w coś nakształt objaśnień. A więc dzieło Jarońskiego *O filozofii*, poza kwestyami, dotyczącemi filozofii w Polsce i dygresyami teologicznemi jest niczem innem, tylko przekładem tomu pierwszego G. E. Wenzla *Elementa philosophiae methodo critica adornata* (1806); Chojnackiego *Psychologia empiryczna i logika* (1818) jest, jak opiewa tytuł, »z dzieła *O filozofii* prof. Snell wyjęta i na polski język przełożona«; Jankowskiego *Krótki rys logiki wraz z jej historyą* (1822) jest opracowany według Wenzla i Kiesewettera, którego obszerne dwutomowe dzieło p. t. *Grundriss einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen* ukazało się w r. 1796; Sierocińskiego *Logika podług Kiesewettera* (1842) jest przekładem skróconego opracowania tej logiki dla użytku szkolnego [1].

Ponieważ zaś wszystkie te podręczniki kantystów niemieckich opierają się (z wyjątkiem Kiesewettera) na Jäschego *Logice Kanta*, więc głównem, choć nie bezpośredniem, źródłem wszystkich wspomnianych dzieł polskich o logice, jest Jäsche. Dodajmy jeszcze, że jego książka, jak to wykazuje Kuno Fischer, nie jest bynajmniej wiernym wykładem logiki Kanta, lecz powstała z notat Kanta na podręczniku G. F. Meiera, które pochodzą z okresu mniejwięcej trzydziestoletniego, (czego Jäsche nie zaznaczył); nie wiemy także, czy Kant przejrzał tę pracę przed drukiem. Pomimo to wszystko wolno sądzić, iż przesadził nieco Kirchmann, twierdząc, że ta *Logika Kanta* nosi

[1] Struve, Hist. log. w Polsce, 91.

na sobie zaledwie gdzieniegdzie ślady jego ducha [1]. Porównanie jej z *Krytyką czystego rozumu* wykazuje, że tak źle nie jest; logika bowiem Jäschego jest w zasadniczych myślach istotnie wykładem logiki formalnej Kanta.

Ale i cóż z tego, kiedy ani *Krytyka czystego rozumu*, ani książka Jäschego nie były naszym autorom znane. Jaroński tłomacząc całe ustępy z Wenzla, nie wiedział prawdopodobnie, że dosłownie przekłada Jäschego. Dowgird, krytykując pracę Jarońskiego, nie wiedział o tem także.

Wobec niedostatecznej znajomości Kanta, nie dziw, że niektórzy za twórcę nowej logiki formalnej poczytywali nie jego, tylko Kiesewettera [2], który ze wszystkich logików-kantystów niemieckich był u nas najlepiej znany, jak o tem świadczy Jaroński: »Młódź polska, słuchająca nauk w Akademiach pod panowaniem pruskiem, podług zasad Kanta, najwięcej z Kiesewettera logiki brała znajomość« [3]. O logice Kanta-Jäschego mówi wprawdzie w r. 1814 Feliks Słotwiński: »Między dziełami elementarnemi *logiki* od wszystkich prawie Uniwersytetów i prawdziwie uczonych przyznane jest pierwszeństwo uwiecznionemu *Emanuelowi Kant*, którego rękopisma filozoficzne *Bogumił Benjamin Jäsche*, profesor filozofii w Królewcu, ze zlecenia tego najsławniejszego w wieku naszym filozofa, drukiem publicznym ogłasza; o jakie dobrodziejstwo uczącej się młodzieży polskiej nie wyświadczy ten, który na język polski przełoży i przykładami objaśni [to] dzieło; dzieło to przewyborne, autorowi i narodowi zaszczyt przynoszące, tak powszechnem być się zdaje, że zdrowy rozum, owoc umysłu tego męża za taki nie uznać nie może« [4].

W chwili jednak, gdy to pisał Słotwiński, mieliśmy już od dwóch lat całokształt logiki Kanta-Jäschego w dziele

[1] Kirchmann, Erläuterungen zur Kants Logik, Berlin 1872, str. IV.
[2] Ob. kartkę rękopiśmienną, wklejoną do str. 29 Krótkiego rysu logiki Jankowskiego, w egzemplarzu Biblioteki Czartoryskich: »Arystoteles napisał pierwszy logikę, Kiesewetter dokonał i oczyścił logikę«; tamże na kartce do str. 30: »Filozofia Wolffa okazuje, czem ona była, przed Kiesewetterem«. [3] O filozofii, III, 84. [4] Patrz Voigt, Źródła spokojności duszy, objaśnienie tłomacza Słotwińskiego, str. 39, 40, przypisek.

Jarońskiego [1]. Zjednało mu ono odrazu opinię zwolennika filozofii niemieckiej, a historya logiki w Polsce zaliczyła go do najwybitniejszych kantystów. Jakoż, jeśli porównamy jego logikę z innemi opracowaniami, musimy przyznać, że wysuwa się ona na czoło.

Sam autor mówi: »dzieło to niezupełnie jest mojem«; i sam wskazuje, jako na źródło, Wenzla *Elementa philosophiae:* »*Co do materyi* większą połowę paragrafów z niego wziąłem i spolszczyłem; mało jest takich, które opuściłem, więcej jest takich, które przydałem, najwięcej takich, które objaśniłem« [2]. Wiedział o tem wyznaniu pierwszy krytyk Jarońskiego, Dowgird, wiedział i Struve. Mimo to Dowgird polemizuje z Jarońskim, jak gdyby był filozofem oryginalnym, a Struve pisze, że »w duchu... Kanta rozwinął swoje poglądy filozoficzne« [3]. Sąd to nadto łagodny i niedokładny: »w duchu Kanta« jest logika Jarońskiego dlatego, że jest przeważnie tłomaczeniem Wenzla, którego tom pierwszy, poświęcony wstępowi do filozofii i logice, jest alfą i omegą całego kantyzmu naszego filozofa. Z tomu drugiego dostał się do jego logiki, bardzo niefortunnie wstawiony, *Dodatek z antropologii* [4], oraz kilka określeń metafizyki; tom trzeci, o etyce, pozostał nietknięty. Oryginalne ustępy dotyczą tylko historyi filozofii, jej stanu w Polsce, własną jest również definicya filozofii i obrona metafizyki, przedrukowana z przypisku dawniejszej rozprawy autora [5]; nadto własnym dodatkiem jest umieszczona między wstępem do filozofii a logiką, rzecz o potrzebie przydania do filozofii nauki religii objawionej, będąca kazaniem, wygłoszonem w Krakowie w r. 1802 [6]. Pozatem wplecione w przekład Wenzla własne zdania Jarońskiego są przeważnie przykła-

[1] Ob. Struve, Historya logiki w Polsce, 234. Schwegler, przekład Krupińskiego, 391—393. W Enc. Ill. tom 31, 32, art. Chmielowskiego. W. M. Kozłowski w tomie II Stu lat myśli polskiej, 317—320. [2] O filozofii, przedmowa, str. VII. [3] Struve, j. w. 230. [4] To czysto mechaniczne wtrącenie antropologii do wykładu logiki skarcił już Dowgird, Dziennik Wileński, 1817, VI, 318. [5] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 36 n. [6] Kazanie Teologa Polaka do filozofów, 6 czerwca 1802; i to także wytknął już Dowgird, tamże, 317.

dami. Dodajmy, że ponieważ autor nasz nie wiedział, jak ścisły związek zachodzi między Wenzlem a Kantem, więc objaśnienia jego mocno zaciemniają wykład, jeżący się przez to od sprzeczności. Zoryentować się w nich i zrozumieć stosunek Jarońskiego do Kanta, można jedynie na tle jego ogólnych poglądów na filozofię i jej rolę w Polsce.

W roku 1810 w Uniwersytecie Jagiellońskim czytał Jaroński rozprawę: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Jest tutaj po części Jaroński kontynuatorem Szaniawskiego w dążeniu do odrodzenia filozofii polskiej, przez wskazanie jej nowych źródeł, i w zwalczaniu wrogiego metafizyce empiryzmu XVIII w.; ale znacznie od swego poprzednika umiarkowańszy i to zarówno w krytyce przeszłości, (gdyż, jako bez porównania lepszy jej znawca, wiedział, czem było oświecenie wobec ciemnoty wieku poprzedniego) [1], jak i wobec kierunków późniejszych, którym niekoniecznie ufał.

Głównym zamiarem rozprawy jest wdrożyć umysły polskie do studyów metafizycznych. Dlatego to tak ostro występuje autor, on pierwszy, przeciwko Komisyi Edukacyjnej, że zniosła w uniwersytetach katedrę logiki i metafizyki, hołdując »przesądowi«, »że ci, co w drugiej połowie XVIII w. przeciw metafizyce i etyce pisali, byli ludźmi... czyniącymi przysługę ludzkości, gdy wszystkich od tych umiejętności (nibyto subtylizacyi scholastycznych) odstręczyć usiłowali« [2]. Za drugi grzech Komisyi poczytuje, że »do szkół... zaprowadzono logikę napisaną przez Condillaca, mającą w sobie prawie wszystkie błędy Locka, a nie zawierającą żadnych istotnych części logiki«. Zdaniem jego »ślepośmy prawie sofistów francuskich naśladowali i cenić ich nie umieliśmy« [3]. A między przesądami, które tamują postęp nauki w Polsce, wymienia »*zbyteczne przywiązanie się do autorów nowych, zwłaszcza francuskich*« [4].

[1] O filozofii, III, 72 n. II, 69. Jaroński jest jednym z pierwszych historyków filozofii polskiej; (por. O filozofii, Część III, oraz jego sąd o Kołłątaju, Znosce, Cyankiewiczu i Przeczytańskim w pracy: Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 9, 43). [2] O filozofii, I, 45, przypisek; por. tamże, III, 82. [3] Tamże, III, 82, 83. [4] Tamże, III, 158.

Pomimo to wie dobrze, »że nie można owoczesnych ustawodawców o niedobroć zamiarów posądzać«[1], a choć logikę Condillaca ostrej poddaje krytyce[2], choć jest przeciwnikiem Locka, oddaje sprawiedliwość zarówno Cyankiewiczowi, jak Przeczytańskiemu i Znosce[3]. Wogóle umiał ocenić tę epokę naszej umysłowości, rozumiejąc, że dopiero dzięki oświeceniu »odwykł naród od gadaniny perypatetyków, przestał się nią obłąkiwać, wyśmiał ją i o niej zapomniał; umysły zrobiły się przygotowańszymi do przyjęcia zasad tej zdrowej, już wyjaśnionej filozofii«[4]. Kołłątajowi pisze entuzyastyczną pochwałę[5], (na jakąby się Szaniawski nigdy nie pisał), pomimo, że nie mógł mu nie zarzucać niechęci do metafizyki, której bronił przeciwko wszystkim, co wzorem Jana Śniadeckiego utrzymywali, »że metafizyka jako osobna nauka nie jest potrzebną«. Na zarzut ich, że metafizyka jest nauką ciemną, odpowiada pytaniem: a czy fizyka nie ma miejsc ciemnych, czy wszystko objaśnia z zupełną pewnością? a zresztą, mówi, przecież uwielbiani przez oświecenie Locke, Reid, Descartes, Leibniz, Wolff dali metafizykę »jasną«. Usiłuje więc wykazać konieczność uczenia się metafizyki, tej nauki, »która właśnie tam zaczyna, gdzie fizyka kończy«, »wchodzi wewnątrz rzeczy, których fizyka z powierzchni tylko dotyka«: matematyk operuje pojęciem punktu, linii, jedności; fizyk mówi o przestrzeni, czasie, przyczynie, skutku, sile, ruchu; ale ani jeden, ani drugi nie może zastanawiać się nad istotą tych rzeczy, nie stając się równocześnie metafizykiem[6]. Ale szkoda, że Jaroński nie mówi, co rozumie przez ową »istotę« rzeczy, że nie porusza nigdzie pytania, czy, i o ile taka »metafizyka« jest możliwą?[7]

Niechęć do metafizyki poczytywał Jaroński, za jedną z najważniejszych przeszkód do rozwoju filozofii w Polsce.

---

[1] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 8. [2] Tamże, 71—74. [3] Tamże, 9. [4] Tamże, 9, 10. [5] Tamże, 43, 44. [6] Tamże, 64, przypisek, 40, 44, 25, 36, 41, 42. [7] Przypuszczać wolno, że Jaroński miał zamiar zabrać się także do wyłożenia i napisania metafizyki, prawdopodobnie według Wenzla, ale zamiaru nie wykonał; por. O filozofii, III, 94.

Kiedy więc gdzieindziej »mężowie w rzeczach filozoficznych najbieglejsi wzięli sobie za obowiązek prace swoich poprzedników: Descartesa, Wolffa, Leibniza, Lamberta, Locka, Condillaca, Bonneta... krytycznie roztrząsać [1], nikt z nas Polaków nie brał się do wykonania tej powinności« [2]. Inaczej, mówi Jaroński (podobnie jak i Szaniawski), jest u Niemców, którzy w filozofii górują zwłaszcza w XVIII w. ponad innymi [3]; oni to stworzyli nową zupełnie epokę w dziejach myśli ludzkiej, »kiedy... w ostatnich dziesięciu latach zeszłego wieku powstał Emanuel Kant, jako krytyk i reformator poznań ludzkich« [4]; prace jego następców każą się spodziewać, »że wkrótce będziemy mieli wydaną filozofię, odpowiadającą we wszyskich częściach swego składu, istotnej potrzebie rodzaju ludzkiego« [5]. I jeszcze: »Spoglądając na miejsce zamieszkania Kanta, widzę w nim pobratymstwo z moją ojczyzną«; (coś podobnego słyszeliśmy i od Szaniawskiego). »O jakże to miło byłoby dla nas czerpać odrazu najdoskonalsze światło z Królewca! Ale nieszczęściem, filozof królewiecki nie w polskim pisał języku, i nie w stylu dla nas Polaków teraz być pożytecznym mogącym«. Bo Polacy, zdaniem Jarońskiego, nie dorośli jeszcze do zrozumienia Kanta, dlatego »czynić obszerny rozbiór pism jego, i wywodzić, że można wykazać *a priori* to, co się daje poznać tylko ze skutków, byłoby to nie tem się zatrudnić, czego potrzebujemy« [6]; to samo stosuje się do pism Fichtego i Schellinga. Dlatego też radby swojemu społeczeństwu zalecić raczej Bacona, który »tąż samą chęcią względem całej ludzkości zajęty, jaką ja teraz względem mego mam narodu,

[1] Ustęp ten jest dosłownie powtórzony za Wenzlem: »Viri in rebus philosophicis gravissimi officio sibi duxerant labores antecessorum suorum Cartesii, Leibnizii, Wolffii, Lambertii, Condillaci, Bonneti... critice scrutari«. (El. phil. I, 18). [2] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 13, 14; O filozofii, I, 8. [3] Tamże, I, 9. [4] U Wenzla: »In decennio penultimo saeculi elapsi comparuit Kantius tanquam criticus et reformator cognitionis humanae«. (I, 19.) [5] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 14; O filozofii, I, 10; (dosłownie z Wenzla, I, 19). [6] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 15.

między *desiderata* naukowe kładł taką właśnie naukę filozofii, jaką u nas teraz koniecznie zaprowadzić wypada«[1].

Pomimo to, we dwa lata później ogłosił Jaroński wykład logiki kantysty Wenzla, z czego bynajmniej nie wynika, by w sposobie myślenia Jarońskiego zaszedł jakiś zwrot od Bacona do Kanta; nie ulega bowiem wątpliwości, że nad dziełem *O filozofii* pracował od dawna. Dosyć, że teraz system, który w swem dziele »współziomkom« przedstawia, nazywa »ich potrzebie najdogodniejszym«. Do zależności od filozofów niemieckich przyznaje się, a i tego nie tai, że się posługuje językiem Kanta, który »najbardziej teraz jest upowszechniony, nie tylko w Niemczech, ale nawet i w Polsce«[2].

Jakże wyjaśnić tę sprzeczność? Oto tak, że Jaroński chciał pogodzić filozofię Bacona z pokantowską filozofią niemiecką. Stojąc ściśle na stanowisku Bacona, chciał korzystać z rezultatów, do których doszli w najnowszych czasach Niemcy[3]. Filozofii Kanta obawiał się on, niemal tak, jak Dowgird, ze względu na jej charakter idealistyczny i równie jak tamten, utrzymywał, że »nic pozorniejszego nad argumenta idealistów, nic fałszywszego nad idealizm, a jednak nic trudniejszego, jak gruntowne jego zbicie«[4]. O idealizmie Kanta nie wypowiada własnego zdania, cytuje tylko ustęp z historyi Degéranda (z którego korzystał i Dowgird w swej krytyce), mianowicie zdanie, że Kant jest idealistą, skoro mniema, iż »*materya dawana z zewnątrz,* nie przedstawia nam żadnej własności *przestrzeni, trwałości, bytności;* kiedy okazując nam swoją rzeczywistość, nie okazuje się jako istność *egzystująca w sobie*«. Nadto powtarza Jaroński argument Degéranda (powtórzony i przez Dowgirda), że Kant »w rozkładzie uczynionym między *materyą i formą,* tak zwiększył udział tej drugiej, że nic prawie nie zostawił dla pierwszej, tylko próżne imię, któremu jego następcy zniknąć pozwolili«[5].

---

[1] Tamże, 17. [2] O filozofii, I, 11. [3] Dlaczego wybrał właśnie Wenzla, trudno odpowiedzieć, ale prawdopodobnie dlatego, że pisał on po łacinie, w języku, zrozumialszym dla Jarońskiego, niż niemiecki. [4] O filozofii, III, 100. [5] Tamże, III, 112.

Szkoda, że nie zdobył się filozof krakowski na samodzielny sąd o idealizmie Kanta. Nie usprawiedliwia go tutaj wcale twierdzenie, że »tyle sprzecznych, a górujących mniemań między mymi współziomkami widzę względem nauki Kanta, iż osądziłem za rzecz najprzyzwoitszą zatrzymać zdanie póty, póki moi rodacy oswoiwszy się lepiej z mową filozoficzną, nie staną się powszechniej zdolniejszymi do wydawania sprawiedliwszego sądu« [1], — jeżeli bowiem kto, to Jaroński jako nauczyciel filozofii był powołany do wydania tego sprawiedliwego sądu, nie krępując się opinią ogółu. Bądź co bądź jest on pierwszym profesorem polskim, który w wykładach swoich prawdopodobnie korzystał z filozofii Kanta, chociaż pośrednio, i w szczupłym bardzo zakresie, bo tylko w logice.

