

WYKŁAD SYSTEMATYCZNY

TAGMONLOGII.

---

M-123601

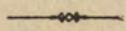
592

WYKŁAD SYSTEMATYCZNY

# TAGMONLOGII

czyli

DOTYCHCZAS TAK ZWANÉJ „FILOZOFII“.



Część Przygotowawcza.

## WSTĘP DO TAGMONLOGII

NAPISZE

DR. A. Z. MOLICKI. +



KRAKÓW.

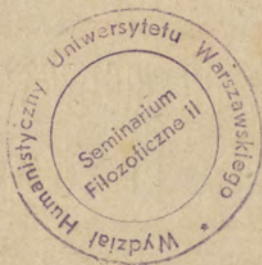
W DRUKARNI W. KORNECKIEGO.

Skład główny w księgarni Gebethnera i Wolffa.

1875.




592



~~Nr 592~~

## Od Autora.



Jeżeli literatura niemiecka i francuska posiada wielką ilość dzieł, obejmujących całkowity wykład filozofii — to nasza mimo licznych monografij i różnych prac odnoszących się do szczegółowych nauk filozoficznych, ma tylko jedno samodzielne opracowanie wykładu filozofii przez **J. Kremera** <sup>1)</sup>, i jeden przekład przez **E. Ziemięką**. Oczywiście mamy na myśli tylko literaturę bieżącego stulecia, gdyż w poprzednich mamy kilka całkowitych wykładów filozofii w kierunku scholastycznym, jak **W. Tykowskiego**, **T. Młodzianowskiego** i innych, mających jednakże dzisiaj wartość tylko historyczną. Rzecz naturalna tedy, iż każde usiłowanie w tym rodzaju

---

<sup>1)</sup> „Systemu Umnictwa“ Dra K. Libelta, jako opartego na pierwiastku ludowym, nie odpowiadającym uniwersalnemu charakterowi filozofii, a w skutek tego jako nie obejmującego najkonieczniejszych zasad poznania w ogóle — nie możemy w żadnym razie uważać za *systematyczny* wykład umiejętności. — Zobacz moją rozprawę, mającą się drukować wkrótce w „Tygodniu“ lwowskim: *Stanowisko Filozofii K. Libelta*.

nie może u nas być zbyt zbytecznym, i choć być może życia nam nie wystarczy na wykończenie niniejszego *Wykładu*, przecież podejmujemy go z tą nadzieją, iż Opatrzność pozwoli nam doprowadzić go zczasem do końca.

Każden co choć czas jakiś popracował sumieniem nad filozofiją, wie jak mozolną jest ta praca; jak nieodpowiednią daje korzyść naukową w stosunku do poświęconego czasu, szczególnież tym, co samodzielnie czynią studyja, i jak wreszcie filozofija powinna być systematycznie studyjowana i wykładana, aby korzyść ta była jak największą. Rozpoczynając nasz Wykład, rozumiemy całą ważność systematyczności w jego rozwoju; dla tego też rozpoczynamy go ogólnymi wiadomościami o istocie i różnych stosunkach naszej umiejętności, czyli inaczéj mówiąc *Wstępem*. Wykład jego tém konieczniejszym staje się dla nas, że już jak sam tytuł z odmienną nomenklaturą wykazuje, stanowisko nasze jest zupełnie innym, jak dotychczasowe filozofii. Potrzeba więc takiej nauki, któraby wykazała różnicę między tém a tamtém, wypływa z natury rzeczy. Potrzeba ta zwiększa się jeszcze i tem, że dziś powszechnie jest uznaném, iż żadne doryweze wstępy do filozofii, umieszczane zwykle na początkach różnych dzieł filozoficznych, nie zastąpią tych wiadomości, jakie są konieczne do wszechstronnego przygotowania umysłu, mającego się zająć filozofiją.

Obszerniejsze opracowanie wstępu do filozofii, okazało się w nowszych czasach u **Herbarta** i **Hegla**, a w ostatnich specjalne co do tego pojawiły się prace **Lindnera**, **Hoffmanna** i innych. U nas jednakże

nie ma dotychczas żadnej specjalnej w tym rodzaju książki. Mamy wprawdzie „Rady przyjacielskie“ **Szaniawskiego**, ale jak sam w *Przemowie* powiada, jest to „skrócony wstęp do wszystkich niejako nauk,“ nie zaś wyłącznie do filozofii. Jest to jednak dzieło, które ma i mieć będzie zawsze trwałą swoją wartość dla każdego młodego, poświęcającego się jakiegokolwiek bądź nauce. Dla tego też na swoim miejscu, pojęcia jego szczegółowo wyłożyliśmy. Dzieło to jakkolwiek bądź warte ze wszech miar ponownego wydania, gdyż dla swój rzadkości jest młodzieży prawie nieznaną, wszelako nie może zastąpić tych wiadomości wstępnych do filozofii, jakie okazały się koniecznymi z postępem umiejętności.


Z powyższych tedy względów podjąłem sam pracę tego rodzaju, która jako część pierwsza Propedeutyki, czyli nauki przygotowawczej, rozpoczyna wykład naszej umiejętności. Na początku jej starałem się rozwinąć historyczne pojęcia o Wstępie do filozofii, których acz pod względem biblijograficznym nie wyczerpnałem, to jednakże co do treści w ich rozwoju, zdaje mi się, nie zostało pominiętem. W każdym razie, mam nadzieję, dadzą one przynajmniej jasny pogląd na dotychczasowe pojmowanie Wstępu do filozofii, i ułatwią oryentowanie się w tym przedmiocie, który najrozmaiciój był i jest pojmowany. Wykład zaś naszego *Wstępu*, ma za zadanie, z jednej strony wykazać różnicę między naszym a dotychczasowem stanowiskiem filozofii, a z drugiej dać jasne pojęcie tagmonologii, i wykazać jej znaczenie zarówno dla innych umiejętności, jak i dla życia praktycznego.

O ile praca ta odpowie założonemu celowi, niechaj osądzi światła a sumienna krytyka. Staraniem mojem, powiem tylko, było przynieść literaturze naszej prawdziwą korzyść, książką, nad którą sumiennie pracowałem.

Kraków w m. grudniu 1873 r.



## WYKŁAD TAGMONLOGII.



Jak dążenie narodów do jedności w życiu, jest najwyższą cechą w rozwoju społecznym ludzkości; tak dążenie uczonych i myślicieli do syntezy w umiejętnościach, jest najwyższém znamieniem w rozwoju intelektualnym. Kierunki te objawiają się dopiero w wyższej cywilizacji: pierwszy, jako idea państwa uniwersalnego, drugi jako umiejętność umiejętności. Odpowiadają one sobie zupełnie pod względem swego znaczenia cywilizacyjnego, które ma być najwyższém znamieniem udoskonalenia się człowieka. Oba mają długą swoją przeszłość i wielu przedstawicieli, którzy je stopniowo rozwijali i przyprowadzili do mniej więcej stałego pojęcia ich celu i zadania. Oba jednak są dotąd w trakcie dalszego kształcenia się. Czy dojdą w jednym czasie do swego celu—nie wiadomo; ale według dotychczasowego rozwoju, według wszelkiej prawidłowości w kształceniu się człowieka, możemy powiedzieć, że ostatni wyprzedzić musi pierwszy, że rozwój życia i osiągnięcie najwyższego celu społecznego i moralnego, jest zależném od rozwoju i udoskonalenia się umiejętności.

Nauka, która ma być syntezą w rozwoju intelektualnym ludzkości, znana jest dotąd pod nazwą *Filozofii*. W wy-

kładzie naszym podejmujemy pracę około dalszego j j rozwoju — szczęśliwi, jeśli się uda posunąć ją naprzód! Podejmujemy pracę około umiejętności, która miała wielu znakomych poprzedników; która przebyła burzliwe i ciche, głośne sławą i poniewierką koleje. Podejmujemy pracę około umiejętności, która jest uznaną za naukę nauk, jako najwyższa i najtrudniejsza w dziedzinie wiedzy. Nie będziemy więc tać ciężkiego zadania, jakie leży przed nami. Nie będziemy też zachęcać nikogo tą przyjemnością, jaką znajdujemy w innej gałęzi literatury, gdzie przedmiot wprost przemawia do uczucia i serca, a przez nie dopiero do rozumu. Tutaj przeciwnie się dzieje: wszystko musi być wyrachowane na rozum, który łatwo się męczy i trudzi, i dopiero po długiej i ciężkiej pracy może przelać szczęście do serca. Ale też za to szczęście to jest innej natury jak tamto; jest trwałe, niezienne i wieczne, jak źródło, z którego płynie — gdy tamto słabe i niestałe, nie na długo nas zadowolnić potrafi. Kto pójdzie z nami tego możemy zapewnić, że nie pożałuje swoich trudów; ale niech się przygotuje na to, że ciężką będzie ta droga.

Lecz zaiste inaczej być nie może. Filozofja to nie kraina zmysłowych piękności, to nie siedziba dla ciała — to dziedzina abstrakcyj: nagię, suchych, przestraszających niekiedy! Historyczne pomniki myśli, niby mary duchowe spotykają się jedynie w tym kraju — to świat zamarłych pojęć niedojrzałych jeszcze; często więc wyrodzonych, monsturalnych. To muzeum, powiedziałbym, duchowe, pełne karykaturalnych istot. Jak więc w gabinecie anatomicznym mimo woli odwracają się oczy nasze i czujemy ekliwość i wstręt na widok wyrodków natury, tak też i w tém muzeum duchowém doznajemy podobnych, a nawet przykrzejszych wrażeń. Jak tam tylko specyjalista chowa i pielęgnuje te okazy natury, tak tu również tylko tenże chodzi i rozmyśla nad tymi pomnikami ducha. Lecz jak tamten w swoich badaniach dochodzi do tego świetnego wniosku że człowiek prawidłowo fizycznie rozwinięty jest najdoskonalszą istotą co do ciała, tak ten widzi w prawidłowo rozwiniętych pomysłach umiejętności, również najdoskonalszą

istotę duchową, jako obraz ludzkiego ducha. Mimo więc przykręj pracy, mimo wstrętu, jaki narazie obudza istota zamarła, wyrodzona, monstrualna, oba jednak w końcu dochodzą do rezultatów, napelniających duszę najwyższém szczęściem.

Przystępujemy więc do wykładu umiejętności, znanėj dotychczas pod imieniem *filozofii*, dla której jednak zmieniliśmy nazwę z powodów, o których nieco teraz pomówmy.

Jeżeli inne nauki wyrażają w terminie swoim nawet ściśle przedmiot swego badania, to *filozofija* nie przedstawia tego bynajmniej. Zrodzenie jój bowiem samo, było zupełnie przypadkowym. **Pytagoras** (około 584—504 r. przed Chr.) po wykładzie swojej nauki na igrzyskach olimpijskich, okrzykniętym został jako *sophos* (σοφός). Pełen jednak skromności wyrzekł, iż jest tylko *philosophos* (φιλόσοφος) t. j. nie mędrce, ale miłośnikiem mądrości. Stąd powstała nazwa *filozofii*. Jako taka przedstawia zupełnie ogólne pojęcie, i dla tego, jak słusznie powiedział jeden z francuskich filozofów, termin jój wyraża raczej jój znaczenie podmiotowe, niżeli jój przedmiot<sup>1)</sup>. Dzisiaj nie odpowiada to zupełnie wymaganiom nauki, która nie tylko pragnie mieć jasno wyłożonym przedmiot swojego badania, ale zarazem chce, by tenże i w terminie się uprzytomniał. Tak mamy w innych umiejętnościach. Jeżeli np. poczynający studyja nauk lekarskich, znając etymologiczne znaczenie wyrazu, wie zaraz co rozumieć pod *osteologiją* lub *miologiją*; wie jaki przedmiot jest tych umiejętności, — to dla słuchacza filozofii, kwestyja ta nie jest jeszcze rozwiązana. Oznaczając bowiem wedle etymologicznego swego znaczenia *miłość mądrości*, pozostawia go w ogólnikowym rozumieniu, tém więcéj niepokojącym jego pragnącego ducha. To nieokreślone znaczenie *filozofii*, obudza wprawdzie u jednych popęd ogarnięcia téj umiejętności; zapala młodzieńczy ogień do odkrycia tajemnicy — ale u drugich wywołuje cyniczny uśmiech szukania kamienia filozoficznego. Ta niepewność i nieoznaczoność nauki; ten brak jasnego

---

<sup>1)</sup> Decker: *Cours de Philosophie* T. I, str. 13—14 Namur 1850.

terminu; ta niezgoda wreszcie co do jego naukowego pojęcia, zawsze niekorzystnie wpływała i wpływa na ogólne znaczenie filozofii, w pośród organizmu innych nauk.

Przyczyna jednak tego nie leży bynajmniej w dowolności filozofów, ale w naturze samej umiejętności, i w charakterze jej wysokiego zadania. Istotnie bowiem: przedmiot innych umiejętności można sobie wystawić niezależnie od samej nauki, odłączyć go od jej organizmu, gdyż on istnieje pojedynczo sam w sobie. Natomiast ze skomplikowanym przedmiotem filozofii, nie da się w ten sposób postąpić. Cecha jej umiejętna tak dalece przejmuje treść przedmiotu, że ten pozbawiony jej, przestałby być przedmiotem filozoficznym jako takim. Nadto, filozofia podciągnąwszy w zakres swojego badania całą naturę: tak świat zmysłowy, jak nadzmysłowy — widzi naraz ogrom przedmiotów, będących również przedmiotem badania wielu szczegółowych umiejętności. Nie mogąc traktować ich w ten sposób, jak one w swych naukach niezawisłe od niej są traktowane, weszła na inne stanowisko, na stanowisko *ogólne*. Na takim dzisiaj jest ona stopniu, odnośnie do kosmologicznych, antropologicznych i teodycyjnych swych badań. Ale zważywszy stanowisko jej w teorii poznania, w logice, jest ona wtedy w sprzeczności ze sobą, bo tu specjalne badanie neguje w zupełności ogólne jej stanowisko. W każdym wreszcie razie nieoznaczoność przedmiotu, odpowiednio do jej uniwersalnej sfery, trzyma ją w tej niepewności i nieokreślności swojego pojęcia.

Dla tych więc powodów przedsięwzięliśmy zmianę terminologii, która z tego cośmy powiedzieli okazuje się nieodzowną, tak dla rozwoju samej umiejętności, jak ze znaczenia tejże dla życia. Z drugiej jednak strony zmienienie jej nie jest łatwem, już to ze względów praktycznych, już szczególnież ze względów naukowych. Zastanówmy się nieco nad tém.

Jakkolwiek jest bardzo mała liczba osób, mogących zdać sprawę z pojęcia *filozofii*, to jednakże ogół cywilizowany wszystkich narodów tak już jest przejęty tą nazwą,

tak ona się wzięła w jego ducha i z nim zrosła, że choć często nie rozumie jej znaczenia, to przynajmniej je czuje jakoś z głębi duszy, bo ono na wskrós ją przeszło. Zupełnie rzecz się ma tak samo, jak z każdym innym wyrazem z potocznej mowy, którego treść przejmują duszę każdego. I nie dziw, bo na to prawie trzydzieści wieków się składało. Przez nie ciągle z pokolenia na pokolenie przechodziła ta nazwa w charakterze wielce głębokiej i wysokiej nauki; nie dziw więc, że nie jeden nic więcej nad to nie wie. Mimo to dobrze mu z tém; czuje kiedy ma użyć tego terminu, bo on mu przychodzi na język, jak każdy inny wyraz. Czy użyje go na korzyść lub na ujmę samej nauki, zawsze będzie dobrze; każdy go zrozumie, bo takie i takie wyrobiło się historyczne pojęcie tej nazwy. Nie łatwo też i nie prędko przyjąłby inny termin gdyby mu go dano, choćby był lepszy i jaśniej rzecz malował. Nie prędko też zapewne zginie nazwa *filozofii* w życiu praktycznym, gdy w nauce zawsze w historii pozostanie. My sami musimy jej używać, aby nas rozumiano — używać jej też będziemy zawsze w myśl historycznych, dotychczasowych poglądów.— To więc wzięcie się tego terminu w ducha ludów cywilizowanych; to wzwyżanie się doń i przejęcie nim, jest pierwszą bardzo ważną przyczyną tej trudności w zmianie dotychczasowej nomenklatury. Ona istotnie powstrzymała niejednego, lub zniweczyła jego możliwe pomysły. Tak np. **August Comte** we Francji szukał innego terminu na wyrażenie swojej teorii, a nie mogąc go znaleźć odpowiednio do wymagań ogółu, użył terminu *filozofija* z dodatkiem *pozytywna* <sup>1)</sup>. Niemcy chcieli zastąpić termin grecki własnym, i stworzyli wyraz *Weltweisheit* (Sapientia mundana), mając jednak na celu nie umiejętnie ujęcie i wyrażenie przedmiotu: ale proste przetłómaczenie, z pewnym podniesieniem, etymologicznego znaczenia. Takie same usiłowania były i u nas. „Żądaćby wprowadzie należało, mówi **Wigura**, żeby za zgodzeniem się Pola-

---

<sup>1)</sup> Auguste Comte: *Cours de philosophie positive* Paris 1864. T. I. strona 5.

ków, twórczą myślenia samodzielnością obdarzonych, na miejsce greckiego wyrazu *filozofija*, mógł być wprowadzony ojezystej mowie właściwy, *któryby objęcia do wyrazu greckiego przywiązanego nie odmieniając*, z jasnością prawie dotykającą przedstawił go umysłowi <sup>1)</sup>.

Jak widzimy stąd, trzymaniej się treści terminu greckiego, było długo ogólnym charakterem w świecie uczonym, i jest dotąd w cywilizowanym ogóle. Wszelako najnowszy rozwój filozofii nadał jej już inne pojęcie, odpowiednie umiejętnie obrobionemu przedmiotowi, i dziś tylko zacofani filozofowie określać mogą pojęcie filozofii w znaczeniu etymologiczném. Ten postęp najnowszój filozofii, pozwala nam wnosić, że z ustaleniem się jej pojęcia naukowego, czego do dziś nie ma, przyjętoby i odpowiednią nomenklaturę, jeśliby ta wyrażała naukowe pojęcie przedmiotu. Uważamy nawet, że to kiedyś nastąpić musi, bo dzisiejszy termin grecki jest tylko martwym wyrazem, pod którym różne systemata różne pojęcia wyrażają, i to całkiem inne od etymologicznego znaczenia. Pojęcia te opierają one na pierwszych swoich zasadach, na najważniejszych pryneypiach całej teorii, nie troszcząc się bynajmniej o to, czy to będzie się zgadzać z etymologiczném znaczeniem lub nie. Słowem, najnowszy postęp filozofii stara się podać umiejętnie pojęcie nauki, której stawia odpowiedni przedmiot, jaki jednak względnie do metody się zmienia. Stąd więc możemy wnosić, że z ustaleniem się umiejętnie pojętego przedmiotu, przyjętoby i nomenklaturę wyrażającą takowy. Ale tutaj właśnie zachodzi druga trudność, co do wymagań uaukowych.

Zaprowadzenie innój terminologii nie może być przeprowadzone na podstawie jakichś ogólnych wniosków, lub w myśl etymologicznego greckiego znaczenia, jak to widzie

---

<sup>1)</sup> F. Wigura: *Iskierka z uderzenia się umyśłów pryśniona, czyli nad słówkiem o filozofii Bychowca kilka uwag*. Warszawa 1819 str. 89—92. Autor podaje dwa wyrazy dla zastąpienia terminu *filozofija*, mianowicie „rozumnozgodność,“ bo wszystko do czego zmierzają usiłowania filozofii jest niczém inném, tylko zgodnością z rozumem, lub „*duchodoskonalsstwo*,“ bo filozofija, powiada, zajmuje się wyłącznie udoskonaleniem ducha.— Zdaje nam się, że wszelka nad tém krytyka, byłaby dzisiaj zbyteczną.

liśmy probowano; ale wymaga umiejętnego uzasadnienia przyczyny, dla której zmiana ta staje się konieczną. W przeciwnym bowiem razie każdy może powiedzieć, że to samo można rozumieć pod terminem *filozofija*, co pod wyrazem *Weltweisheit*, lud *duchodoskonalstwo* i t. p. Takie-li tłumaczenie nie może odnieść swego celu, bo nie opartém jest na głębszej przyczynie, jakiej wymaga natura samej umiejętności. Trzeba tu uwzględnić tak najnowsze zdobycze nauki, jeśli te mają rzeczywistą swoją wartość, jak wykazać przyczynę zastoju filozofii, i niemożność jej prawidłowego rozwoju. Po uwzględnieniu dopiero tego, należy wykazać podstawę, istotny kierunek i umiejętnie oznaczone pojęcie nauki, a więc jej przedmiot, przy którychby zapewniło się prawidłowy rozwój umiejętności. Takie są najnowsze wymagania filozofii.—Nadto należy pamiętać o tém, że filozofija dzisiaj jest to umiejętność, która się być mieni nauką nauk; że chce być ostateczną podstawą wszelkich innych umiejętności, że chce być najwyższym wyrazem badania świata zewnętrznego i wewnętrznego — wyrazem zasad i prawd ich prawidłowości w bycie rzeczywistym; że wreszcie winna być terminem dostępnym, nie tylko dla pewnej narodowości — ale uniwersalnym, dla wszystkich, jako umiejętności uniwersalnej.

Jak widzimy przeto zmiana terminu filozofii nie jest łatwą, bo termin ten musi być wyrazem wszystkich tych warunków i wymagań, które podaliśmy. Istotnie bowiem wszystkie one są owocem długich studyjów najnowszego postępu filozofii, i mają ważne swoje znaczenie. Koniecznie zatem nowa terminologija musi uwzględnić te najnowsze i nieodzowne nabytki wiedzy, i być ich wszystkich wyrazem. Otóż, ponieważ najnowsza filozofija wymaga przede wszystkim umiejętnego zbadania podstawy i kierunku rozwoju filozofii, tj. poznania jej zasadniczej prawidłowości, według której mogłaby należycie rozwinąć swoją treść umiejętną, — zatem nowa terminologija powinna być najpierw wyrazem *prawidłowości* dziedziny natury i ducha, przez coby termin taki dał tém samém możność *ciągłego rozwoju* nauki, na podstawie téjże prawidłowości. Wyrażając zaś ją, byłby *ostate-*

czną podstawą wszelkich innych szczegółowych nauk: czego wymaga także filozofia, jako najwyższa umiejętność. Dalej, ponieważ filozofia żąda umiejętnego oznaczenia przedmiotu swego badania, a zarazem mieni się być nauką nauk — zatem, nowa terminologija powinna jasno wyrażać w sobie *przedmiot* badania, odnośnie do uniwersalnej sfery filozofii, przez co by znowu termin taki wyrażał istotnie *naukę nauk*, jako oznaczający przedmiot uniwersalny, a więc będący także *przedmiotem każdej innej po szczególe nauki*. Nakoniec, wprowadzenie innej nomenklatury, powinno nam przynieść termin *zrozumiały dla wszystkich narodowości*, jako nauki najwyższej, uniwersalnej, jako mającej połączyć ducha nie tylko pewnych jednostek jakiegoś narodu, ale wszystkich całego rodzaju ludzkiego.

Zmiana przeto nomenklatury *filozofii* widzimy, że ma do zwalczenia dwie trudności: jedną, praktycznego jej używania, tj. wzięcia się w społeczeństwo — a drugą, wymagań naukowych, umiejętnych. Nie wątpimy jednakże, że przy pomyślném rozwiązaniu ostatniej, da się usunąć i pierwszą, mimo świetnych tradycyj i całego znaczenia tego terminu w dziejach. Usunięcie jej zależeć będzie głównie od przyjęcia nowej terminologii na uniwersytetach, które acz często są z natury rzeczy konserwatywne i nie skore do wszelkich zmian wierzymy jednak w to mocno, że prawda, czy prędzej czy później zwyciężyć musi. Obstawanie za dotychczasową nomenklaturą, która istotnie jest najniebezpieczniejszą, była przyczyną bardzo wielu niepotrzebnych polemik, i jest dotąd najciemniejszym rodzajem oznaczania nauki: z ujmą samęj umiejętności i ze szkodą kształcącego się pokolenia — obstawanie, mówimy, za tą terminologiją, byłoby najsmutniejszym świadectwem terażniejszości wobec postępu.

Rozpoczynając wykład umiejętności, która dotychczas znaną jest pod imieniem *Filozofii*, a którą *Tagmonlogiją* nazywamy, nie możemy się wdawać na tém miejscu w bliższe oznaczenie naszego terminu i jego naukowego pojęcia. Możemy tylko powiedzieć, w analogii do naszej umiejętności, że filozofia według dotychczasowego ogólnego pojęcia, jest



to umiejętność, mająca za przedmiot zbadanie ogólnych zasad i istoty trzech przedmiotów: człowieka, natury i Boga — albo, że jest to umiejętność prawd zasadniczych, dotyczących wszechrzeczy. Poprzestajemy na tém, bo kwestyja ta wymaga, jak widzieliśmy, uprzednich studyjów, będących właściwym przedmiotem *Wstępu do Tagmonlogii*. To więc cośmy o dotychczasowém pojęciu filozofii powiedzieli, niechaj nam wystarcza do ogólnego wyobrażenia naszej umiejętności, dopóki w szczegółowym wykładzie nie poznamy się w zupełności z jęj naukową istotą. Tutaj zaś rozpoczynając wykład całej umiejętności, musimy wprzód w głównych rysach poznać ogólny jęj ustrój, całą jęj budowę czyli podział, byśmy wiedzieli co leży przed nami, co nam przejść wypadnie. Jesteśmy jak każdy podróżny. Gdy kto wybiera się w nieznaną sobie krainę, pyta najprzód o jęj wielkość i naturę; chce by mu ją namalować w głównych rysach, aby miał pewne wyobrażenie o tem co go spotka i czeka, i aby mógł się stosownie przygotować. I my wybieramy się w nieznaną dziedzinę umiejętności; pragniemy więc również wiedzieć, jak długo nam iść wypadnie, byśmy ją całą poznali; co będzie przedmiotem naszego zajęcia; jakie strony i jakie obrazy. Jak podróżny ów musi pytać o nieznaną sobie okolicę tych, którzy ją zwiedzili lub o nią słyszeli, tak i my wybierając się w dziedzinę nauki, której jeszcześmy sami nie przeszli, musimy zapytać tych, co już ją przed nami badali. Zanim więc oznaczymy główne rysy i części naszej umiejętności, zastanowimy się wpierrw nad dotychczasowym podziałem filozofii.— Wprzód jednak pozwolimy sobie zrobić jeszcze jedną uwagę.

Jeśli zajrzym do pierwszego lepszego podręcznika szkolnego, jakim pragniemy aby mogła być i nasza praca, znajdziemy tam kwestyję podziału filozofii, traktowaną w sposób najnieodpowiedniejszy. Autorowie ich zapominają zwykle, że piszą dla młodzieży szkolnej, dla młodzieży, nie znającej jeszcze zupełnie, lub bardzo mało, przedmiot, który traktują; zapominają o tem, że młodzieży téj należy podać wszelkie możliwe ułatwienie, aby przedmiot suchy sam z siebie uczynić

dostępnym. Nie zaś prawie nie może być więcej pozbawioném żywością treści, jak kwestyja podziału filozofii. Jest to bowiem kwestyja czysto zewnętrzna, formalna. Jeżeli więc traktuje się ją historycznie, należy przedmiot ten przyoblec w szatę żywość, tém więcej, że to i możliwe i konieczne. Mechaniczne i, że tak powiem, sznurowe wyliczenia różnych podziałów, są prawdziwie wstrętne. A przecież takie się znajdują w najważniejszych podręcznikach niemieckich, i takie też przechodzą i do nas.

Pozwoliłem zrobić sobie powyższą uwagę dla tego, aby czytający a znający rzecz mógł wiedzieć, dla czego odstąpiłem od dotychczas praktykowanego zwyczaju.

Rozglądając się w dotychczasowych podziałach filozofii, możemy powiedzieć, że odpowiednio do tego, jaki był stan filozofii, taki też był i jej podział. Zależność ta była i jest bardzo naturalną: każdy filozof taki dawał podział, jakie miał pojęcie o organizmie całej nauki. Stąd też z podziału, przy wprawném oku, można mieć pewną miarę o całej nauce. Ze szkieletu można sądzić o całej budowie, a podział nauki, to właściwie jej szkielet.

Ponieważ filozofija w swych dziejach przedstawia nam ciągle pasowanie się ducha naprzód — pasowanie się bądź to na podstawie starych, bądź nowych pierwiastków, idei, pomysłów, etc — i, ponieważ w tém pasowaniu się przybiera wciąż zmienne formy, stąd więc i ta zewnętrzna jej strona ulega podobnymże przejściom. Skoro filozofija w nowszych czasach oparła się na innych pierwiastkach, jak starożytna — to i podział jej zmienił się także. Bywało znowu, że gdy wróciła do dawnych mistrzów: czy to metodą, czy pojęciami, to wracały i dawne podziały. Naturalnie, z postępem czasu i nauki osłaniano zwykle stary szkielet nowém ciałem — na dnie jednak, szkielet stary pozostał starym, i nie trudno też go dopatrzeć.

Już w starożytności znajdujemy pierwsze ślady systematycznego układu nauk filozoficznych, ale nie oznaczono tam jeszcze stale i umiejętnie podziału filozofii. Główni przedstawiciele filozofii greckiej, albo mają dopiero na myśli, albo

używają rozmaitych podziałów, stosownie do treści i charakteru swego wykładu. W wiekach średnich znajdujemy z małą zmianą najwybitniejszy podział starożytny, i stan taki przeciąga się aż do najnowszych czasów. Dopiero na początku XVII stulecia spotykamy pewien oryginalny, systematyczny układ. Odtąd już nie ustają usiłowania przeprowadzenia z całą ścisłością podziału filozofii, który najrozmaitsze przyjmuje postacie, w różnych objawia się formach. Słowem, jak w starożytności wszelki podział, jaki mógł być, był więcej przypadkowym, wynikającym mimo woli z samej natury traktowanego przedmiotu — tak w nowszej filozofii, stałe uprzednio oznaczenie podziału, staje się nieodzowném.

Po tym ogólnym historycznym rysie, przystąpmy do bliższego wykładu dotychczasowych podziałów.

**Plato** (ur. 429, um. 347 r. pd Chr.), jeden z pierwszych filozofów greckich, nie zostawił wprawdzie ani systematycznego układu, ani zasady podziału swojej filozofii, jednakże według *Sexta Empiryka*, jednego ze skeptyków, miał mieć na myśli podział troisty, na: *logikę* inaczéj dyalektykę lub później tak zwaną kanonikę (*λογικόν μέρος*, pars rationalis), *fizykę* tj. kosmologiję wraz z teologiją (*φυσικόν μέρος*, pars naturalis) — i *etykę*, tj. moralność wraz z polityką (*ηθικόν μέρος*, pars moralis). Właściwie jednak dopiero jego uczniowie, szczególnie Arystoteles, wykryli ten podział. On téż go i używał. Wprawdzie używał Arystoteles i innych, a to z tego powodu, że nie wielką do tego przywiązywał wartość, a nawet — jak mówią — wyrażał ku temu pewną niechęć. To jednakże podział ten jest najpierwszym, co długo panował z małą odmianą, bo aż do końca XVI wieku. Nie powiem już tego, że nawet na początku naszego stulecia znalazł on pewne odbicie u jednego z głośnych filozofów niemieckich (Herbart), ma się rozumieć oddane światu w szacie nowożytnéj, i choć nieco różnéj, ale nie wiele zmieniającej samą istotę rzeczy <sup>1)</sup>. **Cycero** używał go bez zmiany. „Philosophia,

---

<sup>1)</sup> Zasada podziału filozofii Herbarta (ur. 1776, um. 1841 r.), jest związana z oznaczeniem filozofii, którą pojmuje jako *uprawę* (Béarbeitung)

mówi on, in tres partes est distributa: in natura obscuritatem (fizyka), in disserendi subtilitatem (logika), in vitam atque mores (etyka). *De Oratore* I. 15. Filozofija w wiekach średnich i cała scholastyka, która u nas ciągnie się od początku XVII do połowy XVIII wieku, przyjęła z małą zmianą podział powyższy. *Logika, metafizyka i etyka* stanowią zasadnicze części filozofii scholastycznej, gdzie druga odpowiada eo do przedmiotu *fizyce* u starożytnych.

Na podstawie tego łatwo zawnioskować, że filozofija scholastyczna nie wiele musiała się różnić od starożytnej — rzeczywiście w zasadzie tak było. To, jak widzimy, potwierdza powyższe nasze zdanie, że z podziału można mieć pewną miarę o całej nauce.— Cały zaś ten podział jest tylko luźnym zestawieniem pojedynczych nauk filozoficznych, i nie ma żadnej umiejętnej podstawy. Nie ma tu ani względu prawidłowości naukowej, ani względu dydaktycznego. Jest to tylko luźne zestawienie tego co miała starożytność, i dla tego też o nim nie ma i więcej co mówić.

Inaczej się ma z podziałem drugim, używanym także przez **Arystotelesa** (ur. 385, um. 322 pd Chr.). Jest to podział filozofii na *teoretyczną* i *praktyczną* (*λογον θεωρητικον και πρακτικον*). Podział ten przedstawia już myśl głębszą, pewną kombinację i rozdział nauk, odnoszących się bądź to do rozwinięcia i poznania prawidłowości samej myśli, bądź to do rozwinięcia charakteru i pojęć życia, czyli zastosowa-

---

*pojęcia* (notio). Z tego, mówi on, wypływa zaraz podział filozofii. Ponieważ przedmiotem filozofii jest *pojęcie* (ein Begriff, notio), zatem, najpierw potrzeba, aby było *jasnym* (klar) i *dokładnym* (deutlich) — tem się zajmuje *Logika*. Dalej potrzeba, aby pojęcie było *zupelnym*; to też *uzupełnienie* pojęcia (Ergänzung) jest drugim sposobem jego uprawy. Umiejętność zajmująca się tém, zowie się *Metafizyką*, której częściami stosowanemi są: psychologija, filozofija natury i filozofija religii. Trzecia klasa pojęć przedstawia już nie logiczne pojęcia, ale takie, które w pewnym sądzie *zadowolenie* lub *niezadowolenie* (Beifall oder Misfallen) zawierają — nauka o takich pojęciach nazywa się *Estetyką*, w etymologiczném tego słowa znaczeniu, która znowu w zastosowaniu do przedmiotu mającego charakter posłuszeństwa i obowiązku, stanowi *etykę*. (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg 1821 str. 2—5).

nia poznanych prawd drogą teoretyczną do życia praktycznego. Stąd też podział powyższy znalazł bardzo wielu zwolenników w różnych czasach, tak, że i dziś nawet są tacy, którzy go się trzymają.

Arystoteles do filozofii *teoretycznej* zaliczał według Diogenesa Laertiusa, raz logikę i fizykę, drugi raz teologię, matematykę i fizykę — do *praktycznej* zaś ekonomikę i politykę. Ten sam podział przyjął **Wolff** (ur. 1679, um. 1754), wskrzeszając filozofję starożytną w Niemczech, z tą tylko różnicą, że do filozofii *teoretycznej*, zwanęj inaczęj jeszcze przez niego *metafizyką*, zaliczał: ontologię, psychologię racjonalną i teologię naturalną; do *praktycznej* zaś etykę, prawo natury i politykę <sup>1)</sup>. Za czasów panowania filozofii Wolffa w Niemczech, powszechnie uznawano ten podział, tak, że i u nas znalazł on swoich zwolenników, o czem następnie powiemy obszerniej. Ale i dziś w Niemczech panuje powyższy główny podział, i to w podręcznikach szkolnych. Zmieniono tylko pojedyncze części, odpowiednio do rozwoju nowszej filozofii, ale główny podział w zasadzie pozostał. I tak **J. Lichtenfels** wychodząc z pojęcia rozumu (vom Vernunftbegriffe) i z pojęcia woli (vom Freiheitsbegriffe), dzieli filozofję na *teoretyczną* i *praktyczną*. Do pierwszej zalicza *filozofję religii*, jako racjonalną teologię czyli metafizykę Boga, i *filozofję sztuki*, jako racjonalną estetykę. Do drugiej zaś *filozofję moralności*, jako racjonalną etykę, i *filozofję prawa* jako prawo natury <sup>2)</sup>.— Podobnie dzieli i **Beck**. Rozróżnia on w filozofii dwa zadania: pierwsze zajmuje się poznaniem tego *co jest*, drugie tego *co być powinno*. Odpowiednio do tego dzieli filozofję na *teoretyczną* (logika i metafizyka: ta ostatnia zajmuje się różnym badaniem człowieka, natury i Boga)

---

<sup>1)</sup> Zobacz *Zeitschrift für exacte Philosophie* wyd. przez Allihna i Flüglę. Leipzig 1872. X. 109—127. Jest tu niezła rozprawa o Wolffie, wykazująca treść jego dzieł i ich znaczenie w historii filozofii.

<sup>2)</sup> Lichtenfels: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Wien 1855, strona 15.

i *praktyczną* (filozofiję prawa, moralności i sztuki, odpowiednio do trzech sfer: prawa, dobra i piękna) <sup>1)</sup>.

W drugiej połowie zeszłego stulecia, niektórzy nasi uczeni chcąc nadać filozofii w Polsce zwrot od scholastyki, starali się wprowadzić filozofiję Wolffa, z którą też przyjęto i jój podział. Tu należy przekład *Logiki* Gottscheda przez **Mitzlera**, Warszawa 1760 r., opartej na Wolffie <sup>2)</sup>. Oryginalni zaś nasi myśliciele, jak **Narbutt** <sup>3)</sup>, **Jaroński** <sup>4)</sup>, **Wigura** <sup>5)</sup> używali także tego podziału, zaliczając do *teoretycznej*: logikę, metafizykę natury, antropologiję teoretyczną lub historyję systematów filozoficznych — do *praktycznej* zaś: metafizykę obyczajów, antropologiję praktyczną, prawo natury i froneskologiję, t. j. naukę roztropności, mającą być dla filozofa ogniwem ze światem, czyli życiem praktycznym.— Za panowania hegelianizmu porzucono ten podział; dziś jednak wracają znowu do niego. I tak, Ks. **Fran. Kautne** dzieli filozofiję ze względu na przedmiot na *teoretyczną* i *praktyczną*. Pierwsza, mówi on, bada prawdy zasadnicze same w sobie, bez względu na wynikające z nich obyczajowe obowiązki i stosunki; druga zaś, wynikające z tych prawd obowiązki i stosunki, i przez to przyspasabia wolę do czynności obyczajowej <sup>6)</sup>. Jeden też ze zwolenników pozytywizmu warszawskiego p. **Ochorowicz**, używa w zasadzie takiego samego podziału, a to na podstawie dwojakiego celu filozofii: pierwszy ma wykazywać *poznawanie* prawdy, drugi *stosowanie* poznania naszego do życia — stąd część *teoretyczna* i *praktyczna* filozofii pozytywnej <sup>7)</sup>. Pomijamy bliższy a szczegó-

<sup>1)</sup> J. Beck: *Encyklopädie d. theoretischen Philosophie*. Stuttgart 1869 strona 27—29.

<sup>2)</sup> Struve: *Wykład systematyczny logiki* Warszawa T. I., str. 176—177.

<sup>3)</sup> K. Narbutt: *Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka* Wilno 1782 r.

<sup>4)</sup> Jaroński: *Jakić filozofii Polacy potrzebują* Kraków 1810 str. 31—33

<sup>5)</sup> Wigura: *Iskierka z uderzenia się umysłów prysłiona* Warszawa 1819, str. 122—123.

<sup>6)</sup> F. Kautne: *Propedeutyka filozoficzna* Kraków 1871 str. 10.

<sup>7)</sup> J. Ochorowicz: *Wstęp i pogląd ogólny na filozofiję pozytywną* w „Bibliot. filoz. pozytywnej“ Zesz. I, str. 65. Warszawa 1872.

łowy rozkład p. Ochorowicza, bo on obejmuje raczej po dział całej dziedziny wiedzy w jęj poszczególnych umiejętnościami, nie zaś tego, co pod filozofiją dzisiaj się pojmuje. Jako taki jest on wcale niezłe przeprowadzonym, ale jeszcze raz powtarzam, jest to podział raczej całej wiedzy ludzkiej, a nie tęg szczegółowej umiejętności, którą dzisiaj filozofiją nazywają. Z tego pozostaje nam tylko fakt, iż wzgląd *teoretyczności* i *praktyczności* znalazł u p. Ochorowicza zastosowanie na wysoką skalę, i który o tyle w tym rysie historycznym zaznaczyliśmy.

Jeżeli na pierwszy rzut oka podział ten ma pewne uprawnienie, to wniknąwszy w rzecz głębiej, jest on zupełnie fałszywym. Każda bowiem intelektualna nauka, jako taka, jest teoretyczną, i o innej nawet pomyśleć nie można. Każda przytem odnosi się do życia, do bytu rzeczywistego, praktycznego, więcej lub mniej. Na podstawie tego tak wzgląd pierwszy jak drugi ma równe swoje uprawnienie, i żaden z nich przeważyc nie może. Gdyby nauka umysłowa nabywała się praktyką zmysłową, jak np. jakie ręczne rzemiosło, możnaby ją wtedy nazwać praktyczną, jak nazywamy tamtą pracę. Że jednak tego nie ma i nigdy być nie może, stąd więc i podział taki, prowadzący za sobą różne niekonsekwenyje i dowolności, raz na zawsze powinien z nauki być usuniętym.

Kiedy filozofija w nowszych czasach nie mogąc się zadowolnić starożytną wiedzą, zaczęła szukać nowych podstaw dla całego poznania w ogóle, i kiedy je postawiła, postawiła i inny podział filozofii. Przedstawicielem tęg reformy jest **Emanuel Kant** (ur. 1724, um. 1804), którego układ stanowi trzeci ważny odcień w historii podziałów filozofii. Przyjmuje on w ogóle podstawę psychologiczną, odróżniając naturę naszego poznania według *objektywnej* i *subiektywnej* zasady. W pierwszym razie poznanie jest albo *umysłowe* albo *empiryczne* (entweder rational oder empirisch); w drugim *umysłowe* albo *historyczne*. Że zaś to ostatnie staje się także objektywném naszym poznaniem, stąd dochodzi **Kant** do dwoistego podziału poznania, tj. *racyjonalnego* i *empirycznego*.



Pierwsze nazywa się poznaniem *apriori*, drugie poznaniem *aposteriori*. Filozofija więc odpowiednio do tego dzieli się na: *czystą*, *apriori* — i na *doświadczną*, *aposteriori*. Pierwsza ma za cechę konieczność i bezwarunkowość poznania, bez względu na przedmiot, gdyż zajmuje się tylko czystymi formami tegoż poznania. Cechą drugiej jest przypadkowość i warunkowość, gdyż jej przedmiotem jest sama materyja rzeczy <sup>1)</sup>.

Po wystąpieniu reformatora, filozofija jego ogólnie przyjętą została w Niemczech, poczem i u nas, mimo wielu przeciwnych (jak Kołłątaj, Jan Śniadecki, etc.) znalazła także swoich zwolenników, a to w czasie (od drugiej dziesiątki naszego stulecia) kiedy się zwrócono od sensualizmu Lokka i Condilaca do krytycyzmu właśnie mistrza królewieckiego. Mianowicie należą tu z tłumaczy: **Chojnacki** i **Sierociński** — z oryginalnych: **Szaniawski**, **Jankowski**, a po części i **Wroński** <sup>2)</sup>.

Podział filozofii Kanta nie ostał się długo wobec krytyki i obszerniejszych wymagań nauki. Zasada podziału psychologiczna, a więc podmiotowa, nie mogła wystarczyć i nie wystarczała do uporządkowania przedmiotowej treści poszczególnych nauk filozoficznych. Środki bowiem poznania (rozum i zmysły, tj. owe *apriori* i *aposteriori*) nie mogą być podziałem wewnętrznej treści przedmiotu, i służyć za motywum rozkładu ich naukowej istoty. Stąd też podział ten jest zupełnie dzisiaj zarzuconym.

Jak zapatrywał się Kant na poznanie w ogóle, tak podobnie rozwinął swój pogląd na charakter umiejętności, twórca szkoły pozytywnej **August Comte** (ur. 1798, um. 1857). Odróżnia on w naukach jedne *abstrakcyjne*, ogólne, mające

---

<sup>1)</sup> Kant's *Logik. Ein Handbuch zur Vorlesungen*, wydanie Jäschege z komentarzem Kirchmanna. Berlin 1869, str. 24, 13—14, oraz *Kritik der reinen Vernunft* wyd. Kirchmanna. Berlin 1868 str. 46—47.

<sup>2)</sup> Wiedzieć to można w mało znanéj jego pracy *Programme du cours de Philosophie transcendante* Paris 1811, str. 7, której podział jest tak bujny, jak i cała wyobraźnia Wrońskiego. Jeszcze zaś bujniejsze dopełnienie tego podziału znaleźć można w drugiej jego pracy: *Petit traité de métaphysique élémentaire*, traduit de Snell, suivi de quelques considérations sur la philosophie absolue. Paris 1854 str. 25—45.



za przedmiot odkryć prawa rządzące fenomenami — drugie *konkretne*, opisowe, zajmujące się ich zastosowaniem i opisem tego, o czém traktuje historyja, mineralogija, botanika i zoologija. Ponieważ jednak te ostatnie uważa **Comte** za nierozwinięte, zwraca się więc wyłącznie do pierwszych, uważanych przezeń za fundamentalne dla drugich, i dla nich szuka zasady podziału <sup>1)</sup>. Opiera on ją w ogóle na *zależności jednej nauki od drugiej*. Arytmetyka i algebra, mówi on, mają prawdy dotyczące liczb, sprawdzające się zawsze i wszędzie, niezależnie od innych prawd; dla tego są pierwszymi w rzędzie nauk. Geometryja ma swoje własne prawdy, ale się już opiera na poprzednich. Tak dalej idzie mechanika, astronomija, fizyka, chemija, fizyologija (czyli biologija Comte'a) i nauka praw społecznych czyli socylogija. Z nich każda ma swoje własne prawdy, lecz zarazem jest zależną czyli opiera się na prawach nauk uprzednich. Stąd zjawiska pierwszych najpowszechniejsze a zawilość najmniejsza, a im dalej tém powszechność zjawisk się zmniejsza, a powikłanie zwiększa. Odpowiednio do tego, kolej nauk filozofii pozytywnej następująca: *matematyka, astronomija, fizyka, chemija, biologija i socylogija* <sup>2)</sup>.

Jeżeli pozytywizm w ogóle nie odpowiada bardzo wielu warunkom umiejętnej filozofii, — to jednakże zasada jego podziału, owa zależność przedmiotowa jednych nauk od drugich, ma gruntowną i racjonalną swoją podstawę. Istotnie, systematycznego wykładu bez takiej zależności jednej nauki

---

<sup>1)</sup> A. Comte: *Cours de philosophie positive*, wyd. 2, T. I str. 9 i 56.

<sup>2)</sup> Zobacz umiejętnie wyłożoną zasadniczą część pozytywizmu, i gruntowną jej krytykę w powyższym *Wstępie* Ochorowicza, str. 40—54.—Mamy téż o pozytywizmie rozprawę Dra Ziembę: *Pozytywizm i jego wynawcy w dzisiejszej Francji* Kraków 1872. Praca ta może się wydać samodzielnym studyjum pozytywizmu Comte'a temu, kto nie czytał dzieła Littrégo: *August Comte et la philosophie positive*. Wszakże jest to dzieło, z którego wszystko wyciągnął p. Ziembę. Aby się o tem przekonać, wystarczy nawet samo porównanie spisu rzeczy powyższego dzieła Littré'go z rozprawą p. Ziembę, w której przecież autor *nigdzie* nie powiedział na czém ją zbudował, jakby mu nie było wiadomem, że pracy cudzej choćby w takim tłumaczeniu, nie wolno podawać za swoją.

od drugiej, ani pomyśleć nie można. Można sobie prowadzić filozoficzne gawędy o wszystkim na raz — ale nie może być wówczas systematycznego wykładu. Nauka nasza będzie też mieć to zawsze na uwadze, i musi się tak rozwijać, jak jej przyrodzone prawa rozwoju dyktować będą. Mimo tej ważnej zasady pozytywizmu **Comte'a**, nie może on być i nie jest w gruncie niczém inném, tylko odnowionym starym materializmem. Bezkrytyczna jego dogmatyczna negacja wszelkiej duchowości, usuwanie wszelkich badań o istocie najwyższej — piętnuje go tém, co powiedzieliśmy.

pozytywizm warszawski tworząc osobny dział *zjawisk duchowych*, stanowi niezaprzeczenie znaczny postęp na polu filozofii pozytywnej. Ale i tu dział ten odnosi się tylko do fenomenów naszej duszy, i do fenomenów duchowych społeczeństwa. Wszelką zaś naukę o Bogu zostawiając tylko wierze, usuwa ją po prostu z dziedziny filozofii, a tem samem pozbawia jej możności zbadania i rozwiązania najwyższego swego przedmiotu. P. **Ochorowicz** powiada, że filozofia pozytywna musi się ograniczyć do badania zjawisk dostępnych człowiekowi, tj. zjawisk fizycznych i duchowych w powyższém rozumieniu. Ale pozwolimy sobie wątpić, czy kreśląc to swoje stanowisko, autor pamiętał dobrze swoje sposoby badania duszy, a w ogóle powiedzmy duchowe, które na *wewnętrzne, zewnętrzne i pośrednie* podzielił? <sup>1)</sup> Ten ostatni, odnoszący się do pomników ludzkiej działalności, w ogóle do dzieł inteligencyi człowieka, sądzimy, że może być zastosowanym nie tylko do pomników *intelektualnej* działalności człowieka, lecz zarazem i do pomników *intelektualnej* działalności Istoty najwyższej. Te ostatnie, zdaniem naszym, mogą być tak samo dobrze przedmiotem naukowych badań ducha boskiego czyli Boga, jak pierwsze ducha ludzkiego czyli duszy. — Tym sposobem nawet przy najpozytywniejszej metodzie, widzimy możliwość badania Istoty najwyższej, — a tém samem wykreślenie tego działu naukowego z dziedziny filozofii, uważamy za nieroztropność lub za nadużycie.

<sup>1)</sup> J. Ochorowicz: *Jak należy badać duszę?* Warszawa 1869 str. 7.

Jednym z dalszych podziałów filozofii, jakie uwydatniły się w historii, jest podział Hegla (ur. 1770, um. 1831), najwyższego mistrza tak zwanéj filozofii idealnéj. Punktem wyjścia jego filozofii jest bezpośrednia i rozumująca *świadomość*, która przez własne parcie dochodzi do negacyjnego stosunku, będącego znówu dalszym punktem rozwoju <sup>1)</sup>. Na tem się opiera cały dyalektyczny pochod filozofii idealnéj, a tém samém i jéj podział. Idea bezwzględna, inaczej absolut, albo jeszcze Bóg heglowski, mogąca być więcej lub mniej abstrakcyjną, przechodzi ciągle przez trzy stadyja. Gdy się znajduje w stosunku do siebie i dla siebie (an und für sich), stanowi wtedy pierwszą część filozofii — *logikę*; gdy się znajduje w stosunku do inobytu (Anderssein), tj. do bytu zewnętrznego, stanowi część drugą — *filozofiję natury*; gdy wreszcie powraca z inobytu w siebie, stanowi część trzecią — *filozofiję ducha* <sup>2)</sup>. Każda z tych części jest filozoficzną całością, jest w sobie zawartém kołem, w którém jednakże Idea jest szczególnieź oznaczona. Każde takie koło jest podstawą dla dalszego; całość zaś przedstawia się jako koło kół, z których każde jest koniecznym momentem, tak, że system cały stanowi zupełną i wykończoną Ideę <sup>3)</sup>.

Taki tedy jest podział filozofii Hegla, i takie nad nim rozumowanie. Wielu on liczył zwolenników. U nas dopiero w dziesięć lat po śmierci mistrza, począł się zwrot od krytycyzmu Kanta do idealizmu heglowskiego. Głównym jego przedstawicielem jest Dr **J. Kremer**. Chociaż w wielu punktach bardzo się on różni od swego mistrza, to jednakże i zasadę świadomości w pochodzie dyalektycznym, i momenta rozwoju, i wreszcie główny podział w swoim *Wykładzie filozofii* przyjmuje od niego <sup>4)</sup>. Dzieli więc również

---

<sup>1)</sup> W. F. Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* wyd. Kirchmanna. Berlin 1870, str. 41.—Według tego wydania cytuję niżej.

<sup>2)</sup> Tamże str. 48.

<sup>3)</sup> Tamże str. 45. Bliższy podział powyższych części znaleźć można w przykładzie Schweglera *Historji filozofii* str. 356 i nast.

<sup>4)</sup> Kremer: *Wykład systematyczny filozofii* Kraków 1849 T. I, str. 102 i nast., 26 i nast.

filozofiję na: *logikę*, *filozofiję natury* i *filozofiję ducha*, dodając jako wstęp fenomenologiję, przejętą także z filozofii Hegla. — W kierunku idealnym występuje jeszcze u nas **Trentowski** (ur. 1808, um. 1869 r.), ale różni się od Hegla znacznie. Metoda obu jest wprawdzie dyalektyczna, ale u Hegla ów ruch genetyczny odbywa się apriori, gdy u Trentowskiego aposteriori. Podział wreszcie główny naszego filozofa jest na: *filozofiję Boga* (stnienie), *filozofiję natury* (istnienie) i *filozofiję człowieka* (istniostnienie) <sup>1)</sup>. I chociaż gdzie indziej podaje inny <sup>2)</sup>, przecież tego trzyma się zawsze.

Podobny podział do heglowskiego, znajdujemy jeszcze u innych myślicieli — tak np. **Ueberweg**, jeden z filozofów najnowszej szkoły idealno-realnej, dzieli filozofiję na: *metafizykę*, *filozofiję natury* i *filozofiję ducha* <sup>3)</sup>, chociaż u niego metoda i zasada wykładu jest inną, wogóle antropologiczną.

Podział heglowski o ile dotyczył samej przedmiotowej treści, i ją zasadniczo rozdzielił, o tyle znalazł uznanie u najnowszych filozofów. Przeciwnie jego metoda i podmiotowy punkt wyjścia, nie mogły wytrzymać krytyki, i dla tego dziś należą już tylko do historii.

Jeżeli podziałom, któreśmy dotąd poznali, zbywało bardzo na umiejętnym rozgraniczeniu szczegółowej treści nauk filozoficznych — to podział Dra **Struve**, zwolennika najnowszej szkoły idealno-realnej, przedstawia znakomity pod tym względem postęp. Uczony ten, wielkiej dla nas zasługi, dzieli filozofiję na dwie główne części: *Fundamentalną* i *Szczegółową*. Do pierwszej zalicza: a) *propedeutykę* czyli wstęp do filozofii i encyklopedyję nauk filozoficznych — b) *logikę* czyli naukę dochodzenia i poznania prawdy, i c) *metafizykę* czyli naukę o bycie w ogólności. Drugą zaś, odpowiednio do trzech głów-

---

<sup>1)</sup> Trentowski: *Myślini czyli całokształt logiki narodowej* 1844, T. I. str. 70—71.

<sup>2)</sup> Trentowski: *tamże* T. I, str. 5 i nast.

<sup>3)</sup> Ueberweg: *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* Bonn. 1857, str. 7—8.

wnych przedmiotów poznania, dzieli na trzy części: *filozofiję człowieka*, *filozofiję natury* i *filozofiję Boga*. Filozofia człowieka rozkłada się znowu na: a) rozbiór ogólnych podstaw życia ludzkiego i jego duchowej istoty, czyli *Antropologiję* i *Psychologiję*, i b) rozbiór działalności człowieka, jej zasad, praw i rozwoju historycznego, który wedle trzech zasadniczych władz duszy ludzkiej: myślenia, uczucia i woli, dążących w swém działaniu do prawdy, piękna i dobra, obejmuje: 1<sup>o</sup> zasady i prawa myślenia czyli *logikę*, która już w części fundamentalnej dla wymagań naukowych została umieszczoną — i historyczny rozwój myślenia, postępujący ku prawdzie czyli *historyję filozofii*; 2<sup>o</sup> zasady i prawa uczucia czyli *estetykę*, i historyczny rozwój uczucia, urzeczywistniającego piękno czyli *historyję sztuki* — wreszcie 3<sup>o</sup> zasady i prawa woli czyli *etykę*, i historyczny rozwój woli ustalającej dobro czyli *filozofiję historyi* <sup>1)</sup>.

Jak łatwo mogliśmy zauważyć, podział ten jest wiele wyższy od wszystkich poprzednich. Uwzględnia on bowiem i stronę naukową, *dydaktyczną*, tak konieczną przy umiejętnym wykładzie filozofii, i stronę *przedmiotową* w części szczegółowej. Jednakże, naszym zdaniem, nie jest on jeszcze wolnym od niedostatków, które pochodzą: 1<sup>o</sup> z przyjęcia fałszywej zasady, i 2<sup>o</sup> z niedostatecznego rozgraniczenia nauk propedeutycznych od nauk fundamentalnych filozofii.

Co do pierwszego: kierunek idealno-realny, a z nim i Dr **Struve**, przyjmując za zasadę rozwoju i podziału filozofii, zasadę *psychologiczną*, tj. podmiotową, popada zaraz w pomieszanie. Zasada taka, jak nam wykazuje historia, zawsze prowadziła do gmatwaniny i do idealnego, a nie rzeczywistego, rozgraniczenia szczegółowej treści filozoficznej. Takim był podział filozofii na *teoretyczną* i *praktyczną*, opierający się na rozumie i woli, a więc podmiotowy. Jakoż dowolność w bliższym rozdziale pojedynczych nauk, nie miała tu i nie ma żadnych granic.—Takim też był podział Kanta na filozofiję *racyjonalną* i *doświadczalną*, oparty na środkach

---

<sup>1)</sup> Struve: *Wykład systematyczny logiki* T. I, str. 16—19.

poznania, a nie na umiejętniej treści pojedynczych nauk. O ile znowu Hegel naciągnął swoją formułkę do przedmiotowej treści filozoficznej, o tyle podział jego miał pewną wartość. Ale sama zasada owęj koczującej idei: po świetcie myśli, natury i ducha, — jest poprostu powiedziawszy filozoficznym nonsensem.

Otóż owa zasada podmiotowa, prowadziła zawsze do gmatwaniny i bezzasadności. Nie uniknął też tego i Dr Struve. Na podstawie takiej to zasady, zamieścił raz *logikę* w części fundamentalnej, jako część zasadniczą filozofii — a drugi raz w części szczegółowej, mianowicie w *filozofii człowieka*, jako naukę zasad i praw myślenia ludzkiego. Że taka psychologiczna zasada musiała w konsekwencji koniecznie do tego doprowadzić, to bardzo naturalnie — ale że takie zamieszczanie jednej nauki, nie może mieć gruntownej podstawy, to nie ulega żadnej wątpliwości, choćby tylko dla tego, że razi w oczy. Wszakże jej treść naukowa nie zmienia się ani tu ani tam — skądże więc ją można dawać w obydwu częściach? Pomieszenie to powstało z tego, że raz logika była uważaną jako przedmiotowa treść naukowa, i wówczas bardzo właściwie odniesiona do części fundamentalnej — powtóre zaś uważaną była tylko jako podmiotowy objaw władzy myślenia, będącej podówczas na planie przedmiotowym, a w skutek tego, choć jako dodatek, ale zawsze niewłaściwie, umieszczona (logika) w części szczegółowej. — Dla tej samej przyczyny i *historija filozofii*, jako dziejowy rozwój *myślenia*, niewłaściwie została umieszczoną w części szczegółowej, mianowicie filozofii człowieka, kiedy zadaniem jej i celem, a więc jej istotną treścią naukową, jak to wykazał **Herbart** i **Schelling**, jest przygotowanie kształcącej się młodzieży do czytania dzieł autentycznych i do samodzielnego badania źródeł. Charakter jej tedy scyentyficzny, jest jedynie *propedeutyczny*, bo dla znającego rzecz całą ze źródeł, jest ona niepotrzebną. Gruntownie tedy rzeczy biorąc, nie może ona być nigdy odniesioną do części szczegółowej, a że się tam dostała, to dla tej samej przyczyny co i logika.

Co do niedostatecznego rozgraniczenia nauk propedeutycznych od nauk fundamentalnych filozofii, to łatwo przekonać się o tem z tego, eo mówi sam prof. Struve. Mianowicie mówi on, że wstęp do filozofii i encyklopedyja nauk filozoficznych, nie opierają się jeszcze na umiejętnym rozwoju logiki, która dopiero pierwsza jest nauką *zasadniczą* filozofii <sup>1)</sup>. Skoro zaś tak, to nie można w żaden sposób zamieszczać tych umiejętności przygotowawczych w części *fundamentalnej* filozofii, bo pojęcie to z pojęciem nauk *propedeutycznych* jest zupełnie sprzeczném. Pod tym względem prof. Struve poszedł za niemieckimi filozofami, którzy także encyklopedyję odnoszą do części fundamentalnej filozofii, choć nieraz są sprzeczni sami ze sobą. Wreszcie, w podziale Dra Struvego uważamy w części szczegółowej (filozofija człowieka, filozofija natury i filozofija Boga), niewłaściwe uporządkowanie pojedynczych części. Uporządkowaniu temu przewodniczyła fałszywa zasada antropologiczna, i dla tego filozofija *człowieka* jest najpierw. Naszém zdaniem badanie człowieka, jego istoty i jego praw fizycznych i duchowych, jest zależném od zbadania lub znajomości istoty i praw natury: czybyśmy to je sami badali, lub gotowe już przejęli. Dla tego to filozofija *natury*, winna mieć uprzednie miejsce przed filozofiją człowieka, nie zaś jak w tym podziale, eo znajdujemy odwrotnie.

Tym sposobem poznaliśmy wszystkie najgłówniejsze dotychczasowe podziały filozofii. Pominęliśmy zaś te, które się nie ustaliły nawet na czas dłuższy. Do tych należy podział filozofii **Hobbesa** (wiek XVII), na naukę o ciałach *naturalnych* i *sztucznych* (*philosophia naturalis et civilis*), osnuty pod wpływem ówczesnej teoryi o państwie, jako organizmie sztucznym, a co w dziełku Rousseau'a *Du Contrat social* znalazło ostatni swój wyraz. Takimi są jeszcze podziały filozofii odpowiednio do prawdy, dobra i użytku (logika, etyka, ekonomija), i różne inne, nie mające wszakże

---

<sup>1)</sup> Struve: *tamże* T. I, str. 18—19.

żadnej ściśle umiejtniej podstawy, i dla tego też je pominięliśmy.

Obecnie możemy się zająć rozwinięciem podziału naszej umiejtności.

Przedewszystkiem następuje się kwestyja sposobu zapatrywania się na przedmiot, który mamy przed sobą. Idzie mianowicie o to, czy mamy się rządzić tylko istotną treścią nauki, czy też jeszcze i czém inném — czy tylko wewnętrzna treść naukowa pojedynczych umiejtności tagmonologii, czy też inne jeszcze względy mogą mieć miejsce w kwestyji podziału?

Dotychczas, widzieliśmy, brano na uwagę nie tylko względ pierwszy, ale i drugi, czyli tych drugich wiele. I tak, choć każdy dobrze wiedział, że nauka może być tylko w teorii czyli jest teoretyczną, jako nauka, przecież podobało się wziąć względ życiowy, jakby się o rozwój tego życia obawiano — podobało się, że tak powiem, użyć prezerwatywnego środka dla ochrony życia i jego prawidłowości, i względ ten nazwano *praktycznym*, tworząc tym sposobem filozofję *praktyczną*. Spodziewano się tą nazwą uchylić wpływ wszelkich oderwanych poglądów, bo to miała być w całym znaczeniu filozofija *praktyczna*. Spodziewano się, że tak powiem, oddzielić jak barykadą owo życie od czechy teorii, a zamienić je strawą filozofii praktycznej na żywną niwę życiowych urodzajów. Niestety, rzeczywistość okazała inaczej — okazała, że jedno z drugim w parze nie chodzi. Ta właśnie praktyka o którą tak szło wykazała, że owa filozofija praktyczna przejęta nowými ideami, przewróciła praktyczność, i nazwą rzeczy nie ocaliła.

To samo można powiedzieć o innych względach, w których gdy jest względ nie li tylko przedmiotowej treści nauki, ale pomieszanie i tego, i tego zarazem, jakie źródło tych nauk: czy rozum, czy wola, czy uczucie — w układzie stąd tworzy się zamieszanie pojęć, powtarzanie jednej nauki parę razy, etc.

Jak się przekonujemy z tego, wszelkie domieszki czyli w ogóle względy podmiotowe, nie mogą służyć za środek



do rozdzielenia szczegółowej treści filozoficznej. Wprowadzając na drogę indywidualnych poglądów; będąc przyczyną tworzenia podziałów, raczej pomysłów własnej wyobraźni (Hegel), niż rzeczywistej treści nauk; słowem, otwierając pole dowolności — względy te nie mogą służyć za umiejętne motywum podziału naszej umiejętności.

Otóż usuwając na stronę wszelkie względy i pytania podobne, widzimy w umiejętnościach filozoficznych tylko naukowy przedmiot, naukowy materiał, który jako taki, tylko względem jego wewnętrznej prawidłowości, tylko względem jego przyrodzonej treści rozwojowej, możemy uporządkować i rozdzielić. Musimy patrzeć w tej chwili na pojedyncze nauki naszej umiejętności, już jako na rzecz gotową, a nie pytać bynajmniej nateraz o to, jakie ich źródło i początek. Musimy je rozdzielać wewnętrzną treścią ich własnego rozwoju, a nie tem, że te są tylko w teorii a te w praktyce; że te kształcą tylko rozum, a te tylko uczucie lub wolę, jakby to były rzeczy bez związku. Słowem, winniśmy rozdzielać umiejętności tagmonologiczne ich wewnętrzną treścią rozwojową, tj. uważać je jako gotowy przedmiot, którego tylko przyrodzona prawidłowość o sobie decyduje.

Odpowiednio do tego jaką jest ta prawidłowość, takim też być powinien i wykład umiejętności, a więc i jej podział. Otóż zastanowiwszy się gruntownie nad sposobem wykładu, kwestyja podziału rozwinię się sama z siebie.

Mimo różnicy w sposobie wykładu różnych umiejętności, jaka pochodzi z natury traktowanego przedmiotu, istnieją jednakże pewne ogólne prawa, niezbędne przy wszelkim systematycznym rozwoju nauki. We wszystkich umiejętnościach, ogólnie rzecz biorąc, istnieje konieczność wykładania działów trudniejszych, dalszych, na podstawie łatwiejszych, początkowych. Jest to niezbędnym warunkiem prawidłowego kształcenia uczącego się, wymaganym przez każdą pedagogikę. W matematyce kwestyja ta przedstawia się w zależności uczenia prawd wyższych na podstawie niższych. Nie można nikogo uczyć ułamków, jeżeli nie umie działań z liczbami prostymi; proporcyj, jeżeli nie zna nauki o stosunkach;

reguł, jeżeli nie zna proporcji, i t. d. W innych naukach jest to mniej widoczném, ale daje się dopatrzeć wszędzie. W nauce np. języka nie można nikogo uczyć składni, jeżeli nie zna gramatyki. Potrzebę tego uznano w umiejętnościach prawno-politycznych w początkach naszego stulecia, przyjmując naukę encyklopedyi prawa, jako wstępną do jurisprudeneyi. Tymczasem w filozofii, jak później bliżej zobaczymy, do dziś dnia niektórzy jeszcze uważają logikę, tę najtrudniejszą, rzec można, naukę filozoficzną, za wstępną do filozofii.

Dziwić się doprawdy przychodzi, jak bez szczegółowego zapoznania z pojęciem, zadaniem i znaczeniem filozofii dla życia, można kogoś wprowadzać w sam środek umiejętności, w najtrudniejszą jęj dzielnicę? A przecież tak się dzieje dotąd z wykładami logiki i psychologii po gimnazyjach, gdzie jakieś ogólne wstępy nie mogą odpowiedzieć celowi, w takiej obszernj umiejętności jak filozofija. To też nie dziw, że logika często gimnazyjalistom przewraca w głowach, spaczy wszelkie pojęcia o filozofii, i na zawsze od nięj odstępuje. Przyczyną właśnie tego, jest ten nieprawidłowy sposób wykładu filozofii. W innych umiejętnościach, albo nakazuje tę prawidłowość sama natura przedmiotu, albo też prędzej ją poznano, jako niezbędną i konieczny warunek. Temei więcj tagmonlogija, jako umiejętność czysto umysłowa, której przedmiot jest niedostępny dla naszych zmysłów, wymaga koniecznie prawidłowego swego rozwoju. Tutaj nie może być żadnego przeskoku, jeżeli chcemy, aby treść jęj została rozwiniętą systematycznie, aby została należycie poznana.

Otóż więc wykład tagmonlogii musi być *prawidłowym*, tj. przeprowadzanym *od rzeczy łatwiejszych do trudniejszych, od znanych do nieznaných*. — Jakaż będzie teraz zasada podziału?

Powiedzieliśmy wogóle, że może być tylko *przedmiotową*, tj. opartą na wewnętrznej przedmiotowej treści nauki. A ponieważ wykład sam musi być prawidłowym, to jest odznaczającym się zależnością jednéj nauki od drugiejj, za-

tem samą zasadą będzie *zależność przedmiotowa prawidłowego rozwoju tagmonologii*, tj. pojedynczych umiejętności tagmonologicznych. Zasada ta, jak widzimy, wyraża dwa względy: *wzgląd prawidłowości* i *wzgląd przedmiotowości*. Oba one złączone są ze sobą nierozzerwanie, bo prawidłowość ta ma być prawidłowością przedmiotowej treści, i ta nawzajem musi być prawidłowo rozwiniętą. — Na podstawie téj zasady możemy teraz przystąpić do bliższego oznaczenia samego podziału.

Odpowiednio do powyższej zasady, w kresleniu podziału musimy oba jęj względy mieć na uwadze. I tak co do pierwszego występuje głównie kwestyja dydaktyczna. Wykład naszej umiejętności, mówiliśmy już, wymaga studyjów przygotowawczych, propedeutycznych, które są nieodzowne dla natury samej nauki. One więc stanowić będą osobną pierwszą część naszego wykładu. Po wykładzie ich wypada dopiero ustalić zasadnicze umiejętności, któreby wogóle obejmowały całą teorię poznania. Bez nich niepodobna bowiem przystąpić do wykładu szczegółowych nauk; one więc dla tego samego względu prawidłowości, muszą następować zaraz po części propedeutycznej, stanowiąc część drugą, fundamentalną. Na podstawie tych dwóch części można dopiero przystąpić do wykładu nauk, których przedmiotem jest natura, człowiek i Bóg. Te więc stanowić będą część trzecią i ostatnią szczegółowych umiejętności.

Wykład zatem tagmonologii obejmować będzie trzy części:

**I. Część Przygotowawczą** czyli **Propedeutykę tagmonologii**, której zadaniem będzie wykazać rozliczne kwestyje i pytania nastrożające się naszemu umysłowi, i skłaniające go do ich umiejętnego zbadania — postawić rozmaite zagadnienia i dać ogólne ich pojęcie, a zarazem przygotować na drodze historycznej do umiejętnego zrozumienia treści nauk tagmonologicznych — dalej,

**II. Część Fundamentalną**, której zadaniem będzie ustalenie podstaw poznania w ogóle, tj. sposobów, zasad i ogólnej prawidłowości tagmonologicznego badania — wreszcie,

**III. Część Szczegółową**, która będzie miała za zadanie

\*

przedstawić i zbadać główne przedmioty poznania ludzkiego na podstawie tagmonologicznego kierunku — jakimi są natura, człowiek i Bóg.

Bliższe rozwinięcie tego podziału należy do Encyklopedyi umiejętności tagmonologicznych, a zarazem znajdzie się na początku każdej części, w jej granicach.

Obecnie przystąpimy do wykładu pierwszej z kolei części, tj. do Propedeutyki tagmonologii.

---

## CZEŚĆ PRZYGOTOWAWCZA

czyli

# PROPEDEUTYKA TAGMONLOGII.

---

W pośród różnych umiejętności jakie przedstawia wiedza ludzka, nie znajdujemy żadnej takiej, któraby mogła od razu wprowadzić swych uczniów w centrum swojego ogniska; któraby była w stanie zapoznać ich od razu z główną swoją treścią, i otworzyć im najgłębsze swoje tajniki. W każdej znajdujemy najpierw ogólne poglądy i uwagi, które muszą poprzedzać szczegółowy wykład przedmiotów poznania, różnych pojedynczych jej części. Każda bowiem umiejętność jest przywiązaną do przyrodzonych zasad i praw rozwoju; każda jest związaną naturalnym rozwojem samego przedmiotu, jego prawidłowością i prawidłowością badawczego rozumu. Wprawdzie zdarza się niekiedy, że rozum ten niejako przekracza własną swoją ograniczoność, że się odrywa od praw rozwoju wspólnych wszystkim jednostkom ludzkim, i bez kolejnych stopni dosięga potężną siłą samej istoty rzeczy, jej całości i jej najwyższych zagadnień. — Ale umysły takie są rzadkie, zjawiają się wiekami, są to geniusze rodu ludzkiego, przyświecające jego historii. I te jednak

aby doszły do systematycznego poznania rzeczy, do możności przelania swęj treści w formy dostępne dla ogółu społeczeństwa, — muszą poznać przeszłość, aby w jęj imię i na jęj nabytkach ustalić nowe zasady rozwoju i postępu w pewnej umiejętności. Każda przeto nauka musi być stopniowo i kolejno rozwinięta, jeżeli ma prawidłowo rozwinąć swoich uczniów. Musi ona się zastosować do przyrodzonych praw rozwoju człowieka, które zawsze a szczególnie na początku rozwinięcia się jego intelligencyi, najlepiej się okazują.