[1] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 15, przypisek; Jaroński pierwszy u nas wskazał na podobieństwo sądów o Kancie, głoszonych w Polsce i we Francyi.

ROZDZIAŁ II.

Logika Jarońskiego.

Dzieło *O filozofii*, które miało »pożytecznie zastąpić« logikę opartą na zasadach Locka i Condillaca, jest w dziejach naszej logiki, pojętej, jako całokształt, pierwszym objawem kantyzmu, aczkolwiek dość dziwnym: oto autor nie jest w zupełnej zgodzie z własnym wykładem... Oto, określając logikę, jako naukę formalną, stanowiącą wszystkie swe prawidła wyłącznie *a priori*, dodaje, że idzie tutaj za Wenzlem, ale że sam jest przekonany, iż nigdy »nie trzeba odosabniać się od filozofii doświadczalnej«[1]. Z poszczególnych zaś uwag wnosić wolno, że pragnął on oprzeć logikę na psychologii doświadczalnej; świadczy o tem także wtrącony do logiki rozdział o władzach duszy. Pragnął także mieć w logice »wykładane prawidła otrzymywania pewności nie samej tylko *rozumowej*, ale i *doświadczalnej*«[2].

A więc logikę uważa, podobnie jak Dowgird, za ogólną teoryę poznania. Nie zgadza się dalej z układem Wenzla, podając w przypisach swój własny, całkiem inny od tego, jaki mamy w jego własnem dziele[3]. Mimowoli zadaje sobie czytelnik pytanie, dlaczego Jarański nie opracował logiki według własnego przekonania, dlaczego oparł jej wykład na autorze, z którym się nie godził w zasadniczych punktach? Te sprzeczności spostrzegł już Dowgird, słusznie mówiąc, że

[1] I, 27, przypisek. [2] III, 38; zasadnicza więc różnica z Kantem; por. Kryt. czyst. roz. (przekł. Chmielowskiego), 96. [3] III, 34 n.

autor dzieła *O filozofii*, wbrew wyłożonym przez siebie zasadom »poszedł... za stroną zdrowego rozsądku«[1].

Wykład swój rozpoczyna Jaroński od określenia filozofii i logiki wogóle. W poglądzie na filozofię idzie raczej śladem Bacona, niż Kanta, uważając ją za »umiejętność wstępną«, za »wykład... wspólnych wszystkim umiejętnościom wiadomości«, aby czynić człowieka »lepszym i szczęśliwszym«[2]. Za przykładem Wenzla dzieli ją na teoretyczną i praktyczną. Pierwsza ma »rozum ludzki czynić zdolnym do czerpania w samym sobie poznań i prawd«, druga ma »wolę naszą i sprawy nasze wolne do moralnej doskonałości doprowadzać«[3]. Do pierwszej należą: logika, metafizyka natury i antropologia teoretyczna; do drugiej: metafizyka obyczajów, prawo filozoficzne (prawo natury), i nauka roztropności[4].

Co do logiki, to kiedy u dawnych dzieliła się na teoretyczną i praktyczną, »nasza teraz logika jest zupełnie samą tylko formalną filozofią«, a więc niezależną od przedmiotów doświadczenia. Gdyby się Jaroński nie zastrzegał przeciwko własnemu wykładowi, stałby zupełnie na stanowisku Kanta, mówiąc, że »logika... dzisiaj jest czystą filozofią niezastósowaną«. Dlatego więc logika Jarońskiego dzieli się tylko, jak i u Kanta, na: naukę elementarną powszechną i metodologię powszechną[5].

Metafizykę dzieli, za Wenzlem i Kantem, na metafizykę natury i metafizykę obyczajów[6]. Pierwsza rozpada się na metafizykę świata widzialnego i niewidzialnego, a więc »przedmiotem metafizyki nie tylko to jest, co pod zmysły podpada, ale także i to, co przechodzi zmysły, co jest *światem niewidzialnym*, zwanym *transcendentalnym*«[7]. Metafizyka obyczajów jest to system »poznań, skłaniających wolę, które nam stają

[1] Dziennik Wileński, j. w. 321. [2] Jakiej filozofii Polacy potrzebują, 30; O filozofii, I, 23. [3] O filozofii, I, 23. — Wenzel, I, 27. [4] I, 24, 25. — Wenzel, I, 29. [5] I, 26, 27. —Wenzel, I, 30, 31; por. logikę Kanta w wyd. Jäschego! [6] I, 32. —Wenzel, I, 33. [7] I, 36, 37. — Wenzel, I, 33; terminem »transcendentalny« oznacza Jaroński zarówno: »transcendent«, jak i »transcendental«; por. I, 37, II, 154. — Wenzel, I, 33, 155.

się powodami działania«[1]. Na ogół filozofia »oznacza źródła poznań ludzkich, sferę tego, co jest możną i użyteczną umiejętnością, granicą rozumu«[2]. Co do nauczania filozofii, idzie Jaroński również za Kantem, kładąc nacisk przedewszystkiem na samodzielność ucznia.

Za pierwszą zasadę wszelkiej filozofii przyjmuje świadomość *(Bewusstsein* — »Wiedzenie«): jestto *positio indemonstrabilis*[3]; jako jej dane zasadnicze wyróżnia, za Wenzlem, trzy wyobrażenia: *ja* (podmiot czynny), *nie-ja* (przedmiot bierny) i poznanie różnicy między *ja* a *nie-ja* (wyobrażenie względności). (Nawiasem mówiąc, mamy tu do czynienia z niewątpliwym wpływem Fichtego na Wenzla, a pośrednio na Jarońskiego).

Dalej. Logika ogólna jest to »umiejętność koniecznych prawideł czyli *praw* umysłu«[4]. Wszystkie reguły, które umysł zachowuje, są albo konieczne (bez których niemożliwa jest działalność umysłu), albo przypadkowe (dotyczące tylko pewnego zakresu przedmiotów)[5]. Pierwsze, jak i u Kanta, poznajemy *a priori*; są one zupełnie od doświadczenia niezależne i dotyczą tylko f o r m y m y ś l e n i a. Temi to koniecznemi prawidłami zajmuje się logika ogólna, jest więc »umiejętnością samej formy myślenia,... uczącą, nie o *czem* trzeba myśleć, ale *jak* myśleć należy«[6]; jest podstawą wszystkich nauk, zasad swych nie czerpie z doświadczenia, a stąd psychologia nie da się do niej wmieszać[7]. »Przez logikę umysł ludzki w sobie samym czerpa, nie tylko co do formy, ale nawet co do materyi; materyą bowiem tą jest zbiór prawideł koniecznych umysłu; że zaś te w samym tylko umyśle czerpane być mogą, więc logika jest umiejętnością czystą rozumową«. Wobec tego w zakres wykładu Jarońskiego nie wchodzi logika transcendentelna, »wglądająca w początki naszych poznań o przedmiotach«[8]. Logika zaś formalna służy mu, jak i Kan-

[1] I, 38, 39. — Wenzel, I, 34. [2] I, 44; porów. Wenzel, I, 39; Kants Logik, 25. [3] I, 61. — Wenzel, I, 51. [4] II, 14. [5] II, 12; por. Wenzel, I, 93; Kants Logik, 3. [6] II, 14; por. Wenzel, I, 95; Kants Logik, 6. [7] A więc sprzeczność z poglądami, o których mówiliśmy wyżej. [8] II, 17; por. Kants Logik, 9.

towi, jedynie do »wynajdywania prawdy formalnej czyli zgodności umysłu z sobą samym, to jest ze swemi powszechnemi i koniecznemi prawami« [1].

Co do podziału logiki, to nie dzieli jej Jaroński, jak Kant w *Krytyce czystego rozumu*, na analitykę czyli logikę prawdy (kanon formalnej słuszności naszego poznania) i na dyalektykę, jako *kathartikon* rozsądku, tylko za Wenzlem — na elementarną naukę ogólną i metodologię [2].

W elementarnej nauce powszechnej omawia Jaroński poznanie, stosując do niego cztery kategorye: ilości (doskonałość poznania), jakości (jasność), relacyi (prawda), modalności (pewność poznania), teoryę prawdopodobieństwa, naukę o pojęciach, o sądach, o wnioskach; tymczasem *Logika* Kanta-Jäschego w nauce elementarnej zajmuje się tylko pojęciami, sądami i wnioskami, całą zaś naukę o poznaniu omawia we wstępie. W metodologii mamy naukę o definicyi, podziale logicznym i o metodach wykładu, u Jarońskiego nadto ustępy o rozmyślaniu, czytaniu i dysputowaniu.

O poznaniu. W nauce o poznaniu różnią się gdzieniegdzie Jaroński i Wenzel od Kanta. Zdaniem ich »jedno lub więcej wyobrażeń, odnoszone do jednego przedmiotu, stanowią to, co zowiemy *poznaniem*; cokolwiek więc mówi się o wyobrażeniu, to samo stosuje się do *poznania*« [3]. W wyobrażeniu rozróżnia Jaroński materyę t. zn. przedmiot i formę czyli sposób, w jaki tę materyę wyobrażamy sobie, przez co jednak ma na myśli tylko rozmaitość indywidualnych sposobów wyobrażania jednego i tego samego przedmiotu [4]. Problem poznania jest w dziele Jarońskiego zaledwie naszkicowany: nie dowiadujemy się np. zupełnie, jaką rolę odgrywają w poznaniu wyobrażenia i dlaczego podziały wyobrażeń na ciemne, jasne, rozróżnione, na dokładne, niedokładne, proste i złożone, mają stosować się także i do poznania. W tej niejasnej sprawie różni się jednak Jaroński zasadniczo od *Logiki*-Kanta-

[1] II, 61. — Wenzel, I, 103. [2] II, 57. — Wenzel, I, 31. [3] II, 74, 75. — Wenzel, I, § 91. [4] II, 77. — Wenzel, I, § 94.

Jäschego, która stanowczo oddziela wyobrażenia od właściwego poznania [1].

Natomiast już zupełnie tak samo, jak Kant, dzieli Jaroński nasze władze poznawcze na zmysłowość i umysł [2]. Tutaj wikła się jednak Jaroński tak, że żadną miarą nie możemy się dowiedzieć, jaką rolę odgrywa w kształtowaniu się wyobrażeń zmysłowość, a jaką umysł; mówi on tylko ogólnikowo, że syntezy wyobrażeń dokonywa nasze *ja*, jako całość.

Zmysłowość za to pojmuje już Jaroński zupełnie według Kanta, t. j. jako władzę naocznego, poszczególnego i bezpośredniego ujmowania przedmiotów, kiedy tymczasem rozsądek ujmuje je ogólnie i pośrednio: »Wyobrażenia *zmysłowości* tyczą się szczegółów, a zatem *bezpośrednio* przedmiotów; wyobrażenią *umysłu* czyli *pojęcia* tyczą się przedmiotów *pośrednio*, to jest za pomocą wyobrażeń *zmysłowości*« [3]. Mamy tu również zaznaczony charakter zmysłowości, jako *intuitywnej*, a rozsądku, jako *dyskursywnej* władzy poznawczej, zmysłowość bowiem tylko spostrzega, a rozsądek myśli: »Czynić... wiedzenie czyli *spostrzegać* [4] nie jest w ścisłem znaczeniu myśleć, bo myślenie samemu tylko *umysłowi* wyłącznie przyznajemy« [5].

Jak widzimy, Jaroński silnie uwydatnia podwójną różnicę między zmysłowością a rozsądkiem. Różnica pierwsza, która w logice Kanta nosi miano logicznej, przeciwstawia zmysłowość, jako władzę czynienia oglądów, rozsądkowi, jako władzy tworzenia pojęć; druga, t. zw. różnica metafizyczna, przeciwstawia zmysłowość, jako władzę receptywną, rozsądkowi, jako władzy spontanicznej [6].

---

[1] Kants Logik, 41. [2] Porównaj wykład tej kwestyi w pracy B. Bornsteina: Zasadniczy problemat teoryi poznania Kanta (Warszawa 1910), 18, 19, 45. [3] II, 86; por. Kants Logik, Wstęp. [4] Jaroński »Anschaung« tłomaczy przez »wiedź«, używając tego terminu również dla oznaczenia »wszelkich wyobrażeń zmysłowości«. (II, 86.) Ob. niżej słownik Jarońskiego. [5] II, 87. — Wenzel, I, §§ 96, 97, 99. Wykład Jarońskiego jest tutaj samodzielnem objaśnieniem zwięzłych uwag Wenzla. [6] Cały ten wykład o źródłach poznania odpowiada najzupełniej myślom Logiki Kanta-Jäschego, 45, 46.

Z powyższem rozróżnieniem łączy się u Jarońskiego podział poznania na doświadczalne, którego dostarczają nam spostrzeżenia *(wiedzi)* i na mówne czyli *dyskursywne*, których dostarczają nam pojęcia. Źródłem pierwszych jest zmysłowość, drugich umysł [1]. Różni się tu Jaroński od Kanta, według którego ani same zmysły, ani same pojęcia nie mogą dostarczyć nam żadnego poznania, albowiem »bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, a bez rozsądku żaden nie byłby pomyślany; myśli bez treści są czcze, oglądy bez pojęć są ślepe; stąd równie konieczną jest rzeczą czynić pojęcia swoje zmysłowemi..., jak oglądy swoje czynić rozsądkowemi; obie władze czyli uzdolnienia nie mogą też zamienić swoich czynności; ...poznanie wytrysnąć może jedynie z ich połączenia« [2]. Więc według Kanta, źródłem poznania nie jest ani zmysłowość, ani rozsądek, wzięte oddzielnie, lecz obie te władze, razem wzięte.

Spostrzeżenia czyli »*wiedzi*« rozróżnia Jaroński za Kantem dwojakie: empiryczne i czyste [3]. Zupełnie w myśl Kanta, omawiając metodę analityczną i syntetyczną w odniesieniu do spostrzeżeń i pojęć, twierdzi, że przez analizę czyli »*rozbiór, wiedzi* i *pojęcia* co do *materyi* nic nie zyskują, lecz tylko co do *formy* lepszemi się stają«; a chcąc je lepszemi co do materyi zrobić, »trzeba jakoweś nowe znamię przydać i one niem ubogacić; to zaś nie przez *rozbiór*, ale przez *składanie (per sinthesim)* się dzieje« [4]. Jest to myśl, widoczna u Kanta w podziale sądów na analityczne i syntetyczne.

Na pytanie zaś, co poznać możemy i jak daleko poznanie nasze może sięgnąć, odpowiada Jaroński, że »wyobrażamy sobie same tylko wyobrażenia i rzeczy wyobrażone, a zatem nie istności same przez się, a zatem nie znamy istności takiemi, jakie bezzależnie od naszego czucia bytują« [5]. Tym rezultatem *Krytyki czystego rozumu* Kanta kończy się właściwie cała

[1] II, 90. [2] Krytyka czystego rozumu, przekład Chmielowskiego, 94. [3] II, 90, 91, przypisek. — Wenzel, I, 120. [4] II, 89, 90. — Wenzel, I, 119. [5] II, 96. — Wenzel, I, § 100.

nauka Jarońskiego o poznaniu, należąca, ściśle biorąc, nie tyle do logiki, ile do teoryi poznania Kanta.

Pozostaje jeszcze do omówienia poznanie ze stanowiska wyłącznie formalno-logicznego. Mamy tu do czynienia przedewszystkiem z t. zw. »doskonałością« poznania. Ponieważ całe poznanie nasze wypływa, według Jarońskiego, z dwu źródeł: zmysłowości i rozsądku, i właśnie dlatego jest z jednej strony wyłącznie *intuitywne*, z drugiej wyłącznie *dyskursywne*, przeto i doskonałość poznania może być zarówno zmysłową czyli estetyczną, w znaczeniu, które terminowi temu nadaje Kant w *Krytyce czystego rozumu*, i rozumową czyli logiczną [1]. Pierwsza polega na »zupełności czuciów«, druga na »dozupełnianiu pojęć«; pierwsza wymaga, »aby jej podstawą nie koniecznie prawda, ale podobanie się było« (np. sąd: ten kwiat pięknie pachnie), druga, »aby podstawą jego była prawda« (np. sąd: dwa razy dwa cztery) [2].

Doskonałość poznania logiczna ma przekonywać, estetyczna — bawić, i tutaj wkraczamy już na grunt *Krytyki władzy sądzenia*, mamy bowiem rozróżnienie między pięknem, co każdemu dla swej formy się podoba, a przyjemnem, co podoba się o tyle, o ile sprawia rozkosz. Piękność ma więc wartość powszechną i dotyczy tylko formy, przyjemność jest tylko indywidualna i dotyczy materyi [3]. Jak widzimy, odróżnia Jaroński poznania naukowe (jak matematyczne i metafizyczne) od poznań estetycznych; przedmiotem pierwszych jest prawda, drugich — piękno. Mówiąc jednak o potrzebie złączenia doskonałości logicznej z estetyczną, ma na myśli, podobie jak Kant [4], piękno naukowego wykładu.

Logika Kanta-Jäschego, aby uwydatnić różnicę między doskonałością poznania estetyczną a logiczną, omawia ją przy pomocy czterech kategoryi, usiłując w ten sposób wszech-

[1] Kant: »Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und discursiven Erkenntnissen, oder zwischen Anschaungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses«. (Logik, 46). [2] II, 99, 100. [3] II, 103. — Wenzel, I, §§ 101—104; Kants Logik, 46, 47. [4] Kants Logik, 48.

stronnie wyczerpać problem poznania, o ile ten wchodzi w zakres logiki formalnej [1]. Tak samo poczyna sobie Jaroński, z zastrzeżeniem, że zajmować się będzie tylko logiczną doskonałością poznania [2] (to samo zresztą zastrzeżenie mamy i w *Logice* Kanta-Jäschego).

Kategorya pierwsza, ilości, dotyczy poznania ze względu na jego wielkość, zarówno *ekstensywną* (co do zakresu), jak *intensywną* (co do ważności), w trojakim względzie: logicznym, o ile mamy na względzie interes naszego rozsądku, estetycznym, o ile idzie nam o wzbogacenie uczucia, i praktycznym, gdy pragniemy osiągnąć *maximum* korzyści. Logika zajmuje się tylko problemem pierwszym, zastanawiając się nad tem, co człowiek wiedzieć może.

Kategorya druga, jakości, zajmuje się poznaniem ze względu na jego jasność, która zależy od dokładności pojęć, a tę osiągamy sposobem syntetycznym i analitycznym. »Jeżeli mi pojęcie już jest dane, a ja szukam znamion w niem zawartych, otrzymuję dokładność *rozbiorową*« [3]; natomiast »przez łączenie znamion w jedność wiedzenia« otrzymuję »dokładność... *syntetyczną*« [4]. Naturalnie, logika formalna posługiwać się może jedynie metodą analityczną: »samego tylko rozbioru używa logik: jedynie przezeń pojęcia ze znamionami swemi dane, usiłuje czynić dokładnemi« [5].

Według kategoryi trzeciej, relacyi, doskonałość poznania jest prawdą. Znajdujemy się obecnie w najważniejszej części logiki Kanta i Jarońskiego, części, stanowiącej główny przedmiot krytyki Dowgirda, który rozumiał, że w rozwiązaniu problemu prawdy, kryje się jądro nowej logiki formalnej.

Poglądy, jakie w tej dziedzinie panowały w Polsce przed Jarońskim, miały swe źródło w filozofii Arystotelesa, oraz

---

[1] Tamże, 49. [2] II, 110, przypisek; III, 96. [3] II, 153. [4] II, 154. — Wenzel, I, 129; Kants Logik, 94. [5] II, 157. — Wenzel, I, 157; Kant: »das analitische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniss bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses«. (Logik, 96).

Leibniza, Wolffa i Locka. Według Arystotelesa prawda polega na zgodności naszych wypowiedzeń z rzeczywistością; poznanie tej zgodności jest możliwe, ponieważ nasze wrażenia są wiernemi kopiami rzeczywistości [1]. Probierzem prawdy jest więc sama rzeczywistość. Pogląd Leibniza jest w ścisłym związku z poglądem Descartesa, (który tak bardzo zaważył na całej filozofii oświecenia), że niczego nie powinniśmy uważać za prawdę, co nie narzuca się naszemu duchowi z nieulegającą najmniejszej wątpliwości jasnością i dokładnością [2]. Dopiero Leibniz przestrzega przed nadużyciem tej zasady, twierdząc, że oczywistość nie może być bezwzględnym i wystarczającym probierzem prawdy, i za kryterya prawdy poczytuje zasadę sprzeczności, dotyczącą prawd koniecznych, rozumowych i wiecznych, oraz zasadę dostatecznej racyi, dotyczącą prawd przypadkowych, empirycznych [3].

U Kanta problem prawdy uległ zasadniczej zmianie. »Objaśnienie wyrazowe prawdy, iż jest to... zgodność poznania ze swym przedmiotem, darowuje się tutaj i z góry jest przyjęte; żąda się atoli wiedzieć, jaki to jest ogólny, a niewątpliwy sprawdzian prawdy wszelkiego poznania« [4]. Tak więc istota problemu prawdy polega na znalezieniu jej kryteryów.

Otóż zadanie to rozwiązuje u nas, zupełnie w duchu Kanta, dopiero logika Jarońskiego. Naturalnie, już z pojęcia czystej logiki formalnej u Kanta wynika, że się nie może ona trudnić wyszukiwaniem sprawdzianów prawdy materyalnej; to też mówi Jaroński, że »żadnego powszechnego znamienia prawdy materyalnej nie mamy i mieć nie możemy« [5], przy-

---

[1] »Ten mówi prawdę, kto uważa za rozdzielone to, co jest rozdzielone i za połączone to, co jest połączone; ten zaś błądzi, którego myśl jest przeciwna rzeczywistości«. »Prawdziwe wypowiedzenie nie jest bynajmniej przyczyną tego, że rzecz jest, raczej rzecz jest przyczyną, że wypowiedzenie jest prawdziwe, gdyż na tem, czy rzecz jest lub nie jest, polega prawda lub błąd wypowiedzenia«. (Por. Biegański, Teorya logiki, 101, 102). [2] Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, III, 89. [3] Tamże, III, 196 n. Überweg, System der Logik 1882, str. 222. [4] Krytyka czystego rozumu, przekł. Chmielowskiego, 99; por. Kants Logik, 70. [5] II, 173. — Wenzel, I, § 138.

czem powtarza argumenty za *Krytyką czystego rozumu* i *Logiką* [1]. Pozostaje więc jedynie możność wykrycia kryteryów prawdy formalnej. Jest ona, jak u Kanta, tylko *conditio sine qua non* prawdy materyalnej, a więc ujemnym warunkiem wszelkiej prawdy [2].

Podobnie jak Kant, uznaje Jaroński trzy powszechne kryterya prawdy formalnej czyli logicznej: zasadę sprzeczności i tożsamości, zasadę dostatecznej racyi i zasadę wyłączonego środka [3], przyczem zasada sprzeczności »oznacza tylko *możność logiczną poznania*« [4], zasada dostatecznego powodu »*logiczną rzeczywistość* poznania« [5], zasada zaś wyłączonego środka »oznacza *logiczną konieczność* poznania« [6]. Z zasady drugiej wywodzi Kant dwie reguły wnioskowania: 1) Z prawdziwości skutku można wnioskować o prawdziwości poznania powodu, ale tylko negatywnie (*modus tollens*, sposób wnioskowania apagogiczny) [7]. 2) Jeżeli wszystkie skutki poznania są prawdziwe, to i poznanie jest prawdziwe (*modus ponens*, sposób wnioskowania hipotetyczny) [8]. Obie te reguły, obok powyżej

[1] Kryt. czyst. roz., przekł. Chmielowskiego, 99; Kants Logik, 70, 71. [2] II, 163. — Wenzel, I, § 132; Kants Logik, 72. [3] II, 164. — Wenzel, I, § 133; Kants Logik, 72—75. [4] To znaczy, że poznanie, sprzeciwiające się samo sobie, musi być fałszywe, ale poznanie zgodne z sobą samem, nie musi być prawdziwem, lecz jest tylko możliwe. (II, 166.) [5] A więc poznanie, mające dostateczny powód, jest prawdziwe, natomiast to, które nie ma dostatecznego powodu, jest fałszywe. (II, 166.) [6] Jeśli dwa poznania sprzeciwiają się sobie, to z prawdziwości jednego wynika koniecznie fałszywość drugiego (ale nie odwrotnie). (II, 166.) [7] Przypuśćmy, że jeśli A jest B, to C jest D; jeżeli prawda, że C nie jest D, więc i to prawda, że A nie jest B. (zaprzeczenie następnika w przesłance mniejszej daje zaprzeczenie poprzednika we wniosku). (Biegański, Teorya logiki, 433). [8] II, 168. — Wenzel, I, § 137; Kants Logik, 74, 75 Biegański daje następ. przykład: Przypuśćmy, że, jeśli A jest B, to C jest D; więc, jeżeli prawda, że A jest B, więc i to prawda, że C jest D. Natomiast stwierdzenie następnika, nie daje żadnego wniosku: Jeżeli A jest B, to C jest D; C jest D: wniosku niema. (Biegański, j. w. 433). U Jarońskiego więc, podobnie jak u Kanta-Jäschego, *modus ponens* wygląda inaczej, albowiem ze stwierdzenia wszystkich następników, wynika stwierdzenie poprzednika; można więc jako wzór na *modus ponens* u naszego filozofa przyjąć: Jeżeli A jest B, to wszystkie C są D; jeżeli

wymienionych trzech sprawdzianów, przyjmuje Jaroński, jako »praktyczne *criterium* prawdy«.

Przeciwieństwem prawdy jest błąd. Już Arystoteles, a za nim Locke, powiedział, że prawda i fałsz może być tylko w sądach, ale nigdy w poszczególnych wyobrażeniach [1]. Według Kanta, który naturalnie jest tego samego zdania, trudna jest do pojęcia sama możliwość błędu, podobnie, jak trudno pojąć, żeby jakaś siła mogła się odchylać od swych istotnych praw. Że prawda jest możliwa, to wynika samo przez się, tutaj bowiem rozsądek postępuje tylko według swych istotnych praw, fałsz zaś jest właśnie odstępstwem od tych praw [2]. Skądże więc bierze się fałsz? Na pytanie to odpowiada, znowu zupełnie w duchu *Logiki* Kanta-Jäschego, Jaroński. Źródłem błędu, jak z powyższego rozważania widać, nie może być rozsądek; zmysły także nie, »bo te materyałów tylko dostarczają, ale same nie sądzą«, również i ograniczenie rozumu nie może być przyczyną błędu, »bo to może być przyczyną, że czegoś nie wiemy, ale nie błędu«; więc tem, co umożliwia błąd, jest »*złudzenie* czyli *pozór*«; ono to sprawia, że w sądzie jedynie subjektywne zasady uważamy za objektywne i »pozór prawdy za prawdę bierzemy« [3].

Według kategoryi czwartej, modalności, doskonałość poznania polega na pewności. Omawia tutaj Jaroński, podobnie jak *Logika* Kanta-Jäschego, trzy sposoby poczytywania czegoś za prawdę: mniemanie, wiarę i wiedzę. Odpowiadają one kolejno trzem rodzajom sądów z kategoryi modalności: sądom problematycznym, asertorycznym i apodyktycznym [4]. Wiedza daje nam pewność zarówno objektywną, jak i subjektywną; tę zaś dzieli Jaroński na doświadczalną, rozumową i historyczną (ta u Kanta jest tylko podziałem pewności empirycznej), przyczem pewność rozumowa, podobnie

prawda, że wszystkie C są D, więc i to prawda, że A jest B. (Takie wnioski są tylko problematyczne); por. Kants Logik, 75).

[1] Ueberweg-Heinze, Gesch. der Philos., III, 161. [2] Kants Logik, 76. [3] II, 177. — Wenzel, I, § 139; Kants Logik, 77. [4] Por. II, 202, 203, 204.— Wenzel, I, § 152, str. 180, 181, 182; Kants Logik, 100, 101, 107.

jak w *Logice* Kanta-Jäschego, jest albo matematyczną *(intuitywną)*, albo filozoficzną *(dyskursywną)*[1].

Pewność może być bezpośrednią albo pośrednią i wtedy wymaga dowodów. Dowód u Jarońskiego jest albo *a priori* albo *a posteriori;* może być oparty na zasadzie matematycznej pewności i wtedy jest demonstracyą, albo na zasadzie pewności filozoficznej, a wtedy jest to t. zw. dowód *akroamatyczny*. Jaroński woli pierwszy określać jako *intuitywny* (»oczywisty«), drugi jako *dyskursywny* (»mowny«)[2]. Jakby dodatkiem do tej nauki o pewności poznania jest nauka o prawdopodobieństwie, w której między innemi wykłada Kant swój pogląd na hipotezę. Tę jednak omówimy przy nauce o wnioskowaniu.

O pojęciach. Najważniejsze poglądy Kanta na pojęcia nie należą właściwie do logiki ogólnej, lecz do transcendentalnej, to też *Logika* Kanta-Jäschego nie wiele o tem mówi. Stwierdzić jedynie należy stanowisko pośrednie między konceptualizmem a nominalizmem[3], co się zaś tyczy logicznej konstrukcyi pojęć, to uwzględnia się tu zarówno ich treść jak i zakres. Według Biegańskiego, Kantowi »mamy do zawdzięczenia pierwszą konsekwentną próbę logiki treści«[4], którą potem rozwinął Sigwart. O ile to twierdzenie jest słuszne, przekonamy się przy omawianiu konstrukcyi logicznej sądów, w każdym razie nie ma ono zastosowania przy konstrukcyi pojęć, gdzie się zupełnie na równi uwzględnia treść ich jak zakres.

---

[1] II, 191 — 194. — Wenzel, I, §§ 146, 147; Kants Logik, 107, 108

Pewność

empiryczna (asertoryczna)		rozumowa (apodyktyczna)	
pierwotna	pochodna (historyczna)	matematyczna (intuitywna)	filozoficzna (dyskursywna)
z własnego doświadczenia	z cudzego doświadczenia		

[2] II, 197; por. Wenzel, I, § 149. [3] Ueberweg uważa Kanta za nominalistę, System der Logik, 152. [4] Teorya logiki, 267.

W nauce o pojęciach, logika Jarońskiego stoi na gruncie konceptualizmu, w konstrukcyi zaś pojęć, ściśle biorąc, ani zakres, ani treść nie jest wzięta za jej podstawę, gdyż podziału takiego nasz autor wogóle nie uwzględnia. Według Jarońskiego, spostrzeżenia (»*wiedzi*«) i pojęcia, podobnie jak w *Logice* Kanta-Jäschego, są tylko wyobrażeniami; różnica między niemi polega na tem, że pierwsze »są to pojedyncze wyobrażenia rozmaitości w tych przedmiotach, które nam się przedstawiają«, pojęcie zaś »jest to wyobrażenie ogółowe, szczegółowe wyobrażenia w sobie zawierające« [1]. Z powyższego wynika, że podział pojęć na powszechne, szczegółowe i pojedyncze jest niesłuszny, wszystkie bowiem są tylko pojęciami ogólnemi.

Odróżnia Jaroński w pojęciu materyę (t. j. »to co pojęcie wyobraża«), od formy, która, jak widzieliśmy, »zależy na ogólności, to jest na zebraniu wielu wyobrażeń umysłowych lub znamion, i złączaniu ich w jedność wiedzenia« [2] (to samo w *Logice* Kanta-Jäschego). Teraz jednak logika Jarońskiego odbiega od zasadniczej myśli Kanta: oto daje Jaroński »podział pojęciów względnie do ich początku rodzenia się«, na doświadczalne i czyste, dzieląc czyste na umysłowe (t. j. rozsądkowe) i rozumowe. Już omawianie tego tematu w logice ogólnej sprzeciwia się Kantowi, z założenia bowiem samej logiki formalnej wynika, że nie może ona badać źródła powstawania pojęć: musiałaby się wtedy zająć materyą czyli przedmiotem pojęcia [3]. Pomijając jednak tę uwagę (bo i *Logika* Kanta-Jäschego nie jest tutaj konsekwentna), różnica wobec Kanta polega tu przedewszystkiem na określeniu owych pojęć rozsądkowych i rozumowych. U Kanta czyste pojęcia rozsądkowe są kategoryami, zupełnie w swem pochodzeniu od doświadczenia niezależnemi, tymczasem u Jarońskiego »pojęcia umysłowe są wprawdzie pojęciami czystemi, jednakże miesza się do nich coś z wyobrażeń doświadczalnych«, a pojęcia rozumowe »są pojęciami doskonale czystemi, do których nic

[1] II, 239. — Wenzel, I, § 172; Kants Logik, 139. [2] II, 242. — Wenzel, I, § 175; Kants Logik, 140. [3] Kants Logik, 144.

doświadczalnego nie wchodzi«. Za przykład tych pojęć rozumowych czyli idei podaje Jaroński »pojęcia *czasu, przestrzeni*«[1]. Jest to jednak tylko dosłowne tłomaczenie z Wenzla, z tem zastrzeżeniem, że *intuitiones spatii et temporis* tłomaczy nasz autor zupełnie błędnie przez »pojęcie czasu i przestrzeni«. Jakże wobec tego uznania czasu i przestrzeni za pojęcia rozumowe czyli idee, zrozumie kto albo rozpozna myśl Kanta, jeżeli Jaroński w rozdziale o »użyteczności pojęciów rozumowych«, powtarzając myśli Wenzla o ideach (czystych pojęciach rozumowych), wzięte z analogicznego rozdziału *Krytyki czystego rozumu*, mówi, że »lubo pojęciom czystym żadne przedmioty w doświadczeniu nie odpowiadają, przydatnemi jednakże są do kierowania umysłu w używaniu doświadczenia, to jest sprawują, żebyśmy nie mniemali, iż to jest lub może być w doświadczeniu, o czem jako złożonem w jedność w wiedzeniu myśleć nie możemy, co sobie samemu przeciwi się; okazują nam prócz tego, że w człowieku znajduje się siła, która działać może bezzależnie od zmysłowości, a zatem otwierają nam drogę do poznania *wieczności* i *nieśmiertelności;* nakoniec nauczają nas, że musimy przypuszczać zasady nie tylko przedmiotów rzeczywiście bytujących, ale jedynie *możebności* tyczących się, to jest zasady, które nas zmuszają do wierzenia wielu rzeczom, chociaż żadnego doświadczenia na świadectwo przywoływać nie możemy«[2]. Ustęp ten, powtórzony zupełnie za Wenzlem, przytoczyliśmy w całości, gdyż (w związku z powiedzeniem Jarońskiego, że właśnie pojęcie czasu i przestrzeni jest takiem czystem pojęciem rozsądkowem czyli ideą), najlepiej z niego poznać, że czasem nasz autor nie zdawał sobie zupełnie sprawy z tłomaczonego przez siebie tekstu, i że nie wiedząc o najściślejszym jego związku z filozofią Kanta, objaśniał ważniejsze terminy błędnie, nie przypuszczając nawet, jak bardzo wykład ten pozbawiony jest jasności i konsekwencyi w najważniejszych ustępach.

W dalszym ciągu wykładu o pojęciach, omawiając ich logiczny początek, stają Jaroński i Wenzel znowu na gruncie

[1] II, 244. [2] II, 245, 246. — Wenzel, I, § 180.

Kanta. Jak wiadomo, Kant przez logiczny początek pojęć rozumie zbadanie tylko formy pojęcia t. j. jego powszechności. Pojęcie, z tej strony rozważane, polega na porównaniu wyobrażeń, na zebraniu cech, wspólnych poszczególnym wyobrażeniom, i na abstrahowaniu od cech różnych [1]. Do tych trzech momentów Jaroński dodaje jeszcze, za Wenzlem, czwarty, a to »złączenie znamion wspólnych w jedno wyobrażenie w wiedzeniu« [2], co odpowiadałoby transcendentalnej apercepcyi Kanta.

Nauka o sądach. Dawnej, od Wolffa pochodzącej definicyi sądu, że jest to wyobrażenie względności między dwoma pojęciami [3], zarzuca Jaroński po pierwsze, że jest za ciasna, ponieważ do sądu wchodzić może więcej pojęć, a nawet spostrzeżeń, a powtóre, że jest niedokładna, nie określa bowiem owej względności między pojęciami, wchodzącemi w skład sądu. Według Jarońskiego, sąd jest to »oznaczenie względności wielu wyobrażeń do jedności wiedzenia« [4]; źródłem tej definicyi jest definicya Kanta: »Sąd jest to nic innego jak sposób sprowadzania danych poznań do przedmiotowej jedności apercepcyi« [5]. W *Logice* Kanta-Jäschego zamiast apercepcyi mamy jedność świadomości [6].