Żadne dziecko nie jest w stanie przystąpić od razu do szczegółowego zbadania jakiejś rzeczy — poznaje ją tylko ogólnie, zewnątrznie — nie rozbiera jęj części, często nawet nie odróżnia od innych, a na zapytanie czemu była, odpowiada jedynie jęj nazwą w pytaniu. Dopiero pomoc starszych rozwija jego wiadomość o niej, odróżnieniem jęj od innych, co później samo z łatwością czynić potrafi. Tym sposobem dochodzi do poznania rzeczy, i z ciekawością chce poznać inne. — I my przystępując do nieznanęj nam umiejętności, jesteśmy takimi samými dziećmi. Ta tylko różnica, że u nas już nie tylko prosta ciekawość, ale świadome pragnienie zaspokojenia wewnętrznych potrzeb duchowych, nagli do zajęcia się ich zbadaniem. Jednakże jak u dziecka, jak w innych naukach, tak tem więcej i w naszęj umiejętności tylko stopniowy jęj rozwój może nas wprowadzić do samego jęj wnętrza, do ostatecznego jęj celu. Musimy przejść przesłonek, przebyć nawę tęj świątyni, zanim dojdziemy do jęj najwyższego sanktuarium. Sama wreszcie zasada, jakąśmy przyjęli w wykładzie tagmonologii, musi być naszym sternikiem, byśmy dobiegli celu naszęj podróży. Tylko prawidłowy rozwój nauki może nas doprowadzić bez ciężkiego trudu do poznania wewnętrznej jęj treści; uzupełnić wszelkie wymagania ograniczonego naszego umysłu, i ukształcić nas prawdziwie. W przeciwnym razie postęp albo jest niesłychanie trudnym, albo też wcale niemożliwym. Wszędzie bowiem dla uczącego się w ten sposób, przedstawiać się będą trudności, których ani zrozumieć ani przewyciężyć nie będzie w stanie. Taka nieprawidłowość w nabywaniu umiejętności,

odbijać się będzie i w reprodukcji, świadcząc temsamém przeciwko jój użyciu w nabywaniu jakiegokolwiek wiedzy. Wszelka więc nauka, a tém więcéj tagmonlogija, wymaga systematycznego wykładu, w celu prawidłowego rozwinięcia swego przedmiotu i natury kształcącego się umysłu.

Jeżeli bowiem w innych umiejętnościach przedmiot poznania przedstawia się niezależnie od samój nauki; leży na powierzchni świata zewnętrznego i przedstawia się nieraz zmysłowo — to zupełnie co innego w naszej umiejętności. Przedmiot jój, ściśle biorąc, nie jest widzialnym i dostępnym dla naszych zmysłów; nie objawia się dotykalnie jak w innych naukach, ale jest dostępnym tylko dla samego umysłu. Dla tego ten tylko może go pojąć i zrozumieć znaczenie samój nauki, kto jest do tego odpowiednio przysposobionym.

Z téj ściśle umysłowej treści przedmiotu tagmonlogii wypada to, że i przygotowanie do jój fundamentalnych i szczegółowych studyjów musi być obszerniejsze, niżeli w innych umiejętnościach. Nauki przyrodnicze i medyczne mają przedmiot zmysłowy, dostępny i widzialny dla każdego poczynającego około nich studyja, dla tego też wymagają bardzo małego przygotowawczego wykładu. Już umiejętności prawne, choć znajdują swój przedmiot w życiu społeczném, dla wiele jednak skomplikowanej jego treści potrzebują obszerniej propeautyki. Tém więcéj nasza umiejętność, którój treść jest tak dalece złączona z samą nauką, że jój bez niej przedstawić niepodobna, wymaga wszechstronnego przygotowania pod każdym względem. Jako bowiem umiejętność umiejętności, mająca wyrażać temsamém przedmiot, będący przedmiotem każdej innej po szczególe nauki, może go przedstawić jedynie w formie umiejętnej, dostępnej tylko dla samego umysłu. Ta ściśle zatem naukowa treść tagmonlogii, wymaga bardzićj niż każda inna umiejętność odpowiedniego przygotowania się, pewnej nauki, któraby nas wszechstronnie przysposobiła do słuchania dalszych specjalnych studyjów. Zanim jednak oznaczymy co pod nią rozumiemy będziemy, zastanowimy się najpierw jak dzisiaj jest pojmowaną.

Początek *Propedeutyki* sięga już czasów starożytnej Grecyi, jak to sam wyraz przedstawia. *Προπαιδεία*, *Προπαιδευτική* (z domyślnem *τέχνη* lub *ἐπιστήμη*), oznacza wszystko to co wprowadza do pewnej umiejętności. Ma ona zatem znaczenie ogólnie wstępne, przygotowawcze. Za taką naukę wstępną zwolennicy Arystotelesa czyli tak zwani *Perypatetycy* uważali logikę, jako *Organon*. Następnie pojęcie nauki wstępnej jako Wstępu do Filozofii, ulegało różnym zmianom, o czem we właściwem miejscu powiemy obszerniej. Znaczenie zaś propedeutyki rozwinęło się szczególnie w naszym wieku, mianowicie w drugiej jego połowie, i na to zwrócimy główną uwagę.

Nie potrzeba się długo zastanawiać przeglądając rozmaite dotychczasowe prace propedeutyczne, aby dojść do tego przekonania, że cel i zadanie propedeutyki nie są dotąd jasno pojęte. Nauka ta jest obecnie w fazie swojego rozwoju; dla tego też musimy ściśle rozebrać jęj poglądy, aby dojść do dokładnego pojęcia jęj składu, celu i zadania.

W pierwszej połowie naszego stulecia prace propedeutyczne **Calker**'sa <sup>1)</sup>, **Hillebranda** <sup>2)</sup> i **Hegla** <sup>3)</sup>, mają charakter zupełnie inny, jak najnowsze dzieła w tym kierunku. Ograniczają się one oprócz części wstępnych *encyklopedyją* filozoficzną, która jest ogólnym rysem całego systemu filozofii. A jakkolwiekbyż owe części *wstępne* są stosunkowo do innych bardzo ograniczone, i nie wyczerpują całkowicie przedmiotu, to jednakże dokładnie w nich jest pojęte samo zadanie propedeutyki, jako nauki, która przedewszystkiem powinna stać na stanowisku ogólnym, a obejmującym cały zakres umiejętności. Taką jest mniej więcej *Propedeutyka* Hegla. Dzieli się ona na trzy kursa: dla klas niższych, średnich i wyższych. Pierwszy obejmuje wogóle naukę o woli,

---

<sup>1)</sup> Calker: *Propädeutik der Philosophie*. Bonn 1820—1821.

<sup>2)</sup> Hillebrand: *Propädeutik der Philosophie*. Heidelberg 1819.

<sup>3)</sup> Hegel: *Philosophische Propädeutik* w zbiorowém wydaniu jego dzieł przez Rozenkranza T. 18. Berlin 1840. Zobacz też *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* wyd. Kirchmanna. Berlin 1870, str. 3.



tj. naukę prawa, moralności i religii. Drugi Fenomenologiję ducha i logikę: tamta traktuje o świadomości wogóle, o świadomości siebie i o rozumie — ta zaś o bycie, istocie i pojęciu. Trzeci wreszcie obejmuje wogóle naukę o pojęciu (Begriffslehre) i encyklopedyję filozoficzną, zawierającą znowu logikę, a nadto umiejętność natury i umiejętność ducha.— Jakkolwiek bądź już tutaj znajdujemy umieszczoną osobno logikę, to jednakże tak sam jej wykład ogólny, jak wreszcie cały wykład propedeutyki, stoi na stanowisku zupełnie inném jak późniejsze, mianowicie obejmuje w ogólnej formie cały zakres umiejętności filozoficznych.

Zupełnie inne pojęcie propedeutyki poczyna się od **Herbarta**, który w swoim Wstępie do filozofii rzucił pierwsze do niej myśli, rozwinięte potem przez cały szereg filozofów: **Strümpla**, **Drbala**, **Rumpla**, **Zimmermanna**, **Lichtenfelsa**, i wielu innych. Herbart w końcu swojego *Wstępu*, daje ogólną wskazówkę filozofii dla gimnazyjów. Zaleca on tu *logikę*, którą uważa za potrzebniejszą niż *metrykę*, *psychologiję empiryczną* i w krótkości *historyję filozofii*. One powinny być wyłożone ogólnie już w gimnazyjum, i bez ich znajomości żaden gimnazyalista nie powinien otrzymać świadectwa dojrzałości dla wstąpienia do uniwersytetu <sup>1)</sup>. Postawienie takiego wyroku przez znaną w świecie filozoficznym powagę, wywołało w Niemczech walkę dwóch obozów: tych którzy byli za, i tych którzy byli przeciw temu. Do pierwszych należą dopiero co wyżej wspomniani, do drugich **Trendelenburg**, **Rosenkranz** i inni. Jedni i drudzy stoją na zupełnie skrajnych stanowiskach. Tamei przesadzają zadanie propedeutyki; ci zaś prawie znoszą jej istnienie. Tamei w logice i psychologii widzą propedeutykę filozoficzną; ci zaś sądzą, że propedeutyka nie byłaby konieczną, gdyby to co odnośnie do filozofii znajduje się w gramatyce, matematyce i nauce religii, stosownie zostało wyłożonem. Długo trwająca walka kończy się zwycięstwem pierwszych. I widzimy w Prusach

<sup>1)</sup> F. Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg 1821, str. 280.

rozporządzenie ministerstwa oświaty (dnia 13 grudnia 1862) co do propedeutyki filozoficznej dla gimnazyjów, obejmującej logikę i psychologię empiryczną. Weześniej jeszcze zjawia się ono w Austrii, bo postanowieniami Ministerstwa oświaty z dnia 10 września i 1 grudnia 1855 r., oraz 5 Lutego 1856 r. Odtąd to logika (w klasie 7) i psychologija (w klasie 8), panują jako propedeutika po gimnazyjach.

Otóż wypada nam się teraz zastanowić, jak pojmują ci panowie znaczenie, zadanie i sposób wykładu propedeutyki filozoficznej, gdyż tylko tym sposobem możemy się przekonać, czy propedeutika taka ma być swój uprawniony, lub nie; czy może zapewnić korzystny rozwój w filozoficznym kształceniu się młodzieży, i czy wreszcie odpowiada prawidłowemu rozwojowi samej umiejętności filozofii. Zwracamy tu uwagę, że jest to kwestyja wielkiej wagi, gdyż od jej takiego lub innego rozwiązania, zależy normalny umysłowy rozwój całego młodego pokolenia, albo jego spaczenie. Stosownie bowiem do tego jaką otrzyma podstawę filozoficzną; jakie odbierze pierwsze wrażenie w szkołach o filozofii, takie też o niej pojęcia zachowa i w uniwersytecie, a potem i w całym życiu. Biada krajowi, który zapomina o znaczeniu tej nauki — który nie pomni, że tu idzie o przyszłość ducha!

Na etymologiczne znaczenie propedeutyki, wszyscy uczeni się zgadzają. **Drbal** powiada, że ona powinna być wstępna szkołą (Vorschule, Proscholium) dla filozofii. Taką zaś powiada za Janem Paul, było w wiekach średnich miejsce oddzielone od głównego audytorium, gdzie Proscholus (Vorschulmeister) przygotowywał swoich uczniów we wstępnych wiadomościach. Tak więc, mówi Drbal, propedeutika filozoficzna powinna być tym proscholusem, któryby do właściwej (eigentlich) filozofii przysposobił abiturientów. Ona to ma przygotować gimnazjalistę do słuchania bez trudności uniwersyteckich wykładów filozofii, a jak dodaje jeszcze Rumpel, do rozumienia dzieł filozoficznych <sup>1)</sup>. Ona wreszcie powiada

---

<sup>1)</sup> T. Rumpel: *Philosophische Propädeutik oder d. Hauptlehren d. Logik und Psychologie*. Güttersloh 1866. Przedmowa str. VI.

Drbal, ma być wykładaną po gimnazyjach dla tego, że potem nie wszyscy słuchacze uniwersytetu są obowiązani do jej słuchania <sup>1)</sup>).

Lecz jakąż ma być, pytamy teraz, owa propedeutyka filozoficzna dla gimnazyjów? Jakie wiadomości wstępne i przygotowawcze do owęj *właściwej* filozofii ma ona zawierać? z jakich części ma się składać? Oto nie co innego, tylko, jak wiemy, *logika* i *psychologija*, mają stanowić propedeutykę czyli naukę wstępną! Tacy uczeni jak **Herbart, Strümpell, Exner, Bonitz, Allihn, Zimmermann, Drbal, Lott, Rumpel, Volkmann, Beck, Stoy, Hollenberg** i t. d., są za wykładami takiej propedeutyki po gimnazyjach. Zaiste, nie wiemy czemu przypisać tak znakomity poczet zwolenników takiej nieszczęśliwej maksymy. Nie podobna zarzucić braku pojęcia etymologicznego znaczenia propedeutyki, choć znowu z drugiej strony nie można niezem usprawiedliwić takiego pomieszania elementarnych pojęć. Znajdujemy tu bowiem nie tylko najdowolniejsze pojęcia i układy, ale zarazem odnoszenie jednéj i téj saméj nauki do dwóch działów. Tak np. **Beck** oprócz logiki i psychologii, które zalicza do propedeutyki, dodaje jeszcze i *encyklopedyję*, choć gdzie indziej téż samą encyklopedyję uważa za *fundamentalną* część filozofii <sup>2)</sup>. U nas prof. **H. Struve** choć inaczej pojmuje propedeutykę, mianowicie jako *Wstęp do filozofii i Encyklopedyję filozoficzną*, przecież zalicza ją także do części *fundamentalnej* filozofii <sup>3)</sup>, nie wiedzieć z jakiej przyczyny.— Jak widzimy przeto skład propedeutyki nie jest jeszcze ustalony, a co przy dotychczasowém podstawie nie łatwo by nastąpić mogło. Jakim bowiem sposobem, pytamy, można zaliczać *logikę* i *psychologję*, te jądro nauki filozofii, do propedeutyki czyli nauki przygotowawczéj? Na to nie znajdujemy żadnéj innéj odpowiedzi

---

<sup>1)</sup> M. A. Drbal: *Lehrbuch der propädeutischen Logik*. Wien 1865. Przedmowa str. V—VI.

<sup>2)</sup> J. Beck: *Philosophische Propädeutik. Grundriss d. empiri. Psychologie u. Logik*. Stuttgart 1872, str. VII.

<sup>3)</sup> H. Struve: *Wykład systematyczny logiki*. T. I. str. 12 i 19.

jak proste twierdzenie, że to są nauki propedeutyczne, lub że pozostają ze sobą w nierozzerwanym związku <sup>1)</sup>, a jako takie stanowią propedeutykę filozoficzną, i winny być wykładane w gimnazyjach, i to jeszcze jak chcą niektórzy względnie logiki zaraz w najniższych klasach wraz z gramatyką <sup>2)</sup>. Ależ na takiej podstawie można i inne nauki zaliczyć do propedeutyki, bo gdzież tu jaka miara? To też istotnie **W. Hollenberg** robi dalszy postęp w tym rodzaju, i oprócz dwóch nauk propedeutyki, uznanych przez większość, zalicza jeszcze do niej *Etykę* <sup>3)</sup>! Jeżeli zatem logika, psychologija i etyka, stanowiąc będą propedeutykę do właściwej, jak mówią, filozofii, pytamy, co będzie tą *właściwą* filozofiją? Najważniejsze nauki dotyczące człowieka zostają przez to wyczerpane; pozostaje filozofija natury i filozofija Boga. Przedostatnia wszedłszy dzisiaj na pole ściśle doświadczalnych badań, prawie się wyosobniła — zostaje zatem tylko filozofija Boga, która w żadnym razie nie może stanowić właściwej filozofii. — Nie chcemy wchodzić w wywodzenie dalszych niekonsekwencyj, jakieby z takiego pojmowania propedeutyki można jeszcze wyprowadzić. Powiemy tylko, że idąc tak dalej dojdzie się do tego, iż w końcu stworzy się przez takie dodawanie pojedynczych nauk jakiś rodzaj encyklopedyi filozoficznej, zamiast wstęp; słowem, zupełnie co innego jak pierwotnie zamierzono.

Zwolennicy takiej propedeutyki, zakładają sobie nie tylko przedstawienie treści pojedynczych nauk, jakie przyjmują, lecz zarazem wykazanie, że prawdziwe a logiczne myślenie prowadzi do Istoty najwyższej. Jakkolwiek bądź, pozornie rzecz uważając, jest to bardzo piękny cel, to jednakże wielkie zachodzi pytanie, czy on istotnie osiągnięty

---

<sup>1)</sup> T. Rumpel: *Philosophische Propädeutik*. Przedm. str. V.

<sup>2)</sup> Zobacz Warrena: *Anfangsgründe der Logik*. 1863.

<sup>3)</sup> W. Hollenberg: *Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik*. Elberfeld 1869. Zobacz przedmowę, w której wyraża dydaktyczne znaczenie etyki dla gimnazyjum.

zostaje. Skutki najczęściej okazują rzecz w przeciwném świetle, bo dużo wychodzi młodzieży z gimnazyjum, która zamiast eoby być utrwaloną — jest zachwianą w pojęciach religijnych o Istocie najwyższej. — Ażeby wytłómaczyć czego to jest przyczyną; musimy się zwrócić do sposobu w jakim jest wykładana propedeutyka po gimnazyjach.

Krótki bardzo przeciąg czasu jaki jest w gimnazyjum dla propedeutyki, wymaga ograniczenia się tylko do dogmatycznego przedstawienia rzeczy. Tém więcéj zaś staje się to jeszcze koniecznem, że wymaganiami są praktyczne ćwiczenia, tj. wprawa w rozmaitych formułach syllogistycznych. **Allihn** powiada, że wykład logiki wymaga tego samego co wykład matematyki, tj. wprawy. Albowiem jak ten tylko może umieć liczyć dziesiętnie, kto się do tego przyzwyczaił; ten posługiwać się logarytmami, kto ich sobie przyswoił — tak tylko ten może myśleć logicznie, kto się do tego za młodu wprawił. Aby więcé to osiągnąć potrzeba różnych ćwiczeń logicznych, które mają nas doprowadzić do celu <sup>1)</sup>. Pomijam to, że wielu ludzi bez logiki logicznieéj myślało, niżli ci co się jéj wyłącznie poświęcili. Z tego zaś co autor podał wypływa, że przy takim stanie rzeczy musi ustać wszelkie samodzielne myślenie, bo jest poddane pod ścisłe formułki syllogistyczne, ograniczające ucznia od początku do czystego mechanizmu. To też **Rumpel** wyraźnie powiada, że propedeutyka filozoficzna ma zadania prawdy swoje *mechanicznie* przyswoić uczniom <sup>2)</sup>. Nie dziw przeto, że przy takim sposobie wykładu, uczniowie dochodzą do wręcz przeciwnych rezultatów jak było zamierzonom. Jest to nic innego jak dawna scholastyka, która tylko takie myślenie uważała za logiczne, które się stosowało do przepisanych *aksjomatów, propozycyij, kwestyij, argumentów, racyj, dubiów, objekcyj, solucyij i egzemplów* — a które jakimé było, to pewno wszysey wiedzą.

Filozofija tak dotychczas jak w przyszłości, chociaż

<sup>1)</sup> Allihn: *Antibarbarus logicus*. Halle 1853 str. 85.

<sup>2)</sup> Rumpel: *Philosophische Propädeutik*. Przedmowa str. V.

stanie na pewniejszej podstawie niż dotąd, jeżeli chce treść swoją umiejętnie przedstawić; jeżeli chce przekonać o nieomylnych swoich nabytkach; jeżeli wreszcie chce jako propedeutyka usposobić do dalszych samodzielnych studyjów— powinna rozwijać treść swoją prawidłowo i krytycznie; powinna od początku rozwinać tę samodzielność umysłu, wyczerpieniem wszelkich dotychczasowych dróg i sposobów, jakich probowano. Takiego traktowania rzeczy wymaga sama natura filozofii. Będąc bowiem ściśle umiejętnością umysłową, więcej abstrakcyjną niżeli matematyka, która przedmioty i pojęcia swoje może uzmysłwić — powinna postępować odpowiednio do przyrodzonych praw intelektualnego rozwoju człowieka. Wprawdzie umysł ludzki da się nagiąć do subtelnych formułek; ale te nie są zdolne zupełnie go przygiąć, bo jego wewnętrzne pragnienie wszechstronnego zaspokojenia swojego wnętrza, czy prędzej czy później się odezwie, a odezwie się z tém większą siłą, im dłużej było tłumioném. Historyja dostarcza nam wiele na to przykładów. Dosyć będzie gdy wspomnę o walce nowszej filozofii przeciwko scholastyce. Jak zatem rozwój umysłowy ludzkości, tak téż i rozwój umysłowy pojedynczego człowieka, wymaga jednych i tych samych warunków, aby mógł się rozwinać prawidłowo. Potrzeba go zatem zaraz z początku wprowadzić na właściwą drogę, na drogę odpowiednią jego wolnej naturze, na drogę krytyczną.

Tymczasem dotychczasowa propedeutyka stoi na zupełnie inném stanowisku, na stanowisku nieledwie scholastycznego mechanizmu. Obszerny jój zakres, ograniczoność czasu, nieodpowiedniość sił umysłowych ucznia gimnazyjalnego do słuchania krytyki w takich specjalnych studyjach (jak logika i psychologija) — zmusza ją do przyjęcia stanowiska ściśle dogmatycznego, do mechanizmu, który dzisiaj nie może znaleźć żadnego uznania wobec najnowszych racjonalnych wymagań wiedzy. Kolizja ta między przedmiotem a zasadą propedeutyki, która przy takim stanowisku w żaden sposób nie da się korzystnie rozwiązać dla nauki i dla ucznia, ale będzie zawsze ze szkodą jednej lub obu stron

razem, jak dzisiaj — kolizja ta, mówię, doprowadza nas do tego przekonania, że sama umiejętność propedeutyki jest fałszywie pojętą. Jakoż istotnie jest nie inaczej.

Aby dojść do wykrycia przyczyny takiego stanu rzeczy, musimy się cofnąć aż do starożytnej Grecyi, która jest matką i źródłem najrozmaitszych pojęć i poglądów. Znajdujemy tu u *Perypatetyków* to samo zapatrywanie się na logikę co i dzisiaj. Jest ona tam uważaną za naukę *wstępną* dla wszelkiego poznania prawdy. Na właściwem miejscu obszerniej o tem powiemy, tu zaś wykazujemy tylko, że odtąd zaczęto uważać logikę jako naukę wstępną, aż w końcu zaliczono ją do propedeutyki gimnazyjalnej. Zważywszy jednak naturę téj nauki, dziwimy się, jak można ją mieszać z prawdziwemi naukami przygotowawczemi filozofii, których zadaniem jest ogólne, wszechstronne i prawidłowe rozwinięcie umysłu, oraz przysposobienie go do dalszych specjalnych studyj, a czemu logika swoją szczegółową treścią w żadnym razie nie odpowiada i nigdy odpowiedzieć nie może. Rozumiał to doskonale już Arystoteles, i logiki za wstęp w dzisiejszem pojęciu nie uważał. Istotnie bowiem ma ona dla całej wiedzy, a więc i dla filozofii znaczenie, wyższe, zasadnicze, fundamentalne, i może być tylko częścią *fundamentalną*, a nie propedeutyczną filozofii.

W najnowszych czasach kiedy zaczęto uważać rozwój logiki zależnym od rozwoju psychologii, połączono je ściślej ze sobą. Znajdujemy to u zwolenników formalnego kierunku Kanta, jak i w kierunku idealno-realnym. Z tego przeto względu zaliczono także i psychologię do propedeutyki, choć ona nie ma nic wspólnego ze wstępnymi pojęciami, jakie się winny znajdować w propedeutyce <sup>1)</sup>. Tem więc przeto etyka nie ma żadnej logicznej przyczyny, aby mogła wchodzić w skład propedeutyki.

Zwolennicy takiéj nauki przygotowawczéj dla gimnazjów za jedyny najważniejszy motyw przytaczają to, że

---

<sup>1)</sup> W ten sposób, tj. jako Logikę i Psychologię, opracował u nas *Propedeutykę filozoficzną* ks. Franciszek Kautne.

ona ma przygotować uczniów do łatwego słuchania kursów uniwersyteckich. Ale jakież to ma być to przygotowanie? Oto wiemy, że ściśle dogmatyczne, mechaniczne. Ponieważ zaś takie przygotowanie jest, jak wykazaliśmy, sprzecznem z naturą umiejętności i z naturą intelektualnego rozwoju człowieka, przeto uważamy tak skład jak cel i zadanie takiej propedeutyki, nie tylko za nie mające żadnej racjonalnej podstawy, ale nadto taką propedeutykę za jaknajbardziej szkodliwą w kształceniu młodego pokolenia. Ona bowiem nie tylko że nie da koniecznych wstępnych wiadomości, których wszelkimi dorywczymi wstęпами zastąpić się nie da <sup>1)</sup>, ale co więcej swoją przeważającą specjalną częścią (logiki i psychologii) przytłumi tamto; młody umysł ucznia złamie w zarodzie nauką (logiką), która mimo całej swjej ważności, nie doszła dotąd jeszcze do żadnych pewnych rezultatów; która nie zdolna mu jest podać zaspakajającego środka do rozwiązania wysokich pytań wyrwujących się z jego duszy, a ma niby głównie spełniać to zadanie. Takiej więc nauki, która sama ciągle i dotychczas się kształci; której, powiemy, nawet i te trzy lub cztery pierwotne niby nieomyślne zasady poznania, ulegają jeszcze wielkiej krytyce, która wogóle nie daje dotąd żadnych zaspakajających i pewnych rezultatów; jest bardzo trudną dla młodych umysłów, nieprzyzwyczajonych jeszcze do abstrakcyjnego myślenia, a może uleść jeszcze zupełnemu przewrotowi — takiej nauki, powiadamy, nie można w żadnym razie uważać za naukę propedeutyczną, a tém więcej nauczać jęj jeszcze w gimnazjach <sup>2)</sup>. W dalszym zatem ciągu i psychologija, mimo że

---

<sup>1)</sup> Tak samo zapatruje się na tę kwestyją i Dr Struve „Logika nieprzekraczająca swego zakresu, mówi on, nie może rozbiierać ogólnego zadania filozofii, nie może wykazać jęj znaczenia i rozłożyć jęj ogólnej treści na pojedyncze części, co przecie jest koniecznym przedmiotem wszelkiej filozoficznej propedeutyki. To wszystko musi być przedmiotem osobnych zaciekań, nie dających się zastąpić ogólnikowymi wstęпами do logiki“. *Wykład system. logiki*. T. I, str. 18.

<sup>2)</sup> Zobacz też studjum Dra Löwe: *Ueber den Unterricht in der philosophischen Propädeutik am Gymnasium*. 1865.



ma pewną swoją wartość, jako w najnowszych czasach ściśle trzymająca się obserwacyj i doświadczenia — musi jednak ustąpić właściwym wiadomościom wstępnym, któreby na drodze krytycznej przysposobiły ucznia do dalszych trudniejszych wykładów, a dały mu najpierw gruntownie poznać kierunek, pojęcie i stosunek filozofii do innych nauk i do życia rzeczywistego. O etyce tem samem, jako nauce propedeutycznej, uważamy, że zbytecznem jest już mówić, która tak samo ma mechaniczne przygotowanie na celu, a nie pomni o tem, że szczęście człowieka fizyczne i moralne spoczywa nie na sile mechanicznej, któraby nami rządziła, ale na wolnej woli, która kieruje naszymi czynami, i którą dla tego od samego początku kształcić swobodnie i odpowiednio powinniśmy.

Cóż tedy stanowić będzie propedeutykę tagmonologii?

Dokładny przygotowawczy wykład powinien przede wszystkim dać ściśle pojęcie nauki i wykazać jej znaczenie pod każdym względem; następnie, powinien zapoznać z dotychczasowym stanem nauki, aby przez to przysposobić do zrozumienia systemu, opartego na nowych zasadach — wreszcie, powinien przedstawić ogólną treść i zadanie fundamentalnych i szczegółowych umiejętności, aby przez to ułatwić zrozumienie specjalnego ich wykładu. — W ten sposób wyłożona nauka przygotowawcza, ujmuje trzy najważniejsze momenta w rozwinięciu umiejętności: moment obecnego ogólnego jej stanowiska, moment jej przeszłości, i moment jej przyszłego stopnia.

Odpowiednio do tego nauka przygotowawcza rozdziela się na trzy zupełnie różne części:

*pierwsza* będzie miała za przedmiot wykazać pojęcie tagmonologii, jej znaczenie w organizmie wiedzy ludzkiej, i jej znaczenie w bycie rzeczywistym;

*druga* będzie miała za przedmiot zapoznać z dotychczasowym rozwojem myśli umiętnej, skreślić jej postęp, jaki się znajduje w różnych szkołach i systematach filozofii;

*trzecia* wreszcie będzie miała za przedmiot wyłożyć ogólną treść i zadanie pojedynczych nauk tagmonologicznych,

wynikających z samej natury rzeczy, i z prawidłowego rozwoju nauki.

Część pierwsza niniejszej propedeutyki, mająca zadanie najogólniejsze, stanowić będzie **Wstęp do Tagmonlogii**, który właściwie powinien być odpowiednio wykładany w gimnazyjach, w miejsce dotychczasowej propedeutyki.

Część druga mająca zadanie skreślić dotychczasowy stan umiejętności, stanowić będzie **Historyję Tagmonlogii**, czyli właściwie dotychczasowej *Filozofii*. Znaczenie jej, jak mówiliśmy, jest przeważnie propedeutyczne, i dla tego wbrew innym poglądom zamieszczamy ją w części przygotowawczej.

Część trzecia wreszcie i ostatnia, mająca zadanie przedstawić rozkład i ogólną treść pojedynczych nauk tagmonlogii, stanowić będzie **Encyklopedyję umiejętności tagmonlogicznych**.

Powyższe trzy nauki przygotowawcze składają całkowitą i istotną propedeutykę tagmonlogii, jedynie mogącą przysposobić do korzystnego słuchania fundamentalnej i szczegółowej części naszej umiejętności. Tylko w tym porządku wykładane młodzieży mogą prawidłowo rozwinąć umysł, i przygotować go do zajęcia się specjalnymi i głębszemi studyjami. Taka bowiem kolej oparta jest na przyrodzonych prawach naszej natury umysłowej, od których wyłamywanie się jedynie nam samym przyniosłoby szkodę.

Przystąpimy więc teraz do wykładu pierwszej części niniejszej propedeutyki.

## WSTĘP DO TAGMONLOGII.

BADANIA HISTORYCZNE.

Jak pojęcie *Propedeutyki* tak pojęcie *Wstępu*, nie jest jeszcze dotychczas ustalonym. Wszelako to ostatnie bliższem jest swego celu, niżeli tamto. Najnowsze pojęcia o Wstępie mają już pewne wspólne punkta, a to szczególnie u myślicieli wychodzących ze stanowiska ogólnokrytycznego. Dotyczą one najgłówniejszych kwestyj w ogólnem poznaniu umiejętności, i mają cechę prawdziwie propedeutyczną.

Przy powyższym rozbiore propedeutyki, mieliśmy sposobność zapoznać się z niektórymi dotychczasowymi pojęciami, dotyczącymi właściwego *Wstępu* do filozofii, czyli naszej tagmonlogii. Wypada nam teraz zająć się niemi bliżej. Dla łatwiejszego zaś zoryjentowania się w tym przedmiocie, ułożymy te pojęcia w pewne grupy, o ile one same wyróżniają się między sobą.

W dotychczasowem pojmowaniu *Wstępu* możemy odróżnić cztery następujące działy:

do 1go należą ci, którzy samą logikę uważają za wstęp do filozofii, lub za naukę zasadniczą dla całej wiedzy.

Tu więc potrzeba odróżnić:

a) tych, którzy logikę uważają za właściwą naukę wstępną do filozofii, i

b) tych, którzy logikę uważają jedynie za naukę zasadniczą filozofii i innych umiejętności.

Do rzędu pierwszych należą w starożytności **Perypatecy**; w naszych zaś czasach **Ueberweg** i odnośnie do tego

\*

punktu ci, o których mówiliśmy wyżej przy rozbiorze propedeutyki.—Do rzędu drugich należą: **Arystoteles, Zeno, Bakon, Kant**, i wogóle również wszystkie filozofowie;

do 2go działu należą ci, którzy oprócz logiki jeszcze psychologiję i etykę uważają za naukę wstępną, a więc jak wiemy: **Herbart, Allihn, Zimmermann, Drbal, Rumpel, Beck, Hollenberg** i wielu innych;

do 3go działu należą ci, którzy dyalektyczny rozwój świadomości uważają za wstęp do filozofii — przedstawia go głównie **Hegel** i jego szkoła; u nas zaś **J. Kremer**;

do 4go wreszcie działu należą ci, którzy wstęp do filozofii traktują ze stanowiska ogólnokrytycznego — tu należą: **Lindner, Hoffmann**; u nas zaś **Szaniawski** i **H. Struve**.

Przyjrzymy się teraz bliżej tym pojęciom o *Wstępie* w powyższym porządku działów.

I. a) Pisma logiczne Arystotelesa otrzymały od jego komentatorów nazwę *Organonu*, jako środka czyli *wstępu* do filozofii. Logika więc, *Λογική*, była przez nich uważana w stałym znaczeniu nauki przygotowawczej. O tem w szczególności mówi **Aleksander Aphrodytus**, że już starożytni, *οἱ ἀργαῖοι*, pod którymi rozumiemy późniejszych perypatetyków, logikę jako *ὄργανον*, tj. jako *środek* czyli *wstęp* do filozofii uważali <sup>1)</sup>. Organon ten obejmuje w sobie pięć rozpraw, które jak gruntownie się przekonano, w tym porządku jak do nas doszły, nie przez samego Arystotelesa, ale przez późniejsze szkoły zostały ułożone. Pierwsza pod tytułem *Κατηγοριοίαι*, traktuje o władzach naszego poznania tj. o zmysłach i o rozumie. Druga *Περὶ Ἐπιμνησίας*, zawiera naukę o pojęciach i sądach, i jest pewnym, że od samego Arystotelesa pochodzi. Trzecia *Ἀναλυτικά*, dzieli się na dwie części: *Ἀναλυτικά πρότερα* (dwie księgi), traktująca o wnioskach i różnych postaciach syllogizmu — i *Ἀναλυτικά ὑστέρηα* (także dwie księgi), zawierająca naukę o dowodach, definicyi, podziale i t. d. Czwarta *Τοπικά* (ośm ksiąg), obejmuje naukę o praw-

---

<sup>1)</sup> K. Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. T. I. str. 532, 535. Leipzig 1855.

dopodobieństwie, doświadczeniu, słowem *dyalektykę*. Wreszcie piąta i ostatnia *Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί*, wykłada naukę o fałszywych sofistycznych wnioskach, polegających w części na wyrazach, w części na pomieszaniu pojęć; stanowi więc to, co dzisiaj w dodatku o *błędach* jest w końcu umieszczane po logikach <sup>1)</sup>.

W powyższym składzie logikę uważał Arystoteles za naukę wstępną, którą jednakże wyłączył z zakresu samej filozofii, a to na podstawie tego, że uważając jedynie byt rzeczywisty za jej przedmiot, myślenia do jej zakresu nie zaliczał <sup>2)</sup>. Inaczej mówiąc, Arystoteles nie uważał logiki za naukę wstępną w tém znaczeniu jak Perypatetycy i zwolennicy dzisiaj panującej propedeutyki — ale uważał ją za część *podstawową* dla całej wiedzy, a jako taką wykreślił z zakresu samej filozofii. Okazuje się z tego, że Arystoteles nie pojął należycie *zasadniczego* znaczenia logiki, jako części *fundamentalnej* filozofii, ale nie indentyfikował téż jej ze *wstępem*, jak to zrobili jego bezpośredni uczniowie, i jak jest jeszcze i dzisiaj. Mimo więc choć niewyraźnego, ale zawsze dość jasnego określenia znaczenia logiki przez Arystotelesa, Perypatetycy wzięli ją za właściwy wstęp do filozofii, i takie o niej pojęcie przeszło aż do naszych czasów.

**Ueberweg**, jakkolwiekbydź stawia logikę w swoim układzie filozofii na bardzo oddalonym miejscu, wszelako uważa ją także za wyczerpujący wstęp do filozofii <sup>3)</sup>. Podobnie uważają ci wszyscy, którzy łączą logikę z psychologią, lub jeszcze etyką w propedeutykę filozoficzną, a poczet zwolenników tego poglądu, jak widzieliśmy, jest bardzo liczny.

b) Choć na pozór zbliżony, lecz jednakże w gruncie bardzo różnym jest pogląd tych, którzy logikę tylko za na-

---

<sup>1)</sup> K. Prantl: *tamże*. T. I. str. 90—92. Zobacz téż Struvego: *Wykład system. logiki*. T. I. str. 36—37, i Jankowskiego: *Krótki rys logiki*. Kraków 1822. str. 156—158.

<sup>2)</sup> K. Prantl: *Geschichte der Logik*. T. I. str. 136, 345.

<sup>3)</sup> Ueberweg: *System der Logik*. Bonn 1857. str. 12

uką *fundamentalną* filozofii uważają. O nich więc tylko dla przeciwstawienia tutaj mówimy. Do tych należą w starożytności właściwie **Arystoteles**; następnie **Zeno**, założyciel szkoły Stoików (około r. 300 pd Chr.), który już wyraźnie żądał, aby logikę włączono do samego systemu filozofii, jako jej cześć *zasadniczą*. O tyle właśnie posunął się on wyżej od Arystotelesa w pojęciu istotnego znaczenia logiki, co też stanowi wielką jego zasługę. W nowszych czasach podobnie zapatrywał się na logikę **Bakon** z Werulamu. W tém znaczeniu, mówił on, jest ona kluczem do wszystkich innych umiejętności, jest nauką nauk, sztuką sztuk itd. <sup>1)</sup> **Kant** za naukę wstępną do filozofii poezytywał taką, która się przyczynia do rozszerzenia (zur Erweiterung) naszego poznania, a za taką mianowicie uważał matematykę. „So ist z. B. die Mathematik, mówi on, ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniss in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält <sup>2)</sup>.“ Ponieważ zaś logika nie zawiera w sobie takiej zasady rozszerzenia naszego poznania, lecz jest tylko nauką czystych form myślenia, mianowicie służy tylko do sądzenia i prostowania naszych pojęć (sondern blos zur *Bewurtheilung* und *Berichtigung* unseres Erkenntnisses), przeto jako taka jest nauką *podstawową* wszystkich innych umiejętności, nie zaś żadnym Organonem <sup>3)</sup>. Tak samo pojmuje ją i **Drobisch**, mówiąc: „Czem jest matematyka dla poznania natury, tem jest logika, bez której sama matematyka byłaby niemożliwą (?), dla wszelkiego rodzaju poznania <sup>4)</sup>.“

U nas ze szkoły Kanta uważają logikę za naukę *zasadniczą* **Chojnacki** i **Sierociński**. Pierwszy z nich mówi: „Kiedy podług jej ustaw wszelkie nauki porządkować, dziełić, dochodzić, dowodzić i roztrząsać koniecznie wypada,

<sup>1)</sup> Bakon: *De dignitate et augmentis scientiarum*. 1694 R. I, ks. 5.

<sup>2)</sup> Kant: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, nowe wydanie Kirchmanna. Berlin 1869. str. 14.

<sup>3)</sup> Kant: *tamże* str. 14—15.

<sup>4)</sup> Drobisch: *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen*. 1863. str. 9.

uważać ją wtedy jako *przedwstępną* umiejętność do wszystkich innych umiejętności należy <sup>1)</sup>. „Logika, mówi Sierociński, nie jest umiejętnością źródłową ani pomocniczą względem innych nauk, ale służy im wszystkim za *przewodnią* <sup>2)</sup>.“ Wreszcie logika, jako nauka o zasadach i prawach myślenia, jest uważana wogóle przez wszystkich nowszych filozofów za zasadniczą i fundamentalną filozofii, tak dalece, że i ci, którzy ją z jednej strony uważają za naukę wstępną filozofii, z drugiej tak samo jak inni, uznają ją nauką podstawową wszystkich innych umiejętności.

II. Do drugiego działu należą, jak wiemy, ci, którzy za wstęp do filozofii uważają logikę w połączeniu z psychologią, lub jeszcze etyką. Wykazaliśmy wyżej zupełną bezzasadność wogóle takiej propedeutyki, która tem więcej nie może być wstępem do filozofii <sup>3)</sup>. Tutaj więc pominiemy już tę kwestyję, a przedstawimy tylko odnośne, ważniejsze a właściwie wstępne poglądy niektórych filozofów tego kierunku.

**Jan Fryderyk Herbart** nadaje swojemu *Wstępowi do filozofii* podział odpowiedni podziałowi filozofii, o którym mówiliśmy wyżej (zob. str. 11 w odno.). Mianowicie zaś dzieli go na 4 części: w 1ej mówi o pojęciu filozofii i o skepsis, jako koniecznym pierwiastku (Anfangs) filozoficznego myślenia; w 2ej traktuje o logice; w 3ej o estetyce, według etymologicznego znaczenia, obejmującej i etykę; w 4ej wreszcie o metafizyce. W końcu *Wstępu* dodaje wskazówkę filozofii dla gimnazjów, o czem było wyżej.—Jak widzimy z tego podziału, dla nas może mieć interes tylko część pierwsza, gdyż drugie należą raczej do Encyklopedyi, niż do *Wstępu do tagmonologii*.

Otóż część tę dzieli on na pięć rozdziałów: 1y mówi o ogólnych pojęciach i podziale filozofii; 2gi o głównych wa-

<sup>1)</sup> Chojnacki: *Psychologija empiryczna i logika*. Warszawa 1818. strona 99.

<sup>2)</sup> Sierociński: *Logika podług Kisewettera*. Warszawa 1842. str. 6.

<sup>3)</sup> Lindner, jakkolwiekbydź zalicza do propedeutyki prócz *Wstępu* Logikę i Psychologję empiryczną, to jednakże o samym *Wstępie* ma zupełnie inne pojęcie. Na właściwem miejscu powiemy o nim obszerniej.

runkach filozofowania; 3ci o interesie filozofii; 4ty o pierwiastku skeptycznym; wreszcie 5ty o wyższém skepsis.—Co do pierwszego: przedmiotem filozofii jest pojęcie (ein Begriff), jako łacińskie *notio*. To téż filozofija jest uprawą (Bearbeitung) tego pojęcia <sup>1)</sup>. Z tego wypływa zaraz podział filozofii, odpowiedni uprawie pojęć, mianowicie na logikę, metafizykę i estetykę.—Co do drugiego: Głównymi warunkami filozofowania są pojęcia, a raczej związki pojęć, będące źródłem filozofowania. Pojęcia te nazywają się *principiami*. Każde principium musi mieć dwie własności: musi mieć silną podstawę (es mus für sich fest stehen) czyli bezpośrednio być pewnym, i powtóre musi mieć możność stosowania. Sposób zaś wyprowadzenia czegoś z tych principiów, nazywa się *metodą*. Otóż *principia* i *metoda* stanowią konieczne warunki filozoficznego myślenia <sup>2)</sup>.—Co do trzeciego: Jeżeli pewna kwestyja jest o tyle pewną, że już nie potrzebuje żadnego więcej dowodu, wtedy jest dla filozofii *interesującym* przedmiotem. Interes przeto filozofii polega na oznaczeniu prawdy, albo też zasad rozmaitych przeciwnych systemów. Ten interes filozofii odnosi się do istoty rzeczy. Interes zaś formalny polega na wynalezieniu związku zasadniczych pojęć, w którychby się zawierała cała treść wiedzy <sup>3)</sup>.—Co do czwartego: Początkiem dla wstępu filozofii jest doświadczenie. Punktem zaś wyjścia może być tylko uniwersalny pogląd (gemein Welt-Ansicht), który wybierając między rzeczą pewną a niepewną, jest wątpiącą rozważą czyli *Skepsis*. Takową można podzielić na niższą i wyższą. Niższa wątpi tylko o tyle, by rzeczy były takiemi, jak się nam przedstawiają; wyższa zaś, czy wogóle coś istnieje <sup>4)</sup>. Poczem dodaje Herbart następujące objaśnienie: Wstęp do filozofii jest gimnastyką dla ducha, która jednak nie ma bynajmniej tego celu, aby przy-

<sup>1)</sup> J. F. Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Königsberg 1821, str. 1—2.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 8—9.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 10—12.

<sup>4)</sup> *Tamże* str. 13—14.



zwyczajnie do wątpienia, i takowe uczynić naczelną władzą umysłu, lecz by używać wątpienia tylko o ile to jest pożytecznym i potrzebnym <sup>1)</sup>. Dalej traktuje o zmysłach i kończy tem, że żaden zmysł nie ma przed innymi pierwszeństwa, bo inaczej żadnemu nie moglibyśmy wierzyć <sup>2)</sup>.—Co do piątego: Wyższa skepsis ma już wyższe zadanie jak niższa — pyta ona wogóle czy coś istnieje. Badając rzecz poznajemy ją jak się nam przedstawia z swęj powierzchni. Treść zaś nie jest dostępną dla naszych zmysłów.—Dalej rozbiiera znaczenie przestrzeni i czasu w stosunku do przedmiotu, i wątpi nareszcie o następstwie w czasie. Tylko więc formy bytu są dostępne dla naszego badania (jene Formen wirklichen wahrgenommen werden), i między niemi zachodzić musi konieczny związek. Jak zaś to badanie jest możliwym, o tem mówi Metafizyka i Psychologija. Skepsis więc wyższa odnosi się do zasad, o których wątpi, w celu znalezienia nieomylnego punktu wyjścia dla wiedzy <sup>3)</sup>.

W dalszym ciągu zasługuje na uwagę pojęcie wstępu do filozofii przez **Robertta Zimmermanna**, profesora filozofii na uniwersytecie pragskim. Propedeutyka filozoficzna, powiada on, jako Wstęp do filozofii dla gimnazjów, ma za zadanie rozwinąć trzy następujące punkta: 1<sup>o</sup> wykazać warunki kształcenia się i łączenia pojęć dla poznania prawdy; 2<sup>o</sup> sposób kształcenia się i łączenia pojęć odnośnie do ich treści psychicznej, i 3<sup>o</sup> wykazać, że w samych pojęciach leżą wewnętrzne przyczyny ich kształcenia, odrzucenia, ulepszenia i uzupełnienia. Pierwsze pytanie jest przedmiotem *logiki*; drugie *psychologii empirycznej*; trzecie zaś właściwego *wstępu do filozofii*, który jako taki zawiera wskazówki do dalszych studyjów, lecz których rozwiązanie należy do wykładów uniwersyteckich <sup>4)</sup>.

Pomijamy dwie pierwsze części propedeutyki Zimmer-

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 14—15.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 17.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 18—27.

<sup>4)</sup> R. Zimmermann: *Philosophische Propaedeutik*. Wien 1860, str. 8.

mana, które nie nowego w sobie nie zawierają. Nie można też nie szczególnego o nich powiedzieć, chyba tylko, że logika jest wyczerpnięciem wszelkich możliwych formułek scholastycznych, a jako taka dziwnie odpowiada propedeutyce gimnazyjalnej. Przystąpimy więc od razu do wyłożenia owego właściwego (!) wstępu.

Wstęp do filozofii, mówi autor, ma wykazać, że pojęcia w swém kształceniu się i związku, które należą do naszego ducha, i których objawy na drodze psychicznej są całkiem naturalne, są albo zupełnie albo częściowo sprzeczne. Takowe tedy w obrobie można albo całkowicie wyrzucić, albo też dozupełnieniem zmienić. Na tem więc polega jego prawdziwe stanowisko <sup>1)</sup>. Po wyłożeniu zatem logiki i psychologii, ostatnią część poświęca autor właściwemu wstępowi do filozofii (str. 367—416). Tutaj chodzi mu najpierw o wyznalezienie podstawy dla teorii poznania. Zastanawia się więc nad istotą i rezultatami dwóch pierwszych umiejętności, i dochodzi do tego wniosku, że wewnętrzne doświadczenie odbiera takie wrażenia od siebie jak z zewnątrz. Zamiast obiektywnych własności mamy subiektywne uczucia, zamiast obiektywnych związków (Zusammenhanges), mamy subiektywne związki (Verknüpfungen). Subiektywne stany łączą się w jaźni pod względem formy, i dla tego również czysto subiektywnymi być mogą. Na czem więc mamy się oprzeć i budować? Tą podstawą jest *Skepsis*, ale nie wątplenie dla wątplenia, lecz wątplenie w celu dojścia do prawdy. Wątplenie jest suppozycją czyli środkiem dla filozofania (die Voraussetzung des Philosophirens), ale nie punktem wyjścia filozofii <sup>2)</sup>. *Skepsis* empiryków, którzy wątpią o świecie duchowym, jak znowu mistyków, którzy nie przyznają świata zewnętrznego, jest absurdem. Wątplenie filozoficzne jest tylko stopniem i pobudką do doświadczeń i poznania, a jako takie jest czystą filozofiją krytyczną <sup>3)</sup>.—Dalej rozbiera znaczenie

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 9.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 377—378.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 380.

empiryzmu i idealizmu dla teorii poznania, i powiada: „Die Form der Erfahrung hat ihren Ursprung nur im Subjekte der Erfahrung <sup>1)</sup>“, a dalej: „Das Subjekt ist der Schöpfer seiner Erfahrung <sup>2)</sup>“. Zasada ta jest wspólna tak realizmowi jak i idealizmowi, i tym sposobem całe doświadczenie tak co do treści jak formy, jest czysto subiektywne. Chociaż więc subiekt traktując rzecz pewną ma przed sobą materję i formę, wszelako w doświadczeniu dostępną mu jest tylko sama forma przedmiotu. Tylko na formach doświadczenia można się stale oprzeć, i one jedynie mogą być punktem wyjścia dla dalszego badania. Psychologija zajmuje się formami doświadczenia; logika zaś zajmuje się treścią tych form według ogólnych zasad myślenia. W tym właśnie punkcie łączą się ze sobą. Jako takie stanowią część przygotowawczą do badań filozoficznych, nie będąc same filozofiją (!). Wstęp zaś do filozofii, stanowiący razem z niemi propedeutykę filozoficzną, ma za zadanie *porównywać* je i *harmonizować* ze sobą <sup>3)</sup>. To też autor porównuje następnie rezultaty badań psychologicznych z rezultatami logiki w ten sposób, że przedstawivszy rzecz jakąś jako fakt psychologiczny, pyta się czy on jest możebny logicznie. I tu dopiero wyjaśnia i godzi go, uwzględniając obie strony. Tak np. psychologija podaje pojęcie jakiejś rzeczy, składającej się z różnych cech, które to pojęcie jest konieczną formą doświadczenia. Teraz zachodzi pytanie, czy to logicznie jest możliwem. Logicznie niemożliwem, odpowiada autor, jest to, co jest sprzecznem, np. jedność i wielość. Wytłomaczy się to więc ze stanowiska wstępu w ten sposób: gdy rzecz ma cechy *a, b, c, d...*, okazuje się jako *wielość*, sama zaś w sobie jest *jednością*. Pojęcie zatem jedności tłomaczy się ze względu na to, *jaką* rzecz jest; wielości zaś, *co* rzecz ma. W tém znaczeniu można powiedzieć, że drzewo jest *wielością* ze względu na swoje

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 387.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 391.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 393—395.

owoce, a *jednością* ze względu na swoje pochodzenie <sup>1)</sup>. Takie przeto porównywanie i godzenie, jest zadaniem właściwego wstępu do filozofii (!).

Zupełnie inaczej nam się przedstawia wstęp **Lichtenfelsa** <sup>2)</sup>, ma on bowiem znaczenie prawdziwie propedeutyczne. Mianowicie traktuje o stanowisku filozofii, o jej przedmiocie z rozwinięciem definicyi, o stosunku filozofii do siebie i do innych umiejętności, i wreszcie o podziale filozofii.—Podobne wiadomości wstępne z dodaniem jeszcze rozdziału o metodzie, znajdują się u **Becka** w jego *Encyklopedyi* <sup>3)</sup>. Jednakże i te i tamte są zbyt krótko wyłożone, tak, że i strona historyczna i krytyczna mało jest uwzględniona. Jeszcze krótszym zaś jest wstęp u **Rumpla**. Zajmuje się tylko pojęciem i zadaniem filozofii, a jak, to dosyć powiedzieć, że przeważnie uwzględnia filozofów starożytnych; wszystko zaś zawiera się na ośmiu małych stronicach <sup>4)</sup>. Lecz jeżeli tutaj wstęp do filozofii zeszedł już nieledwie do mikroskopijnych rozmiarów, to co powiemy na to, że weale go nie ma w propedeutyce **Drbala** <sup>5)</sup>, poświęconej logice, i **Hollenberga** <sup>6)</sup>, która bez żadnych przygotowawczych wiadomości, odrazu przystępuje do wykładu logiki, psychologii i etyki?!

Uważając za rzecz zbyteczną dalszą nad tem krytykę, zanim przejdziemy do następnego działu, powiemy jeszcze słów parę o wstępach Herbarta i Zimmermanna.

Jeżeli wstęp **Herbarta** ma jeszcze pewną cechę prawdziwie propedeutyczną, to **Zimmermanna** nawet wstępem nazwany być nie może. Jest on bowiem raczej rodzajem epilogu, a nie właściwym wstępem do filozofii. Porównywanie

---

<sup>1)</sup> Tamże str. 396.

<sup>2)</sup> Lichtenfels: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. Wien 1856, str. 1—16.

<sup>3)</sup> Beck: *Encyklopädie der theoretischen Philosophie*. Stuttgart 1869 strona 1—29.

<sup>4)</sup> Rumpel: *Philosophische Propädeutik*. 1866. str. 1—8.

<sup>5)</sup> Drbal: *Lehrbuch der propädeutischen Logik*. Wien 1865.

<sup>6)</sup> Hollenberg: *Logik, Psychologie und Ethik als philosophische Propädeutik*. Elberfeld 1869.

i harmonizowanie logiki i psychologii, może być zadaniem nauki o stosunku tych umiejętności, która jednak w żadnym razie nie może być właściwym wstępem do filozofii. Już samo postawienie go na trzecim miejscu w propedeutyce, odejmuje mu właściwy charakter wstępny, i czyni go, jak powiedzieliśmy, rodzajem epilogu. Jakkolwiek bądź zatem wstępy te mają zupełnie inną naturę, to jednakże mają jedną cechę wspólną. Jest nią mianowicie *skepsis*, którego używają jako środka w badaniu filozoficznem. Założycielem stanowiska skeptycznego w powyższem znaczeniu jest **Kartezyjusz** <sup>1)</sup>, i od niego to zostały przejęte te poglądy.

III. W dalszym ciągu rozmaitych pojęć o wstępie do filozofii, znajdujemy zupełnie odrębną szkołę, którą przedstawia **Hegel**. Ze względu na metodę, jakiej używa w całym swoim systemacie, właściwym wstępem do filozofii, jest u niego *Fenomenologija*, która przedstawia dyalektyczny rozwój świadomości, czyli postęp kształcącego się rozumu. Pojęcia wstępne do filozofii znajdują się u Hegla w jego *Propedeutyce* i w *Encyklopedyi filozoficznej*. Przedstawimy je w tym porządku, jaki zaleca sama natura ich wykładu.

Wstęp, jaki się znajduje w Propedeutyce **Hegla**, ma stanowisko wyosobnione, dla tego powiemy nieco o nim najpierw, a potem wyłożymy odpowiednie poglądy dyalektycznej świadomości. Wstęp ten zawiera w krótkości naukę o prawie, obowiązkach i religii. Przedmiotem jego, mówi Hegel, jest *wola* ludzka, a mianowicie stosunek woli szczegółowej do woli ogólnej. Tutaj strona *praktyczna* musi być odróżnioną od *teoretycznej*, w której duch sam się rozwija. Świadomość wogóle jest stosunkiem jaźni (*des Jeh*), do przedmiotu, a przedstawia się wewnątrznie i zewnątrznie. Nasza bowiem wiedza zawiera częścią przedmioty, które poznajemy przez zmysłowe postrzeżenia, a częścią inne, które mają swoją podstawę w naszym duchu. Tamte stanowią świat *zmysłowy*, te *intelektualny*. Pojęcia prawne, moralne i reli-

---

<sup>1)</sup> *Oeuvres de Descartes* nowe wydanie Jul. Simon. Paris 1868. Meditation Ire, str. 65—70.

gijne, należą do ostatnich.—Jażn w stosunku do przedmiotu i nawzajem przedstawia się: 1<sup>o</sup> jako bierna, a przedmiot jako przyczyna własnych wyobrażeń (Bestimmungen). Tutaj świadomość jest *teoretyczną*, i przedmiot rozwijany znajduje swoją treść we własnym myśleniu— 2<sup>o</sup> przeciwnie jażn jest *praktyczną*, jeżeli nie na podstawie własnego myślenia, ale zewnętrznego bytu jest traktowaną. Bliżej jednakże uważając władza praktyczna rozwija się czyli oznacza wogóle wewnątrznie, ze samój siebie. Jest ona więc teraz *popędem* (Trieb) albo *właściwą wolą*. Popęd jest nieoznaczonym, bezwolnym, słowem prostą żądzą, według której człowiek postępuje jako istota naturalna. Dopiero *refleksyja* wyprowadza go z tego stanu. Wyższym stopniem żądzy, jest właściwa wola, jako nieoznaczoność jażni, i dopiero abstrakcyjna wolność woli zwycięża tę nieoznaczoność (!). Wina tedy woli będzie wtedy, kiedy będzie postanowienie i świadomość. To stanowi *czyn* (die That). Wola jako wolna nie jest związana oznaczonością i pojedynczością, co stanowi tylko różnicę indywidualów, lecz jest ogólną wolą; pojedyncza tedy wola jest ogólnym objawem (a jak mówi Hegel *istotą*, ein allgemeines Wesen) czystej woli. Jeżeli wola nie postępuje wedle swój wewnętrznej treści, wtedy staje się samowolą (Willkür). W przeciwnym razie, tj. stosując się do swojej treści, jest wolą prawdziwą czyli absolutną <sup>1)</sup>.—Bliższy wykład tych zasadniczych praw woli należy do nauki prawa, moralności i religii, które autor rozwija ogólnie we Wstępie, a co pomijamy, bo to we wstępie mieć miejsca nie powinno. Natomiast przedstawimy teraz ogólne poglądy Hegla, jakie się znajdują w jego wstępie do Encyklopedyi i w Fenomenologii.

Filozofija, mówi Hegel, nie ma tój korzyści co inne umiejętności, tj. bezpośredniego przedmiotu (!). W najwyższem znaczeniu przedmiot jój jest wspólny z religiją, tj. *prawda*. W bliższem znaczeniu filozofija może być wogóle określoną jako rozmyślanie nad przedmiotami (als.denkende Bebrachtung

---

<sup>1)</sup> W. F. Hegel *Philosophische Propädeutik* w wydaniu Rozenkranza. Berlin 1840, str. 3—6.

der Gegenstände), jako pewien sposób (eigenthümliche Weise) myślenia <sup>1)</sup>.—Treścią naszej świadomości jest pewność naszych uczuć, pojęć, wyobrażeń i t. d., a uczucia, pojęcia i wyobrażenia te są formą tej treści: Ażeby zrozumieć, że prawdziwa treść naszej świadomości zawiera się w formach myślenia, konieczną jest do tego rozważa (Nachdenken) <sup>2)</sup>. Z drugiej zaś strony, aby filozofia mogła być zrozumianą musi jej treść pochodzić z dziedziny ducha żyjącego, ze świata zewnętrznego i wewnętrznego, tj. musi być rzeczywistością. Najbliższa świadomość tej treści nazywa się doświadczeniem (Erfahrung) (!). Dokładne zaś i trafne rozebranie świata wykazuje nam co jest przemijającym, mimowolnym, a co na imię rzeczywistości zasługuje. Jeżeli więc filozofia przy tej samej treści różnić się będzie tylko formą, to zgodność jej z rzeczywistością jest konieczną. Poznanie tej zgodności i jedności, tego świadomego siebie rozumu z rozumem objawiającym się w naturze (der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft) jest najwyższym celem filozofii <sup>3)</sup>. W tém znaczeniu powiedział Hegel w przedmowie do swojej *Filozofii Prawa* owo głośne niegdyś zdanie: co jest rozumne to jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste jest rozumne (was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig).

Rozważa jest zasadą i początkiem filozofii, i ona nam wykazuje treść tak świata zewnętrznego jak wewnętrznego. Wolność, duch i Bóg, stanowią jedną dziedzinę przedmiotów, której wprawdzie nie obejmuje poznanie, ale mimo to należą one do filozofii, ponieważ ich treść przedstawia się jako nieskończona <sup>4)</sup>. Rozum subiektywny żąda jeszcze według swjej natury, dalszego swego zadowolenia (ihre weitere Befriedigung). Naturą tą jest wogóle konieczność (Nothwendig-

---

<sup>1)</sup> Hegel: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin 1870, str. 28—29.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 30—32.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 33—34.

<sup>4)</sup> *Tamże* str. 37.

keit). Rozwaga zadosyć czyniąca temu pragnieniu, jest właściwie filozoficzném, *spekulacyjném myśleniem*, którego znowu właściwą formą jest pojęcie (Begriff) <sup>1)</sup>.

Potrzeba filozofii okazuje się z tego, że ponieważ duch ma za przedmiot badania zmysłowość, fantazyję, wolę i t. d. zatem w rozbiorze ich nabiera zadowolenia, i myślenie jako jego przedmiot zyskuje. Tym sposobem przychodzi sam do siebie w najwyższém tego słowa znaczeniu, albowiem jego pierwiastkiem (Princip) jest myślenie. Nadto potrzeba filozofii okazuje się jeszcze z tego, że jedynie przez myślenie rozwiązuje duch swoje sprzeczności <sup>2)</sup>.

Punktem wyjścia filozofii jest bezpośrednia i rozumująca *świadomość*, która przez własne parcie dochodzi do negacyjnego stosunku, będącego znowu dalszym punktem rozwoju. Zadowolenie swoje znajduje ona w idei zjawisk; idea ta, którą jest Absolut, Bóg, może być więcej lub mniej abstrakcyjną. Rozwój zaś tego myślenia dokonuje się na podstawie własnej inicyjatywy <sup>3)</sup>. Otóż Hegel przystępuje najpierw do wykładu nauki o owęj świadomości, którą nazywa *Fenomenologiją ducha*. Przedmiotom jęj, mówi on, jest przyrodzona władza ducha, uważana w stosunku do siebie nie do innych rzeczy, gdyż to jest przedmiotem oddzielnej nauki—psychologii. Świadomość wogóle jest wiedzą o przedmiocie, a bliżej jest oznaczeniem stosunkowém jaźni do przedmiotu. Ponieważ zaś przedmiot może być rozmaity, zatem i różne mogą być te stosunki świadomości. Mianowicie ma ona trzy stopnie: gdy przedmioty są naprzeciw siebie stojące; dalej, gdy jest jaźń sama w sobie, i wreszcie, gdy przedmiotowość przynależy do jaźni jako myśl. Pierwszy stanowi *świadomość wogóle* (Bewusstsein überhaupt); drugi *świadomość siebie* czyli *własną* (Selbstbewusstsein); trzeci *inteligencyję* albo *rozum* (Vernunft) <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 38.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 40.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 41.

<sup>4)</sup> Hegel: *Philosophische Propädeutik*. Berlin 1840, str. 79—81.



Świadomość wogóle przechodzi także trzy stopnie: jako *zmysłowa* (sinnliches), *postrzegawcza* (wahrnehmendes) i *wyobrażająca* (verständiges). W pierwszym razie jest jako bezpośrednia pewność o przedmiocie zewnętrznym; w drugim jako pomieszanie zmysłowości i refleksyi; w trzecim zaś jako ujęciu własności i istoty, tj. wnętrza rzeczy, którym jest jój pojęcie (Begriff).

Świadomość siebie (Selbstbewusstsein) przedstawia się w swój czystości jako Jaźń = Jaźń, tj. Ja jestem Ja. Przechodzi ona podobnie trzy stopnie: jako *pragnienie* (die Begierde) odróżnienia się od inobytu (Anderssein), przez wejście na stanowisko negacyi; dalej jako *panowanie* i *poddanie* (Herrschaft und Knechtschaft) woli pod ogólną wolę, co stanowi negacyję wolności, i jest przejściem do prawdziwej wolności, stanowiącej właściwie już stopień trzeci, jako *zupełna świadomość* (allgemeine Selbstbewusstsein). Ta jest podstawą wszelkiej enoty, miłości, honoru, przyjaźni, męstwa, wszelkiego poświęcenia, wszelkiej sławy i t. d.

Inteligencyja albo rozum (Vernunft), jest najwyższém połączeniem świadomości ogólnej i świadomości siebie, czyli wiedzy o pewnym przedmiocie i wiedzy o sobie, jako osiągnięcie *prawdy*, ponieważ ta jest zgodą, a raczej jednością pewności (Gewissheit) i bytu czyli przedmiotowości <sup>1)</sup>.

Na podstawie tych zasad fenomenologii, Hegel rozwinął cały swój systemat filozofii, jako logikę, filozofiję natury i filozofiję ducha. Odpowiada on w zupełności powyższej metodzie, i dla tego téż fenomenologiję możemy uważać za właściwy wstęp jego filozofii. Jako taki odznacza się ona pewną ścisłością w rozumowaniu, choć takowe jako czysto subiektywne, rzadko się zgadza z rzeczywistością. Skrajne stanowisko idealizmu Hegla wstrzymuje nas od dalszej krytyki, gdyż obecnie minęły już czasy, w których wierzono w nieomylność dyalektycznej metody. Fenomenologija Hegla pozostaje tylko pomnikiem dotychczasowych wstępów, które poznać było naszym obowiązkiem.

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 81—90.

IV. Do czwartego działu, jak wiemy, należą ci, którzy traktują *Wstęp*, ze stanowiska ogólnokrytycznego. Między innymi z najnowszych należy tu **Gustaw Adolf Lindner**, **Karol Hoffmann**; u nas zaś **Józef Kalasanty Szaniawski** i **Henryk Struve**. — Stanowisko tych filozofów jest całkiem inne niż poprzednich; w szczególności odpowiada przynajmniej pierwszym warunkom prawidłowego rozwoju filozofii (prócz Struvego, który stoi dużo wyżej, i nie wiele pozostawia do życzenia), i dla tego też nieco obszerniej będziemy się musieli z nimi zapoznać.

Pierwszy z nich **Lindner** należy do szkoły Kanta, a bliżej Herbarta. Zakłada on formę filozofii na spekulacji, lecz ta bynajmniej nie polega na metodzie dyalektycznej, jak u Hegla, ale na uprawie samych pojęć, niezależnie od doświadczenia <sup>1)</sup>.

Zadanie wstępu do filozofii, mówi **Lindner**, polega wogóle na tem, ażeby umysł przenieść na stanowisko filozoficzne, a przez to uzdolnić go nie tylko do pewnego systematu, ale wogóle do całej filozofii. Stanowisko to osiągnąć można albo przez tak zwany *ogólny*, albo *umiejętny pogląd uniwersalny* (gemeine oder wissenschaftliche Weltansicht). Jeżeli zaś te nie wystarczają, w takim razie umysł musi się wznieść na *stanowisko filozoficznej rozwagi* (auf den Standpunkt des philosophischen Nachdenkens). Najpierwszém więc zadaniem *Wstępu* jest zbadanie niedostatków tego ogólnego i umiejętnego uniwersalnego poglądu, a przez to obudzenie potrzeby filozoficznego stanowiska. To zadanie osiąga się za pomocą *Skepsis*, tj. wątpiącej rozwagi.

Ze względu na niedostateczność tego ogólnego i umiejętnego uniwersalnego poglądu, otwiera się rozmaitość filozoficznych problematów. Dla rozwiązania ich przedstawiają się rozmaite drogi, jak to okazuje historyja filozofii. Tu więc należy od razu wprowadzić rozum na właściwą drogę, nie wprowadzając go jednakże w środek samego systematu.

<sup>1)</sup> G. A. Lindner: *Einleitung in das Studium der Philosophie* (dla gimnazjów). Wien 1866, str. 49.

To zadanie ma spełnić *Wstęp*: ma on poruszyć rozmaite kwestyje, objaśnić zasadnicze pojęcia, i przygotować do późniejszych studyjów filozofii. On wprowadza do systemu; daje materyjały i pytania <sup>1)</sup>. Jako zaś taki jest częścią prope-  
deutyki filozoficznej, i przed logiką i psychologiją winien być wyłożony <sup>2)</sup>.

Skutki *Wstępu* są takie, że tenże wprowadzając rozum na właściwą drogę, stawia go w możności pokonania tych trudności, jakie przedstawia specjalny wykład właściwej filozofii. — Podział *Wstępu* opiera **Lindner** na rozróżnieniu trzech stopni intelektualnej świadomości. Pierwszym z nich jest stanowisko ogólne, uniwersalne poglądu; drugim stanowisko umiejętności; trzecim zaś najwyższym, jest stanowisko filozoficznego, uniwersalnego poglądu. Stosownie do tego, rozdziela *Wstęp* na trzy części: pierwsza ma za przedmiot badania *stanowisko przedfilozoficzne* (vor-philosophischen Standpunkt); druga *skepsis jako przejście do filozofii* (Skepsis als Uebergang zur Philosophie); wreszcie trzecia *stanowisko filozoficzne* (philosophischen Standpunkt). — Zasada tego podziału jest teoretyczno-poznaniowa (erkenntniss-theoretisches); pochodź rozwoju krytyczny, a w części trzeciej sprawozdawczy (referirender) <sup>3)</sup>.

1. *Stanowisko przedfilozoficzne*. A. *Ogólny pogląd uniwersalny*. — Mówi tu najpierw o materyi i formie doświadczenia zmysłowego. Wrażenia ze świata zmysłowego, powiada **Lindner**, dochodzą do naszej świadomości za pomocą zmysłów — pierwiastkowa świadomość nasza o świecie zewnętrznym jest jako tabula rasa. Pojedyncze zmysłowe wrażenia stanowią *materyję*, sposób zaś ich wzajemnego związku *formę* doświadczenia. Przyjmowanie tej materyi z zewnątrz objawia się jako *bierność* (Receptivität); wytworzenie zaś jej z wnętrza, stanowi *czynność* (Spontaneität) władzy poznawczej. — Rzeczy zewnątrzne przedstawiają rozmaite cechy,

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 1—3.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 5—6.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 4—5, 7—8.

np. róża: kolor, woń, delikatność i t. d. Otóż rzecz z kilkoma cechami, stanowi pierwszą formę zmysłowego doświadczenia. — Dalej mówi o czasie i przestrzeni, które także uważa za formy zmysłowego doświadczenia, mianowicie czas dla zjawisk wewnętrznych, przestrzeń zaś dla zewnętrznych. Wreszcie traktuje o pojęciach jako formach rozumu zmysłowego, tj. uważanego w stosunku do świata zewnętrznego, czyli o pojęciach jako *Verstandes-Formen*. Formy te polegają na porównywaniu, rozważaniu i badaniu przedmiotów ze względu na ich podobieństwo, różnicę lub zgodność; słowem, na sądzącym rozumie zmysłowym (*Verstand*). Tymczasem formami rozumu duchowego (*Vernunft*), tj. uważanego w stosunku do świata wewnętrznego, są *idee*, jako ostateczne principia rzeczy. Władza tych principij jest rozumem duchowym (*Vernunft*)<sup>1)</sup>. — *B. Umiejętny pogląd uniwersalny*. Stanowisko poprzednie pod *A.* nie mogło nas zadowolnić, gdyż ono dawało tylko relacje pojedynczych rzeczy. Tymczasem rozum nasz wymaga umiejętnego związku między niemi, co znajdujemy dopiero w naukowym systemacie, w umiejętności. Otóż więc stanowisko *umiejętnego uniwersalnego poglądu*, jest drugim stopniem w poznaniu. — Metoda umiejętności jest zależną od natury przedmiotu, którym się zajmuje. Umiejętności indukcyjne opierają się na doświadczeniu i analogii, jednakże nie dają pewności w badaniu, lecz tylko prawdopodobieństwo. Umiejętnościami formalnymi są: matematyka i logika; pierwsza opiera się wogóle na pojęciach wielkości, druga ma za przedmiot myślenie. — Umiejętności moralne zajmują się wolnością, która jest pierwiastkiem ducha ludzkiego, jak konieczność jest elementem natury. Objawia się ona jako obyczajowość, sztuka, państwo i towarzystwo; stąd mamy następujące umiejętności moralne: etyka, estetyka, polityka i nauka towarzystwa (*Gesellschaftslehre und Volkswirtschaftskunde*). — Umiejętności historyczne mają za przedmiot przedstawić rozwój ducha ludzkiego w wielkich organizmach, narodach, państwach i w całym

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 9—16.

rodzaju ludzkim, a to na postawie nauk moralnych. Tym sposobem nauki historyczne ściśle są związane z moralnemi <sup>1)</sup>.

2. *Skepsis jako przejście do filozofii.* A. *Skepsis ze stanowiska ogólnego poglądu uniwersalnego.* Pojęcia wydobyte z doświadczenia, powiada **Lindner**, zawierają w sobie sprzeczność, i dla tego stanowisko ogólnego poglądu uniwersalnego jest niedostateczne. Myślenie wprowadza nas na inną drogę, mianowicie na stanowisko filozoficzne. Przejściem zaś do niego jest *wątpienie* czyli *skepsis*. Skepsis jest wogóle wątpiącym rozmyślaniem. Polega ono na przypuszczaniu pewnych pojęć i mniemań, ażeby następnie za pomocą nowego badania postawić je na niewzruszonej podstawie. Przedstawicielem tej zasady w nowszych czasach jest **Descartes**. Ją jednak należy odróżnić od Skeptycyzmu stałego, który z zasady wątpi o wszystkim, i nie ma innego celu. *Skepsis* jest dwojaka: niższa i wyższa: tamta wątpi o przedmiotowej wartości form doświadczenia, ta zaś o samém doświadczeniu wogóle. Niższa *skepsis* bada, czy rzeczy mogą być przedmiotem myślenia w tej formie, jak się nam przedstawiają; wyższa zaś, czy przez przypuszczenie doświadczenia możemy coś poznać. Najpierw tedy *skepsis* zwraca się do sprzeczności, jakie przedstawia rzecz składająca się z rozmaitych cech. I tak, pyta, co to jest rzecz uważana ze względu na cechy, jakie posiada? w jakim jest stosunku *jednolita* jej istota (das *eine Wesen des Dinges*), do *wielości* swoich cech? czy jest równą ich sumie? jeżeli zaś nie, to jaki zmysł daje poznać najlepiej istotę rzeczy? czy ta rzecz byłaby inną rzeczą, gdybyśmy posiadali jaki szósty zmysł? czy ona jest inną dla zwierząt, które mają jak my oczy i uszy? itd.— Dalej *skepsis* zwraca się do sprzeczności w pojęciu zmiany. Sprzeczność ta polega na tem, że rzecz przed zmianą i po zmianie powinna być tą samą, lecz zarazem i inną.— Pojęcie zewnętrznej przyczyny wcale nie tłómaczy sprzeczności w pojęciu zmiany, gdyż tu szereg przyczyn będzie nie-

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 17—22.

skończony: skutek nie będzie skutkiem, bo nieskończony szereg przyczyn nie ma początku. — Przyjęcie wewnętrznej przyczyny w wytlómaczeniu sprzeczności w pojęciu zmiany, prowadzi do tego samego rezultatu. Jeżeli więc ani przyczyna zewnętrzna ani wewnętrzna nie rozwiązuje sprzeczności w pojęciu zmiany, pozostaje przyjąć *byt absolutny* (absolut *Werden*), który nie potrzebuje żadnej zmiany, a więc i usuwa pytanie przyczyny. Takie stanowisko wymagałoby wiecznego porządku i trwałości, tymczasem widzimy w świecie ciągłą przypadkowość i zmianę. Przyjęcie więc bytu absolutnego, nie odpowiada znowu wymaganiom rozumu. — Tak samo znajdujemy sprzeczności w pojęciu czasu i przestrzeni. Czas i przestrzeń, jako naukowe formy, uważamy jako podzielne w nieskończoność. Gdy podzielność tę zastosujemy do tego, co wypełnia czas i przestrzeń, mianowicie do zjawisk i materji, wtedy pokaże się sprzeczność, że jakaś *skończona* wielkość czasu i przestrzeni, albo zjawisk i materji, składa się z *nieskończonej* wielu części. — Skepsis może jeszcze posunąć się dalej. Ona może podać w wątpliwość sposób powstawania form zewnętrznego doświadczenia, i zapytać, czy wistocie spostrzegamy rzecz jakąś, o której sądzimy, że ją spostrzegamy? To się rozwiązuje w ten sposób, że niemożliwym jest, abyśmy myśleli inaczej jak myślimy <sup>1)</sup>.