Co do konstrukcyi logicznej sądów, to jak wiadomo, rozróżniamy dwa jej rodzaje: pierwszy, »zakresowy«, oparty na upodrzędnieniu zakresu podmiotu zakresowi orzeczenia, albo i na tożsamości tych zakresów, drugi »treściowy«, oparty na upodrzędnieniu treści orzeczenia pod treść podmiotu, albo i na tożsamości tychże treści. O ile w tej drugiej konstrukcyi sądy są twierdzące, to zasadą ich będzie: *praedicatum inest*

[1] Kants Logik, 146, 147; por. Dzieła Kanta, wyd. Ak. Berl. tom II, § 6. Twierdzenie to, które wpłynęło na całą konstrukcyę logiczną pojęć u Kanta, jest, jak zwrócił już na to uwagę Ueberweg, polemiką z dawniejszym, przeciwnym poglądem, który między innemi znalazł wyraz u Lamberta. (System der Logik, 139). [2] II, 250. [3] Ob. Ueberweg, j. w., 192. [4] II, 260. — Wenzel, I, 231. [5] Krytyka czystego rozumu, j. w., 141. [6] »Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen«. (Kants Logik, 156).

subiecto (zasada logicznej immanencyi). W *Krytyce czystego rozumu* Kanta dotyczy ona naturalnie tylko sądów analitycznych.

W logice Jarońskiego mamy jedynie, według terminologii Biegańskiego, t. zw. »dodatkową konstrukcyę sądów«, to jest podział ich według czterech kategoryi. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, w jakim stosunku jest ten podział do wyżej wspomnianych konstrukcyi zasadniczych, trzeba rozpatrzyć tę kwestyę u Kanta.

Otóż trudno twierdzić, żeby Kant dał »konsekwentną próbę logiki treści«, choćby już dlatego, że nie szukać u niego nigdzie konsekwentnego wykładu całej logiki. Mówimy przecież ciągle o tak zwanej logice ogólnej, a tą w *Krytyce czystego rozumu* zajmował się Kant jedynie dorywczo, *Logiki* zaś Jäschego, jak wiadomo, za konsekwentny jej wykład także poczytywać nie można. Jeśli zgodzimy się na to, że Kant stoi na gruncie t. zw. konstrukcyi treści, to zrozumiemy doskonale jego sądy analityczne, ale nie zrozumiemy np. jego podziału sądów ze stanowiska kategoryi ilości. Bo i jakież znaczenie mieć mogą przy zasadzie logicznej immanencyi np. sądy szczegółowe? Jakżeż może pewien zakres pojęcia podmiotu być upodrzędniony zakresowi orzeczenia, kiedy konstrukcya immanencyi właśnie poszukuje orzeczenia w treści całego pojęcia podmiotu? Nie można się dla obrony konsekwencyi Kanta powoływać na to, że »uwzględniał wyłącznie sądy analityczne, a zatem powszechne, sądy zaś szczegółowe jako syntetyczne, z zakresu czystej logiki wyłączał« [1], bo się Kant problemem sądów analitycznych i syntetycznych ze stanowiska logiki ogólnej wogóle nie zajmował. Zdaniem jego, »jeżeli nie zważamy wcale na treść sądu wogóle i zwrócimy jeno uwagę na samą w nim formę rozsądkową, to się przekonywamy, że czynność myślenia można w nim podciągnąć pod cztery rubryki, z których każda zawiera w sobie trzy składniki« [2]. I tutaj właśnie mamy podział sądów (ze względu na kategorye ilości) na ogólne, szczegółowe i jednostkowe. Tak więc t. zw. doda-

[1] Biegański, j. w., 267. [2] Krytyka czystego rozumu, j. w., 108.

tkowa konstrukcya u Kanta opiera się na podstawowej konstrukcyi raczej zakresowej, niż treściowej.

Kwestya ta, ze względu na logikę Jarońskiego, jest pierwszorzędnej wagi. Nie zastanawia się bowiem nasz autor zupełnie nad stosunkiem podmiotu do orzeczenia, ani ze względu na treść, ani ze względu na zakres. Powodem zaś tego jest, że podział ten, jak wspomnieliśmy, został ominięty już przy omawianiu pojęć. W kwestyi tej, co do pojęć, nie zgadzał się on z *Logiką* Kanta-Jäschego, co do sądów jednak, jest z nią zgodny.

Mamy więc u Jarońskiego podział sądów co do ilości, podobnie jak u Kanta, na jednostkowe, ogólne i powszechne:[1] jestto nowość w stosunku do panującej u nas logiki Arystotelesa, która nie znała sądów jednostkowych. Co do kategoryi jakości, nie odbiega Jaroński od podziału ani Arystotelesa, ani Wolffa[2], mamy więc tutaj tylko sądy twierdzące i przeczące. Wprawdzie *Krytyka czystego rozumu* i *Logika* Kanta-Jäschego zna jeszcze sądy »nieskończone«, ale bez ich uwzględniania, według słów samego Kanta, może doskonale obejść się logika ogólna[3].

Co do relacyi sądów, mamy u Jarońskiego podział Kanta na sądy kategoryczne, hipotetyczne i dysjunktywne[4], co znowu jest nowością wobec logiki Arystotelesa, który dwóch ostatnich rodzajów, jako odrębnych, nie uznawał. Sąd kategoryczny rozpatruje Jaroński na podstawie zasady immanencyi, a więc orzeczenie mieścił w treści podmiotu, jako jedną z jego cech[5]. Sądy warunkowe pojmuje

[1] Kants Logik, § 21. [2] Ueberweg, System der Logik, 208. [3] »W logice transcendentalnej trzeba... odróżnić sądy nieskończone od twierdzących, chociaż w logice ogólnej słusznie zaliczane są do tamtych i nie tworzą osobnego człona podziału«. (Kryt. czyst. roz., j. w., 109.) [4] II, 265.—Wenzel, § 199; Kants Logik, § 23. [5] »W sądzie kategorycznym to wyobrażenie, o którem się mówi, że zawiera w sobie inne jako znamię, zowie się *podmiotem*. To wyobrażenie, które jest znamieniem podmiotu, zowie się *predykatem*«. (II, 266. — Wenzel, I, 239). »Sąd *kategoryczny twierdzący* ten jest, który opowiada, że jakoweś wyobrażenie, jako *namię* w innem znajduje się«. (II, 268. — Wenzel, I, 241.)

Jaroński, podobnie jak Kant, jako stosunek przyczyny do skutku (racyi do następstwa): »W każdym sądzie warunkowym dwa są położenia: powód i skutek«[1]. Koncepcya ta jest zgodna zarówno z *Krytyką czystego rozumu* jak i z *Logiką* Kanta-Jäschego[2], a wyodrębniając tak stanowczo, co do materyi i formy, sądy warunkowe od kategorycznych, różni się Jaroński od Wolffa, który twierdził, że między sądem kategorycznym a warunkowym żadna zasadnicza nie zachodzi różnica[3]. Również i sąd dysjunktywny ujęty jest, podobie jak u Kanta, jako stosunek logicznego przeciwstawienia, o ile zakres jednego (zdania) wyklucza zakres drugiego. Natomiast nie kładzie Jaroński nacisku na to, że sąd dysjunktywny mieści w sobie »zarazem... stosunek spólności, o ile one [zdania] razem wzięte wypełniają zakres właściwego poznania«[4].

Co do sposobowości, dzieli Jaroński sądy na problematyczne, asertoryczne, czyli jak mówi »wspierające« i apodyktyczne, zgadza się więc zarówno z podziałem Arystotelesa, jak i Kanta[5]. Jak wiadomo, Arystoteles, w sposobowości sądów widział wierne odbicie realnych, objektywnie istniejących stosunków, tymczasem u Kanta, jak słusznie zaznaczył Biegański[6], sposobowość logiczna, bynajmniej nie ma wyrażać objektywnej możliwości lub konieczności, lecz jedynie subjektywny stosunek między naszą władzą myślenia, a wydanymi przez nią sądami. Ten sam subjektywny moment wyraźnie uwydatnia Jaroński[7], co w historyi naszej logiki było znowuż nowością.

---

[1] II, 269. — Wenzel, I, § 202. [2] W Kryt. czyst. roz. podział sądów na kategoryczne, hipotetyczne i dysjunktywne, oparty jest na następującem założeniu: »Wszystkie stosunki myślenia w sądach, są to stosunki: a) orzeczenia do podmiotu, b) przyczyny do skutku, c) podzielonego poznania i zebranych członków podziału pomiędzy sobą. W pierwszym rodzaju sądów rozważamy tylko dwa pojęcia, w drugim — dwa sądy, w trzecim — kilka sądów we wzajemnym do siebie stosuku«. (j. w., 110); Kant-Jäsche: »Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind«. (163.) [3] Biegański, j. w., 278. [4] Kryt. czyst. roz., j. w., 110; Kant-Jäsche, 169. [5] Kryt. czyst. roz., j. w., 108, 111; Kants Logik, 169. [6] J. w., 297. [7] II, 271. — Wenzel, I, § 204.

Nauka o wnioskach. U Jarońskiego, podobnie jak u Kanta [1], »wnosić, jest to sąd jeden z drugiego wyprowadzać« [2]. Twierdzenie to nie różni się więc niczem od poglądu Wolffa [3], z tym wyjątkiem, że Wolff w swej definicyi ma na myśli wyłącznie wnioski pośrednie, kiedy tymczasem Kant, Wenzel i Jaroński mówią zarówno o wnioskach pośrednich, jak bezpośrednich. Wniosek bezpośredni wszyscy trzej nazywają *consequentia immediata,* a więc tak samo jak Wolff [4], znowu z tą różnicą, że dla Wolffa nie są to właściwe wnioski *(ratiocinia, ratiocinationes),* tylko skrócone syllogizmy hipotetyczne [5]. Nowością u nas jest podział wniosków na rozsądkowe (»pojętności«), rozumowe i »władzy rozsądzania« [6]. Pierwsze są wnioskami bezpośrednimi, drugie pośrednimi, ujętymi w formę syllogizmu, trzecie: to indukcya i analogia.

W omawianiu pierwszych stosuje Jaroński, jak i Kant, cztery kategorye, a więc: co do ilości będzie to wnioskowanie z reguły powszechnej o pewnym szczególe *(ab universali ad particulare valet consequentia),* co do jakości mamy tu wnioskowanie z niezgodności *(oppositio),* przez co, jak wiadomo, pojmujemy stosunek dwóch sądów o jednakowym podmiocie i orzeczeniu, a różnych od siebie przedewszystkiem co do jakości [7]. W kategoryi jakości przyjmuje Jaroński, za Kantem, jedynie *judicia contradictoria, contraria, subcontraria,* nie ma natomiast znanego w logice średniowiecznej od czasu Galena wnioskowania przy pomocy t. zw. sądów równoważnych *(judicia aequipollentia),* tych bowiem nie poczytywał Kant za wnioskowanie bezpośrednie, tylko za zwykłe upodrzędnienie

[1] »Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheils aus dem andern«. (Logik, 178). [2] II, 279. U Wenzla: »Actus animi, mediante quo veritas aut falsitas judicii unius ex iudicio quodam altero derivatur«. (I, § 220.) [3] »Est ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos«; por. Ueberweg, System der Logik, 225. [4] Ueberweg, System der Logik, 276. [5] Tamże, 276; por. Biegański, j. w., 411. [6] II, 282. —Wenzel, I, § 227; Kants Logik, 179. [7] Por. dyagram Arystotelesa i Piotra Hiszpana. (Biegański, j. w., 423).

słów[1]. Co do kategoryi relacyi, to, tak samo jak u Kanta, »względność wniosków bezpośrednich zależy na zamienieniu sądów«. Może być ono dwojakie: proste *(conversio simplex)*, i przez ograniczenie *(conversio per accidens)*[2]. W kategoryi modalności mamy omówioną kontrapozycyę. Nadto do wniosków bezpośrednich, wbrew logice scholastycznej, zalicza Jaroński, za Kantem, wnioski hipotetyczne, jako nie posiadające terminu średniego[3].

Przechodzimy teraz do wniosków rozumowych czyli do nauki o syllogizmie. Kant, jak zwrócił na to uwagę Biegański, daje właściwie dwa poglądy na istotę syllogizmu. Jeden, wyłożony w pracy *Über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, opiera się na rozpatrywaniu treści pojęć[4], drugi, w *Krytyce czystego rozumu* i *Logice*, widzi istotę syllogizmu w odpowiedniem ustosunkowaniu pojęć. U Jarońskiego, który wiernie idzie za Wenzlem, mamy tylko modyfikacyę tego drugiego poglądu. A więc, jego zdaniem, »rozumowanie jest to poznawanie prawdy lub fałszu sądu jakiego z innego sądu, za pomocą trzeciego sądu«[5].

Jeśli się nie mylimy, obydwa zaznaczone ujęcia syllogizmu przez Kanta nie różnią się od siebie zasadniczo, albowiem i drugie ujęcie da się ostatecznie sprowadzić do konstrukcyi treściowej, gdyż zasady wnioskowania pozostały w *Krytyce czystego rozumu* i *Logice* te same, co w rozprawie *Über die falsche Spitzfindigkeit*, a więc oparte na rozpatrywaniu treści pojęć. Różnica polega tylko na ich wartościowaniu; kiedy bowiem w wspomnianej rozprawie za zasady naczelne poczytuje Kant: *nota notae est etiam nota rei ipsius*, oraz *repu-*

[1] Kants Logik, 182. [2] II, 286. — Wenzel, I, 264; Kants Logik, 185. [3] II, 341.—Wenzel, I, § 265; Kants Logik, 201; por. Biegański, j. w., 412, 434. [4] »Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss, oder mit andern Worten: er ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals«. (Dzieła, wyd. Akad. Um. Berl., II, 48). [5] II, 296. — Wenzel, I, § 241; Kant-Jäsche: »Ein Vernunftschluss ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel«. (Kants Logik, 187; podobnie Kryt. czyst. roz., j. w., 302).

gnans notae repugnat rei ipsi[1], to w *Logice* dotyczą one tylko sądów kategorycznych[2], natomiast zasadą naczelną dla wszystkich wniosków rozumowych jest twierdzenie, znajdujące się naturalnie i w logice Jarońskiego: »*Co pod warunkiem jakowego prawidła zawiera się, zawiera się także i w samem prawidle*«[3]. W tej nauce o wnioskowaniu Jaroński jest bardzo niezdecydowany i niekonsekwentny, na co z wielką bystrością zwrócił uwagę już Dowgird[4].

Przedewszystkiem odstępuje on od wykładu Wenzla i za powszechne prawidło wniosków kategorycznych poczytuje zasadę scholastyczną *dictum de omni et de nullo*[5], połączoną, jak wiadomo, najściślej z zakresową, a więc wręcz odmienną niż u Kanta konstrukcyą syllogizmu; w przypisku zaś podaje konstrukcyę syllogizmu, opartą wyłącznie na rozważaniu treści pojęć, stosując zasadę *nota notae*[6]. Jeszcze gdzieindziej podaje zasadę wnioskowania, przejętą prawdopodobnie z Degéranda, a opartą na równoważności terminów: »dwie ilości, z których każda równa jest trzeciej, równają się także i sobie«[7].

Pogląd jednak Jarońskiego na wartość i jakość czterech figur syllogizmu jest ten sam, co u Kanta. Jak wiadomo, już Wolff uznawał tylko pierwszą figurę za prawidłową, a Kant poglądowi temu zawsze pozostał wierny, wychodząc z założenia, że zasada *nota notae* może uzasadnić oczywistość i konieczność wniosku tylko w figurze pierwszej, a zatem tylko ona daje rozumowanie czyste, kiedy tymczasem dwie następne dają rozumowanie mieszane, to zn. z udziałem sądów bezpośrednich[8]. Otóż u Jarońskiego mamy najwyraźniej tę samą myśl[9].

W nauce o wnioskach rozjemczych przynosi nam logika

---

[1] Über die falsche Spitzfindigkeit, Dzieła, j. w., II, 49. [2] Kants Logik, 193. [3] II, 298. — Wenzel, I, § 246; Kants Logik, 188. [4] Dziennik Wileński 1817, VI, 313. [5] II, 304. — Wenzel za zasadę wniosków kategorycznych przyjmuje »nota, notae« (I, § 253). [6] II, 309. [7] II, 321; wykład Degéranda, por. Dzien. Wil., 1817, VI, 301 n. [8] Über die falsche Spitzfindigkeit, Dzieła, j. w., II, 51; Kants Logik, 196, 197. [9] II, 316, 337.

Jarońskiego pewną nowość. Jak wiadomo bowiem, ten rodzaj wniosków, aż do czasów Kanta, zaliczano do kategoryi wniosków warunkowych, poczytując je za złożone, w przeciwstawieniu do kategorycznych wniosków pojedynczych. Tak było u Boecyusza, w logice Port Royal, u Leibniza i Wolffa [1]. Dopiero Kant, a za nim nasz Jaroński, uznał wnioski rozjemcze za zupełnie odrębną klasę. Wnioskowanie odbywa się tutaj albo przez *modus ponens* albo przez *modus tollens*, na zasadzie wyłączonego środka [2].

Trzecią grupę wniosków stanowią u Kanta i Jarońskiego wnioski władzy sądzenia. Jaroński określa ją jako tę, »przez którą myślimy o rzeczach gatunkowych, jako zawartych w powszechnych« [3]. Oczywiście jest to powtórzenie, za Wenzlem, myśli Kanta [4], który dzieli władzę sądzenia na określającą i reflektującą; pierwsza postępuje od ogołu do szczegółu, druga od szczegółu do ogółu [5], przyczem osiągamy naturalnie tylko powszechność empiryczną. Ponieważ od szczegółu do ogółu wnioskować możemy albo z wielu poszczególnych wypadków o wszystkich tego gatunku, albo ze zgodności poszczególnych cech o zgodności i innych cech tego samego rodzaju, więc wnioski władzy sądzenia rozpadają się na indukcyę i analogię [6]. Zupełnie te same myśli mamy u Jarońskiego [7]. Oto jego zasada indukcyi: »Co wielu lub wszystkim do jednego rodzaju należącym gatunkom przystoi lub przeciwi się, to całemu także rodzajowi przystoi lub przeciwi się« [8]; zasada zaś wnioskowania z analogii: »Szczegóły w dwóch lub więcej

[1] Ueberweg, Syst. der Logik, 411 n.; Biegański, j. w., 437 n. [2] II, 346. — Wenzel, I, § 272; Kants Logik, 203. [3] II, 289. — Wenzel, I, § 234. [4] »Urtheiskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken«. (Kritik der Urtheilskraft, wyd. w bibl. Reclama, 16). [5] »Ist das Allgemeine... gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt... bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft bloss reflectirend«. (tamże, 16, 17; por. Kants Logik, 205). [6] Kants Logik, 207. [7] II, 290. — Wenzel, I, § 236. [8] II, 291.

znamionach zgadzające się, zgadzają się także i w innych znamionach«[1].

Inaczej zapatruje się Kant na analogię w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie odróżnia analogię matematyczną od filozoficznej; pierwsza wyraża równość stosunków ilościowych, druga równość lub podobieństwo stosunków jakościowych; na podstawie pierwszej rozwiązujemy zadania matematyczne na regułę trzech, druga jest podstawą wnioskowania z analogii[2]. W *Logice* niema śladu tej koncepcyi, niema go również ani u Wenzla, ani u Jarońskiego.

Kant do indukcyi i analogii przywiązuje bardzo małą wartość; zdaniem jego, wniosek rozumowy musi koniecznie wynikać z przesłanek; indukcya zaś i analogia, czerpiąc siłę dowodową z doświadczenia, mogą co najwyżej dać pewność empiryczną, a więc należy się niemi posługiwać z ostrożnością[3]. Jaroński nad ważnością i użytecznością indukcyi i analogii nie zastanawia się zupełnie. A tak wyczerpaliśmy treść części pierwszej logiki t. j. nauki elementarnej.

Część druga, metodologia, zawiera naukę o definicyi, podziale logicznym i o metodzie opracowywania poznań. Definicya ma uświadomić nam dokładnie treść pojęcia, a podział logiczny — jego zakres. Definicyę dzieli Jaroński, za Kantem, na analityczną i syntetyczną. Sposobem analitycznym można definiować tylko t. zw. »pojęcia dane«, wyszczególniając sukcesywnie poszczególne ich cechy; sposobem zaś syntetycznym — tylko te pojęcia, które sami stwarzamy, np. pojęcia matematyczne. Definicya analityczna nie może być nigdy zupełną, gdyż nigdy nie wiemy, czy wyczerpaliśmy wszystkie cechy, nie jest więc definicyą właściwą; również i definicya syntetyczna, o ile stosujemy ją do pojęć empirycznych, nie może nigdy być dokładną i zupełną[4].

Najzupełniej więc w myśl Kanta twierdzi Jaroński, że »jedynie tylko *robialne pojęcia* (np. matematyczne) definiują się, bo

---

[1] II, 292. [2] Por. Biegański, j. w., 585. [3] Kants Logik, 208. [4] Tamże, 219.

możemy oznaczyć, co w nich zawartem mieć chcemy«. Definicya ta jest zarazem deklaracyą [1].

Co do innych pojęć możliwy jest jedynie wykład *(expositio)* i opis *(descriptio)*. Jeśli definicya dotyczy wyłącznie pojęć matematycznych, to oczywiście musi być definicyą realną, opartą na istocie rzeczy, która zarazem jest zasadą jej możliwości. To też *Logika* Kanta-Jäschego, wprowadzając podział definicyi na nominalną i realną, byłaby niekonsekwentna, gdyby nie uwaga, że t. zw. definicya nominalna jest tylko słownem wyjaśnieniem, stosowanem zwłaszcza do pojęć empirycznych [2].

Jaroński nie starał się niczem usunąć niekonsekwencyi tego podziału; niema nadto u niego wzmianki o definicyach genetycznych, za jakie poczytuje Kant wszystkie definicye w matematyce [3]. W podziale logicznym pojęć, wyróżnia nasz autor, za Kantem, dzielenie od rozdzielania pojęcia. Pierwsze dotyczy treści pojęcia, drugie jego zakresu [4].

Co do metody naukowej, to różne jej rodzaje omawia pokrótce Jaroński za logiką Wenzla. Rozważaniami o rozmyślaniu, czytaniu i dysputowaniu kończy się ten, pierwszy w Polsce, wykład logiki w duchu Kanta.

Jak widzieliśmy, związek z logiką filozofa królewieckiego jest tutaj bardzo szczegółowy i ścisły. Niestety jednak, autor nasz nie opierał się ani na *Krytyce czystego rozumu*, ani choćby na Jäschem, tylko na Wenzlu. Ponieważ Jaroński nie wiedział, że się Wenzel opiera na Kancie, sam zaś Kanta nie znał dokładnie, więc terminologię łacińską Wenzla tłomaczy często zupełnie błędnie lub chwiejnie [5]. Sprzeczności stąd wynikające, mnożą się przez to, że autor twierdzenia swej logiki, będącej w najściślejszym związku z Kantem, objaśnia przykładami, które z jego filozofią nic a nic wspólnego nie mają. Jeśli dodamy do tego, że się filozof nasz często nie zgadza ze swoim własnym wykładem (podobny wypadek trudno spotkać w naukowej literaturze!), to otrzymamy obraz

[1] II, 366. — Wenzel, I, 325; Kants Logik, § 102, 103. [2] Kants Logik, 222, uw. 2. [3] Tamże, uwaga 3. [4] II, 372. — Wenzel, I, § 302; Kants Logik, 226, uw. 1. [5] Por. Słownik Jarońskiego w dodatku.

dzieła, rojącego się od sprzeczności i trudności, z których jedynie przy pomocy tekstu Kanta i Wenzla można się wywikłać.

Dowgird bardzo słusznie zarzucił Jarońskiemu, że nie zgłębił omawianego materyału, że się niejasno tłomaczy, że podaje niestosowne przykłady, że źle objaśnia wyrazy techniczne, że jest chwiejny i nieścisły w ich używaniu [1].

Nie podobał się przedewszystkiem Dowgirdowi termin *wiedź* na oddanie *Anschaung, intuitio;* faktycznie jednak, największe zamieszanie wywołują wyrazy: *czucie* i *pojęcie.* Przez *czucie* tłomaczy Jaroński *perceptio* i *sensatio.* Gdzieindziej *percipere* znaczy *pojmować,* którym to wyrazem tłomaczy również *wahrnehmen;* »*czuć*« znaczy u niego *empfinden (sentire);* wyraz *idea* — zarówno *Begriff* jak i *Vorstellung,* jednak *Begriff* tłomaczy się również przez *pojęcie,* który to termin przyjął się powszechnie [2].

Mimo te wszystkie zarzuty, nie wolno zapominać, że Jaroński jest u nas pierwszym, który całokształt logiki, opartej na zasadach Kanta, wprowadził do polskiej literatury filozoficznej. Na usprawiedliwienie zaś jego słownika powiedzieć trzeba, że on jeden u nas na większą skalę usiłował spolszczyć trudną terminologię Kanta. Nie odrazu Kraków zbudowany.

---

[1] Dzien. Wil. 1817, VI, 321. [2] Cały szereg neologizmów Jarońskiego zestawił anonim (I. G. S.) w Dzien. Wil. 1817, V, 105.

ROZDZIAŁ III.

Jankowski, Zubelewicz, Chojnacki.

Wobec szczegółowego rozbioru dzieła Jarońskiego, bliższe omawianie logiki Jankowskiego i Chojnackiego, w ich stosunku do Kanta, byłoby bezcelowe, z małymi bowiem wyjątkami powtarzają oni te same myśli *Logiki* Kanta-Jäschego, co i Jaroński. Józef Emanuel Jankowski[1], następca Jarońskiego na katedrze filozofii, w swoim *Krótkim rysie logiki wraz z jej historyą* (Kraków 1822) opiera się, jak wspominaliśmy, na Kiesewettera *Grundriss einer allgemeinen Logik sowohl der reinen, als der angewandten, nach Kantischen Grundsätzen* (1796); posługuje się nadto dziełem Wenzla, z którego czerpie czasem dosłownie. By jednak poznać poglądy Jankowskiego na filozofię i stosunek do Kanta, sięgnąć trzeba do innych jego prac. Jeszcze przed *Krótkim rysem logiki*, czytał on w r. 1819 na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego w Krakowie *Rozprawę o znakomitszych nieprzyjaciołach filozofii i powodach, jakie mieć mogli do jej uwłaczania*[2]; w r. 1824, na posiedzeniu tegoż Towarzystwa, *Rozprawę o niektórych różnicach, jakie zachodzą między sta-*

[1] Data urodzenia nieznana, stopień doktora filozofii otrzymał w Krakowie, w roku 1818 objął katedrę filozofii po Jarońskim, umarł w r. 1847. (Struve, Historya logiki w Polsce, 236. W. Encykl. III. t. 32, str. 553. [2] Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniw. Krak. połączonego, Kraków 1821, Tom VI.

rożytną, a późniejszych wieków filozofią (Kraków 1825). Z prac tych widać, że jest on przedewszystkiem zwolennikiem filozofii zdrowego rozsądku, że przytem stoi silnie na gruncie religii objawionej i, podobnie jak Szaniawski, uważa filozofię Kanta za reakcyę przeciw »błędom« oświecenia. Oryginalnym poglądem jest twierdzenie, że filozofia ta zgodna jest zupełnie ze stanowiskiem t. zw. zdrowego rozsądku i z Objawieniem, ale sądu tego Jankowski bliżej nie uzasadnia. Objawienie jest dlań źródłem filozofii [1] (dla Jarońskiego było ono tylko jej uzupełnieniem), to też w filozofii współczesnej szuka przedewszystkiem potwierdzenia prawd religijnych [2]. Chętnie posługuje się więc dziełem Wenzla, skąd bierze pomiędzy innemi pogląd, że »prawdziwa... filozofia życzy sobie mieć za mistrzynią religię« [3]; tą zaś prawdziwą filozofią była dlań wówczas, podobnie jak i dla Jana Śniadeckiego, Dowgirda, a po części i Jarońskiego, filozofia zdrowego rozsądku. Jedni w imię tego zdrowego rozsądku potępili Kanta, inni uznali go za swego, i do tych właśnie należał Jankowski; jego zdaniem, Kant zwrócił filozofię z błędnych dróg sceptycyzmu, materyalizmu, idealizmu i ateizmu, a godząc ją z zasadami zdrowego rozsądku przez wyznaczenie granic dociekań rozumowych, tem samem pogodził ją z Objawieniem i wskazał jej pewną drogę do prawdy. Oto główna myśl wszystkich sądów Jankowskiego o teoretycznej filozofii Kanta.

Etyka zaś filozofa królewieckiego jest, zdaniem jego, »najczystszem odbiciem etyki chrześcijańskiej«. Tak więc, nieprzyjaciółmi »prawdziwej filozofii« są przedewszystkiem wszyscy materyaliści, zwłaszcza francuscy XVIII wieku, idealiści, jak Berkeley, i sceptycy, na czele których stoi powszechnie potępiany u nas, choć mało znany, Hume. Wszyscy oni, zdaniem Jankowskiego, »prowadzili niezliczoną liczbę uczniów na suchą puszczę niedowiarstwa« [4]. Natomiast za przedstawicieli »zdrowej filozofii« poczytuje Descartesa, Locka, Leibniza,

[1] O niektórych różnicach, 15. [2] Tamże, 25 n. [3] Tamże, 8. — Wenzel, El. phil., I, 8. [4] Rozprawa o znakomitszych nieprzyjaciołach filozofii, Roczniki Tow. Nauk. Krak. 1821, VI, 261.

Wolffa i Kanta, który »najmocniejszy dał odpór sceptycyzmowi, mającemu na czele niebezpiecznego Huma«[1]. »Jeden z najnowszych systemów filozoficznych — mówi Jankowski — rości sobie prawo do zaszczytu, z powodu, że naznaczając granice wiadomości ludzkiej, miał wymierzyć jej obwód i wskazać środkowy punkt, z którego każda linia doświadczenia wychodzić powinna w celu otrzymania gruntownego przekonania, wynaleźć warunki, pod którymi pojęcia filozofii stają się filozofią człowieka, i trwającym niezgodom między rozumem filozofującym, a zdrowym rozsądkiem tamę położyć, lub przynajmniej poprzednie punkta ugody do wiecznego pokoju podać, a tym jest: system filozofa królewieckiego, Kanta«[2].

Ciekawy jest pogląd Jankowskiego na antynomie. Jak wiadomo, Śniadecki i Dowgird uważali je za ostateczną ruinę zdrowego rozsądku, za prostą drogę do sceptycyzmu. Przeciwnie dla Jankowskiego wykrycie ich jest »szczęśliwą odmianą w filozofii«, bo w ten sposób wyszła na jaw niemożliwość filozofii, sprzeciwiającej się zdrowemu rozsądkowi. Zresztą, prawdę powiedziawszy, Kanta Jankowski dokładnie nie znał, skoro twierdził, że jego kategorye nie różnią się niczem od kategoryi Arystotelesa, że nauka Kanta o poznaniu apryorycznem i aposteryorycznem zgadza się najzupełniej z nauką Platona: »że rozum ludzki trudni się dwojakimi przedmiotami, albo takimi, które sam przez się pojmuje albo za pomocą zmysłów, że z pierwszego rodzaju działania powstaje umiejętność, z ostatniego mniemanie«[3]. Logikę swoją pisał Jankowski, chociaż wiedział, że Kant »przez wydanie swej *Krytyki czystego rozumu* otworzył logikom nowe pole walki«[4], nie na jej podstawie, tylko podług Kiesewettera i Wenzla, więc znowu tylko pośrednio powtarzał myśli *Logiki* Kanta-Jäschego. Zresztą trzyma się swoich źródeł nie zbyt wiernie, sam bowiem stwierdza, że pragnie »Arystotelesa i stoików połączyć z sobą i dodać do tego uwagi nowszych filozofów«[5].

---

[1] Tamże, 262. [2] Tamże, 230, 231. [3] O niektórych różnicach, 16. [4] Krótki rys logiki, 171. [5] Tamże, przedmowa.

Rola Jankowskiego jest w naszej literaturze filozoficznej bardzo mała. Jest on echem myśli Szaniawskiego i Jarońskiego, a usiłując pogodzić Kanta z filozofią »zdrowego rozsądku« i nauką objawioną, jest jednym z przedstawicieli tej reakcyi katolickiej, która do celów swoich używała także argumentów filozofii Kanta.

Struve w swej *Historyi logiki w Polsce* słusznie zalicza do przedstawicieli filozofii Kanta jeszcze Adama Ignacego Zubelewicza [1], który szerzył ją »w duchu jego zwolennika Kruga«[2]. Niestety jednak nie napisał Zubelewicz żadnego dzieła, z którego moglibyśmy dokładniej poznać jego filozoficzne poglądy; poprzestawał na krótkich odczytach: *O zasługach Platona w filozofii* [3], *O zasługach Sokratesa w filozofii* [4], *O pedagogice starożytnych* [5]; najważniejszą jego dla nas pracą jest *Rozprawa o filozofii* [6]. Z rozrzuconych uwag dowiadujemy się, że autor w swych wykładach uniwersyteckich hołdował t. zw. syntetyzmowi, systemowi pośredniemu, jak sam mówi, między idealizmem a realizmem: »Niedostateczność obu tych systemów... przekonała, iż nie należy dzielić tego, co w najściślejszym z sobą zostaje związku; połączono więc znowu realność i idealność, z czego bardzo naturalnie powstał trzeci filozofii systemat, *syntetyzmem* zwany, na który, jako przystępny dla każdego zdrowego rozumu, za przewodnictwem moich nauczycieli i po własnem przekonaniu chętnie się podpisuję« [7]. Twórcą tego systemu jest, jak wiadomo, kantysta niemiecki,

[1] Zubelewicz ur. w r. 1784, we wsi Dołki w obwodzie białostockim; przez siedem lat uczył się filozofii i medycyny w Halli, Jenie i Getyndze. Po powrocie zostaje profesorem w liceum w Warszawie, od r. 1818 wykłada filozofię na tamtejszym Uniwersytecie. Bieliński w Uniwersytecie Warsz., tom II, 108 n., podaje jego życiorys, z którego dowiadujemy się, że w r. 1823 zmienił nazwisko Zabellewicz, na Zubelewicz. Umarł w r. 1831 w Warszawie. Por. Kraushar, Tow. król. przyj. Nauk, IV, 71, 91, 318. [2] Struve, Hist. logiki w Polsce, 233. [3] Posiedzenie Uniwers. Warsz. z dnia 31 lipca 1821 r., str. 51 n. [4] Rocznik Warsz. Tow. Przyj. Nauk, r. 1820, str. 475—503; (czytane na posiedzeniu w r. 1819). [5] Tamże, r. 1821, str. 303—338; (czytane w r. 1820). [6] Posiedzenie Uniw. Warsz. z dnia 8 paźdz. 1819 r. [7] Rozprawa o filozofii, j. w., 25.

Wilhelm Traugott Krug; jego więc trzymał się w swych wykładach Zubelewicz, co tem łatwiej przypuścić, że już w r. 1818 wyszło w Wiedniu zbiorowe wydanie pism Kruga, w siedmiu tomach, zawierające logikę, t. zw. filozofię fundamentalną i metafizykę. Otóż w *Rozprawie o filozofii* streszcza Zubelewicz pokrótce poglądy Kruga, wyłożone w dziele *Entwurf eines neuen Organons der Philosophie oder Versuch über die Prinzipien der philosophischen Erkenntniss* (1801) [1]. W uwagach Zubelewicza o antropologii i etyce widzimy niewątpliwy wpływ Kanta [2]. Czy go jednak znał bezpośrednio, trudno dociec wobec zależności Kruga od Kanta [3]. Jakie zajął Zubelewicz stanowisko w logice, nie wiemy. Podobno przekładał na język polski Kruga *Handbuch der Philosophie*, przekład ten jednak nie ukazał się w druku [4]. Rola Zubelewicza ogranicza się więc prawie wyłącznie do działalności profesorskiej [5].