B. *Skepsis ze stanowiska umiętznego, uniwersalnego pojęcia*. — Niektóre pojęcia z poprzedniego *ogólnego* stanowiska, mówi **Lindner**, przechodzą tutaj bez zmiany, np. pojęcie czasu i przestrzeni — inne zaś ulegają *przekształceniu*, np. pojęcie przyczynowości i zmiany, pojęcie rzeczy z wielu cechami w umiętności natury i t. d. — Pojęcie materji jest tu jeszcze nierozwiązane. Ostatnie bowiem elementa materji są albo *pojedyncze* albo *złożone*; jeżeli są pojedyncze, wtedy nie są materją — jeżeli zaś są złożone, wtedy nie są ostatnimi elementami. W żadnym więc przypadku nie można przyjść do jasnego pojęcia rzeczy (!). — Siłą nazywamy to, ze pomocą czego *możliwe* są zmiany, zjawiska. Wytlóma-

<sup>1)</sup> *T. mże* str. 23—35.

czenie stosunku między materją a siłą, jest bardzo trudne. W badaniu tém dochodzimy do tego, że w każdej materji jest siła, ale materji przez siłę wytlómaczyć nie można, tj. uważać jęj za nierozzerwany związek sił <sup>1)</sup>.

Dotychczasowa skepsis, mówi dalej **Lindner**, odnosiła się tylko do punktu wyjścia i zasad wiedzy; istnieje jednak jeszcze dalsze pytanie, czy sposób i metoda, na podstawie których umiejętności stawiają swoje zasady jest wyższą nad skepsis. Umiejętności dążą do *ogólności* i *konieczności*; jednakże doświadczenie daje im fakta tylko *pojedyncze* i *przypadkowe* (?). Zachodzi więc *wątpliwość*, w jaki sposób dochodzą nauki do tego, że partykularność i przypadkowość podnoszą do formy ogólnej i koniecznej. — Oto umiejętności indukcyjne dokonują tego zadania. Ponieważ jednak indukcja nie może objąć wszystkich możebnych przypadków, które wyraża w pewnej formule, zatem jest tylko dowolnym rozszerzeniem (*Steigerung*) sądu z pewnych szczegółów na wszelkie wogóle przypadki. Z tego względu nie może doprowadzić do konieczności i ogólności (!) <sup>2)</sup>.

Jeżeli umiejętności indukcyjne opierają się na doświadczeniu, i nióm sprawdzają swoje rezultaty, to umiejętności moralne znajdują same w sobie punkt i kryterjum badania. W dziedzinie obyczajowości, estetyki i polityki, czerpiemy prawa dla doświadczenia i życia; mają więc one charakter subiektywny. Zachodzi tedy pytanie, czy jako takie mogą mieć powagę obiektywną i powszechną — na co w trzeciej części odpowiada twierdząco. — Umiejętności historyczne polegają tak samo na stanowisku subiektywném, mimo źródeł, które ma przed sobą historyk. Tu więc jest związek między umiejętnościami historycznemi i moralnemi, a więc i między filozofją <sup>3)</sup>.

3. *Stanowisko filozoficzne.* Poprzedzające sposoby badania tylko poruszyły główne zasadnicze kwestyje, lecz je-

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 26—39.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 39—41.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 41—44.

szcze nie rozwiązały ich dokładnie. Potrzeba więc innego sposobu, któryby harmonijnie przedstawił ogół ludzkiego poznania. Zadanie to spełnia *filozofija*. Mówi więc potem o stosunku filozofii do innych umiejętności, o przedmiocie, formie i pojęciu filozofii, którą określa ze stanowiska **Herbarta** jako *uprawę pojęcia*. Poczem daje krótki historyczny rys systemu i podziału filozofii, i stosownie do przyjętego podziału na filozofiję *teoretyczną* i *praktyczną*, przedstawia potem główne rysy i zasady tych umiejętności. I tak, w filozofii teoretycznej mówi o metafizyce, logice, dogmatyzmie i krytycyzmie; w praktycznej zaś o estetyce i etyce <sup>1)</sup>.

Nie mogliśmy tu już szczegółowo iść za autorem; powiemy tylko, że w przedstawieniu tej części opiera się on na filozofii **Kanta** i **Herbarta**, i tylko niektóre kwestyje filozofii teoretycznej traktuje ze stanowiska historycznego, a to odpowiednio do przyjętej z początku zasady: że zadaniem wstępu jest przygotować nie tylko do pewnego systemu, ale wogóle do całej filozofii.

Zapoznajmy się teraz ze *Wstępem* Hoffmanna.

Stanowisko na jakim stoi **Hoffmann**, jest zupełnie innym jak stanowisko **Lindnera**. Ogólnie mówiąc ten ostatni jest więcej szkolny, téczasem pierwszy więcej praktycznie rzecz traktuje. Lindner w zasadzie nie różni się od Kanta, Herbarta, Zimmermanna i t. p., słowem stoi na stanowisku, tak zwaném, formalném. Hoffmann zaś rozwija swoje poglądy ze stanowiska filozoficzno-chrześcijańskiego, i dla tego budzi więcej zajęcia i interesu.

Wstęp do filozofii, powiada **Hoffmann**, ma za cel określić pojęcie i zadanie filozofii według jej treści i zakresu; podać kierunek i sposób rozwinięcia tego zadania; wreszcie, przedstawić podział umiejętności filozoficznych, oraz stosunek filozofii do innych sfer wiedzy ludzkiej <sup>2)</sup>.

Dusza ludzka w wieku dziecięcym człowieka zachowuje

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 45—90.

<sup>2)</sup> K. Hoffmann: *Encyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie*. Passau 1872. 2te Aufl. str 1.



się *biernie*; dziecko nie czuje się jeszcze jako indywiduum — dopiero przez wpływ zewnętrznych wrażeń dochodzi do drzemiącej świadomości, która jest *świadomością ogólną* (Bewusstsein), jako *Nie-Ja*. Później zaś dochodzi do dokładnego rozróżnienia *siebie* (Jeh), i stan taki jest już *zupelną świadomością siebie* (Selbstbewusstsein). Ta świadomość siebie jest zasadniczym warunkiem wszelkiej wiedzy i postępu, owym punktem ciężkości Archimedesa (*δός μοί πον στῶ καὶ κινήσω τὴν γῆν*). — Spostrzeżenia jakie odbieramy przy doświadczeniu wogóle, nie wystarczają dla umysłu człowieka. On chce dojść do pojęcia całkowitej jedności przez poznanie istoty rzeczy, tj. *czem* rzecz jest; związku zasadniczego, tj. *dla czego* tak jest, i celu rzeczy tj. *do czego coś* jest. Tym sposobem umysł dąży do poznania najwyższej jedności, ostatecznej przyczyny, i najwyższej celowości rzeczy. Początkiem zaś tego jest ta zagadkowość w objawach świata zewnętrznego, i ta tajemniczość, jaka się znajduje w naszym wnętrzu. Umysł ludzki może spocząć tylko wtedy, gdy dojdzie do poznania bezwarunkowości, wieczności i najwyższego dobra, którym jest *prawda*. Dla tego też ona jest ostatecznym celem badania. Wiara w osiągnięcie tej prawdy jest zasadą badania. Jój odpowiada czyli z nią się zgadza poczucie obowiązku, jakie mamy względnie odkrycia prawdy; dla tego też czujemy się za to odpowiedzialni <sup>1)</sup>.

Przedmiotem badania filozoficznego, ciągle słowa **Hoffmanna**, jest człowiek, świat i Bóg, który jest ostatecznym celem i zasadą poprzednich. Stąd pytamy: co jest to, co we mnie myśli, czuje i chce, i jakie są prawa tej duchowej przyczyny; jaki jest jój stosunek do innych rzeczy; jakim sposobem przychodzę do poznania rzeczy zewnątrz mnie będących; czém jest świat, i na co ta ciągła zmiana rzeczy; jakim sposobem przychodzę do świadomości istoty wiecznej i nieskończonej, istniejącej przez się samą, i będącej zasadą i celem rzeczy? — Stąd filozofija jest dążeniem do umiejętnego poznania wszelkiego bytu: jego istoty, praw i celu

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 1—6.

(Cognitio rerum per causas ultimas et altissimas naturali lumine comparatur), a jako taka jest nauką powszechną i fundamentalną (scientia universalis et fundamentalis).—Jej stosunek do innych umiejętności tem się oznacza, że gdy inne mają pewną szczegółową sferę badania, ona obejmuje wszystkie jako przedmiot idealny, i dla tego jest syntezą wszystkich umiejętności, jest królową nauk, jak powiedział **Arystoteles**. Filozofija jako nauka mądrości powinna urzeczywistnić ideę filozoficzną teoretycznie i praktycznie: powinna uwolnić od błędu i nierozsądku, i podnieść wolność i enotę <sup>1)</sup>).

W dalszym ciągu mówi **Hoffmann** o początku nazwy *filozofija*, cośmy wyżej sami podali — następnie o różnych pojmowaniach i systematach filozofii, których różnaitość, powiada on, z czasem się uzupełni, błędy zostaną rozwiązane, i powstanie jeden wielki systemat. Do tego zaś potrzeba sumiennej pracy, samodzielnego myślenia i badania-słowem, miłości dla prawdy: Non intratur ad veritatem, nisi per caritatem <sup>2)</sup>).

Filozofija i religija, mówi **Hoffmann**, mają jeden punkt wyjścia i jeden cel: obie mają głębokie przeświadczenie o ograniczoności i pragnieniu wewnętrzném człowieka, i obie szukają ostatecznej przyczyny, Boga. Jednakże i różnią się od siebie: w filozofii przeważa myślenie, w religii uczucie; tamta ma za źródło rozum, ta objawienie <sup>3)</sup>.— Następnie rozwija **Hoffmann** zasady raecyjonalizmu, supernaturalizmu i tradycyjonalizmu; dalej, pojęcia wiary i wiedzy ze stanowiska chrześcijańskiego; wreszcie, objaśnia różne teoryje co do początku poznania, jak materyjalizmu, intelektualizmu i stanowiska chrześcijańsko-filozoficznego, na którym stoi; poczem traktuje o stosunku Boga do świata <sup>4)</sup>. W dalszym ciągu daje ogólne pojęcia rozmaitych metod, jako to:

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 6—10.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 10—17.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 18, 72.

<sup>4)</sup> *Tamże* str. 19—39.

dogmatyzmu, sceptycyzmu, krytycyzmu i eklektyzmu, a następnie mówi o mowie i terminologii <sup>1)</sup>. Dalej zajmuje się podziałem filozofii, którą dzieli na *teoretyczną* i *praktyczną* <sup>2)</sup>, z podobnym podziałem jak u **Becka**. Wreszcie podaje encyklopedyczny pogląd na różne umiejętności, jako to: na matematykę, nauki przyrodnicze, medycynę, filologię, historję, na umiejętności polityczne, kończąc porównaniem filozofii z teologią <sup>3)</sup>. Na ostatku dodaje kilka uwag o znaczeniu filozofii dla wiedzy: filozofija, powiada on, jest związkiem innych specjalnych umiejętności, a jako taka jest zarazem ich podstawą i wyrazem (*universitas literarum*). Dla tego też fakultet filozoficzny uważa za podstawę i środek dla innych, a filozofija powinna nie tylko dać poznać prawdę, ale i nauczyć żyć według niej, tj. żyć według humanizmu chrześcijańskiego, jak w starożytności było życie według piękna i dobra, sformułowane w owém *καλοκίεραθία*.

Stanowisko na jakim stoi u nas **Szaniawski**, jest ogólnie biorąc takie samo, jak Hoffmanna. Jednakże pod względem szczegółowym, różnią się od siebie zupełnie. Ten ostatni daje *wstęp* tylko do filozofii, tymczasem „Rady przyjacielskie“ Szaniawskiego, jak to sam autor wyraża, są „skróconym wstępem do wszystkich niejako nauk“. Mają więc one obszerniejszy zakres, i dla tego też budzą wiele interesu, i na wielką zasługują uwagę. Znaczenie tego dzieła w naszej literaturze filozoficznej jest tém większe, że i dzisiaj ma ono jeszcze niespożyty swoją wartość. Zatrzymamy się więc nad niem nieco dłużej, gdyż ono nie tylko da nam poznać filozoficzne wstępne pojęcia Szaniawskiego, ale nadto wypełni brak tych propedeutycznych pojęć i wiadomości które są konieczne dla poświęcającego się nauce w jakiegokolwiek bądź gałęzi, a więc i filozofii.

Musimy tu dodać, że dzieło **Szaniawskiego** jest w formie listu do przyjaciela, jak to i sam tytuł każe się do-

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 39—46.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 46—64.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 64—72.

myślać — z tego też względu, jest w czytaniu bardzo zajmującym.

Najpierw stawia autor pytanie: *czy nie zapóźno jest zabierać się w tak trudną drogę*, jaką jest droga umiejętności — i odpowiada na to w ten sposób. Wyjawszy smutny stan prawdziwej zgrzybiałości, nie masz żadnej innej pory wieku, w którejby zapóźno było pracować około własnego udoskonalenia pod względem moralnym i rozumowym. Przyrodzonym jest w nas, mówi on, i ściśle z warunkami szczęśliwości naszej związanym, dobroczynny władz naszych *popęd* do działalności i coraz dalszego postępowania <sup>1)</sup>. Liczysz dopiero lat 26: jest to właściwie pora dojrzewających zdolności, w której zbliżają się dla umysłu pogodne chwile spokojności i swobody. Wytrwała praca przez lat trzy lub cztery wystarczy do wdrożenia się w tę nową metodę. Wiadomo ci, że Sokrates dopiero w 30tym roku przeszedł z rzeźbiarskiego warsztatu do szkoły filozofów, a nauczyciel Aleksandra Wgo (Arystoteles), aż do lat 40 był w szkole Platona <sup>2)</sup>. To też aby dojść do celu przedsięwzięcia, powtarza autor, nie trzeba sobie pomnażać niespokojności wzorami mędrców, co w młodym już wieku znakomitými pismami umieli zasłużyć sobie na chwałę. Szlachetne te uczucia mogą cię doprowadzić bardzo daleko, ale na samym wstępie uprzedzić cię muszę, że jeśli nie myślisz, przynajmniej lat trzy, poświęcić kilkogodzinnej codziennej pracy, na wdrożenie się w tę nową metodę, wówczas odrzuć prośbę bez odwłoki podane tu *radę* <sup>3)</sup>.

Po tém ostrożeniu przystępuje autor do skreślenia środków utrzymania nie tylko zdrowia, ale i należytego usposobienia umysłu do korzystnej pracy. „Nie jeden przez chęć nieroztropną, *pożerania*, jak mówią, książek, i przez dręczący bodziec *autoromanii*, ślęczy dzień i noc nad nauką; osłabia wciąż fizyczną siłę trawienia; pomnaża coraz więcej masę

---

<sup>1)</sup> J. K. Szaniawski: *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauk i filozofii*. Warszawa 1805, str. 8.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 7—10.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 10—12.

zamuleń; rozpościera w sobie płodny na przyszłość zaród chorób, które zowią *chorobami uczonych*, a pracując umysłem znużonym przez ciągle bez żadnego odpoczynku działanie, pisze bez smaku, bez siły, bez ducha, spowszedniałe myśli ezczeźmi słowy rozrzedza, i z nich jałową dla czytelników gotuje strawę <sup>1)</sup>.

Nie w nas nie wysila tak dalece duchów żywotnych, jak przedłużane *nad miarę* natężenie umysłu. Cierpi na tem cały system nerwowy, którego zniszczenie prowadzi za sobą zwyczajnie: zawroty głowy, migreny, spazmy konwulsyjne, usposobienie do paraliżu, osłabienie zupełne ciała, gorączki, bezsenności, zamulenia żołądkowe, ekliwości, hemorojdy, hipokondryję, melancholiję, zwątlenie mocy duszy, szaleństwo i t. d.... Wszystkiego zatem w życiu dla nauk poświęconém wystrzegać się potrzeba, co mogłoby przyspieszać jeszcze te skutki, zagrażające każdemu za nadto wysiłającemu swe umysłowe władze. Umiarkowanie w jedzeniu i picciu; chronienie się zapalających i drażniących pokarmów i napojów; częsty odpoczynek dla umysłu, obok częstych ćwiczeń, sprzyjających ukrzepieniu ciała; staranność o sen spokojny i przyzwyczajenie przedłużony; ciągle ile można przebywanie na wolném powietrzu, zwłaszcza w czasie przyjemnej pory; wstrzeżliwość w używaniu rozkoszy, które mianowiciej wyczerpują władzę czucia, osłabiają pamięć, nadwątlają siłę i przytomność umysłu; nareszcie pewna moc nad namiętnościami, które równie umysłem jak i ciałem naszym miotają — otóż to są rzeczy, których nigdyby z pamięci spuszczać nie powinien człowiek, chcący łożyć całożytną usilność na umiejętnę wyszukiwania prawdy <sup>2)</sup>.

Najgłówniejszymi środkami poryjodycznie odświeżającymi nasze siły jest najprzód *sen spokojny*; powtórne, trzy lub cztero godzinny *odpoczynek po obiedzie*, poświęcony zabawie, albo używaniu świeżego powietrza; wreszcie, często sama tylko *odmiana materji* rozmyślania staje za odpoczynek, np.

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 15.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 18—19.

poświęcającym się matematyce lub filozofii, czytanie poetów, dziejopisów i t. d. <sup>1)</sup>).

Następnie mówi **Szaniawski** o celu prac naukowych. „Kto w ciągu podróży nie ma przed sobą *wyraziście oznaczonego celu*, do któregoby zmierzał każde swoje ruszenie, ten tuła się na traf, i nie może nigdy być pewnym, czy kroki jego są *krokami postępu*, lub *krokami obłąkania*. — Aby przedsięwzięcie jakowe do pożądanego skutku dojść mogło, trzeba żeby działający zwracał zawsze uwagę ku swemu *zamiarowi*, i do niego wszystkie *środki* stosował <sup>2)</sup>.” Tutaj robi autor następującą a ważną dla wielu uwagę: „Zacny przyjacielu! jeżeli szczerem chcesz być apostołem prawdy, nie zamierzaj sobie nigdy żadnych zysków na powołaniu autora. Ciężki nawet nadziei spieniężenia płodów twego rozumu, wpływałyby zaraz do wyboru nauk twoich, czytań i rozmyślań; wpływałyby dalej do wyboru rzeczy czytelnikom udzielać mianych, i do sposobu jakim przedstawiane być mają. Święta sprawa ludzkości; ów enocie i prawdzie przyzwoity ton poważnej surowości; ścisła zwięzłość w gruntowaniu przeświadczeń ważnych dla dobra społeczeństwa; śmiała otwartość w powstawaniu przeciw temu wszystkiemu, co ubliża interesowi moralności lub rozumu: wszystko to jużby nie zawsze było u ciebie na względzie najpierwszym. Przy każdym wierszu zatrzymywałyby cię chytrymi podszepty swymi *rachmistrzowska roztropność*: duch kupiecki przemagałby zwołna przez swoje natchnienia <sup>3)</sup>.”

Otóż celem naszych prac naukowych jest *udoskonalenie moralne*; ono, powiada Szaniawski, jest prawdziwem *przeznaczeniem* naszego bytu i naszych władz, a zatem powinno być zamiarem najwyższym wszystkich działań, zabiegów i usiłowań naszych. Gdyby ostatnim celem człowieka miał być sam tylko *byt fizyczny*, do którego wystarczają władze zwierzęce, na ówczas owe wyższe zdolności nasze byłyby

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 21—31.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 31—32.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 35—36.

*darem bez celu*; darem niepotrzebnym, i owszem przeciwnym zwierzęcemu sposobowi życia <sup>1)</sup>. Otóż *ideał* owęj *moralnej doskonałości* wznosi godność człowieka nad świat widzialny, i przez jedno znamię, to jest przez *świętość woli*, upodobnia nas z Bóstwem <sup>2)</sup>. Tylko z tego stanowiska można widzieć drogę prowadzącą do prawdziwej *mądrości*, a znajdziemy się na niém, skoro uczujemy potrzebę całościowego dążenia ku owemu ideałowi <sup>3)</sup>.

„Po należytém porozumieniu się względem *celu* umysłowej uprawy, mówi **Szaniawski**, należy koniecznie obrać sobie z własnymi zdolnościami; poznać do jakiego stopnia posunięta już została ta uprawa, i co jeszcze opóźnia rzeczywiste w nięj postępy. Bez szczerego obrażenia się co do posiadanych zapasów; bez tego, że tak powiem, bilansu, nie podobna jest utrafić przyzwoity plan dalszej pracy; bo ten albo przechodzić będzie siły nasze, albo w nadto szczupłym zakresie ograniczy ich rozpostarcie <sup>4)</sup>.“—Odpowiednio do tego autor podaje rozmaite wyborne pytania, których niestety dla braku miejsca, nie możemy tu przytoczyć.

Dalęj mówi o *wiadomościach i naukach usposobniczych*, jakimi są: języki, matematyka, logika i nauki antropologiczne. „Przyzwoicie kierowana nauka języków zamożnych, i cechę znakomitęj uprawy noszących, jest jednym z najlepszych środków prawego, a razem wielostronnego wykształcenia i ubogacenia umysłu <sup>5)</sup>. Matematyka znowu dostarcza prawd do innych nauk, wzmacnia umysł i czyni go sposobniejszym do nabywania innych wiadomości <sup>6)</sup>. Logika chroni nas od błędów, a prowadzi do poznania prawdy. Wreszcie, nauki antropologiczne mają za przedmiot poznanie człowieka pod względem fizycznym, umysłowym i moralnym.

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 42—43.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 45.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 46.

<sup>4)</sup> *Tamże* str. 48—49.

<sup>5)</sup> *Tamże* str. 65.

<sup>6)</sup> *Tamże* str. 84.

Daléj mówi Szaniawski o środkach rozszerzenia działalności umysłowej, jakimi są: *mnożość materyjałów* i dostateczna *zdolność umysłu w obrobieńiu ich*. „Tylko przez połączenie tego dwoistego warunku, można spodziewać się znakomych dla oświecenia skutków — *mnożość materyjałów bez dzielności myślenia, obciąża tylko mniej użytecznym zapasem, tak jak przeciwnie dzielność myślenia bez materyjałów, do częściej nadętości nieraz prowadzi* <sup>1)</sup>.”

Dalszymi środkami rozszerzenia działalności umysłowej jest *Czytanie, Pisanie i Rozmyślanie*. Pod pierwszym rozumie autor nie *zabawę*, nie *uspokojenie ciekawości*, nie *zbieranie materyjałów* dla myśli, lecz *czytanie badalne*, które dawać ma i *wprawę* i *żywiwoły* dla działalności umysłowej. Do tego potrzeba *parogodzinnej codzien wprawy* i *natężenia umysłu*, przyczem trzeba wybierać autorów takich, którzy nieledwie w każdym wierszu wiele dają do myślenia <sup>2)</sup>. Przystępując zaś do czytania trzeba mieć: a) *szerę i mocną wolę* korzystania z uwag autora, b) *przyjazne poważania i uczucie wdzięczności* dla autora, c) *ożywiony interes* dla rzeczy, d) *zrzeczenie się osobistych uroszczeń i uprzedzeń*, oraz wolne wyniesienie umysłu nad wszelki wpływ obcej przewagi, aby każda myśl autora dawała *tylko obudzający popęd* dla naszego badawczego ducha, i została *przedmiotem bacnej a razem najswobodniejszej* rozwagi <sup>3)</sup>. — Co do drugiego środka, to Szaniawski zastrzega się przeciwko myśli *pobłażania autoromani* w jakikolwiek sposób, lecz uważa *pisanie* jako *środek rozpostarcia i udoskonalenia własnych rozmyślań*. Jest ono, mówi Szaniawski, owém cudowném działaniem, przez które wydobywasz na jaw tajemną wewnętrznąść twoją, i nadajesz, że tak powiem, *ciało duchowym płodom umysłu* twojego, aby one i dla ciebie i dla innych służyć mogły w każdym czasie za *przedmiot dalszej* nad nimi *rozwagi* <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 118.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 140—141.

<sup>3)</sup> *Tamże* str. 152.

<sup>4)</sup> *Tamże* str. 166, 168, zob. też 175—176.



Rozmyślanie ściśle się łączy z czytaniem i pisaniem, i właściwie jest zasadą tamtej dwoistej pracy. Ze względu jednak na interes poczynających, mówi o niem autor dopiero na trzecim miejscu. — Istotnym warunkiem rozmyślenia jest, aby było *samowolne* i *własnodzielne*; do tego zaś potrzebna jest *wprawa*. Przedmiot rozmyślany powinien być pod każdym względem wyczerpnięty, do czego podaje niektóre przewodniczące skazówki: a) jakie są *własności* i *znamiona* istotne i przypadkowe przedmiotu badanego; b) jakie są jego *stosunki* i *podobieństwa* do innych, jaka różnica między podobnymi; c) z którymi przedmiotami zostaje twój przedmiot w stosunku *przyczyny* lub *skutku*, *środka* lub *zamiaru*? d) do których *nauk* lub *umiejętności* należy ten przedmiot lub objęcie? z jakimi tam łączy się postrzeżeniami lub prawdami? jaką tamże ma wartość lub użyteczność; e) jakiemu *postrzeżeniu* lub *prawdzie* może służyć do poparcia lub wyjaśnienia i t. d. <sup>1)</sup>.

Powyższe przygotowawcze studyja, mówi **Szaniawski**, dozupełnimy przez *rozjaśnienie związku*, jaki między rozmaitemi naukami i umiejętnościami zachodzi, tj. przez *encyklopedyjny związek*, a następnie przez *filozofiję*, która w mniemaniu nawet mniej oświeconych jej ezcicieli, uważaną bywa jako umiejętność *uwieczniająca* wszelkie nauki, a tem samem *dozupelniająca* umysłowe i moralne wychowanie człowieka <sup>2)</sup>. Aby zaś stanąć w przybytku prawdziwej filozofii, potrzebną jest do tego dwojakiego rodzaju praca. Praca pierwszego rodzaju polega na zgromadzeniu wszystkich tych posiłków, które z obcego zapasu osiągnąć możemy, tj. *nauka dziejów filozofii*; drugiego zaś na wydobywaniu użyteczności pragmatycznej z filozofii, tj. na *badaniu i życiu pod przewodem mądrości*. Tutaj najważniejszymi punktami, ku którym sięgać należy wszelkie umysłowe badanie są cztery idee: idea *piękna*, *wzniosłości*, *prawdy* i *moralności*. Według nich mamy się też kierować i w całym naszym życiu. „W tych czterech

<sup>1)</sup> Tamże str. 190—201.

<sup>2)</sup> Tamże str. 220.

głównych punktach, mówi Szaniawski, znajdziesz prawdziwe źródła i miejsca Ideów, które życiu twojemu nadać mają porządek, pełność, szczęśliwość i wzniesione znaczenie — a ogółowi działań twoich, coraz doskonalszą harmoniję i ściślejszą symetryję <sup>1)</sup>.”

Na tem się kończą *Rady przyjacielskie* Szaniawskiego. Być może krótki ten ich wykład zachęci czytelnika do bliższego się z niemi zapoznania, na co ze wszech miar zasługują. Tymczasem na zakończenie tego działu powiemy jeszcze słów kilka o pojęciach wstępnych Dra **H. Struve**.

Szkoda wielka, że szanowny profesor nie wydał na widok publiczny swego wykładu *Wstępu do filozofii*, jaki zapowiedział <sup>2)</sup> i jaki miewał w Szkole głównej Warszawskiej, a któryby zapełnił brak takiego dzieła w naszej filozoficznej literaturze. Ponieważ obecnie zająłem się sam pracą tego rodzaju, z przyjemnością więc przychodzi mi powiedzieć, że oprócz powyższych dzieł, jakie w badaniach historycznych podałem, korzystałem także *wiele* i z moich notat wyżej wzmiankowanego *Wstępu do filozofii* Dra Struve (szczególniej w rozdziale 2gim i 3cim), a to tak pod względem formy, jak nawet w niektórych miejscach pod względem samej myśli i słów. Nie mając prawa traktowania o rzeczy nie wyszlęj na widok publiczny, pozostawiam szanownemu Profesorowi ocenienie ile od niego zaciągnąłem, a co jest owocem własnych moich badań i rozmyślań.

Chociaż nie wiele, mamy jednak tyle co do pojęć wstępnych Dra Struvego, że na mocy tego możemy przynajmniej powiedzieć, iż należy on także do działu czwartego, w którym *Wstęp do filozofii* traktują ze stanowiska ogólnokrytycznego, jakie istotnie jest najracjonalniejszym. Filozofija, mówi prof. Struve, ma na celu zbadanie ogólnych zasad i istoty owych trzech przedmiotów, nad którymi ludzkość od wieków się zastanawia, tj. człowieka, natury i Boga.

---

<sup>1)</sup> *Tamże* str. 276.

<sup>2)</sup> Zobacz odwrotną stronę tytułową rozprawy Struvego: *O istnieniu duszy i jej udziale w chorobach umysłowych*. Warszawa 1867.

Ponieważ zaś filozofija przy rozwiązaniu tego zadania nie nie przyjmuje za prawdę, czego nie opiera na niewątpliwych podstawach, czyli innemi słowy: ponieważ z zasady nie robi żadnego przypuszczenia, lecz rozbiera uprawnienie wszelkich przypuszczeń, na których polegają tak nauki specjalne, jak i powszechne mniemania ludzi; przeto nie może się bezpośrednio zająć rozwiązaniem owego właściwego zadania; nie może poznać istoty człowieka, natury i Boga, dopóki nie rozbierze następujących pytań: co to jest filozofija? jakie jest jej znaczenie wśród innych nauk? jakimi kwestyjami się zajmuje? z jakich części się składa i t. d. Wszystkie te pytania rozwiązuje nauka przygotowawcza do filozofii czyli filozoficzna propedeutyka, składająca się ze Wstępu do filozofii i Encyklopedyi nauk filozoficznych <sup>1)</sup>. We *Wstępie*, mówi autor, nie idzie jeszcze o samo rozwiązanie zadania filozofii, lecz tylko o postawienie kwestyj, o wykazanie: *co* wogóle umysł ludzki uderza i do zaciekań filozoficznych zachęca i nagli, i *jakie* są rozliczne zagadnienia, które człowiek stara się rozwiązać przy pomocy filozofii. Wstęp do filozofii doprowadza nas do tego, że zdajemy sobie sprawę z ważności rozlicznych kwestyj filozoficznych, i dopiero potem zabieramy się do badania i poznania szczegółów <sup>2)</sup>.

Jak widzimy przeto z tego, profesor Struve stoi także na stanowisku ogólnie - krytycznem, które jest czwartem i ostatniem w kolei naszych badań historycznych.

Kończąc ten rys historyczny musimy dodać, że pominieliśmy mnóstwo Wstępów i Wstępików, jakie się znajdują prawie w każdej książce filozoficznej. Po większej części mają one albo bardzo małą, albo też żadnej nie mają wartości przygotowawczej do całego systemu nauki, dla tego też ostatnie bez żadnej szkody dadzą się zupełnie

---

<sup>1)</sup> H. Struve: *Wykład systematyczny logiki*. Warszawa 1870. T. I., str. 11—12.

<sup>2)</sup> *Tamże* str. 18.

pominać; pierwsze zaś dadzą się odnieść do jednego z powyższych czterech działów. Sądźmy więc, że to cośmy podali będzie dostateczną wskazówką dla tych, którzy się zechcą specjalnie zapoznać z tym przedmiotem, a zarazem wystarczy tym, którzy już na tem poprzestaną.

Przystąpmy więc teraz do samego wykładu pojęć wstępnych naszej umiejętności.

---

## ZADANIE I PRZEDMIOT

### Wstępu do Tagmonlogii.

---

Powyższe *badania historyczne* zapoznały nas szczegółowo nie tylko z dotychczasowými pojęciami Wstępu, ale jednocześnie wykazały nam, jak sama nauka Wstępu jest już dawną, i jakim ulegała przemianom w swoim postępie. Zbytecznym więc, sądzimy, byłoby rozprawianie, że nauka z taką przeszłością nie może być zastąpiona ogólnikami przy innych naukach, jak to wiemy chcieli niektórzy — lecz, że wymaga osobnego i specjalnego studjum. Rzecz sama najlepiej za sobą przemawia. — Nie widzimy też potrzeby rozwodzenia się nad tem, które z powyższych czterech głównych pojęć o Wstępie, ma najlepszą podstawę. I tu rzecz sama decyduje o swój wartości. Jakoż najlepsze prace wstępne były w dziale czwartym, mającym podstawę ogólnokrytyczną. — I my więc będziemy chcieli w podobny sposób wiązać się z niniejszej pracy.

Najważniejszą rzeczą było i jest dotąd oznaczenie takiej zasady czyli takiej podstawy, na którejby się filozofija oprzeć i rozwijać mogła. Różnie ona była pojmowaną; oddawna o nią prowadzi się walka, a jednak dotychczas jój nierozwiązano. Że zaś jest to kwestyja podstawowa, od której zależy cała przyszłość nauki, stąd więc zaraz z początku trzeba się nią zająć, aby tym sposobem jasno przedstawić swoje stanowisko. Ponieważ zaś podjęliśmy to ciężkie brzemie, przedewszystkiem więc musimy się zająć tą nierozwiązaną zagadką. Zadaniem tedy Wstępu będzie wyjaśnienie *stanowiska* tagmonlogii, a to tak ze względu na jój istotę,

jak ze względu na jęj różne stosunki. Na czém ono polega; jaka jego różnica od dotychczasowych; jaka będzie różnica między pojęciami na nióm opartými, a pojęciami dotychczasowych stanowisk; czy różne dotychczasowe kwestyje i pytania filozoficzne, okażą się przy naszym stanowisku w tężże samęj postaci jak dotąd lub nie — albo nawet, czy będą mogły mieć miejsce lub nie — dalej, czy przy nióm poniesiemy straty lub korzyści, i jakie; w jaki sposób będzie się mogło przy nióm odbywać badanie i rozwój naszej umiejętności, i czy ten rozwój przy takim stanowisku będzie mógł być zapewnionym lub nie — oto wogóle jakie jest zadanie Wstępu.

Powyższe, jak widzimy, krytyczne jego zadanie, wpływa z samęj natury podjętęj przez nas pracy. Rzucenie się może zbyt śmiało w oczach niejednego, na powagę imienia *filozofii*; targnięcie się, może nawet niedorzeczne w oczach drugiego na tradycyjną świętość wieków — stawia nas w przykrém położeniu, z którego jedynie sumienna i ścisła krytyka może nas zwycięzko wyprowadzić. Przejęci myślą dopełnienia się prawdy w ludzkości; przekonani, że musi się spełnić najpierw w teorii dla szczęścia rodu ludzkiego — bierzemy w rękę ciężki miecz krytyki, aby zdobyć upragnioną krainę prawdy! Trudy tych, którzy podejmowali za nią walkę; śmiertelne zawody tylu jęj apostołów i misyjnarzy — czyż mają być ciągle smutną tragedyją na polu snującęj się historyi błędów?! Tak sądzą dzisiaj niektórzy synowie i następcy tych, co niegdyś przewodniczyli filozofii. Nieszczęśliwi, którzy zwątpili!

Otóż, zadanie niniejszego Wstępu, o którym dopiero co mówiliśmy, może być dopełnioném oczywiście tylko na pewnych *pojęciach*, które znowu będą jego przedmiotem. Ponieważ zaś zadanie to jest zupełnie ogólném, to i przedmiotem Wstępu nie może być dowodzenie szczegółów tagmonologii; lecz jedynie treść jęj szczegółowa może być brana jako gotowe pojęcia, potrzebne do wykazania pomienionęj różnicy filozofii i tagmonologii. Różnica ta oraz całe znaczenie Wstępu, okaże się przez rozbiór pewnych pytań, które nastęrcza

natura każdej umiejętności. Tym zaś sposobem uzyska się umiejętny ogólny materiał, potrzebny do wykładów szczegółowej treści: on bowiem ułatwi poznanie i zrozumienie całej treści naukowej, mającej być przedmiotem wykładu tagmonologii.

Okazuje się przeto z tego, że zadaniem naszego Wstępu będzie nie wyłącznie zapoznanie z ogólnymi pojęciami filozofii, czyli z różnymi jej systematami — jak to kładli sobie za jedyny cel niektórzy — ale prócz tego będzie głównie przygotowanie do tego systemu, który mamy w przyszłości rozwinąć. Zapoznanie z pojęciami dotychczasowych systematow odbyć się musi na drodze krytycznej, biorąc je względnie w rozwijaniu innych, mianowicie nowych pojęć. Gdy nie ma tego celu, *Wstęp* traci całe swoje znaczenie, gdyż staje się niby wstępem do wszystkiego, czyli właściwie do niczego. Zadaniem przeto naszego Wstępu będzie przygotowanie na drodze historyczno-krytycznej nie do zrozumienia wszystkich systemów, gdyż to należy do historii filozofii, ale jedynie do zrozumienia systemu tagmonologii.

Otóż, przystępując do jakiejś nauki, chcemy najpierw wiedzieć czem ona jest; dalej, jaki jej stosunek do innych; wreszcie, jaki jej stosunek do człowieka. Podobnie się ma i z naszą umiejętnością. Pytamy najpierw: *co to jest tagmonologija?* — dalej, *w jakim ona znajduje się stosunku do ogólnego rozwoju umysłowego?* — i wreszcie, *w jakim zostaje stosunku do nas samych*, czyli do rzeczywistego naszego bytu?

Pierwsze pytanie jakie się nasunęło z samej natury rzeczy, ma nas doprowadzić do poznania istoty umiejętności, która dotąd znaną była pod imieniem *filozofii*, ale o której z biegiem i rozwojem nauki, urobiły się najrozmaitsze pojęcia. Poznanie ich na drodze historycznej, a zarazem wykazanie prawdziwego pojęcia tagmonologii — stanowić będzie odpowiedź na to pytanie.

Poznając istotę pewnej nauki, a szczególnie nauk, której przedmiot jest przeważnie umysłowy, trudno jest samemu zdać sobie sprawę ze znaczenia, jakie ma względem innych nauk i umiejętności. Dla tego też wykazanie tego

znaczenia tagmonologii w odniesieniu do innych gałęzi wiedzy, przyczyni się tak do bliższego poznania jęj istoty, jak zarazem wykaże, iż inne umiejętności bez centralnego swego ogniska, jakim jest tagmonologija, zawsze będą niedomagać. Tutaj więc tak stosunek tagmonologii do innych umiejętności, jak stosunek tychże do nięj, będzie przedmiotem rozbioru na drugie pytanie. Tylko tym sposobem będziemy mogli dojść do poznania: jaki stopień w dziedzinie wiedzy zajmować będzie tagmonologija; czy ona byt swój zawdzięczać będzie innym umiejętnościom, z któręmi wchodzi w stosunek; czy inne umiejętności bez tagmonologii, mogą mieć najwyższy cel swego działania; wreszcie, jaki jest ten ostateczny ich cel w spełnieniu najwyższego zadania nauki. Odpowiedź przeto na drugie pytanie, przedstawi nam jasno znaczenie tagmonologii dla innych umiejętności, wogóle dla całej oświaty, a przez to wykaże bliżęj jęj wartość, jaką mieć będzie sama w sobie.

Oznaczenie istoty nauki i jęj stosunku do innych, nie wystarcza jeszcze dla zupełnego poznania jęj znaczenia, jakie może mieć wogóle dla cywilizacji człowieka. Powyższe pojęcia uwzględniają tylko jęj stronę naukową, ale nie dotyczą jeszcze strony praktycznej, jaką musi mieć na uwadze nauka, jeżeli nie chce pozostać w martwej abstrakcji. To tęż następnie musimy się zająć wykazaniem znaczenia tagmonologii dla życia praktycznego, tj. dla rzeczywistego naszego bytu. Sposób naszego codziennego życia jest rezultatem wiekowej cywilizacji; zawiera więc w sobie pierwiastki umiejętne, które muszą być koniecznie w naturalnym związku z umiejętnością, będącą w teorii syntezą życia. Oznaczenie przeto stosunku tagmonologii do rzeczywistego naszego bytu, dopełni zakresu pojęć ogólnych o naszej umiejętności. Przez to dopiero dojdziemy do poznania całkowitego znaczenia tagmonologii, jęj doniosłości umiejętnej i praktycznej.

Otóż więc ogólne owe pojęcia odpowiednio do trzech powyższych pytań, stanowiąc będą *przedmiot* niniejszego Wstępu. Pytania zaś te będą zarazem naturalną podstawą



dla podziału téj pierwszej części propedeutycznej. Stąd więc wykład jój obejmować będzie trzy następujące rozdziały:

Rozdział I. *Tagmonlogija sama w sobie, czyli istota tagmonlogii.*

Rozdział II. *Tagmonlogija w stosunku do rozwoju umysłowego, czyli tagmonlogija i oświata.*

Rozdział III. *Tagmonlogija w stosunku do rzeczywistego naszego bytu, czyli tagmonlogija i życie praktyczne.*

Przystąpmy tedy z kolei do rozbioru i oznaczenia istoty naszej umiejętności.

## ROZDZIAŁ I.

### Tagmonlogija sama w sobie czyli Istota Tagmonlogii.

Ażeby dojść do poznania istoty tagmonlogii, musimy sobie przypomnieć, jaką zasadę przyjęliśmy w jój rozwinięciu i wykładzie. Zasadą tą jest, jak wiemy, *zależność przedmiotowa prawidłowego rozwoju tagmonlogii* (zobacz wyżej str. 26—27). Jój *prawidłowość* oznacza stopniowy pochod od rzeczy znanych do nieznanych, od łatwiejszych do trudniejszych. Jakoż przystępując do oznaczenia istoty nauki, o której dotyczy czas nie jeszcze więcej nie wiemy, jak tylko, że ona jest przedmiotem naszego badania, nie możemy od razu postawić gotowego jój pojęcia, nie znając w pierw sposobu przy którym doszliśmy do niego. Postępując przeciwnie przekroczylibyśmy prawa naszego rozwoju umysłowego, i zaraz z samego początku stanęlibyśmy wbrew zasadzie, którą postawiliśmy na czele. Tagmonlogija jest dla nas krainą zupełnie jeszcze nieznaną. Wszelki zatem przeskok w jój wy-

kładzie, mógłby tylko przynieść nam szkodę. Wprowadzając kogoś we wnętrze nauki, nie dawszy mu wprzód poznać drogi, przy której się doszło do niego, byłoby tém samém, co przeniesienie go spiącego z jednego miejsca, na drugie jakieś nieznané. Wprawdzie sposób taki może mieć dużo powabu, szczególnieje jeżeli to nowe miejsce przemówi do serca i uczucia, słowem, jeżeli będzie piękném. Ale przypuścimy, że nas przeniosą z jakiegoś jasnego widnokręgu, na którym usypiając marzyliśmy najpiękniejszymi wrażeniami — w jakieś ciemne podziemie, które nas przejmie śmiertelnym strachem. Przyznamy, że taka zmiana miejsca, odbyta bez naszej świadomości, wcaleby się nam nie podobała. Nie tylko nie odnieśliśmyby miłego wrażenia, ale przeciwnie wyrzekliśmyby się zejść tam kiedykolwiek po raz drugi. — Podobnie się ma i z naszą umiejętnością.

Jak wędrówka w ciemne podziemia, nie oglądające nigdy brzasku dziennego, będzie miała dla geologa wiele interesu, jako świadomego drogi i celu swój wycieczki, — tak i podróż nasza do oddalnej świątyni ducha, tém przyjemniejszą będzie, skoro ją uprzedzi poznanie drogi, którą nam iść wypadnie. Wszelkie przeciwne działanie może ująć tylko w poezyi, ale nigdy w umiejętności takiej jak nasza, która ma stopniowo rozwijać umysł, i prowadzić go prawidłowo do poznania najwyższych zagadnień obchodzących człowieka. Badanie tagmonologiczne jako umiejętne, może postąpić wtedy, skoro każdy uprzedni swój krok wszechstronną ugruntuje rozwagą. Jakoż najpierwszym krokiem tagmonologii, jest własna jej droga, z którą zapoznać musi swoich podróżnych. Tak bowiem oni jak i ona jednakowym ulegają prawom w swoim rozwoju. Bez jej znajomości ani my nie wiedzielibyśmy jak iść, ani ona jak się rozwijać może. Droga zatem poznania tagmonologii, będzie podstawą tak dla nas, jako i dla niej saméj. Przy niej tylko będziemy mogli osiągnąć cel ostateczny: my dojdziemy do poznania prawdziwej jej istoty, a ona do możności rozwinięcia swojej szczegółowej treści.

Tym sposobem okazuje się, że rozpatrywanie drogi, tj.

sposobu prowadzącego do poznania tagmonlogii, musi być najpierwszém zadaniem umiejętnego badania. Stosownie do tego zanim się zajmiemy wyprowadzeniem samego pojęcia tagmonlogii, musimy wpieryw zdać sobie sprawę, w jaki sposób dojść można do tego pojęcia.

Prawidłowy tedy wykład wymaga przedewszystkiem oznaczenia *drogi* czyli *sposobu* badania. Na tej podstawie można dopiero zająć się wykładem *pojęcia* samej umiejętności i jej dalszej szczegółowej treści. Aby się zaś zapewnić, że takie pojęcie nauki da nam możliwość nie urojonego, ale rzeczywistego poznania rzeczy, musimy się zastanowić nad środkiem rozwiązującym tę niepewność. Poznanie tedy istoty tagmonlogii wymaga jeszcze w dopełnieniu oznaczenia *kryterijum*, któreby nas mogło przekonać o rzeczywistości poznanej treści, oraz sprawdzić, że treść ta jest istotnie wyrazem badanej przedmiotowości.

Stąd więc rozdział pierwszy o istocie tagmonlogii, rozdzieli się na trzy następujące oddziały:

Oddział 1. *O sposobie wyprowadzenia pojęcia tagmonlogii*

Oddział 2. *Pojęcie tagmonlogii.*

Oddział 3. *Kryterijum poznania w tagmonlogii.*

## ODDZIAŁ I.

### Sposób wyprowadzenia pojęcia tagmonlogii.

Natura każdej umiejętności zależną jest od pierwszych zasad i podstawy jaką przyjmuje. Tagmonlogija podlega tymże samym prawom co i inne umiejętności. Ze względu zaś czysto umysłowej jej natury, przyjęcie takiej lub innej zasady, jako podstawy dla całego badania, jest niezbędniejszém niżeli w innych naukach, których przedmiot zmysłowy trzyma na wodzy myślącego. Z tego przeto względu oznaczenie spo-

sobu tak dla istoty tagmonlogii, jak dla poznania jęj organicznej całości, stanowi pierwszą i zasadniczą kwestyję. Od przyjęcia tęj lub owęj zasady w dotychczasowej filozofii, zależała cała natura szkoły albo systematu. Zasada będąc zarazem podstawą dla dalszego rozwoju, stanowiła jednocześnie i punkt wyjścia dla całego kierunku. Stąd więc od przyjęcia tego lub owego punktu wyjścia, czyli od takiego lub innego principium, zależała, jako od naturalnej podstawy, i natura dalszego rozumowania. Stosownie tedy jakiej drogi trzymać się będziemy w naszym wykładzie, zależyć będzie i jego rezultat. Dla tego też oznaczenie właściwej drogi badania, i porozumienie się jak ją szczegółowo rozumieć należy, jest najpierwszą zasadniczą kwestyją tagmonlogii.

Z nieporozumienia się nad tą kwestyją, często powstawały w filozofii rozmaite niepotrzebne spory. Co więcćj, do dziś dnia istnieją one jeszcze, różniąc nie rzadko zwolenników nawet jednęj szkoły, jednego jak mówią kierunku. To nieporozumienie między filozofami, było i jest dotąd niełatwą zagadką. Zwykle odpowiadają na to, że ta różność zdań istnieć koniecznie musi, gdyż na tem polega swoboda myślenia, bo w filozofii nie może być ścisłości matematycznej, i t. d. Nawet i matematycy są po większej części takiegoż przekonania, i nie przypuszczają, aby w nauce nazywanęj dotąd *filozofiją*, mogła kiedykolwiek mieć miejsce ścisłość odznaczająca ich naukę. To nieporozumienie w filozofii i te ciągle rozmaite spory, usiłowano zakończyć przyjęciem jednęj uniwersalnej zasady, jako *punktu wyjścia* w badaniu filozoficzném. Stąd nowe powstały spory, nowe nieporozumienia i różnice. *Zmysłowy*, materyjalny punkt wyjścia pierwotnej filozofii greckiej i późniejszych materyjalistów, uznano za niedostateczny, i postawiono *rozum* jako pierwiastek filozoficznego myślenia. Rozum ten jako pierwotne *skepsis* Kartezjusza, przyjmuje następnie coraz wyższe stopnie (zobacz wyżej stronę 58—64), i zaczynają się powtarzać na nowo, choć w innęj formie, dawne subtelności Fichtego i Hegla. Zwolennicy znowu kierunku idealno-realnego, uznają tak sam punkt wyjścia zmysłowy, jak sam rozumowy, czyli realny

i idealny za jednostronne, i w połączeniu ich w *człowieku*, jako łączącym w sobie byt ten podwójny, uważają jedyny punkt wyjścia dla badania filozoficznego. Mimo to jednakże nie ustały dotąd dawne spory. Antropologiczny pierwiastek nie może załagodzić nieporozumień; nie może doprowadzić do rozwiązania najważniejszych pytań, wyrrywających się z piersi człowieka, zupełnie tak samo, jak nie mógł dojść do celu sam materyjalny i sam idealny.— Widząc niemożebność, że tak powiem, legalnego wyjścia z tego błędnego koła, to jest takiego wyjścia, któreby można ubrać w naukową formę filozoficzną — najnowsi myśliciele zrywają spekulacyjny węzeł z filozofją, a opierając się jedynie na możliwości własnego doświadczenia, nie chcą nie wiedzieć o Bogu, zostawiając Go dziedzinie wiary. Jest to szkoła najnowszych pozytywistów. Punktem znowu ich wyjścia, jest doświadczenie, nie sięgające dalej jak do badania duszy. Na tej pięknej z jednej strony zasadzie, zwolennicy badań teodecyjnych nie chcą znowu poprzestać, uważając za największą krzywdę dla filozofii, wyrwanie jęj przedmiotu najwyższych rozmyślań metafizycznych.

Otóż więc wszystkie dotychczasowe principia, nie zadowalniają ogółu filozofów; ciągle nowe powstają sekty i szkoły, jakby temu nie miało być nigdy końca. Naszém zdaniem jednakże przyczyna tego nieporozumienia i tych sporów, nie leży jakoby w wolności myśli, ale w fałszywém pojmowaniu fundamentalnej kwestyi. Kwestyją tą jest właśnie dotychczasowe mylne pojęcie *kierunku*, jako podstawy, dotąd zwanęj *zasadą*, lub *punktem wyjścia* dla badania filozoficznego.

Tym sposobem wypada nam przedewszystkiem dokładnie rozważyć: co dotychczas rozumieją pod kierunkiem, tj. na czem on według dotychczasowego rozumienia polega; dalej, jakie winno być jego właściwe pojęcie — następnie, jakim jest dotąd rzeczywisty kierunek w filozofii—i wreszcie, jaki będzie nasz kierunek badania.— Stąd więc oddział ten o sposobie wyprowadzenia pojęcia tagmonlogii, podzielimy jeszcze na cztery poddziały:

Poddział 1. *Dotychczasowe pojęcie istoty kierunku.*

Poddział 2. *Pojęcie ogólne kierunku w tagmonologii.*

Poddział 3. *Dotychczasowy kierunek badania w filozofii.*

Poddział 4. *Kierunek badania w tagmonologii.*

Przystąpimy zatem z kolei do oznaczenia, na czém polega dotąd istota kierunku.

## PODDZIAŁ 1.

### Dotychczasowe pojęcie istoty kierunku.

Zanim przedstawimy na czem dzisiaj opiera się pojęcie kierunku badania, zapoznamy się wpierw z nazwami dotychczasowych kierunków. — Jak wogóle we wszystkim dotąd w filozofii, tak i w tem są rozmaite zdania. Jednakże dadzą się one sprowadzić do pewnych, nieledwie już ustalonych pojęć. Po większej części sama nazwa tłómaczy już, na czem polega ten lub ów kierunek. Stąd więc gołosłownie je najpierw wyliczymy. Wypada nam jednakże jeszcze dodać, że jedni rozróżniają w historii filozofii tylko dwa główne kierunki, inni trzy, inni zaś jeszcze więcej. Ponieważ jest to dla nas wszystko jedno, możemy się więc ze wszystkimi zapoznać.

1<sup>o</sup> Po większej części jedno lub blizkie mają znaczenie następujące nazwy kierunków: *materyjalny* czyli *materyjalizm*, *sensualny* czyli *sensualizm*, *realny* czyli *realizm* lub *naturalizm*, *pozytywny* czyli *pozytywizm*, *empiryczny* czyli *empiryzm*, kierunek *przedmiotowy* i t. d.

2<sup>o</sup> Inne znowu zbliżone nazwą są następujące: *idealny* czyli *idealizm*, *racyjonalny* czyli *racyjonalizm* — dalej, kierunek *spekulacyjny*, *dyalektyczny*, *metafizyczny*, *intelektualny*, *formalny*, *podmiotowy* i t. d.

3<sup>o</sup> Inne jeszcze podobne sobie nazwą są następujące

*mistyczny* czyli *mistycyzm*, — *spirytualny* czyli *spirytualizm*, — *supernaturalny* czyli *supernaturalizm*, i t. d.

4<sup>o</sup> Wreszcie mamy jeszcze jeden najnowszy kierunek, który się nazywa *idealno-realnym*—i oto wszystkie główniejsze, o ile znamy, nazwy dotychczasowych kierunków.

Przystąpmy teraz do poznania pojęć, na których opierają się nazwy powyższych kierunków. — Możemy powiedzieć wogóle, że wszystkie te kierunki opierają się na pewnych principiaach, które stanowią tak punkt wyjścia dla całego kierunku, jak jego pełną naturę. Poznanie zatem punktu wyjścia jakiegoś kierunku, jest tem samem poznaniem tego zasadniczego pierwiastka, na którym opiera się samo pojęcie istoty kierunku. — Bliższy wykład tego przedmiotu ułatwi nam zrozumienie szczegółowej jego treści.

Co do 1. Kierunki, któreśmy tutaj wyliczyli, polegają na oznaczeniu i przyjęciu pewnej zasady, pewnego stałego pryncypium, które przejmuje całe jego działanie, całą jego czynność badawczą. Zasada ta jest wogóle *zmysłową*. Początek jej, utrzymują, sięga czasów bardzo dalekich, bo jeszcze VI w. przed Chrystusem. Szkoła Jonów w starożytniej Grecyi wytworzyła tę zasadę. Pierwszy **Thales** w badaniu świata zewnętrznego widzi wszystko powstałe z „wody“, Anaxymenes z „powietrza“. Później występuje **Heraklit**, i uważa „ogień“ za początek wszechrzeczy. Ta materyjalna zasada Jończyków znajduje jeszcze w Grecyi u Atomistów: **Leucippa** i **Demokrita** dalszy swój rozwój. Tłómaczą oni powstanie świata przez niezmiennie i niepodzielne *atomy*, które się układają w najrozmaitszych formach i figurach, tworząc wszystkie zjawiska i szczegóły świata. Szkoła **Pytagorasa** zajmująca się badaniem świata przedmiotowego, w którym odkrywa wszystko według pewnej idei miary i harmonii, należy także do tego rodzaju kierunków, tj. do kierunku realnego. Zaliczają tu jeszcze ze starożytnych i **Arystotelesa**, który trzymając się ściśle doświadczenia i rozumu, jest według jednych ojcem kierunku empirycznego. W nowszych czasach **Bacon** (ur. 1561 um. 1626), prowadzi dalej ten kierunek, podając obserwacje i *doświadczenie zmysłowe*, jako

jedyny środek odrodzenia scholastycznej filozofii. Po nim **Locke** w Anglii, a **Condillac**, **Diderot**, **La Mettrie** i wielu innych, tak zwanych, encyklopedystów we Francyi, przyjmują *sensacyję* lub *czucie* za jedyny punkt wyjścia dla wszelkiego badania filozoficznego. W najnowszych zaś czasach kierunek ten znajduje wielu zwolenników. **A. Comte** we Francyi rozwija teorię filozofii pozytywnej, którą opiera li na *doświadczeniu zmysłowém*; tworzy on nawet osobną szkołę, której jedynym punktem wyjścia są *zmysły*. W Niemczech materializm ma także wielu swoich zwolenników między naturalistami. Głównie **Feuerbach**, **Vogt** i **Büchner** reprezentują ten kierunek, twierząc, że wszelkie poznanie dla człowieka, może i musi się oprzeć na zmysłach. U nas empiryzm znajduje swoich zwolenników, najpierw w **Janie Śniadeckim**, a potem w pozytywizmie warszawskim, dla których także kierunek badania polega na doświadczeniu, nie przechodzącem granic ludzkiej istoty.

Jak widzimy przeto z tego, przyjęcie pewnej danej dla całego badania; uznanie jej za tak zwaną zasadę lub kryterjum w całej czynności filozoficznej, a jak tutaj uznanie *materji*, *zmysłów* za punkt wyjścia i pierwiastek filozoficznego myślenia, stanowi motywum dla nazwania takiej czynności, takiego kierunku. Stąd, jak widzieliśmy, kierunek *materiałny*, *sensualny* i t. d. Pojęcie zatem tych kierunków, osnutem i opartem jest na tem, czego używają i co głoszą ich zwolennicy za niezawodny środek, a filozoficznie mówiąc, *zasadę* poznania.

Co do 2. Kierunki, z których nazwami poznaliśmy się tutaj, pojmowane są zupełnie na tej samej podstawie co i poprzednie. Pojęcie tak zwanego kierunku *idealnego* lub *racyjonalnego* i t. p., polega także na ujęciu tego, czego pierwotnie użyto za środek do poznania rzeczy. Tem zaś jest wogóle *idea*, *rozum*.

Jak powyższe kierunki pod 1, tak i te sięgają w swym początku czasów starożytnej Grecyi. Kiedy w pierwotném zwróceniu się do świata zewnętrznego, człowiek nie mógł rozwiązać różnych pytań wyrrywających się z jego duszy;



kiedy natura pozostała niejako martwą wobec jego trudów, i nie zmieniła praw swojej konieczności, wówczas człowiek zwrócił się do samego siebie, aby we własnej *myśli* znaleźć rozwiązanie niepokojących go dotąd tajemniczych zagadnień. Pierwszy **Anaxagoras** zwraca się do wnętrza własnego *ducha* (*νοῦς*), uważając go za jedyną zasadę poznania. Potem **Sokrates** podnosi do wyższego jeszcze znaczenia to pryncypium, twierdząc, że *poznanie siebie* (*γῶθι σαυτόν*), będzie zarazem poznaniem całego przedmiotowego świata. Najwierniejszy z uczni Sokratesa rozwija do ostateczności tę zasadę. **Plato** uważa już świat zewnętrzny za bezpośredni objaw samodzielności naszego ducha, i jedynie w *idei* widzi prototyp i prawdziwą rzeczywistość. W nowszych czasach pojęcia te zostały podjęte w XVII wieku przez **Kartezyjusza** i **Spinozę**, — w XVIII przez **Leibnica**, **Wolffa** i **Kanta** w Niemczech, a przez **Berkeleya** w Anglii; wreszcie, w naszym stuleciu przez zwolenników Kanta, jako to: **Kisewettera**, **Kruga**, **Friesego** i t. d., i przez dalszych jego kontynuatorów: **J. B. Fichtego**, **Schellinga** i **Hegla**. Według tych filozofów całe poznanie nasze opiera się tylko na *rozumie*, który jedynie może być punktem wyjścia dla badania filozoficznego. Zmysłowość tutaj nie ma żadnego znaczenia; ona jest tylko, tak zwanym, subiektywnym objawem naszego ducha; nie powinniśmy się więc stosować do niej, ale do praw własnej naszej myśli, naszej podmiotowej treści.

I tu więc odpowiednio do przyjętej pierwotnej danej dla badania i poznania rzeczy, nazwano i sam kierunek. Przyjęcie *idei* wytwarza kierunek *idealny*, *rozumu* — *racyjonalny*, bliżej jeszcze określając *form rozumu* — *kierunek formalny* i t. d. Jak widzimy przeto, pojęcie kierunku opiera się tu także na podstawie z góry postawionych, tak zwanych *zasad* poznania.

Co do 3. Łatwo nam teraz przewidzieć na czym się opiera pojęcie kierunku *mistycznego* i jemu pokrewnych. Istotnie opiera się ono na tém samym, co pojęcie powyższych kierunków.

Początki mistycyzmu znajdujemy w filozofii w II i III

wieku po Chrystusie. Szkoła Alexadryjska przedstawia już wybitnie dążenie tego kierunku. Założycielem jęj jest **Ammenius Saccas**, a jego uczniami i następcami: **Plotin**, **Logrinus**, **Jamblicus** i inni. Zajmuje się ona przedewszystkiem badaniem własnego ducha i Boga; pogrąża się w kontemplacyi i rozmyślaniu natury Boskiej, i jedynie w najwyższém podniesieniu własnego ducha widzi możność poznania rzeczy. Stąd więc *extaza* i *zachwycenie* jest jedynym punktem wyjścia, i jedyną zasadą dla wszelkiego poznania. W epoce panowania scholastyki, to jest od VIII do XV wieku, *wiara* w naukę Chrystyjanizmu zostaje podwaliną całego badania. Zasada ta przechodzi do nas w XV i XVI wieku przez **Eckharta**, **Montaigne'a** i innych, w XVII i XVIII przez **Böhma**, **Mallebranche'a**, **Saint Martina** i **Jacobiego**, który wreszcie już i w naszym stuleciu przedstawia ją z **Baaderem** i **Schleiermacherem**. Jakkolwiek bądź u tych ostatnich mistycyzm przyjął formę więcej umiejętą, to jednakże pojęcie go jako odrębnego kierunku, polega także na podanej z góry zasadzie, którą jest *wiara* lub *uczucie religijne*. — I tu więc co do istoty pojęcia samego kierunku, nie zachodzi żadna różnica. Tak samo tamte jak i ten opierają się na jednej podstawie, którą jest oznaczenie z góry jakiejś danej za jedyną zasadę dla wszelkiego badania. — Zobaczmy tedy w jaki sposób zapatruje się na istotę swego kierunku, ostatnia szkoła *idealno-realna*.

Co do 4. Jednostronne rezultaty powyższych kierunków: materyjalnego, racjonalnego i mistycznego, naprowadziły niektórych filozofów w pierwszej połowie naszego stulecia, na tę myśl, że prawda leży między nimi wszystkimi; należy ją więc wydobyć z nich krytycznie. Stąd wytworzył się nowy kierunek, który poznaliśmy pod nazwą *idealno-realnego*. Z pomiędzy filozofów, którzy rzucili do niego pierwsze myśli, zasługują szczególnie na uwagę **Schleiermacher**, **Friess** i **Krause**. Mianowicie ten ostatni położył fundament dla tęg szkoły, która dzisiaj ma bardzo wielu zwolenników, jak **J. H. Fichte**, **Trendelenburg**, **Ueberweg**, **Ulrici**, **J. Simon** i wielu innych.

Według zapatrywania się i rozumowania powyższych myślicieli, oparcie się li na świecie zewnętrznym, jak li tylko na świecie wewnętrznym, doprowadza nas do jednostronnych poglądów, nie zdolnych rozwiązać dualizmu między naturą a duchem, między światem zewnętrznym a wewnętrznym. Bezwzględne wypełnienie zmysłowością wszystkich naszych pytań i pojęć, uwłacza naszemu pierwiastkowi duchowemu, który silnym głosem domaga się swego uwzględnienia. Zarówno jednakże wypełnianie świata zewnętrznego idealną treścią naszego umysłu, bez uwzględnienia jego praw przyrodzonych, zadaje gwałt naturze, domagającej się także uprawienia swojego bytu. Okazuje się z tego, że tak sam pierwiastek zmysłowy, jak sam umysłowy, nie może stworzyć zupełnej harmonii. Tymczasem zadaniem filozofii, jest połączenie tego dualizmu między naturą i duchem, które stanowiąc razem jeden byt rzeczywisty, muszą zostawać ze sobą w pewnym paralelizmie. Należy zatem w badaniu około ich połączenia, wybrać taki punkt wyjścia, przyjąć taką zasadę, któraby łączyła je oba. *Człowiek* właśnie jako istota fizyczna i duchowa, jako łączący w sobie oba te pierwiastki, może być jedynie takim punktem wyjścia dla badania filozoficznego. Oba te światy znajdują w nim jako w naturalnej istocie, ostateczną swoją zasadę, w której dopełniają się i rozwijają dla wspólnego udoskonalenia.

Człowiek zatem jako zawierający w sobie pierwiastek *realny* i pierwiastek *idealny*, jest podstawą dla pojęcia tego kierunku. Na tych pierwiastkach opiera się jego nazwa i jego pojęcie, jako na najogólniejszych zasadach dla badania filozoficznego. One przeto, jak widzimy stanowią motywum dla pojęcia istoty kierunku.

Tym sposobem poznaliśmy, że pojęcia wszystkich dotychczasowych kierunków: materyjalnego, racjonalnego, mistycznego i idealno-realnego — wogóle pojęcie całego dotychczasowego kierunku badania, opiera się na pewnych z góry postawionych principiach, które stanowią tak zwaną *zasadę* badania. Taką zasadą dla kierunku materyjalnego jest wogóle *zmysłowość*; dla racjonalnego *myśl* lub *idea*;

dla mistycznego *wiara* lub *uczucie religijne*; wreszcie dla idealno-realnego *człowiek*, czyli *rozum* i *zmysły* w połączeniu.

Czy na takiej podstawie oparte pojęcie kierunku może nas doprowadzić do celu, i jak my na to zapatrywać się będziemy, zobaczymy w następującym punkcie.

---

## PODDZIAŁ 2.

### Pojęcie ogólne kierunku badania w tagmonlogii.

Zanim przedstawimy nasze pojmowanie kierunku, musimy się wpieryw zastanowić wogóle nad rezultatami dotychczasowych kierunków, i nad celem, jaki ma i zakłada sobie filozofia. Tym sposobem przygotowujemy się do poznania ogólnego pojęcia istoty naszego kierunku, którego bliższy wykład może nastąpić dopiero wtedy, gdy poznamy różnicę jaka zachodzić będzie między naszym a dotychczasowym pojmowaniem. Ponieważ właściwe pojęcie kierunku badania, jak powiedzieliśmy, jest fundamentalną kwestyją nietylko dla naszej umiejętności, ale wogóle dla całej wiedzy, zatem, musimy zwrócić baczną tutaj uwagę, gdyż tylko przy należytem wyjaśnieniu i zrozumieniu istoty kierunku, możemy dojść do możności rzeczywistego zbadania i poznania rzeczy. Kwestycja ta jako podstawowa jest najważniejszą, możemy powiedzieć, w całym naszym Wykładzie. Poznanie właściwej drogi po której będziemy postępować, i której się zawsze trzymać będziemy, zależy właśnie najpierw od zrozumienia istoty kierunku. Dlatego też całym usiłowaniem naszym, musi być tutaj dokładne wyrozumienie tej kwestyi, gdyż z nią się łączy istotna różnica między filozofiją a tagmonlogiją.

Ponieważ natura zasad dotychczasowych kierunków,

jakeśmy widzieli, jest rozmaita, dla tego téż i nad ich rezultatami zastanowimy się kolejno.

Dążeniem i celem wszystkich powyższych kierunków, wogóle całej filozofii, jest poznanie istoty i zadania trzech przedmiotów: natury, człowieka i Boga. Dla ich to poznania przybierały one rozmaite *zasady*, przy których zdawało się im i zdaje, że dojdą do rozwiązania wszystkich pytań, jakie się mogą nasunąć umysłowi w badaniu tych przedmiotów.

Kierunek tedy materyjalny i wszelkie jemu pokrewne, przyjmując za *zasadę* dla swego badania *zmysły*, twierdzi, że jedynie przy nich możemy dojść do poznania wszechrzeczy, że tylko one mogą być punktem wyjścia i drogą w naszym badaniu. Lecz gdy zapytamy, do jakich dochodzi rezultatów w poznaniu owych trzech przedmiotów, to jakąż znajdziemy odpowiedź? Uznanie *zmysłów* za wyłączną władzę badania, prowadzi w naturalnej konsekwencji do uzmysłowienia całej natury, wszystkich owych przedmiotów, lub téż do wyłączenia tych, którym zechce przyznać, że są innej natury. W pierwszym razie wszystko jest tylko materją i siłą: dusza nasza i wszelkie jej władze, zostają działaniem pewnego rodzaju kwintesencji mózgowej; Bóg zaś zostaje albo prawidłowością, jaka odznacza działanie świata zewnętrznego, albo téż samą nieskończoną materją. — W drugim razie filozofija ponosi nieledwie równą klęskę, bo dusza i Bóg zostają zupełnie wyłączone z zakresu badania, jako przekraczające granice doświadczenia zmysłowego. Do takich przeto rezultatów prowadzi pojęcie kierunku, opartego na zasadzie materyjalnej.

Kierunek znowu *racyjonalny* czyli *idealny*, przyjmując za *zasadę* badania *rozum*, twierdzi, że tylko przy nim możemy dojść do poznania rzeczy, tj. wszelkiej szczegółowej treści. Zajrzawszy jednak do dziejów filozofii, znajdujemy tam w ostatecznym rozwinięciu tego kierunku, rezultaty jak najsmutniejsze. Rozzuchwalony rozum potęgą swoich subtelnych kombinacyj, ogłasza cały świat przedmiotowy, całą naturę zewnątrz nas będącą, tylko za istotny objaw własnej naszej myśli, własnego naszego ducha. Zmysły uważa tylko za ma-

miące zwierciadła, w których odbijają się objawy własnej naszej treści duchowej. Słowem, cały świat zewnętrzny nieknie, albo jest tylko wcielającą się ideą. Co więc, *rozum* ten ogłasza się w końcu sam za ideę najwyższą, za pojęcie absolutne, za Boga. Kierunek tedy racjonalny na podstawie samego rozumu, rozwijającego się bez względu na doświadczenie zmysłowe, stwarza świat idei, świat abstrakcyj i różnych oderwanych pojęć; ale nie dochodzi do celu, do poznania rzeczywistego bytu.

Jeżeli kierunek racjonalny, rzec można, nadużył znaczenia *rozumu*, to kierunek *mistyczny*, opierając się znowu li na *uczuciu religijném*, na *wierze*, wyłącza wszelkie umiejętność badanie za pomocą rozumu. Jest to podobna ostateczność jak przy użyciu samych *zmysłów*, tub tylko samej *myśli*. W ostatnich pracach **Baadera** i **Schleiermachera**, kierunek ten uzyskał wprawdzie znaczny postęp, przez przyznanie rozumowi możności badania Istoty najwyższej. Wszelako aż dotąd rezultatami jego była czeza gadanina, kręcenie się w kółko około dogmatów Chrystyanizmu i różnych zdań Ojców kościoła. Postawienie z góry objawienia wyżej nad rozum, i pomieszenie tych dziedzin, ubezwładniło filozofję do jakiegokolwiek bądź umiejętnego badania. Całe działanie tego kierunku stało się tylko szermierką subtelnych pojęć z dziedziny wiary, nie mogących mieć żadnej umiejętnej cechy i żadnej istotnej wartości dla filozofii.

Kierunek wreszcie *idealno-realny*, widzi jasno niedostatki i błędy powyższych kierunków; oznacza dokładnie uprawnienie każdego z nich; słowem, prosto zmierza się zdaje do swego celu, jakim jest poznanie natury, człowieka i Boga. Jednostronność zasad odznaczającą powyższe kierunki, zdaje się usuwać szkoła *idealno-realna*; łączy ona w sobie oba pierwiastki dotychczas rozrywane zupełnie, lub rozwijane jeden kosztem drugiego; daje należyte uprawnienie zmysłom i rozumowi. Oparwszy jednak na tem pojęcie istoty swego kierunku, do jakichże dochodzi rezultatów? Mając na celu poznanie zadania i istoty trzech przedmiotów, będących od wieków celem ludzkiego badania, widzi naraz

niemożność umiejętnego a zadawalniającego odpowiedzenia na najważniejsze co do tego pytania. Mimo więc całych swoich usiłowań, kwestyja istnienia Boga, nie zostaje lepiej rozjaśnioną, nie mamy większej o tém pewności, nad dogmatyczny artykuł wiary. Niektórzy więc pozytywiści wyrzucają zwolennikom tego kierunku próżne trwonienie czasu i sił nad badaniem przedmiotu, przechodzącego zakres doświadczenia rozumowego. Antropologiczny punkt wyjścia tego kierunku, mimo swego istotnego uprawnienia w badaniu, uznany, jako pojęcie kierunku, nie doprowadza również do celu, jaki rzeczywiście przechodzi granice z góry postawionego założenia.

Widzimy zatem z tego, że wszystkie dotychczasowe punkta wyjścia, będące tak zwaną *zasadą* badania, nie doprowadzają do celu, czy to więcej lub mniej. Na podstawie tego możemy śmiało zrobić to przypuszczenie, że pojęcie w ten sposób istoty kierunku badania jest fałszywem, gdyż gdyby było możebnem, moglibyśmy już dojść przy niem do celu po tak długich usiłowaniach, jakimi są istotnie usiłowania filozofii w przeciągu trzydziestu wieków.

Jakoż zastanowiwszy się głębiej, i nie będąc opanowanym żadną rutyną filozoficzną, możemy powiedzieć, że *zasady* owe nie są żadnemi zasadami. *Zmysły, rozum, wiara* lub uczucie jakieś, tylko pod wpływem szkolarstwa i rutyny, stały się zasadami; ale same w sobie według swój przyrodzonej natury, nigdy nie mogły być czem innem i nie były jak tém, czem właściwie były i są, tj. najzwyczajszymi *narzędziami* i *środkami* badania. Ze stanowiska ściśle umiejętnego fakt ten również się nie da niczem usprawiedliwić. Pod *zasadą* bowiem, we właściwem tego słowa znaczeniu, rozumiemy zupełnie co innego; pod *zasadą* rozumiemy wyrażenie pewnego stanu jakichś danych — wyrażenie, będące w formie ogólnej itd., itd. *Zasada*, jako pewna umiejętna formuła, wymaga wielu warunków, których wykład nie może nas tutaj zajmować, bo to należy do części fundamentalnej — ale postać jęj ogólna, znana jest każdemu, kto sobie przypomni matematykę. *Zmysły* zaś, *rozum*, *wiara* etc., nigdy

taką zasadą ani być mogły, ani też być mogą, biorąc je czy to pojedynczo, czy razem, jak w kierunku idealno-realnym.

Otóż więc okazuje się z tego, że przyjęcie powyższych zasad za motywum do nazwy istoty kierunku — czyli inaczéj mówiąc, pojęcie istoty kierunku oparte na takiej podstawie, musiało być tak samo fałszywém, jak fałszywém było samo pojęcie owych zasad.

Jakoż wnioskując w istotę kierunku, możemy powiedzieć, że co innego jest przenieść z góry przyjęte jakieś środki w przedmiot swego badania, a co innego poznać przedmiot według przyrodzonej jego natury. W pierwszym razie wypełnienie treści badanego przedmiotu przyjętymi środkami, jest celem i, jak widzieliśmy, rezultatem usiłowania kierunku — w drugim zaś przedmiot badany nie może ulegać wpływowi z góry przyjętych za jedyne pewnych środków, jako jakichś zasad, lecz treść jego staje się dostępną dla badania przy pomocy środków odpowiednich jego przyrodzonej naturze. Inną przeto jest natura kierunku oponowanego wrzekomémi zasadami, i niemi kierująca się wyłącznie w poznawaniu danego przedmiotu, a inną musi być natura kierunku niekrępowanego niczém z góry, lecz zmierzającego prosto do poznania przyrodzonej treści przedmiotu. Słowem, inną jest czynność badawcza, w której poszczególne środki przyjęte naprzód za nieomyślne, mają się zarazem wcielić w przedmiot badany, a więc będące zarazem i celem całego usiłowania — a inną jest czynność badawcza, w której środki badalne stoją zawsze na drugim planie, zatem pozostają zawsze tylko środkami, nie przenoszącymi się nigdy w naturę badanego przedmiotu.

Przy dotychczasowych kierunkach, szczególniej trzech pierwszych, wrzekome owe zasady przyjęte dla czynności badania, a więc jej naukowa natura, staje się zarazem naturą przedmiotu badanego, czyli wypełnia jego treść przyrodzoną. Według zaś naszego pojmowania, natura czynności badania nie powinna bynajmniej stawać się naturą badanego przedmiotu, to jest, nie powinna wypełniać jego istotnej



treści, lecz być zawsze tylko środkiem dla rzeczywistego poznania rzeczy. W dotychczasowych kierunkach naukowa natura czynności badawczej stara się zawsze przenieść w naturę badanego przedmiotu, choć często natura treści tamtej, jest inną, jak natura tego (np. *zmysłowa* owa zasada materializmu, względem *duchowej* natury Boga, lub duszy), a więc staje na stanowisku czynnym wobec martwej bierności przedmiotu. Tymczasem pamiętać należy, iż wszelka rzecz do której się zwracamy w celu jej poznania, stając się *przedmiotem* naszego badania, wymaga po nas, by się do niej zastosować, to jest zachować się biernie względem jej objawiającej się treści, nie zaś, iżby ona miała przyjmować treść naszą, niezgadującą się z jej naturą. Tylko więc przy takim zachowaniu się biernym można dojść do poznania przyrodzonej treści przedmiotu, nie ulegając z góry jakiemuś ślepemu posłuszeństwu *zasad*, ubieranych w szatę logicznej konsekwencji i nicomyślności, choć ta zwykle doprowadzała do absurdum.

Jakież tedy pytamy ma być owo motywum do nazwy istoty kierunku?

Jeżeli dotychczasowemi motywami były nie żadne zasady, ale tylko zwykłe środki badania, zmienne w témże badaniu jako zależne od natury przedmiotu badanego, i, jeżeli w skutek tego rezultaty były zawsze jednostronne i często najsmutniejsze — to okazuje się z tego, że motywum to powinno być stałe i niezmienne, powinno istotnie nosić cechę zasady, a zarazem być ostatecznym i prawidłowym celem umiejętności. Tylko takie motywum może postawić naukę na niewzruszonej podstawie, i zapewnić jej prawidłowy rozwój i postęp. Tylko najwyższy, ostateczny cel nauki, może być, naszym zdaniem, jednocześnie środkiem do nazwy kierunku, bo *od ostatecznego celu*, do którego zmierza nauka, zależy *całe tętno, całe kierowanie się*, czyli *kierunek* naukowej czynności. Dotychczasowe owe zasady takimi wistocie być chciały, bo przenosiły treść swoją w ostateczny cel poznania, a więc tajemniczo były nim zarazem. *Zmysły*, jak wiemy, uzmysławiały wszystko; *rozum* (idea) idealizował

wszystko. Wszelako będąc rzeczywiście tylko zwykłymi środkami czyli narzędziami poznania, nie mogły być tém czém być chciały; nie mogły być ostatecznym celem nauki, a przy fałszywém swém założeniu doprowadzały i do fałszywych rezultatów.

Motywum zatem mające służyć do nazwy istoty kierunku, powinno być *stałe* i *niezmienne*, i powinno być *ostatecznym a prawidłowym celem* umiejętności.

Zanim jednak powiemy bliżej, jakim ono jest — mając na uwadze, aby rozwój naszego Wstępu odbywał się zawsze drogą historyczno-krytyczną — zastanowimy się wprzód nad tém, jaki był dotychczas ostateczny, najwyższy cel filozofii; jakim było owo ostateczne kierowanie się, czyli, jakim był dotychczasowy właściwy kierunek filozofii.

---

### PODDZIAŁ 3.

#### **Dotychczasowy kierunek badania w filozofii.**

Abyśmy mogli dojść do poznania istoty tagmonologii, wiemy, że potrzeba najpierw zapoznać się z drogą czyli kierunkiem badania, jaki będzie naturalną podstawą dla całego naszego rozwoju. Mamy już ogólne pojęcie istoty tego kierunku; wiemy, że naturą jego nie może być żaden taki pierwiastek, któryby musiał ustąpić miejsca innemu; że nie może się opierać na żadnej z dotychczasowych *zasad*, jako tylko zmiennych środków w użyciu badalném — lecz, że musi się oprzeć na takim motywie, któreby było stałym i niezmiennym, i któreby nie ulegało tym wpływom, jakim ulegały dotychczasowe owe *zasady*. — Przystępując tedy do traktowania dotychczasowego kierunku w filozofii, będziemy go śledzić na podstawie naszego ogólnego pojęcia o istocie kierunku. Odtąd więc musimy zapomnieć o wszystkich do-

tychczasowych nazwach kierunków. Nie ma tu już więcej dla nas żadnych kierunków *materyjalnych, idealnych, mistycznych*, etc. Ponieważ nie uznajemy ich *zasad*, zatem i one same przestają nas interesować. Odtąd widzimy tylko dokonującą się w historii czynność filozoficznego badania, której właśnie poznanie kierunku, staje się obecnym naszym przedmiotem.

Jeżeli każdy krok w naszym postępie musi być oparty na drodze historyczno-krytycznej, to poznanie szczególniejszej istoty kierunku, jako naturalnej podstawy badania, wymaga tego nieodzownie. Kwestyja ta jest kwestyją naszego bytu; dla tego też dokładne zbadanie dotychczasowego jej stanu, staje się najżywotniejszym naszym zadaniem. Jan Śniadecki utrzymywał, że wykład kwestyi fundamentalnej powinien być o ile można wyczerpnięty, nie zaś ciemny i ukryty, jak było u wielu. Znakomity Euler, mówi on, w każdym swoim piśmie, czasem aż do rozwlekłości prawdę fundamentalną najtroskliwiej dowodzi i wyluszcza. Ponieważ wreszcie zdaniem Śniadeckiego, które w zupełności podzielamy, najważniejszą rzeczą w czytaniu każdego pisarza jest czyste i gruntowne objęcie jego prawdy fundamentalnej <sup>1)</sup> — dla tego musimy się starać, aby kwestyję dotychczasowego, właściwego kierunku w filozofii, o ile się da wyczerpująco przedstawić.

Mając tedy śledzić dotychczasowy kierunek, według ostatecznego najwyższego kierowania się; to jest, nie uznając żadnej z dotychczasowych podstaw, ale mając przed sobą tylko pewną filozoficzną czynność, której ostatecznej dążności jeszcze nie znamy — stanowisko nasze jakie nam przyjąć wypadnie, wypływa z natury rzeczy. Mając bowiem tylko materyjał historyczny, i mając śledzić ostateczną jego dążność, musimy ją oczywiście śledzić drogą historyczną. Badanie tedy *historyczne* będzie najpierwszym naszym zadaniem. — Aby zaś istota dotychczasowego kierunku, którą na drodze historycznej poznamy, nie przedstawiła żadnej wąt-

---

<sup>1)</sup> Jan Śniadecki: *O rozumowaniu rachunkowém*. T. IV, str. 238—239 wydania jego *Dzieł* przez Balińskiego 1837.

pliwości; aby nam nie zarzucono, że jest ona naszym własnym wymysłem, lub jakąś naciągniętą hipotezą; aby uniknąć mówię tego, a poznana istotę dotychczasowego kierunku utwierdzić jako fakt, zajmiemy się następnie wykazaniem zasad, na których się opiera jój treść i tendencja. Że zaś takowe znajdują swoje uprawnienie w *logice i metafizyce*; dla tego téż wykazanie ich z tego stanowiska, dopełni nasz wykład o dotychczasowym właściwym kierunku w filozofii.

Tym sposobem badanie dotychczasowego kierunku rozdzielimy sobie na dwa punkta:

1<sup>o</sup> ze stanowiska *historji filozofji*,

2<sup>o</sup> ze stanowiska *logiki i metafizyki*.

Jakkolwiekby Wstęp nasz nie powinien wychodzić po za granice ogólnych pojęć, to jednakże ponieważ kwestja *kierunku* jest dla filozofji i tagmonlogii zbyt ważną, by ją niedosyć uzasadnić, dla tego postanowiliśmy uzupełnić ją na podstawie tych nauk, które stanowią podstawę dzisiejszój filozofji. Starać się będziemy jednakże, aby rozbiór dotychczasowego kierunku ze stanowiska logiki i metafizyki, był o ile można przystępnym, bacząc na to, że praca niniejsza ma służyć jako wstępny podręcznik dla rozpoczynających studia nauki nauk.

## **1. Dotychczasowy kierunek badania ze stanowiska historji filozofji.**

Przedmiot niniejszego poddziału, ma nas zapoznać, jak wiemy, z istotnym, właściwym, dotychczasowym kierunkiem filozofji. Traktując go zaś w tym punkcie na podstawie historycznej, odniesiemy tę korzyść, że zapoznamy się wogóle z historją filozofji, mianowicie zaś z rozwojem tych pojęć, które składały się na wytworzenie właściwego kierunku nauki. W poglądzie tym historycznym zwracać będziemy nadto uwagę, nie tylko na pojęcia właściwego dotychczasowego kierunku; ale jednocześnie i na te, które przyczyniły się do założenia pierwszych podstaw dla tego kierunku, który my

przyjmujemy w naszej umiejętności. Zadaniem więc tutaj naszym będzie wykazać nie tylko istotny, dotychczasowy kierunek filozofii; ale zarazem oznaczyć, o ile dotychczasowe rezultaty filozofii posunęły się w wynalezieniu właściwej drogi jedynie możliwego rozwoju nauki nauk, tj. jakie były przeszkody dla wejścia na tę drogę; do jakiego stopnia usunięto te trudności, i o ile usunięcie to przyczyniło się do rzeczywistego postępu umiejętności.

W badaniu dotychczasowego kierunku, chodzi nam nie tylko o poznanie jego istoty, ale zarazem o wykazanie, jakie czynniki stanowiły i stanowią jego wewnętrzną treść, jego zasadniczy rdzeń. Musimy więc poznać, z jakich istotnie pierwiastków składał się dotychczasowy kierunek, i jakie pojęcia zaczęły się objawiać, torując drogę innemu. Musimy się dowiedzieć, czy pierwiastkami tymi są te, które dzisiaj powszechnie uznają (zmysły, rozum, wiara, etc.) — czy też nimi są inne, a jeżeli tak, to jakie?

Wykład więc taki, da nam nie tylko poznać istotny dotychczasowy kierunek filozofii, ale zarazem sprostuje pojęcie rzeczywistego jej rozwoju. — Możemy zatem przystąpić do śledzenia pojęć dotychczasowego kierunku. Pamiętajmy tylko o tém, że śledzić go będziemy, nie według żadnej z dotychczasowych owych wrzekomych *zasad*, ale według ostatecznego celu, do którego się kierowała filozofija.

Spoglądając na rozwój filozofii starożytnej ze stanowiska naszego pojęcia kierunku, znajdujemy początki jego zupełnie innej natury od późniejszych wielu systematów. Mianowicie pierwotne szkoły: **Jońska**, **Pytagorasa**, **Eleatów** i **Atomistów**, odznaczają się zupełnie innym charakterem. Wszystkie ich traktaty, o ile ze szczupłych resztek sądzić można, mają w ostatecznym celu tylko przedmiotowe wykazanie istniejącego stanu rzeczy w dziedzinie natury i ducha. Nie odznaczają się one jeszcze tą walką pojęć, która cechuje dopiero ich następców — walką, która wywołała zarazem spaczenie prawidłowego badania. Spokój, zimna rozważa, przedmiotowe badanie dziedziny świata zewnętrznego i wewnętrznego — oto ich cecha. Istnienie tych szkół przy-

pada na więk męskiej siły Grecyi, kiedy w pełni życia kwitnęły prawa Likurga i Solona; kiedy moralna siła trzymała w jedności Spartę z Attyką; kiedy hart duszy i ciała odniósł zwycięstwo nad Persami, i zadał im liczne klęski: to w Termopilach, to na polach Maratonu, to pod Salaminą i Plateą; kiedy wreszcie wewnętrzna organiczna praca zrodziła świetny wiek Peryklesa (od początku VI do połowy V wieku przed Chr.). — Ta, ogólnie mówiąc, przedmiotowość badania, utrzymywała te szkoły w prawidłowym kierunku. Ten zaś sposób badania zależał od wewnętrznej jedności i spokoju duchowego myślicieli, które znowu były przyczyną moralnej siły i pierwotnej wiary w naukę religijną. Taką odznaczała się **Thales** jeden z siedmiu mędrców, a założyciel szkoły Jońskiej (od 640 do 550 przed Chr.) — **Pytagoras** (około 584—504 pd Chr.), sławny mistrz i reformator obyczajów w wielkiej Grecyi — **Ksenofanes** z Elei współczesny tamtemu — **Parmenides** jego zwolennik, który stał się wzorem życia Greków — wreszcie **Leucipp** (około 500 przed Chr.), założyciel szkoły Atomistów, dopóki ta pod ateistą **Diagorasem** nie wyrodziła się w zupełną sofistykę. Jakoż badanie tych filozofów miało na celu jedynie umiejętne wytlómaczenie tych pojęć, które przechowała tradycyja religijna, nie zaś postawienie im jakichś skrajnych przeciwnych hipotez.

**Thales** starał się tylko umiejętnie wytlómaczyć wyłonienie się ziemi z Chaosu, co religija jako dogmat stawiała. Przypuścił więc *wodę*, wogóle *mokre*, za najpierwszy pierwiastek żywotny: gdyż z niego wyrabia się *ciepło*, będące razem z mokrem koniecznym warunkiem życia i rozwoju natury. Nie chodziło mu bynajmniej o dowiedzenie lub zaprzeczenie samego początku świata, gdyż to było po za obrębem pojęć religijnych, w które on wierzył. Jak mówią bowiem nauczać miał nawet nieśmiertelności duszy, podanej religijną tradycyją. W podobny sposób starali się wytlómaczyć starą kosmogoniję jego następcy **Anaximander** i **Anaximenes**, stawiając ogólniejsze pierwiastki. Szczególniej u pierwszego jest to widoczném, tak, że jego zasada (*ἀρχή*) *nieograniczonego* i *nieokreślonego* jest niczém więcej, tylko filo-

zoficzną próbą oznaczenia tego, co w pojęciu religijném nazywano *Chaossem*. — Ten sam cel widzimy i w szkole Eleatów: wytlómaczenie powyższych pojęć na podstawie umiejętniej, jest ich zadaniem. **Ksenofanes** naprzykład uważał, że Bóg to *jedność* (*ἕν*), świat to *wszystkość* (*πᾶν*); stąd jego zasada *jedność* i *wszystkość*. Pojęcie istoty Bóstwa było u niego bardzo wzniosłe i czyste; stąd jego walka przeciwko Homeroi i Hezyjodowi o przypisywanie bogom grabieży, oszustwa, cudzołóstwa, i z antropomorfizmem religii ludowej. To jednak wywołało potém Sofistów, którzy zajęli *istnienia* bogów. — W nauce zaś **Parmenidesa** i **Zenona** znajdujemy także tylko wyjaśniania pierwotnego bytu, w mitologii zwanego *Chaossem*. I dla tego to, by uchronić rozum od *nicości*, sprzecznój z podaniem religijném, wpadają w ostateczność, twierdząc, że nie ma żadnego stawania się, żadnego ruchu, tylko wieczny, niestworzony, nigdy nie ginący, nieodmienny i trwały byt. Wprawdzie **Heraklit** dowodzi znowu ruchu i stawania się czyli ciągłej przemiany w świecie, którą w postaci *ognia* pojmuje, to jednakże świat uważa również za odwieczny, a ciągle jego „bój wszech rzeczy,“ jest tylko naukowym wyrażeniem walki Chaosu, przez którą zrodziło się wszystko. — U Atomistów znajdujemy tenże sam cel, tlómaczony tylko w inny sposób, mianowicie przypuszczeniem wiecznie istniejących atomów, czyli niepodzielnych materialnych cząsteczek. Wszystkie zmiany i zjawiska, słowem, cały ruch w świecie pochodzi tylko od różnego *porządku* atomów, tj. ich zestawienia i położenia. Przy takiém tlómaczeniu natury, czyli, jak mówią dotąd, przy takiej zasadzie, **Leucipp** nie zaprzeczał bynajmniej istnienia duszy, ale ją tylko wyjaśniał ze swego punktu widzenia, jako istotę złożoną z okrągłych atomów, z których ciepło, ruch i myślenie pochodzi. Kierunek takiego badania, tj. kierowanie się w ogóle do celu *porządku*, rozwiniętém zostało w starożytności najwyżej w szkole Pytagorejczyków, i to nawet wiele wprzód od niektórych powyższych szkół. W systemie **Pytagorasa** jasno widać dokładne pojęcie umiejętnego celu czyli kierunku badania. Celem tym jest dowiedzenie i wykazanie

ogólniej harmonii, czyli ogólnego porządku w całym wszech-  
bycie. Do tego zaś celu używali pytagorejczycy pewnych  
zasad, o których mówi raz Arystoteles, że były dwie, drugi  
raz, że trzy, i co niby przedstawia trudności w dokładnym  
zrozumieniu całego ich systemu <sup>1)</sup>. Pomijając tę kwestyję, bo  
na tém nie nam tutaj nie zależy, powtarzamy tylko, że kie-  
runek badania u pytagorejczyków był pojęty z całą umiejęt-  
nością. Że zaś do tego celu użyto potem złych zasad, czyli  
wogóle źle przeprowadzono zastosowanie środków, to jest  
już inna kwestyja: jest to wogóle kwestyja środków, ale  
nie kwestyja kierunku.— Odpowiednio zaś do owego naj-  
wyższego celu, badali pytagorejczycy tak świat zewnętrzny  
jak wewnętrzny. W tém też znaczeniu nazwali go *κόσμος*,  
jako harmonijnie uporządkowaną całość, która się składała  
z dziesięciu ciał <sup>2)</sup>. Pod tym wyrazem rozumiano potem tyl-  
ko wogóle świat, jak to pojmują i dzisiaj; ale pierwotnie  
znaczył on właściwie porządek, ład, podobnie jak wyraz  
słowiański *mir*, znaczący świat, a zarazem *pokój*, *porządek*.  
— Bóstwo i dusza były także pojmowane w tém znaczeniu,  
a wyrażone były liczbą, odpowiednio do miejsca, jakie zaj-  
mowały w rzędzie całego ustroju. I tak: środek całego  
*kosmos* stanowiło miejsce ogniste (Ignis), uważane za naj-  
doskonalsze, jako pierwsze w porządku świata. Stąd też

<sup>1)</sup> Zobacz Rothenbüchera: *Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles*. Berlin 1867, str. 4—9. Znajdujemy tu niewłaściwe zarzuty czynione Pytagorejczykom, że z ich pojęcia liczby i zasady nie podobna dojść do zrozumienia jak z liczb powstały rzeczy; jak liczby mogły być przyczyną substancji i *bytu* (des Daseins) i t. p., co też znajduje się i w różnych historyjach filozofii. Tymczasem Pytagorejczykom o to bynajmniej nie chodziło, bo mieli wyraźnie na celu badanie, tj. dowodzenie i wywodzenie ukrytego porządku, a nie istnienia rzeczy. Że zaś potem zastosowali do różnych przedmiotów pojęcia liczb, to tylko dla przeprowadzenia swego celu, tj. dla wyrażenia porządku przedmiotowego w postaci matematycznej. Że im się to stosowanie matematyki do świata wewnętrznego nie udało, to jeszcze nie można im przypisywać, aby z liczb wywodzili istnienie rzeczy; ani też nie należy się dziwić, że tego nie starali się wykazać, bo jaśniej patrzyli na rzecz, jak ich komentatorowie i krytycy.

<sup>2)</sup> Rothenbücher: *tamże* str. 31—33.



uważano je za miejsce i strażnicę Jowisza, a nawet za bóstwo samo. Dla tego też pojmovali pytagorejczycy istotę najwyższą pod cyfrą *jedności* (*êr*). Dusza zaś jako istota doskonała, wypływała także ze środkowego ognia, i była także liczbą. — W podobny sposób traktowali i naukę obyczajową, wiążąc ją najściślej z teorią liczb. Słowem, wszędzie starali się o wykazanie *porządku* w naturze, który był ich celem badania, a więc tętmem kierowania się, czyli kierunkiem w całej jego pełni.

Powyższe szkoły z małym dodatkiem jeszcze niektórych filozofów, spokrewnionych z niemi, jak np. **Anaksagoras** z Klazomeny (około 500 r. przed Chr.), **Diogenes** z Apollonii (około 472 r. przed Chr.), stanowią osobny element w rozwoju historii filozofii. Element ten zostaje jednakże przytłumionym wkrótce przez inne pierwiastki, które prawie nieprzerwanie przez dwa tysiące lat, bo aż do czasów **Bakona** z Werulamu, gospodarują po głowach filozofów, a po tej małej przerwie i innych podobnych, aż do dziś dnia panują jeszcze w najlepsze po umysłach. — Otóż idąc porządkiem chronologicznym przystąpimy teraz do bliższego się z nimi zapoznania, zostawiając pierwiastek ten w pamięci czytelnika, iżby go przypomnieć, gdy się doń odezwie jaki głos w historii.

Jak poprzedni pierwiastek rozwijał się, że tak powiem, na tle moralnej siły, wiary religijnej, słowem, na tle wewnętrznego spokoju — tak pierwiastki które teraz występują, mają za tło zepsucie obyczajów, skażenie moralności, zwątpienie religijne, słowem, nieustanną walkę między dwoma obozami. Jest to walka, powiedziałbym, dobrego i złego — dwóch zaklętych demonów, które utraciły szczęście, a nie wiedzą jak wrócić do niego. Ono jest jedynym ich celem, a cel ten ich — utwierdzenie lub zaprzeczenie *istnienia* Boga, duszy, początku natury etc. Jeden i drugi chce się o tém niewątpliwie przekonać: duch dobrego, aby żyć myślą nagrody i nieśmiertelności w przyszłym bycie, a duch złego, aby się uwolnić od dręczącej myśli wiekuistej kary. W tym celu używają różnej broni.

różnych środków i narzędzi, przechwalając się nimi nawzajem. Jedni podnoszą rozum lub wiarę, drudzy materję i zmysły, jako niezawodny środek poznania, jako jedyny punkt wyjścia dla umiejętnego badania. Przyjawszy zaś jedno z takich chytrych stanowisk, bo z góry obliczonych na cel swego działania — rozwielniają się potem na nich, głosząc jako pewniki: że *istnienie* Boga dla rozumu i wiary nie podlega żadnej wątpliwości; to znowu dla zmysłów, że nie o tém wiedzieć nie można, lub nawet, że to jest fałszem największym — dalej, że *istnienie* duszy dla rozumu jest oczywistością; dla zmysłów, że jest ułudą największą, itd. itd. Zamieniwszy owe środki poznania na nieomylnne *zasady*, jedni i drudzy hareują na nich jako na wygodném narzędziu swoich osobistych celów: to zmysłowych, to idealnych. Wtedy jedni z całą swobodą zapuszczają się w brudne namiętności, chcąc się zamienić w swoją zasadę, chcąc ją przelać w krew, życie, w całą istotę swoją i w każdy przedmiot poznania — drudzy zaś oddają się marzeniu, błądzą po ideałach, wynajdują subtelności, i osiadłszy na ich kwintesencyi, powiadają, że zdobyli prawdę, że są panami rzeczywistości. Mimo tak sprzecznych rezultatów, jedni i drudzy uważają się za nieomylnych, bo tak tym jak tamtym zdaje się, że ugruntowali tak zwany punkt wyjścia czyli zasadę poznania. Przyjawszy zaś tę lub ową, zdaje im się, że stoją na dobrej drodze, że idą w dobrym kierunku. Wtedy walczą na oślep, aby utrzymać swoje stanowisko, swoją zasadę. Tu cel poznania ukrycie stoi na drugiem miejscu, bo każdemu idzie tylko o swoje, jakie jest w głębi jego istoty. Stąd to zapalenie i namiętność u wielu w krytyce; stąd ogłuchnięcie i zaślepienie na wszystko co obce; stąd użycie nieraz gwałtu w imieniu prawdy; stąd owe stosy po obu stronach, przyświecające płomieniami męczenników; słowem, stąd ów nieustanny bój, jaki jest wybitnym charakterem całej filozofii, począwszy od Sofistów i Sokratesa, aż do ostatnich naszych dni.

Takie jest ogólne tło tych pierwiastków, z których, jak widzimy, jeden występuje w ogóle w postaci *afirmacyji*

*nej*, drugi w postaci *negacyjnej*, kierując się do *istnienia*. — Przystąpmy teraz do bliższego ich poznania.

Objmując okres filozofii starożytniej, początek walki tych pierwiastków datuje się, jak mówiliśmy, od wystąpienia **Sofistów**. Dzieje się to w czasach kiedy szeszepowa zawiść zdemoralizowała lud Hellady, otwierając pole różnym indywidualnościom do wyzyskania go na swoją korzyść pochlebstwem, pobudzaniem namiętności, itp. Są to czasy wojny Peloponeskiej, która na zawsze podkopała wolność i niepodległość Grecyi, i która wreszcie spowodowała jej upadek. Od nich właśnie pochynia się walka, która z życia przeniosła się do nauki, i przeszła spuścizną do nowożytniej Europy. — Jakiej jej dalsze koleje, zobaczymy w dalszym ciągu.

W pośród tedy takiego stanu rzeczy, zanim badania tamtych szkół nie rozwinęły jeszcze należycie szczegółowej treści badanej, występują Sofiści, i to w charakterze negacyjnym, rozszerzając negacyję swoją zaraz do wszystkich kwestyj filozoficznych. I tak **Gorgijasz** (około 440 przed Chr.) pisze traktat ontologiczny, w którym za ostateczny cel kładzie sobie dowieść, że żaden *byt* nie jest rzeczywistym, bo i myśli niby nie są rzeczywistymi rzeczami. Abyśmy zaś mogli się przekonać, jak dalece chodziło mu o zaprzeczenie wszelkiego bytu, przytoczmy tu ciekawy ustęp jego szermierki według **Sexta Empiryka**, rażący pod względem kierunku w porównaniu ze szkołą Pytagorasa. Charakterystycznym jest sam tytuł tego pisma (*O niebycie czyli naturze*), w którym powiada: „Chcę dowieść *istnienia* jakiejś rzeczy, trzeba koniecznie przypuścić, że to jest byt, albo niebyt, albo byt i niebyt razem. Jednakże trzy te przypadki są niemożliwe, bo niebyt nie może być bytem, będąc jego przeciwnością. Jeżeli więc jest ten, nie może być tamten. Gdyby zaś był byt i niebyt, istniałyby jednocześnie, co być nie może: bo jak twierdzą Melissus i Zenon, byt nie mógł mieć początku i nie mieć początku. Nadto, to co jest, nie może jednocześnie być i niebyć, bo byłoby jedną i tą samą rzeczą: byt byłby wówczas jako niebyt, a że ten nie istnieje, zatem i tamten musiałby nie istnieć. Stąd wypły-

wa, że gdyby był i niebył jedną rzeczą, tedy nie byłby dwiema. Nie mogąc więc być dwiema razem, nie ma ani bytu, ani niebytu, czyli *nie istnieje*.”

**Protagoras** (około 440 przed Chr.) powiada, że o istnieniu bogów nie mamy żadnej pewności, a **Kritiasz**, jeden z trzydziestu tyranów kończących wojnę peloponeską, że religija i wiara w bogów jest wymysłem chytrych polityków! Późniejsi sofiści znani są jako jawni ateusze, głoszący obok tego, jak np. **Trazymach**, iż prawem jest to, co mocniejszemu dogadza. Człowiek niczem się u nich nie różni od zwierzęcia, i nie ma żadnego wyższego przeznaczenia.

Podobne teoryje nie mogły długo pozostać bez odpowiedzi. To też widzimy występujących przeciw nim Sokratyków, z całą potęgą swęj inteligencyi i swych nieskażonych uczuć. Chodziło najpięrw o przywrócenie zasad moralności, bez których rozpręgał się naród. Tęgo zadania podejmuje się **Sokrates**: naucza o enocie, dowodzi *istnienia* najwyższego Bóstwa (dowód teleologiczny) i kończy swój żywot traktatem o nieśmiertelności duszy. Praktyczny charakter filozofii Sokratesa nabiera systematycznych cech u jego następców: **Platona i Arystotelesa**, którzy tym sposobem chcą na zawsze pokonać swoich przeciwników. Piszą tedy obszernie traktaty dowodząc *istnienia* duszy, jęj nieśmiertelności i *istnienia* Boga, a dowody te ich stają się podstawą dla całej późniejszję filozofii.

Pierwiastek *afirmacyjny*, występujący u Sokratyków, ciągnie się dalej w szkole **Epikura** (342—270 przed Chr.) i **Zenona** (około 340—208 przed Chr.). Zachodzi między nimi tylko różnica co do pojęcia samęj istoty Boga, lecz oba dowodzą jęgo *istnienia*. **Stoicy** (szkoła Zenona) uważają go jako czynną siłę materyi; **Epikurejczycy** zaś pojmują bogów w postaci ludzkiej, bez tych potrzeb jednak jakie ma człowiek. Opierając się zaś na atomistyce, dowodzą wiecznego *istnienia* świata i materyalnej duszy, co daje powód do zaprzeczenia jęj osobowej nieśmiertelności, bo w atomistyce atomy ulegają ciągłemu ruchowi, i zmieniają formę ciał. To samo utrzymuje w Rzymie, zwolennik

Epikura, **Lukrecyjusz**, dając 28 argumentów przeciwko nieśmiertelności duszy, pojętej w myśl Platona. Tu znowu, jak widzimy, występuje pierwiastek *negacyjny*, który w dalszym ciągu od Sofistów prowadzą **Skeptycy** (Pyrrhon z Elidy założyciel skeptycyzmu, Arcesilaus Nowej Akademii), tak przed jak po Chrystusie (Aenesidem, Agrippa, Sextus Empiricus). Opierają się oni na tém, że nie możemy na pewno sądzić o rzeczach, bo nie poznajemy ich jak są w sobie, ale jak nam się przedstawiają, co dla każdego jest bardzo różnym i względnym. Stanowią więc właściwie dogmatyzm negacyjny.—Od czasu jednak sofistów pierwiastek afirmacyjny potężniej się objawia niż tamten. W Rzymie znajduje on też swoich przedstawicieli w osobie **Cycerona** i **Seneki**, którzy tak zwanym dowodem kosmologicznym, uzasadniają *istnienie* najwyższej istoty.

Tutaj się kończy okres filozofii starożytniej łącząc się przez niektórych myślicieli pogańskich z historią naszej ery. Jak widzimy kończą go dwa pierwiastki: afirmacyjny i negacyjny, których walka jaskrawiejby nam się przedstawiła, gdybyśmy mogli się przyjrzeć lepiej ich broni jakiej używali, i jaką przechwalali się nawzajem. Heż tu próżnych a niepotrzebnych przebrzmiało dysput! jakże wiele sił stargało się bezużytecznie! Miejsce i czas nie pozwala nam przyjrzeć się tym wszystkim zasadom i kryterijom poznania, o które się tak starano i polemizowano, aby swój cel ontologiczny osiągnąć. Tu jednak przedstawia się dopiero w całej pełni walka tych pierwiastków, której tylko kontur szkicujemy. Jedynie szczegółowe zapoznanie się z historią filozofii, może uzupełnić ten niedostatek.

Dzieje filozofii od początku naszej ery, aż do XIV i XV wieku, przedstawiają nam pewien zwrot od kierunku, któryśmy dopiero opuścili. Obejmują one szkołę *Nowoplatońską*, *Nowopytagorejską*, *Aleksandryjską*<sup>1)</sup> i *Scholastykę*.

---

<sup>1)</sup> Zobacz Prantla: *Geschichte der Logik im Abendlande* T. I., J. Simon: *Histoire de l'école d'Alexandrie* 1843, Vacherot: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* 1846.

Tutaj nie rysują się już tak estro powyższe dwa pierwiastki: afirmacyjny i negacyjny. Natomiast przeważa innego rodzaju badanie, które w ogóle wyłącza powyższe dwa czynniki ontologiczne, i w którym niekiedy nawet wyraźnie występują głosy przeciwko pierwiastkowi pierwszemu. Nie należy jednakże myśleć, aby zupełnie ustało tego rodzaju badanie. Owszem, ma ono i tutaj swoich zwolenników; ale w ogóle charakterem badania w tych wiekach jest pierwiastek inny, zbliżający się do fazy tego badania, jakie widzieliśmy do Pytagorasa. — Bliższe rozejrzenie tej kwestyi wyjaśni nam rzecz całą, która dla filozofów dotychczasowego pojęcia kierunku, wydaje się niezawodnie bardzo sprzeczną. Przypominamy zatem, że śledzimy dotychczasowy kierunek, nie według dotychczasowego jego pojmowania, nie według owych wrzekomych *zasad*, ale wedle ostatecznego *celu*, do którego się badanie kierowało. Nie tu nas nie obchodzi, jakich kto używał środków, patrzymy tylko do czego się kierował, a więc jakie było całe tętno kierowania się, czyli jaką była pełna natura kierunku.

Otóż ogólny kierunek tych wieków przedstawia się o tyle podobnym do pytagorejskiego pierwiastku, którym było wykazanie *porządku* na celu, że tutaj nie kładą sobie wyraźnego celu ontologicznego, a nawet niekiedy powstają przeciwko dowodzeniu *istnienia*. Wprawdzie historia tych wieków nie przedstawia nam, aby rozumiano naukową, teoretyczną ważność usunięcia dowodzeń takiej natury, a nawet, jak powiedzieliśmy, wielu ich używa — to jednakże cały ogólny charakter badania w tych wiekach jest inny, i inny jego kierunek. — Aby się zaś dowiedzieć jak się to wyrabiało, potrzeba wniknąć w historyczne przyczyny i powody, które się złożyły na wyróżnienie się ogólnego kierunku w tych wiekach.

Po skeptycyzmie Nowej Akademii, rozum przerzucił się do mistyki. Nowoplatonicy, Nowopytagorejczycy, Gnostycy i szkoła Aleksandryjska, istniejące do VII wieku naszej ery, odznaczają się zwrotem do spekulacyj metafizycznych, szczególnie do idei religijnych. Usiłują oni przy po-

mocy podniesionego uczucia, ekstazy, dojść do poznania istoty Boga. Tylko przez bezpośrednie połączenie się ducha ludzkiego z duchem boskim osiągnąć można, mówią oni, poznanie istoty najwyższej. — Rozumie się, że przez postawienie takiej tezy, przez postawienie od razu ekstazy nad rozum, czyli przez danie pierwszeństwa jednemu środkowi badania nad drugi, ograniczyło się i sam rezultat czyli cel badania. Tutaj celem badania nie mogło być dowodzenie *istnienia* Boga, bo środek jaki przyjęto wyłączał podobnego rodzaju poszukiwania i traktaty. Mistycy nie przypuszczają na chwilę, aby przedmiot ich badania nie miał *bytu* rzeczywistego. Nie widzą więc potrzeby dowodzenia *istnienia* Boga, tylko rozmyślają nad jego naturą i istotą. Jakoż nowoplatonik **Abammon** twierdził, iż *bytność* bogów nie potrzebuje *rozumowych* dowodów, bo znamy ich bezpośrednio przez *ekstazę*. Podobnie jeden z Ojców kościoła, św. **Augustyn** (ur. 354, um. 430), zastanawiając się nad poznaniem prawdy, uczył, że pierwszą i niewątpliwą rzeczą jest własne nasze istnienie, o którym się zapewniamy za pomocą zmysłu wewnętrznego.

Powyższe szkoły mistyczne zajmują się wprawdzie rozbiorem rozumu, komentują Platona, Arystotelesa i Pytagorasa; rozwijają subtelności metafizyczne do przesady; godzą to co nieraz jest zupełnie sprzecznem; ale to tylko w tym celu, aby okazać niedostateczność tych wszystkich środków, i wyżej postawić ekstazę nad rozum. Ekstazę też uważają za wyższą intuicję, przy pomocy której bez pośrednictwa rozumu, dochodzimy do celu poznania. Cała zatem polemika i działalność tych szkół w historii filozofii, obraca się około środków poznania, w celu bezpośredniego badania istoty Boga.

Filozofija scholastyczna (od VIII do XV wieku, tj. do odrodzenia się klasycyzmu), przedstawia tenże sam fakt. Chrystyjanizm od samego początku przedstawiał wyższy element, który jego przedstawiciele starali się przelać tak w życie jak i w naukę. Wiara w zasady pierwszego Nauczyciela, stała się moralną podstawą społeczeństwa chrze-

ścijskiego. Jak tylko więc chrystyjanizm za czasów Konstantyna W. odniósł polityczną przewagę, a za Justynijana naukowe zwycięstwo: gdy szkoły filozoficzne w Atenach, jako pogańskie, zostały zamknięte (519 r.) — wówczas przewaga jego doktryny w nauce została zapewnioną. Jakoż widzimy w pierwszym okresie scholastyki przewagę teologii nad filozofiją, wiary nad rozumem. Przy takim stanie rzeczy, kierunek badania nie mógł być inny jak w tamtych szkołach. Wprawdzie ma on tu formę więcej ścisłą jak w mistycyzmie aleksandryjskim, ale mimo to z założenia *wyłącza* wszelkie dowody *istnienia* Boga, duszy, bo wiara w byt ich jest wyższą. To samo jest jeszcze w drugim i trzecim okresie scholastyki, choć tu rozum zaczyna się domagać praw swoich, i w końcu osłabia zupełnie jej grunt. — Musimy tutaj dodać, że odnośnie do kierunku, który śledzimy, uważać się daje, że jak tylko rozum sam, bez doświadczenia i obserwacji, wystąpił w celu swego uprawnienia, zaraz wehodził na fałszywą drogę, zaraz kierował się fałszywie. Widać to szczególnie w sporze **Nominalistów** z **Realistami**, którym chodziło o to: czy *pojęcia ogólne i rodzajowe* (universalia), mają po za umysłem *byt* rzeczywisty lub nie. Pierwsi twierdzili negacyjnie, drudzy afirmacyjnie. Spór się skończył uchwałą Soboru w Soissons 1121 r. na korzyść ostatnich (realistów), przez co pierwiastek afirmacyjny odniósł zwycięstwo. Kościół bowiem wybierając między wiarą a rozumem, wybierał zawsze te pojęcia, które odpowiadały jego dogmatom. Tęmi zaś były przedstawiane przez pierwiastek afirmacyjny, jako na podstawie rozumu dowodzące *istnienia* Boga, duszy i początku świata, zgodnie z nauką założyciela chrystyjanizmu. Nawet Ojcowie Kościoła, jak św. **Augustyn**, św. **Anzelm** i św. **Tomasz**, starali się ugruntować te dowody, dla poparcia dogmatów religijnych, i rzeczywiście znacznie je rozwinęli, jako fizyczno-teologiczne, kosmologiczne i ontologiczne. Ale w zasadzie Kościół tych dowodów dla siebie nie potrzebował i nie potrzebuje, bo wiara w dogmata zastępowała i zastępuje wszelkie argumenta. Sam przez się więc nie



przedstawia kierunku usiłującego dowodzić bytu, i tylko pod presyją negacyi rozumu, skłania się do pierwiastku afirmacyjnego.

Od sporu Nominalistów z Realistami aż po koniec Scholastyki, jest ciągła walka o owe *zasady* poznania, o to: czy wiara, czy rozum ma mieć pierwszeństwo w badaniu. **Okkam** (um. 1347) wznawia w XIV wieku ten spór, a przyjmując metodę doświadczenia, przedmiot *istnienia* Boga chce wyłączyć z filozofii, zostawiając go wierze. Wszelako sam potem mija się ze sobą, bo podaje dowód istnienia Boga, opierając go na zasadzie ostatecznej czyli pierwszej przyczyny. Przedstawiciele zaś Scholastyki z pierwszego i drugiego okresu wyżej stawiając wiarę nad rozum (np. św. **Tomasz, Jan Duns Scotus**), starają się wykazać to ze stanowiska objawienia, to skeptyczno-krytycznego, niedostateczność rozumu w poznaniu i dowiedzeniu istnienia, choć jednak sami tego istnienia dowodzą<sup>1)</sup>. Względem tedy pierwszym łączą się z tym pierwiastkiem, jaki się zaczął początkowo rozwijać w Greeyi, a który także nie miał na celu *istnienia*, lecz wogóle *porządek* rzeczy. W scholastyce jest charakter więcej polemiczny, bo było i więcej warunków do walki; ale przyrodzony jej kierunek nie miał na celu dowodzeń bytu, bo wiara religijna w zasadzie ich nie potrzebowała.

Dzieje nowożytniej filozofii, począwszy od Bakona i Kartezjusza, aż do ostatnich dni naszych, przedstawiają ciągłą walkę o tak zwane *zasady* poznania — walkę, która, jak widziliśmy, zaczęła się już od Sofistów. Kiedy rozwinięcie systematu przy przyjętej *zasadzie* doszło do ostateczności, wykazując jej niedostateczność, poczyna się zwrot do

---

<sup>1)</sup> Gruntowny wykład filozofii scholastycznej znajduje się u Prantla *Geschichte der Logik im Abendlande* — mianowicie tom 2 i 3; zobacz też Ueberwega: *Grundriss der Geschichte der Philos. d. scholasti. Zeit.* 1866, Hauréau: *De la philosophie scolastique.* 1850. Doskonale skreślił u nas stanowisko scholastyki F. Kozłowski, w rozprawie swój: *Stosunek wiary umysłowej do wiary objawionej, zamieszczonej w „Roku“* (poznafskim) 1843. T. III.

innę zasady czyli właściwie do innego środka, i tak dalej w kółko. Stąd nieustanna polemika, ciągle ścieranie się przeciwnych stronnictw, słowem, nieprzerwana walka różnych obozów. Stąd zmiany i reformy owych zasad; stąd ich uzupełnianie, rozszerzanie i łączenie (zasada antropologiczna systemu idealno-realnego), w miarę, o ile pojedynczo brane nie wystarczały krytycznym wymaganiom. Bój ten zajmuje więcej kart o środki czyli owe zasady, niż o cel samego poznania. Celem tym głównie dowiedzenie *istnienia* duszy i Boga, bo bez tego badanie ich istoty uważano za traktowanie nielogiczne. Pogląd ten rozszerzył się w końcu do tego stopnia, że uważano, iż filozof nim przystąpi do rozwoju swego systemu powinien wprzód *istnienie* fizycznej części istoty ludzkiej, poddać pod rozbiór i dowód filozoficzny. To nam jasno charakteryzuje kierunek nowożytniej filozofii jako przeważa ogromną większością te pojęcia, które inné chciały użyć drogi. W walce o owe *zasady* poznania, wykształcają się pod względem formy dawne dowody tyjące się *istnienia*; przybywają nowe do tegoż samego celu; rozwijają się u następców; a potem burzy je rozum w imię czystego rozumu, i stawia inne w imię praktycznego. Odtąd na nowo stary kierunek się rozwija, najpotężniejsze umysły naszych czasów zajmują się nim w najlepsze, i tylko zrzadka odezwą się inne, i to jeszcze słabe głosy. Ciągła zaś walka o wszechstronność jednej *zasady* tak dalece już ją wyczerpała, że istotnie nie wiele więcej można dzisiaj powiedzieć o zmysłach, rozumie lub uczuciu religijném, jako o środkach badania, nad to co o nich powiedziano. Mimo to jednak niezadowolnienie trwa ciągle, wewnętrzny niepokój pobudza do rozpaczliwej pracy, której jednak nie widzi się końca. Taki jest ogólny charakter nowożytniej filozofii. Przyjrzyjmy się teraz bliżej wybitniejszym jej przedstawicielom.

Na przełomie scholastyki i filozofii nowożytniej stoi wybitna postać **Bakona** z Werulamu (ur. 1561, um. 1626), męża potężnego umysłu i sławnego reformatora w nowszych czasach. Dzieło jego *Novum Organon scientiarum*, stanowi dotąd epokę w historii filozofii. W niém to występuje **Bakon** prze-

eiwko ówczesnej scholastycznej metodzie, polegającej na zewnętrznych formach syllogistyki, bez względu na zgodność pojęć z rzeczą badaną. Zaleca zaś inną zasadzającą się na badaniu szczegółów, na obserwacyi faktów i zjawisk, w celu ich *uporządkowania* i wykazania istotnego związku. Rozwój nauk, mówi on, wstrzymany był przez to, że cheiano dociec i opisać *początek* wszech rzeczy i *ostateczne przyczyny*, gdy tymczasem pośrednie są pożyteczniejsze, bo do użytecznych wynalazków prowadzą <sup>1)</sup>. Słowem, **Bakon** był przeciwny dowodzeniom istnienia i ostatecznej przyczyny rzeczy, lecz badanie ich *porządku* zalecał. Przypomina więc nam zwrot do tego sposobu badania, czyli kierowanie się do tego celu, tj. ten kierunek, jaki widzieliśmy u **Pytagorasa** i innych. Wprawdzie **Bakon** szczegółowym wykładem swęj metody, jaśniej przedstawił swój cel niż Pytagoras; ale kierunek ich jeden i ten sam. Co więcćj, nie różni się nawet od kierunku scholastyki, chociaż był jęj przeciwnikiem. Musimy tę rzecz bliżęj wyjaśnić, gdyż dotąd powszechna jest opinija filozofów, iż nie tylko metoda, ale i cały *kierunek* Bakona jest przeciwnym filozofii scholastycznej. Tak się jednak rzecz nie ma, jak to zaraz zobaczymy.

**Bakon** występując przeciwko ówczesnej filozofii, występował głównie przeciwko jęj metodzie, tj. przeciwko bezwzględnemu dowodzeniu wszystkiego za pomocą prawideł syllogizmu. Często bowiem dowodzenie to weale się nie zgadzało z rzeczą, choć odpowiadało prawidłom, jakie przepisał Arystoteles, i jakie wydoskonalila scholastyka. Prawidła te między innymi służyły do dowodzenia istnienia Boga i duszy. Lecz tu właśnie potrzeba pamiętać, że wszelkie te dowody, jakich używali Ojcowie kościoła i inni scholastycy, zrodziły się nie na własnym gruncie scholastyki, ale przeszły od Platona i Arystotelesa, i to weszły w życie wtedy, kiedy

---

<sup>1)</sup> Zobacz Baco v. Verulam: *Neues Organon* w niemieckim tłumaczeniu Kirchmanna. Berlin, I, 34, 81 — nadto wyborną rozprawę M. Wiszniewskiego *Bakona metoda tłumaczenia natury* Kraków. 1834, str. 44. Zobacz też str. 23, 38.

sekty religijne w kościele rzymskim powstałe, stanęły negatywne do tych i jeszcze innych pojęć religijnych. Scholastyka zaś o ile stała na własnym rodzimym gruncie, nie miała takiego celu, bo używając *wiary*, jako głównego środka, tem samem *byt* jej przedmiotów przyjąć musiała z góry. Scholastyka za fundamentalną podstawę miała wiarę w *byt* rzeczy objawionych; nie dowodziła więc ich istnienia, ale tylko dążyła do ich poznania. Stąd owo sławne zdanie św. Anzelma: *Credo ut intelligam*. Kierunek więc scholastyki, według tego jakie podaliśmy właściwe pojęcia kierunku, nie był przeciwnym z kierunkiem **Bakona**, bo tak on jak ona w pierwotnej rodzimjej swjej postaci, nie miała na celu dowodzenia *istnienia* rzeczy, ale tylko tych rzeczy poznanie. Różnica zachodziła tylko co do *środków* (owe metody) badania, i o ile **Bakon** wprowadził filozofję na drogę szczegółowych obserwacyj, wogóle na drogę *środków* ściśle rozumowych, ma niezaprzeczoną i wielką zasługę. Jednakże pod względem kierunku badania nie różni się od scholastyki, bo i ta z założenia wyłączała dowodzenie istnienia.

Zupełnie inaczej się przedstawia stanowisko **Kartezyjusza** (ur. 1596, um. 1650), uważanego również dotąd za wielkiego reformatora w rozwoju filozofii. Tymczasem z naszego punktu widzenia, inaczej się rzecz okazuje. Odnośnie bowiem do kierunku badania, **Kartezyjusz** nie tylko nie przyczynił się do jego prawdziwego poznania, lecz przeciwnie założył silny fundament fałszywemu kierunkowi filozofii. Reforma jego powstała zupełnie pod tym samym wpływem skeptyki i negacyi, jak w starożytności reforma Arystotelesa. Skeptycy, którzy go poprzedzili, jak **Micbał Montaigne** (ur. 1533, um. 1592), **Piotr Charron** (ur. 1541, um. 1603), jak ci, którzy żyli równocześnie z nim: jak **Fran. Sanchez** (ur. 1562, um. 1662), **François de la Mothe le Vayer** (ur. 1586, um. 1672), wyrażając niepewność ludzkiego poznania, nieudolność rozumu, nieufność wogóle do wszystkich umiejętności, powątpiewanie pojęć rozumowych istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, a zalecając i wyżej stawiając *wiarę* nad *rozum* — wywołali wręcz przeciwne pojęcia Kar-

tezyjusza. Znajdujemy je w jego *Rozprawie o metodzie* i w *Rozmyślniach* metafizycznych. Wychodzi on tak samo jak oni ze stanowiska skeptyki, lecz nie na to, aby postawić wyżej wiarę nad rozum, ale by rozumowi zapewnić pierwszeństwo. Mylić on według Kartezjusza nie może, bo Bóg nie na to go nam dał, aby nas oszukiwać, lecz by przezeń doprowadzić do poznania prawdy <sup>1)</sup>. Podejmuje więc walkę o środek poznania, w celu jednak bynajmniej nie takim, jak Bakon, lecz w celu dowiedzenia swego własnego *bytu*, a potem *istnienia* Boga. Wychodząc z punktu skeptycznego rozumuje w ten sposób, że choćbyśmy o wszystkiem wąpili, nie możemy jednak wąpić o tém, że wąpim, a więc, że myślim, bo wąpić jest to myśleć. Aby zaś myśleć, potrzeba być czyli egzystować (*pour penser, il faut être*), zatem *myśle więc jestem* <sup>2)</sup> — i oto dowód, według **Kartezjusza**, własnego istnienia.

Zapewniwszy się w ten sposób o własnym bycie, istnienie innej treści można tylko wtedy uważać za prawdziwe, mówi Kartezjusz, skoro równą o niéń pewność mieć będziemy, jak pewność o własnej egzystencji. Takiéń jednak pewności nie mamy o *istnieniu* ciał materyjalnych, bo z idei, jaką mam o nich za pomocą czucia, nie można wyciągnąć żadnego\* dowodu, któryby nas *bezw warunkowo* zapewnił o ich bycie <sup>3)</sup>. Przeciwnie o *istnieniu* Boga mamy bezwzględna pewność, którą **Kartezjusz** opiera na trzech niby dowodach, o których jednakże mówić tutaj nie możemy <sup>4)</sup>. Na powyższej podstawie dowodzi téż istnienia duszy, jako substancyi zupełnie przeciwnéń natury jak ciało, która téż i dla tego jest nieśmiertelna <sup>5)</sup>. Słowem, całe owe dwa traktaty mają

<sup>1)</sup> *Oeuvres de Descartes* nowe wydanie Jul. Simon. Paryż 1868, *Discours de la Méthode* Cz. IV, str. 27. *Méditation* IVème, str. 96, V str. 110.

<sup>2)</sup> *Tamże*: *Discours de la Méthode* Cz. IV, str. 22.

<sup>3)</sup> *Tamże*: *Méditation* VIème str. 114.

<sup>4)</sup> *Tamże*: *Introduction* Simona str. XVIII. *Discours de la Méthode* Cz. IV str. 21—27. *Méditation* III str. 80—96, V 108.

<sup>5)</sup> *Tamże*: *Discours de la Méthode* Cz. IV, *Méditation* VI.

na celu jedynie dowiedzenie *istnienia* Boga i duszy, i ciągle się około tego obracają.

Łatwo przeto zrozumieć, że przy na pozór tak wielkiej reformie, jaką uczynił Kartezyjusz postawieniem wyżej rozumu nad wiarę, rozwój filozofii nie mógł przyjąć na długo innego kierunku, jak ten, który wytknął reformator, do jakiego sam zmierzał, i który niby z taką pewnością uzasadnił i osiągnął. Jakoż istotnie tak jego współcześni uczniowie i zwolennicy, jak późniejsi filozofowie, i to nawet innych szkół, mają za jedyny i najwyższy cel filozofii dowiedzenie *istnienia* tych rzeczy, o których bycie scholastyka wcale nie wątpiła. Tym sposobem kierunek filozofii wepchnięty został znowu w fazę *afirmacyjną*, tém szkodliwszą, że w niej rozum durzony kadzidłami, jakie mu składano i dotąd składają, nie chce nic ustąpić z powyższego celu. Reforma zatem **Kartezjusza** o ile byłaby dobrą, gdyby podnosząc rozum wykazała mu właściwy cel — o tyle stała się szkodliwą i spowodowała najsmutniejsze następstwa, wykazując cel ontologiczny. Z tego bowiem powodu odnowiła się znowu walka o niedostateczność środków poznania powyższego celu; walka, która spowodowała krańcowe rozpadnięcie się filozofów na racjonalistów, materyjalistów i mistyków, i która trwa do dziś dnia.—Jak tedy reformę **Bakona**, podnoszącą i wykazującą właściwe środki i sposoby badania, a przytem znoszącą cel ontologiczny, należy uważać za zdrowy płód ducha ludzkiego, — tak reformę **Kartezjusza**, stawiającą rozum na drodze ontologicznej, trzeba odnieść do rzędu tych objawów, które pierwiastkiem *afirmacyjnym* oznaczyliśmy. Jeżeli przeto pierwsza w odniesieniu do scholastyki, będącej z nią na jednym kierunku, może stanowić epokę w dziejach filozofii, jako podnosząca rozum do właściwej jego godności — to ostatnia zmieniając, że tak powiem, rodzimy prawidłowy kierunek scholastyki (uznającej istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy wiarą religijną, i dopiero na tym gruncie dążącej do poznania ich istoty), i stawiając w imię uprawnienia rozumu fałszywy kierunek ontologiczny, nie może stanowić

epoki w prawidłowym rozwoju filozofii, chyba epokę wznowienia jój błędów <sup>1)</sup>).

Fałszywa reforma Kartezjusza, jak powiedzieliśmy, znalazła wielu kontynuatorów. Na szczególną uwagę zasługuje **Benedykt Spinoza** (ur. 1632, um. 1677). Podobnie jak Kartezjusz, dąży on do przywrócenia należnego stanowiska rozumowi, i w tym celu przedsięwzięcie oprzeć filozofję na metodzie geometrycznej. Daje więc najpierw *definicje* pewnych pojęć, dalej odpowiednie *aksjomata*; poczem zaraz stawia różne *twierdzenia*, i tych na podstawie tamtych dowodzi. W ten właśnie sposób stawia następujące twierdzenie: „Bóg, czyli substancja, składająca się z nieskończenie wielu atrybutów, z których każdy wyraża wieczną i nieskończoną istność (Wesenheit), *istnieje koniecznie* <sup>2)</sup>.” Twierdzenia tego dowodzi Spinoza aż trzema dowodami, które przedrzeźniają metodę geometryczną. W nauce o metodzie, która jest częścią tagmonologii fundamentalnej, wykażemy szczegółowo fałszywość metody Spinozy, którą jako geometryczną ogłosił. Obecnie zaś nie potrzeba nam nic więcej wiedzieć jak to, że głównym jego celem było dowieść *istnienia* Boga, co niby matematycznie przeprowadził, a więc pierwiastek *afirmacyjny* dotychczasowego kierunku ontologicznego, posunął do ostatecznej konsekwencji. **Spinoza** jak i wielu innych po nim, którzy się zabierali do reformy filozofii na podstawie matematyki, nie zadał sobie wprawdzie pytania, czy wogóle czynność matematyczna odbywa się w podobnym kierunku jak filozoficzna, i jeżeli kierunek tój ostatniej jest inny jak tamtej, co wtedy należy zrobić. Spinoza zapatrywał się na metodę, tj. czynność geometryczną zupełnie powierzchownie, poprzemienił tylko formy zewnętrzne: owe pewniki, definicje

---

<sup>1)</sup> Tak samo sądzi o Kartezjuszu p. *J. Ochorowicz*, jakkolwiek bądź inaczej zapatruje się na rozwój filozofii, jak my. — Zobacz jego *Wstęp i pogląd ogólny na filozofję pozytywną* w *Biblio. filozo. pozyt.*, Zeszyt I, strona 12—13.

<sup>2)</sup> *Benedict v. Spinoza's Ethik* w tłumaczeniu niemieckim Kirchmanna. Berlin 1870, str. 16—18.

i aksjomata, bez najmniejszego uwzględnienia natury całej czynności matematycznej, i zdawało mu się, że dowodził geometrycznie. Tymczasem nie było to i nie jest nic innego, jak tylko stara metoda syllogistyczna, upstrzona fałszywymi piórkami *definicyj* i *aksjomatów*, które Spinozę doprowadziły w rezultacie do panteizmu.

**Leibnic** (ur. 1646, um. 1716), usiłował także zreformować filozofję i nadać jej cechę nieomyślności matematycznej, iżby ustały raz na zawsze wszelkie jej spory z teologią. W tym celu idąc za Kartezyjuszem wyżej postawił rozum nad doświadczenie, jako zmiennie i przypadkowe. W imię tedy tego rozumu postawił za najwyższy cel *istnienie* Boga, i dowodził go w podobny sposób jak tamten <sup>1)</sup>. — Jak Leibnie w Niemczech tak **Samuel Clarke** (ur. 1675, um. 1729) w Anglii, rozwijał formalizm dowodów powyższej natury <sup>2)</sup>. Pierwiastek tedy *afirmacyjny* wznowiony przez Kartezjusza postawił filozofję nowożytną na drodze ciągłych sporów o środki poznania, które najwybitniej przedstawiają się między **Lockem** i **Humem** z jednej strony, a **Leibnicem** i **Berkeleyem** z drugiej. Między pierwszym (ur. 1632, um. 1704), a ostatnim (ur. 1684, um. 1734), zachodzi to podobieństwo, że oba dowodzą istnienia Boga, a ta różnica, że **Locke** wychodzi w badaniu ze zmysłów, **Berkeley** zaś z rozumu. Gdy tamten uważa świat zewnętrzny za jedyną rzeczywistość, to ten dowodzi, że nie ma żadnego bytu przedmiotowego, i tym sposobem znowu doprowadza do ostatniej konsekwencji pierwiastek *negacyjny*. Do podobnego rezultatu doszedł i **Hume** (ur. 1711, um. 1776), choć wyszedł ze stanowiska sensualnego: zaprzeczył najprzód substancyjalności rzeczy, a potem rzeczywistemu istnieniu własnej podmiotowości. Według **Berkeleya** znowu, rzeczy egzystują tylko dopóty,

---

<sup>1)</sup> Zobacz *Oeuvres de Leibniz* wyd. A. Foucher de Careil. Paris, oraz *Teodyceę* E. Saisset w *Przewodniku Filozofii*, tłumaczenia El. Ziemięckiej Warszawa. 1863.

<sup>2)</sup> S. Clarke: *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, tłum. z angielskiego przez Rinotier. Amst. 1727.



dopóki je perceptujemy; drzewa są w ogrodzie, albo stół w pokoju tylko dotąd, dopóki działa nasza percepcja. Skoro zaś zamknę oczy, to wszystko to co się tam znajdowało, zostaje zredukowanem do *nic*. Ztąd twierdzi w końcu, że ani pojedyncze zmysłowe ciała, ani nic podobnego *nie istnieje* zewnątrz naszego ducha przedmiotowo, tylko jako idee w naszym umyśle<sup>1)</sup>. „*Ideen, mówi on, welche den Sinnen eingeprägt sind, sind wirkliche Dinge oder existieren wirklich; dies leugnen wir nicht; aber wir leugnen, dass sie ausserhalb der Geister, welche sie percipiren, selbständig bestehen, oder dass sie Abbilder von Urbildern seien, welche ausserhalb des Geistes existiren, da das wirkliche Sein einer Sinneswahrnehmung oder Idee in ihrem Percipirtwerden besteht und eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann*“<sup>2)</sup>.

Walka o środki poznania doprowadziła filozofję do absurdów. Kant tedy przedsięwziął ponowną reformę tych środków. Zanim jednak bliżej się nim zajmiemy, jeszcze słów kilka o tak zwanych mistykach.

Czytając dzieła tych filozofów, doznaje się niesłychanego znużenia od czężej frazeologii, w jakiej się obracają. Mimo to jednak gdziegdzie napotka się myśl, niby perłę drogą, jaśniejącą wpośród zapleśniałych pojęć. W takiej to pleśni i w takim pyle, znajdują się kosztowne kamienie, mające służyć pod budowę naszej drogi. Filozofowie ci jasno wypowiadają, że *wszystko to o czem myślimy jest czyli egzystuje, że jest niemożliwem dowieść, iż ciała istnieją*, jak np. **Mallebranche** (1638, um. 1715)<sup>3)</sup>, albo że rozum nasz nawet *własnego istnienia* niewątpliwie udowodnić nie może, jak np.

---

<sup>1)</sup> Berkeley's *Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis*, przekład Ueberwega w *Phil. Bibl.* Berlin 1869, str. 43 i nast. i 64—65.

<sup>2)</sup> Berkeley: *tamże*, str. 69.

<sup>3)</sup> Mallebranche: *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, 1688, str. 13, 196.

**P. Bayle** (ur. 1647, um. 1707)<sup>4)</sup>, a mimo to ulegają starym nałogom i dowodzą istnienia Boga. Widzimy tu więc wahanie się i niepewność ostatecznego celu dążenia — niepewność, niszczącą najświetniejsze usiłowania.

Literatura nasza filozoficzna od XVII aż pod koniec XVIII wieku, rozwijana pod wpływem Jezuitów, przepełniona jest tego rodzaju traktatami. Zwykły ich tytuł: *De existentia Dei*, najlepiej tłómaczy ich cel. To téż dowiedzenie istnienia Boga i duszy, jest jedynym i ostatecznym ich celem. Takimi są pisma: **J. Rzeczyńskiego**, **J. A. De Clos**, **L. Prawowerskiego**, **D. Downarowicza** i wielu innych. Młde i słabe rozumowania, czeza frazeologija — oto główna cecha tych traktatów, które odnośnie kierunku do pierwiastku *afirmacyjnego* należą.

Jeżeli powyżsi mistycey i scholastycey, trzymając się wiary, wahają się na drodze badania, to **Kant** (ur. 1724, um. 1804), chociaż trzyma się rozumu i ciągle występuje w jego imieniu, przecież odnośnie celu, bynajmniej się od nich nie różni. Wychodzi on wprawdzie z innego stanowiska jak oni, ale co się tyczy kierunku, jest tak do nich podobny jak dwie krople wody.

W dziełach jego *Kritik der reinen Vernunft* i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, chodzi mu ostatecznie o wykazanie granic ludzkiego poznania co do trzech idei, jakimi są: idea duszy, jako nieśmiertelnej substancyi — idea świata, jako ogółu zjawisk, i idea Boga. Co do pierwszej, to wszystkie dowody nieśmiertelności duszy uważa za niemające żadnej realnej wartości, jako na fałszywych wnioskach oparte, bo myślenie, powiada, choć można odłączyć od ciała, przecież nie idzie za tém, aby trwało bez końca. Co do drugiej idei, to uważa Kant, iż równie można dowieść, że świat ma początek w czasie, jak że go nie ma. Co do trzeciej, to zbija wszystkie dowody istnienia Boga, bo niedorzecznością jest, mówi on, na podstawie jakiejś idei,

<sup>4)</sup> Bayle: *Dictionnaire critique*, 1695.

dowodzić bytu odpowiedniego jój przedmiotu, jak to robili metafizycy <sup>1)</sup>. Idee te są tylko rozumowemi pojęciami, bez żadnego obiektywnego znaczenia. „Ich verstehe unter der Idee, mówi Kant, einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ <sup>2)</sup>. Rezultatem tedy krytyki czystego rozumu jest negacja poznania apriori powyższych trzech idei. Myśl to jednak zupełnie nienowa. Widzieliśmy bowiem wyżej (str. 113), że już scholastycey, jak **Ś. Tomasz** i **Jan Duns Scotus** dowodzili, to ze stanowiska objawienia, to skeptyczno-krytycznego, niedostateczności rozumu w poznaniu i dowiedzeniu *istnienia*. To samo po pięciuset latach wznawia **Kant**, i dochodzi do tego samego rezultatu. Jak tamci i późniejsi mistycey (Mallebranche, Bayle), choć widzą niemożność dowiedzenia *istnienia* przecież dowodzą go z nałogu, tak samo postępuje i **Kant**, tylko więcej sztuczniej wyszukany sposobem. W *krytyce* bowiem *praktycznego rozumu*, buduje to samo na podstawie *woli*, co w tamtj obalił na podstawie *rozumu*. Za pomocą dziwnego rodzaju rozumowania, wychodzi znowu ontologicznie pojęty dowód nieśmiertelności duszy i istnienia Boga, jako konieczne postulaty czyli wymagalniki rozumu. Wola, powiada **Kant**, nie może postępować według zmysłowych zacheń i subiektywnych popędów, bo tak uważana, jest u każdego inną. Musi tedy kierować się wyższem moralném prawem („Postępuj tak, aby zasady twj woli, mogły być zarazem prawidłem powszechnego prawodawstwa“ <sup>3)</sup>), któreby ją doprowadziło do najwyższego dobra. To jednak najwyższe dobro nie może być urzeczywistnioném, jeżeli nie przypuścimy nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. W tém bowiem życiu nie może się ono rozwinąć w zupełności, tj.

---

<sup>1)</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, wydanie Kirchmanna, Berlin 1868, str. 476 i nast. Zobacz też *Prolego. zu einer jeden künstl. Metaphysik* w powyższem wydaniu. Berlin 1869, str. 112—130.

<sup>2)</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft* w powyż. wyd. str. 313.

<sup>3)</sup> Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* w powyż. wyd. Berlin 1870. str. 35.

dojść do najwyższego stopnia, dla słabości i ułomności natury ludzkiej. Dopiero tedy w świecie przyszłym osiągnąć można to najwyższe dobro, którego jednak byłoby nie mogło bez nieśmiertelności duszy i istnienia Boga <sup>1)</sup>. Tym sposobem te ostatnie przedstawiają się jako konieczne postulaty czysto moralnego czyli praktycznego rozumu <sup>2)</sup>.

W ten sposób postawił **Kant** to samo później, co obalił pierwój, a stąd i cała jego pierwotna reforma (w Kryt. czyst. roz.), straciła swoje znaczenie. Przez to bowiem odśpiewał on tylko starą piosnkę, a nie wytknął żadnej nowej drogi dla filozofii. Jedyne odnowił tylko na inne tempo to samo co Kartezjusz, którego mocno krytykował. Odnosił przeto kierunku badania, reforma jego nie może stanowić żadnej epoki, bo choć na krytycyzmie i subtelnościach zaostrzył rozum, to jednak nie wytknął mu żadnego nowego celu, lecz przeciwnie postawił pierwszy stopień do czeźej dyalektyki, jaka cechuje jego następców.

Główne systemata jakie się rozwijają w Niemczech po Kancie, mianowicie **Fichtego**, **Schellinga** i **Hegla** weszły tak dalece na fałszywą drogę subtelności, że wartość ich dodatnia jest prawie żadną. Gdziekolwiek tylko znajdzie się jakąś myśl zdrowszą, lub jakieś pojęcie dodatnie — w ogóle jednak nie mają one realnej wartości. Kiedy **Kant** otworzył pole subtelnościom, umysł niemiecki, skłonny do nich z natury, chwycił się tej metody, i podając urojenia, uważał je za rzeczywistość. **Wiszniewski** doskonale charakteryzuje naturę tych systematów. „Nie idzie im, mówi on, o wynalezienie praw natury; nie idzie o pokazanie jak co jest, albo jak się dzieje, lecz *jak wszystko w naturze się stało*. I tak np. nie idzie im o sprawdzenie lub wsparcie nowymi dowodami biegu wirowego ziemi, lecz usiłują tłómaczyć: z jakich powodów i wśród jakich okoliczności ziemia około swój osi obracać się zaczęła; dowodzą, że obrót ten, leniwszy w po-

<sup>1)</sup> Kant: *tamże*, str. 121 i nast.

<sup>2)</sup> Kant: *tamże* str. 146, 149.

czątkach, dłuższego niż dzisiaj potrzebował czasu itp. Znalezione w łonie ziemi zabytki dawniejszej i zatraconej dziś organizacyi (z czego powstała Palaeontologija) sprzyjały bardzo tej nowej metodzie. Odtąd pomiatając robotami obserwacyi i indukcyi, która wszelako wątek i przędzę do tego dzieła zbierała, zajmują się gorliwie tém, co **Bakon** nazwał *latens processus*, i tego rzędu fenomena w łonie wieków śledzą. *Słowem chcieliby myśla działanie Wszecmocności i wieków zmiany powtórzyć*<sup>1)</sup>. Stąd to owa polemika i szukania najogólniejszych pryncypiów, by z nich cały świat wyprowadzić. Takiemi są *jaźń* u Fichtego, *absolut* u Schellinga, a *idea bezwzględna* u Hegla. Z nich *wywodzą* całe istnienie. Przez to zaś tylko w naturze czynności różnią się od poprzednich filozofów, a co do celu czyli kierunku nie zmieniają się wcale. Kiedy bowiem tamci *dowodzili* bytu pewnych pojęć, to ci *wywodzą* tenże sam *byt*, za pomocą dziwnie spekulacyjnej i dyalektycznej metody. Dość będzie gdy przytoczymy **Hegla**, tego najwyższego mistrza dyalektyki i spekulacyi. W celu wyprowadzenia *bytu rzeczywistego*, rozróżnia w nim *jakość, ilość i miarę*. Pod względem *jakości* rozdziela *byt* na trzy stopnie: na *byt czysty* czyli *idealny*, na *byt oznaczony* (*Dasein*) i na *byt dla siebie* (*Fürsichsein*). Otóż teraz, powiada Hegel, *byt czysty* jest tém samym co *nicość*<sup>2)</sup>. Jedność zaś ich jest *powstawaniem*<sup>3)</sup>. Powstawanie to wraca w skutek własnej sprzeczności do jedności, w której oba jego czynniki (tj. *byt czysty* i *nicość*) są podniesione, i rezultatem tego jest *istnienie* (!!)<sup>4)</sup>.

Wypada nam tu dodać, że podobna szermierka wyrazami, była uważana i rozważana na seryjo, jako głęboka filozofja. Umysł ludzki tak dalece zeszedł wówczas z drogi

---

<sup>1)</sup> M. Wiszniewski: *Bakona metoda tłumaczenia natury*, Kraków 1834. Przedmowa str. XXII.

<sup>2)</sup> Hegel: *Encyclopädie der philosoph. Wissensch.*, wyd. Kirchmanna w *Phil. Bibliothek* 1870, str. 108.

<sup>3)</sup> Hegel: *tamże*, str. 109.

<sup>4)</sup> Hegel: *tamże*, str. 113.

przyrodzonej i tak się obłąkał, iż zdawało mu się, że wywodząc czeze frazesa, wywodzi i odtwarza świat zewnętrzny, i wewnętrzny, słowem całe istnienie. Taką jest filozofia natury i filozofia ducha **Hegla**: znajdzie tam wszystko, prócz rzeczywistości. Obłąkanie doszło do tego stopnia, że **Fichte** uważał za potrzebne dowodzić tego, iż człowiek ma ciało, a w nauce prawa nawet istnienie wielu osób w sposób dyalektyczny wyprowadzał. Zdawało się tym filozofom, że gdy nie nie wezmą gotowego ze świata przedmiotowego, ale wszystko spekulacyjnie wywiodą, to odtworzą cały świat, jego prawa i jego tajniki. Stąd to owe logomachije i jaźnio-manije, które wszystkim zawracały głowy.