Pozostaje nam jeden jeszcze objaw kantyzmu w naszej logice. Wojciech Izydor Chojnacki [6] ogłosił w Warszawie w r. 1818 *Psychologię empiryczną i logikę, z dzieła o filozofii profesora Snell wyjętą i na język polski przełożoną*, pragnąc »zastąpić tymczasowo brak w polskim języku podobnego dzieła, jakiem były pisma o filozofii Snella«. Źródłem, na którem się oparł są dzieła Snella: *Erste Grundlinien der Logik oder Verstandeslehre* i *Empirische Psychologie oder Erfahrungs-Seelenlehre* [7]. Chronologicznie jest to drugi po Jaroń-

[1] Porównaj również jego: Fundamentalphilosophie oder System des transcendentalen Synthetismus (1818). [2] Ob. Rozprawa o fil., j. w., 16, 19, 30, 31. [3] Ob. Krug, Aretologie oder philosophische Tugendlehre (1818). [4] Wielka Encykl. Ill., Kant, tom 33—34, str. 675, art. Chmielowskiego. [5] Na Uniwersytecie Warszawskim Samuel Bogumił Linde, zastępując w r. 1817 Zubelewicza, który bawił wówczas w Niemczech, wykładał antropologię, przyczem posługiwał się dziełami Plattnera, Kiesewettera, Snella i Antropologią Kanta. (Bieliński, Uniw. Warsz., II, 66, 68 n. [6] Data urodzin i śmierci nieznana. Około r. 1818 był profesorem i zastępcą rektora seminaryum nauczycielskiego w Łowiczu. (Struve, Hist. logiki w Polsce, 237; Chmielowski, Wielka Encykl. Ill., tom 11—12, str. 771). [7] Korzystałem tylko ze zbiorowego wydania dzieł Fr. W. D. Snella i Chr. W. Snella p. t. Handbuch der Philosophie, Giessen 1819, tomów 10.

skim objaw logiki kantowskiej w Polsce. Nie przynosi jednak logika Chojnackiego, o ile idzie o wpływ Kanta, nic, czegoby już nie było u Jarońskiego; jakkolwiekbądź i ona świadczy, że coraz więcej odczuwano u nas konieczność zapoznania się z nowymi kierunkami myśli niemieckiej. Mówiąc nawiasem, o Kancie nawet nie wspomina Chojnacki, co więcej, sądzi (zupełnie fałszywie), że logika Snella nie na innych jest oparta zasadach, jak logika Condillaca[1]. Logikę poczytuje Chojnacki za naukę tylko formalną, gdyż nie uczy nas ona, »czy nasze własne lub drugich pojęcia, sądy i wnioski są prawdziwe lub nie«[2]. Zaznacza jednak, że logika i psychologia najściślejszy z sobą mają związek. (Twierdzenia tego niema u Snella)[3].

(tom I zawiera psychologię, tom III, cz. I-sza, logikę. Autorem obu jest F. W. D. Snell).

[1] Psychologia empiryczna i logika, 8. [2] Tamże, 99. [3] Tamże, 8. Warto wspomnieć, że ostatnia z tego rodzaju prac ukazała się w r. 1842 w Warszawie: Teodozego Sierocińskiego, Logika podług Kiesewettera.

CZĘŚĆ CZWARTA

Filozofia praktyczna Kanta.

ROZDZIAŁ I.

Michał Czacki.

Z całej filozofii Kanta najsilniej do ówczesnej umysłowości polskiej musiała przemówić i rzeczywiście przemówiła jego etyka, w najściślejszym związku z tą reakcyą, jaką obudził przeciwko całej wogóle filozofii oświecenia eudemonizm i utylitaryzm filozofii praktycznej (zwłaszcza francuskiej), w końcu XVIII wieku. W dobie przejścia od oświecenia do romantyzmu etyka Kanta była u nas czynnikiem, którego historykowi umysłowości polskiej pominąć nie wolno. Reakcya uczucia przeciwko przewadze rozsądku w życiu objawiła się, pomiędzy innemi, w uwielbieniu dla etyki, opartej nie na niezmiennych prawach świata materyalnego, nie na konieczności fizycznej, tylko na pierwiastku duchowym, mianowicie na wolności woli, bez której przecie nie można wierzyć w możność zrealizowania hasła: »Dalej z posad, bryło świata«. Otóż w etyce Kanta znalazł romantyzm częściowe zaspokojenie swych żądań. Nie zastanawiano się u nas, jaką rolę odgrywał w systemie Kanta postulat wolnej woli, wystarczało, że był, by ogłosić, że Kant stworzył etykę, opartą na wolności woli. A nietylko romantyzm, bo i panująca u nas wówczas reakcya katolicka godziła się chętnie na tę etykę, ze względu także na postulaty Boga i nieśmiertelności duszy. Nie tylko zresztą

w filozofii Kanta, ale i w całej pokantowskiej metafizyce i wogóle literaturze niemieckiej upatrywali u nas niektórzy odrodzenie myśli praktycznej. »Ścisła moralność ugruntowana na uczuciu powinności, odpowiadająca godności przyrodzenia ludzkiego, przejmuje całą literaturę niemiecką i jako istotny charakteru niemieckiego przymiot, obwieszcza się równie w dziełach wyobrażeń i rozumu«. Tak pisał Kaulfuss o literaturze niemieckiej. A o Kancie: »Własność nauki moralnej Kanta zawsze miała swe siedlisko w charakterze niemieckim i zachowa je na zawsze, dopóki sami Niemcy wiernymi sobie pozostaną«. Otóż ci wszyscy, co występowali u nas w obronie Kanta i wogóle umysłowości niemieckiej, pisali się na pogląd Kaulfussa, że filozofię i literaturę niemiecką cechuje »szczere do moralnej doskonałości dążenie« [1] i pragnęli zaszczepić to dążenie we własnem społeczeństwie, które się przecie zawsze odznaczało wielką w tym kierunku podatnością. »Czyliż — woła Bychowiec — takiemu narodowi może się kto ośmielić odmawiać ducha praktycznej filozofii?« [2]

Po Szaniawskim nikt może nie jest tak dobrym przedstawicielem tego sposobu myślenia, jak Michał Czacki. Jego zdaniem, metafizyka znajduje się w najściślejszym związku z postępowaniem praktycznem. Rozumuje on w sposób bardzo prosty: Chcąc, aby etyka była praktycznie dobra, musi głosić wolność woli; ponieważ jednak problem wolnej woli wykracza poza sferę zagadnień fizycznych, więc musi zająć się nim osobna nauka, mianowicie metafizyka, która też, jako nauka o świecie, nie podpadającym pod zmysły, o świecie wolnej woli, jest wstępem do etyki; empiryzm, który ogłosił metafizykę za naukę niepotrzebną i niemożebną, pozbawił etykę najważniejszego oparcia, t. j. wolności woli, a przez to, odebrał jej możność dodatniego wpływania na czyny ludzkie.

Mamy więc w rozumowaniu Czackiego z jednej strony metafizykę, wolność woli, idealizm etyczny i jej skutek pra-

[1] Dlaczego język i liter. niemiecka zdolniejszemi są do ukształcenia rozumu i serca, niż język i literatura francuska, 18, 19. [2] Słówko o filozofii, 53.

ktyczny: cnotę; z drugiej strony empiryzm ametafizyczny, konieczność wykluczającą wolność, eudemonizm i utylitaryzm, którego owocem w praktyce jest zbrodnia i występek. Nic dziwnego, że stojąc na takiem stanowisku był Czacki wrogiem ametafizycznego empiryzmu, a obrońcą metafizyki i (za przykładem Szaniawskiego) przeciwnikiem filozofii angielsko-francuskiej, a wielbicielem umysłowości niemieckiej i Kanta, w którym widział przedewszystkiem metafizyka i twórcę nowej etyki, opartej na postulacie wolnej woli i uznającej (jak sądził Czacki), istnienie Boga i nieśmiertelność duszy. Więc Kanta przeciwstawiał filozofii XVIII w., »co ma swym zamiarem moralność obalić«. Już w dziele *O prawie przyrodzonem czyli o powinnościach i stosunkach człowieka moralnego* (Warszawa 1803) potępia Czacki materyalizm w etyce, ale żywi jeszcze niechęć do wszelkiej metafizyki. Ale później, gdy uprzytomnił sobie należycie związek metafizyki z etyką, zmienił widocznie zapatrywanie, jak o tem świadczy jego *Rozprawa o potrzebie metafizyki* (Warszawa 1821)[1]. Wzorem zaś etyki metafizycznej stała się dlań etyka Kanta, która przecież oparła moralność czynu ludzkiego na wolności, t. j. uniezależniła go od pobudek zmysłowych. Ogniwo, które łączy Kanta z ideałami późniejszego romantyzmu, to właśnie owo wyniesienie człowieka ponad porządek fizyczny świata. Mówi Kant: »to, co wynosi człowieka ponad niego samego (jako część świata zmysłów), co go wiąże z porządkiem rzeczy, który tylko rozsądek może pomyśleć, i któremu podlega zarazem cały świat zmysłów, a z nim empirycznie uwarunkowane istnienie człowieka... nie jest to nic innego, jeno osobowość, t. j. wolność i niezależność od mechanizmu całej przyrody, rozważana jednak zarazem jako władza istoty, która podlega swoistym, mianowicie danym jej mocą własnego rozumu, czystym prawom praktycznym«[2]. Osobowość: oto myśl Kanta, która olśnić musiała romantyków. Otóż Czacki dostrzegł bystro jej nowość i doniosłość. A co jeszcze ude-

[1] Wyszła bezimiennie. [2] Krytyka prakt. roz., przekład Kierskiego, 119.

rzyło go w etyce Kanta, to zasada czynu dla samego obowiązku [1].

Jak wielką wartość praktyczną przypisywał etyce Kanta, świadczą słowa, że »szczęściemby było narodów, gdyby wielkie myśli filozofa królewieckiego dawniej znanemi były« [2]. Ponieważ, według Czackiego, stan moralności jednostek i społeczeństw zależy od etyki, której hołdują, etyka zaś przedewszystkiem od metafizyki, więc metafizyki należy się uczyć koniecznie, — w celach wyłącznie praktycznych, »zwłaszcza w tym wieku — mówi Czacki — co ród ludzki zbyt wiele ucierpiał przez poziomość filozofii; w transcendentalności zaczem nadzieję poprawienia losu swego mieć może: powtarzam... com przedsięwziął dowodzić, że nauka metafizyki zawsze potrzebną, a w niniejszych czasach koniecznie potrzebniejszą jest«, »by się uzbrajały umysły od pseudo-filozofii, a przez nią zdemoralizowania« [3]. Mistrzów tej nauki szukać winniśmy, naturalnie, w ojczyźnie Kanta: »Gdy w Niemczech doskonalono się w filozofii, Niemcy nam jej być powinni nauczycielami i od nich uczyć się metafizyki wypada« [4].

[1] Czacki z uwielbieniem cytuje (z przekładu franc.) ustęp Kryt. prakt. roz. (przekł. Kierskiego, 119): »Obowiązku! ty szczytne, wielkie imię, które nie zawierasz nic upodobanego, czemu towarzyszy przypochlebianie się, lecz żądasz uległości...« i t. d. (por.: Rozprawa, 2).
[2] Rozprawa, 12. [3] Tamże, 42. [4] Tamże, 30.

ROZDZIAŁ II.

Kosicki, Jankowski, Hube.

Pomimo, że zainteresowano się u nas etyką Kanta, nie można powiedzieć, żeby ona się stała przedmiotem sumiennych studyów, a cóż dopiero samodzielnych opracowań. W r. 1814 ukazuje się przekład niektórych myśli Kanta, wziętych jednak nie z *Krytyki praktycznego rozumu* i nie z *Uzasadnienia metafizyki moralności*, tylko z dzieła Michała Wacława Voigta[1], *Die Quellen der Seelenruhe, so wie sie der Mensch in seinem Gemüthe findet, zur inneren Beruhigung für denkende Männer* (1799), z dzieła napisanego wprawdzie pod wyłącznym wpływem wspomnianych dzieł Kanta, noszącego już jednak wybitne ślady indywidualnych poglądów autora.

Otóż Feliks Słotwiński, profesor prawa w Krakowie, ogłosił przekład tego dzieła p. t. *Źródła spokojności duszy, które człowiek w swym własnym umyśle znajduje* (Kraków 1814). Mamy tu prawie wszystkie główne myśli etyki Kanta, ujęte w jasny i przejrzysty wykład: cóż, kiedy tłomacz, który zaopatrzył swój przekład w obszerne uwagi i objaśnienia, ani jednem słówkiem o najściślejszym związku dzieła z etyką Kanta nie wspomniał.

[1] Urodz. w Friedland w Czechach, w r. 1765, od r. 1804 prof. fil. Uniwersytetu krakowskiego.

Voigt przyjmuje w swej etyce koncepcyę Kanta o »państwie celów«, ale dodaje, że jest to tylko postulat postępowania praktycznego: »Powinniśmy... tak działać, jak gdybyśmy byli członkami świata moralnego, którego byt rozum jako *ideę* wystawia«[1]. Dodaje jeszcze, że Bóg i nieśmiertelność duszy to także tylko postulaty, nie zaś prawdy rozumu teoretycznego; uznajemy je nie na podstawie poznania teoretycznego, lecz wiary rozumowej, jako »ideę od rozumu pożądaną«[2]. Problemem wolności woli nie zajmuje się Voigt, a myślą zasadniczą, którą sam pod etykę Kanta podkłada, jest twierdzenie, że postępowanie etyczne jest najlepszem źródłem spokojności duszy, bo ta zależy »tylko na wypełnieniu obowiązku moralnego«. W ten to sposób wprowadzono do etyki Kanta pierwiastek eudemonistyczny.

W tym samym roku, co przekład Słotwińskiego, ukazała się praca oryginalna, napisana na podstawie etyki Kanta; jest nią dyssertacya doktorska Modesta Watty Kosickiego p. t. *Rozprawa o głównej zasadzie i pożytkach filozofii moralnej* (Kraków 1814). Autor usiłuje tutaj pogodzić etykę Kanta z chrystyanizmem. Jego zdaniem, »główna zasada filozofii moralnej z czystego rozumu praktycznego bezzależnie wydobytą być powinna«[3]; musi być ona »*bezwzględnie powszechną*«, »formalną«, oraz »*własnoustawną*« *(principium autonomiae)*[4]. Z tego też kantowskiego punktu widzenia krytykuje Kosicki zasadę etyki Platona, Arystotelesa i stoików; zasadę Epikura nazywa wprost »*fałszywą*«[5], posługując się tą samą argumentacyą Kanta[6], z której już Szaniawski korzystał. Nie zgadza się również na »zasadę moralną« Montaigna, Shaftesburego, Mandevilla; natomiast godzi się bez zastrzeżeń na zasadę moralną, »którą winni jesteśmy nieśmiertelnych zasług *Emanuelowi Kant*«[7]: »Działaj tak, żebyś mógł chcieć, aby maksyma twojej woli była powszechną ustawą tak dla ciebie, jako i dla wszystkich istności rozumnych«; jest ta zasada »*najwyższą*, bo

[1] Źródła spokojności duszy, 25. [2] Tamże, 125; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 168, 171 n. [3] Rozprawa, str. V. [4] Tamże, 12, 13. [5] Tamże, 26. [6] Ob. Kryt. prakt. roz., j. w., 153—155. [7] Rozprawa, 31.

z niej wszystkie inne, jako *podrzędne*, wyprowadzić się dają«; »*jest powszechną*« [1], a nadto »łatwo poznalną od każdej istności, użycie rozumu mającej, a zatem jest *jasną*«, a wreszcie »*własnoustawową*« [2]; »ta jest prawdziwa i jedyna zasada umiejętności filozofii moralnej, nad którą innej ustanowić nie można, gdyż wszelka zasada, od tej *co do istoty* różniąca się, będzie fałszywą« [3]. Za Kantem dalej twierdzi Kosicki, że pobudka działania »powinna być... *czystą*«, a także »*powszechną*« [4]; »taką to pobudkę znajdujemy w uszanowaniu samem dla ustawy, od czystego rozumu przepisanej« [5]; ponieważ zaś ustawę tę daje nam nasz własny rozum, więc zrozumiały jest nacisk, położony (zawsze za Kantem) na pojęciu: »godność człowieczeństwa« [6]. I nasz autor przeciwstawia prawo moralne prawu fizycznemu, i on poucza, że musimy dążyć do doskonałości, ale jej nigdy w zupełności nie osiągniemy [7]. Z tą potrzebą nieustannego dążenia do najwyższej doskonałości i on łączy konieczność uznania nieśmiertelności duszy; konieczność zaś osiągnięcia szczęśliwości, w stosunku odpowiednim do zasługi i w jego oczach wymaga koniecznie istnienia Boga. Rozumowanie to, zupełnie podobne do tego, które za Kantem powtórzył już Voigt: »Z niezgodności stanu zewnętrznego z godnością moralną, powstanie wyobrażenie o istnieniu Boga, który zgodność tę urzeczywistnia« [8].

Za przykładem Voigta milczy Kosicki zupełnie o trzecim zasadniczym postulacie Kanta: o wolności woli. Co charakterystyczne dla poglądów naszego autora, to, że istnienie Boga i nieśmiertelność duszy są dlań nie postulatem, tylko dogmatem. Stanowisko to zrozumiałe, jeśli zważymy, że Kosicki chciał nagiąć etykę Kanta do etyki chrześcijańskiej. Zdaniem jego, chrześcijańska zasada moralna: »Miłuj Boga nad wszystko, a bliźniego jako siebie samego« »naturalnym sposobem z czystego wyprowadza się rozumu i z zasadą *Kanta* co do istoty zupełnie jest tożsamą, różniąc się od niej jedynie formułą

[1] Tamże, 32. [2] Tamże, 33. [3] Tamże, 34. [4] Tamże, 63. [5] Tamże, 64. [6] Tamże, 61; por. analogiczny ustęp w Kryt. prakt. roz., j. w., 98. (O pobudkach czystego rozumu praktycznego). [7] Rozprawa, 42. [8] Tamże, 46.

onę wyrażającą«[1]; dlatego też »główną zasadą wszystkich obowiązków« człowieka jest przykazanie chrześcijańskie miłości Boga i bliźniego[2]. Lecz, jak wyobrażał sobie Kosicki w szczegółach tę zgodność etyki Kanta z etyką chrześcijańską, trudno odgadnąć, wobec braku wszelkiej argumentacyi i wogóle wszelkiego uzasadnienia filozoficznego.