Odkrycia paleontologiczne sprzyjały bardzo, jak to już zauważył Wiszniewski, tego rodzaju kierunkowi i metodzie. W najnowszych czasach kierunek ten został rozwinięty do ostatniej konsekwencji przez naturalistów angielskich i niemieckich, jak **Darwin**, **Feuerbach**, **Löwenthal**, **Moleschott**, **Vogt**, **Büchner**, u nas **Natanson** i **Levittoux**. Najwyższą ich zasadą metafizyczną jest wieczność *sily i materji*: nie mają one ani początku, ani końca, bo nie mogą być zniszczone, twierdzą, że nie mogły być i stworzone. Życie jest tylko nieustannym ich ruchem; wszystkie ciała mają jeden wspólny pierwiastek, od którego pochodzą; różne tedy jestestwa są jednym i tym samym pierwiastkiem w trakcie jego rozwoju, i na odwrót. Stąd to różne typy królestwa zwierzęcego są, według nich, człowiekiem wstrzymanym w różnych chwilach jego rozwoju. Najniższy wymoczek tak samo jak małpa, jest w prostej linii praojcem człowieka. Wreszcie, ten ostatni jest takim samym zwierzęciem jak i każde inne, bez wszelkiego wyższego przeznaczenia. Taki jest ostateczny wyraz tych pseudo naturalistów i filozofów <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Zobacz Büchnera *Kraft und Stoff*. Na polski przełożył Mulski. Lwów 1869. Levittoux: *Zarys filozofii natury*, Warszawa 1869. Krytykę tych teoryj podniósł u nas ze stanowiska przyrodniczo-filozoficznego S. Pawlicki w pracach swoich: *Materyjalizm wobec nauki*, Kraków 1870. *Człowiek i Małpa. Ostatnie słowo Darwina*. Lwów 1872, i Struve: *O istnieniu duszy*, Warszawa 1867.

Pomijając tę kwestyję, że uczeni ci znajdują między samymi i to najznakomitszymi naturalistami, jak **Liebig, J. Müller, Schröder van der Kolk, R. Wagner, Schleiden, Carus, Hyrtl, Virchow** i wielu innymi, stanowczych przeciwników <sup>1)</sup>, którzy wszystkie te dogmatyczne twierdzenia uważają za pozbawione wszelkiej krytycznej podstawy — pomijając tę kwestyję, mówimy, pozostaje fakt w historii filozofii, że jak niegdyś idealisci niemieccy chcieli powtórzyć myślą wszystkie zmiany świata, i niejako odtworzyć go idealnie, tak materjaliści dzisiejsi chcą odtworzyć cały *był* zewnętrzny, i to na danych konkretnych. Jak tamci więc, tak i ci *wywodzą* samo *istnienie*, tylko pierwsi w formie spekulacyjnej, a ostatni w postaci zmysłowej. Istota jednak ich kierunku jest jednakowa, ontologiczna, jaką była i u wielu innych dotychczas.

Pierwiastek *negacyjny*, reprezentowany przez powyższych materjalistów, wywołał w najnowszych czasach silną opozycyję wielu uczonych naturalistów i filozofów, którzy tak ze stanowiska przyrodniczego, jak filozoficznego, starali się udowodnić *istnienie* duszy. Do pierwszych między innymi należy: **Schröder van der Kolk, Reute, Lotze, Fechner**; do drugich: **I. H. Fichte, Ulrici, Schaller**, a u nas **H. Struve**. W walce tej z materjalizmem znakomicie wykształciły się dowody istnienia duszy. Opierają się one w ogóle na obserwacyi i doświadczeniu zewnętrzném i wewnętrzném, i podnoszą takie fakta czysto psychicznej natury (jak np. zjawisko *świadomości, uwagi* itd.), których materjaliści ani zaprzeczyć, ani fizyologicznym sposobem wyjaśnić nie mogą.

W skutek to takich badań pierwiastek afirmacyjny odniósł przewagę w nauce nad płytkim dogmatyzmem negacyjnego, chociaż w życiu nie sprowadził pożądanych rezultatów. Postęp dowodów pierwiastku afirmacyjnego rozwijał się zawsze i rozwija dotąd, pod wpływem opozycyi negacyjnego. Prostuduszne takie wyznaczenie co się tyczy dowodów

---

<sup>1)</sup> Zob. Stavego w *powyż. dziele*, str. 18—20 w odnośniku.

istnienia Boga, znajdujemy u **Stöckla**, które, powiada on, mają na celu odeprzeć i zbić ateizm. „Wenn nämlich der Atheismus das Dasein Gottes läugnet, mówi on, so ist es Aufgabe der Wissenschaft, *diese Theorie der Gottesläugnung als falsch zu erweisen*, und zwar dadurch, dass sie das Dasein Gottes wissenschaftlich begründet“<sup>1)</sup>. Poczém rozwija autor trzy główne dowody istnienia Boga, tj. kosmologiczny, fizykoteologiczny i ontologiczny. Najznakomitsze jednak opracowanie dowodów istnienia Boga podał **Ulrici** w piękném swoim dziele: *Gott und die Natur* 1862, choć i te w gruncie nie zawierają nic nowego.

Oprócz powyższych uczonych, dowody istnienia duszy i Boga, jako ostateczny cel filozofii, rozwijało jeszcze bardzo wielu innych filozofów, tak za granicą jak u nas<sup>2)</sup>. Przestajemy jednak na tych, gdyż to zdaje nam się wystarcza do przekonania każdego, że kierunek dotychczasowy, mimo różnych punktów wyjścia, jest w ogóle ontologicznym, występując to w postaci negacyjnój, to afirmacyjnój.

Obok tych pierwiastków począł się rozwijać silniej w najnowszych czasach pierwiastek trzeci, któryśmy widzieli u **Pytagorasa** i **Bakona**. W początkach zaczął się on kształcić za pomocą pierwiastku negacyjnego; ale dziś wchodzi już na więcej umiejętną drogę, szczególniej u nas. Przypominamy tutaj, że pierwiastek ten polegał nie na dowodzeniu bytu i ostatecznych przyczyn, ale w ogóle poznanie *porządku* i ogólniej *harmonii* w całym uniwersum, miał na celu.

<sup>1)</sup> Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie*. 1869. II. 249.

<sup>2)</sup> Za dowodami istnienia duszy lub Boga są u nas, pominiawszy teologów, filozofowie: Sołtykowiez, Cieszkowski, Gołuchowski, Kremer, Libelt, Trentowski i Struve, cytowany wyżej. Niemirycz zaś, jakkolwiek zastrzega się przeciwko wszelkim wysileniom, tyczącym się dowodów istnienia Boga, a wszelkie dotychczasowe uważa za niuzasadnione (zob. jego *Badania filozoficzne*, cz. II, str. 46, 51), przecież wywodzi *istnienie* świata, tylko już nie z jaźni ani absolutu jak Niemcy, ale — z *psychy*. „Świat powstał z psychy“ powtarza autor niejednokrotnie, i mimo całej niewiary czytającego, aby to mogło być powiedziane na seryjo, w końcu przekonuje się on jednak, że autor literalnie w ten sposób pojmuje powstanie świata (!!).



Od czasów **Bakona** pierwiastek ten rozwijał się w filozofii bardzo nieznacznie, nieledwie, że niepostrzeżenie. **Locke** w Anglii, **Condillac** i **Comte** we Francyi, a **Śniadecki Jan** i **Wiszniewski** u nas — oto główni jego przedstawiciele w przeciągu trzech wieków. W najnowszych czasach został on znacznie rozwinięty w Anglii przez **Milla**, we Francyi przez szkołę **Comte'a**, która i u nas ma swoich zwolenników, acz nie bezwarunkowo oddanych filozofii pozytywnej mistrza. Pierwiastek ten, jak powiedzieliśmy, rozwijał się wolno, gdyż niektórzy pierwsi jego przedstawiciele, chociaż badanie ograniczyli do ścisłego doświadczenia, dowodzili jednak istnienia Boga, jak np. **Locke**. Nie znajdujemy już wprawdzie tego u **Condillaca**, gdyż on badanie Boga tak samo opierał na swojej metodzie rozbiorowej, jak i badanie każdego innego przedmiotu <sup>1)</sup>. Metoda ta polegała na badaniu *porządku* rzeczy, za pomocą rozłożenia i złożenia pojedynczych jej szczegółów. „Sposób ten, mówi on, nie jest wymyślony, ale w naturze znalezione. Moglibyśmy tak jak wielu filozofów czyniło, inne wynajdywać, i *porządek* jakiś między wyobrażeniami stanowić; ale ten *porządek*, skoroby nie był rozbiorowym, takieby zamieszanie w myślach naszych sprawił, jakie sprawił w ich pismach“ <sup>2)</sup>. Porządek ten polega według niego na tém, „żebyśmy poznali stosunki, jakie mamy z rzeczami, oraz te stosunki, jakie rzeczy między sobą mają“ <sup>3)</sup>. Tak samo zapatrywał się u nas **Jan Śniadecki**. Poznania naszego cały zamiar być powinien, mówi on, dochodzić, *jak są rzeczy względem nas i jedne względem drugich*, nie zaś *jak są w sobie*, i jakie ich niezawisłe od nas przyrodzenie, bo taka wiadomość jest dla człowieka niepodobna, i na nie niepotrzebna, bo to jest marzeniem, nie nauką <sup>4)</sup>. Z tego

---

<sup>1)</sup> Condillac: *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*, przekład J. Znoski. Wilno 1802. str. 55—57.

<sup>2)</sup> Condillac: *tamże*, str. 30.

<sup>3)</sup> Condillac: *tamże*, str. 110.

<sup>4)</sup> *Dziela Jana Śniadeckiego*, wyd. M. Balińskiego, w rozprawie o *Metafizyce*, T. III. str. 225 i *O Filozofii*, T. V. str. 75.

przeto względu potępiał **Śniadecki** wszelkie subtelne szperania metafizyków nad *ostatniemi przyczynami* i nad dowodzeniem *istnienia*. „Należy starannie rozróżnić, mówi on, zdanie i twierdzenie potrzebujące dowodu, od fenomenu, który się dowodzić nie powinien; a przez to unikać tych fałszywych rozumowań, któremi napełnione są pisma filozoficzne, usiłujące dowodzić *bytu ciał*“<sup>1)</sup>. „Wszystkie te dowody głębiej rozważone, mówi jeszcze, albo są żadne, albo zawierają błąd logiczny nazwany *petitio principii*; to jest, że w dowodzeniu twierdzimy skrycie to, co sobie zakładamy dowieść. Jest to przeciwko konstytucyi ludzkiej, *żeby dowieść bytu ciał* bez uciekania się do zmysłów; dowodzić znowu tegoż bytu przez fenomena zmysłowe, jakim jest np. opór ciał skazany dotykaniem, jest to rzetelności wrażeń zmysłowych dowodzić przez wrażenia zmysłowe, i wpadać w tę oczywistą sprzeczność, że nas zmysły łudzą i nie łudzą“<sup>2)</sup>.

Ostatecznym tedy celem filozoficznego badania, było według **Śniadeckiego** poznanie, jak są rzeczy względem nas, i jedno względem drugich, czyli w ogóle ich *porządku*. Takowe zaś opierał na obserwowaniu pojedynczych fenomenów, i na wyprowadzaniu z nich ogólnych zasad czyli praw.

Od powyższego poglądu różnią się zwolennicy i przedstawiciele filozofii pozytywnej, choć i oni, jak powiedzieliśmy, należą do tej fazy w rozwoju filozofii, która wyraża rzeczywisty postęp. **Comte** wyłączył z swojej filozofii wszelkie poszukiwania ostatecznych przyczyn, dowodzenie istnienia i całą metafizykę<sup>3)</sup>. Natomiast za cel jęj postawił badanie praw i zasad natury, oraz zasad społecznych, rządzących człowiekiem. Pozytywizm w tej postaci, został zmodyfikowany przez **Milla**, **Taine'a** i **Spencera** wprowadzeniem krytycznej metody badania i rozbioru różnych pierwotnych pojęć, które dawniej należały do metafizyki (np. *siła*, *mate-*

<sup>1)</sup> *Tamże* w przedmowie do *Filo. Umy. Ludz.* V. 118; zob. też V. 131, III. 171 i w wielu innych miejscach.

<sup>2)</sup> *Tamże*: *Filo. Umy. Ludz.* V, 304.

<sup>3)</sup> *Comte*: *Cours de philosophie positive*. T. I.

ryja, czas, przestrzeń, przyczyna i t. d.) — ale mimo to i w tej ostatniej postaci ostatecznym celem filozofii, jest badanie tylko zasad i prawideł różnej szczegółowej treści.

Tym sposobem wyczerpaliśmy wszystkich główniejszych przedstawicieli w dotychczasowym rozwoju filozofii, a przez to ukończyliśmy badanie dotychczasowego kierunku. Wypada nam teraz bliżej go sformułować czyli określić. W tym celu przypominamy tu różnicę, jaka zachodzi między naszym a dotychczasowym pojmowaniem istoty kierunku: pojęcie kierunku opartem było dotychczas na tak zwanym *zasadzie* poznania (zmysły, rozum, wiara itd.), która, jak powiedzieliśmy, jest nieczem innym jak tylko zmiennym środkiem w badaniu, jako zależnym od różnej treści przedmiotu badanego (zob. wyżej str. 92 i nast.). Według zaś naszego wykładu istota kierunku polega nie na środkach, ale na ostatecznym *celu* badania, gdyż tylko w ten sposób, powiedzieliśmy, uważana, może doprowadzić do poznania charakteru całej dotychczasowej czynności filozoficznej. Polemika bowiem, jaką prowadzono o owe *zasady* poznania, acz wypełnia przeważnie historję filozofii, nie może jednak służyć za dostateczny tytuł do nazwy kierunku czynności filozoficznej, gdyż ten, po usunięciu z widowni owęj polemiki, okazuje zupełnie inaczej swoją istotę. Polemika o owe zasady, jak i one same, zajmuje tylko podrzędne miejsce wobec celu, jaki sobie stawia każdy filozof, i jaki przeprowadza w swoim systemacie. Z tego przeto względu tylko śledzenie tej ostatecznej dążności myślicieli, mogło nam dać poznać istotny dotychczasowy kierunek filozofii.

Widzieliśmy tedy, że w pierwotnych szkołach greckich a szczególnie u Pytagorasa, badanie ograniczało się tylko do poznania ogólnej miarowości i porządku. Później zaś z negacyjnym wystąpieniem Sofistów poczyna się zupełnie inny pierwiastek, który zakłada sobie dowieść afirmacyjnie zanegowanych przedmiotów: początku natury, istnienia nieśmiertelności duszy i istnienia Boga. Odtąd zaczynają się najrozmaitsze dowodzenia powyższej treści, wiążące się nieustannie z polemiką o środki do tego celu. Nie będziemy

już powtarzać imion filozofów, biorących tu udział. Powiemy tylko w ogóle, że wielu z tych, którzy się opierali na rozumie, lub zmysłach, jak z tych co na wierze lub zasadzie antropologicznej, zmierzano do jednego celu, jakim było — dowiedzenie *istnienia* duszy, Boga i t. d. W przeciwieństwie więc do tych, którzy przeczyli tym pojęciom, pierwiastek tamten nazwalibyśmy *afirmacyjnym*, ten zaś *negacyjnym*. Oba one poczynają się od początku filozofii, a ciągną aż do ostatnich naszych dni. Pierwszy z nich miał wiele więcej zwolenników jak drugi, choć znowu pressyja ostatniego była wiele silniejszą pod względem naukowym, jak pierwszego. Ten więc (afirmacyjny) doszedł do najwyższego możliwego rozwinięcia swych dowodów, gdy tymczasem tamten (negacyjny) zeszedł do niskiego dogmatyzmu negacyjnego, bez wszelkiej umiejętnej cechy. Naturalnie i sama natura rzeczy, przyczyniła się do takiego rezultatu. Niezadowolenie jednak ogólne, jakie budzą rezultaty tych pierwiastków, mimo całego ich możliwego rozwinięcia i ukształcenia, naprowadziło niektórych myślicieli na inną drogę. Takimi w starożytności był głównie **Pytagoras**, potem **Scholastyka**, o ile stała na swoim rodzimym gruncie; dalej **Bakon z Werulamu** i **Condillac**. **Comte** zaś, **Jan Śniadecki** i wielu zwolenników filozofii pozytywnej, stanowią najnowszych przedstawicieli tego pierwiastku, który w ogóle kładzie sobie za ostateczny cel poznanie *porządku* i *praw zasadniczych* bytu. Pozytywizm jednak mówi tylko w celu swoim o prawach i zasadach, i tym sposobem przepomina, że badanie praw i wydobywanie ich z ukrycia, nie jest celem dla siebie, ale tylko środkiem do czego innego. Stąd więc i on o ile się pozbył owych celów pierwiastku afirmacyjnego lub negacyjnego, wszedł na drogę prawdziwego postępu; ale o ile dokładnie nie zrozumiał celu badania, należy do *fazy przejściowej*. Tak samo **Pytagoras**, **Bakon** i inni, którzy acz nie szli drogą powyższych dwóch pierwiastków, ale o ile słabe stawiali kroki lub nawet nieraz chwiejnie się zachowali (np. Locke, który mimo całej swój teorii poznania dowodził *istnienia* Boga), należą do téjże samój fazy. Bliżej jój określić niepodobna, gdyż

niektórzy z niej chcą dowodzenia porządku, inni praw; ci ganią dowodzenie ontologiczne, a drudzy mimo ściśle doświadczalnej metody, przecieć co się tyczy Boga, nie przestają go używać. Należą tu nawet i tacy, którzy mówią, że istnienia Boga dowodzić nie potrzeba (np. Mallebranche, Bayle), a przecieć go dowodzą. Słowem, ta różnorodność i chwiejność pojęć, nie pozwala nam bliżej określić tego pierwiastku, który dla tego nazywamy *przejsciowym*.

Jak widzimy przeto wejście na inną drogę badania miało te przeszkody, że jakkolwiek bądź przekonano się o niemożności zadowalniającego dowiedzenia istnienia Boga, duszy, i przeprowadzenia ontologicznie pojętego dowodu nieśmiertelności ducha naszego — ulegano jednak albo dotychczasowemu nałogowi, albo nie wiedziano jak w sposób czysto naukowy rozwiązać te pytania. Z tego przeto względu, albo im bezwzględnie i dogmatycznie zaprzeczano, ograniczając się tylko do badania praw świata widzialnego — albo zostawiano je dziedzinie wiary i religii — albo wreszcie cichaczem je pomijano. Usunięcie więc tych przeszkód pod względem ściśle naukowym, jest czysto ujemne, czyli dodatnio żadne. W każdym razie ma ono tę ujemną wartość, że postawiło pierwszy krok, na drodze prawidłowego badania, którą poznamy w następnym poddziale.

Tymczasem dodamy jeszcze, że powyższe trzy pierwiastki nie rozwijały się oddzielnie, ale się mięszały, a nawet pozostawały ze sobą w nieustanną walce. *Afirmacyjny* rozwijał się kosztem *negacyjnego*, a *przejsciowy* kosztem ich obu. Ten ostatni bardzo słabo był reprezentowany w historii, stosunkowo do tamtych. Dla tego też nazwę dotychczasowego kierunku głównie na dwóch pierwszych oprzemy.

Otóż, ostatecznym celem dotychczasowej czynności filozoficznej było, jak widzieliśmy, dowodzenie *bytu* czyli *istnienia* (*τό ὄν*), już to afirmacyjnie, już negacyjnie. Około tego obracała się cała dotychczasowa czynność filozoficzna. Kosmologia, antropologia i teodycea, mają najwyższy cel ontologiczny: widzieć to można w każdym dotychczasowym wy-

kładzie filozofii (rozumie się odnośnie do dwóch pierwszych pierwiastków), a prócz tego wiele bardzo jest rozpraw pod takim tytułem. Kwestyja ta jest, zdaje nam się, tak uderzającą, iż byłoby zbytecznym coś więcej jeszcze o tém mówić. Natomiast potrzeba nam się zastanowić jeszcze, że tak powiem, nad tłem tego kierunku.

W pierwotnych szkołach greckich mianowicie przed-sokratesowych, zajmowano się, jak wiemy, badaniem ogólnej miarowości, tj. harmonii czyli *porządku* w świecie. Tak Jończyków jak Pytagorejczyków i Atomistów, uderzył najpierw ten ogólny *ład* w naturze, i nim to zaczęto się zajmować. Ale niedługo zmienił się kierunek badania i stał się w ogóle ontologicznym, przerywany tylko od czasu do czasu przez przedstawicieli fazy przejściowej. Badanie *porządku* (*τὸ τάγμα*, *ordo*), będącego u Pytagoresa celem wszystkich studyjów filozoficznych, zostało zaniechanem, trudno wiedzieć z jakich powodów, gdyż tego się nigdzie nie doczyta. Najniezawodniej dla tego, że ten ogólny *ład* w naturze przedstawił się odrazu aż nadto widocznym i pewnym. Umysł zaś ludzki, skłonny z natury do badania tajemnic, lub rzeczy niejasno się przedstawiających, porzucił ten cel, i postawił, jak wiemy, sobie inny. Nie porzucił go jednak jako niegodny, bo owszem tak w pisarzach starożytnych jak nowożytnych, znajdujemy uwielbienie tego *porządku* uniwersalnego; ale jedynie dla tego, gdyż on nie przedstawiał filozoficznego interesu. Co więcej, idea tego *porządku* tak dalece została uznana, iż na nią nawet oparto dowód istnienia Boga, jako fizyko-teologiczny. Dowód ten znaleźć można jeszcze i dzisiaj w najnowszych dziełach filozoficznych. Tym zaś sposobem idea ta stała się nieomylnym pewnikiem, a następnie rodzajem tła we wszystkich traktatach filozoficznych. Wszyscy filozofowie o nim mówią, czy to wyraźnie, czy domyślnie; u wszystkich jest on rodzajem terenu, po którym odbywają swoją podróż ontologiczną, a w końcu jest nawet rodzajem schronienia po bezskutecznych trudach, zwanem zwykle: *spokojem* ducha, *ciszą* sumienia i t. p.

Otóż więc dotychczasowy kierunek badania, mający za cel *istnienie* (*ὄν*), a odbywający się na tle *porządku* (*τάγμα*), nazywamy z greckiego *ontagmatycznym*.

Kierunek ten tak pojęty, łączy w sobie przedstawicieli wszystkich dotychczasowo rozróżnianych kierunków. Znajdują się tu i tak zwani materyjaliści i idealiści, empirycy i sceptycy, mistycy i idealno-realiści, bo, jak wiemy, wszystkim chodziło w końcu o afirmacyjne lub negacyjne dowiedzenie istnienia tego lub owego. Pogląd zatem nasz tak w ogóle na historję filozofii, jak w szczególności na dotychczasowy kierunek, różni się od wszystkich dotychczasowych poglądów. Ma on tę pewność, że oparty jest nie na pojęciach zmiennych, jakimi były dotąd owe *zasady* poznania; lecz na pojęciu stałym, które było ostatecznym celem badania, i do którego się czynność kierowała. Uważamy zatem, że dotychczasowy kierunek filozofii, nie rozwijał się, jak sądzą dotąd, na podstawie owych *środków* poznania (zmysły, rozum, uczucie itd.), gdyż te można kształcić niezależnie od niego — ale odbywał się kosztem walki afirmacyi i negacyi, i tych pojęć, które do fazy przejściowej zaliczyliśmy. Z tego przeto względu sądzimy, że śledzenie rozwoju historii filozofii odbywać się powinno na podstawie owych trzech pierwiastków, odpowiednio do przyrodzonego stanu rzeczy, a nie na podstawie marzeń, jakie się często roiły po głowach filozofów, którzy albo tylko zmysłów albo rozumu lub wiary się trzymali. Te bowiem miały zawsze cel ontologiczny, i do niego fabrykowały różne zasady metafizyczne, prawa logiczne, formuły syllogistyczne, rozmaite żywostany i powstawania, różne niby samodzielnie odbijające się mamidła (np. dyalektyczna metoda Hegla), najrozmaitsze prototypy ontologiczne (np. *jaźń* Fichtego, *absolut* Schellinga, *idea bezwzględna* Hegla, *jestem* Trentowskiego), mocą których miał być odtworzony w uczonych książkach cały byt i cały proces jego powstania, a dowiedziony w sposób afirmacyjny lub negacyjny. Śledzenie zatem tych ontologicznych pojęć w walce między owymi pierwiastkami, ganiącymi i rozwijającymi swoje środki, powinno być celem historii. Odpowie-

dnio do tego postępowaliśmy przy śledzeniu dotychczasowego kierunku, ograniczając się jednak przeważnie na rezultatach pism filozoficznych, gdyż miejsce i przedmiot nie pozwalał nam więcej szczegółowego badania, które należy do historii filozofii. Mimo to mieliśmy sposobność wyrazić nieraz nasze zdanie, co do znaczenia różnych myślicieli w dotychczasowym kierunku *ontagmatycznym*, i poprzeć je ich własnymi słowami.

Obecnie więc dla ukończenia niniejszego poddziału, wypada nam tylko dopełnić pojęcie wykazanego kierunku ze stanowiska dzisiejszych umiejętności fundamentalnych.

## 2. Dotychczasowy kierunek badania ze stanowiska logiki i metafizyki.

Ażeby się dowiedzieć skąd logika i metafizyka <sup>1)</sup> posiadają tak obfity zbiór rozmaitych zasad i pryncypiów, których wartość jest albo często przesadzoną, albo nawet żadną, potrzeba wniknąć w istotną tego przyczynę.

Jak dzieje ludzkości w najstarożytniejszych pojęciach religijnych, mówią nam zaraz o walce dwóch duchów: dobrego i złego — tak i historia filozofii od samego początku mówi nam o walce dwóch obozów, dwóch skrajnych opinii. Są to, jak wiemy, Sofiści i Sokratycy. Tamci jako demon złego zjawiają się najpierw; ci występują po nich gotując się do walki. Wielki ten dramat trwający do dziś powstaje wtedy, kiedy nie było jeszcze ani logiki ani metafizyki; kiedy nie było jeszcze potrzeby owych wysokich a uczonych zasad i prawideł, bo starzy Grecy wierzyli jeszcze prostodusznie w pierwotny chaos, w dusze cieszące się wiecznie na polach elizejskich, albo cierpiące w Tartarze, i wreszcie

---

<sup>1)</sup> Logika uważana jest dotychczas jako *nauka myślenia*, a bliżej, jako *nauka zasad i prawideł myślenia*. — Metafizyka zaś jako *nauka o bycie* w ogóle, tj. tak rzeczywistym jak możebnym, czyli o bycie jako takim.



w bogów swoich. Dopiero kiedy wystąpili Sofiści; kiedy zaczęła się szykana stariej religii ojców, i zaprzeczono *istnienia* bogów; kiedy wywrócono przyrodzone uczucie i pojęcie enoty i dobra; kiedy zrównano człowieka ze zwierzęciem, odbierając mu duszę nieśmiertelną — wtedy zjawia się nauka moralności, etyka; wtedy zaczynają się ontologicznie pojęte dowody nieśmiertelności duszy; wtedy powstają dowody istnienia bóstwa najwyższego; słowem, wtedy się rodzą wszystkie owe zasady i pryncypia, jakie dotąd są w logice i metafizyce — i oto źródło skąd one pochodzą.

Czy w ten sposób stworzone te umiejętności rozwinęły się istotnie prawidłowo? czy w walce tych dwóch demonicznych obozów, trwającej do dziś dnia, mógł być założony niewzruszony a pewny fundament nauki? czy walka ta była kiedy lub jest w stanie wytworzyć normalny a prawdziwy kierunek rozwoju umiejętności — zachodzi wielkie pytanie, które potrzeba właśnie rozwiązać.

Pycha, ambicja, szyderstwo i zła wola Sofistów, nie pozwoliły naukom tyczącym się człowieka i Boga rozwinąć się prawidłowo, nawet postawić jednego kroku na tej drodze, gdyż ich skrajnym twierdzeniom trzeba było postawić również podobnie skrajne. To też widzimy gdy oni twierdzą, że człowiek nie ma wolnej woli, ale postępuje jak zwierzę instynktowo, i nie może być odpowiedzialnym za swe czyny, **Sokrates**, ojciec etyki, naucza, iż człowiek dąży do szczęścia, którym jest najwyższe dobro, tj. enota, a wiedza o niēm, jest wolą jego, bo nikt nie może nie pragnąć swojej szczęśliwości. Widzimy dalej, gdy oni przeczą istnieniu duszy, jej nieśmiertelności i istnieniu bogów, lub mówią, że o nich nie wiedzieć nie można — wtedy dopiero ciż sami Sokratycy tworzą nauki o duszy i Bogu, dowodząc ich istnienia i wieczności wrodzonej o bóstwie idei (**Plato**). Widzimy wreszcie, że gdy Sofiści doprowadzili szermierkę frazesami, ową sofisteryję, do najwyższego szezytu, przy której niby najprawdłowiej dowiedli wszystkiego i przekonali każdego, — wtedy dopiero ostatni z wielkich Sokratyków, **Arystoteles**, tworzy

naukę prawideł myślenia i dowodzenia, i naukę ostatecznych przyczyn wszechbytu.

Widzimy zatem, że wszystkie nauki filozoficzne powstały pod wpływem skrajnych demonicznych pojęć, którym synowie Ormuzda, owego Swentamaniu (święcie myślący) stawili mężnie czoło. Że stan taki trwa do dziś, zdaje nam się, zbytęcznym dodawać. Dosyć zajrzeć do pierwszej lepszej obszerniejszej książki, a tam się znajdzie, że „musimy dowodzić istnienia duszy i Boga, bo ateści i materyjaliści temu przeczą, bo nikiemnie a bezmyślnie odzierają ludzkość z najdroższych jej skarbów i nabytków“ i t. d. i t. d. Czy jednak podobnie zapatrując się idziemy naukowo dobrą drogą dla poznania tych przedmiotów — tego dotychczas umiejętnie nie rozwiązano. To bowiem co dotychczas robiono, kończyło się w końcu albo afirmacją albo negacją istnienia, albo wreszcie temi niejasnymi pojęciami, które do fazy przejściowej zaliczyliśmy. Dla tego to celu istnienia potworzono różne tego rodzaju zasady w logice i metafizyce, z którymi właśnie mamy się teraz zapoznać. Zwracamy jednakże uwagę, iż uwzględnimy tylko te z nich, które najwyraźniej tyczą się dotychczasowego kierunku.

Z pomiędzy zwykłych czterech zasad, jakie są w logice, jedna z nich nazywa się, według niektórych filozofów, *zasadą dostatecznego powodu* (*principium rationis sufficientis*), a według innych tylko *zasadą powodu* (*principium rationis*<sup>1)</sup>). W rozróżnieniu tém, utrzymują, jest wielka ważność, a datuje się ono od niedawna, bo jeszcze w najnowszych logikach można znaleźć użycie pierwszej nazwy. Ważność zaś

---

<sup>1)</sup> Stosownie do dwojakiego rodzaju czynności myślenia, tj. *twierdzącej i przeczącej*, formuła na zasadę dostatecznego powodu jest dwojaka, mianowicie: jeżeli A jest B, to jest R. (*ratio sufficiens*); jeżeli A nie jest B, to również jest R. (*ratio suffi.*), np. co do pierwszej, jeżeli harmonija natury dowodzi architekta świata, to architekt ten istnieje.

Zasada ta może mieć jeszcze inną odwrotną formułę, mianowicie: jeżeli R (*ratio suffi.*) jest, A jest B, i jeżeli R (*ratio suffi.*) jest, A nie jest B, np. co do drugiej, jeżeli istota najdoskonalsza istnieje, złe nie może odnieść góry nad dobrem.

ta polega na tém, że szukanie powodu *dostatecznego* (*rationis sufficientis*) prowadziło jak mówił Clarke, Hegel i inni, rozumowanie do nieskończoności (*progressus in infinitum*), gdy tymczasem rzecz jakaś może mieć bliższy swój powód.

Metafizyka powiada, że powód *dostateczny* jest wtedy, jeżeli *wszystko*, co jest w jego następstwie, z niego wypływa i wyjaśnia się. Takim, inaczej mówiąc, jest *pierwsza przyczyna* (*causa prima vel universalis*), która nie jest zależną od żadnej innej, tj. nad którą nie ma wyższej, i od której inne zależą. Powód zaś *niedostateczny* (*ratio insufficientis*) jest wtedy, jeżeli nie wszystko z niego wypływa i wyjaśnia się, czyli inaczej jest to tak zwana *przyczyna druga* (*causa secunda vel particularis*)<sup>1)</sup>. Wszelako wiedzieć potrzeba, że mimo postawienia tej zasady w postaci ostatniej (*princ. rationis*), bywa ona używaną do dowodzenia ostatecznej, tj. *pierwszej* przyczyny, w znaczeniu do jakiego była stworzoną pierwotnie.

Jakkolwiekby niektórzy chcą, aby *zasadę dostatecznego powodu* odróżnić od metafizycznej *zasady przyczynowości* (*principium causalitatis*), ściągającej się do przyczyny bytu, którego się przy niej dowodzi, gdy tymczasem tamta ma mieć niby inne znaczenie: mianowicie ma mieć znaczenie *dowodliwości*, a nie koniecznie *dostatecznej* przyczyny — to jednakże faktem jest, że obie te zasady ostatecznie mają jedno na celu, tj. dowiedzenie *istnienia* jakiegoś pojęcia, czy to w sposób twierdzący, czy też przeczący.

Dla poparcia tej jasnej samej przez się kwestyi, przytoczę jeszcze parę ustępów, które wyraźnie o tém mówią.

I tak: że *zasada dostatecznego powodu* jest niczém innym, jak tylko *zasadą przyczynowości*, to jasno widać w małej metafizyce **Snella**, z której ustęp w tłómaczeniu Wrońskiego przytaczamy: „Il existe une loi de l'esprit humain, mówi autor, par laquelle nous nous représentons tous les

---

<sup>1)</sup> Zobacz Tongiorgi: *Institutiones philosophicae. Metaphysica*, T. I. str. 143, 147—8. Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie*, 2. Abt., str. 69, 73, wyd. drugie 1869.

changements, non seulement ceux dont nous découvrons le principe par l'expérience, mais, en général, tous ceux qui s'opèrent dans le monde, comme étant en liaison de cause et d'effet. Cette thèse d'une raison suffisante (*principium rationis sufficientis*) peut s'exprimer de la manière suivante: Chaque effet doit avoir une raison suffisante dont il est la suite, et il devient lui-même, à son tour, la raison suffisante d'un autre effet...

L'enfant, qui n'a encore fait que peu d'expériences, demande toujours la cause du changement; il suppose qu'il doit y avoir une cause à ce changement, et cela avec raison, car c'est une loi générale de l'esprit humain, que les choses et leurs changements se trouvent soumis à cette loi de causalité<sup>1)</sup>.

W rozprawie zaś **A. Thilo** o Leibnicu znajdujemy wyraźnie, że zasada dostatecznego powodu tak jak zasada przyczynowości, służy do dowodzenia bytu ostatecznej przyczyny, której, jak wiadomo, dowodził **Leibnic**. „Das Princip, welches das Denken zur Aufsuchung der letzten Gründe forttreibt, ist das des zureichenden Grundes. Gemäss desselben urtheilen wir nämlich, dass kein Factum wahr oder existirend sein kann, ohne dass es einen zureichenden Grund gibt, weshalb es so und nicht anders ist“<sup>2)</sup>. Daléj zaś znajdujemy zaraz zastosowanie téj zasady: „Nach dem Satze des zureichenden Grundes muss man also nach der Ursache dieser Welt fragen, und kann sie nur in einer Substanz finden, welche den Grund ihrer Existenz in sich trägt, die also nothwendig und ewig ist“<sup>3)</sup>. Substancją taką może być, powiadają, tylko Bóg — i oto, twierdzą, dowód jego istnienia.

Oprócz powyższych zasad, metafizyka posiada do tego samego celu jeszcze wiele innych, np. *principium existendi*,

---

<sup>1)</sup> Snell: *Petit traité de métaphysique élémentaire*, traduit de l'allemand par Hoene Wronski. Paris 1854, str. 7.

<sup>2)</sup> A. Thilo: *Die deutsche Philosophie*. Leibniz w *Zeitschrift für exacte Philosophie*, wyd. przez Allihn'a i Flügel'a. Lipsk 1872. T. X, str. 5.

<sup>3)</sup> A. Thilo: tamże, T. X. str. 28.

która zawiera w sobie przyczynę istnienia innej; dalej pod-  
rzędne principia zasady przyczynowości: *Ex nihilo nihil fit*,  
tj. z niczego nic nie powstaje; *Duo entia nequeunt esse sibi  
in vicem causa efficiens*, tj. dwie rzeczy nie mogą być wzajem-  
nie (czy to pośrednio czy bezpośrednio) przyczyną swojego  
bytu itd. itd.

Powyższe zasady dostatecznie, zdaje się, przekonują  
nas, że głównym zadaniem logiki i metafizyki jest uzbroje-  
nie umysłu w principia, któreby służyły mu do ontagma-  
tycznych dowodów, czy to początku natury, czy istoty du-  
szy lub Boga. Zasady te nie mają żadnego innego celu, jak  
tylko cel dowiedzenia *bytu* pewnych szczególnych istności.  
Samo z siebie przeto wypada, że jako takie nadawały też  
ten sam charakter i kierunkowi dotychczasowego badania.  
Cel, do jakiego służą te zasady, stanowiąc jądro poznania,  
i ostateczne a najwyższe zadanie filozofii, czynił naturę do-  
tychczasowej czynności badania zupełnie od siebie zależną.  
Od celu bowiem zależała i zależy wewnętrzna tendencja  
traktowania. A jeżeli tém więcej zasady te uważano za nie-  
omyłne, to nie dziw, że i podobny kierunek badania, tj.  
kierowania się do takiego celu, uważano także za jedyne  
i nieomyłne. To też istotnie natura dotychczasowej czynności  
badania, czyli właściwy dotychczasowy kierunek w filozofii  
był i jest *ontagmatycznym*, tj. kierującym się do *istnienia* na  
tle *porządku*.

Tym sposobem ukończyliśmy poddział trzeci. Wypada  
nam przeto zastanowić się teraz nad istotą tego kierunku  
który sami przyjmujemy w naszej umiejętności.

---

#### PODDZIAŁ 4.

##### Kierunek badania w tagmonlogii.

Dostatecznie już znaną nam jest ważność kwestyi, do  
której obecnie przystępujemy. Od takiego bowiem lub innego

punktu wyjścia i celu, w ogóle od takiego lub innego kierunku, zależał, jak widzieliśmy, i dalszy rozwój systematu. Musimy więc baczną teraz zwrócić uwagę i dokładnie rozważyć, jak nam iść wypadnie. Czy pójdziemy dotychczasową drogą, i dalej za ostateczny cel mieć będziemy *istnienie*, czy też innym celem kierować się będziemy — oto co mamy tutaj rozwiązać.

Widzieliśmy, że dotychczasowy kierunek zrodził się i rozwijał w walce dwóch skrajnych obozów — dwóch pierwiastków afirmacyi i negacyi, tworzenia i niszczenia. Każdy, sądzący, zgodzi się na to, że gdzie namiętności rządzą człowiekiem, tam nie można się spodziewać nic dodatniego. Tém więcéj w nauce: spokój ducha, zimna rozważa i refleksyja, nieodzownými są dla prawidłowego rozwinięcia myśli. Na nieszczęście, filozofii na tém zbywało i zbywa. Gdzie nigdzie tylko podaje nam historia poważne traktaty — reszta zaś jest owocem walki zagrożonych i niszczących. Śmiało więc można zrobić przypuszczenie z góry, że w takim stanie myśl filozoficzna nie mogła wejść na rzeczywistą drogę postępu. Jakoż istotnie jest nie inaczej.

Na początku téj walki stworzonéj przez namiętności, zrodziły się owe wielkie, tyżące się istnienia, zasady logiki i metafizyki. Ci, którzy je stworzyli, ogłosili je za nieomyłne, jako niby na naturze czynności psychicznój oparte; jako zbudowano na rozumie, na przyrodzonój jego treści. Pozór ich prawdziwości, oparty na złudzeniu psychiczném, a szczególniej sztuczna i misterna struktura, w jaką były przybrane — przyczyniła się do ich wzięcia i rozgłosu, i do nadania im sanctissimum nieomyłności. Cieszą się one do dziś dnia tą swoją powagą, mimo dość licznych przeciwnych głosów, jakie powstawały dawniej i w najnowszych nawet czasach <sup>1)</sup>. Wykładają je jako nieomyłne po uniwersytetach i

---

<sup>1)</sup> Już w II wieku po Chr. *Sextus Empiricus* jasno rozumiał złudność syllogizmu. W jednym z swoich argumentów wymierzonych przeciwko syllogistyce Arystotelesa powiada, że syllogizm nie doprowadza do żadnej pewności i niczego nie dowodzi, gdyż wszelki wniosek w gruncie rzeczy

gimnazyjach; chcą nawet by ich nauczano po szkołach elementarnych. Słowem, każdy nim samodzielnie myśleć i patrzeć zaczęli, ma już nałożone, że tak powiem, psychiczne okulary. Zważywszy zaś słabość wrodzoną człowiekowi: jak umysł młody przywiązuje się do słów nauczyciela, i często posługuje się niemi w całym życiu, szczególnież jeżeli sam ciężki z natury — łatwo się zgodzimy, że każdy (z małym wyjątkiem niektórych specjalistów) patrzy przez te okulary na siebie i na drugich. Ponieważ więc w nim wszczepiono maksymę nieomylności tych zasad, uważa więc i cały kierunek takiego badania również za nieomylny. A że te zasady, jak wiemy, były na dowodzenie *istnienia*, a więc i kierunek dotychczasowy jako *ontagmatyczny*, odebrał cechę nieomylności. Tym sposobem się stało, że od **Platona i Arystotelesa**, aż do **Kanta i Ulricego** dowodzono istnienia Boga, duszy, i stawiano ontologicznie pojęte dowody jej nieśmiertelności. Wpływ tradycyjnego znaczenia tych zasad odbierany w szkołach, tak dalece wpływał nieraz na umysły, i to na potężne indywidualności, że mimo całego swego geniuszu, ulegały pod tym jarzmem.

Przy dotychczasowym kierunku w filozofii, istnieje przepaść między naturą a duchem. Jest to tak zwany *dualizm* między światem zewnętrznym a wewnętrznym, między przedmiotowym a podmiotowym bytem. Stąd brak łączności między nauką a życiem, między teoretyczną a praktyczną treścią duchową. Rozwiązanie tego dualizmu było oddawna i jest dotąd najważniejszém zadaniem filozofii. Cóż jednak, cel metafizyczny *istnienia*, mimo najwyższego rozwinięcia odpowiednich mu dowodów, nie został osiągnięty. Tak ci, którzy byli za tego rodzaju dowodzeniem (pier. afirmacyjny), jak ci co przeciw niemu (pier. negacyjny), doszli w końcu do

---

jest tylko powtórzeniem treści, zawartej w sądach poprzednich czyli premissach, z których się wniosek wyprowadza (Struve: *Wykład logiki*, I. 41). W nowszych czasach potępił albo prawie żadnej do syllogizmu nie przywiązywali wartości: we Francyi *Kartezjusz* i *Condillac*, w Anglii *Bakon*, *Locke*, *Compbella* i *Mill*, w Hiszpanii *Balmès*, u nas *Jan Śniadecki*.

prostego dogmatyzmu, nieodpowiedniego pragnieniom rozumu pozyskania umiejętnej podstawy. W walce tój jednak wyrodziły się pojęcia całkiem inne które acz dzisiaj pozostają jeszcze w fazie kształcenia się, przygotowały wszelako grunt dla naszego kierunku. Dla tego więc musimy się jeszcze nad niemi zastanowić, aby wykazać ciąg historycznego rozwoju, a tём samém i uwydatnić różnicę naszego kierunku.

Wiemy, że pojęcia te należą do fazy *przejściowej*, i że były rozmaite. Często się zdarzało, że myśliciele wpadali na tor rzeczywistego kierunku badania, jak np. **Pytagoras** i **Condillac**. Celem ich, jak wiemy, było wykazanie *porządku* w świecie. Usiłowania ich jednak nie znalazły dosyć poparcia i uznania, z przyczyny mylnego stosowania zasad lub środków do tego celu przeznaczonych. Tak np. Pytagorasowi nie udało się jego stosowanie matematyki do filozofii, a Condillacowi metoda rozbiorowa. Nie tu miejsce byśmy mogli wchodzić w bliższe tego szczegóły. Zaznaczamy tylko, jakim był ich cel, i dla czego nie został przyjętym do filozofii. Cóż się tedy potóm stało? Wiemy jak na nowo zapanował kierunek ontogmatyczny, poczynawszy od Platona i Arystotelesa aż do dziś. W XVI wieku przerywa go umiejętnie **Bakon**, że pominieliśmy zdania tych, które pozostały tylko jako pia desideria. On tedy na podstawie doświadczenia i obserwacyj, tj. na podstawie tak zwanój metody indukcyjnej, zaleca badanie *zasad* rządzących rzeczami, w celu władania ich skutkami. Znakoomite rezultaty, jakie przyniosła ta metoda w naukach przyrodniczych, sprawiły to, że w najnowszych czasach gorąco się wzięto do tego rodzaju badań. **Jan Śniadecki** u nas, a **Comte** we Francyi — oto odnowiciele tój metody. Od czasów Comte'a pozytywizm, jak widzieliśmy, znacznie został zmodyfikowany. Mimo to cel badania jak był tak i jest chybionym. Pozytywiści, chociaż niby tak jasno patrzą na naukę, przecież zapominają o tój najprostszej rzeczy, że zasady same nie mogą być celem badania, a jako takie i ścisłym przedmiotem filozofii. Stają nawet sami ze sobą w sprzeczności, gdyż mówią o stosowaniu ich do życia; dzielą nawet naukę pozytywną na teoretyczną i stosowaną, a nie pomną,



że w takim razie cel inny się przedstawia, i owe zasady schodzą tylko do rzędu środków.

Cel w nauce i w życiu powinien być jeden. Filozofija, jako najwyższa umiejętność, jako synteza wszystkiego, powinna wykazać ten cel, i powinna go przyjąć, jako motywum do nazwy kierunku. Aby zaś dojść do tego, powinna pamiętać o tém, co jój jako wskazówkę lub przestrożę podała historyja, a zarazem bezpośrednio dążyć do poznania kierunku, odznaczającego umiejętności ściśle. Wiemy, że dotychczasowy kierunek *ontagmatyczny* wyczerpnął się do ostanka, że nie nie pozostaje na tém polu badania, że tu rozum wciąż kręci się w kółko, ze szkodą terażniejszości i przyszłości. Cóż tedy pozostaje robić? Czy wyrzec się badania i poznania Boga, jak warszawski pozytywizm — lub jeszcze duszy, jak Comte? W téj kwestyi wyraziliśmy już wyżej swoje zdanie (zobacz str. 18.), a tu dodamy tylko, że wyrzekłszy się tego, człowiek przestałby być człowiekiem!

Jeden z naszych pisarzy powiedział, że filozofija powinna się uznać momentem absolutnego dzieła, i że fakt ten będzie niezmiernie ważnym fenomenem w dziejach ducha ludzkości. Istotnie, myśl ta jest bardzo głębokiego znaczenia. Przyjmujemy ją też zupełnie, i będziemy chcieli w całości ją przeprowadzić.

Umiejętność nasza jak i cały kierunek jój badania, powinna być odpowiednią ogólną prawidłowością wszechbytu, to jest wyrażać jasno cel, będący na dnie wszelkiego istnienia. Tylko bowiem wtedy umiejętność taka może być wyrazem dziedziny natury i ducha, i zniszczyć dualizm, jaki zrodziła walka namiętności.

Zastanawiając się i rozważając rozwój filozofii, nie można się dosyć nadziwić, jak cel ten z początku jasny i wyraźny, następnie jakby umyślnie został zapoznany — jak powstał ów dualizm, i co kosztowało pracy i wieków, aby do tego z czego się wyszło powrócić. Prawidłowy cel ten jasno przedstawiał się Pytagorejczykom, jako ogólna miarowość i harmonija w świecie, czyli jako *porządek*. Uznawali go oni tak w dziedzinie natury, jak w dziedzinie ducha,

i jego badaniem się zajmowali. Od wystąpienia zaś Sofistów zrodziła się przepaść, powstał dualizm, który dopiero w najnowszych czasach **Schelling** (w Filozofii Natury), a potem **Schleiermacher** prostują tém, że ogłaszają pewne równoległe podobieństwo czyli *paralelizm* w obu światach, tj. ogólną zgodność tak w świecie zewnętrznym jak wewnętrznym <sup>1)</sup>. Dotychczas zaś w pojęciu większości filozofów była sprzeczność i nielogiczność w świecie, szczególnie w świecie przedmiotowym. **Hegel** w tém nie dał się nikomu wyprzedzić: dziwna, że tylko jego spekulacyjny system był logicznym; reszta zaś na to miano nie zasługiwała — nawet świat zewnętrzny w jego Filozofii natury jest na każdym kroku, w każdym momencie nielogiczny. Nic dziwnego, kierunek ontagmatyczny musiał doprowadzić do takich absurdów. Nareszcie uznano dzisiaj ten paralelizm w świecie, choć jasno go widzieli już starożytni. *Porządek* w naturze, ten ład cudowny, jaki prostaczka uderza, komuż nie był znanym z myślicieli? Zdaje mi się, że jednego nie możnaby wyszukać, któryby go nie czuł, nie widział, nie rozumiał. Powszechnie też jest znaném, że cała natura podobnie jak człowiek zbudowana jest z pojedynczych i złożonych organów, *piętrzących się stopniowo*, jak mówi Wiszniewski, i równie w królestwie zwierząt jak roślin i minerałów, widzimy ciągły łańcuch nieprzerwany od słońca do wymoczków. Co więcej, *porządek* ten znany i uznany był tak dalece, że na nim oparto dowód istnienia Boga, jako a posteriori. **Fenelon**, **Kant** i wielu innych rozwijają go i zachwycają się nim nad wszystkie inne, jako najjaśniejszym i najbardziej przystającym do rozumu większości ludzi. I dla téj jego widoczności wzięto go, jak mówiliśmy, za tło dla badania ontologicznego.

---

<sup>1)</sup> Myśli te znajdujemy nawet już u *Spinozy*; w jedném bowiem z swoich twierdzeń dowodzi, że „porządek i związek pojęć, jest ten sam, co porządek i związek rzeczy“. *Ethik.* wyd. Kirchmana, str. 54. Dalej wreszcie idąc, znajdujemy rzuconą tę myśl jeszcze w III wieku u *Plotina*: utrzymywał on bowiem, że filozofia wtedy byłaby pewną, gdyby podmiotowość i przedmiotowość identycznością była.

Jeżeli zajrzemy do umiejętności społecznych, to przekonamy się, że celem ich ostatecznym jest nie co innego, jak powszechny *porządek* w państwie. Odpowiednio do fizycznej i duchowej strony człowieka, ekonomija i nauki prawne zajmują się uregulowaniem i ustaleniem *porządku społecznego*, na odpowiednich coraz więcej i wyżej kształtujących się zasadach. Wszystkie zbiory praw czyli ustaw, tj. kodeksy, mają na celu utrzymanie lub przywrócenie naruszonego *porządku* państwowego, przez jednostki wyłamujące się od sankcyjonowanych zasad. Prawo cywilne odnosi się do indywidualium — publiczne do państwa, jako społecznego organizmu, a międzynarodowe do różnych państw między sobą. Wszystkie zaś służą do regulowania stosunków społecznych, które wyrażają nie co innego, tylko *porządek* ludzki. W postępowaniu prawnym w ogóle, tj. w procedurach, jeszcze lepiej ten *porządek* prawny się uwydatnia. Właściwie też są one nie czem innem, tylko określeniem *porządku* postępowania prawnego. Rzecz bardzo naturalna, iż przywrócenie i ustalenie *porządku* społecznego, tylko na ścisłym określeniu zasad traktowania go, może być osiągnięciem. Rzymianie też, owi twórcy i założyciele całej nowożytnej jurysprudeneyi, mieli wysoko wykształconą procedurę. Niedopełnienie jej ścisłych formułek zrywało nieraz całą sprawę, choćby nawet była i słusznie rozstrzygniętą: tak dalece był przestrzegany *porządek* prawny! I dzisiaj jest także nie inaczej. Wiadomo, że nawet od wyroku sądu przysięgłych można założyć rekurs, jeżeli w ukonstytuowaniu sądu zaszła nielegalność, czyli po prostu jeżeli się nie zastosowano do przepisane go *porządku*. Wszędzie tedy prawo ma na ostatecznym celu *porządek*, i drogą *porządkową* do tego celu postępuje. Idea ta tak dalece nawet niedawno uderzyła filozofów i prawników, mianowicie z tak zwaną szkołą teologiczną, jak Müller, Schlegel, De Maistre, Bonald, Stahl, Dahlmann, Walter itd, że uważali państwo jako *boski porządek*, acz tu znowu wszelkie organiczne pojęcie państwa zostało usunięciem, i wzięto niewłaściwie cel za istotę państwa.

Nie będziemy się wdawać w bliższe szczegóły na tém polu, gdyż to, zdaje nam się, wystarcza. Przytoczymy tylko jedno zdanie, wyrażające różne objawy tego porządku w bycie społecznym. **Rattier**, a za nim **Decker** powiada, że porządek ten przedstawia się w czynach jako dopełnienie obowiązku zgodnie z prawem moralném — w towarzystwie, jako posłuszeństwo dla władzy — w rodzinie, jako uległość i miłość — w indywiduum, jako poddanie swych namiętności swój woli, a téj woli Boga — w ćwiczeniu władzy, jako dobro — w ćwiczeniu intelligencyi, jako prawda itd. „*Porządek* więc, mówi Decker, znajduje się *wszędzie*, gdzie zachodzi stosunek między przyczyną, środkiem a celem, między częściami a całością, między całością a przeznaczeniem, między czynem a obowiązkami, między dziełem a wzorem“ itd. <sup>1)</sup>.

Ze stanowiska psychologicznego i logicznego cel ten nie ulega również żadnej zmianie. „Pojęcie *porządku*, mówi **Degerendo**, wyłącznym jest myśli przywilejem; ona go tworzy, ona go szuka, ona się nim pieści; porządek téż nawzajem ułatwia jój grupowanie wyobrażeń. *Porządek* wynika z uczucia jedności. Jego to wielki Leibnie określał: jedność w różnaitości, *on* jest zasadą oświecenia, harmonii, duszą piękności“ itd.

W sztukach pięknych, w estetyce, wszystko polega na téj wielkiej idei porządku i im kto wyżej ją odczuł i przełał dłutem lub pędzlem, tonem lub głosem, ten wyższy jako mistrz piękna. Wszystkie nieśmiertelne dzieła Michała Anioła, Tyciana, Coreggia, Rafaela, naszego Matejki, przedstawiają cudną i wysoką harmoniję zewnętrzną i wewnętrzną, formy i treści, zmysłu i ducha. I tu zatém *porządek* jest duszą i ostatecznym celem wszystkiego.

Nauka moralności, etyka, przedstawia ten sam charakter. Ma ona podać zasady, któreby ciało i ducha utrzymały w najwyższej harmonii, któreby im dały spokój i szczęście, będące nie czém inném, tylko *porządkiem* ich we-

<sup>1)</sup> Decker: *Cours de Philosophie*, T. I. str. 8—9, Namur. 1850.

wewnętrznej istoty. Rozum, powiada **Saisset**, wskazuje wszystkim istotom wolnym i rozumnym prawo moralne. On przedstawia im związek celu każdego z ludzi z celem powszechnym, ku któremu dążyć powinni, a celem tym jest dobro bezwzględne, *porządek*.

Czém w jursprudeneyi już oddawna jest procedura, tém w naukach przyrodniczych od czasów **Bakona** jest jego metoda. Jak w tamtéj przy określeniu istoty jakiegoś czynu lub aktu, badanie zaczyna się od szczegółów, tak w téj widzimy to samo. Badanie i obserwacje pojedynczych jednostek; szczegółowe określenie różnych sposobów tego badania, odpowiednio do natury przedmiotu; słowem, proces czyli *porządek postępowania*, jest wspólny obydwom. Nauki przyrodnicze do czasów **Darwina**, doskonale pojmowały swoje zadanie. Na podstawie metody Bakona doszły do najświetniejszych rezultatów. Zajęte badaniem szczegółów podkrywały najzawikłańsze prawa, w celu wykazania tego cudownego *porządku*, jaki jest ukryty w świecie. Stąd to owe znakomite systemy i układy **Lineusza**, **Cuviera** i innych naturalistów. Wprawdzie pozytywizm i materjalizm uważa dzisiaj tego rodzaju badania już za nieodpowiednie postępowi wiedzy; żartuje sobie z drabin powyższych naturalistów, i chce badanie posunąć od *porządku*, jak było dotychczas, do *bytu* in concreto, by z danych ontologicznych wytworzyć naturę, w końcu zaś, jak w ogóle wiadomo, człowieka z małpy. Wszelako do tego rodzaju celów, pozytywizm nie ma dotychczas ani jednego pewnego faktu; nie ma żadnych danych, któreby popierały teorię samorodztwa i teorię wiecznej siły i materji. Uważając tego rodzaju hipotezy za marzenia podobne heglowskim, powracamy do metody Bakona, której przecież chce się trzymać i pozytywizm, a która jednak nie mówi o czémś choćby nawet podobnym.

Tak nauki przyrodnicze jak matematyczne, trzymając się ściśle metody obserwacyj i doświadczeń, podochodziły do rezultatów, zdumiewających tak prostaczka jak uczonego. Metoda zaś ta, jak powiedzieliśmy, jest w ogóle niczém innym tylko dokładnym oznaczeniem *porządku* badania. W matematyce opiera się wszystko na takiej podstawie, i całe do-

wodzenie matematyczne: tak w matematyce czystej jak stosowanej, ma na celu jedynie dowiedzenie pewnego *porządku*. Wszystkie też zasady matematyczne odnoszą się do dowiedzenia porządku, a nie istnienia jakichś danych. Jaż, jeżeli mówimy: „Dwa trójkąty, mające po trzy boki równe, są sobie równe“ — to oznacza, że dowodzimy według tego twierdzenia, nie *istnienia* równości tych dwóch trójkątów, ale *porządku* czyli prawidłowości, przy której ta równość istnieje. Jeżeli się zastanowimy nad samą formą twierdzenia, to już ta nas o tém przekona. Mówimy bowiem wprawdzie, że takie to dwa trójkąty *są sobie równe*, ale mówimy wpieryw *mające* po trzy boki równe — a tém samém *istnienie* ich przyjmujemy uprzednio, a dowodzimy tylko sposobem wymiarowym *prawidłowości* tych trzech boków czyli *porządku*, przy którym owe trójkąty muszą być i są równe. Podobnie się ma i ze wszystkiemi innemi twierdzeniami geometryi. Wreszcie, oto co mówią inni. „W astronomii, powiada **Wiszniewski**, Kopernik odkrył *porządek* ciał niebieskich; Kepler, prawo (na porządek) ich biegów; Newton przyczyny; a Lagrange dowodnie okazał, iż wszystkie niejednostajności w drogach planet, będące skutkiem grawitacyi, są koniecznie peryjodycznemi. Prawo to tak zgodne z mądrością i dobrocią Wszechmocnego, dziś do oczywistości dowiedzione, było przedmiotem sławnej między Newtonem i Leibnicem sprzeczki... W czasach naszych matematyka rozwiązała ostatecznie tę wielką wątpliwość. Rachunki Lagranża i Laplassa pokazały: iż niejednostajności, których Newton domyślał się, są rzeczywiste, i w tak cudowny sposób do systemu słonecznego zastosowane, iż wszystkie są peryjodycznemi, i nigdy nie naruszają peryjodycznych obiegów planet i średniej ich odległości od słońca. Stałość i nieodmienność tych dwóch elementów w biegu planet utrzymuje *porządek* i *regularność* systemu słonecznego, i wiecznie go od nieładu ochrania. Nazbieranie się więc tych niejednostajności, żadném światu słonecznemu nie grozi niebezpieczeństwem“<sup>1)</sup>. Jasno tedy

<sup>1)</sup> M. Wiszniewski: *Bakona metoda tłumaczenia natury*, 1834, str. 134—136.

z tego widzimy, czego dowiodły te rachunki, a stąd i jaki ma *cel* matematyka.

Pozwolimy sobie jeszcze przytoczyć jeden ustęp w tej materii **Jana Śniadeckiego**, który z naciskiem się wyraża o tém, na co i my zwracamy uwagę czytelnika. „Kopernik, mówi on, objął i skazał *cały porządek* świata słonecznego, przed nim całe nieznany... Skazały mu *ten porządek* nie domysł i mniemanie, ale długa i głęboka refleksyja nad biegiem tych ciał, nad rozległością dróg, które opisują, nad stosowaniem czasów, w których obroty swoje kończą; nad różną wielkością, pod którą się mieszkańcom ziemi pokazują, nad odmianami w świetle i biegu, którym podlegają. Stosy obserwacyj starożytnych i nowych, cudzych i jego własnych, służyły mu za materyjały do tej wielkiej budowy świata słonecznego... Całe dzieło o obrotach niebieskich, a osobliwie cztery ostatnie jego księgi, zawierają *dowody i wykłady tego porządku*“<sup>1)</sup>.

Zdaje nam się, że tu aż nadto jasno wyłożonym został ostateczny cel nauk matematycznych, a sądzymy, że powaga matematyczna tego, który to pisał, głośna niegdyś w całej Europie, a niespożyta nigdy, może być pewną rękojmnią dokładnie przez nas pojętej kwestyi, ostatecznego celu matematyki. Fakt ten wreszcie jest tak widocznym i uderzającym, iż każdy myślący człowiek przyznać go musi. Obejmuje on całe uniwersum: tak świat zewnętrzny jak wewnętrzny; tak naturę jak ducha. Tętno jego bije w całej przyrodzie; w głębi serca i duszy naszej. To też i nauki, starające się zbadać jego istotę i objawy, oddawna znajdują się na prawidłowej drodze, jako odpowiedniej przyrodzonej treści przedmiotu. Nauki matematyczne, że pominiemy już inne, są najlepszą gwarancją takiego kierunku. Badają one tylko *porządek* rzeczy, nie wątpiąc o ich *istnieniu*, a nawet

---

<sup>1)</sup> J. Śniadecki w rozprawie *O Koperniku*, w wyd. Balińskiego, T. II. str. 120—121. Zobacz też str. 141, 144, 150, 153, T. III. str. 118. W przekładzie francuskim przez samego autora: *Discours sur Nicolas Kopernik*, Warszawa 1803 i 1818, str. 17—19.

nie zakładając sobie nigdy podobnego pytania. Śniadecki jasno to wyłożył i dokładnie scharakteryzował kierunek matematyczny.

Wobec tego, cóż nam czynić wypada? Idzie nam o oznaczenie kierunku badania w naszej umiejętności — mamy go oprzeć na podstawie uniwersalnej, odpowiednio stanowisku, na jakim stanęła filozofia. Lecz jakież to był dotychczasowy jej kierunek? Jaki najwyższy cel jej badania? Oto wiemy dobrze, że do *istnienia* kierowało się wszystko; że ono było zenitem umiejętności, a *porządek* rzeczy był tylko martwym terenem, na którym odbywała się długa walka namiętności i słabości rozumu ludzkiego. Tymczasem w matematyce, jak widzimy, jest zupełnie przeciwnie. Tutaj celem jest *porządek*, a *istnienie* jest tylko jego tłem. Tutaj rozum wyęzża moc swoją dla odkrycia i dowiedzenia pierwszego, gdy tymczasem drugie pozostaje jako pewnik. Żadnemu astronomowi nigdy zapewne nie przyszła myśl, aby dowodził *istnienia* słońca, gwiazd lub ich zjawisk, gdyż śledzi je tylko, aby wykazać cudny *porządek*, w jakim istnieją.

Cóż tedy powiemy, że filozofowie, i to nawet ci, którzy niby metodę matematyczną zastosowali do filozofii — dowodzili *istnienia* Boga, duszy itp.? Jakże tedy filozofia mogła stanąć na prawidłowej drodze, i mieć możność rozwoju, kiedy dotychczasowy jej kierunek *ontagmatyczny* był i jest uważany z zasady za nieomylny? Czyż kierunek ten, będąc wręcz przeciwny kierunkowi matematycznemu i tętnu całego uniwersum, mógł dać rezultaty takie, jakie daje matematyka? Skądże tedy mogła być pewność matematyczna w filozofii, kiedy natura jej dowodów jest wręcz przeciwną naturze dowodów matematycznych?

Zdaje nam się, że każdy teraz jasno rzecz widzi i poznał przyczynę dotychczasowego zastoju, albo ciągle wznowianej walki o owe środki poznania w filozofii. Tak, nie co innego tylko dziwna wiara w dotychczasowy kierunek *ontagmatyczny*, jest przyczyną tych wszystkich próżnych polemik, tego odwiecznego kręcenia się w kółko, i téj dzisiejszej stagnacyi filozoficznej.



Umiejętność nasza, jasno widząc tę przyczynę zastoju filozofii, i chcąc iść ręką w rękę z naukami ścisłymi — nie może się trzymać nadal dotychczasowego kierunku. Nie sięgając tam, gdzie rozum po wiekach trudu dojść nie mógł; nie chcąc być poezją, lecz ścisłą umiejętnością — wyrzeka się wszelkich dowodów *bytu*, duchowych i zmysłowych istot. Zrzeka się wszelkich dowodzeń dotychczasowych, odnoszących się do *istnienia* Boga, duszy, ciała, świata itp., bo o tём rozum, uczucie i zmysły aż nadto nas zapewniają. *Istnienie* ich przyjmuje za pewnik, podobnie jak matematyka cały byt zewnętrzny. Natomiast dowodzić będzie ich *porządku*, czyli inaczéj mówiąc *porządku* jakim manifestują swoje istnienie, a to opierając się na obserwacyi i doświadczeniu, bądź bezpośredniém, bądź pośredniém. Słowem, umiejętność nasza przyjmuje kierunek taki, jaki jest tętrem nauk społecznych, matematycznych i całego uniwersum.

Kierunek ten zmierzający do *porządku* (*τάγμα*), a na tle *istnienia* (*ὄν*) się przedstawiający, nazwiemy z greckiego *tagmatonicznym*.

Nauki matematyczne od samego swego początku, rozwijały się i rozwijają na podstawie tego kierunku. Do nich zwracamy się ciągle, gdyż w nich najwybitniéj on się przedstawia. Dziwna rzecz, że matematycy ciągle się na nim opierając, nie sformułowali jednak jego istoty, by ją przekazać filozofii, jako jedyną podstawę rozwoju. Filozofowie téż zastanawiając się nad matematyką, rozbierali tylko jéj szczegóły, np. znaczenie ilości, ich stosunki, twierdzenia geometryczne, zasady mechaniki, fizyki itp. — nie podniosłszy się nigdy do stanowiska ogólnej podstawy, czyli kierunku matematyki. To téż rezultatami wszystkich takich rozbiórów było albo orzeczenie niemożności zastosowania matematyki do filozofii, albo téż pozorne najwięcéj ujęcie metody matematycznej (Spinoza), przy której pozostały wszystkie błędy kierunku ontagmatycznego.

Przez wykazanie kierunku, jaki przyjmujemy dla naszéj umiejętności, stajemy na zupełnie inném stanowisku, jak wszystkie systemata dotychczasowe w filozofii. Tu nam

się wyjaśnia chybiona reforma **Kanta**. Choć bowiem jego *Krytyka czystego rozumu* wykazała niemożność dowiedzenia istnienia Boga, ontagmatycznych dowodów nieśmiertelności duszy, to jednakże nie podała rozumowi *teoretycznej* podstawy dla badania tych przedmiotów. *Krytyka zaś praktycznego rozumu*, niby dla względów moralnych powtórzyła dawne dowody — a przez to wprowadziła rozum na dawną kolęj dowodów ontagmatycznych. To też najznakomitsi przedstawiciele kierunku idealno-realnego dowodzą istnienia Boga, duszy, a będąc pod presyją materjalizmu i pozytywizmu, nie chcą się rozstać z dowodami istnienia tych przedmiotów. Pozytywizm bowiem, jak wiemy, trzymając się ściśle doświadczenia i obserwacji, i kładąc sobie za cel najwyższy poznanie zasad natury i człowieka — wyłącza badania dotyczące się Boga, zostawiając je wierze. Pochodzi znowu to z tego, że zwolennicy jego widzą jasno niemożność dowodzenia *bytu*, ale nie widzą kierunku jaki mają umiejętności matematyczne.

Stąd więc widzimy jasno, jaka zachodzi różnica między krytycyzmem Kanta, pozytywizmem Comte'a i warszawskim, z jednej strony, a reformą naszą z drugiej. Umiejętność nasza nie wyłącza ani badania duszy, ani Boga — ale też i nie przypuszcza dowodzeń ich istnienia. Ma bowiem dowodzić tylko *porządku*, jakim manifestują swoje istnienie, a to dla tego, że i matematyka dowodzi jedynie porządku. Nie może zaś i nie chce dowodzić ich istnienia, bo matematyka istnienia nie dowodzi. Stając więc na podstawie takiej, na jakiej stoi matematyka, tj. przyjmując kierunek *tagmatoniczny*, daje umiejętne i ściśle rozwiązanie dla badania i rozwoju syntezy nauk.

Zdaje nam się, że każdy teraz rozumie ważność kwestyi, której może zbyt dużo poświęciliśmy miejsca, ale nie będzie się dziwić, bo to kwestya fundamentalna, bo to cała przyszłość nasza. Z kierunkiem *tagmatonicznym* upadają wszystkie zasady logiki i metafizyki, dotyczące się bytu; znoszą się długie traktaty i rozdziały, odnoszące się do istnienia Boga i duszy. Z nim filozofija wchodzi na inną drogę; dotychczas

wszystko odnosiło się do *istnienia*, a tłem był *porządek* — odtąd wszystko odnosić się będzie do *porządku* na wielkiem tle *istnienia*. Dwie te idee są wręcz przeciwne sobie; proste i jasne dla każdego umysłu, a jakżeż różne w rezultatach?!

Kierunek nasz jako uniwersalna podstawa dla całej wiedzy, a w szczególności dla tagmonologii — odpowiada na wszystkie warunki jakie **Jan Śniadecki** położył dla hipotezy, jeśli ta ma się stać pewnym i nieomylnym principium<sup>1)</sup>. Mianowicie 1<sup>o</sup> nie sprzeciwia się żadnej prawdzie *pewnej i powszechnie przyjętej* — 2<sup>o</sup> jest wyciągnięta z *prawidłowości natury* zjawisk wszelkiego rodzaju i na jej treści oparta — 3<sup>o</sup> jest zgodna z *konstytucją ludzką*, tj. właściwa organom, sposobom i siłom człowieka — wreszcie po 4<sup>o</sup> jest *ogólną, służącą do wytłómaczenia wszystkich fenomenów znanych i później odkryć się mogących*.

Odpowiednio do tego uważamy kierunek *tagmatoniczny* jako jedyną podstawę, przy której prawidłowo można rozwinać wszystkie pytania, dotyczące się natury, człowieka i Boga.

Tym sposobem ukończyliśmy poddział czwarty, a z nim i oddział 1y o sposobie wyprowadzenia pojęcia tagmonologii. Poznaliśmy w nim jaką drogą szła dotychczas filozofija, i jaką pójdzie nasza umiejętność. Mianowicie zaś widzieliśmy najprzód różne poglądy o kierunkach badania filozoficznego, polegające na przyjęciu tak zwaney *zasady*, która wszakże była nie czem innym, tylko zmiennym *środkiem* badania. Następnie podaliśmy własne pojęcie istoty kierunku, polegające na niezmiennym motywie, którym jest najwyższy *cel* badania. Odpowiednio do tego śledziliśmy też następnie dotychczasowy kierunek w filozofii, to ze stanowiska historyi filozofii, to ze stanowiska logiki i metafizyki. Kierunek ten przedstawił się nam jako *ontagmatyczny*. Nakoniec oznaczyliśmy nasz sposób badania jako kierunek *tagmatoniczny*, oparty na uniwersalnej podstawie i na prawidłowości nauk matematycznych.

<sup>1)</sup> *Filozofija umysłu ludzkiego*, w wyd. Balińskiego. T. V. str. 127.

Znając tedy już drogę, po której postępować będziemy w badaniu istoty i szczegółowej treści tagmonlogii, możemy obecnie przystąpić do samego wykładu jęj pojęcia.

## ODDZIAŁ II.

### Pojęcie Tagmonlogii.

Każda nauka stara się podać umiejętnie sformułowane określenie swęj istoty. Témei więcęj tagmonlogija, skoro natura jęj jest tak dalece związana cechą umiejętną, że bez nięj straciłaby ona wszystkie istotne warunki swęj egzysteneyi. Pojęcie jakięjsz rzeczy ma przedstawić rzecz samą w sobie, w jęj całkowitéj i pełnéj istocie. Pojęcie tagmonlogii ma określić istotę nauki; dać obraz téj istoty w ten sposób, aby w nim jak w soczewce zebrały się wszystkie promienie szczegółowęj treści badanéj; aby wszelka treść pojedyncza znalazła w nim swoje odbicie — słowem, aby obraz jęj był mikrokosmem wszelkięj treści i przedmiotu, jaki wechodzi w jęj dziedzinę. Każde inne określenie, pomijające ten wzgląd całkowitego odzwierciedlenia treści umiejętnęj w pojęciu, staje się przez to samo niezupełném, jako niewyczerpującém pełnéj dziedziny nauki. To téż jedynym tutaj celem naszym jest dać takie pojęcie tagmonlogii, któreby odpowiedziało wszelkim warunkom i wymaganiom, jakie wykazał najnowszy postęp umiejętności.

Aby dojść do pojęcia istoty jakięjsz rzeczy, trzeba zwrócić ku nięj całą myśl swoję, i z natężeniem uważać cały proces i rozwój jęj wewnętrznęj i całkowitéj treści. Chcąc dojść do poznania istoty tagmonlogii, potrzeba tego samego. Proces ten jest tém trudniejszy, że tu tylko okiem wewnętrzném możemy badać; że tylko duch nasz może być czynnym. Tymczasem nie każdy umysł jest w stanie oder-

wać się od zewnętrznego bytu, wejść w wewnętrzną swoją istotę, i w wewnętrzną istotę rzeczy. Większość patrzy na świat okiem zmysłowym; tém trudniej téż objąć jej organizm nauki czysto umysłowej, i dać umiejętne jego pojęcie. To téż tylko umysł stopniowo i prawidłowo rozwijany, może wznieść się do tego stopnia. Dla reszty synteza nauk wydawać się będzie rzeczą nieuprawnioną, a co najmniej niejasno pojmującą własną swoją istotę.

Otóż, umiejętność prawidłowo rozwijana powinna podać wszelkie ułatwienia, konieczne do dokładnego poznania całkowitej istoty rzeczy. Proces, jaki nauka przebywa, znajduje się w dziejach. Proces ten odnośnie naszej umiejętności, znajduje się w historii filozofii. Zanim tedy przystąpimy do wyprowadzenia pojęcia naszej umiejętności, musimy wpieryw poznać na drodze historycznej, jakie się urobiło pojęcie filozofii. Tym sposobem oddział ten rozdzieli się na dwa następujące poddziały:

Poddział 1. *Dotychczasowe pojmowanie filozofii.*

Poddział 2. *Wywód pojęcia tagmonologii.*

Przystąpmy zatem z kolei do poddziału pierwszego.

---

## PODDZIAŁ 1.

### **Dotychczasowe pojmowanie filozofii.**

Poznaliśmy w poprzednim oddziale, że rzeczywisty kierunek dotychczasowy rozwijał się na zupełnie innych czynnikach, aniżeli to powszechnie uważano. Dotychczas uznawano za pierwiastek i zasadę badania *zmysły, rozum, wiarę i człowieka*. Myśmy zaś wykazali, że postęp i rozwój myśli filozoficznej, odbył się na zupełnie innych pierwiastkach, mianowicie na pierwiastku afirmacyjnym, negacyjnym i przejściowym. One stanowią istotne przyrodzone czynniki dotych-

czasowego rozwoju myśli filozoficznej. Jednakże nie były za takie uważane; dla tego też i rozwój dotychczasowego pojęcia filozofii, odbył się zupełnie inną drogą.

Przystępując tedy do przedstawienia dotychczasowego pojmowania filozofii, nie możemy iść tą drogą, którą wykazaliśmy jako istotny dotychczasowy kierunek filozofii. Wyliczenie też mechaniczne różnych, niekiedy całkiem przeciwnych dotychczasowych pojęć, jak to powszechnie jest praktykowanym, na nieby nam się nie przydało. Taki sposób wykładu tylko obalamuca, zniechęca i przyspasabia do lekceważenia rzeczy młody umysł, nienawykły do samodzielnego zastanawiania się i zbadania różnicy wyłożonego przedmiotu. Kwestyja ta wreszcie sama przedstawia się jako najtrudniejsza w nauce, jako najwyższe a tajemnicze sanctuarium ducha. W niem bowiem ma być złożona cała treść myśli filozofa o swym systemacie i umiejętności. Ją więc tylko również dojrzały umysł pojąć może. Tym zaś, którzy poczynają badania w tagmonologii a dotychczasowej filozofii, trzeba podać wszelkie możliwe ułatwienie do zoryjentowania się w takim ogromie różnorodnych pojęć, jakimi są dotychczasowe definicyje filozofii. Otóż więc, przystępując do ich poznania, wyłożymy je w ten sposób, w jaki rozwijały się dotychczas, odpowiednio do owych wrzekomych zasad, choć rozwój ten zaledwo bardzo słaby daje odcień postępu.

Cztery powyżej wyliczone, tak zwane zasady poznania, stanowią punkta centralne, około których grupują się rozmaite definicyje filozofii, jakich przeszłość podaje nam tak obfitą ilość. Przedstawimy tylko niektóre ważniejsze z nich, odpowiednio do każdego punktu, gdyż wszystkich niepodobna wyczerpnąć, i wreszcie byłaby to praca wcale niepotrzebna. Wykład tego rodzaju przyniesie tę korzyść, że każdy potem skoro znajdzie jakąś definicyję filozofii, której tutaj nie podamy, będzie mógł sam naznaczyć jej odpowiednie stanowisko, i odnieść ją do właściwego miejsca w rozwoju pojęcia filozofii. Nim zaś wyłożymy odnośne definicyje do każdego punktu, damy wprzód ogólne jego pojęcie, według powyższej ich kolei.

Pierwszym punktem centralnym są w ogóle *zmysły*. To też i definicje, które się około niego grupują, mają odpowiedni charakter. Jednakże i te różne są pomiędzy sobą. I tak, mamy definicje, które mają charakter czysto zmysłowy: są to pojęcia materialistyczne i panteistyczne, które zmysłom wyłączną i jedyną przyznają władzę. Te zaś, które prócz zmysłów uznają i rozum, ale w inicjatywie badania dają przewagę pierwszym, przedstawiają definicje z cechą empirycznego badania i realnego przedmiotowego poglądu. Oto niektóre ważniejsze w porządku chronologicznym.

**Pytagoras**, jak wiemy, stworzył przypadkowo (zob. wyżej str. 3) termin *filozofii*: powodowany czystą skromnością na igrzyskach olimpijskich. Nie należy jednak rozumieć, aby w ten sposób pojmował istotę nauki, której mądrości tylko miłośnikiem się nazwał. „Filozofia, według niego, jest badaniem natury i poznaniem prawdy, całym jej pragnieniem i miłością.“ W ten sam sposób pojmował ją i **Arystoteles**, a wiadomo nam jak ściśle metody empirycznej się trzymał. Chcąc zaś ją jak najkrócej zdefiniować, mówił, że jest umiejętnością prawdy (*ἐπιστήμη τῆς ἀλήθειας*). Podobnie pojmował ją i **Cycero**: „Philosophia, mówi on, est studium sapientiae, sapientia vero est scientia rerum humanarum atque divinarum“. W nowszych czasach **Bakon z Werulamu** pojmował filozofję jako umiejętność badania szczegółów w celu dojścia do prawd ogólniejszych, a z tych do powszechnych. Tutaj zatem pojęcie filozofii traci już zupełnie swoje etymologiczne znaczenie. W ten sam sposób określał ją i przyjaciel jego **Hobbes**. „Filozofja, mówi on, jest poznaniem skutków czyli zjawisk na podstawie ich przyczyn, i możebnych przyczyn z poznanych skutków.“ Podobnie pojmowali ją ci, którzy metody Bakona się trzymali. **Wiszniewski** u nas nazywa ją „znajomością pierwiastków świata“, a **Jan Śniadecki** „użyciem rozumu w poznaniu świata“. Tak samo pojmuje ją pozytywizm **Comte'a** i cała szkoła pozytywna. **Ochorowicz** filozofję pozytywną nazywa „systemem praw zjawiskowych, które rządzą światem i praw zasadowych, które winny kierować czynami“. — Wszystkie zatem te definicje, jak widzimy,

oparte są na podstawie powyższej zasady, obszerniej lub ściślej pojętej. Niektórzy nadto, ściśle trzymający się zmysłów, uważają filozofję jako naukę o sile i materji; jako naukę o przedmiocie, którego treść jest czysto materyjalna, zmysłowa.

Drugim punktem centralnym, około którego grupują się pojęcia filozofii, jest *rozum*. Odpowiednio do tego, w jakiej występuje postaci ten pierwiastek, tj. jakim ulega przeobrażeniom i wpływom indywidualności myślicieli — w takiej też okazują się formie i definicyje filozofii. Ma się rozumieć, im wyobraźnia była wyższą, tém więcej pojęcie tej nauki zostało zidealizowanem — o ile abstrakcyjniejszą nadawano formę nauce, o tyle definicyja została więcej oderwaną od rzeczywistości. Dochodzi to nawet do tego stopnia, że pojęcie filozofii przedstawia się w postaci panteizmu idealnego.

Pierwotne badania filozoficzne mają charakter etyczny. to też i takie jest pojęcie istoty filozofii. **Sokrates** uważa ją za naukę o *cnocie*. Tak zwani *Niezupełni sokratycy* (szkoła *Cyników* Antystenesa, około 380 przed Chr.; *Cyrenejczyków* Aristippa, 380 r. przed Chr.; *Megarejska* Euklidesa, około 400 pd. Chr.), jak późniejsi *Epikurejczycy* i *Stoicy*, uważają ją za naukę o najwyższem *dobru*, którym jest szczęśliwość, rozkosz, mające się osiągnąć przez rozum. „Filozofija, mówi **Epikur**, jest silną dążnością do zrządzenia człowiekowi szczęśliwości za pośrednictwem rozumu.“ **Plato**, choć był uczniem Sokratesa, przecież w pojęciu istoty filozofii zupełnie się oderwał od jego praktycznych pojęć. Uważał on filozofję, jako naukę o *czystych ideach*, odpowiadających przedmiotom w bycie rzeczywistym. Te jednak jego *idee* są to pojęcia bezwzględne, bezwarunkowe, skończone doskonałością, których odpowiednie przedmioty w świecie rzeczywistym są tylko słabymi wtórowzorami, gdy tamte są pierwowzorami najwyższymi. Tym sposobem, jak łatwo z tego zrozumieć, filozofija stała się poezją i marzeniem. Na nieszczęście jednak, takie pojmowanie filozofii znalazło w nowszych czasach wielu zwolenników i kontynuatorów. **Leibnic** zmarnował



wiele czasu nad chęcią pogodzenia idealizmu Platona z realizmem Arystotelesa. W końcu nawet sam wpadł w abstrakcyjne i oderwania. Jak Plato *idee*, tak on potworzył podobne im, tak zwane *monady*, które jako siły duchowe pojmował. Filozofija téż była według niego umiejętnością o takich *monadach*, czyli „monadologiją“. Takie pojęcie zostaje jeszcze zmodyfikowaném w najnowszych czasach przez **Kanta**. Rozróżnia on wprawdzie poznanie na obiektywne i subiektywne, ale są one, powiada, wspólne o tyle, że jedno i drugie jest poznanie *racyjonalném*, tj. a priori. Tego zaś poznania są dwa rodzaje: matematyka i filozofija. Pierwsza jest poznanie racyjonalném na podstawie konstrukcyi pojęć (aus der Konstruktion der Begriffe); druga zaś, tj. filozofija poznaniem racyjonalném z czystych pojęć (aus blossen Begriffen). W ślad za tém idzie **Herbart**, **Zimmermann**, **Lindner** i wielu innych, i mówią, że przedmiotem filozofii jest pojęcie (Begriff), a ona sama *uprawą* tego *pojęcia*, niezależnie od wszelkiego doświadczenia w bycie rzeczywistym. „Philosophie, powiada **Zimmermann**, ist aber keine Erfahrungs-, sondern eine *Begriffswissenschaft*, weil sie nicht durch Vergleichung und Bearbeitung von *Thatsachen*, sondern durch solche von *Begriffen* zu Stande kommt und diese selbst zu ihrer unentbehrlichen Voraussetzung hat“ <sup>1)</sup>. Dodać tu jeszcze musimy, że filozofija, jak utrzymuje wielu idealistów i racyjonalistów, nie ma wyłącznego przedmiotu, którymby się zajmowała; ale każdy przedmiot może być jój przedmiotem. Podobnie pojmują, jak widzieliśmy, inni, mówiąc, że przedmiotem filozofii jest *prawda*. W bliższém a ogólném znaczeniu, filozofija według **Hegla** jest myślącym rozważaniem przedmiotu (zobacz wyżej str. 54) — w dyalektyczném zaś znaczeniu jest jednością sztuki i religii, tj. dwóch najwyższych momentów absolutnego ducha <sup>2)</sup>. W podobnie dyalektyczny sposób pojmował u nas filozofiję **Trentowski**. Ścisłe

<sup>1)</sup> R. Zimmermann: *Philosophische Propädeutik*. 1860. str. 7.

<sup>2)</sup> Hegel: *Encyklopädie der philo. Wissenschaften*, 1870. str. 477.

biorąc, mówi on, filozofija jest umiejętnością istoty; obszerniej zaś, jest kojarzeniem treści i formy <sup>1)</sup>).

Niektórzy z tego rodzaju filozofów stoją na stanowisku panteizmu idealnego, jak np. **J. B. Fichte** i **Hegel**; ale w definicyjach ich bardzo się to nie uwydatnia. Bliżej może przedstawia się to u **Libelta**: „Filozofija, mówi on, jest umiejętnością poznania Boga *we wszystkich rodzajach nieskończonego ducha*“ <sup>2)</sup>).

Widzimy zatem, że powyższe definicyje oparte są na pierwiastku etyczno-intellektualnym, w ogóle na rozumie. Stąd też pojęcia grupujące się około tego punktu, jak widzieliśmy, mają zupełnie inny charakter niż tamte, które opierały się na pierwiastku sensualnym, empiryicznym.

Trzecim z kolei punktem, około którego grupują się systemata filozoficzne, jest *uczucie religijne, wiara*. Jednakże co się tyczy samego pojęcia filozofii, to definicyje tu napotykać nie wiele, albo też i nie różnią się od niektórych z tych, które na *rozumie* się opierają. Pochodzi to stąd, że od początku rozwinięcia się tego kierunku, tj. od trzeciego wieku po Chr., ojcowie kościoła, główni jego pierwotni reprezentanci, uważali filozofję tylko za środek do religii, do obrony prawd chrystyanizmu. Obojętną więc było rzeczą sama definicyja filozofii — jedni przyjmowali pojęcie Platona, inni Arystotelesa. Po największej zaś części uważano *prawdę* za przedmiot filozofii, a więc i ona sama była „*umiejętnością poznania prawdy*“. Prawda ta leżała w *objawieniu*; jego tedy zasady były celem badania. Najwyższą zaś *prawdą*, mówiono, jest *Bóg*, którego poznajemy nie za pomocą zmysłów, ani rozumu, ale za pośrednictwem *uczucia religijnego*. Uczucie to zwrócone ku samemu sobie przedstawia się jako *aseeza*, zaś bezwzględne zatopienie się w Bogu za pomocą niego, jest *ekstazą*. Filozofija tedy jest poznaniem *tęj prawdy najwyższéj*. Takie pojęcie filozofii ciągnie się prawie bez przerwy aż do najnowszych czasów w kierunku

<sup>1)</sup> Trentowski: *Myślini*, T. I. str. 265, 249.

<sup>2)</sup> K. Libelt: *Estetyka czyli Umiejętność Piękna*, 1854. T. I. str. 75.

mistycznym. Przeplata je tylko walka o środki poznania tej prawdy. Zwolennikami par excellence takiego pojęcia byli: **Eckhart** (um. 1329), **M. Montaigne** (ur. 1533, um. 1592), **J. Böhme** (ur. 1575, um. 1624), **M. Mallebranche** (ur. 1638, um. 1715), **P. Bayle** (ur. 1647, um. 1706), **L. Saint-Martin** (ur. 1743, um. 1803) i inni. W najnowszych zaś czasach, w skutek prae **Fryd. Schleiermachera** (ur. 1768, um. 1834), mistycyzm uległ modyfikacyi o tyle, że zwolennicy jego przyznali *zgodność rozumową* tak w świecie zewnętrznym, jak wewnętrznym. Stąd więc pojęcie filozofii okazuje się w postaci nauki, której przedmiotem jest realne, a nie formalne, lecz i nie zmysłowe, ale *rozumowe poznanie prawdy*. Tu należy powyżej wspomniany **Schleiermacher**, dalej **Fran. Baader** (ur. 1765, um. 1841), **J. Lichtenfels** i inni.

Czwartym wreszcie i ostatnim punktem, około którego grupują się definicyje filozofii, jest pierwiastek *antropologiczny*. Należy on do zwolenników systemu idealno-realnego, którzy, jak wiemy, zajmują dzisiaj najwyższe i najumiejętniejsze stanowisko w filozofii. Dążenie ich bowiem jest ściśle umiejętne i wszechstronne; uwolnienie filozofii od wszystkich dotychczasowych jednostronności, poehodzących z przyjęcia takiej lub innej zasady badania — jest główną cechą tej szkoły. Ujęcie zaś wyświetlonęj prawdy przez powyższe kierunki (empiryczny, idealny i mistyczny) i umiejętne ich pogodzenie, stanowi cel i zadanie idealnego-realizmu. To też dążność ta objawia się i w samych definicyjach tej szkoły. Charakter ten tak dalece uwidocznia się w oznaczeniu istoty filozofii, że niepotrzeba się długo zastanawiać, aby zobaczyć tę różnicę. Widzimy tu obok uwzględnienia wymagań empiryzmu i idealizmu, zarazem wyrażenie granic możliwości poznania: co znowu odnosi się do rezultatów wykazanych przez mistycyzm a wyjaśnionych przez krytycyzm Kanta. — Oto niektóre z tych definicyj. Filozofija, powiada **H. Struve**, ma na celu zbadanie ogólnych zasad i istoty wszystkiego, co uderza umysł człowieka, a zatem szczególnież zbadanie ogólnych zasad i istoty owych trzech przedmiotów, nad którymi ludzkość od wieków się zastanawia, tj. człowieka, natury i Bo-

ga<sup>1)</sup>. To zaś, co autor mówi dalej, pozwala wnosić, że badanie to powinno być odpowiednie granicom możliwości poznania. Wreszcie jest to tylko ogólne określenie pojęcia filozofii, gdyż szczegółowy jego wykład nie mógł być w *Logice* przeprowadzonym, ale we *Wstępie do Filozofii*, który jednak mimo zapowiedzenia, dotychczas ze szkodą naszej literatury filozoficznej, jeszcze się nie okazał. — Przedmiotem filozofii, powiada **K. Hoffmann**<sup>2)</sup>, jest człowiek, natura i Bóg. Odpowiednio do tego „filozofija jest dążeniem do dokładnego i umiejętnego poznania wszelkiej istności (alles Seienden) odnośnie ich istoty, ostatecznej zasady i najwyższego celu — zatem poznania Boga, człowieka i natury, o ile to jest dostępnym dla rozumu (Cognitio rerum per causas ultimas et altissimas naturali lumine comparatur).“ „Filozofija, mówi **A. Stöckl**<sup>3)</sup>, jest umiejętnością o najwyższych i ostatecznych zasadach wszelkiej istności (alles Seienden), o ile i jak dalece takowe za pomocą czystego rozumu poznaniem i zbadaniem być mogą.“ „Filozofija, powiada **A. Jacques**, jest to nauka pierwszych zasad i pierwszych przyczyn, powodów ostatecznych i najwyższych wszechrzeczy<sup>4)</sup>“.

Tym sposobem wyczerpnęliśmy najważniejsze dotychczasowe pojęcia filozofii. Zanim jednak przejdziemy do wводу pojęcia tagmonologii, jeszcze parę słów o dotychczasowym pojmowaniu.

Na podstawie powyższych czterech princypiów jasno nam się przedstawiły różnice rozmaitych często całkiem różnych pojęć filozofii. Bez tego nie byłibyśmy w stanie pojąć skąd one się wyrodziły, a nawet w oczach uczących się cała nauka mogłaby stracić wiele na wartości, przy tak niekiedy zupełnie sprzecznych pojęciach. Teraz zaś wiemy już, skąd

<sup>1)</sup> H. Struve: *Wykład systematyczny logiki*, 1870. T. I. str. 11—12.

<sup>2)</sup> Karol Hoffmann: *Encyklopädische Einteilung in das Studium der Philosophie*. 1872, str. 7.

<sup>3)</sup> Albert Stöckl: *Lehrbuch der Philosophie*. 1869. T. I. str. 4.

<sup>4)</sup> *Przewodnik Filozofii — Wstęp*, przekład Ziemięcki, str. 6.

pochodzi ta rozmaitość pojęć. Zachodzi jednak pytanie, czy ona na zawsze ma pozostać, lub też czy może być ustalone takie pojęcie, któreby, nie uwłaczając w niczem powyższym princypiom, mogło je owszem wszystkie ogarnąć, a wyrazić w inny sposób. To naturalnie pociągnąćby musiało za sobą uniwersalną jedność nauki. Tymczasem wielu dotychczas sądziło i sądzi, że filozofija nie może być jedną umiejętnością jak matematyka, gdyż oparta jest na wolności ducha. **Trentowski** naprzykład u nas mówił, że kto pragnie żeby była jedna filozofija, sam nie wiedząc o tém co czyni, usiłuje zamienić człowieczeństwo w jeden rodzaj zwierzęcy. Tego, powiada, być nie może, gdyż każdy człowiek jest udziałną całością, udziałnym dla siebie rodzajem, kiedy całością zwierza jest rodzaj(!). „Czy podobna, mówi jeszcze, aby w jakimkolwiek filozoficznym punkcie wszyscy ludzie zgodzić się zdołali? Tu każdy ma i mieć powinien (własny nacisk autora) inne zdanie“. — Mimo to jednak najnowsze dążenia idealnego-realizmu, a w części i pozytywizmu, mają właśnie na celu przeprowadzenie jedności uniwersalnej w filozofii, a tym sposobem i ustalenie jednego pojęcia tej nauki. To też definicyje ich są o tyle podobne, że *prawa* i *zasady* kładą za pośredni przedmiot filozofii. Tylko że empiryzm i pozytywizm prawa te ogranicza do natury i życia ludzkiego, a idealny-realizm rozszerza je do wszechrzeczy, do człowieka, natury i Boga.

Ta rozmaitość dotychczasowych pojęć filozofii pochodziła wreszcie z tego, że podstawa i kierunek nauki nie był ustalony. Jak pojmowano i na czém opierano dotychczas istotę kierunku, widzieliśmy w oddziale poprzednim. Z naszego zaś punktu zapatrywania się na istotę kierunku, wykazaliśmy jego naturę *ontogmatyczną*. Z tego też względu tłómaczą się owe ogólnikowe definicyje filozofii, jakie widzieliśmy przy punkcie drugim i trzecim, a które chciały wyrazić najwyższy swój cel, i jego treścią wypełnić istotę nauki, z tém jednak zastrzeżeniem się, aby takie pojęcie nie wyłączało dowodów ontologicznych. To też do tego służyły takie ogólniki jak *idea*, *pojęcie*, *prawda*, nie mające

właściwie żadnego znaczenia odnośnie do pojęcia nauki, w którym właściwy bezpośredni przedmiot powinien być wyrażony. Mówiono też, że filozofia nie ma właściwego swego przedmiotu, i jednocześnie, że wszystko jest przedmiotem filozofii. Takie paradoksy znaleźć można w najnowszych dziełach filozoficznych, różnych dotychczasowo różnionych kierunków. Empiryzm i idealny realizm wyrażają bezpośredni swój przedmiot (*owe prawa i zasady*), ale ten naszym zdaniem jest tylko środkiem do czego innego, i dla tego nie może stanowić pojęcia istoty nauki, która choć musi się opierać na zasadach, wszelako co innego ma przy nich wykazać. Rozumieją to w części te szkoły i starają się dopełnić definicyję tym dodatkiem, że to jest w celu poznania istoty natury i człowieka, albo jeszcze i Boga, z tē m zastrzeżeniem, o ile to dostępne dla rozumu.

Tym sposobem okazuje się jak pojęcie filozofii jest jeszcze nieustalonym, a mianowicie dla czego. Nieznajomość, powtarzamy jeszcze, właściwego kierunku badania, tj. drogi, po której tylko może rozwijać się filozofia, i na której stanąć powinna — była i jest przyczyną tych rozmaitych dotychczasowych pojęć filozofii, które jednak mimo to nie mogły ogólnie wyrazić pełnej istoty nauki, odpowiednio do jej uniwersalnej sfery i do zakresu możliwości ludzkiego poznania.

Znając już tedy dotychczasowe pojmowanie filozofii, możemy obecnie zająć się poznaniem istoty naszej umiejętności.

---

## PODDZIAŁ 2.

### Wywód pojęcia tagmonologii.

Na początku naszego wykładu mówiliśmy o trudnościach, jakie są przywiązane do zmiany terminu filozofii (zob.

wyżej str. 4—8). Zmianę tę jednak uznaliśmy za konieczną z rozmaitych powodów, a dotychczasowa nazwa zrodzona czysto przypadkowo, nie może nawet być przedmiotem ścisłej krytyki. To też i pojmowanie filozofii w ścisłym etymologicznym znaczeniu jest zbyt płytkim, aby nad niemię trzeba się było rozwodzić. Nowszy postęp filozofii wykształcił, jak widzieliśmy, na różnych tak zwanych zasadach badania, rozmaite pojęcia tej nauki, całkiem niezależne od jej etymologicznego znaczenia. Czas więc byśmy porzucili ten pusty termin, a bacząc na wymagania najnowszego postępu filozofii, ustalili i inną jej nazwę. Kwestyja ta jednak łączy w sobie rozmaite trudności, które potrzeba zwalczyć. Oznaczyliśmy je jako *praktyczne*: wzięcia się w cywilizację dziejową, i jako *teoretyczne*, tj. ścisłe naukowe. Te ostatnie właśnie odnoszą się szczególnie do pojęcia istoty umiejętności; pierwsze zaś uchyla się same przez się, skoro zostanie przeprowadzonym umiejętnym pojęciem nauki. Przypomnijmy sobie teraz tamte, gdyż tym sposobem będziemy mieli zaraz potrzebne wskazówki do wywodu pojęcia naszej umiejętności.

Otóż, mówiliśmy tam (zob. wyżej str. 7—8), że najnowszy postęp filozofii wymaga przedewszystkiem umiejętnego zbadania podstawy czyli *kierunku* rozwoju filozofii, tj. poznania jej zasadniczej prawidłowości, według której mogłaby rozwinąć swoją treść umiejętną, a to tak w dziedzinie natury, jak w dziedzinie ducha — dalej, że wymaga jasnego wyrażenia *bezpośredniego przedmiotu*, odnośnie do uniwersalnej sfery filozofii, i wreszcie, że chce, aby filozofija była *podstawą wszystkich innych nauk*, jako umiejętność umiejętności.

Z tego cośmy dotychczas już przeszli, okazuje się, że co do pierwszego punktu mamy już gotową odpowiedź. Jakoż istotnie podstawa dla pojęcia istoty naszej umiejętności leży w kierunku naszego badania. Bez niego nie bylibyśmy w stanie dojść do poznania istoty nauki, którą się zajmujemy. Kierunek *tagmatyczny*, tj. dążność poznania porządku na tle istnienia, jest gruntem i podstawą, na której stajemy dla poznania istoty naszej umiejętności.

Otóż, jeżeli przypomnimy sobie w jaki sposób doszliśmy do poznania jego istoty, to i pojęcie istoty samej umiejętności, którą się zajmujemy, wypłyne samo z siebie.

Powiedzieliśmy tam, że istotę kierunku należy pojmować nie ze względu na *środek*, ale *ostateczny cel*, jaki ma nauka. W ten sposób rozwinęliśmy istotę naszego kierunku. Zupełnie tedy jest rzeczą naturalną, że cel ostateczny musi być zarazem i najwyższym przedmiotem umiejętności. Jeżeli wewnętrzną istotę naszego kierunku przejmuję tętno prawidłowości porządkowej — to sam *porządek*, do którego zmierza, i którym jest przejęta cała czynność naukowa, staje się naturalnym jej przedmiotem, a więc i przedmiotem samej nauki.

Kwestyja ta jest tak jasną, że zbyt cieżkim nawet rozwodzić się nad nią. Ktoby dążąc do jakiegoś celu, nie uważał go zarazem za jedyny przedmiot swój wycieczki — ten byłby w sprzeczności ze sobą. Byłby on podobny do tego, któryby zamykał oczy po przybyciu do celu swój podróży, jeżeli o takim wolno marzyć, ale nie mówić poważnie. Sądzimy więc, że każdy przyjmie *porządek* za jedyny przedmiot nauki nauk, kto uznał kierunek tagmatoniczny, jako jedynie prawidłowy i umiejętny, bo na matematyce oparty. Co do nas przynajmniej uważamy *porządek* (*τάγμα*), to niewidzialne tętno całego wszechbytu, za jedyny a uniwersalny przedmiot nauki uniwersalnej.

W ten sposób postawione pojęcie naszej umiejętności, nie wyczerpuje jeszcze w zupełności całkowitej jej istoty. Każdy bowiem niezawodnie zrobi pytanie, *do czego* ma się odnosić badanie tego porządku. Okazuje się zatem potrzeba dopełnienia tego pojęcia.

Mówiliśmy już nieraz, że badanie *porządku* ma się odnosić do całego uniwersum, bo umiejętność nasza jako najwyższa musi mieć uniwersalną sferę badania. Wszyscy niemal filozofowie naznaczają taki zakres filozofii. Odpowiednio do tego dopełniają i pojęcie filozofii. Poznanie mianowicie *człowieka*, *natury* i *Boga*, stanowiło, jak widzieliśmy, to dopełnienie. Pytanie jednak, czy takie szczegółowe oznaczanie



i określanie istoty nauki jest właściwe? czy ono odpowiada umiejętności jej naturze?

Musimy pamiętać o tém, że są inne umiejętności, które także mają za przedmiot powyższe przedmioty badania, a w określeniach swoich bezpośrednio je wyrażają. Umiejętność zaś nasza ma wprawdzie łączyć w sobie wszelkie badanie, ma być syntezą nauk, ale jako najwyższy płód inteligencyi musi się zawrzeć w formie więcej umiejętności.

Tagmonlogija zatem, jako umiejętność najwyższa, musi zająć takie stanowisko, któreby nie wchodziło w zakres innych nauk i umiejętności — lecz któreby je obejmowało, a było od nich wyższe. Tylko bowiem tym sposobem może być syntezą nauk, najwyższym ich wyrazem. Takie stanowisko uzyskała ona w części wyraźnym postawieniem *porządku* za właściwy i jedyny przedmiot swego badania. Ale że i inne nauki, choć niewyraźnie, mają tenże sam przedmiot w ostatecznym swym celu, wypada zatem bliżej się zastanowić nad różnicą, która je będzie dzielić od tagmonlogii. Kwestyja ta należy wprawdzie do rozdziału drugiego, i tam obszerniej będzie wyłożoną, ale i tutaj o ile potrzeba musimy ją poruszyć.

Otóż, w różnych gałęziach wiedzy ludzkiej pojedyncze umiejętności zajmują się przedmiotem swoim, że tak powiem, *in natura objectiva*. Tak np. nauki przyrodnicze bezpośrednio badają naturę ciał martwych, roślin i zwierząt; umiejętności społeczne bezpośrednio zajmują się stosunkami towarzyskimi i całymi organizmami społecznymi, zwracając się, jak i tamte, przedewszystkiem do rozważenia przedmiotowo prawidłowości ich fenomenów. Tagmonlogija sferą swoją obejmuje wszystkie te przedmioty: chcąc jednak pozostać na właściwem sobie stanowisku, nie może ich badać *in natura objectiva*, ale musi, że tak powiem, *in natura subjectiva*. To jest przedmioty te, jako dopełnienia bezpośredniego przedmiotu (*porządek*), nie mogą być badane na podstawie bezpośredniego rozbioru ich przedmiotowej natury, lecz tylko na podstawie tej ich treści, która się znajduje w nas jako *pojęcia*. Badanie tego rodzaju nie będzie oderwanem od rze-

ezywistości, bo *natura pojęć* musi odpowiadać *naturze istoty*, uważanej w jej przedmiotowym byciu, czyli prawidłowość subiektywna musi być taką samą, jak obiektywna. Tagmonlogija jednak, aby nie przekroczyć swego stanowiska, i nie wdać się w szczegółowe szperania, musi się ograniczyć na badaniu prawidłowości rzeczy in natura subjectiva, tj. na badaniu ich jako *pojęć*.

Takie stanowisko daje możność samodzielnego rozwijania się tak tagmonlogii, jak innych umiejętności. Ponieważ zaś tagmonlogija zajmuje się badaniem prawidłowości rzeczy jako pojęć, okazuje się zatem z tego, że i określenie jej istoty powinno być zawarte w formie ściśle umięjętnej.

Jak pojęcie istoty naszego kierunku doprowadziło nas do poznania głównego przedmiotu naszej umiejętności, tak też może nas doprowadzić do uzupełnienia jej istoty, jeśli tylko je nieco rozważym. Otóż, ponieważ kierunek nasz jest *tagmatonicznym*, tj. ponieważ istotę jego przejmuje tętno prawidłowości porządku na tle istnienia, czyli wszelkich rzeczy istniejących, a porządek ten stał się przedmiotem naszym, zatem, dopełnieniem jego będzie właśnie to istnienie, tj. wszechbyć: natura, człowiek i Bóg. Że jednak taka forma wyrażania wszystkich tych trzech przedmiotów nie odpowiada naukowym warunkom definicyi — potrzeba zatem znaleźć takie pojęcie, któreby było im wspólne, i któreby jako ogólne wszystkie je w sobie zawierało. Libelt w pismach swoich krytycznych powiada, że „wszystko co istnieje jakimkolwiek bądź istnieje istnieniem, ma istotę, czyli jest istotą.“ W tym też znaczeniu używane są przez filozofów owe pojęcia: *res, l'être, das Sein* itd. Naszém zdaniem wyraża to najlepiej w polskim języku wyraz *istność*. Do wyrazu bowiem *istota*, przywiązane jest więcej znaczenie wewnętrznej treści (*essentia*); tymczasem pod wyrazem *istność*, rozumiemy całkowitą naturę przedmiotu. Wyraz ten jest przytém najogólniejszy, gdyż odnieść go można do każdego przedmiotu, bez względu na jego naturę. Czy to będzie przedmiot konkretny, czy idealny, czy wreszcie duchowy, jako taki przedstawia pewną *istność* (*ór*). Wyraz ten zatem łączy w sobie wszyst-

kie przedmioty dotychczasowego badania filozoficznego, a jako najogólniejszy najlepiej odpowiada naszemu celowi.

Przedmiotem tedy naszej umiejętności jest *porządek* wszystkich rzeczy czyli *istności*, a tém samém jest ona *nauką* *porządku istności*.

W tém znaczeniu nazwaliśmy ją z greckiego *tagmonlogiją* (tagma-on-logija, czyli przez skrócenie tagmonlogija).

Termin ten, jak widzimy, składa się z trzech pojęć, odpowiednio do powyższego określenia: *lógos* = myśl, nauka, *τάγμα* = porządek, *ὄν* = istność (wyraz ten znaczy *istnienie*, byt, lecz zarazem i *istność*). W nim tedy zawiera się zupełne umiejętnie pojęcie nauki, czyli całkowita jęj istota.

Nie będziemy się tu rozwódzić nad potrzebą takiego terminu, któryby był dostępnym nie tylko dla pewnego narodu, ale zarazem dla całej ludzkości. Niegdyś próbowano wzięść w monopol filozofiję; wymyślano więc dla niej, jak widzieliśmy (zob. wyżej str. 5) wyrazy swojskie, tłómacząc wszakże tylko etymologiczne jęj znaczenie. Nie starano się wniknąć w naturę nauki, w zasadę jęj rozwoju i postępu; nie badano dosyć podstawy, na której winna spoczywać; trzymano się w szczupłym zakresie wiedzy starożytnęj, i nie starano się dosyć rozszerzyć jęj podstawy na zasadzie uniwersalnęj prawidłowości. Przy tém zaś wszystkiém głoszono szumne jęj pojęcia, jako nauki *najwyższęj mądrości*. Niestety, odurzano tém jednych, a obalamucano i zniechęcano drugich. Stąd nazwa *filozofii* i *filozofa* została przesadzoną.

Pojęcie naszej umiejętności przeszło długą drogę badań, zanim się zrodziło w powyższęj formie. Opiera się ono na umiejętnęj podstawie badania, która jest jedyną zasadą rozwoju — a zarazem wyraża uniwersalny przedmiot, odpowiednio do uniwersalnęj sfery. W pojęciu tém wyrażona jest przytém granica badania; wyłącza ono bowiem wszelkie dowody istnienia, i tylko *porządkiem* istności się zajmuje. Pod wyrazem zaś *porządek*, rozumiemy przyrodzony stan rzeczy, oparty na niezmiennych a stałych zasadach i prawidłach. Tak w dziedzinie natury jak w dziedzinie ducha istnieje pewien niezmienny a przyrodzony stan rzeczy, czyli pewien

porządek. Wszystko w świecie jest w pewnym porządku, a w życiu społecznym wszelkie stosunki mają się odbywać według jego najwyższej normy. — Wyraz znowu *istność* wyraża, jak mówiliśmy, wszelką istotę, bez względu na jej naturę. Rozumiemy zatem pod nim każdą rzecz i jej obraz intelektualny, jako pojedyncze pojęcie. Tym sposobem tagmonlogija jest, inaczej mówiąc, nauką przyrodzonego stanu wszystkich rzeczy: czy to konkretnych jak np. drzewo, kamień; czy idealnych, jak sprawiedliwość; czy wreszcie duchowych, jak dusza, Bóg — ale intellectu pojętych. Że więc jest nauką, która zajmuje się rzeczami jako pojęciami, tem samem przeto staje się dostępną tylko umysłowi rozwiniętemu, i dla tego musi być prawidłowo wykładaną. Przedmiot jej bezpośredni (porządek) jest właściwie niewidzialnym, i dostępnym tylko dla wewnętrznego oka. Stąd więc ten tylko może z korzyścią zajmować się fundamentalną i szczegółową jej częścią, kto został odpowiednio usposobiony przygotowawczym wykładem. Dla tego to byliśmy i jesteśmy przeciwni wykładom logiki i psychologii po gimnazyjach, gdyż bez odpowiedniej propedeutyki pojęcie i znaczenie tagmonlogii nie może być należycie wyłożonem.

Jeżeli tedy tagmonlogija jest nauką porządku istności, to tagmonlogiem jest człowiek, który głosi *porządek rzeczy*, i nim żyje. Być może, nie dojdzie on do tego co nazywają najwyższą mądrością — będzie to jednak *człowiek porządku!* Chcemy też na zawsze ograniczyć się tą nazwą, nie dla tego, że nasza, ale dla tego, że prawdziwie odpowiadająca rzeczy, a bardzo prosta. Zaiste, każdego, zwłaszcza młodego, rozumiejąc etymologiczne znaczenie tej nazwy, jeśli będzie się chciał nazwać *tagmonlogiem*, przez to samo założy hamulec swój próżności młodzieńczej, i pewno na całą przyszłość swoją otrzyma wpływ zbawienny. Tymczasem uzyskany tytuł *filozofa*, i to jeszcze doktora, podnosi zwykle próżność i zarozumienie o sobie, często do przesady nieznośnej. Ten, kto będzie chciał być i zwać się tagmonlogiem, będzie musiał być nie tylko głóścicielem porządku, ale przedewszystkiem wykonawcą jego.

Poprzestajemy tu na tych paru uwagach co do znaczenia terminu naszej umiejętności. Kwestyja ta we właściwem miejscu będzie obszerniej traktowaną. Teraz zaś zwracając się raz ostatni do pojęcia naszej umiejętności, oznaczamy:

1<sup>o</sup> że istota jęj opiera się na przyrodzonej prawdziwości dziedziny natury i ducha, jako na naturalnej swęj podstawie i kierunku,

2<sup>o</sup> że tém samém tagmonlogija staje się podstawą wszystkich innych nauk, jako najwyższa umiejętność,

3<sup>o</sup> że przedmiot jęj przedstawia się w postaci najogólniejszëj, a ściśle umiejętnëj, odpowiednio do uniwersalnej sfery badania — przez to zaś ona sama staje się nauką nauk, jako wyrażająca przedmiot (*porządek istności*), będący w gruncie przedmiotem każdëj innëj po szczególe nauki — i wreszcie,

4<sup>o</sup> termin jęj jest zrozumiałym dla wszystkich narodowości, jako nauki uniwersalnej, a zawiera w sobie całą istotę umiejętności.

Znając tedy istotę i przedmiot tagmonlogii, możemy obecnie zając się poznaniem sposobu, który nas zapewni o prawdziwości i dokładności tagmonologicznego poznania.



### ODDZIAŁ III.

#### Kryterjum Poznania.

Jeżeli oznaczenie kierunku badania, było najpierwszym warunkiem dla umiejętnego postępu, to znowu oznaczenie sposobu, że treść poznana na podstawie takiego badania, jest odpowiednią i zgodną z rzeczywistością — staje się drugim nieodzownym warunkiem wszelkiej nauki. Rzecz ta wypływa sama przez się. Chcemy się bowiem dowiedzieć, co nam istotnie może dać pewność, że przedmiot poznany na pod-

stawie kierunku *tagmatonicznego*, przedstawi treść prawdziwą lub nie; co może nas zapewnić, że badania i rezultaty nasze będą istotnie rzeczywistym ujęciem przedmiotowości; co nam da to przekonanie, że badanie i poznanie nasze będzie skończonym i prawdziwym — słowem, chcemy się dowiedzieć, jaką będzie miara wyłożonej treści, czyli jakie będzie *kryterjum* poznania. Jeżeli inne umiejętności, mając zmysłowy, dotykalny przedmiot badania, nie zajmują się szczegółowym wykładem tej kwestyi, to tagmonlogija, jako mająca za bezpośredni swój przedmiot, przedmiot z natury niewidzialny (*porządek*) — musi koniecznie z góry oznaczyć sposób pewności czyli kryterjum poznania. To też od samego początku filozofii przedmiot ten należał do najpierwszych w teorii poznania. Starożytni dobrze rozumieli ważność tej kwestyi, i poświęcali jej nieraz całe traktaty. W nowożytniej filozofii kryterjum poznania zajmuje także jedno z najpierwszych miejsc. A w ostatnich czasach znajdujemy głębokie nad tym przedmiotem studyja. I nie dziwnego!

Od trzydziestu wieków człowiek walczy z całą świadomością o zdobycie tajemnicy najwyższej wiedzy, o pewność i nieomylność w poznaniu, o to, co może zaspokoić jego gorące pragnienia i ukoić niepokój wewnętrzny. Walka ta szczególnie przedstawia się w dziejach filozofii: wszystkie zmiany szkół i systematów, różnych teoryj i poglądów, miały w tym właśnie swoje źródło. Co jedni uznawali za nieomylny środek poznania czyli kryterjum, inni usuwali jako niedokładne i niedostateczne, albo dopełniali innymi jeszcze dodatkami. Stąd ciągła owa przemiana systemów, bo mylnie pojmowano to, co właśnie miało być nieomylnym.

Kwestyja tedy kryterjum poznania przedstawia się i u nas, jako jedna z najważniejszych. Dla tego też zaraz z początku przystępujemy do jej wykładu, gdy dotychczas dopiero w logice jest traktowaną. Mając bowiem we *Wstępie do Tagmonlogii* dać ogólne pojęcia naszej umiejętności, pragniemy zarazem ustalić poczynającą studyja młodzieży takie przekonanie, że jest to umiejętność, która nie będzie chodzić chwiejnie i błędnie; że wykład jej treści nie będzie

zależać od jakichś dowolnych maksym i wyszukanych a wyrafinowanych probierzy — ale że nauka ta da jój możność dokładnego i zaspakajającego sprawdzenia swój treści w umiejętnem kryterjum poznania. Jakoż tagmonlogija bez oznaczenia z góry swego kryterjum, mogłaby być najdowolniej i najujemniej tłómaczoną. Chcemy zatem tego uniknąć i zapobiedz wszelkim możliwym następstwom, któreby szkodliwie wpłynąć mogły na pojęcie naszej umiejętności. Niejeden bowiem mógłby zrobić zarzut, przeczytawszy pojęcie tagmonlogii, że jest ono również takie, jak te, które mówiły, że filozofija jest nauką *prawdy, idei* itp., że tém samym w niczem nie posunęło tak samego oznaczenia dotychczasowej filozofii, jak również, że niczem nie przyczyni się w szczegółowym rozwoju jój treści. Tak bowiem mógłby powiedzieć: co dla jednych było dotąd *prawdą*, dla drugich było *fałszem* — tak i teraz co dla jednych może być *porządkiem*, dla drugich będzie *niładem*. Słowem, mógłby wyrzec, że takie ogólne pojęcie nauki, daje tylko możność najdowolniejszego tłómaczenia i rozwoju szczegółowej jój treści.

Otóż, powiadamy, aby uniknąć podobnych zarzutów, któreby z góry zdyskredytować mogły tagmonlogiję, musimy się teraz zająć wykładem kryterjum, któreby dało nam to przekonanie, że wykład nasz nie będzie dowolnem snuciem jakiegoś *wymarzonego porządku*, ale będzie wykładem odpowiadającym przyrodzonemu stanowi rzeczy. Musimy się zająć wykładem kryterjum, któreby nam dało pewność prawdziwości naszego poznania co do przedmiotowej jego treści. Tym sposobem przedmiot ten będzie zarazem dopełnieniem poprzedniego oddziału, czyli pojęcia naszej umiejętności. Na nim też skończy się i rozdział pierwszy o istocie tagmonlogii.

Zanim jednak zajmiemy się oznaczeniem naszego pojęcia kryterjum, musimy wpierw poznać jak dotychczas było pojmowaném. Stąd więc oddział ten rozdzieli się także na dwa poddziały:

Poddział 1<sup>o</sup> *Dotychczasowe pojmowanie kryterjum.*

Poddział 2<sup>o</sup> *Kryterjum poznania w tagmonlogii.*

Przystępujemy zatem z kolei do poddziału pierwszego.

## PODDZIAŁ 1.

## Dotychczasowe pojmowanie kryterijum.

Jak tylko badanie filozoficzne przybrało ściślejsze i umiejętniejsze formy, poczęto zaraz zastanawiać się nad wynalezieniem sposobu, któryby dał pewność rzeczywistości poznania. **Arystoteles** i **Zeno** (założyciel szkoły stoickiej), zastanawiają się już nad tym przedmiotem. To też i wyraz *kryterijum* jest pochodzenia greckiego. *Κριτήριον* znaczy w ogóle środek niezawodnego i pewnego sądzenia, a więc sposób pewności w rozborze jakiejś rzeczy, czyli krótko mówiąc *probierz* albo *sprawdzian* poznania.

Od czasu Arystotelesa i Zenona, pojęcie kryterijum ulegało różnym zmianom, i do dziś dnia nie jest jeszcze ustalonym. W ciągu zaś swego rozwoju, ulegało tym samym wpływom, co i dotychczasowe pojęcie filozofii. Polegało zatem na tych samych motywach, które były podstawą różnych dotychczasowo rozróżnianych kierunków, i różnych pojęć filozofii. Widzieliśmy, że pojęcia te opierały się na tak zwanych *zasadach* poznania, których podaliśmy cztery główne, tj. *zmysły*, *rozum*, *uczucie* lub *wiara i człowiek*, jako pierwiastek łączący w sobie tamte. Otóż na tych samych czterech czynnikach, opierają się różne dotychczasowe pojęcia kryterijum.

Niektórzy dzielą je na *zewnątrzne* i *wewnętrzne* (*criterium externum et internum*); ale podział taki jest bezzasadny, gdyż tu połączone są kryteria o zupełnie różnych pierwiastkach. Tak np. do *criterium externum* odnoszą *objawienie*, *uczucie religijne*, *consensus gentium*, gdy tymczasem dwa pierwsze polegają na *wierze*, a ostatni na *rozumie*. Według zaś powyższych czterech pierwiastków, różnica kryterijum jasno się przedstawia.

Ma się rozumieć występują one niekiedy w powierzchownie zmienionej formie; niekiedy jednak żywym są ich



obrazem. W każdym tedy razie podstawą dotychczasowego pojmowania kryterjum, są powyższe cztery pierwiastki, jak to zaraz będziemy się mogli przekonać.

**Arystoteles** jako środek i kryterjum poznania, podawał *zmysły* i *rozum* (pier. antropo.), a prawdę według tego zasadzał na zgodności poznania naszego z rzeczywistym bytem. **Zeno** znowu uważał *jasność* i *siłę* odebranych wrażeń w umyśle, czyli wewnętrzne intelektualne przekonanie (pier. racjonalny, rozum) o prawdziwości naszych wyobrażeń i pojęć, za nieomylny kryterjum poznania. **Heraklit** i **Cycero** podawali również tenże sam pierwiastek (racjonalny), tylko oparty nie na jednostkowym sądzie, ale na powszechnym, uniwersalnym rozumie, który, zdawało im się, że koniecznie musi być nieomylnym. Jest to tak zwane *consensus gentium*, które w wiekach średnich, nowszych i nawet do dziś, ma wielu jeszcze zwolenników. U nas **Libelt** i **Tyszyński** go przyjmują. Ten ostatni jednakże odnosi go tylko do prawd *ludzkich*, które odróżnia od prawd *bezwzględnych* (obejmujących fakta i przyczyny ich), mających za probierz kryterjum *następstw*. W filozofii angielskiej to samo co *consensus gentium* oznacza *common sense* (tj. spólny zmysł); w francuskiej *sentiment* v. *raison universelle* (uczucie albo rozsądek powszechny). W zmienionej znowu nieco postaci jest ono i w filozofii niemieckiej, szczególnie u **Fichtego**, **Schellinga** i **Hegla** jako *Ja absolutne* (das allgemeine Ich), czyli jako Jaźń albo rozumowość powszechna.

Kryterjum poznania oparte na pierwiastku racjonalnym, jako na jednostkowym rozumie, pojawia się w starożytności już u **Platona**. W nowszych zaś czasach **Kartezjusz**, **Leibnic**, **Spinoza** i wielu innych — są głównymi jego przedstawicielami. Oprócz zaś tego przedstawia się ono jeszcze w iniej formie, polegającej mianowicie na tak zwanej *oczywistości* poznania. Oczywiście tę może sobie tłómaczyć każdy według swego indywidualnego poglądu; tém samem przeto pierwiastek racjonalny czyli *rozum*, jest tu właściwym kryterjum. U niektórych uczonych (jak np. u **Stöckla**), występuje ono z pewną zmianą, mianowicie jako *oczywistość*

*przedmiotowa* (objective Evidenz). Tym sposobem ma niby zyskiwać podstawę pewniejszą i zupełniejszą, gdyż ma leżeć w treści poznawczej (in dem Inhalt des Erkannten), a zarazem i podmiotowo być widocznym, oczywistym. Wszakże i tak, zdaniem naszym, bynajmniej rzeczy stanowczo nie decyduje. Pierwiastek bowiem racjonalny, czy to jako rozum zbiorowy, czy jako indywidualny, ulegać może zawsze jednostronności w sędzię, której nie da się usunąć żadną *oczywistością*. To bowiem co może być *oczywistym* dla jednego, nie będzie takim dla drugiego. Potrzeba tu czegoś więcej, jak tak chwiejne, niestałe a nieokreślone pojęcie. Ono wreszcie nie wystarcza, zdaniem samych jego zwolenników, do poznania Boga, i wtedy mówią kryterjum tego jest *objawienie*.

Konsekwentniej może przeto postępują ci, którzy bezwarunkowo opierają się na *wierze* i *uczuciu* religijnem. Twierdzą oni bowiem, że jedynie *extaza* jest jedynym źródłem i kryterjum poznania. Przedstawicielami jego są w ogóle mistycy, o których wyżej mówiliśmy. Głównym pierwotnym jego reprezentantem jest **Plotin** założyciel Nowoplatonizmu; w najnowszych zaś czasach **De Maistre**, **Lamenais**, choć ten ostatni, podobnie jak **Leroux** i wielu innych odwołuje się jeszcze i na *consensus gentium*. Kryterjum to, jako czysto podmiotowe, nie może także służyć za dostateczny probierz i dać wszechstronnej pewności poznania. Wyłączając bowiem możliwość ściśle racjonalnego badania, tym samym nawet przestaje być kryterjum filozoficznym, jako umiejętnym.

Drugą taką ostateczność przedstawia kryterjum, ściśle trzymające się *zmysłów*. Do niego należą ci wszysey, o których mówiliśmy wyżej przy dotychczasowym kierunku i pojęciu filozofii w odnośnym punkcie. Są to w ogóle materialisci i empirycy. Żądają oni, jak np. **Comte**, *dotykanej pewności*, a tym samym przeto ograniczają zakres badania tylko do zjawisk i przedmiotów czysto zmysłowych.

Te umysły, które były obdarzone wszechstronniejszym na rzecz poglądem, starały się podać takie kryterjum poznania, któreby odpowiadało całkowitej naturze czło-

wieka, jego treści zmysłowej i duchowej. Odpowiednio do takiego rzeczy widzenia, podawano *zmysły* i *rozum*, w ogóle pierwiastek antropologiczny, jako probierz poznania. Tu należy, jak widzieliśmy, **Arystoteles**, a w najnowszych czasach szkoła idealno-realna i pozytywizm w ostatecznej postaci, których przedstawiciele poznaliśmy już wyżej. Kryterjum to nazywają jednak rozmaicie: już to jako *antropologiczne*, już to jako *zmysły* i *rozum*, albo *zmysł*, *umysł* i *mysł* (Trentowski), już to jako *bezpośredniość* itd. Mimo tych różnych postaci, ma ono jednak jedną podstawę, polegającą na ujęciu całkowitej natury człowieka, w ogóle podstawę antropologiczną.

Kryterjum to przedstawia się na pozór istotnie jako najwszechstronniejsze i zupełnie wyczerpujące. Rozważywszy jednak rzecz bliżej, i ono tak samo jak i wszystkie poprzednie, nie ma pewnej i nieomyłnej podstawy. Zastanówmy się nieco nad tém.

Pierwszym warunkiem koniecznym dla kryterjum poznania, jest dokładne odróżnienie *środków* badania przedmiotu, od tego, co jako kryterjum w bezpośrednim stać powinno związku z istotą przedmiotu. Odnosnie do *środków*, kryterjum winno mieć całkiem niezależną swoją naturę, i tylko mocą swęj nieomyłnej treści powinno decydować o prawdziwości lub błędności naszego poznania. Tymczasem wszystkie powyższe kryteria, będąc właściwie tylko *środkami* badania, które nieraz mogą być użyte albo niewłaściwie do natury przedmiotu, albo niedokładnie do jego treści — mają być zarazem i *kryterjum* poznania. Zachodzi tu zatem, jak widzimy, zupełne pomieszanie pojęć. W skutek tego taka rozmaitość kryterij. Samo przez się wypływa, że kto za jedyny środek poznania czyli punkt wyjścia uważał *zmysły*, ten też wyłącznie *zmysłowe* kryterjum uważał za nieomyłne. Kto znowu uznawał tylko *rozum*, ten wyłącznie *racyjonalne* kryterjum mienił być prawdziwem itp. Ci więc, którzy się nie zgadzali ze sobą na punkt wyjścia w badaniu, czyli tak zwaną zasadę poznania, ci też nie zgadzali się i na kryterjum. Walcząc o tamto, walczyli i o to, i nigdy

się nie zdarzyło, aby zwolennicy jednej tak zwanéj *zasady* poznania, nie zgadzali się ze sobą co do kryterjum. Przedstawiciele zaś różnych owych zasad czyli środków poznania, nigdy się zgodzić nie mogli na jedno pojęcie sprawdzianu. Było to bardzo naturalném. Przyczyną jednak tego nie jest to, aby nie mogło być jednego dla wszystkich a nieomylnego kryterjum poznania, ale to, że pomieszano pojęcia zupełnie różne, i brano je za jedno.

Tym sposobem okazuje się, iż powyższe pojęcia kryterjum poznania, że pominęliśmy probierze skeptyków polegające na *prawdopodobieństwie* (probabilitas), nie mającém żadnej naukowej wartości — że powyższe pojęcia, mówimy, opierały się dotąd na mylnéj podstawie i na błędném pojmowaniu istoty kryterjum. Wypada nam zatem obecnie bliżej rozwinąć nasze pojęcie, i ustalić istotę tagmonologicznego sprawdzianu.

---

## PODDZIAŁ 2.

### Kryterjum poznania w tagmonologii.

Znając dotychczasowy kierunek *ontagmatyczny*, jasno się przedstawia i znaczenie powyższych kryteryj. Jeżeli najwyższym dotąd celem w filozofii, było dowiedzenie *istnienia*, to i dotychczasowe kryterja miały taką samą naturę. Dla tego to właśnie były one stawiane w postaciach tak ogólnych i nieokreślonych.

Umiejętność nasza mając zupełnie inną podstawę, inny kierunek, cel i przedmiot, jak dotychczasowa filozofja — tém samém przeto zmienia i naturę swego kryterjum. Jeżeli tedy ostatecznym celem i przedmiotem jéj jest *porządek* istności, czyli pojęć umysłowo je przedstawiających — to i kryterjum nasze nie może mieć natury *ontagmatycznej*, ale tag-

matoniczną. Innemi słowy, kryterjum nasze nie może służyć do celów istnieniowych, lecz do celów porządkowych, to jest musi mieć naturę regulującą nie dowody istnienia, ale dowody porządku. Konieczność takiej jego natury wypływa z samej podstawy, jaką przyjęliśmy dla rozwoju naszej umiejętności — podstawy, będącej zarazem kierunkiem tagmonlogii. Ponieważ zaś kierunek nasz jest *tagmatoniczny*, odpowiedni przyrodzonej prawidłowości całego uniwersum, a z umiejętności szczególnie nauk matematycznym — zatem i natura naszego kryterjum musi być także taka sama, tj. *tagmatoniczna*.

Tym sposobem mamy pojęcie *ogólnej* natury naszego sprawdzianu. Chodzi jednak teraz o bliższe téjże określenie.

Mówiliśmy wyżej, że dotychczasowe kryteria stały na niewłaściwej podstawie dla tego, że mieszały pojęcia zupełnie różne, i brały je za jedno. Otóż, wypada nam dokładnie rozebrać tę kwestyję, gdyż jest to kwestyja wielkiego znaczenia. Od przyjęcia bowiem takiego lub innego kryterjum, od większego lub mniejszego uznania jego treści, zależy i całe znaczenie nauki. To téż wszystkim chodziło o to, aby dowieść istotnej prawdziwości swego kryterjum, jego nieomyłnej treści. **Kartezyjusz** naprzykład mówił, że *rozum* mylić nas nie może, gdyż Bóg nie na to nam go dał, aby on nas oszukiwał, ale aby nam odkrył rzeczywistą prawdę. Przeciwnie zaś utrzymywać, byłoby to, mówił, zaprzeczać dobroci i mądrości Boga. W podobny sposób inni traktują o *zmysłach*, inni jeszcze o *uczuciu* religijném i pierwiastku *antropologicznym*, przypisując zawsze tylko swemu kryterjum cechę nieomyłności. I nam téż chodzi o to. Kryterjum tagmatoniczne jako takie, powinno być normą rzeczywistego poznania rzeczy, a więc powinno mieć w sobie cechę *nieomyłności*. Być może, wyda się to niejednemu niepodobnóm, wszelako nie sądzimy, aby się wydało niekoniecznóm. Wszelka bowiem nauka, a tém więcej tagmonlogija, mająca być syntezą wszystkich — nie może się obejść bez téj cechy, która jęj się z jęj stanowiska należy. Do tego dążą wszystkie szkoły i systemata; do tego dąży cała historyja filozofii.

Tagmonlogija również ma taki cel, i kryterjum jęj powinno być nieomylnęm, prawdziwęm, i to prawdziwęm dla wszystkich. Zachodzi więc tylko pytanie, w jaki sposób należy je pojmować, i jakim ono będzie.

Środkami naszego badania, odpowiednimi do natury całego bytu, są *zmysły* i *rozum*. Używamy ich zawsze kolejno w traktowaniu rzeczy, stosownie do tego, czy rzecz czysto materyjalna, czy umysłowa, duchowa. W pierwszym razie postępujemy od badań empirycznych, zmysłowych i rzecz uumysłowiamy; w drugim na odwrót, starając się rzecz czysto abstrakcyjnej natury uplastyczyć, uzmysłowieć, a to dla łatwiejszego jęj pojęcia. W żadnym jednak razie zmysły i rozum nie przestają być tęp czym są, nie stają się czym innęm, tylko pozostają *środkami*. W odniesieniu więc do badanego przedmiotu, nie mogą być jego kryterjum, jak również i wszystkie powyższe kryterja na nich i na *uczuciu* oparte. To bowiem (uczucie) może być tak samo środkiem, jak i tamte, ale nigdy probierzem prawdy. Kryterjum poznania powinno być niezależne od środków badania, które zwykle z czasem się kształcą: tak w życiu pojedynczego człowieka, jak w życiu całej ludzkości. Powinno być tylko *bezpośrednio* związane z rzeczą czyli z nięj wydobyte, i do nięj się odnoszące. Słowem, kryterjum poznania powinno być normą samego prawidłowego stanu rzeczy.

Na podstawie zaś naszego kierunku wiemy, że stanem rzeczy ma być stan *porządku*. Tym więc sposobem wyjaśnia się, że kryterjum to powinno być normą tego porządku rzeczy. Pojęcie jęj (tęj normy) szczegółowe zależeć będzie od szczegółowego stanu rzeczy — w ogóle zaś jest ona nieczęm innęm, jak tylko *prawidłem*, *zasadą* takiego lub owego stanu istności. Wszelka *zasada* (*ἀξίωμα*) wyraża pewien stan przyrodzony rzeczy, jest, że tak powiem, jego duszą; jest *bezpośrednio* z niego wyciągnięta — a jako taka musi być wiernęm i nieomylnęm pojęciem. O ogólnych warunkach zasady mówiliśmy wyżej przy pojęciu naszego kierunku. Kwestyja ta jednak nie może tu być przedmiotem naszego zajęcia, gdyż należy do części *fundamentalnej* tagmonlogii, i tam

będzie przedmiotem osobnej nauki. Na tém miejscu mówimy tylko ogólnie o *zasadzie*, jako o istocie naszego kryterjum. Nie potrzeba tedy więcej nam tutaj wiedzieć, jak tylko tyle, że kryterjum nasze będzie *zasadowe* czyli *aksjomatyczne*.

Wszelka zasada wydobyta jest z natury rzeczy, wyraża jej stan, i do niego się odnosi. Tém samém przeto jako ogólne prawidło, staje się probierzem dla wszystkich rzeczy w podobnym stanie będących. Aby zasada taka była prawdziwą i nieomylną, to należy do szczegółowych badań. Mówimy zaś tutaj o zasadach już jako niepodlegających najmniejszej wątpliwości, jako prawdziwych, nieomylnych i uznanych przez wszystkich.

Otóż więc takie zasady stanowią będą nasze kryterjum. Tym sposobem szczegółowym badaniom tagmonologii nadamy cechę rzeczywistego poznania, a więc wyłożony *porządek* istności będzie miał znamię istotnej prawdziwości, zgodnej z przyrodzonym stanem rzeczy. Kierunek bowiem naszej umiejętności jest, jak wiemy, taki sam jak w matematyce. Badanie tagmatoniczne jest celem wszystkich nauk matematycznych, a porządek tępem całego uniwersum. To téż tagmonologija, przyjmując taki kierunek, staje tém samém na gruncie czysto matematycznym, a przez to przyjmuje i kryterjum takie, jakie jest w matematyce. Tutaj *zasady* wprowadzone za pomocą indukeyi czyli obserwacyi i doświadczenia, wyrażają przyrodzony stan rzeczy, a wyrażają go nieomylnie. One téż właściwie są kryterjum poznania matematycznego; według nich reguluje się i normuje stan rzeczy, mający być dowiedzionym. Mówimy tu, rozumie się, już o zasadach stałych i pewnych, które w takim razie służą, jak powiedzieliśmy, do powyższego celu, do dowiedzenia jakiegoś stanu rzeczy. — Tym więc sposobem okazuje się, że kryterjum nasze nie oznacza jakiegóś jednej uniwersalnej zasady, ale jest tylko pojęciem ogólném, wyrażającym samą istotę sprawdzianu. Nie jedna zatém jakaś uniwersalna zasada, ale rozmaite *zasady* odpowiednio do danego stanu rzeczy i natury przedmiotu — będą naszym kryterjum. Wszakże wszystkie one muszą być stałe, pewne i nieomylnie. Tak

mamy w matematyce: znajdujemy tu wiele rozmaitych zasad, które czy to wyrażają stan więcej czy mniej zawikłany i na pozór ukryty przed zmysłowem okiem — mają wszelako równą i jednakową wartość. Słowem, pod względem swęj istoty są równoważne.

W ten sposób poznaliśmy istotę naszego kryterjum, którą zanim dopełnimy i objasnimy jeszcze niektórymi przykładami, dla zupełnego jęj zrozumienia — zajmiemy się w pierw poznaniem jęj zakresu.

Sfera matematyki jest dotąd ograniczona tylko do świata zewnętrznego, gdyż wszelkie dotychczasowe jęj stosowania do filozofii nie udały się. To tęd i zasady matematyki, tak czystęj jak stosowanęj, leżą tylko w obrębie tęj sfery. Tagmonlogija zaś, rozciągając się sferą swoją nie tylko do natury, lecz i do człowieka i do Istoty najwyższęj, czyli obejmując tak świat zewnętrzny, dotykalny, jak wewnętrzny, duchowy — tęd samęj przeto rozszerza ilościowo sferę swoich pryncypij. Nie tylko zatęj zasady wydobyte ze świata zewnętrznego, lecz i zasady wydobyte ze świata wewnętrznego, duchowego, a mające cechę nieomylności, stanowić będą nasze kryterjum. Słowem, odpowiednio do natury i treści przedmiotu, okażą się i zasady. Ilość ich tedy może być bardzo wielka. Nie myślmy jednak, aby przez to nauka nasza straciła na wartości, aby mogło powstać jakie zamięszanie. Matematyka posiada bardzo wiele zasad, a w fizyce i chemii coraz więcej ich przybywa z postępem tych nauk. Przez to jednak ani same te nauki, ani ich pierwsze pryncypija, nie nie tracą na wartości. Przeciwnie nawet: dalsze bowiem opierają się zwykle na poprzednich, a są pojęciami więcej skomplikowanęj treści.

Otóż więc sfera kryterjum tagmonlogii będzie tak obszerną, jak daleko sięga natura istności. A że ta jest treści zmysłowęj, idealnęj i duchowęj — zatęj i zakres sprawdzianu naszego rozszerza się do tych trzech gałęzi. Bliższe oznaczenie podziału zasad, znajdzie miejsce w osobnęj nauce, która tym przedmiotem specyjalnie zajmować się będzie. Tu zaś tylko napomykamy o tęd, gdyż mówimy właściwie o sfe-



rze kryterjum aksjomatycznego. Sfera zatem jego jest *uniwersalna*, obejmująca całą dziedzinę istności.

Napomknęliśmy wyżej, iż zasady dalsze wyrażają stan więcej zawiślany i skomplikowany, który zwykle na pozór jest niepojętym. Tak mamy w matematyce i fizyce. Nie idzie jednak zatem, aby dalsze były powszechniejsze od pierwszych. Przeciwnie, na odwrót się dzieje. To też i wszechstronie wyrozumiane pierwotne działania matematyczne, przedstawiają zasady najpowszechniejsze. Nie możemy się tu wdawać w wykład tego przedmiotu, gdyż on należy do części fundamentalnej. Napomykamy tylko o tyle, o ile to nam tu potrzebne. Powiadamy zatem, że zasady wydobyte z pierwotnych działań matematycznych są najpowszechniejsze, a tćm samćm jako takie, dadzą się żywcem przenieść i zastosować w tagmonologii. W tćj myśli uważając, nawet gdy weźmiemy zasady na proporcycje i początkowe z algebry — i te dadzą się żywcem użyć w tagmonologii, jako kryterjum aksjomatyczne.

Otóż więc, aby nie zostawić czytelnika w jakicćs chwiejności co do pojęcia naszego sprawdzianu, dopełnimy je jeszcze w ten sposób, że podamy tu niektóre z tych zasad, jakie przeniesiemy z matematyki. I tak:

1<sup>o</sup> *aby dwa stosunki mogły ułożyć dobrą proporcycję, powinny być równe sobie co do wartości, czyli matematycznie mieć równe wykładniki — dalej (w proporcyci arytmetycznej),*

2<sup>o</sup> *suma czyli wartość wyrazów skrajnych, musi być równa sumie czyli wartości średnich,*

3<sup>o</sup> *można dodawać, lub odejmować od odpowiednich wyrazów po jednakowćj ilości (czyli pojęciu), a wartość proporcyci się nie zmieni,*

4<sup>o</sup> *wyraz skrajny równa się sumie średnich mnićj drugi skrajny — dalej,*

5<sup>o</sup> *można przenosić wyrazy z jednćj strony zrównania na drugą, zmieniając tylko znaki na przeciwnie.*

Otóż, powyższe zasady matematyczne i wiele innych przeniesiemy do tagmonologii, i używać ich będziemy przy dowodzeniu, jako kryterjum aksjomatyczne.

Tym sposobem, zdaje nam się, pojęcie istoty naszego sprawdzianu zostało należycie wyjaśnioném. Teraz téż dopiero okazuje się wybitnie różnica między naszym a dotychczasowém kryterjum, o której jeszcze pomówmy, gdyż tu dopiero można dokładnie wyłożyć i zrozumieć niedostatki dotychczasowych pojęć.

W oznaczeniu istoty kryterjum starano się dotąd zawrzeć takie motywa, któreby ją podniosły i postawiły na takim stopniu, iżby z niego i w nim wszelka treść badana mogła znaleźć swoje rozwiązanie. Motywami temi był najprzód pierwiastek *nieomyślności*, który różne szkoły i systemata różnym przypisywały kryterjum. I tak: według jednych miał być nieomyślnym *rozum*, według drugich *zmysły*, według trzecich *uczucie*, według innych jeszcze *oczywistość* itd. Jasna tedy rzecz, że kryteria te, będąc środkami badawczymi lub skutkami (np. *oczywistość*) w badaniu — w żaden sposób, jako takie, nie mogły być uznane za nieomyślne. Będąc bowiem natury jednostkowej, indywidualnej, nie miały w sobie podstawy powszechnej, o którą głównie chodziło. Starano się tedy uzupełnić je w ten sposób, iż im dodano tę cechę. Widzieć to można jasno na tak zwaném *consensus gentium* (common sense, sentiment universel). *Powszechność* tedy, czyli *ogólne uznanie*, jest drugiem motywum, o które chodziło dotychczasowym systematom. Niepotrzeba jednak długo mówić, aby poznać, że cons. gen. może być tylko *skutkiem*, ale nigdy samą istotą sprawdzianu. Zgoda powszechna może być tylko rezultatem czegoś, i dla tego nie może od siebie zależeć, a przez to i nie może być żadnym problemem, gdyż ten istotą swoją *bezpośrednio* decydować musi. Wreszcie, jest to kryterjum czysto *podmiotowe*, nie dające rękojmi prawdy, choćby na jakąś rzecz wszyscy się zgadzali. Przypominamy tu tylko to, co było przed Kopernikiem z pojęciem systemu słonecznego. Jednostronność ta, będąc aż nadto bijąca, wywołała nowe kryteria, które miały ten niedostatek dopełnić. Takimi były: *oczywistość przedmiotowa* i *kryterjum następstw*. Jednakże i one nie wiele rzecz posunęły: *oczywistość* bowiem, czy będzie zwana podmiotową,

ezy przedmiotową, zawsze będzie zależeć od indywidualności sądu. Kryterjum zaś następstw, nawet w odniesieniu do prawd bezwzględnych, jest tak ogólnem i niedostatecznie rzecz malującym pojęciem, że o użyciu go doraźnem nawet mowy być nie może. I ono jednak ujmuje *przedmiotowość*, będącą ostatniem motywum, o które chodziło w dotychczasowem pojmowaniu. Wszystkie zaś te motywa były natury ontagmatycznej, odpowiednio do natury dotychczasowego kierunku.

Kryterjum aksjomatyczne jest natury wprost przeciwniej. Wyrażając w każdym razie jakąś ściśle oznaczoną zasadę (np. wyraz skrajny w proporcji arytmetycznej równa się sumie średnich mniej drugi skrajny) — decyduje nią i odrazu rozwiązuje całą kwestyję. Przez to zaś nauka zyskuje na sile i stanowczości. Nadto, kryterjum aksjomatyczne już samą swoją treścią rozstrzyga rzecz nieomylnie. Będąc zaś wyrazem przedmiotowego stanu istności, rozwiązuje rzecz zgodnie z jej przyrodzoną prawidłowością. Tym sposobem kryterjum aksjomatyczne ma wszystkie cechy, o które dotychczas chodziło. Każda bowiem *zasada*, jako taka, jest *powszechną* w zakresie swojego przedmiotu; dalej, jest *nieomylną*, jak nam potwierdza matematyka; wreszcie, ma cechę *przedmiotowości*, gdyż powstaje tylko na gruncie przedmiotowym. Kryterjum nasze jest nadto natury *tagmatonicznej*, odpowiednio do stanowiska naszej umiejętności: każda bowiem zasada wyraża niezmienny *porządek* przy pewnym stanie dla danych *n*.

Znamion takich nie mogło mieć żadne dotychczasowe kryterjum, które będąc tylko środkami lub skutkami poznania, ulegały ciągłej a słusznej krytyce. Wypowiedzeniem powyższych cech tylko odezuwano istotę prawdziwego kryterjum, ale jej bynajmniej nie poznano. Kryterjum zaś *aksjomatyczne* staje się prawdziwym *sprawdzianem* poznania, rozwiniętego na podstawie tagmatonicznej. Ono bowiem w odniesieniu do przedmiotu rzeczywiście będzie służyć jako *środek sprawdzający*, czy poznanie nasze jest prawdziwem lub nie. Ono będzie *sprawdzać* porządek treści, będącej danym

przedmiotem poznania, a tém samém i dowodzić tego porządku, który, jak wiemy, jest celem i bezpośrednim przedmiotem naszej umiejętności.

Otóż więc, pojęcie kryterjum *aksiomatycznego* dopełnia pojęcia tagmonlogii, która tym sposobem w poznaniu swéj istoty zostaje zupełnie wyczerpaną. Wiemy teraz, że nauka porządku istności będzie nauką prawdziwego *porządku*, mającego przedewszystkiém w zasadach matematycznych swoje kryterjum. Nie zatém jakaś marzona harmonija o dziedzinie natury i ducha; nie jakiś ład sztuczny i naciągnięty, ale przyrodzony porządek rzeczy będzie przedmiotem naszego wykładu.

Z podziałem tym kończymy tedy oddział trzeci o *Kryterjum poznania*, a z nim i rozdział pierwszy niniejszego Wstępu o *Istocie tagmonlogii*.

Obecnie, wypada nam poznać znaczenie, jakie mieć będzie tagmonlogija względem innych umiejętności i nauk, w ogóle względem całej oświaty. Tym bowiem tylko sposobem może ona utrzymać naturalny związek, jaki ją łączyć powinien z całym umysłowym bytem.