Wyraźne ślady wpływu filozofii praktycznej Kanta noszą na sobie dwie jeszcze prace, obydwie zalegające w rękopisach. Jedna, z r. 1812, nieznanego autora, ma tytuł *Filozofia praktyczna. I. Metafizyka obyczajów czyli moralna czysta*[3]. Autor, podobnie jak Kosicki, poddaje krytyce zasady moralne poszczególnych filozofów i twierdzi, że wszystkim warunkom filozoficznej zasady moralnej czyni zadosyć jedynie zasada formalna Kanta, jako »bezwzględnie powszechna«[4], »samoustawna«, »każdemu zrozumiała«, nadto »nie potrzebuje dowodzenia«[5]. Jako zwolennik czystej etyki formalnej Kanta, autor przeczy, żeby motywem czynów moralnych mogła być zmysłowość: bodźcem »czystym i bezwzględnym« postępowania moralnego może być tylko »wyobrażenie prawa moralnego«[6]. Niemniej, za przykładem Kanta, uczy, że »nic nie masz na świecie, coby się mogło bez wszelkiego ograniczenia nazywać dobrem, oprócz moralności czyli oprócz samej tylko dobrej woli«[7]; bezwzględnie zaś i moralnie dobrą jest tylko ta wola, »która przez wyobrażenie prawa jest oznaczalną«[8]. Powinnością zaś nazywa nasz autor »potrzebę pełnienia sprawy nie z inklinacyi, ale z uszanowania prawa«[9]; nie wolno nigdy

[1] Tamże, 36, 35. [2] Tamże, 56. [3] Bibl. Jagiell., Rkp. 5164. Autograf prawdopodobnie pisany jest ręką Muczkowskiego; przypuszczać wolno, że jest to rozprawka akademicka, pozostająca może w związku z wykładami Voigta. [4] Rkp., karta 19. [5] Tamże, karta 20. W ustępie potem skreślonym, autor twierdzi, że tę formalną zasadę Kanta nawet Pismo św. zawiera, »ale sposobem popularnym wyrażoną« (karta 22); podobnie twierdził Kosicki. [6] Rkp., karta 31. [7] Tamże, karta 3. Jest tu prawie dosłowne powtórzenie słów Kanta; por. Uzasadnienie metaf. moralności, przekł. Wartenberga, 13. [8] Rkp., karta 25; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 85. [9] Rkp., karta 25; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 98 n. (O pobudkach czystego rozumu praktycznego.)

postępować tak, abyśmy jestestwa rozumnego użyć mogli »tylko za środek przeciw jego celowi«[1], mówi więc: »nie obchodź się z innemi tak, jak gdyby tylko byli środkami do twoich zamiarów, szanuj w nich rozum i cele«[2]; człowiek zaś, jako istota rozumna, jest dla siebie »celem przez się«[3]. W poglądach na możność osiągnięcia ideału moralnego idzie autor także śladami Kanta, mniema więc, że »w tem... życiu największego dobra zupełnie otrzymać nie możemy«[4]; świętość, jako »doskonała zgodność woli z prawem moralnem« jest tylko ideałem, ale »potrzebne nam... jest pojęcie doskonałej świętości, abyśmy mieli wzór życia i obyczajów«[5]. Za Kantem dalej twierdzi autor, że »szczęśliwość... nie może stanowić największego dobra człowieka, ani nawet szczęśliwość zwana wieczną..., jeżeli ją uważamy jako nadaną bez moralności«, taka bowiem szczęśliwość nie miałaby »szacunku wewnętrznego i bezwzględnego«[6]. Pogląd na najwyższe dobro i nagrodę moralną przypomina analogiczne rozumowania Kanta;[7] lecz istnienie Boga zdaje się poczytywać nasz autor, podobnie jak Kosicki, za dogmat, a nie za postulat praktyczny, jak Kant. Oryginalnie jest ujęty stosunek człowieka do Boga: Boga nie wolno nam obrażać, bo »Bóg jest wzorem czystego rozumu, a obrażenie Jego majestatu jest obrażeniem rozumu w powszechności, a zatem obrażeniem twego własnego rozumu, obrażeniem twojej godności«[8].

Cała ta rozprawa jest opracowana dorywczo, ale ciekawa nie tylko dlatego, że powstała pod wpływem Kanta[9], ale dlatego, że i w niej, jak u Czackiego, mamy afirmacyę nieza-

---

[1] Rkp., karta 57. [2] Tamże, karta 59. [3] Tamże, karta 65; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 120; Uzasadnienie metafizyki moralności, j. w., 61—63. [4] Rkp., karta 29; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 159. [5] Rkp., karta 46. [6] Tamże, karta 28, 29; por. Uzasadnienie metafizyki moralności, j. w., 14. [7] Rkp., karta 29, 55; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 168 n. [8] Rkp., karta 70. [9] Obok wyżej omówionych podobieństw znajdujemy jeszcze w tym rękopisie prawie dosłowne powtórzenie następujących ustępów z Uzasadnienia metafizyki moralności: str. 15, wiersz 15 od dołu i n.; str. 53, wiersz 1 od góry i n.

leżności woli człowieka od praw przyrody: myśl, znamionująca już romantyczny pogląd na świat.

Autorem drugiej pracy rękopiśmiennej jest, znany już nam, Józef Emanuel Jankowski. Rękopis powstał w r. 1818, t. j. jeszcze w czasie starań o katedrę w Krakowie [1]; tytuł brzmi: *Rozprawa o rozumie praktycznym, który jest źródłem moralności, a tej wypadkiem wolność moralna; z niej zaś płynie konieczność istnienia Boga i nieśmiertelności duszy ludzkiej.* Zdaniem Jankowskiego, »trzy są najważniejsze przedmioty w całej filozofii...: wolność, Bóg i nieśmiertelność duszy naszej« [2]. Już Kant wykazał, że niema umiejętności, która potrafiłaby dowieść »teoretycznie rzeczywistości prawd takowych«, wskazał jednak »prawdziwe źródło, skąd te wysokie prawdy wypływają i jakim sposobem onych dowieść można« [3]. Jankowski chce właśnie to źródło wykazać i udowodnić te najważniejsze prawdy. Więc naprzód, za przykładem Kanta, dzieli użycie rozumu na teoretyczne, które »mówi, co jest« i praktyczne, które »przepisuje, jak być powinno«; ten rozum praktyczny »sam sobie nadaje ustawę moralną« [4]; podobnie jak Michał Czacki tak i Jankowski przyswoił sobie tę przedewszystkiem myśl Kanta, że człowiek przez ten właśnie rozum, nadający prawo moralne, »uczy się cenić godność swą, przez niego wyniesiony nad obręb natury fizycznej, staje się członkiem świata, który zupełnie różnym jest od tego, co go otacza i wchodzi w związek wolnych jestestw, które, niezależnie od świata zmysłowego, same sobie ustawy nadają« [5], przyczem, podobnie jak Voigt, nadmienia, że »przez dopełnianie tychże do niewypowiedzenia są szczęśliwemi« [6]. Chcąc jednak spełnić powinność i wypełnić prawo moralne, trzeba być wolnym, albowiem »uczucie obowiązku tej ustawy byłoby śmieszne i sobie przeciwne, gdyby rozkaz: ty powinieneś nie zasadzał się na wiedzeniu: ty możesz« [7]. Tu powołuje się autor na twierdzenie Kanta, że wolność jest *principium*

[1] Bibl. Jagiell., Rkp. 3737/2; por. notatkę na str. 2 rękopisu. [2] Rkp., str. 1. [3] Tamże, str. 1, 2. [4] Tamże, str. 10. [5] Tamże, str. 12; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 119. [6] Rkp., str. 12. [7] Tamże, str. 13.

essendi prawa moralnego [1], jak i na odwrót prawo moralne jest *principium cognoscendi* wolności, a więc zdaniem autora »człowiek... musi być wolnym« [2]. W uzasadnieniu jednak istnienia prawa moralnego różni się autor od Kanta, na pytanie bowiem skąd się bierze prawo moralne odpowiada, że »tylko Bóg mógł ustawę najczystszej moralności w duszy naszej zapisać« [3]. I w ten więc sposób, różny od Kanta, dochodzi nasz filozof do twierdzenia, że jest Bóg.

Wszelkie inne sposoby dowodzenia poddaje krytyce na wzór Kanta: »Bóg jest pojęciem rozumowem, jest ideą« [4], posiada więc jako idea tylko byt logiczny; z tego jedak, jak to słusznie, za przykładem Kanta, wnioskuje Jankowski, »nie wynika byt jej rzeczywisty« [5]. Otóż z analizy pojęcia Boga nie możemy naturalnie dowieść jego istnienia rzeczywistego [6], a podobnież i synteza przy pomocy doświadczenia nie jest możliwa, gdyż przedmiot odpowiadający pojęciu »Bóg« nie jest dany w doświadczeniu [7]. Powołując się na *Krytykę czystego rozumu* i pod zupełnym jej wpływem pisze Jankowski krytykę dowodów: ontologicznego, kosmologicznego i fizyko-teleologicznego [8].

Także i co do kwestyi drugiej, t. j. pojęcia substancyalnej duszy ludzkiej, powołuje się Jankowski na *Krytykę czystego rozumu;* daje krytykę psychologii racyonalnej, stwierdzając, że ta »zasadza się na paralogizmie« [9].

W dalszym ciągu, za przykładem Kanta, krytykuje dowód istnienia wolności, wykazując, że zarówno teza, stwierdzająca istnienie wolności, jak zaprzeczająca jej antyteza, mają na podstawie równie przekonywujących dowodów, jednaką słuszność [10]. Tak więc, rozum teoretyczny nie może dostarczyć apodyktycznie pewnych dowodów na istnienie Boga, nieśmiertelności i wol-

[1] Tamże, str. 13. [2] Tamże, str. 13; por. Kryt. prakt. roz., j. w., 2, przyp.: »wolność jest... *ratio essendi* prawa moralnego, prawo moralne zaś *ratio cognoscendi* wolności«. [3] Rkp., str. 13. [4] Tamże, str. 17. [5] Tamże, str. 18. [6] Tamże, str. 20. [7] Tamże, str. 21. [8] Tamże, str. 36; por. Kryt. czyst. roz., j. w., 493 n. [9] Rkp., str. 44. Według Kryt. czyst. roz. (O paralogizmach czyst. roz.), j. w., 329 n. [10] Por. Kryt. czyst. roz. (Trzeci spór idei transcendentalnych), j. w., 384 n.

ności, ale »tym mocniej rozum moralny [*sc.* praktyczny] przekona nas o koniecznej istności tych trzech prawd«[1]. Argumentuje Jankowski tak: »Człowiek jest zjawiskiem w świecie, oraz jestestwem w sobie, więc co do pierwszej cechy jest zawisłym od rzędu nieprzerwanego przyczynowości, co do drugiej zaś może być moralnie wolnym«[2]; w pierwszym wypadku działanie jest związkiem przyczyn empirycznych i skutków, niema więc miejsca na wolność[3]. Ale człowiek ma także »istotę rozumową«, która jest »zasadą« jego istoty empirycznej. »Ta rozumowa natura duszy ma oraz charakter rozumowy, a ten jest przyczyną czynów wolnych, nie przerywa rzędu przyczyn empirycznych, ale działa odłącznie od charakteru empirycznego, wydaje skutki, które nam się zjawiają, i dlatego sądzimy o nich, że zostają pod ustawą natury«[4]. Uznaje więc autor, za przykładem Kanta, obok empirycznej zależności czynów ludzkich, ich istotę — wolność. Wolność ta jest nie tylko niezależnością od empirycznych praw, ale także i od pobudek empirycznych, a dzieje się to wtedy, »gdy wola przez formalne ustawy do czego nakłonioną będzie«; tak więc, »ponieważ niezawisłość od przyczynowości natury jest rzeczywistą wolnością, więc taką człowiekowi wyłącznie przypisujemy«[5]. Dowód na konieczność wiary w istnienie Boga łączy teraz Jankowski, zawsze za Kantem, z koniecznością osiągnięcia najwyższego dobra; w ten sam sposób pragnie dowieść i nieśmiertelności duszy, — ale tu się rękopis urywa.

I tej rozprawie musimy odmówić wartości: autor powtarza cały szereg myśli Kanta, ale jego subtelnej argumentacyi nie rozumie, a na własną zdobyć się nie potrafi. Nie rozumie także stanowiska filozoficznego Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu,* skoro ją poczytuje poprostu za dalszy ciąg *Krytyki czystego rozumu,* o tyle ważniejszy, że *Krytyka praktycznego rozumu* jest, zdaniem Jankowskiego, już nie nega-

[1] Rkp., str. 51. [2] Tamże, str. 53. [3] Tamże, str. 56. [4] Tamże, str. 56, 57. [5] Tamże, str. 58; por. Kryt. czyst. roz. (Możliwość przyczynowości przez wolność w zjednoczeniu z powszechnemi prawami konieczności przyrody), j. w., str. 454 n.

tywną, lecz pozytywną częścią systemu Kanta, udowadniającą w nowy zupełnie sposób najważniejsze prawdy filozofii: istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy.

Dodajmy, że wpływ filozofii praktycznej Kanta nie ograniczył się do tych kilku rozpraw, lecz sięgnął w dziedzinę nauk prawniczych. Świadczy przecie Sołtykowicz, że »filozofia Kanta, a więcej jeszcze zwolenników i tłomaczów jego, sprowadziła prawdziwą rewolucyą w wyobrażenia prawnicze« [1]. Istotnie prawnicy polscy nie mogli patrzeć obojętnie na nowe zdobycze myśli niemieckiej; znali dobrze *Metaphysische Anfangsgründe der Rechts und der Tugendlehre,* a i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*

Zwłaszcza na kryminalistykę naszą wywarła filozofia praktyczna Kanta wpływ niezaprzeczony [2]. W czasie, kiedy w piśmiennictwie wrzała jeszcze polemika o Kanta, kiedy ciskano gromy na idealizm pokantowski, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, Romuald Hube [3] z całą bezstronnością ocenia zasługi Kanta, Fichtego, Feuerbacha i Hegla, położone na polu badań prawniczych. Zapoznawszy się z filozofią Kanta, według własnego wyznania, dzięki koledze swemu, znawcy filozofii niemieckiej, Engelkemu [4], czytał Hube na publicznem posiedzeniu Uniwersytetu Warszawskiego w r. 1827 rozprawę *O teoryach prawa kryminalnego,* w której, zastanawiając się nad rozwojem poszczególnych teoryi tego prawa w filozofii, stwierdza, że: »pierwsze zasady do nauki tej położyli sam *Kant* i *Fichte*« [5].

W ujęciu poglądów Kanta, którego poczytuje za najwy-

---

[1] Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Krakowskim połączonego, r. 1826, XI, 109. [2] Bieliński, Uniwersytet Warszawski, III, 391. [3] Ob. Bieliński, tamże, III, 405 n. Wydane w r. 1904 Pisma Romualda Hubego poprzedził Karol Dunin zarysem biograficzno-krytycznym. [4] »Engelke posiadał piękną, dobraną bibliotekę, z niej poznałem się z dziełami Kanta, Fichtego... Feuerbacha... i innych podtenczas słynniejszych pisarzy na polu filozofii«. Pamiętnik Hubego. (Bieliński, j. w., III, 403). [5] O teoryach prawa kryminalnego, 72. (Posiedzenie publiczne Uniwersytetu królewsko-warszawskiego na obchód założenia jego, d. 19 września, 1827).

bitniejszego w nowszych czasach przedstawiciela t. zw. »teoryi bezwzględnej«, opiera się na jego *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). Według tej teoryi istota kary polega jedynie na wymiarze sprawiedliwości za popełniony występek; nazywa się bezwzględną, bo abstrahuje od przypadkowych i ubocznych celów kary, jak odstraszenie, poprawa i t. p. (t. zw. »teorye względne«). Otóż zdaniem Hubego, »pierwsze miejsce w naszych czasach, jako twórca teoryi bezwzględnej kary trzyma *Kant*« [1]; »Zdanie *Kanta*, jakoby popełniony występek, nie zaś inny jakowy uboczny powód był zasadą do wymierzania kary, jest zaiste głębokiem, z naturą rzeczy zgodnem przeświadczeniem«. Równie wielką jest dla Hubego myśl Kanta, »że w karze, to złe, które się przez występek innym wyrządziło, spada na nas samych«. Te jednak myśli Kanta »jakkolwiek prawdziwe«, nie znalazły, mówi, powszechnego uznania, przedewszystkiem dlatego, »iż je *Kant* przez bliższe rozumowanie nie wyjaśnił, tem samem filozoficznie nie udowodnił« [2]. Nadmienić jeszcze wypada, że Hube, podobnie jak inni u nas zwolennicy Kanta, żywił niechęć ku t. zw. »filozofii popularnej«, jako przestarzałej: »Przedsięwzięta reforma filozofii przez *Kanta*, a dopełniona przez *Fichtego*, obaliła dotychczasową *filozofię popularną*, a wraz z nią wszystkie wyobrażenia powierzchowne« [3].

Obok Jędrzeja Śniadeckiego jest Hube drugim w Polsce przedstawicielem nauk specyalnych, który ze stanowiska swej specyalności wypowiedział sąd o Kancie, a myśli jego usiłował zastosować do uprawianej przez siebie gałęzi wiedzy.

Jak Hube w Warszawie, tak w Krakowie interesował się, tylko znacznie wcześniej, praktyczną filozofią Kanta i prawdopodobnie korzystał z niej w swych wykładach, profesor prawa Bonifacy Garycki [4]. Wiemy o nim od Sołtykowicza, że

[1] Tamże, 84. [2] Tamże, 85. [3] Tamże, 72. [4] Ur. w r. 1742. Od r. 1778 do r. 1802 jest profesorem prawa w Uniwersytecie krakowskim; obok profesury piastował jako ksiądz różne godności duchowne, a także akademickie. Por. Józef Sołtykowicz, Rys życia i zasług,.. ks. Bonifacego Garyckiego, Rocznik Towarzystwa Naukowego, z Uniw. krak. połączonego, r. 1826, XI, 90 n.

mawiał często, iż »aby stać się prawym i cnotliwym podług zasady kantystów, trzeba było każdemu człowiekowi słuchać pierwej przez kilka lat filozoficznego ich kursu« [1]. Stąd wolno wnosić, że Garycki obiecywał sobie po surowej etyce Kanta, iż się stanie dodatnim czynnikiem w życiu praktycznem człowieka.

* * *

Ciekawą byłoby rzeczą stwierdzić, jakie zainteresowanie obudziła filozofia Kanta wśród polskiej młodzieży uniwersyteckiej. Niestety, brak nam po temu obszerniejszych źródeł. O młodzieży Uniwersytetu warszawskiego nic nie wiemy, o uczniach zaś Uniwersytetu krakowskiego mamy tylko szczupłe wiadomości w cytowanych już listach Szopowicza do Śniadeckiego [2]. Świadczą one o tem, że filozofią Kanta nie zajmomano się tutaj gorliwie. Szopowicz zapewnia, ku wielkiemu zadowoleniu przyjaciela, że »filozofia Kanta cale się nie chyta głowy młodzi tutejszego Uniwersytetu«, że »młódź tutejsza jest nieprzyjacielem kantyzmu«, że »filozofia Kanta cale tu nie popłaca«. Te odporne głowy studentów krakowskich rozczytywały się jakoby w pismach swego mistrza wileńskiego, czerpiąc z nich siłę do walki z owemi »bredniami urojenia«; ci studenci zdobyli się nawet na przedrukowanie artykułów Śniadeckiego o Kancie. Inaczej zupełnie działo się w Wilnie. Filomaci pilnie studyowali Kanta i bacznie śledzili rozwój myśli niemieckiej. Jak z *Archiwum Filomatów* wynika, najgorliwiej studyował Kanta Józef Jeżowski, a towarzyszem jego w tej pracy był Franciszek Malewski. Biblioteka Filomatów posiadała prawdopodobnie główne dzieła Kanta, które musiały dość często być w użyciu, skoro Jeżowski nieraz długo musiał na nie czekać [3]. On to wynotował Malewskiemu wszystkie dzieła Kanta [4]; a sam, jak się zdaje, nie korzystał z nich

[1] Sołtykowicz, j. w., 113. [2] Por. przypisek w niniejszej pracy, str. 25, 26. [3] Archiwum Filomatów, III, 284. [4] Tamże, III, 412.

w sposób niekrytyczny, skoro zajmował się także i Tiedemannem, który, jako empiryk, był przeciwnikiem filozofii Kanta[1]. Również i Malewski studyował Kanta i niejednokrotnie w listach swych o nim i Schellingu wspomina[2]. Z dzieł pomniejszych znano w kołach Filomatów *Pedagogikę* Kanta[3].