---

## ROZDZIAŁ II.

### Tagmonlogija w stosunku do rozwoju umysłowego, czyli tagmonlogija i oświata.

W rozdziale poprzednim poznaliśmy znaczenie tagmonlogii w stosunku do niej saméj, czyli jéj istotę. Znaczenie jéj, że tak powiem, wewnętrzne, zostało tam zupełnie wyczerpaném. Istotna treść jéj organizmu i niezmiennie jéj znamiona zostały tam wyłożone, dając nam tém samém możność zupełnego poznania wewnętrznej istoty tagmonlogii. Jednakże

znaczenie jęj, że tak powiem, zewnętrzne, stanowisko jęj w dziedzinie wiedzy, w tym wielkim organizmie różnych objawów intelligencyi ludzkiej, nie zostało jeszcze oznaczoném. Tymczasem tagmonlogija, jak każda inna rzecz, pozostaje w naturalnym związku z innymi umiejętnościami. Przyrodzony stosunek wiąże ją tak samo z innymi płodami ducha, jak i same rzeczy ze sobą. Otóż więc, oznaczenie tego jęj stosunku, poznanie znaczenia, jakie mieć będzie względem innych umiejętności, w ogóle względem całej oświaty — będzie przedmiotem niniejszego rozdziału.

Umysł ludzki, pierwotnie się rozwijając, grupował spostrzeżenia swoje nad pojedynczemi rzeczami w ten sposób, jak one mu się nastreżały, jak podpadały mu pod oko. Były to rozstrzelone poglądy i pojęcia, niezłączone jeszcze żadnym organicznym węzłem, żadną przewodnią myślą. Dopiero następnie spostrzeżeniom tym i poglądom nadawał pewien układ, pewien umiejętny związek, a to w celu wykazania znaczenia pojedynczych części między sobą, wzajemnego ich stosunku. Tym sposobem badania nad pewnym przedmiotem zaczęły przybierać postać umiejętnej całości, to jest formę systemu. Taką koleją powstały różne nauki i umiejętności, które wreszcie umysł ludzki zapragnął połączyć jedną wspólną myślą, jedną duchową nicią. Usiłowania na tém polu zrodziły umiejętność, mającą być wyrazem tego pragnienia. Ona miała być węzłem różnych umiejętności między sobą, systemem systemów, nauką nauk. W takiej postaci przedstawia się *filozofija* dopiero u **Arystotelesa**, choć, jak wiemy, początek jęj i nazwa powstała wcześniej przypadkowo. Odtąd filozofija przedstawia się jako umiejętność centralna, jako synteza wiedzy, i, jako taka, oznacza w ten lub ów sposób stosunek swój do innych umiejętności, w ogóle do całej oświaty.

Tagmonlogija pod względem swego zadania jest, jak wiemy, kontynuatorką filozofii. Stosunek zatem, jaki łączył filozofiję z innymi umiejętnościami, przechodzi na tagmonlogiję. Potrzeba jednak bliżej go poznać, albowiem ze zmianą stanowiska zmienia się i znaczenie umiejętności względem

innych nauk. Tylko więc wszechstronne i dokładne wykazanie rozlicznych względów, które kierować będą tagmonologiją w rozwoju umysłowym, może doprowadzić tak do poznania jej wartości dla całej oświaty, jak do bliższego zrozumienia jej istoty.

Człowiek skazany na pracę, tylko w niej znajduje zaspokojenie rozlicznych swoich potrzeb, tak bytu materialnego jak duchowego. Naglony koniecznymi warunkami życia, zwraca się najpierw do świata zewnętrznego, i stara się poznać jego istotę i rozliczne jego objawy. Pierwotne pojedyncze spostrzeżenia o naturze łączy z czasem ze sobą, nadaje im pewien układ, słowem, tworzy naukę. Rozmaitość znowu przedmiotów świata zewnętrznego daje początek rozmaitym umiejętnościom przyrodniczym. Pierwotne badanie natury, ograniczone tylko do niezbędnych potrzeb życia fizycznego, rozszerza swoje granice, obejmując całą dziedzinę świata zewnętrznego. Już nie tylko świat będący podnóżem, ale i całe sklepienie niebieskie ogarnia umysł, i szuka w niem rozwiązania tajemnicy swojego życia. Tym sposobem powstaje jedna wielka grupa nauk, dotyczących *natury*. Tu należy matematyka, astronomija, nauki przyrodnicze, geologija itd.

Prawie równocześnie z temi naukami, człowiek zwraca się do poznania swój własnej istoty. Świat zewnętrzny nie rozwiązał mu jeszcze tych zagadnień, jakie stawiało mu jego życie i jego wewnętrzny pierwiastek. Stąd też tylko w badaniu i poznaniu samego siebie, spostrzegł jedyną podstawę rozwiązania gnębiących go pytań. Przywiązany do codziennego życia, skrzepowany jego pierwszemi potrzebami — tylko w pewnych chwilach wolniejszych od zwykłych trosk, mógł on oddać się rozmyślaniu zasad dla swego życia i dla całego społeczeństwa. Poznanie tedy własnej istoty pod względem fizycznym i duchowym było najpierwszym celem. Tamto zrodziło *medycynę*; oznaczenie zaś zasad moralnej egzystencji dla indywidualum i przepisów dla całego społeczeństwa, dało początek *etyce* i *polityce* już w starożytnej Grecji. Wszedłszy na tor badań antropologicznych, człowiek zaczął

uprawiać różne objawy swego życia i swęj istoty. Znajomość minionych czasów i przekazanie ich potomnym dało początek *historji*, a troskliwość o przyszły byt społeczeństwa zrodziła naukę traktującą o wychowaniu młodzieży, tj. *pedagogikę*. Harmonijne kształcenie wszystkich władz stało się głównem zadaniem wychowania. Stąd ujęto w ścisłe ramy te nauki, które rozum, wolę, pamięć i uczucie miały doskonalić.— W nowszych znowu czasach zaczęto racjonalniej pracować nad dobrobytem ogólnym społeczeństwa. Nie tylko strona duchowa, będąca głównym celem wieków średnich, ale i strona fizyczna zaczęła się domagać uwzględnienia swoich potrzeb i praw, nadając przez to popęd do rozwoju *ekonomii*, na innych jak w starożytności zasadach. W najnowszych czasach, postawiono na tém polu krok wyżej, zajmując się kwestyją podniesienia bytu materyjalnego każdego pojedynczego indywiduum. Obok tych dążności widzimy jeszcze i inne nauki, ujmujące zewnątrzny objaw psychicznej działalności człowieka, i dopełniające tém samém zakresu jego całkowitej istoty. Wszystkie zaś te nauki stanowią, jak widzimy, drugą grupę umiejętności dotyczących *człowieka*, z którymi tagmonlogija zostaje w dalszym lub bliższym związku.

Rozwój inteligencyi obejmuje od samego początku wszechbyt, całe istnienie. Nie tylko pierwiastek fizyczny, ale i pierwiastek duchowy wchodzi na stanowisko umiejętnego badania. Pojęcia, przechowane podaniem i wiarą, stają się przedmiotem rozumu, dążącego do ich umiejętnego poznania. Idea bóstwa, przenikając cały ogół społeczeństwa, staje się szczególnym przedmiotem stanu kapłańskiego. Różne formy i obrzędy religijne rodzą życie publiczne, kościelne, mające już pewne stałe pojęcia religijne, skupione w odrębnej nauce — *teologii*. Umiejętność ta już u starożytnych Żydów jest troskliwie uprawiana, a filozofowie greccy podejmują samodzielne studyja na drodze rozumowej w poznaniu Istoty najwyższej. Odtąd przedmiot ten staje się najwyższym przedmiotem badań filozoficznych, jako ostateczne zadanie metafizyki. Kilka pierw-

szych wieków naszej ery, jest on jedyną kwestyją rozmaitych sekt, szkół i systematów. Do dziś dnia nie traci on swęj wartości naukowej, ale jest przedmiotem najrozmaitszych poglądów, często tak skrajnych, że wyłączaających się nawzajem. Pojęcia te, mając podstawę rozumową, tworzą osobną naukę filozoficzną, jako *teozofiję* albo *teodyceę*. Idea Boga, będąc tedy tak przedmiotem wiary jak rozumu, wymagała zawsze bliższego oznaczenia stosunku jęj do filozofii. Tak więc i tagmonlogija w celu wyczerpnięcia wszelkiej treści rozumowej, musi z góry oznaczyć swój do nięj stosunek, i wykazać zadanie i zakres, jaki jęj przynależy tak w zbadaniu Istoty najwyższęj, jak w oznaczeniu normy dla ideału życia moralnego. Tym sposobem nauki, dotyczące tego przedmiotu, stanowiąc będą trzecią i ostatnią grupę w oznaczeniu stosunku tagmonlogii do ogólnego rozwoju umysłowego.

Rozdział zatęm niniejszy rozdzieli się na trzy oddziały:

Oddział 1. *Tagmonlogija i nauki dotyczące natury,*

Oddział 2. *Tagmonlogija i nauki dotyczące człowieka,*

Oddział 3. *Tagmonlogija i nauki dotyczące Boga.*

Jeżeli zastanowimy się głębięj nad ogólnym rozwojem umysłowym, zwanym zwykle oświatą, to dojdziemy do tego rezultatu, że on polega na harmonijnęm ukształceniu całkowitej istoty człowieka, jego strony fizycznej i duchowej; na wyczerpnięciu wszelkich rodzajów i przedmiotów poznania. Dopóki to nie nastąpi, będzie zawsze jednostronność, dochodząca niekiedy do stanu grubęj ciemnoty. Jeżeli będziemy rozwijać jeden nasz pierwiastek kosztem drugiego, albo badać jeden przedmiot a zaniedbywać drugi, będzie zawsze taka oświata jednostronną i niezupełną, będzie objawem chorobliwego stanu umysłowego. I tak: jeżeli kształcić się będzie przeważnie pierwiastek fizyczny człowieka, natenczas oświata jego będzie miała gruby charakter zmysłowy; będą występować tylko cele egoistyczne, brudne, pozbawione wszelkiej wyższęj dążności, zmiierzające jedynie do materialnych korzyści, przybierające w organizmie państwowym dążności absolutne itd. Jeżeli znowu kształcić się będzie przeważnie pierwiastek duchowy, to tu odpowiednio do tego czy da się



przewagę rozumowi, czy woli lub uczuciu — oświata taka będzie miała charakter w ogóle również jednostronny. Przeważne kształcenie rozumu, nada jój charakter racjonalistyczny — woli, charakter religijny, mistyczny — uczucia, charakter estetyczny. Cały zaś taki kierunek niedomagać będzie brakiem wykształcenia strony fizycznej człowieka i jego materyjalnych potrzeb. Narody, trzymające się tego kierunku, będą mogły stać wysoko intelektualnie, mieć piękne moralne pojęcia i wysoki smak estetyczny, ale będą słabe fizycznie; dobrobyt ich materyjalny będzie stał na niskim stopniu; stanowisko ich państwowe, militarne, będzie słabe, jeżeli nie żadne. Narody znowu, trzymające się przeważnie kierunku przeciwnego, będą miały oświatę skierowaną do celów czysto materyjalnych, egoistycznych, przy której wszelki gwałt dokonany w imię niby obrony lub utrwalenia idei państwowej, znajdzie swoje usprawiedliwienie.

Do takich rezultatów dojdzie się zawsze, czy to będzie się kształcić jeden pierwiastek z ujmą drugiego, czy uprawiać jeden przedmiot kosztem innych. Tylko więc harmonijne kształcenie strony fizycznej i duchowej człowieka, tylko zarówno badanie natury, człowieka i Boga — może doprowadzić do prawdziwej oświaty, wszechstronnie rozwijającej ciało i ducha. Tagmonlogija właśnie musi stać na straży tego harmonijnego rozwoju umiejętności, które w niej tylko mogą znaleźć rękojmię jego prawidłowego lub nieprawidłowego postępu. Ona musi być niejako busolą nauk na oceanie wiedzy, i, że tak powiem, kapelmistrzem w orkiestrze umiejętności. Do niej zwracać się muszą pojedyncze nauki, jeśli się nie chcą wyłączyć z ogólnego postępu cywilizacyjnego; w niej szukać potwierdzenia ogólnych swoich rezultatów, a ona nadawać musi impuls i utrzymywać takt niezmienny w ogólnym rozwoju umiejętności. Dla tego też zanim bliżej poznamy stosunek jój do innych umiejętności, musimy wpierv zdać sobie ogólne sprawozdanie z dotychczasowego poglądu na stosunek filozofii do innych nauk, i na stanowisko, jakie te zajmowały względem niej.

Różne pojedyncze umiejętności, jakie przedstawia organizm wiedzy, powstały na podstawie szczegółowych studyjów pojedynczych rzeczy. Przedewszystki<sup>em</sup> byt zewnętrzny rzeczy zajmował uwagę badaczy; objawy i fenomena zewnętrzne były pierwszym przedmiotem badania; słowem, realność rzeczy stała się celem szczegółowych studyjów. Wobec takiego stanu, filozofija, pragnąc utrzymać niezależne swoje stanowisko, i być królową nauk, jak j<sup>ej</sup> przepowiedział **Arystoteles** — starała się stanąć na takim punkcie, któryby był odpowiedni j<sup>ej</sup> wysokiemu zadaniu. Do tego utorował j<sup>ej</sup> drogę już w starożytności **Plato**, twórca tak zwanego *idealizmu*. Celem filozofii, według niego, miało być poznanie *idei* rzeczy, to jest najwyższego j<sup>ej</sup> prototypu, niezależnego od rzeczywistości bytu, czyli inaczej poznanie wnętrza rzeczy, albo rzeczy *sam<sup>ej</sup> w sobie*. Pogląd taki stał się prawdziwą maniją filozofów, od któr<sup>ej</sup> nie mogła uwolnić ich ani reforma **Bakona**, ani reforma **Kanta**, jakkolwiekbądź ci uczeni wykazywali w rozliczny sposób, że umysł rzeczy w sobie (*essentia, das Ding an sich*) poznać nie może. Mimo to jednak, pogląd ten zachował się do dziś dnia, i jest właśnie podstawą zapatrywania się na sfosunek filozofii do innych umiejętności.

Jeżeli, powiadają, inne nauki badają tylko zewnętrzne, widzialne objawy, a nie chodzi im o to jaką jest niewidzialna strona rzeczy, to filozofija powinna badać rzecz *samą w sobie*, wewnętrzną j<sup>ej</sup> istotę. Jedni uczeni rozumieją pod t<sup>em</sup> ostateczne zasady rzeczy, które tylko niby filozofija może wykryć; inni, nie łatwo powiedzieć co, bo to ma być *coś*, czego żadnym zmysłem dostrzedz nie można, i do czego właściwie i rozum dojść nie może. Oczywiście tedy rzecz, że mimo oznaczenia takiego stanowiska, filozofija wyczerpana wsz<sup>erz</sup> i wzdłuż nie doprowadza nikogo do poznania żadnej *rzeczy w sobie*. Stąd to usprawiedliwione napaści empiryków, śmiejących się z tego rodzaju rozmyślań i medytacyj, z któr<sup>ych</sup> ani nawet bujny umysł Fichtego, Schellinga i Hegla, nie zdołał przynieść nic trwałego. Przy takim poglądzie najdowolniej naciągano umiejętności przyrodnicze w dziale filo-

zofii natury, tworząc raczej system urojeń, a nie system najwyższych praw.

Filozofija utrzymuje dotąd, że naturalista niezadawalnijający się badaniem zewnętrznych, widzialnych objawów przyrody, ale wnikający w wewnętrzną, niewidzialną jej istotę, kreślący prawidła jej prawidłowości, i wiążący pojedyncze jej części w organiczną całość, staje się już przez to filozofem natury, jakby tylko filozofom wolno było stawiać najwyższe dla niej zasady. To samo, powiada, prawnik, odrywający się od zewnętrznych objawów prawa, a wnikający w ostateczne jego zasady, jakim ono właściwie być powinno, niezależnie od tego jakim jest w ustawodawstwie, staje się już, ściśle biorąc, filozofem prawa. Również historyk, filolog, o ile nie poprzestaje na zewnętrznych objawach, ale sięga niewidzialnych zasad, kierujących rozwojem ludzkości i języka, przestaje być w ścisłym znaczeniu historykiem i filologiem, ale staje się filozofem historii i języka. Słowem, wszędzie tam, gdzie idzie o niewidzialne zasady rzeczy i organiczne połączenie, zachodzi już teren filozofii i jej stanowisko, które właśnie miało mieć taką najwyższą cechę idealną.

Pogląd ten przedstawia się na pozór dosyć uzasadnionym, ale jeżeli wnikniemy głębiej w naturę rzeczy, poznamy dopiero całą jego niestosowność i mylny punkt widzenia.

Filozofija, uzurpując sobie orzekanie niewidzialnych zasad, powinna albo je naukom dyktować, chcąc utrzymać swoją powagę — albo nie przyznawać jedynie sobie tego przywileju, i nie nazywać każdego *filozofem*, kto wydobywa zasady rzeczy. Wtedy bowiem sama staje się jedynie kompilatorką cudzej pracy, i nie ma żadnego własnego wytkniętego celu. Jako taka zaś staje się albo nauką zbyteczną, albo przynajmniej nie jest taką jaką chce być, w zakresie tak uniwersalnym jak sobie naznacza. Widzimy też, że szczegółowe badania innych nauk o tyle mają wartość, o ile są ujęte w pewne stałe zasady. Tém łatwiej zaś im, jak filozofii, je tworzyć, że się szczegółowo i bezpośrednio zajmują rzeczą. To też wszystkie umiejętności mają to na celu.

W fizyce i chemii spotykamy się właściwie tylko z prawami ciał: czy to co do ich objawów zewnętrznych, czy to co do ich wewnętrznego powinowactwa. Historyja téż bez praw rozwoju, czy to narodu, czy całej ludzkości, jakkolwiekbyż jest taką prawie do dziś, byłaby jednak tylko dziecinnym opowiadaniem, które przecież obecnie porzuca i wchodzi na właściwą drogę. Wprawdzie jest to zadanie bardzo trudne, tak z powodu ogarnięcia tysiącznych faktów, jak z tego, że fakta te, mimo tej swój ilości, mogą być jeszcze niedostateczne do wykrycia praw rozwoju ludzkości, mającej się rozwijać w niewiadomą przyszłość. Mimo to jednak, specjalista historyk łatwiej może tego dokonać niżeli filozof, który, niepodobna, aby bez znajomości szczegółów, mógł tworzyć dla nich prawa ogólne. Tak samo tylko specjalista filolog może tworzyć prawa dla rozwoju języka, choć przez to jeszcze nie nazwie się pewno filozofem. Prawnik zaś bez praw, krótko powiemy, nie będzie prawnikiem.

Okazuje się zatem z tego, że ponieważ i inne umiejętności tworzą zasady, i to odnośnie do rzeczy ostateczne i najwyższe zasady — to filozofija w takim razie traci zupełnie swój przedmiot, a o ile przywłaszcza sobie i przejmuje cudzą pracę, wbrew jej samodzielnemu stanowisku, staje się przez to co najmniej kompilatorką. Tak więc przekonujemy się tym sposobem, że takie stanowisko filozofii i taki pogląd na stosunek jej do innych umiejętności, nie ma żadnej krytycznej podstawy, i wykazuje tylko nieświadomość własnego dobrze zrozumianego celu i właściwej drogi rozwoju.

W poprzednim rozdziale poznaliśmy dokładnie kierunek tagmonologii i dotychczasowy kierunek filozofii z naszego punktu zapatrywania się. Cały dotychczasowy rozwój filozofii stał na drodze ontagmatycznej, i dla tego stosunek filozofii do innych umiejętności okazał się szczegółowo w takiej postaci jak widzieliśmy, gdy ogólnie biorąc ma on naturę ontagmatyczną. Zaraz wyjaśnimy to bliżej. Filozofija dotychczas mając za najwyższy cel dowiedzenie istnienia Boga i duszy, starała się stanąć na takim stanowisku i tak postawić względem innych umiejętności, ażeby to stanowisko jej

wydało się najwyższém, i ażeby kierunek innych nauk był podporządkowany pod kierunek filozoficzny. Stąd więc, nie znając jedynéj możliwéj a przyrodzonéj drogi scyentyficzego rozwoju, jaką jest droga tagmatoniczna, połączyła sposoby badania aprioryczny i aposterioryczny, praktykowane w różnych umiejętnościach, i nadając im formę filozoficznój metody, stanęła niby wyżej po nad inne umiejętności — gdy właściwie ani żadnój nowéj metody, ani żadnego wyższego stanowiska przez to nie wyraziła. W matematyce bowiem oba te sposoby badania są zwykle praktykowane, co u nas **Jan Śniadecki** dokładnie wyjaśnił, a ogólnikowość jakiej się trzymała filozofija przy takiéj metodzie, nie może bynajmniej zasługiwać na przyznanie jéj przez to wyższego stanowiska. Ale, jak wiemy, wszystko to pochodziło z dążności do celów ontagmatycznych. Tylko bowiem przy uzurpowaniu sobie takiego stanowiska, mogła piąć się do dowodzenia istnienia Boga i duszy, gdy inne umiejętności takich celów ontagmatycznych nie mają. Tylko przy takim ogólnikowym sposobie traktowania rzeczy, mogła tworzyć wrzekome dowody istnienia, i rezultaty innych umiejętności podciągać pod takie swoje cele. Tylko przy nim mogła powiedzieć, że kto tworzy najwyższe zasady, ten jest już filozofem; gdyż sama przedewszystkiém chciała stworzyć najwyższą zasadę na dowiedzenie istnienia. Twierdziła tedy w ten sposób, że ponieważ zasadą zasad, czyli najwyższém pryncipium jest istnienie Boga, zatem umiejętność mająca to na celu jest najwyższą i takimże jest jej stanowisko — a więc o tyle i stosunek jéj do innych umiejętności okazywał się w postaci podporządkowującej inne nauki pod nią, jako nie mające takich niby wysokich celów.

Tagmonlogija, stojąc na zupełnie innéj drodze, mając cele tagmatoniczne, będące wyrazem ogólnéj prawidłowości całego bytu — tém samém przeto znienia i naturę swego stosunku do innych umiejętności. Jeśli filozofija uważała siebie za stojącą na stanowisku wyosobnioném — to tagmonlogija, odpowiednio do swego kierunku, który w istocie jest i przyrodzonym kierunkiem wszystkich innych umiejętności,

tylko nieświadomie, i który nadto jest wyrazem prawidłowości całego bytu — staje względem innych umiejętności, co do umiejętnego rozwoju, na stanowisku spólrzędnym, czyli równoważnym. Tak inne nauki, jak i tagmonlogija zmierza do celów tagmatonicznych, i ma być tylko świadomym wyrazem tego, co dla nas nieświadomie rozwinęło się i rozwija w historii całego bytu. Stąd więc tagmonlogija, co do rozwoju swego, stoi względem innych umiejętności na stanowisku spólrzędnym, mianowicie *tagmatoniczném*. Wyższość jej co do tego może być tylko o tyle, że ona z celem tym łączy zupełną świadomość, gdy tymczasem inne nauki, zajęte zmysłowymi objawami rzeczy, nie pojmują tego celu świadomie, a jeśli nie zbaczają to dla tego, że idą za przyrodzonym stanem rzeczy, który, jak wiemy, w rozwoju swoim ma też samą cechę. Ogólne jej zatem stanowisko w stosunku do innych nauk, jest spólrzędne, mianowicie jest to stanowisko *tagmatoniczne*, mające porządkowość na celu. Do bliższego zaś oznaczenia jego natury dojdziemy wtedy, skoro rozważymy pojęcie naszej umiejętności.

Tagmonlogija, jak wiemy, jest to *umiejętność porządku istności*. Określenie to ujmuje całą naturę rzeczy, odpowiednio do uniwersalnej sfery. Ale, aby je dokładnie zrozumieć, musimy sobie przypomnieć, cośmy mówili przy wywodzie pojęcia naszej umiejętności. W pojęciu tém dadzą się odróżnić dwa motywa: pierwsze, iż bezpośrednim przedmiotem jest *porządek*; drugie, że dopełnienie jego stanowią wszystkie rzeczy czyli *istności*. Pierwsze motywum jest, powiedzieliśmy, celem wszystkich innych umiejętności choć nieświadomie, zatem z tego tylko względu między tagmonlogiją a innemi naukami nie mógłby zachodzić żaden stosunek, gdyż ten wymaga koniecznie rzeczy różnych między sobą. Drugie zaś motywum wyraża przedmiot w postaci najogólniejszego pojęcia (*istność*), który inne umiejętności w definicyjach swoich bezpośrednio oznaczają. Tak np. zoologija jest to nauka o *zwierzętach*; miologija, jest to nauka o *mięśniach*; hydrostatyka, jest to nauka o *równowadze cieczy*; hydrodynamika — o *ruchu cieczy* itd. Tagmonlogija zatem, jako w zasadzie

nauka o wszystkich rzeczach czyli *istnościach*, gdyby się niemi miała zajmować w ten sposób jak inne umiejętności, tj. gdyby miała je badać *in natura objectiva*, musiałaby być wówczas wszystkiemi temi umiejętnościami jak one są, a zatem straciłaby swoje odrębne i samodzielne stanowisko, nie mówiąc już o tém, że jako taka właściwie egzystowaćby nie mogła. Otóż więc i z takiego punktu zapatrywania się, stosunek tagmonologii do innych umiejętności nie dałby się oznaczyć, gdyż właściwie realnie nie mógłby istnieć, jako między rzeczami zupełnie ze sobą równoważnemi. Tymczasem między takimi rzeczami stosunek jest niemożliwym, i matematyka go też nie dopuszcza. Aby jednak wyjaśnić i uczynić dokładnie zrozumiałym stosunek tagmonologii do innych umiejętności, który faktycznie istnieje, potrzeba nań zapatrywać się w ten sposób, jak tego wymaga przyrodzony stan tych umiejętności.

Ponieważ tedy inne umiejętności, odpowiednio do swoich definicyj, zajmują się badaniem istności *in natura objectiva*, tj. na podstawie bezpośrednich objawów tych istności, — to przedmiotem tagmonologii, jak mówiliśmy przy wywodzie jęj pojęcia, nie mogą być rzeczybrane *in natura objectiva*, ale *in natura subjectiva*. Nie same zatem rzeczy *in natura concreta*, ale tylko *in natura intellecta*, tj. nie jako bezpośrednie okazy, ale tylko jako *pojęcia* są przedmiotem tagmonologii.

Tym sposobem umiejętność nasza bada te same wszystkie rzeczy co i inne, ale tylko jako pojęcia, jako wyrazy, choć bynajmniej nieoderwanie od bytu rzeczywistego, jak w kierunku formalnym, ale w związku z ich przedmiotowym bytem. Z tego jedynie względu zatrzymuje ona swoje odrębne i niezależne stanowisko, i tylko tak uważana może być przedmiotem rozbioru stosunku jęj do innych umiejętności, gdyż tym jedynie sposobem zachowuje się niezbędną różnicę, konieczną przy każdym stosunku jako takim.

Otóż więc, stosunek tagmonologii do innych umiejętności oznacza się w ten sposób, że kiedy one badają rzeczy *in natura concreta*, tj. jako bezpośrednie okazy, to ona bada je

*in natura intellecta*, tj. tylko jako pośrednie okazy naszego ducha, jako pojęcia. — Nie zatém jakieś najwyższe zasady rzeczy, w różnicy od innych nauk poznających niby tylko pierwsze pryncipia — nie jakiś monopol na organiczne łączenie, właściwe i innym umiejętnościom — nie jakieś badanie rzeczy samych w sobie, *coś* czego nikt zrozumieć nie mógł; ale najprostsze oznaczenie różnego sposobu badania jednych i tych samych rzeczy, stanowi istotę pojęcia stosunku tagmonologii do innych nauk.

Rozmyślanie i tworzenie zasad, oraz organiczne łączenie rzeczy, może tak samo dobrze być udziałem tagmonologa, jak i każdego innego badacza. Jedni jednak i drudzy tylko wtedy powinni jakąś hipotezę stawiać jako nieomylną i pewną zasadę, gdy ta odpowiadać będzie wszystkim warunkom, wymaganym dla zasady jako takiej. Różnica jednak co do istoty ich badania nie będzie zachodzić żadna, gdyż tak specjalny badacz jak tagmonolog traktować będą jedną i tę samą rzecz, tylko z innego punktu zapatrywania. Rezultaty zatém muszą być także co do wartości jednakowe, albowiem specjalny badacz traktować będzie przedmiot *in natura conereta*, a tagmonolog tę samą rzecz, tylko *in natura intellecta*. Tamten ma wykazać porządek istności *in concreto*; ten zaś tenże sam porządek istności *in intellectu*. W razie tedy niezgodnych rezultatów będziemy mieli dowód fałszywości badania jednej lub drugiej strony, albo i obu razem. W takim razie trzeba będzie powtarzać badanie tak długo, dopóki nie odpowie wymaganym warunkom.

Tagmonologija na takim stanowisku zachowuje zupełną swoją samodzielność w stosunku z innemi umiejętnościami, i te nawzajem niezależnemi są zupełnie. Razem wzięte stanowią dwie części wzajemnie się uzupełniające, konieczne dla swój prawidłowej egzystencyi tak dalece, że jedna strona bez drugiej nie może mieć dostatecznej gwarancyi swego rozwoju i pochodzenia: niby dwie nogi, co jedna drugą wspiera na drodze żywota. Obie niezależne od siebie znaczyć jednak będą w pochodzie swoim ślad jeden, jak jeden prosty ślad



znaczą stopy ludzkie, bo jeden tylko jest możliwy kierunek dla wszelkiego badania, tj. kierunek tagmatoniczny.

Tym sposobem mamy już ogólne wyobrażenie stosunku tagmonologii do innych umiejętności, które służyć będzie za podstawę do bliższych studyjów tego przedmiotu. Wypada nam zatem obecnie przejść tylko szczegółowo powyższe trzy grupy umiejętności, ażeby poznać znaczenie ich dla tagmonologii, i nawzajem.

Z kolei więc przystąpimy teraz do oddziału pierwszego.

---

## ODDZIAŁ I.

### Tagmonologija i nauki dotyczące natury.

W rozwoju całego bytu znajdujemy stałą i niezmienną prawidłowość, której ulega wszelka treść, wszelkie pojedyncze objawy i zjawiska. Nie téż nie przekracza granic téj prawidłowości, jeżeli naturalnie się rozwija, jeżeli nie podleg jakim wyższym wpływom, mogącym przestąpić przyrodzony rozwój rzeczy. W rozwoju umiejętności prawidłowość ta znalazła całkowite swoje zastosowanie; intelligencyja człowieka przeszła wszystkie stopnie, konieczne dla jój normalnego wykształcenia. Dzieje filozofii, uważając je szczególnież ze względu na kierunek badania, najlepszym są tego dowodem. Początek ich przedstawia właśnie fazę, w której umysł człowieka zwrócił się do natury, jako najpierw uderzającej jego zmysły i rozum. Zjawiska i fenomena przyrody, nie mogły ujsć uwagi człowieka, i nie zwrócić jój przedewszystkiem do siebie, bo aż nadto przemawiały do żywego i pełnego pragnień wiedzy jego rozumu. Rozum zaś ten nie będąc spaczony niczém, zostając jeszcze w całej swój treści świeżym i czystym, jak przyroda, która go uderzała—przejął niby zwierciadło zjawiska natury, i nieskażenie je wyraził.

Przez to zaś założył niewzruszony fundament umiejętnościom dotyczącym natury, tj. umiejętnościom *kosmologicznym*, nazwanym tak od wyrazu greckiego *κόσμος*. Matematyka szczególniej odnosi tutaj swój początek, że pomijamy mało znane jej dzieje na wschodzie. Stały i niezmienny stan natury, prawidłowość cechująca wszelkie jej zjawiska i fenomena najpierw została pochwyconą, niby święty ogień mądrości niebieskiej. Szkoła Pytagorejczyków reprezentuje w starożytności nauki matematyczne i pierwszą tendencję zastosowania ich do filozofii. Sięgając świata gwiazdzistego, nauki te tworzą wysoką i piękną umiejętność astronomii, a rozwinięte w naszych czasach, stają się prawdziwą chlubą rozumu.

Szkoła znowu Jonów zwróciwszy się do rozbioru materii, pragnąc poznać nietylko zewnętrzne objawy przyrody, ale i wewnętrzny związek jej szczegółowej treści — daje początek naukom przyrodniczym. Wskutek jednak niedostateczności naszych zmysłów do wniknięcia w wewnętrzną organiczną budowę ciał, i w skutek braku odpowiednich do tego środków, nauki te aż do najnowszych czasów pozostawały w niemowlęcym stanie, i dopiero z wynalezieniem zdumiewających narzędzi, zaczęły właściwie i umiejętnie się rozwijać. Długo żywione na łonie filozofii: stanowiące z nią jedną całość, albo bezpośrednio złączone, jak matematyka w szkole Pytagorejczyków — wyłączyły się z czasem, tworząc odrębne samodzielne umiejętności. Przyczyną tej seperacji była w ogóle tak różnorodność przedmiotu i szczegółowe rozwinięcie studyjów, jak zawody lub niemożliwość przeprowadzenia w filozofii takich ścisłych badań, jakie okazały się możliwymi w umiejętnościach dotyczących natury.

Stąd więc o tyle ciekawszém i konieczniejszém dla nas jest poznanie stosunku tagmonologii do tych nauk, gdyż ono rzuci nam nowe światło na ten przedmiot, uważany z tagmonologicznego stanowiska. Ponieważ zaś z umiejętności dotyczących natury najważniejsze miejsce zajmuje matematyka i nauki przyrodnicze, a szczególnie, ponieważ dobrze wyrozumiany stosunek tagmonologii do matematyki, może nam dać, że tak powiem, punkt oporu do poglądu na stosunek tag-

monologii do reszty innych umiejętności — przeto, ograniczymy się tylko na nich, dzieląc tym sposobem oddział ten na dwa poddziały:

Poddział 1. *Tagmonlogija i matematyka.*

Poddział 2. *Tagmonlogija i nauki przyrodnicze.*

Zobaczmy więc najpierw, jakie znaczenie mieć będzie matematyka względem naszej umiejętności, i nawzajem.

---

## PODDZIAŁ 1.

### Tagmonlogija i matematyka.

Cheąc poznać stosunek dwóch rzeczy między sobą, trzeba je przedewszystkiem znać dokładnie, gdyż bez tego badanie będzie albo niemożliwem, albo nie mającém realnej wartości. To samo się ma z tagmonlogiją i matematyką. Mówiąc o stosunku tych umiejętności, już przez to samo dajemy poznać, że bierzemy je w całkowitym ich zakresie, nie zaś tylko w ogólném ich pojęciu, przedstawiającem się w definicyi. Tym tylko bowiem sposobem można wszechstronnie wyrozumieć znaczenie i wartość wzajemną tych umiejętności, a więc i oznaczyć stosunek ich między sobą. Mając zaś takie zadanie; mając oznaczyć stosunek dwóch umiejętności w całej ich wewnętrznej pełni, potrzeba wniknąć głęboko w ich naturę, i zrozumieć na czém one polegają. Wszelkie powierzchowne w tym razie traktowanie doprowadzi do błędnych rezultatów, na których opierając się, założy się również błędną podstawę dla dalszych badań i poglądów. Powierzehowność taka może potem przechodzić z jednego pokolenia na drugie, i trzymać długi czas w błędzie tych, którzy bez takich historycznych danych, doszliby może sami do lepszych rezultatów.

Tak właśnie było dotychczas z poprzedniczką naszą filozofiją i z matematyką. Lekkomysłne przesądzenie orga-

nieznego ich połączenia przez ojca filozofii moralnej, przeszło do dalszych pokoleń tak świata starożytnego jak nowożytnego, i mimo niektórych usiłowań głębszych myślicieli, przechowało się do dnia dzisiejszego. Powiem nadto, jakieś moralne uprzedzenie nie pozwala nawet uczonym dobrej woli bezstronnie rzeczy rozbierać, gdyż we wszystkich ich rozumowaniach, mających nawet pozór ścisłości, znajdzie się na dnie starą tradycję, której się ślepo trzymają. Jest to w części szkolnictwo, w części zaś wina czasu, prawo rozwoju i postępu.

W rozbiórce stosunku tagmonologii i matematyki, musimy się wyrzec wszelkich sądów i powag historycznych, choć nie omieszkamy zapoznać się z niemi w krótkości. Mówię w krótkości, bo tylko ogólnie możemy tu o tém traktować, gdyż szczegółowy rozbiór wymagałby osobnego studjum, które nie może mieć miejsca we Wstępie do tagmonologii.

Pierwszymi w starożytności, którzy dążyli do zastosowania matematyki do filozofii, byli, jak mówiliśmy, Pytagorejcy. Stanąwszy na prawidłowej drodze w rozwoju matematyki; poznawszy, że celem jęj jest dowodzenie zawsze stałego *porządku* między pojedynczą treścią — wynaleźli system dziesiętny, a używając go szczęśliwie w teorii, starali się go zastosować do praktyki i do fenomenów zupełnie innej treści, jak treść ilościowa. Jednakże usiłowania ich na polu etyki i psychologii nie przyniosły pożądanego skutku, z tęg prostęj przyczyny, że nie wyrozumieli dokładnie na czém polega istota matematyki, jako nauki nieomylnęj; że nie poznali na czém się zasadza jęj czynność dowodzenia, że nie odróżnili jęj celu od środków których używa — słowem, dla tego, iż sądzili, że jedynie sama *ilość* stanowi w matematyce to, co jęj przynosi cechę nieomylności. Tak rzecz pojmując, stosowali tęg w ten sposób i matematykę do filozofii, przyoblekając, że tak powiem, pojęcia zupełnie innej treści (np. sprawiedliwość) jak treść ilościowa w rami ilościowe. Takie pojęcie istoty matematyki i zapatrywanie się, że jedynie tylko taki sposób zastosowania matematyki

do filozofii byłby możliwym, gdyby był możliwym — przechowało się do dzisiaj, i uniemożliwia wszelki postęp na tém polu. Ma się rozumieć, że usiłowania Pytagorejczyków nie przyniosły upragnionych rezultatów, i odgłos doznanego przez nich zawodu szybko rozszedł się po Helladzie. Widzimy też, iż **Sokrates** naśmiewa się z matematyki i astronomii, ograniczając zakres pierwszej tylko do domowego życia, i zastępując drugą dostatecznemi, według niego, wiadomościami szyprow i myśliwych. Uczeń jego **Plato**, odgranicza również matematykę od filozofii, a swoją teorią idealną zakłada nieprzebytą między niemi przepaść. Odtąd została droga utarta dla wszystkich tych, którzy woleli bujać w dziedzinie marzeń i ideałów, lub pogrążyć duszę w martwą apatyję (skeptycy), niżli natężyć umysł do zbadania i poznania rzeczywistości. Nie pomogły już usiłowania **Arystotelesa**, ani rozwój saméj matematyki. Teoryja jego, mając niby wprowadzić ścisłość matematyczną do filozofii, i mając rzeczywiście pozory téj ścisłości, nie postawiła jednak ani kroku na prawidłowej drodze rozwoju matematycznego w filozofii. Przeciwnie, wrzuciła ją w obłąd tego rodzaju, że z niego nie może się wydobyć do dziś dnia. Jest to tak dziwna choroba umysłu ludzkiego, tak potężnie nad nim panująca, a tak przytém subtelna i niepostrzegalna, że niełatwo ją poznać, a trudniej jeszcze usunąć. Dziwna ta choroba trzyma umysł w pewnego rodzaju duchowym letargu, w którym zdaje mu się, że jest najzdrowszy, gdy tymczasem on właściwie samodzielnie ruszać się nie może, bo jeśli się rusza, to tylko w sferze chorobliwej. Sfera ta jednak wydaje mu się pełną ścisłości matematycznej, i ani chce słyszeć, aby mogła być większa ścisłość dowodzenia, jak dowodzenie syllogistyczne.

W wiekach średnich choroba ta panowała tak dalece, systemy Platona i Arystotelesa do tego stopnia zawładnęły umysłami, iż uważano geometryję za sztukę djabłą, i żądano, aby matematyków wygnać ze wszystkich krajów chrześcijańskich. Dopiero od czasów **Kartezyjusza** i **Leibnica** nastaje pewien zwrot w zapatrywaniu się na matematykę, gdyż

oni swými matematycznými rozprawami wiele przyczynili się do rozwoju tych pojęć. W najnowszych wreszcie czasach prace **Herbarta**, **Comte'a**, **Wronskiego**, **Drobischa** i innych, wykazały wielkie znaczenie matematyki dla filozofii.

Usiłowaniami tych uczonych filozofija została wyrwana z objęć idealności, w jaką ją pogrążył Plato; przez nie uznała ona, iż jeszcze dotąd nie jest wyrazem nieomylnjéj prawdy; na nich téż urobiły się pojęcia takie, że „teologija o tyle mieć będzie wartość, o ile opierać się będzie na filozofii, a ta znów tylko o tyle, o ile spoczywać będzie na matematyce.“ Dotychczas jednakże, mimo różnych czynionych prób zastosowania matematyki do filozofii, rezultaty są bardzo słabe, a wartość ich dodatnia żadna. Wszystko to rozbija się o szkopał Arystotelesa, który niby uczy ludzi myśleć i dowodzić, z którym dla tego rozstać się nie można, boćby cała filozofija przestała egzystować, a który właśnie jest tą chroniczną chorobą, nie pozwalającą umysłowi filozoficznemu wznieść się do samodzielnego i, że tak powiem, dziewiczego rozebrania matematyki i jój znaczenia dla filozofii. Stąd więc po głowach filozofów kręcą się tylko pojęcia Pytagorasa, metody geometryczne Spinozy, roje kół i kółek logicznych z przesadzoną wartością; na ich szczycie zasada tożsamości, mająca niby dla logiki być tém samym, czém zrównanie dla matematyki — i na tém się kończy cała matematyczność filozofii. Pojęcie tedy stosunku matematyki do filozofii, i nawzajem, opiera się na powyższych pojęciach, z częścią których choć w ogóle musimy się teraz bliżej krytycznie zapoznać, nim rozwinie my pogląd nasz na stosunek tagmonologii do matematyki.

Podstawą dotychczasowego zapatrywania na przedmiot o którym mówimy, jest, jak powiedzieliśmy, teoria **Pytagorasa**. Filozof ten olśniony wypadkami działań z pojęciami ilościowými czyli liczbami, uznał je za istotę matematyki, i z téj przyczyny przerabiając pojęcia innéj treści na pojęcia ilościowe, np. pojęcie *Boga* na *jedność*, chciał w ten sposób zastosować matematykę do filozofii. Ponieważ zaś działania z liczbami przedstawiają się w postaci rachunku, w ogóle

*obrachowywania* — stąd więc chciał, aby i w filozofii przeprowadzić to samo. To zapatrywanie na stosunek matematyki do filozofii utrzymuje się do dziś dnia, i jest, że tak powiem, osią całej dotychczasowej krytyki o niemożliwości przeprowadzenia ścisłości matematycznej w filozofii. Jest to jedyny i najważniejszy niby szkopał, o który mają się rozbić wszelkie usiłowania na tém polu. Nadto, krytyczne dotychczasowe poglądy w ten sposób jeszcze rzecz motywują. Aby się dowiedzieć, czy zastosowanie matematyki do filozofii jest możliwe, lub o ile jest możliwe, potrzeba koniecznie, mówią, rozebrać treść będącą przedmiotem tych umiejętności. Otóż, matematyka, zajmując się w ogóle światem zewnętrznym, jego zjawiskami i fenomenami, ma do czynienia z takim pierwiastkiem, którego treść przedstawia w sobie cechę konieczności i niezmiennej prawidłowości. Stąd więc, powiadają, działanie matematyczne może tu być przeprowadzone, gdyż stałe i niezmienne objawy dadzą się ująć i oznaczyć ilością, i pozwolą przeprowadzić *rachunek*. Tak np. astronom, na podstawie obserwacji zjawisk, może obrachować powrót i bieg pewnych ciał niebieskich, bo tu stały jest porządek i niezmienna konieczność natury. Zupełnie co innego przedstawia, mówią, świat wewnętrzny, duchowy, będący przedmiotem filozofii. Wprawdzie, tak dziedzina natury, jak dziedzina ducha przedstawia jedno uniwersum, w którym musi być jedna prawidłowość, ale któż, powiadają, nie przyzna, że w tej drugiej istnieje zupełnie inny pierwiastek, różny od tamtego, i nie dający się ująć w żadne stałe formy ilościowe? Któż nie przyzna, że w świecie wewnętrznym istnieje pierwiastek *wolności* zupełnie przeciwny tamtemu, i nie pozwalający zjawisk swoich obrachować? Któryż matematyk, powiadają, gdyby się stał historykiem, mógłby obrachować przyszłe dzieje ludzkości, choćby znał całą przeszłość i teraźniejszość najwyborniej? Słowem, według tego krytycznego poglądu, matematyka nie może być zastosowaną tam, gdzie zachodzi pierwiastek wolności, tj. ani w etyce, ani w jurysprudencji, ani w historii. Jedynie przypuszcza to on w logice, tj. nauce myślenia, gdyż tu, twierdzi, myśl ludzka ulega

pewnym stałym prawidłem, od których nie możemy się oderwać i myśleć inaczej, a więc tu wprowadzenie ilości i obrachowanie może mieć miejsce. Ale i to jest rzeczą jeszcze tylko przypuszczenia, gdyż do tego nie mamy dotąd żadnych danych, któreby pozwoliły ująć czynność myślenia znakami ilościowymi. Tam więc gdzie istnieje pierwiastek wolności lub niewidzialny świat ducha, tam, twierdzi ostatecznie, matematyka zastosować się nie da. Zjawiska i objawy naszej duszy są tak rozmaite i niedające się ująć w stałe zasady, że o wprowadzeniu do nich rachunku mowy być dotąd nie może. Tém więcéj jeszcze w badaniach Istoty najwyższej, gdyż na to nie mamy żadnych bezpośrednich danych.

Otóż więc, jak widzimy, cały dotychczasowy pogląd krytyczny na stosunek matematyki do filozofii, opiera się na pojęciu Pytagorasa, według którego *liczba* i *rachunek* stanowiły istotę matematyki. Owo rozróżnienie dwóch pierwiastków konieczności i wolności, dokonane w najnowszych czasach w szkole idealnej i idealno-realnej, przeprowadzono tylko w celu dosadniejszego wykazania niemożności zastosowania matematyki do filozofii, a nawet, powiedzieć można, jakby dla położenia wiecznej między niemi przepaści. Jakoż istotnie, podobne argumentowanie niejednego jest zdolnym przekonać i oderwać na zawsze od wszelkich kroków na tém polu.

Jeżeli jednak głębiej rzecz rozważymy, jeżeli bez wszelkich dotychczasowych poglądów, że tak powiem, dziewiczo zastanowimy się nad matematyką — to nam się cała ta kwestyja zupełnie inaczej przedstawi.

W zastosowaniu matematyki do tagmonologii chodzi nam o przeprowadzenie organicznego między niemi węzła, czyli o połączenie ich istot między sobą. Wszelkie ich inne łączenie stanowiłoby inną kwestyję; tymczasem mamy na myśli jedynie taki stosunek, gdyż on ujmuje całą wewnętrzną treść przedmiotu. Aby więc wyrozumieć dobrze jakąś naukę, trzeba dokładnie rozróżnić jéj *istotę*, *cel* i *środk*i. Pierwsza nam wykaże na czém ona polega; drugi, do czego zmierza, a trzecie, czego używa w przeprowadzeniu swoich celów. Otóż, rzecz tak samo ma się z matematyką i tagmonologiją, a do-



tychczasową filozofiją. Bez tego bardzo łatwo popaść w zamieszanie, a przyjąwszy mylny punkt wyjścia, tj. wzięwszy na początku jedno za drugie, wyprowadzać się będzie wnioski najdziwaczniejsze. Zastanówmy się tedy najpierw nad matematyką, przechodząc kolejno te punkta.

Pod *istotą* jakiejś rzeczy lub nauki rozumiemy powszechnie to, co stanowi jej treść niezmienną i stałą, nieulegającą żadnym zmianom, bez względu na stan i okoliczności. Takiej istoty matematyki, oczywiście, nie mogą stanowić pojęcia ilościowe czyli liczby, gdyż te zależnie od stanu w jakim się znajdują, zmieniają swoje znaczenie, swoją matematyczną wartość. I tak, inną wartość będzie miała *trójka* w stosunku do *piątki*, a inną w stosunku do *ósemki*, i tak dalej w nieskończoność. Liczba zatem, jako taka, nie może stanowić, jak dotąd uważano, istoty matematyki, i ujmowanie przez nią fenomenów świata wewnętrznego, lub wyrażanie pojęć innej treści jak ilościowa, nie może stanowić zastosowania istoty matematyki. Nią bowiem musi być to, co bez względu na stan i okoliczności nigdy się nie zmienia, zawsze ma jedną wartość, a tém nie jest nic innego, jak tylko wszystkie powszechnie znane jej *zasady*. I tak, zasada w proporeyi arytmetycznej: *suma wyrazów skrajnych równa się sumie średnich*, nie zmienia się *nigdy*, bez względu jakie będą liczby, lub co one będą wyrażać. Wszystkie inne zasady matematyczne mają takąż samą wartość, a więc jedynie one mogą stanowić i stanowią *istotę* matematyki.

Co do *celu* nauk matematycznych, to takowy poznaliśmy już przy traktowaniu kierunku dla rozwoju tagmonologii. Wykazaliśmy tam obszernie, opierając się na zdaniach samych matematyków, że celem matematyki w ogóle jest dowiedzenie *porządku* jakichś danych, czy to w matematyce czystej, czy stosowanej. W astronomii cel ten okazuje się, że tak powiem, najdotykalniej; ale i w każdym innym działaniu matematycznym umysł więcej rozwinięty łatwo go zrozumie, albowiem wszelki proces matematyczny służy tylko do wykazania pewnego stanu czyli porządku jakichś danych, zostających ze sobą w pewnym stosunku.

Dla wykazania tego celu, matematyka używa pewnych *środków*, których treść się zmienia, jak zmienia się i sam przedmiot. Właściwie bowiem, przedmiot matematyczny, uważając ze względu na *cel* jaki ma matematyka, staje się w postaci uzmysłowionej *środkiem* matematycznym. Że zaś przedmiotem tym jest w matematyce dotychczas tylko świat zewnętrzny, jego stałe fenomena i regularny ich ruch, stąd więc środki te przybrały takąż samą formę. Mianowicie są niemi pojęcia ilościowe, wymiarowe, jak *liczby*, *linije* itd. — dalej, różne *znaki* matematyczne, np. znak  $+$ ,  $-$ ,  $=$  itd. Wreszcie, jako środek należy uważać samą *czynność* matematyczną, polegającą na różnych kombinacjach z owymi znakami i liczbami, lub też pojęciami je zastępującymi — kombinacjach, opierających się na stałych zasadach, stanowiących istotę matematyki.

Pogląd powyższy wyczerpuje w zupełności naukę matematyki pod względem jęj znaczenia dla tagmonologii. Jest on wprawdzie bardzo krótki i ogólny, ale też więcej szczegółowy wykład tego przedmiotu należy do części fundamentalnej. Na podstawie tego poglądu możemy dopiero zająć się wykazaniem stosunku matematyki do tagmonologii i nawzajem, co nas doprowadzi do poznania, czy zastosowanie matematyki do tagmonologii jest możliwem, i w jaki sposób jest możliwe lub nie.

Zastanawiając się nad dziedzinami powyższych nauk, przyznajemy istotnie, że matematyka ma do czynienia z taką treścią, która ulega pewnym stałym prawidłom, i której zjawiska dają się ująć oznaczoną ilością. Tagmonologija zaś ma treść umysłową, świat ducha, którego zjawiska są bardzo różnorodne, i który ma wolność działania. Nie idzie jednak zatém, aby wolność ta wyłączała prawidłowość matematyczną z treści duchowej, i żeby między temi dziedzinami wieczna dla nauki miała istnieć przepaść. Owszem, przekonamy się, że jęj zupełnie nie ma, jeżeli rozbierzemy odpowiednio trzy punkta w tagmonologii, jak to było w matematyce.

Powszechnie jest uznaną wspólną prawidłowość w dziedzinie natury i ducha, którą musi być jedno tętno całego

uniwersum. Tagmonlogija wykazała go jako *cel* i przedmiot swojego badania, a który właściwie jest i celem wszystkich innych umiejętności. Matematyka też zgadza się w tym z tagmonlogiją, i jak tamtęj celem jest *porządek* w świecie zewnętrznym, tak tęj *porządek* w świecie wewnętrznym, w świecie naszych umysłowych pojęć. Z tego zatęm względu, jak widzimy, zastosowanie matematyki do tagmonlogii nie znajduje żadnej przeszkody. Nie ma bowiem w tagmonlogii żadnych dotychczasowych celów metafizycznych dowodzenia *istnienia*. Kwestyja więc, co do tego punktu, nie przedstawia żadnej trudności.

Jak istotą matematyki czyli prawidłowości matematycznej, tak istotą prawidłowości tagmonlogicznej, w ścisłym znaczeniu, nie może być nic innego, jak tylko *zasady*. Jeżeli więc mówimy o zastosowaniu matematyki do tagmonlogii, to znaczy, że mówimy o przeniesieniu do tagmonlogii zasad matematycznych. Innego rodzaju zastosowanie nie będzie zastosowaniem *istoty* prawidłowości matematycznej, a jedynie takie być powinno, gdyż tylko do *zasad* matematycznych, jako takich, przywiązana jest cecha nieomyłności. Jakoż przypomnijmy sobie, że w rozdziale poprzednim o istocie tagmonlogii zasady matematyczne i w ogóle zasady, stanowią szczegółowo uważane *kryterijjum* tagmonlogii, jako istotę jej prawidłowości. Tym sposobem, jak widzimy, wszelki przedział między matematyką a tagmonlogiją ustaje, i związek ich staje się nierozzerwalnym.

Co się tyczy ostatniego punktu *środków* w tagmonlogii, to, abyśmy go dokładniej zrozumieli, przypomnijmy sobie to, cośmy powiedzieli wyżej o stosunku tagmonlogii do innych umiejętności. Wszelki stosunek, mówiliśmy tam, może istnieć tylko między rzeczami różnemi co do ich wartości. Dotychczas jednak widzieliśmy, że istota i cel matematyki i tagmonlogii są jedne, bo i tu i tam *zasady* i *porządek*. Różnica jednak zaraz nam się wykaże, jeżeli sobie przypomnimy co powiedzieliśmy, że inne nauki badają rzecz *in natura concreta*, a tagmonlogija ma badać *in natura intellecta*. Jaśniej okaże się to jeszcze niżej.

Matematyka, operując w dziedzinie świata zewnętrznego, używa też i odpowiednich do tego środków, którymi są, jak wiemy, pojęcia matematyczne: ilości, miary itp.— dalej, znaki i czynność matematyczna. Pierwsze, ze względu na stosunek matematyki do tagmonologii, najwięcej nas obchodzą, bo są treści odpowiedniej do natury zmysłowego przedmiotu, czyli, inaczej mówiąc, są samym przedmiotem w postaci uzmysłowionej. Ponieważ jednak wartość ich nie jest stałą, lecz zależną od różnego stanu, nie może więc wypływać z tego, aby, jak dotychczas chciano, wprowadzenie ich do filozofii miało stanowić zastosowanie do niej matematyki. Przeciwnie, wprowadzenie ich do dziedziny zupełnie innej, jaką jest dziedzina filozofii, byłoby najwyższą anomaliją, gdyż, jak powiedzieliśmy, nie co innego tylko same przedmioty wchodziły w odpowiednich naukowych formach do matematyki, stając się środkami ze względu na cel (porządek), jaki ta ma między nimi wykazać. Okazuje się przeto z tego, że nie można środków tych przenosić do świata wewnętrznego, skoro one są samymi przedmiotami świata zewnętrznego, a my właśnie między przedmiotami świata innego, tj. wewnętrznego, chcemy poznać prawidłowość matematyczną. To też przyrodzona prawidłowość treści duchowej nie pozwoliła na wprowadzenie do swój dziedziny liczb, mających być, jak fałszywie rozumiano, zastosowaniem matematyki do filozofii. Tutaj, że tak powiem, sama natura rzeczy nie dozwoliła na zadanie sobie gwałtu, jaki w najlepszej myśli chciał zadać jej rozum, łudzony własną swoją niedołążnością. Otóż więc, *środkami* w tagmonologii nie mogą być przedmioty świata zewnętrznego, w formach czyli postaciach w jakich są w matematyce, ale przedmioty świata intelektualnego w postaciach właściwych naszemu duchowi: jako zwykłe wyrazy czyli pojedyncze pojęcia. Niemi to, (jak wiemy z definicyi tagmonologii i z ogólnego poglądu na stosunek tagmonologii do innych nauk) mamy się zajmować; ich prawidłowość matematyczną należy nam tedy wykazać.

Otóż więc, nie liczby, nie pojęcia ilościowe, ale tak zwane z dziedziny świata wewnętrznego pojęcia *jakościowe*,

jako zwykłe wyrazy, będą pierwszymi środkami tagmonlogii, ze względu na jej cel matematyczny. Dalszymi środkami tagmonlogii będą różne znaki, i to już ściśle *znaki matematyczne*, ponieważ i ostatni środek: czynność poznania, w szczególności *dowodzenia*, będzie ściśle czynnością *matematyczną*. Ma się rozumieć, że czynność ta będzie tutaj odbywać się z pojęciami jakościowymi, tak jak w matematyce, odpowiednio do innej dziedziny, z pojęciami ilościowymi. Będzie jednak odbywać się według tychże samych zasad i prawideł, stanowiących istotę prawidłowości matematycznej.

Tym sposobem ukończyliśmy pogląd na stosunek tagmonlogii i matematyki. Pogląd ten miał na celu dać ogólne pojęcie wprowadzenia matematyki do tagmonlogii, będącego celem naszej reformy. We *Wstępie* znajduje ono najogólniejszy swój wyraz, i tylko pierwsze najkonieczniejsze punkta. Szczegółowe rozebranie tego przedmiotu znajdzie swoje miejsce w części fundamentalnej tagmonlogii, która dzielić się będzie na trzy pojedyncze i obszernie umiejętności. Możemy zatem mieć miarę z tego, jak pogląd powyższy jest ogólnym. Zdaje nam się jednak, że dosyć jasno wykazuje on najgłówniejsze punkta zastosowania matematyki do tagmonlogii, i oznaczenie ich wspólnego między sobą stosunku.

Przejdziemy więc teraz do następnego poddziału, aby zapoznać się ze wzajemnym znaczeniem tagmonlogii i umiejętności przyrodniczych.

---

## PODDZIAŁ 2.

### Tagmonlogija i nauki przyrodnicze.

Znanym jest powszechnie każdemu wielki rozgłos, jaki zyskały w najnowszych czasach nauki przyrodnicze. Ograniczone pierwotnie powierzchowną znajomością niektórych

zjawisk natury; stanowiąc raczej aprioryczne rozmyślanie, jak empiryczne badanie pojedynczej treści — dopiero w XVII wieku robią pierwszy krok na drodze rzeczywistego postępu. **Bakon** z Werulamu jest ich wielkim reformatorem. Swoją metodą indukcyjną wskazał on właściwy i jedyny sposób badania natury, mający na celu nie dyktowanie jęj dowolnych praw i orzekanie jaką być musi, jak traktowano podówczas, ale badanie jęj jaką jest, i wyciąganie zasad ze szczegółowych zjawisk. Odtąd datuje się szybki postęp nauk przyrodniczych, do którego przyczynił się i zrobiony podówczas wynalazek mikroskopów. Za pomocą tych narzędzi człowiek dopiero mógł wnikać w wewnętrzną warstwę natury, i poznać ją w najdrobniejszych rysach, niedostępnych dla jego naturalnych zmysłów. Tym sposobem badanie, jakie nazwał **Bakon**, zostało ułatwione, i właściwie dopiero przez te odkrycia został umożliwiony samodzielny rozwój umiejętności przyrodniczych. To też nie omieszkały one skorzystać z tęg sposobności, która wprowadziła je w nową sferę życia. Nie myślmj jednak, aby to była epoka ich dojrzałego wieku, aby ją znamienowały spokojność i trzeźwość sądu. Przeciwnie, jest to faza dopiero młodzieńczych sił, jeszcze niewytrawnych poglądów i namiętnych porywów. Tém też tłómaczy się ta ich dążność dzisiejsza do zupełnego oderwania się od umiejętności centralnej, od filozofii. Wykarmione na jęj łonie, mając jednych z nią ojców, nie chcą dzisiaj nie wiedzieć o swojej żywicielce, ale porzucają ją, złorzecząc jęj nawet. Uważają ją za dziwaczkę pełną przesądów i zacofanych pojęć, jakby jaką starą kobietę. Przyjdzie jednak czas, że nauki przyrodnicze, tak jak młodzieniec gdy dojrzeje w męża, uznają święty dług jaki zaciągnęły od filozofii, i przejęte wdzięcznością zechcą się z nią połączyć. Tém więcj możemy się tęg spodziewać, że filozofija, jak dobra matka, nie zapomina o nich; owszem, czerpie w ich młodości nowe siły dla siebie, wiedzę ich nową stara się zużyć odpowiednio, a pełna doświadczenia, przeszedłszy w nową dla siebie fazę *tagmonlogii*, widzi w nich dzisiaj tę samą kolej błędu, jaką niegdys sama przebiegła. Tagmon-

logija téż ma to silne przekonanie, że nauki przyrodnicze przy większej dojrzałości poznają, iż prawdziwa umiejętność wymaga męskiej rozwagi i wielkiej ostrożności w wydawaniu sądów; że uznają swoją jednostkowość i ograniczoność zawartą dziedziną natury, gdy po za nią istnieje jeszcze inna, nierównie wspanialsza, a niepojęta dotąd dla nich, dziedzina ducha. Tagmonlogija ma tę ufnosć głęboką, że gdy nauki przyrodnicze poznają dotychczasową fałszywą drogę filozofii, poznają téż i swój właściwy stosunek. Wówczas powstrzymają się od tych namiętnych hipotez, znoszących świat ducha dla tego, że on nie jest widzialnym dla ich zmysłowego oka. Tagmonlogija tém więcej żywi w sobie to przekonanie, że już dzisiaj niektórzy głębsi a bezstronni naturaliści uznają po za zjawiskami przyrody jeszcze inne zjawiska, których drogą zmysłową wytlómaczyć nie można, które przedstawiają zupełnie inną treść, niedostępną dla cielesnego oka. Tymczasem tagmonlogija, pełna doświadczenia z przeszłości filozoficznej, wykaże naukom przyrodniczym swój do nich stosunek, i określi ich nawzajem do siebie — stosunek, któryby przyjąć powinny, jeżeli istotnie prawidłowo chcą się rozwijać, a nie zapędzać w krainę marzeń i fantazyj, potępioną przez nie same w filozofii.

Do nauk przyrodniczych zaliczają powszechnie te, które zajmują się badaniem tak pojedynczych objawów i przedmiotów naszej ziemi, jak samój wewnętrznej jéj natury. Do tamtych należą: *fizyka*, *mineralogija*, *botanika* i *zoologija*; do tych *chemija* i *geologija*. Z pomiędzy tych umiejętności nie wszystkie rozwijają się w jednym kierunku, nie wszystkie trzymają się prawidłowej drogi rozwoju. Tylko te z nich, którym służy za podstawę matematyka, które związały się z nią bezpośrednim węzłem, nie zbaczają z przyrodzonej drogi badania. Do nich należą: fizyka i chemija. Stąd więc to, cośmy powiedzieli o stosunku tagmonlogii do matematyki, odnosi się w zasadzie i do tych umiejętności. Ale co się tyczy pozostałych nauk przyrodniczych, to o nich nie możemy tego powiedzieć co o tamtych. W ostatnich bowiem czasach, weszły one na drogę zupełnie fałszywą i sprzeczną

z przyrodzoną prawidłowością natury. Dla tego też zastanowimy się z kolei nad obiema grupami, ażeby tém lepiej mogło być wyrozumiane znaczenie ich dla tagmonologii, i wzajemny między niemi stosunek.

1. Do pierwszej grupy nauk przyrodniczych, opierających się na matematyce, należy *fizyka* i *chemija*. Pierwsza, w ogóle ma za przedmiot siłę; druga materję. Tamta bada zewnętrzny objaw natury, ta wewnętrzną jęj treść. Odpowiednio zaś do natury przedmiotu, obie przeprowadzają badania swoje przy pomocy ilości, wagi i miary. Z tego też względu związek ich z matematyką nie podlega żadnej wątpliwości nawet u tych, którzy powierzchownie na rzecz się zapatrują. Ponieważ jednak cały dotychczasowy pogląd na stosunek matematyki do innych umiejętności, opierał się, jak widzieliśmy, li na uważaniu, że tylko wprowadzenie ilości, obrachowania, miary i wagi, stanowi zastosowanie istoty matematyki — stąd więc nie od rzeczy będzie sprostować ten mylny pogląd co się tyczy fizyki i chemii, aby tém dokładniej zrozumieć stosunek tych umiejętności do tagmonologii.

Z powodu fałszywego pojmowania istoty i funkcyi matematycznej, mylnie też pojmowano i stosunek matematyki do powyższych umiejętności przyrodniczych. Opierano go powszechnie na stałej i niezmiennej prawidłowości, odznaczającej wszystkie fenomena przyrody, a dającej się ująć i wyrazić ilością, sprawdzić obrachowaniem. Prawidłowość tę nazwano w filozofii *koniecznością*, *prawem mechaniczném* itd. Uważano więc, że matematyka dla tego tylko znalazła swoje zastosowanie w dziedzinie przyrody, że tam istnieje czynnik konieczności, nieznan w świecie duchowym. Wykazaliśmy jednak w poddziale poprzednim, że nie w ten sposób należy się zapatrywać na matematykę, gdy się traktuje kwestyję jęj zastosowania do innych nauk. Nie należy mianowicie męsząc jęj istoty z celem lub środkami; ale przeciwnie, potrzeba je dokładnie od siebie oddzielić, i nigdy nie brać jednych za drugie. Niedopełnienie tego warunku nie tylko że nie pozwoli nam zastosować matematyki do umiejętności, w których jeszcze tego nie przeprowadzono, ale nadto trzymać



nas będzie w fałszywém mniemaniu nawet względem tych nauk, w których to prawdziwie nieświadomie dopełniono. Tak się miało z fizyką i chemiją.

Filozofija dotychczas sądzi, że ścisłość matematyczna w tych naukach dla tego jest możebną, że tu są pojęcia wielkości, ilości, miary, wagi, dające się obliczyć, obrachować itd. Tagmonlogija jednak wykazała, że nie obrachowanie jest celem matematyki, ale *porządek* treści, którą się bada. Obrachowanie zaś jest tylko *środkiem*, przedstawiającym się jako *czynność matematyczna*. Czynność tę przeprowadza się za pomocą pewnych znaków, pojęć, czy to będą ściśle pojęcia ilościowe, tj. liczby, czy też tylko znaki ogólne. Te ostatnie mogą zastępować tamte (liczby), jak to mamy w algebrze, ciągle używanéj w fizyce — ale mogą też odnosić się i do zupełnie innych danych, będących treści czysto konkretnéj, jak to mamy właśnie w chemii. Że zaś czynność matematyczna mimo to się nie zmienia, sam tedy fakt ten powinien przekonać, że ona nie spoczywa bezwzględnie i jedynie na samych pojęciach *ilościowych*, ale że i inne wchodzić do niéj mogą, a mimo to ona się nie zmieni. Czynność bowiem matematyczna opiera się na istocie matematyki, którą stanowią, jak wiemy, jéj stałe i niezmiennie zasady. Dokonuje się zaś przy pomocy pewnych *środków*, które względnie przedmiotu i umiejętności się zmieniają. Tak widzieliśmy w matematyce, téj nauce abstrakcyjnéj, pojęcia najwięcej idealne, bo pojęcia czysto *ilościowe* — w chemii zaś, téj nauce o materji, pojęcia *konkretne*. Te i tamte mogą się nadto ze sobą łączyć, jeżeli na to pozwoli natura przedmiotu, jak to znajdujemy w fizyce i chemii, ale mimo to czynność matematyczna nie polega li na obrachowywaniu, li na działaniu z samými pojęciami ilościowými. Wprawdzie przez użycie liczb wydaje się ona, że tak powiem, w całej swéj pełni, ale właśnie przez to nas i tak ludzi. Pojęcia bowiem ilościowe czyli liczby przyzwyczailiśmy się uważać konkretnie od czasów dzieciństwa, gdy nas uczono ilości na palcach, lub innych konkretnych przedmiotach. Przywiązujemy więc do nich znaczenie konkretne, gdy tymczasem dla każdego umysłu roz-

winiętego, liczby przedstawiają się jako pojęcia najwięcej idealne. Nałóg ten zatem doprowadza nas do błędnego pojęcia rzeczy, z którego koniecznie potrzeba się otrząsnąć przy głębszych studyjach. Czynność też matematyczna jeżeli zmysłowo bije nas w oczy, to tylko dla tego, żeśmy się przyzwyczaili zmysłowo uważać pojęcia ilościowe. Przekonaliśmy się jednak, że i inne pojęcia mogą być użyte, jak to mamy w fizyce i chemii, tj. pojęcia konkretne, a przez to jednak sama natura czynności nie ulega żadnej zmianie.

Tagmonlogija, wykazując taki stosunek matematyki do powyższych umiejętności przyrodniczych, tém samém wyraża, że i stosunek jój z niemi tak samo jest bezpośrednim, jak i z matematyką. Różni je tylko natura badania, tam przeprowadzanego *in concreto*, tu *in intellectu*. Tagmonlogija zatem i te nauki przyrodnicze przedstawiają tylko odmienny teren, ale cel badania, istota na której się opierają i środki których używają są odpowiednie, a ze względu na najwyższą normę, jedne i te same. Fizyka i chemija tedy nie przeciwstawiają się tagmonlogii, lecz rozwijają się zarówno na drodze tagmatonicznej, jak i ona. To też w skutek tego, rezultaty ich wzajemnie się uzupełniają. Jak nowsza fizyka sprowadziła wszelkie siły natury do dwóch sił: dodatniej i ujemnej, stanowiących czynniki rozwoju, tak i tagmonlogija wykazała, że dotychczasowy postęp myśli umiejętniej nie odbywał się według dotychczasowo rozróżnianych kierunków, ale według prądu dwóch pierwiastków: afirmacyjnego i negacyjnego. Jak powyższe dwie siły w naturze składają się na utrzymanie i wytwarzanie ciągłego w niej *porządku*, tak i dwa te pierwiastki w filozofii złożyły się na wytworzenie kierunku *tagmatonicznego*, i składać się ciągle będą na dalszy jego rozwój. Tagmonlogija zatem, fizyka i chemija, zostając na takiem stanowisku, wzajemnie się uzupełniają, i rezultaty ich nie przedstawiają żadnej sprzeczności.

2. Drugą grupę nauk przyrodniczych stanowią: *geologia*, *mineralogija*, *botanika* i *zoologija*. Umiejętności te zajmują się szczegółowem badaniem ziemi, tak co do jój wewnętrznej natury, jak co do zewnętrznych objawów. Historyja

ich o tyle jest ciekawszą dla nas, że w najnowszych czasach, kiedy rozwinięto głębsze nad niemi studyja, wprowadzono je na zupełnie mylną drogę, zamiast coby je prawidłowo pokierować. Co dziwniejsza jeszcze, że wepchnięte na taki kierunek, odrywają się od filozofii niby dla tego, że ta, według nich, dąży tylko do rzeczy urojonych, gdy tymczasem one same najfantastyczniejsze mają cele. Wypada nam zatem bliżej się z tą kwestyją zapoznać, aby naznaczyć właściwy stosunek tych nauk przyrodniczych do tagmonologii.

Od **Arystotelesa** do **Cuviera**, **Lineusza** i innych, historia naturalna rozwijała się zupełnie prawidłowo. Badania szczegółowe nie wyłączały bynajmniej ogólnej prawidłowości, owszem utwierdzały ją jeszcze, ażeby przez to podnieść rozum człowieka do Istoty najwyższej. Harmonija w wszechświecie, ogólny ład i porządek był duszą wszystkich naturalistów, i jedynym celem ich badania. Pracowite i genialne ich układy były obrazem tego porządku, jaki przedstawiała przyroda, tak świat nieorganiczny jak organiczny. Słowem, badanie *tagmatoniczne* było celem ówczesnych umiejętności przyrodniczych. Od czasów jednak **Darwina**, naturalisty angielskiego, kierunek ten zupełnie się zmienił. Nie należy jednak sądzić, aby on ogarnął wszystkich badaczy przyrody — jedynie odnosi się tylko do szczupłego kółka zwolenników Darwina, którego głównymi przedstawicielami i insynuatorami jego teoryi są: **Vogt**, **Büchner**, **Haeckel**, **Czolbe** itd. Tendencyjna ich dążność rozszerzania starych pojęć materialistycznych znoszących Boga, stworzenie świata, rodzajów, człowieka — znalazła w **Darwinie**, jako uczonym naturaliście, najwyższy swój wyraz i powagę. Liczne doświadczenia i obserwacyje, jakie poczynił Darwin, miały niby ze stanowiska czysto empirycznego popierać ich aprioryczne poglądy, powyżej nadmienionej treści.

Główne myśli swoje wyraził **Darwin** w dwóch dziełach: *O początku rodzajów* (*L'origine des espèces*. Paris 1860) i *O pochodzeniu człowieka* (przekład polski Masłowskiego. Kraków 1874). Celem pierwszego jest wykazanie, że wszystkie rodzaje zwierząt pochodzą od jednego, w skutek przy-

padkowych odmian pierwotnych typów i ich odpowiedniego dalszego łączenia się czyli krzyżowania (ciekeyja naturalna). Przechodząc od królestwa zwierząt do królestwa roślin, a następnie do świata nieorganicznego, zwolennicy **Darwina** kładą sobie za jedyny cel wynalezienie takiej komórki, i z takich pierwiastków się składającej, któraby była wspólna całemu stworzeniu, i od którejby bez pomocy Boga mógł powstać cały świat i wszystkie na nim rodzaje.—Celem drugiego dzieła jest, powiedziałbym, tylko zastosowanie tej teorii do człowieka. Człowiek tym sposobem staje się jedynie wyższym typem jednego i tegoż samego rodzaju, którego niższym jest małpa i tak dalej, aż do owój pierwotnej komórki świata nieorganicznego. Geologija, według zwolenników **Darwina**, najzupełniej niby potwierdza tę teorię, chociaż sami przyznają, że wykopaliska czaszek, najwięcej zbliżonych do małpich, nie dowodzą jeszcze absolutnie istnienia pośredniej istoty między człowiekiem a małpą. Jednakże hipoteza samoródtwa uważana jest przez nich w gruncie za rzecz świętą i najprawdziwszą, mimo wprost przeciwnych opinii najznakomitszych paleontologów fauny i flory przedtopowej, mimo najściślejszych doświadczeń, jakie np. poczynił **Pasteur** z organicznymi zarodnikami unoszącymi się w powietrzu, które były przyczyną pozornego samoródtwa w łatwo rozkładających się substancjach. Mimo tych doświadczeń, które, jak mówi **Huxley**, zadały ostatni cios teorii samoródtwa, przecież jednak nie przestaje ona zawracać głowy zwolennikom darwinizmu.