W przeciwieństwie do Jeżowskiego i Malewskiego, Mickiewicz nie mógł się nigdy do tej filozofii przekonać, ani też zdobyć na odwagę przestudyowania jej[4]. Dla tych, co znają jego stosunek do filozofii wogóle, z rozlicznych wyznań w listach, oraz z wykładów paryskich, kwestya nieznajomości Kanta przestaje być zagadką. Mickiewicz często żartował sobie z zagadnień, któremi zajmowała się współczesna filozofia niemiecka, nie uznawał także jej metody. Prof. Kallenbach wyraził się o Mickiewiczu, że »cały jego kierunek studyów uniwersyteckich byt mało filozoficzny; niechęć młodego romantyka do Śniadeckiego pociągnęła za sobą jeden niepomyślny skutek: Mickiewicz nie zasmakował w studyach filozoficznych; oddany z początku wyłącznie studyom filologiczno-historycznym, uczeń Grodka, Borowskiego i Lelewela, nie miał nawet wiele czasu na badanie systemów filozoficznych«[5]. Kto wie jednak, może głównym powodem obojętności Mickiewicza względem filozofii była nie niechęć do Śniadeckiego, ani też brak czasu, tylko natura poety, która, rozmiłowana w konkretnych objawach piękna, nie lubiła i nie pojmowała subtelności filozoficznych. W liście z r. 1821, odpowiadając prawdopodobnie na namowy Malewskiego, by się zajął filozofią Kanta, pisze: »Co się tyczy Kanta czy Kantu, (nie umię go nakłonić, deklinować), przypominam ostrzeżenie

[1] Tamże, II, 365. [2] Tamże, V, 48; por. Korespondencya Mickiewicza, Paryż — Lwów 1880, I, 2. [3] Archiwum Filomatów, III, 332. [4] Inaczej sądzi p. Szyjkowski, Mickiewicz w świetle nieznanych pism, Bibl. Warsz. 1910, II. O filozofii Mickiewicza pisali: Chmielowski, Filozoficzne poglądy Mickiewicza, Przegląd filozof. 1897, I, zesz. 4; r. 1898, II, zesz. 1. Biegański, O filozofii Mickiewicza, Przegląd filozof. 1807, X 201 n. [5] A. Mickiewicz, I, 264.

Śniadeckiego, że ten Kant wiele głów zawrócił; a chociaż się z tej strony nic nie lękam, według tej maksymy starożytnej, że pewni ludzie nie boją się rozboju, wszakże Kant zawsze niebezpieczny«[1]. Ze swą niechęcią do dociekań filozoficznych nigdy się Mickiewicz nie krył. Raz, d. 26 marca r. 1820, na posiedzeniu naukowem Filomatów wyraził się, że Arystotelesa, Descartesa, Malebrancha i Kanta nie zna, a jeśli twierdzi, że »żadne... z dzieł tych wielkich ludzi cząstkowo zrozumiane być nie może i dla dokładnego objęcia należy je z wielkiem zastanowieniem się odczytywać«, to opiera się tylko na zdaniu cudzem, »gdyż sam w tej mierze z niczem się odezwać nie mogę«[2]. Wszystko, co wiedział poeta o Kancie, pochodziło wyłącznie z drugiej ręki i nigdy nie miał ochoty sięgnąć do źródła. Na posiedzeniu naukowem Filomatów, dnia 4 lutego 1819, spełniając przyjęty na się obowiązek, czytał sprawozdanie z zeszytu wrześniowego r. 1818 czasopisma genewskiego *Bibliothèque universelle des sciences, belle lettres et arts, faisant suite à la Bibliothèque Britannique*; w zeszycie tym znajdowała się pomiędzy innemi recenzya artykułu o Kancie z dzieła *La Prusse Littéraine* Denina. Z tego źródła nie wiele mógł się o Kancie dowiedzieć Mickiewicz, to też sam stwierdza, że »nie możemy tego krótkiego i niezmiernie ściśnionego wykładu bardziej jeszcze ścisnąć«[3]. Pomimo to, udało mu się dać zwięzłe streszczenie niektórych myśli Kanta w kilkunastu zdaniach, nie wpadając z nieznanym sobie filozofem w rażące sprzeczności.

W roku następnym, źródłem wiadomości o Kancie była dla Mickiewicza książka Pölitza *Populäre Anthropologie* (1800)[4], którą nazywa »przerozumianą«, »z początku arcy-nudna, dalej w tem pożyteczna, że wyjaśnia psychologię kantowską naj-

[1] Korespond. A. Mickiewicza, Paryż-Lwów 1880, wyd. 4. Tom I, 2.
[2] Nieznane pisma A. Mickiewicza (1817—1823), wydał Kallenbach, 64.
[3] Tamże, 130. [4] W manuskrypcie mylnie: »Antropologia Pöhla«; prof. Kallenbach domyśla się słusznie Pölitza (Tamże, 311); z listu bowiem Jeżowskiego dowiadujemy się, że tego właśnie autora przesłał Mickiewiczowi. (Arch. Fil., II, 339).

używańszą«[1]. Z poglądami Kanta musiał się często spotykać Mickiewicz przy lekturze estetyków niemieckich. Pisał do Jeżowskiego w październiku 1820 r.: »...miałeś mnie jakąś psychologię przysłać. Nie ociągaj się z nią. Objaśnienie także do Kanta bardzo mnie potrzebne, gdyż wieleby posłużyło do zrozumienia estetyków jego szkoły«[2]. Prawdopodobnie w odpowiedzi na ten list posyła mu Jeżowski jakieś *Erleuterungen*, usprawiedliwiając się jednak, że dotyczą one tylko *Krytyki czystego rozumu*[3], a więc dzieła, o które poecie najmniej chodziło.

Niechęć, a przynajmniej obojętność w sprawie zapoznania się z dziełami samego Kanta, zmieniła się później w pogardę dla całej jego filozofii. Mówiąc o niej z katedry paryskiej, dnia 2 maja r. 1843, oparł się Mickiewicz znowu, jak za lat dawnych, wyłącznie na źródle pośredniem. Była niem teraz Micheleta *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, von Kant bis Hegel.* Wykład zaś z d. 6 czerwca 1843 r. dowodzi, że poeta prawdopodobnie nie czytał nigdy *Krytyki czystego rozumu,* skoro się oburza na Niemców za to, że... ośmielili się przyrównać Kanta »do naszego filozofa Kopernika«; nie wiedział widocznie, że to sam Kant to porównanie uczynił i uzasadnił. A i pism jego etycznych nie znał Mickiewicz, skoro się w wykładzie z d. 2 maja r. 1843 wyraził, że »jego etyka czyli moralność ogranicza się całkiem na pełnieniu i szanowaniu ustaw krajowych: nie wymaga po człowieku niczego więcej, jak posłuszeństwa kodeksowi«[4].

* * *

[1] Nieznane pisma A. Mickiewicza, wyd. Kallenbach, 311. (List do Jeżowskiego z Kowna, listopad 1820). [2] Tamże, 303. [3] Archiwum Filomatów, II, 339. [4] Nie tylko Kant, ale i Schelling nie umiał sobie zjednać przychylności Mickiewicza. W liście do Fr. Malewskiego z Kowna (r. 1821) pisze: »Mało co myślę i czytam, jedną Schellinga połowę ubiłem, nic nie znajduję niezrozumiałego, a nawet bardzo głowy łamiącego, wyjąwszy niektóre termina aus der Schul-

Przebiegliśmy dzieje trzydziestolecia myśli filozoficznej w Polsce, w jej stosunku do Kanta [1]. Nie spotkaliśmy na swej drodze umysłów—w tej dziedzinie — twórczych. Epoki panowania filozofii krytycznej u nas nie było, co więcej nie było nawet gruntowniejszych nad tą filozofią studyów. Poprzestawaliśmy na jej źródłach drugorzędnych, to też wpływ jej nie mógł sięgnąć głębiej. Nie dziw, że ani *Krytyka władzy sądzenia* Kanta, ani jego filozofia religii nie obudziły u nas żadnego zajęcia, skoro *Krytyka czystego rozumu* stosunkowo tak mało była u nas znana. Tak więc to, co w filozofii Kanta jest najcenniejszego i nieśmiertelnego, to jest idea krytycyzmu, przeszło u nas wówczas bez śladu. »To... pewna — mówi Kant — że kto raz zasmakował w krytyce, temu na zawsze obrzydną wszelkie brednie dogmatyczne, któremi się poprzednio z konieczności zadowalał, gdyż rozum potrzebował czegoś, a nic lepszego znaleść nie mógł dla swego

sprache: rzeczy piękne«. (Koresp., j. w., I, 1.). W innym liście z tegoż roku: »Kiedy nawet z Schellingiem licho! Nie czytałem pierwej jego dodatków, tam sęk, tam ani ugryźć! Jego rozprawa o absolutum zdaje się nie warta mojej. Absolutum! Jak Ty mogłeś ostrzegać, żebym się w niem nie nurzał tu, w Kownie! Czy Ty przypominasz, co przed kilku laty pisałem Ci nieraz: że to nie jest moje absolutum?« (tamże, 2). O Heglu sąd Mickiewicza wypadł znacznie gorzej. Z Berlina pisał do Fr. Malewskiego w r. 1829: »Filozofia tu pozawracała łby, lękam się, abym nie przeszedł na stronę Śniadeckiego, tak mię nudzą hegliści. Chadzam na Hegla. Dwie lekcye zajęła różnica między Vernunft i Verstand. Widzę, że należę do dawniejszego pokolenia, i jako stationnaire, żadnym sposobem nie rozumiem się z tutejszymi metafizykami«. (Tamże, 46).

[1] W pracy tej pominięto zupełnie Salomona Maimona, który był wprawdzie żydem polskiego pochodzenia, ale całe swe wykształcenie zawdzięczał wyłącznie Niemcom i dzieła swe tylko w tym języku za granicą wydawał. Niema też i Hoene Wrońskiego, a to ze względu, że ten myśliciel przebywając we Francyi, owiany atmosferą umysłowości obcej, nie miał jeszcze ani związku z umysłowością polską, ani wpływu na nią. Stosunek jego filozofii do Kanta wymaga osobnego studyum. Nie wspomniano też o Marcinie Nikucie, gdyż w pismach jego trudno dopatrzeć się związku z filozofią Kanta.

zajęcia«[1]. W Polsce jednak w tej krytyce nie zasmakowano. Widzieliśmy, jak się u nas zapatrywano na filozofię Kanta; usiłowaliśmy poszczególne punkty widzenia określić i wyjaśnić, a niekiedy i usprawiedliwić. Jej losy w Polsce były mniej więcej takie, jakie przewidywał doskonale sam Kant, (nie mając, oczywiście, Polski na myśli): »Moją *Krytykę rozumu* ocenią niesłusznie, gdyż jej nie zrozumieją, a nie zrozumieją, bo kartki tej księgi przerzucą wprawdzie, ale nie będą mieli ochoty do gruntownego zastanowienia się nad nią, nie zechcą zadać sobie tego trudu, bo dzieło jest suche, ciemne, bo się sprzeciwia wszystkim utartym pojęciom, a przytem tak rozległe«[2]. »Zresztą — mówi — potrzeba było dużo wytrwałości i nawet niemało zaparcia się siebie, aby przenieść widoki późniejszego wprawdzie, lecz trwałego uznania, nad ponęty wcześniejszego życzliwego przyjęcia«[3].

Pomimo to wszystko sądzimy, że warto się było zająć wpływem Kanta na umysłowość polską przed rokiem 1830. W tem studyum przesunęła się przed nami cała ewolucya myśli polskiej od empiryzmu oświecenia do idealizmu epoki romantycznej. Byliśmy świadkami, jak Polska wyzwalała się powoli z pod przewagi wpływów francuskich i angielskich, jak zwracając się do Kanta, coraz bardziej poddawała się urokowi nowej myśli niemieckiej, jak się z reakcyi przeciwko oświeceniu wyłaniać począł, właśnie na tle filozofii Kanta, nowy zupełnie sposób myślenia. Poznaliśmy pierwszego zwiastuna romantyzmu: Szaniawskiego; śledziliśmy praktyczne podłoże tej ewolucyi, która w imię ideałów etycznych walcząc z przeszłością, tak chętnie posługiwała się myślami Kanta.

Widzieliśmy dalej, jak walcetej przyświecała wielka myśl obywatelska. Jeśli mówi Brodziński, że »naszą gwiazdą, naszą macierzyńską ideą jest Ojczyzna, z której uczuciem łączy się religia, wolność, filozofia i smak naro-

---

[1] Prolegomena, przekład Piątkowskiego, 137. [2] Tamże, 8. [3] Tamże, 10.

dowy«[1], to słowa te, do omówionego przez nas okresu przystają w całej pełni. Na filozofię Kanta patrzano bowiem jeszcze wówczas głównie ze stanowiska narodowego, z którego też jej doniosłość i wartość próbowano ocenić. Takie właśnie stanowisko zwolenników i przeciwników Kanta pozwala nam orzec, że historya Kanta w Polsce przed r. 1830 jest jednym z przyczynków, swierdzających prawdę słów Mickiewicza, że ziarnem i źródłem wogóle życia duchowego Polski jest »dogmat patryotyzmu«.

[1] Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, XII, 387.

DODATEK

Słownik Jarońskiego.

(Cyfry oznaczają tom i stronę dzieła *O Filozofii).*

Abstractio = odjemnianie, II, 43, 244, = oddzielenie, II, 250. — Anschaung = intuitio = wiedź, II, 33, 34, 86, 239, = czucie zewnętrzne, II, 33. — Assertorische Urtheile = sądy wpierajace, II, 212, 271. — Associatio idearum = łączenie się poznań, II, 46. — Axioma = wiednik, II, 275. — Begriff = conceptus = notio = idea = pojęcie, II, 87, 88, = koncept, I, 22. — Begreifen = objąć, II, 158. — Bewusstsein = conscientia = perceptio = wiedzenie, *Przedmowa,* 7, II, 32, 70. — Conceptibilis = pojętalny, II, 8. — Contingentia = wypadkowość, II, 12, — Criterium = rozsądziciel, II, 164. — Empfinden = czuć, II, 158. — Erkenntniss = cognitio = poznanie, II, 75. — Essentia = jestota, istota, I, 28. — Fühlen = czuć, II, 158. — Fürwahrhalten = prawdomienie, II, 189. — Grundwahrheiten = principia = zasady, II, 194. — Ideae abstractae = pojęcia odjemne, II, 36. — Ideae adventitiae = wyobrażenia przychodne, II, 83. — Ideae factitiae = wyobrażenia robialne, II, 83. — Intellectus = umysł, II, 86. — Intueor = wiadam, II, 88. — Intuitiones = czucia zewnętrzne, II, 33, = wiedzi, II, 90. — Merkmal = nota = znamię, II, 142. — Obiectum = przedmiot, I, 18. — Perceptio = czucie, wzięcie, II, 90. — Perceptio = Bewusstsein = wiedzenie, I, 61, II, 70. — Perceptibilis = postrzegalny, II, 8. — Percipere = wahrnehmen = pojmować, II, 158. — Perspicere = etwas durch Vernunft erkennen = przejźrzyć, II, 158. — Positio = położenie, I, 60. — Possibilis = możny, I, 44. — Probabilitas = dowodliwość, I 93. — Receptibilitas = bierliwość, I, 50. — Repraesentatio = wyobrażenie, II, 70, 74. — Sensatio = czucie, II, 33, 85. — Sensibilitas = czulność, II, 24. — Sensualitas = zmysłowość, II, 24, 86. — Sentire = czuć, II,

158. — Spontaneitas = samochcenie, II, 86. — Subiectum = podmiot, I, 18. — Substantia = jestestwo, I, 28. — Synthesis = składanie, II, 89. — Totum universum = wszechnia cała, II, 7. — Transcendentalny, *objaśnia:* przechodzący wszelkie doświadczenie, II, 154. — Urtheilskraft = rozsądek, II, 38, = władza rozsądzania, II, 289. — Schlüsse der Urtheilskraft = wnioski władzy rozsądzania, II, 282. — Verisimilitudo = Scheinbarkeit = prawdopodobieństwo, II, 227. — Vorläufige Urtheile = iudicia anticipantia = sądy poprzednicze, II, 212. — Vernunft = ratio = rozum, II, 38. — Schlüsse der Vernunft = wnioski rozumu, II, 282. — Verstand = umysł, pojętność, II, 38. — Verstandesschlüsse = wnioski pojętności, II, 282. — Vorstellung = repraesentatio = idea = wyobrażenie, II, 74, 79. — Reine Vorstellung = wyobrażenie dorzeczne, II, 91.

INDEKS

(Nazwiska opatrzone gwiazdką oznaczają autorów współczesnych).

Dostrzeżone omyłki.

Str.	1.	przyp.	w. 5 od g.:	piśmienictwie	ma	być	piśmiennictwie
»	7.		w. 1 od g.:	Boëtius	»	»	Boëthius
			w. 10 od g.:	Galuppiego	»	»	Galluppiego
»	9.		w. 6 od d.:	Meinera	»	»	Meinersa
»	25.	przyp.	w. 2 od g.:	bynajmuiej	»	»	bynajmniej
»	34.		w. 8 od g.:	Beka	»	»	Becka
»	48.		w. 6 od d.:	powadzi	»	»	prowadzi
»	58.	przyp.	w. 5 od g.:	Rynka	»	»	Rinka
»	64.		w. 7, 8 od d.:	*Podstawy metaficzne*	»	»	*Metafizyczne początki*
»	91.		w. 8 od g.:	Weilera	»	»	Weillera
»	142.	przyp.	w. 1 od d.:	*namię*	»	»	*znamię*
»	146.	przyp.	w. 3 od d.:	»nota, notae«	»	»	»nota notae«
»	176.		w. 4 od d.:	walcetej	»	»	walce tej