Nie mogąc na tém miejscu iść w ślady za uczoną krytyką bezstronnych naturalistów i antropologów, jak pp. **Flourens**, **Naudin**, **Quatrefages**, **Reuss**, **Göppert** i wielu innych, zastanowimy się tylko nad tą teorią ze stanowiska naszej umiejętności, aby tym sposobem oznaczyć właściwy między nimi stosunek.

We wszystkich zasadach i wnioskach darwinistów, uderza przedewszystkiém najwyższa niekonsekwencyja tego co wyprowadzają, od tego na czém się opierają. Jeżeli przytaczane przez nich szczegóły, obserwacyje i doświadczenia,

luźno wzięte, mają pewną swoją wartość, to odnośnie do wyprowadzonych wyników przedstawiają się jedynie jako nagromadzone tendencyjnie materiały, bez żadnego wewnętrznego związku z celem, do którego mają służyć. Można się o tém przekonać z drugiego tomu dzieła Darwina *O początku rodzajów*; z całej książki Büchnera *Siła i Materija*, i z wielu innych podobnych publikacyj. Przekonamy się tam również, że darwiniści, występując niby w imię nauk przyrodniczych i empirycznego badania, zapominają jednak o najpierwszym warunku tegoż badania, który już oddawna położył twórca indukcyjnej metody, **Bacon**. Darwiniści zamiast badać naturę tak jak ona jest, traktują w sposób jaką być powinna, według ich wymarzonej hipotezy. Zamiast prawa stosować do szczegółów, czyli z danych szczegółów wyprowadzać zasady, stosują i naciągają szczegóły do najdowolniejszych swoich hipotez. Słowem, postępują zupełnie tak samo, jak idealiści w filozofii. Darwinizm téż jest tém samym w naukach przyrodniczych, czém idealizm we filozoficznych. Jak **Fichte**, **Schelling** i **Hegel** zamiast badać świat jakim jest, tworzyli systemy o naturze, jaką być musi — tak **Darwin** i jego zwolennicy kleją podobne teoryje. Jak tamci wysnuwali z jakiegoś brzęczącego pojęcia cały świat zewnętrzny i wewnętrzny, i zdawało im się, że powtarzają dzieło stworzenia — tak ci wyciągają z jakiejś komórki podobnąż nic przetworów, i zdaje im się, że nieomylnie oznaczają in concreto cały akt zrodzenia się. Jak **Hegel** sądził, że dyalektyka jest prawdziwą genesis, tak **Darwin**, że nią jest samoródtwo. Jak tamten robi człowieka najwyższą istotą w rządzie dyalektycznych idei, tj. Bogiem, absolutem, ideą bezwzględną itp. — tak ten robi go najwyższym tworem w rządzie dotychczasowych samoródców, tj. małpoludem. Słowem, darwinizm jest kubek w kubek tém samym w naukach przyrodniczych, czém idealizm niemiecki we filozoficznych. Ten ostatni tworzył cały byt in intellectu, według swoich dowolnych poglądów — tamten zaś tworzy go najfantastyczniej in concreto, zamiast badać takim jak jest, jak się przedstawia w swoim *porządku*. Jak tedy dotychczasowy kierunek w filo-

zofii był *ontagmatycznym*, takim też jest dzisiaj i w naukach przyrodniczych. Kierunek ten, wiemy jednak, nie doprowadził filozofii do żadnych dodatnich rezultatów, ale był tylko tamą rzeczywistego jój rozwoju, gdyż wszystko rozbijało się o niemożliwość dowiedzenia początku świata lub istnienia Boga. Kierunek ten w naukach przyrodniczych nie przyniesie też nie lepszego. Tagmonlogija poznała wiekowy błąd filozofii, i weszła dzisiaj na inną drogę, na drogę ogólnej prawidłowości. Darwinizm powinienby korzystać z téj długiej nauki i pójść za swoją dawną przewodniczką, która dzisiaj na jednéj stoi drodze z matematyką. Darwinizm i materjalizm powinienby porzucić krytykę celowości i *porządku* w naturze, na którym się opiera kierunek tagmonlogii, bo cała ta krytyka wymierzona tendencyjnie do zaprzeczenia istnienia Boga — powinienby porzucić, mówię, bo ogólnej prawidłowości w świecie żaden bezstronnie myślący człowiek nie zaprzecza, bo w takim razie musiałyby zaprzeczyć i matematyce, która się na niej opiera, i ją, jako *porządek*, ma za cel swojego badania. Nadto, darwinizm powinienby ograniczyć się na właściwém polu badania, jako system umiejętności naturalnych, a nie wchodzić w dziedzinę obcą, w dziedzinę ducha, tém więcej że do niej podnieść się nie jest w stanie.

Otóż więc, tylko *tagmatoniczne* badanie w dziedzinie natury pozostaje naukom przyrodniczym. Tagmonlogija, jako umiejętność centralna, ogarniająca kierunek rozwoju wszystkich nauk, jedynie tylko na téj drodze widzi możliwy postęp dla badań empirycznych, a w szczególności dla nauk przyrodniczych. Sama, stanąwszy dzisiaj na takiém stanowisku, nauczona długim doświadczeniem filozofii, ze smutkiem patrzy na obecny prąd darwinizmu i materjalizmu, na który weszły nauki przyrodnicze, zamiast trzymać się dawnego kierunku Cuviera.

Na tém kończymy poddział drugi, a z nim i oddział pierwszy tagmonlogii i nauk dotyczących natury. Pominęliśmy tu nauki mniej ważne, jak np. technikę, naukę górnictwa, agronomiję leśną i rolną, ogrodnictwo, bo te albo są zwią-

zane z matematyką, fizyką i chemiją, nad którymi szczegółowiej zatrzymaliśmy się, albo ich cel tagmatoniczny przedstawia się na pierwszy rzut oka, i jest aż nadto bijącym. To więc, cośmy powiedzieli w powyższych dwóch poddziałkach, odnosi się w zasadzie i do wszystkich innych nauk, dotyczących natury.

Tymczasem z rozbioru stosunku tagmonologii do matematyki dowiedzieliśmy się, że wprowadzenie téj do tamtéj nie przedstawia żadnej trudności, jeżeli tylko należycie zapatrywać się będziemy na naukę matematyki i na kwestyję zastosowania jéj istoty do tagmonologii. Dowiedzieliśmy się mianowicie, że zastosowanie to nie polega na wprowadzeniu pojęć ilościowych, i zastąpieniu niemi pojęć jakościowych, ale na wprowadzeniu zasad matematycznych. Pojęcia te bowiem, zapatrując się ze stanowiska na cel matematyki, ponieważ są tylko środkami, muszą być odpowiednie do dziedziny badania. Zapatrując się zaś ze stanowiska przedmiotu, muszą być same sobą, czyli przedmiot badany musi sam wejść w akt działania, gdyż inaczéj cel badania nie mógłby być osiągniętym, bo nie byłoby przedmiotu, o zbadanie którego porządku chodzi. Stąd więc zastępowanie pojęć jakościowych ilościowemi, w fałszywie pojmowanym celu obrachowania, byłoby właśnie najwyższą anomaliją i aktem przeciwnym naturze rzeczy. Przyrodzone téż granice, jakie ma wszelka treść, nie mogły tu być przekroczone, i to właśnie, co rozum człowieka uważał dotąd za niedostatek w naturze, było tylko niedostatkiem jego własnej treści.

Z rozbioru zaś stosunku tagmonologii do nauk przyrodniczych poznaliśmy, że wzajemne uzupełnienie się tych umiejętności możliwém jest tylko na drodze tagmatonicznój, którą téż i dla tego tagmonologija tak gorąco zaleciła naturalistom.

Obecnie pozostaje nam poznać bliżéj stosunek tagmonologii do nauk dotyczących człowieka, jako łączącego w sobie świat fizyczny i duchowy, a tém samém będącego naturalném przejściem na drodze badania do najwyższéj duchowéj istoty.

## ODDZIAŁ II.

### Tagmonlogija i nauki dotyczące Człowieka.

W oddziale poprzednim poznaliśmy stosunek tagmonlogii do nauk, których przedmiotem jest sama zmysłowość, jedynie treść materyjalna. Obecnie przystępujemy do umiejętności, mających nie tylko samą zmysłowość na celu, ale i pierwiastek inny, niewidzialny dla zmysłowego oka, w ogóle pierwiastek duchowy. Istnością łączącą w sobie oba te pierwiastki jest *człowiek*, a nauki nim się zajmujące zowią się w ogóle naukami *antropologicznymi*, od wyrazu greckiego *ἄνθρωπος*.

Rozmaite potrzeby i objawy człowieka dały początek różnym umiejętnościom antropologicznym. Pierwiastkowo prawie wszystkie należały do filozofii, ograniczając się jedynie ogólnymi wiadomościami. Z rozwinięciem się zaś szczegółowych badań, wiele z nich wyłączyło się zupełnie z zakresu filozofii, tak, że dzisiaj stanowią odrębne, udzielne umiejętności. Filozofija jednak bynajmniej na tém nie straciła. Będąc pierwiastkowo ich inicjatorką, rodząc je i tworząc dla szczęścia ludzkiego, nie straciwszy z niemi przyrodzonego związku, została ich królową. Aby jednak nie okazać się próżną a zbyteczną z ich szczegółowym postępem, wypadalo jej ściśle oznaczyć swój do nich stosunek. Wdzieliśmy też na początku niniejszego rozdziału, w jaki sposób go pojmowała (zob. wyżej str. 194 i nast.). Stosunek taki był jednak zbyt ogólnym i luźnym. Usurpowanie jedynie sobie jakichś najwyższych praw we wszystkiem, lub organiczne łączenie pojedynczych nauk między sobą, wykazaliśmy jak jest niewłaściwem i niedostatecznym pojęciem, bo jakichś tam najwyższych zasad, o którychby tylko filozofija wiedzieć miała, zupełnie nie ma — a organiczne łączenie pojedynczej treści jest właściwe każdej nauce. Gdyby zaś miała



ograniczyć się na tém, żeby tylko łączyła organicznie wszystkie nauki ze sobą, zachowałyby wprawdzie swoje syntezowe znaczenie, ale takowe byłoby tak efemeryczném, że o stosunku jój, jako umiejętności samoistnej, mającej swój właściwy teren rozwoju, mowy podówczas byćby nie mogło. Nie mogąc tedy zgodzić się na takie pojmowanie jój stosunku, daliśmy ogólne pojęcie stosunku tagmonologii do innych umiejętności. Opiera się ono w ogóle na tém, że jakkolwiek bądź i inne nauki, rozwijając się według przyrodzonej prawidłowości, dążą do celów porządkowych, to jednak rozwój ten nie jest im świadomy, i tylko tagmonologija stoi świadomie na stanowisku *tagmatoniczném*. Dalej, stosunek ten oznaczyliśmy w ten sposób, że kiedy inne nauki badają swój przedmiot in natura *concreta*, to tagmonologija bada go jedynie in natura *intellecta*. Na takiej podstawie oznaczyliśmy w oddziale poprzednim stosunek tagmonologii do matematyki, przez co zaznaczył się mocniej stosunek tagmonologii do innych umiejętności. Poznaliśmy tam bowiem, że tagmonologija staje na podstawie czysto matematycznej, i rozwijać się będzie według matematycznej normy.

Otóż więc, przedmiot do którego w tym oddziale przystępujemy, rzuci dopiero wyraźne światło na różnicę tagmonologii od innych nauk z dziedziny świata wewnętrznego, gdyż teraz dopiero możemy bliżej rozwinąć pogląd zadania i rozwoju tagmonologii na podstawie matematycznej. Przez to dopiero okaże się, że tagmonologija ma zupełną swoją udzielnosc, że nie będzie nauką ogólników i abstrakcyj, ale, że rozwój jój w dziedzinie ducha ma odrębny i jój jedynie właściwy teren. Nauki bowiem dotyczące człowieka przedstawiają już inną cechę, jak nauki dotyczące natury. Te odnoszą się do zjawisk i przedmiotów ulegających, jak mówią, prawu konieczności, mechanicznej prawidłowości; tymczasem tamte zajmują się przedmiotem, w którym, obok pierwiastku zmysłowego, jest pierwiastek inny, wolny, nie dający się ująć, jak mniemano, w formułki matematyczne. Tagmonologija jednak, stojąc na stanowisku matematyczném, oznaczy z niego swój stosunek do nauk tyjących się człowieka, a

to w celu, jak wiemy, przeprowadzenia pojęć, będących przedmiotem niniejszego *Wstępu*.

Odpowiednio do dwóch pierwiastków, stanowiących istotę człowieka, rozwinęły się też i nauki antropologiczne. Te więc, które mają za przedmiot stronę jego zmysłową, fizyczną, możnaby nazwać *antropologiczno-naturalnemi*; te zaś, które zajmują się stroną umysłową, duchową — *antropologiczno-duchowemi*. Stąd więc oddział ten rozdzielimy na dwa poddziały:

Poddział 1. *Tagmonlogija i nauki antropologiczno-naturalne.*

Poddział 2. *Tagmonlogija i nauki antropologiczno-duchowe.*

Przy rozbiorze tego przedmiotu musimy jednak pamiętać o tém, że bezwzględne przeprowadzenie tego podziału miejsca mieć nie może. Jak bowiem w człowieku oba jego pierwiastki ciągle wzajemnie na siebie oddziaływają: tak też i przy badaniu ich potrzeba mieć wzgląd na czynnik drugi, i tylko dopełnianie jednej strony drugą może doprowadzić do wyczerpującego zbadania przedmiotu. Wpływ bowiem, jaki wywiera ciało na duszę i nawzajem, jest tak widoczny i tak wielkie ma znaczenie, że zapoznawając go, nie doszlibyśmy nigdy do jasnego wytlómaczenia najprostszych faktów. Strona zatém fizyczna znajdzie swoje dopełnienie w duchowej, i ta nawzajem przez uwzględnienie zmysłowości zostanie jaśniej ujęta. Powyższy tedy podział nauk antropologicznych wyraża tylko przewagę w badaniu jednego pierwiastka nad drugim, ale nie ich zupełne rozerwanie.

Przystąpmy więc z kolei do nauk antropologicznych, w których przeważa pierwiastek zmysłowy.

## PODDZIAŁ 1.

### Tagmonlogija i nauki antropologiczno-naturalne.

Człowiek, jako istota duchowo-zmysłowa, związany jest bezpośrednio z naturalnym bytem, z jego materyjalną treścią. Związek ten tak dalece przejmuje całą jego istotność, że bez uwzględnienia pierwiastka fizycznego, nie tylko rozwój jego, ale nawet chwilowa egzystencyja staje się niemożliwą. Człowiek, stworzony do wyższych celów, zrozumiał od razu tę swoją zależność, i ażeby doskonalenie się swoje uczynić możliwem, począł pracować nie tylko nad poznaniem swojej fizycznej strony, ale i nad warunkami jej egzystencyi i rozwoju. Stąd to nauki antropologiczno-naturalne przyjęły od samego początku dwojaki kierunek. Te z nich, które miały na celu poznanie warunków i środków materyjalnej egzystencyi człowieka, utworzyły gałąź tak zwanych nauk *ekonomicznych* — te zaś, które miały na celu poznanie samej fizycznej jego strony, utworzyły znowu gałąź tak zwanych nauk *medycznych*.

O ile byt fizyczny człowieka ściśle jest związany z materyjalnymi jego warunkami, o tyle też i związek nauk medycznych i ekonomicznych dla rozwoju jednostki ludzkiej, ma swoją uprawnioną egzystencyję. Nauki zaś te, wzięte pojedynczo, zupełnie są od siebie niezależne; rozwój medyczny nie ma nie wspólnego z rozwojem ekonomii. Ale jeżeli się będziemy zapatrywać na nie z wyższego stanowiska, mianowicie jeżeli uwzględnimy ich celowość, którą jest w ogóle fizyczna strona człowieka, w takim razie związek ich między sobą przedstawi się bardzo wyraźnie. Tagmonlogija właśnie zapatruje się na nie z takiego stanowiska, i dla tego, połączywszy je w ogólną nazwę nauk antropologiczno-naturalnych, z tego też stanowiska chce oznaczyć swój do nich stosunek. Stąd więc zastanowimy się najpierw nad stosun-

kiem tagmonologii do nauk ekonomicznych, a następnie nad stosunkiem jój do nauk medycznych.

1. Jak w ogóle cała nowożytna wiedza, tak i nauki ekonomiczne odnoszą swój początek do starożytnej Grecyi. **Arystoteles** jest założycielem *ekonomii*. Pojęcia jego jednak ekonomiczne są tak różne od dzisiejszych, jak pojęcia tagmonologii od pojęć filozoficznych mistrza perypatetyków. Cel ekonomii Arystotelesa, będącej wyrazem całej starożytności, był odpowiedni ówczesnym pojęciom etycznym. Społeczeństwo greckie i rzymskie, podzielone w zasadzie na dwie wielkie kasty: panów i niewolników, znalazło uswięcenie takiego porządku nawet w oczach najwyższych mędrców. Pojęcia téż ich ekonomiczne mają na celu eksploataowanie kasty jednéj przez drugą, niewolników przez panów. Tutaj ekonomija nie ma żadnego wyższego celu, i jeżeli mówi o dbaniu o zdrowie niewolników, to jedynie dla tego, aby mieć zdolny i silny materyjał do pracy, niby dobre maszyny robocze. Chrystyjanizm znosi w zasadzie niewolę, i zwraca człowieka do celów zaziemskich. Zidealizowanie zaś i przesada tego pojęcia pacy prawidłowy rozwój środków materyjalnych człowieka, koniecznych dla jego fizycznej egzystencyi, w ogóle rozwój ekonomii. Wprawdzie kościół w wiekach średnich wiele się przyczynił do umoralnienia obyczajów i podniesienia gospodarstwa, ale zwracając się głównie do celów zaziemskich, i przeprowadzając tę ideę kosztem bytu materyjalnego, owego porzucenia mamony ziemskiej, zwiechnął tém samém normalny ekonomiczny rozwój społeczeństwa. To téż prawdziwie zdrowe pojęcia ekonomiczne są dopiero owocem nowszych samodzielnych badań, wielu teoryj i wielu walk w życiu społeczném. Pojęcia te bowiem, choć mają wyższe cele moralne, pozostają jednak na swoim stanowisku, i nie przekraczają granic dobrobytu materyjalnego, gdyż ten jest bezpośrednim ich przedmiotem.

W starożytności i wiekach średnich system ekonomiczny polegał głównie na rolnictwie. Tam niewolnictwo z dołu, a tu feudalizm z góry utrzymywały ten system. Odnosnie do celu moralnego nie przedstawiał on społeczeństwu chrześci-

jańskiemu żadnej przeszkody, ale nie odpowiadał rozlicznym innym potrzebom materialnym człowieka. Dopiero jednak w nowszych czasach, w skutek rozmaitych odkryć, system ten upadł, i zastąpił go inny w szkole tak zwanych *merkantilistów*, polegający na zasobie *pieniężnym*. Gromadzenie jak największej ilości pieniędzy stało się też celem jednostki i państwa. Rozumie się, że przy nim musiały upaść cele moralne. To też feudalizm zamienił się na poddaństwo, lub takowe weszło tam, gdzie go przed tém nie było. Tym sposobem utrwaliło się nowe niewolnictwo, mimo że niedługo runął system merkantilistów, a zastąpił go inny, tak zwany *fizyjokratów*. System ten znowu powrócił na nowo do rolnictwa, uważając je za źródło wszelkiego dobrobytu; usunął na drugie miejsce przemysł i handel, i postawił natomiast *rente*, jako najwyższy cel ekonomiczny. Łatwo jednak zrozumieć, że taki cel ekonomiczny nie mógł się pogodzić z celem moralnym społeczeństwa, bo tu cheiwość i egoizm znalazły wygodną osłonę. Jakoż jeden z najnowszych ekonomistów dobrze zauważył, że system merkantilistów był dążeniem do absolutyzmu, a fizyjokratów był czynnikiem do rewolucyi.

Nędza, do jakiej doszły w skutek takiego systemu jedne warstwy społeczeństwa, wywołała w XVIII wieku różne ostre teoryje, tak zwanych socyjalistów i komunistów. Celem ich pierwotnie było równoustalenie dobrobytu materialnego wszystkich pojedynczych członków społeczeństwa; ale wkrótce wyrodziły się one przez zniesienie własności, rodziny, które przecież są najpierwszymi warunkami normalnego rozwoju, tak jednostki jak całego narodu. Stąd też teoryje te nie sprowadziły żadnych dodatnich rezultatów, przeciwnie, wzburzyły umysły, obaliły moralność i sprowadziły wielką rewolucyję francuską.

Poã wpływem tych rozmaitych pojęć i doświadczeń ustalił się w najnowszych czasach tak zwany *system przemysłu wolnego*, mający istotnie najwyższe zalety. System ten polega w ogóle na *pracy*, jako czynniku ekonomicznym, w celu osiągnięcia możliwego dobrobytu. Takie pojęcie tego systemu

dało możność rozwinięcia i zastosowania odpowiednich środków, a mimo to uchroniło się od dotychczasowych niedostatków. Pojęcie takie ułatwiło zdobycie celu przez wprowadzenie podziału pracy; użyło do tego narzędzi i machin, przez to znowu ułatwiło produkcję i nabywanie zasobów materialnych, a przytém zachowało osobistą wolność jednostki, i wykazało tak jój jak całemu państwu cel najwyższy w *harmonijném* rozwinięciu obu pierwiastków człowieka. Wprawdzie sposoby zdobycia tego celu nie są jeszcze dotąd ustalone, ale najznakomitsi dzisiejsi ekonomiści, jak **W. Roszer**, **K. H. Rau**, **J. Mill**, **F. Bastiat**, **J. Supiński** i wielu innych, tylko przeprowadzenie takiego celu *ogólnej harmonii* w dobrobycie kładą za ostateczne zadanie nauk ekonomicznych.

Przy takim celu, jak widzimy, stosunek tagmonologii znajduje pożądaną podstawę. Wiemy bowiem, że nią jest kierunek tagmatoniczny; ideałny zaś powyższy cel nauk ekonomicznych jest bezpośrednim przedmiotem tagmonologii. Stąd więc stosunek jój do nich pokazuje nam, że nauki ekonomiczne stoją na prawidłowej drodze rozwoju, jako jedynej drodze tagmatonicznej, i postęp ich w tym kierunku jest najzupełniej zapewniony. Zajęte badaniem rozmaitych stosunków ekonomicznych, powinny też zawsze mieć na względzie tę najwyższą celowość, bo ona tylko może im dać cechę jedności z rozwojem całej wiedzy. Szczegółowe zaś traktowanie różnej pojedynczej treści ekonomicznej powinno w końcu zostać ujęte w formę zasady, i to w ten sposób, aby jój natura wzięta intellectu odpowiadała warunkom prawidłowości, jakie dla świata myśli wykaże tagmonologija. Powiedzieliśmy wszakże, iż nauki ekonomiczne stoją na prawidłowej drodze rozwoju. To też już dzisiaj mają one takie zasady, które, acz będąc treści ekonomicznej, uważane in intellectu odpowiadają prawidłowości matematycznej. Zadaniem tagmonologii w części fundamentalnej i szczegółowej, będzie właśnie wyjaśnić tę prawidłowość, aby przez to wewnętrzną treść nauk ekonomicznych połączyć z wewnętrzną treścią innych umiejętności. Przedmiot, dotyczący dobrobytu materialnego, a więc przedmiot ekonomii, uwzględnionym

będzie szczegółowo w nauce zwanój dotąd *etyką*, która ma człowiekowi wykazać ideał życia i środki po temu, odnośnie do jego strony duchowój, moralnej i do fizycznój, materialnej.

Nauki ekonomiczne, wywodząc swoje zasady, muszą się oprzeć na głębokiej znajomości szczegółowych stosunków ekonomicznych, różnych zjawisk i fenomenów gospodarstwa indywidualnego i narodowego. Do tego celu służy wyłącznie statystyka, która podaje najwięcej danych w jakiejś kwestyi. Wiadomo jednak, że rezultaty jój, jako czysty materiał mechaniczny, nie stawiają rzeczy stanowczo, ale tylko prawdopodobnie. Bezwzględne więc opieranie zasad ekonomicznych na takiej podstawie, może jeszcze nie przynieść pewności. Potrzeba zatem, aby w takim razie nauki ekonomiczne odnosiły się do prawd rozumowych, które dobrze wyrozumiane mają zupełną swoją stanowczość. Tagmonlogija tutaj może właśnie przynieść pomoc, bo prawdy jój nie tylko że opierać się będą na doświadczeniu zewnętrzném, ale też i mieć będą powagę prawidłowości świata wewnętrznego.

Tym sposobem mamy pojęcie wzajemnego stosunku tagmonlogii i nauk ekonomicznych. Obecnie więc pozostaje nam tylko rozważyć stosunek jój do nauk medycznych, ażeby ukończyć niniejszy poddział tagmonlogii i nauk antropologiczno-naturalnych.

2. W starożytności medycyna związana była z wróżbami i różnymi mistycznymi znakami, jak to jest jeszcze i dzisiaj u ludów na pół dzikich. Wszelako już w Grecyi stawia ona pierwszy krok na drodze umiejętnego i samodzielnego poznania natury ludzkiej. W wiekach średnich a nawet i nowszych, łączy się jednak jeszcze z astrologiją, i dopiero w najnowszych czasach, kiedy ogólna cywilizacyja przełamała przesady średniowieczne, zaczyna się wszechstronnie i umiejętnie rozwijać.

Nauka medycyny rozdziela się dzisiaj na wiele szczegółowych umiejętności, z których jedne mają charakter przygotowawczy, teoretyczny; drugie zaś zastosowawczy, prak-

tyczny. Charakter ten wynika z samego celu, jaki ma medycyna, a którym jest zachowanie i przywrócenie zdrowia. Cel ten znowu może być osiągniętym jedynie przy głębokiej i wszechstronnej znajomości natury ludzkiej. Stąd też te nauki, które badają i przedstawiają normalny fizyczny stan człowieka, mają cechę *teoretyczną*; te zaś, które traktują o stanie anormalnym, o użyciu i zastosowaniu odpowiednich środków, cechę *praktyczną*. Naturalnie, że ścisła granica nie może tu być przeprowadzoną; ze względu jednak, że medycyna jest nie tylko nauką ale i sztuką zarazem, podział taki ma pewną swoją podstawę. Do nauk tedy mających cechę pierwszą można zaliczyć *anatomiję*, która ma na celu poznanie kształtów i położenia wszystkich organów ciała; *fizjologiję*, mającą na celu poznanie wszelkich sił żywotnych w organizmie ludzkim: *histyjjologiję*, zajmującą się poznaniem składu i tworzenia się materji organicznej; *hygienę*, przedstawiającą znaki zdrowia itd. Do nauk zaś, mających cechę *praktyczną*, odnieść można *patologiję*, tj. naukę o chorobach, *terapię*, tj. naukę leczenia chorób, *farmacyję*, tj. naukę o środkach leczenia. Więcej zaś jeszcze cechę *praktyczną* ma *chirurgija*, *akuszerija* i *okulistyka*.

Zadanie, jakie mają nauki teoretyczne medycyny, jest niejako odwrotne temu, jakie mają praktyczne. Jeżeli bowiem tamte badają tylko normalny, prawidłowy stan człowieka, to te przeciwnie anormalny, lub środki przywrócenia pierwotnego stanu. Najwyższym celem medycyny jest *harmonijny* stan organizmu ludzkiego, do którego dążą tak bezpośrednio nauki teoretyczne, jak pośrednio nauki praktyczne. Szczegółowe badania anatomii mają doprowadzić do poznania ogólnej symetrii w organizmie ludzkim, a to przez wykazanie odpowiedniej stosunkowości i bezpośredniego związku wszystkich między sobą organów. Stąd też anatomija uważaną jest słusznie za naukę podstawową, bo przedstawia to, co staje się celem całej medycyny. Takie samo zadanie mają i pozostałe nauki teoretyczne, a stąd też razem wzięte stanowią ogólną jej podstawę. Badania ich związane są bezpośrednio z naukami przyrodniczemi, mianowicie fizjologija



ściśle jest związana z fizyką, a histyjologija z chemiją. To też fizyjologija jest tém samém w medyceynie, czém fizyka w naukach przyrodniczych. Jak ta bada siły przyrodzone natury, tak tamta siły przyrodzone ciała ludzkiego, stanowiące jego życie.

Aby fizyjologija mogła się należycie rozwinąć, powinna koniecznie w badaniach swoich uwzględniać całą istotę człowieka, nie tylko jego pierwiastek fizyczny, ale i pierwiastek duchowy. Człowiek bowiem tak dalece ściśle łączy w sobie te pierwiastki, że gdybyśmy się chcieli ograniczyć na jednym, rezultaty naszych badań byłyby zawsze jednostronne, zawszeby niedomagały swoją połowicznością. Wzajemny wpływ duszy i ciała okazuje się w każdym niemal akcie fizyjołogicznym i psychicznym. Stąd więc pomijanie znaczenia i wpływu psychicznego w badaniach fizyjołogicznych nie doprowadzi nigdy do wyczerpujących i zadawalających rezultatów. Fizyjologija też bez uwzględnienia psychologii będzie zawsze nauką chromą, albo tendencyjnie jednostronną. Na nieszczęście, prawie wszyscy nowsi fizyjołogowie traktowali człowieka, jako istotę czysto zmysłową, pomijając pierwiastek wyższy, będący nieraz przyczyną różnych objawów patologicznych w ciele ludzkim, i bez którego niepodobna wytłómaczyć żadną miarą najprostszych nieraz faktów. Są to teoryje materyjalistów, które jednak dzisiaj zostały prawie usunięte, i najznakomitsi dzisiejsi fizyjołogowie jak **Lotze**, **Volkman**, **Andrea**, u nas **J. Majer**, **W. Szokalski**, godzą i dopełniają badania fizyjołogiczne badaniami psychologicznymi — słowem, tylko w harmonijném połączeniu obu pierwiastków człowieka, i we wzajemném dopełnianiu się medyceyny i filozofii, widzą jedyne wyjście dla nauki. Znaczenie też tagmonologii dla nauk medycznych staje się tém większe, że przedmiotem jój bezpośrednim jest właśnie to, co inne nauki za niewidzialny, najwyższy swój cel uważają. Tagmonlogija, stojąc na stanowisku tagmatoniczném, wolną jest od niepotrzebnych dotychczasowych dowodów psychologicznych, tycających się istnienia duszy, a przez to może się rozwijać tak, jak nauki przyrodnicze i medyczne. Powszechnie też

dzisiaj wyznają uczeni, że żaden prawdziwy i ścisły badacz natury nie wątpił o istnieniu pierwiastka duchowego w człowieku, a tylko dyletanci, chcący się wystawić za mędrców. Fizjologija więc nie powinna ignorować niezależności pierwiastka duchowego, bo wszelki rozbiór nerwów nie doprowadzi jęj do poznania duszy, do ujęcia jęj substancyi. Ta bowiem nie byłaby pierwiastkiem wyższym nad zmysłowy, gdyby się dała ująć skalpelem lub zewnętrzném okiem. Dostępną jest ona tylko dla uczucia i dla oka wewnętrznego, i to wysoko wykształconego; dla tego tém większa potrzeba dla nauk medycznych uwzględnienia badań tagmonlogii. Celem téż fizjologii nie powinno być dążenie do empirycznego zapewnienia się o istnieniu duszy, gdyż w takim razie stałaby na fałszywym dotychczasowym kierunku ontagnmatycznym; ale winno być usiłowanie wytłómaczenia różnych stanów fizycznych w człowieku, czy to normalnych czy anormalnych, pochodzących z wzajemnego stosunku obu pierwiastków: fizycznego i duchowego, uważanych jako istniejące. Dowodzić istnienia duszy z pewnych objawów fizjologicznych, aby później znowu tłómaczyć je przez pierwszą, jest to więcej niż śmieszne. O coś podobnego pokusił się w filozofii raz tylko J. B. Fichte: że dowodził istnienia pierwiastka fizycznego w człowieku z różnych jego objawów, a potem te ostatnie tłómaczył przez pierwszy. Czas jakiś uchodziło to za wielce wysoką i subtelną metodę; dziś jednak niktby nie chciał czegoś podobnego powtórzyć, bez narażenia się na śmiech i politowanie. Tak samo tedy rzecz się ma obecnie i z pierwiastkiem duchowym, i tagmonlogija pod tym względem ma ogromne znaczenie dla medycyny, a w szczególności dla fizjologii, gdyż chroni ją od dziecięcych zachcianek i tak nieprawidłowych zboczeń.

Takież samo znaczenie ma tagmonlogija i dla histyjiologii, zajmującej się zbadaniem składu i tworzenia się pierwotnych komórek organizmu. Ponieważ chemiczny skład embryjonu ludzkiego jest taki sam jak i innych stworzeń, stąd pownosili dyletanci przyrody, że człowiek musi mieć jeden naturalny początek z całym zewnętrznym bytem. Zdanie to

popierali jeszcze tém, że płód ludzki w łonie matki przechodzi wszystkie fazy stworzeń organicznych, a więc początek jego i innych stworzeń jednaki. Jest to znana teoryja samoródtwa, o której wyżej mówiliśmy, a która przy ścisłych badaniach empirycznych nie znalazła żadnej podstawy. Jest ona tą samą fałszywą tendencyją co i powyższa w fizyjologii; tamta tylko, że tak powiem sięga góry, a ta dołu. Zapatrując się zaś ze stanowiska tagmonologii, fakt tej przemiany embryjonu wykazuje w człowieku tylko niejako powtórzenie nici tego *porządku*, jaki istnieje w całej przyrodzie, nie zaś żaden dowód ontologiczny in concreto za samoródtwem. I tu więc badania histyjologiczne muszą uwzględnić kierunek jaki podaje tagmonologija, gdyż on jedynie jest prawidłowym kierunkiem dla wszelkiej nauki. Bez tego zaś mogą się łatwo zabłąkać i wejść na fałszywą drogę, mianowicie na tę, którą jako ontagmatyczną poznaliśmy.

Z tego cośmy powiedzieli o fizyjologii i histyjologii, cel nauk medycznych przedstawia się aż nadto wyraźnie. Uwzględniając zaś jeszcze nauki praktyczne medycyny, które mają wyraźny cel przywrócenia i utrzymania stanu normalnego zdrowia, a stanem tym jest nic innego jak tylko pełny *porządek* wszystkich organów fizycznych człowieka — widzimy jasno, jak dalece najwyższy cel medycyny jest złączony z przedmiotem tagmonologii, która ma badać *porządek* istności, i jak dalece przez to w stosunku wzajemnym znajdują swoje uzupełnienie. Tagmonologija na takim stanowisku przedstawia syntezę wszystkich nauk, bo widzieliśmy dotąd, że tak matematyka i nauki przyrodnicze, jak ekonomija i medycyna za najwyższy cel swój mają *harmonijne* zbadanie rzeczy, a cel ten, jako *porządek*, jest bezpośrednim jej przedmiotem.

Na tém kończymy rozbiór stosunku tagmonologii i nauk antropologiczno-naturalnych. Przejdziemy zatem teraz do poznania stosunku jej do nauk antropologiczno-duchowych.

## PODDZIAŁ 2.

### Tagmonlogija i nauki antropologiczno-duchowe.

Odpowiednio do natury zjawisk, będących przedmiotem nauk antropologiczno-naturalnych, przedstawił się też i stosunek ich do tagmonlogii. Ze względu na treść objawów różną między temi naukami, stosunek ten ograniczył się przeważnie na wykazaniu zasadniczej prawidłowości, stanowiącej podstawę wszelkiego umiejętnego rozwoju. Nauki antropologiczno-duchowe mają za przedmiot nie już zewnętrzne, ale wewnętrzne objawy istoty człowieka. Stosunek też ich do tagmonlogii przedstawia się więcej ścisłym, gdyż tu natura przedmiotu jest jedną, a tylko różny sposób traktowania. Nauki antropologiczno-duchowe mają wprawdzie za przedmiot wewnętrzne objawy istoty człowieka i ludzkości, ale badają je tylko o tyle, o ile okażą się na zewnątrz, o ile się uzewnętrzną. Prawidłowość też ich jest, że tak powiem, prawidłowością zstępną, powstałą dopiero po ukazaniu się zjawisk. Postęp tych nauk zależnym jest od naturalnego biegu szczegółowości, o ile on odbywa się w czasie. Obfitość też szczegółowego materiału jest pierwszym warunkiem dla tych umiejętności, które dla tego stają się często zbyt od niego zależne w rozwoju swojej treści. Trzymając się takiej metody a posteriori, nauki te nie wprowadzają w życie nie takiego, co by nie było wynikiem pressyi samego życia, samej jego szczegółowości.

Tymczasem tagmonlogija ma zupełnie inne zadanie. Nie tylko że bada wewnętrzne objawy istoty człowieka na podstawie ich naturalnego bytu, ale nadto dąży jeszcze do poznania ich przyrodzonej prawidłowości, o ile ta przedstawia się niezależnie od uzewnętrznienia się ich szczegółowości. Tagmonlogija chce ująć wewnętrzną stronę objawów duchowych, gdy tymczasem nauki antropologiczno-duchowe uj-

mują tylko ich stronę zewnętrzną. Słowem, różnica między niemi a tagmonologiją polega na zasadniczem pojęciu stosunku tagmonologii do innych umiejętności, jakie daliśmy na początku niniejszego rozdziału. Tagmonologija traktuje in intellecto, gdy tymczasem inne nauki traktują tylko in concreto. Nauki antropologiczno-duchowe, badając przedmiot swój *in concreto*, o ile to jest właściwem wyrażeniem dla przedmiotu treści duchowej, nie uwzględniają jeszcze jego strony wewnętrznej, jak ta przedstawia się w naszej intelligencji. Tagmonologija tutaj znajduje swoje właściwe zadanie, a stąd téż i stosunek jój do nauk antropologiczno-duchowych zasadza się przedewszystkiem na takim pojęciu.

Przedmiotem nauk antropologiczno-duchowych są w ogóle zjawiska duchowe, objawiające się w czasie. Przestrzeń i materyja jest dla nich mniejszej wagi. Potrzebują one ich tylko o tyle, o ile to jest potrzebnem dla przybrania pewnych zewnętrznych form, ale treść ich własna jest od nich niezawisłą, gdyż czas jest dostatecznym warunkiem ich egzystencji. Odpowiednio więc do trzech głównych peryjodów czasu, nauki antropologiczno-duchowe przedstawiają się w trzech grupach. Peryjodami tymi są: *przeszłość*, *teraźniejszość* i *przyszłość*; stąd téż, w odniesieniu do człowieka, stanowią one główny podział nauk antropologiczno-duchowych.

Przeszłość człowieka przedstawia się najlepiej na podstawie badań tyczących się jego życia prywatnego, publicznego i politycznego, i na podstawie badań tyczących się ogólnej intelligencji. Pierwsze i drugie są przedmiotem *archeologii* i *historyi*, ostatnie zaś przedmiotem *literatury*. Archeologija bada przeszłość człowieka na podstawie zabytków jego życia prywatnego i społecznego, historyja na podstawie faktów cywilizacyjnych, wywierających wpływ na rozwój pojedynczych narodów i całej ludzkości; literatura wreszcie bada przeszłość na podstawie bezpośrednich zabytków duchowych, języka i intelligencji.

Terzaźniejszość objawów antropologiczno-duchowych znajduje najzupełniejszy swój wyraz w *prawodawstwie*, *naukach prawnych* i *politycznych*. Naturalnie mówimy tu o ta-

kiej terażniejszości, która jest pewnym peryjodem cywilizacyjnym, trwającym jakieś dziesiątki lub setki lat, gdy właściwa terażniejszość jest tylko przemijającą chwilą. Otóż, ducha takiej terażniejszości przedstawia najlepiej prawo, mające za zadanie utrzymać pewien stan prawny w życiu. Mając zaś cechę obowiązującą, jest ono najlepszym wyrazem terażniejszości, bo przepisy jego muszą być dopełniane w zasadzie bezwarunkowo, bez względu na dany rozwój idei prawnych. Jednakże te z drugiej strony są pewną miarą intelektualnego postępu téjże terażniejszości.

Przyszłość wreszcie człowieka jest przedmiotem *pedagogiki*; przyszłość, naturalnie, w granicach bytu ziemskiego, a nie religijna, w znaczeniu jakie przywiązuje kościół. Pedagogika przedstawia pojęcia o wychowaniu. Odpowiednią zatem do niej jest i przyszłość młodego pokolenia, gdyż ona jest owocem tych zarodków, które zostały rzucone, i które koniecznie wzejść muszą. Pedagogika ma za zadanie wykształcić młodzież według najlepszego ideału, i stąd więc jest ona dokładną miarą przyszłości człowieczeństwa, jego zastoju albo postępu.

Powyższe nauki antropologiczno-duchowe, mając szczegółowy przedmiot swego badania, mogą się samodzielnie rozwijać, podobnie jak nauki antropologiczno-naturalne. Wszelako rozwój ich jest więcej zależnym od tagmonologii, aniżeli tych ostatnich. Jeżeli bowiem nauki antropologiczno-naturalne związane są silnym węzłem prawidłowości objawów bytu zewnętrznego, to antropologiczno-duchowym brak właśnie takiego silnego węzła. Ponieważ prawidłowość ducha nie jest jeszcze tak poznana, jak prawidłowość natury, z tego przeto względu nauki antropologiczno-duchowe tém ściślej związane są z tagmonologią, niżeli naturalne. Umiejętność ta, mając główne zadanie rozwinąć pojęcie prawidłowości w całym bycie, a w szczególności w świecie duchowym, staje się przez to jedyną podstawą dla nauk antropologiczno-duchowych. Bez niej nie osiągnęłyby one nigdy swego najwyższego celu, bo ten jedynie w skutek głębokiego rozbioru zjawisk duchowych in intellectu zdobytym być może. Tymczasem ich stano-

wisko ogranicza je tylko do badania *in concreto*, które w żadnym razie nie wyczerpuje znaczenia objawów duchowych w umiejętnem poznanu. Tagmonlogija zaś, badając rzecz, jaką ona jest w swoim rzeczywistym bycie, i to nie tylko ze względu na jej znaczenie konkretne, ale i ze względu na jej znaczenie intelektualne, tj. ujmując nie tylko jej wartość konkretną, jaką ma w bycie rzeczywistym, ale i intelektualną jaką ma w naszym umyśle — staje się przez to umiejętnością wyczerpującą i zupełną. Jako taka właśnie staje się podstawą całego rozwoju duchowego, a stąd też nauki antropologiczno-duchowe na niej koniecznie oprzeć się muszą.

Stanowisko, na jakim stoi tagmonlogija, będąc w gruncie rzeczy stanowiskiem czysto matematycznym, przeciwstawia się wyraźnie w stosunku jej do innych umiejętności. W szczególności zaś najwybitniej okazuje się w stosunku do nauk antropologiczno-duchowych. Wspólny bowiem między niemi na pozór charakter scyentyficzny, będąc przyczyną negacyjnego poglądu o możności zastosowania ścisłości matematycznej w filozofii — dopiero tutaj znajduje swoje naturalne rozwiązanie na podstawie powyższego rozróżnienia badania *in concreto* i *in intellectu*. Rozróżnienie to jest jednym z głównych warunków zastosowania matematyki do świata duchowego, a wykazując nam właściwe zadanie tagmonlogii: rozwijaniem badania *in intellectu* — tém samém także daje zasadniczy pogląd na stanowisko matematyczne tagmonlogii względem nauk antropologiczno-duchowych.

Jeżeli pojedyncze nauki antropologiczno-duchowe mają za przedmiot szczegółową treść objawów ducha, ciągle się rozwijających i kształcących, to prawidłowości ich nie mogą one poznać, gdyż ta przechodzi przynależne im granice. Prawidłowość ogólna jest przedmiotem tagmonlogii, i dla tego też co się tyczy wniknięcia w przyrodzoną prawidłowość objawów duchowych, nauki antropologiczno-duchowe muszą się odnieść do tagmonlogii, i w niej szukać ostatecznego rozwiązania. Bez takiego odwołania się do niej nigdy

one nie dojdą do poznania swęj szczegółowej treści, lecz tylko przez dopełnienie tężę jęj zasadniczemi pojęciami.

Po tym ogólnym poglądzie przyjrzyjmy się teraz bliżęj stosunkowi tagmonlogii do nauk antropologiczno-duchowych.

1. Wszelka nauka dotycząca *przeszłości* człowieka, stanowi jego historję. Odnośnie jednak do różnych jego stron i objawów, występują różne nauki, mianowicie: *archeologija*, mająca za przedmiot zewnętrzne zabytki życia — *antropologija*, zajmująca się, jak dzisiaj, poznaniem całej istoty człowieka i jego rozwoju w przeszłości — właściwa *historija*, uwzględniająca w szczególności działalność cywilizacyjną pojedynczego narodu i uniwersalną całą ludzkości — *literatura*, zajmująca się rozwojem intelektualnym — *filologija*, postępem i rozwojem języka, itd. Wszystkie te nauki mają za przedmiot poznanie przeszłości w jęj najrozmaitszych objawach, w celu wykrycia zasad i praw rozwoju człowieka i ludzkości. Dla każdego tęż myślącego przedstawiają one wiele interesu, bo dopiero przez poznanie przeszłości, terażniejszość staje się zrozumialszą i jaśniejszą — dopiero wtedy poznajemy węzeł jaki nas łączy ze znikłemi pokoleniami, i znaczenie nasze przejściowe w ogólnym rozwoju ludzkości. Wszelako badanie tego rodzaju możebném jest jedynie już przy stałem pojęciu idei postępu, mogącęj służyć za miarę przeszłości. Wyrobienie takiego pojęcia nie może być zadaniem nauk zajmujących się wyłącznie przeszłością; do tego służą inne umiejętności szczegółowe i tagmonlogija. Tamte odnoszą się do rozwoju szczegółowych objawów życia człowieka, ta zaś do rozwoju ogólnej jego istoty. W skutek tego wszelki badacz przeszłości powinien przedewszystkiém stać na stanowisku ostatecznej wiedzy, na stanowisku najnowszych pojęć o ideale człowieka, gdyż jedynie wtedy może z korzyścią badać przeszłość, i krytycznie przedstawić jęj znaczenie. To uchroni go od szperania objawów, nie mających żadnej wartości dla ogólnego rozwoju, jako czysto indywidualnej treści. Najpierwszym tęż warunkiem wszelkich badań, dotyczących przeszłości, jest ścisła baczność na tę cechę danych objawów, która najwybitniej



przedstawia się w całym rozwoju. Nie wszystko więc co przeszłe może wejść w skład historyi — mało znaczne zjawiska, zwykle tak licznie gromadzące się w życiu, powinny być zupełnie wyłączone, a tylko te wejść mogą, które stanowią przejście w rozwoju duchowym, które w jakikolwiek bądź sposób przyczyniły się do postępu człowieka, pojedynczego narodu i całej ludzkości. Do badań zatem historycznych przedewszystkiém jest potrzebną idea rozwoju. Do niej to, dochodzi się przez osobne studyja pojedynczych nauk i tagmonologii, i dla tego to nauki antropologiczno-duchowe koniecznie oprzeć się muszą na téj ostatniej, jako dającej najszerszą podstawę i najwyższy cel umiejętności.

Jeżeli *archeologija* zajmuje się zabytkami i pomnikami przeszłości, to *historyja* przeważnie jej dziejami, faktami dokonanych objawów cywilizacyjnych. Tamta zbiera szczegółową treść konkretną, aby na jej podstawie przedstawić obraz życia pewnej epoki i narodu — ta zaś szczegółową treść idealną w celu wykazania rozwoju duchowego, społecznego i politycznego, w ogóle rozwoju cywilizacyjnego. Obie więc wzajemnie się wspierają, a uzupełniają przy pomocy *antropologii*. Badania antropologiczne nad początkiem człowieka i jego kulturą, połączone z badaniami geologicznymi i archeologicznymi, stanowią dzisiaj właściwy początek historyi. Pod tym względem wielkie zasługi położył **Lartet**, **Keller**, **Schmerling** i wielu innych. Nauki te używają indukcji ze względu na szczegółową treść przeszłości; dedukcji zaś kreśląc obraz pewnej epoki lub zasady rozwoju. Tu właśnie związane są z tagmonologiją i jej prawidłowością, już to pod względem ogólnego kierunku rozwoju, już to co do samych zasad i prawideł. Znaczenie téż tagmonologii dla tych nauk jest bardzo wielkie. Prawidłowość ogólna, będąca podstawą tagmonologii, musi być ich tętmem, a idea, która ma im przewodniczyć, nie gdzieindziej tylko w jej ognisku się znajduje. Nauka o woli, zwana etyką, wykazuje ideał dobra, a estetyka czyli nauka o pięknie ideał piękna. Dwie te idee musi łączyć w sobie wszelki badacz przeszłości, i dopiero przy nich i przy znajomości ogólnych zasad krytycznych,

znajdujących się w tagmonologii, może zająć się samodzielnym badaniem przeszłości.

Stanowisko przedmiotowe tych nauk, w szczególności archeologii i historii, ograniczone do pola zabytków i faktów minionych, mające nie wchodzić w dziedzinę terażniejszości, a tem więcej przyszłości — stanowi ważny punkt pod względem zrozumienia, o ile tagmonologija, stojąc na podstawie matematycznej, wnosi do nich ścisłość matematyczną. Wszelka historia nie byłaby historiją, gdyby wkraczała w dziedzinę terażniejszości lub przyszłości, gdyby ich przedmiot czyniła swoim przedmiotem. Historyk, badacz przeszłości, przestałby nim być, gdyby stał na gruncie terażniejszości, albo gdyby jeszcze i przyszłość zaliczał do swego zakresu. Musi on wprawdzie posiadać znajomość terażniejszości i ideał mający się urzeczywistnić w przyszłości, ale przedmiot jego ściśle jest odłączony od tego na co patrzy, lub co może przewidywać okiem wewnętrznym. Znajomość terażniejszości i ideału przyszłości potrzebną mu jest tylko jako środek do badania przeszłości, będącej jego właściwym przedmiotem. Z tego przeto względu całe badanie historyczne opiera się tylko na *wywodzie* i *rozbiorze* przeszłości, i na wyprowadzeniu odpowiednich wniosków, inaczéj zasad dziejowego rozwoju człowieka. To, co mówią o *dowodzeniu* w historii, odnosi się zwykle do autentyczności źródeł lub niejasnego zrozumienia danej treści przedmiotowej — ale nie jest *właściwym dowodzeniem* w znaczeniu matematycznym. Kwestyja poznania czynności wywodowej i dowodowej należy do fundamentalnej części tagmonologii, mianowicie do metodologii, i tam téż szczegółowo wyłożoną zostanie. Powiadamy więc tutaj tylko tyle, że w historii używane są tylko czynności wywodowa i rozbirowa, jako odnoszące się do przeszłości. Ponieważ zaś ścisłość matematyczna możebną jest tylko tam, gdzie może być użytą właściwa czynność dowodowa, a ta wyłącznie dziedziną terażniejszości jest zawarowana — zatem, stosunek tagmonologii do nauk antropologiczno-duchowych, dotyczących przeszłości, ogranicza się jedynie na wykazaniu ogólnej prawidłowości, mającej stanowić ich tętno.

To co przytaczano za nieomylnie motywem niemożności zastosowania matematyki do filozofii, owo, jak widzieliśmy, pytanie: któryż matematyk, gdyby został historykiem, i gdyby znał całą teraźniejszość i przeszłość najwyborniej, potrafiłby obrachować przyszłe dzieje ludzkości? — motywem to, mówimy, pochodziło z niejasnego pojęcia i rozgraniczenia przedmiotu i sfery czasowej historii, od przedmiotu i takież sfery matematyki. Ponieważ historia ściśle musi być ograniczona sferą przeszłości, a matematyka funkcjonuje w dziedzinie teraźniejszości — stąd więc czynność, jaka się odbywa w matematyce, jest zupełnie innej natury od tej, która się odbywa w historii. Tutaj bowiem przyrodzona treść przedmiotu nie podlega możności bezpośredniej obserwacji i doświadczenia, lecz tylko przedstawia się badaczowi pośrednio w postaci źródłowego materiału. Tymczasem w matematyce badanie się odbywa głównie bezpośrednio, i materia historyczny nie ma żadnego znaczenia na wartość matematycznej treści, opartej na doskonalszym samodzielnym poglądzie i lepszych obserwacjach. Dosyć będzie, że się tu powołał na reformę Kopernika, dokonaną w zupełnie przeciwnym kierunku, jak mu przekazywały go materiały historyczne, szczególnie system Ptolomeusza. Słowem, kiedy w historii badanie jest możebnym tylko pośrednio, to w matematyce tylko bezpośrednio. Historyk musi przyjąć treść historyczną, jak mu została podaną, oceniając krytycznie tylko jej wartość i znaczenie — matematyk zaś jest zupełnie wolnym od takiej konieczności, gdyż jest on całkowitym panem treści przedmiotu, w tym znaczeniu, że dokładności lub niedokładności w poznaniu sam jest przyczyną. Jeżeli historyk dochodzi praw rozwoju ludzkiego na podstawie przekazanych źródeł, zazwyczaj omylnej wartości — to matematyk śledzi praw matematycznych w świecie zewnętrznym na podstawie źródeł stałych i pewnych, jakie mu daje sama, ciągle żywa i obecna natura. Czynność zatem, jaka jest właściwa w matematyce, tj. czynność dowodowa, jest niemożliwą we wszelkich naukach, dotyczących przeszłości, bo sfera czasowa, jaką są one zawarowane, jest całkiem

różna od tamtej. Ci więc, co mniemali, że matematyki do filozofii zastosować nie można, gdyż przy najlepszej znajomości terażniejszości i przeszłości, mówili, nawet matematyk gdyby został historykiem nie potrafiłby obrachować przyszłych dziejów ludzkości — ei, powiadam, w poglądzie na stosunek filozofii i matematyki wychodzili z błędnego zapatrywania, któreśmy dopiero co wykazali. Pogląd ten ich nie znosi bynajmniej możności zastosowania matematyki do nauk antropologiczno-duchowych, lecz tylko ogranicza ją do właściwej sfery. Tagmonlogija więc tylko w tych naukach przeprowadzić może czynność matematyczną, których przedmiot jest w takiej sferze czasowej jak przedmiot matematyki. Względem nauk zaś mających swój przedmiot w innej sferze, jak mianowicie tutaj względem nauk dotyczących przeszłości, ogranicza się jedynie na wykazaniu ogólnej prawidłowości i kierunku, według którego te nauki rozwijać się powinny.

Takim kierunkiem dla archeologii, historii, filologii itd. jest szczególnie kierunek tagmatoniczny. Znaczenie też tagmonologii, jako nauki opartej na podstawie matematycznej, ogranicza się tylko do wykazania tym naukom wspólnej prawidłowości, jako zasady ich rozwoju. Nauki te powinny dążyć do wykazania zasad rozwoju swojej treści, ale treść ta nie może być dowodzona matematycznie, gdyż pojedyncze jej czynniki są pokryte całunem przeszłości, który raz na zawsze odebrał nam możność bezpośredniej obserwacji i doświadczenia, słowem, bezpośredniego ich zbadania. Archeolog może rozwijać treść archeologiczną, według najwyższej idei ogólnej kultury; historyk treść dziejową, według najwyższej idei moralnej; filolog wreszcie treść lingwistyczną, według najwyższej idei estetycznej — ale żaden z nich nie może dowodzić matematycznie prawidłowości swego przedmiotu, gdyż ten leży w przeszłości, a tém samym nie daje możności oczywistego sprawdzenia téjże prawidłowości <sup>1)</sup>. To

---

<sup>1)</sup> Najnowsze usiłowania filologów, dążących do oparcia lingwistyki na fizjologii i matematyce, o ile, co do pierwszej, dotycząc natury głosów, mają swoją wartość — to co do drugiej, naszym zdaniem, żadnej.

téż stanowisko ich względem tagmonologii pozostaje jedynie w granicach ich zadania. Archeolog nie mógłby rozwinąć swéj treści bez znajomości ogólnych zasad rozwoju, bez ogólnego systematycznego poglądu; historyk nie potrafiłby ocenić znaczenia i doniosłości faktów dziejowych, bez znajomości najwyższego dobra i ogólnych zasad krytyki; filolog wreszcie nie byłby w stanie ocenić literatury narodowej i zabytków języka, nie znając estetycznych zasad piękna i ogólnej prawidłowości języka. Przy takim zaś stosunku rozwój nauk antropologiczno-duchowych, dotyczących przeszłości, zostaje zapewnionym, lecz téż jedynie o tyle. Tagmonologija zaś znajduje w nich stwierdzenie swojej ogólnej prawidłowości na szczegółowej ich treści, oraz pomoce w materjał historycznym dla jaśniejszego zrozumienia swoich szczegółowych pojęć.

2. Do nauk antropologiczno-duchowych, dotyczących *teraźniejszości*, należy prawodawstwo, nauki prawne i polityczne. Zajmują się one prawem i państwem, jako żywotnym organizmem. Dzielią się zaś na wiele szczegółowych nauk, odpowiednio do natury różnych stosunków i różnej treści, jaką się zajmują. Bliższy tego wykład należy do encyklopedyi prawa i encyklopedyi umiejętności politycznych. Prawo zajmuje się regulowaniem stosunków tak między pojedynczymi członkami społeczeństwa, jak między korporacyjami, ciałami zbiorowemi i całymi organizmami państwowymi. Część, mająca to zadanie, ma cechę obowiązującą, a więc przedstawia *realną* stronę prawnictwa czyli prawodawstwo dane, obecne. Strona ta, będąc bezpośrednio zwrócona do życia rzeczywistego ma cechę *praktyczną*, gdy tymczasem nauki, które mają za zadanie udoskonalenie pojęć i prawideł prawnych i państwowych, przedstawiają charakter *idealny, teoretyczny*.

Część realna i idealna ma wszelako jednakową podstawę scjentyficzną: byt ich bowiem i rozwój spoczywa w zasadzie na jednych warunkach. Ani jedna, ani druga nie zrywa zupełnie z przeszłością, z materjałem historycznym; ale ten nie jest bynajmniej ich celem, jak to było w po-

przednim oddziale, lecz jedynie środkiem pomocniczym. Celem bowiem tak jednej jak drugiej jest treść obecna, pierwiastek terażniejszości, z tą tylko różnicą, że realna przedstawia go jakim jest, a idealna jakim być powinien. Jakkolwiek bądź część idealna nie działa jeszcze w życiu, nie ma jeszcze cechy obowiązującej, mimo to jednak nie należy ona do nauk, któreby jedynie przyszłość miały na celu, gdyż przedewszystkiē i zawsze dąży ona do terażniejszości. Związek między realną a idealną częścią, odnośnie do ich znaczenia dla terażniejszości, okazuje się najlepiej w uznaniu przez prawodawstwo nauki prawników, tej części idealnej, za źródło prawa, mające w sporach prawnych znaczenie stanowcze. Stąd więc między realną a idealną częścią prawa nie zachodzi żadna przepaść, ale tylko pewna różnica, odpowiednia do ich natury. Aby jedna i druga mogła być korzystnie poznana, musi być rozwinięta na podstawie historycznej; ale pierwsza przedstawia, że tak powiem, ideał niższy, ostatnia zaś ideał wyższy. To, co niegdyś było najwyższym wyrazem sprawiedliwości i porządku w świecie, przestaje być takiem, jeżeli prawidłowość tego okazała się fałszywą. Część więc realna jest, jeśli można powiedzieć, stwardłą idealnością niższej warstwy, a idealna luźną realnością wyższą. O ile pierwsza pozostawia prawnikowi swobodę myśli, gdy zaleca mu tylko zastosować pewien przepis prawny do danego przypadku, o tyle druga wymaga po nim całego wyteżenia rozumu, celem poznania, jakie powinno być prawo względem danego stosunku, niezależnie od tego jakim ono jest w rzeczywistości. To wysokie jęj zadanie stawia ją na wyższym stanowisku od części realnej, choć od tej w życiu nikt odstąpić nie może, jeżeli nie chce się wyłamać z ogólnego porządku społecznego, i nie ściągnąć na siebie przewidzianej kary.

Część idealna jest jedyną rękojmnią lepszej doli społeczeństwa, i dla tego też dla żadnego człowieka myślącego nie powinna być obojętną. Bez niej rozwój i postęp człowieczeństwa byłby niemożliwym, bo jeżeli prawo realne musi być koniecznie dopełnionem, to nowe idee nie miałyby

miejsca gdzie się rozwinąć. A jeżeli władza państwowa przekracza nieraz granice nawet prawa obowiązującego, ku szkodzie pojedynczych indywiduów i całego społeczeństwa, i schodzi niżej osiągniętej doskonałości — to społeczeństwo nie miałoby żadnej nadziei lepszej przyszłości, gdyby było pozbawione jeszcze i części idealnej. Zadaniem też jej jest zgłębić najwyższy ideał prawa i państwa, poznać ich ostateczny cel i przeznaczenie, zapobiegając egoizmowi, który rad się trzymać niedojrzałych pojęć jedynie dla tego, że ma tém większą sposobność wyzyskiwania drugich członków społeczeństwa na swoją korzyść.

Nauki prawno-polityczne posiadają część idealną, znaną dotąd pod nazwą filozofii prawa i państwa. Ona to właśnie ma rozwiązać to najwyższe zadanie idealne, po którym ludzkość oczekuje urzeczywistnienia swego szczęścia, pod względem prawnym i państwowym. Tagmonlogija, będąc kontynuatorką filozofii, a określiwszy ściśle swoje stanowisko, wchodzi też względem idealnej części nauk prawno-politycznych w stosunek odpowiedni jej stanowisku. Zanim jednak wyłożymy go bliżej, musimy wpierw poznać jak dotychczas zapatrywano się na osiągnięcie najwyższego celu prawa i państwa.

Nauki prawne i polityczne rozwijały się zawsze pod wpływem filozofii, bądź dodatnim, bądź ujemnym. Wszędzie też można go znaleźć. Idąc równolegle ze stanem filozofii, łatwo zrozumieć rozwój umiejętności prawno-politycznych. Jaki pierwiastek przeważał w filozofii, taki też lub wprost przeciwny objawiał się w tych naukach.

Zwracając się do wieków średnich i filozofii scholastycznej, znajdujemy w niej przewagę mistycyzmu. Taki charakter filozofii wywołał podobny kierunek w naukach prawno-politycznych, zasadzający się wprawdzie nie na wierze i uczuciu religijném, ale na rozumie i naturze moralnej. Jest to tak zwana teoryja lub szkoła *prawa natury*, której założycielem jest **Hugo Grocyjusz** (ur. 1583, um. 1645). Jego pojęcie prawa natury jest różném od starożytnych, gdyż pojmuje on pod niém pierwiastek moralny, a nie zmysłowy.

Odpowiednio do takiego pojmowania prawa, zapatrywano się i na osiągnięcie go: mianowicie skłonność człowieka do towarzyskości (*appetitus societatis*) miała być najgłówniejszym warunkiem pozyskania jego treści. Pojęcie to jednak jest więcej praktyczne jak teoretyczne, lecz nie zmienia się nawet u późniejszych przedstawicieli teorii prawa natury.

Z **Leibnicem** (1646—1716) rozpoczyna się inny pierwiastek. Wprawdzie dopiero w najnowszych czasach rozwinął się on zupełnie, ale że już u niego ma swój początek, doń więc właściwie odnieść go należy. Treścią jego jest idealność rozumowa, mająca wypełnić wszelkie formy prawne i państwowe. Przedstawia go tak zwana *szkoła filozoficzna*, w przeciwieństwie do innej teorii, którą konserwatywną albo historyczną nazywano. Szkoła filozoficzna, dążąc do poznania ideału prawa i państwa, wymaga od społeczeństwa przedewszystkiem bezwzględnej uległości rozumowi. Ponieważ osiągnięcie najwyższej idei prawnej i politycznej da się uzupełnić jedynie przez rozum, stąd więc zerwanie z tém wszystkiém, coby wiązało tę ideę, staje się koniecznym. Wszelki stan prawny i polityczny społeczeństwa, choćby w praktyce okazywał się najlepszym, powinien ustąpić miejsca nowej idei, nowemu systematowi, jeżeli ten okaże się w teorii wyższym, jeżeli rozum da mu przeważającą sankcję. Szkoła ta wykołysała się na idealnej filozofii niemieckiej, a głównymi jej przedstawicielami jest **R. Mohl**, **W. Roscher**, **Hölschner** i inni.

Szkoła *historyczna* pojmuje wprost przeciwnie sposób osiągnięcia i ustalenia idei prawa i państwa. Główną jej podstawą jest przeszłość prawna i polityczna, w ogóle materiał historyczny. Na nim oprzeć się powinna cała terażniejszość społeczeństwa, gdyż on jedynie stanowi wypróbowane czynniki i pewną podstawę jej bytu. Państwo, według niej, nie powinno wcale ustępować ideom filozoficznym, albowiem zrywają one wszelki związek z przeszłością i tradycją; wnoszą w jego organizm pojęcia niedojrzałe i szkodliwe, a przez to podkopują jego byt i potęgę. Cała pomysłność państwa zależy na utrzymaniu dawnego stanu rzeczy, a nauki prawno-polityczne tylko wtedy dojdą do najwyższego



swego ideału, skoro spoczywać będą na podstawie historycznej, jeżeli treść jej stanie się treścią teraźniejszości. Głównymi przedstawicielami tej szkoły są: **Savigny**, **Puchta** i **Stahl**; mianowicie pierwszy jest najznakomitszym jej reprezentantem, a ostatni należy w części do tej teorii, o której teraz pomówimy.

Szkoła *teologiczna* łączy w sobie pierwiastki powyższych dwóch szkół, ale rozwija je ze stanowiska moralnego, religijnego. Tym sposobem przybiera zupełnie inny charakter jak tamte. Zadaniem jej głównym jest zdobycie takiego celu dla prawa i państwa, dla stosunków prawnych i politycznych społeczeństwa, któryby był najwyższym wyrazem doskonałości i szczęścia. Celem takim jest *wewnętrzny porządek*, który przejmować powinien całą treść prawa i państwa. Środkiem zaś osiągnięcia go jest pierwiastek duchowy, czyli *sumienie*, które objawiając się już to jako *moralność*, już to jako *sprawiedliwość*, lub nakoniec jako *miłość* — doprowadza człowieka do szczytu ziemskiej doskonałości. Tylko przez bezpośrednie dążenie do tego celu, społeczeństwo może się rozwijać prawidłowo, i wszechstronnie wykształcić całą swoją istotę. Szkoła ta liczy wielu znakomitych reprezentantów, między którymi zasługują głównie na uwagę, prócz wyżej wspomnianego Stahla, **Walter**, **Bonald**, **De Maistre** itp.

Zastanawiając się nad pojęciami powyższych szkół, znajdujemy je, każdą wzięwszy po szczególe, rozwiniętymi zupełnie jednostronnie. Teoryja prawa natury podnosi pierwiastek podmiotowy, ale brak jej cechy głębszego poglądu. Szkoła filozoficzna znowu zrywa zupełnie z bytem rzeczywistym, i bez względu na dany stan rzeczy, dąży tylko do przeprowadzenia swoich często zupełnie oderwanych idei. Szkoła historyczna zapomina, że bez wyższej idei, wyprowadzonej a priori, rozwój prawa i państwa jest niemożliwym, gdyż idei tej dać nie może żaden materyjał historyczny. Szkoła wreszcie teologiczna stawia wprawdzie prawidłowo pojęty ostateczny cel prawa i państwa, który, jak wiemy, jest bezpośrednim przedmiotem tagmonologii — ale przechodzi zupełnie granice nauk prawno-politycznych, i stawia za

ich cel to, co należy do innych, i tylko przez inne, i na innym polu może być uzupełnionem.

Każda jednakże z tych szkół wykazała ważny czynnik w osiągnięciu ostatecznego celu prawa i państwa. Jedynie więc w harmonijnem ich zestawieniu i przeprowadzeniu znaleźć można zadawalniające rozwiązanie. Zadanie to należy do tagmonologii. Ona bowiem, jako umiejętność uniwersalna, ma nie tylko dać podstawę dla rozwoju wszelkich nauk, lecz zarazem wykazać najwyższy cel i sposób osiągnięcia go w praktyce, przez wykazanie jego prawidłowości w teorii. Matematyczna podstawa tagmonologii stawia nauki prawno-polityczne na takimże samem stanowisku. Szczegółowa ich treść musi być tak samo jej przedmiotem, z tą różnicą, że będzie rozważana w niej in intellectu, gdy tymczasem one traktują ją in concreto. Najwyższy cel nauk prawno-politycznych, tj. pojęcie prawa i państwa, i podstawa dla pojęcia wszelkiego prawa szczegółowego — jedynie w tagmonologii może być zupełnie rozwiniętą. To też głównem jej zadaniem, w odniesieniu do nich, będzie rozwinięcie tego pojęcia na podstawie fundamentalnej części, która, będąc bezpośrednio związana z matematyką, da i naukom prawno-politycznym cechę czysto matematyczną. Treść ich bowiem, jako pojęcia jakościowe, może tak samo podlegać téjże samej prawidłowości, co i treść ilościowa matematyki. Wykazanie téj prawidłowości na zasadach matematycznych, jest głównem zadaniem tagmonologii.

Bez takiego głębszego wniknięcia w naturę prawa i państwa; bez poddania ich treści prawidłowości matematycznej — ani jest możebnym spokojny prawidłowy rozwój społeczeństwa, ani téż nikt nie jest w stanie osądzić, o ile jesteśmy jeszcze oddaleni od spełnienia ostatecznego celu prawa i państwa. Wprawdzie nad rozwojem ludzkości czuwa najwyższa ręka Opatrzności, i ani żywy pierwiastek idealny, ani zimny konserwatywny, nie jest w stanie go wstrzymać lub cofnąć — ale człowiek, jako istota rozumowa, powinien znać jasno swój cel, dążyć świadomie do niego, unikając coraz więcej owéj walki między ideą a rzeczywistością, roz-

rywającej ludzkość od wieków. Jedyłą pomocą i jedynym środkiem do tego celu jest tagmonlogija. Nauki prawno-polityczne, będąc bezpośrednio związane z życiem, wywierając nań swój wpływ nieuchronny, mają tém większy obowiązek uwzględnić postęp innych nauk, o ile to się tyczy ich własnego postępu. Historyja wykazuje nam jasno, że rozwój ich był związany ciągle z rozwojem filozofii, i to więcej jak wszelkich innych umiejętności. Postęp więc tagmonlogii musi się stać ich postępem. Jakoż o tyle tylko potrafią one urzeczywistnić wysokie i wzniosłe swoje zadanie, o ile uwzględnią badania głębszej natury tagmonlogii, odnoszące się do nich bądź pośrednio, bądź bezpośrednio.

3. Do nauk antropologiczno-duchowych, mających *przyszłość* człowieka na celu, należy *pedagogika*. Zdawałoby się na pozór, że znaczenie jęj należy także odnieść do terażniejszości, jako znajdującęj swoje urzeczywistnienie w bycie rzeczywistym, podobnie treści prawodawczęj. Zastanowiwszy się jednak głębiej, inaczej się rzecz przedstawia. Zasadnicza różnica między nią a prawodawstwem przedstawia się w niejednostajności czasu, w jakim objawiają się ich fenomena. Prawodawstwo reguluje stosunki społeczne, dopełniające się w terażniejszości, i wyraża różne prawidła do tego celu. Pedagogika zaś wyraża zasady na objawy mające się dopiero urzeczywistnić, a będące jeszcze w przyszłości. Tamte regulują to, co jest; ta zaś to, co się ma dopiero objawić. Słowem, prawodawstwo funkcyjkuje w terażniejszości dla terażniejszości; pedagogika zaś pracuje w terażniejszości dla przyszłości.

Przedmiotem jęj jest wychowanie młodego pokolenia, prawidłowe rozwinięcie całej istoty młodzieńca i wykształcenie go na doskonałego człowieka. — Pierwotny stan wychowawca, cała jego terażniejsza rzeczywistość, przedstawia się pedagogowi, jako surowy, nieobrobiony materyjał, który musi mozolnie opracować, aby wykształcić w nim nieskazzone zarodki wyższemi ideami, będącemi jedyną nadzieją lepszęj przyszłości. Zadania tego nie potrafi on dopełnić, jeżeli prawidłowości tych idej nie będzie łączył z przyro-

dzoną prawidłowością wychowawca; jeżeli nie powiąże prawidłowym sposobem naturalnej wyższości postępowych idei z jego samodzielnością. Ograniczenie się na dogmatycznym wychowaniu nigdy nie może prawidłowo rozwinąć wychowanka, bo wolny jego pierwiastek zawsze mieć będzie próżnię, i czy prędzej czy później podniesie się, aby zerwać krępujące go pęta. Umiejętna pedagogika powinna zapobiegać wszelkiej nieprawidłowości, a to przez zupełne wykształcenie i rozwinięcie całkowitej istoty wychowanka. Rozumie się, że zadania tego nie dopełni ona bez gruntownej znajomości jego obecnego stanu, oraz bez znajomości indywidualnego rozwoju ducha ludzkiego, a to od pierwotnych zarodków umysłowego życia aż do samodzielnej dojrzałości. Takie zadanie pedagogiki stawia ją w szczególności w bezpośrednim związku z psychologią, tj. nauką o duszy ludzkiej i jej prawidłowości, a w ogólności z tagmonologią. Pedagog powinien znać dokładnie naturę ludzką; powinien być psychologiem, jak to przyznają wszyscy znakomici pedagogowie. Bez tagmonologii, wykazującej ogólną prawidłowość w całym byciu; bez psychologii, przedstawiającej szczegółową prawidłowość ducha ludzkiego, pedagogika nie jest w stanie rozwinąć swego zadania, i dopełnić swego przeznaczenia.

Taki w ogóle pogląd na wychowanie przedstawia najnowszy stan pedagogiki. Jest to tak zwany pogląd wychowania *humanitarnego*, czyli wszechstronnie ludzkiego. Historyja jednak przedstawia nam jeszcze i inne poglądy. Jeden z nich nazywają *teologicznym* albo *religijnym*, drugi *realnym* albo *sensualnym*. Tamten uważa za najwyższy ideał wychowanie i utrwalenie wychowanka w nauce i zasadach swego kościoła, oraz zwrócenie go jedynie do życia przyszłego po za grobem — ten zaś, ideałem wychowania mieni być umiejętność życia praktycznego, i zdobycie jego możliwej doskonałości. Powyższe trzy poglądy panują dzisiaj w życiu i w szkole; mają wszędzie swoich zwolenników i przeciwników; słowem, prowadzą walkę nieustanną o zdobycie pierwszeństwa. Powstały one jednak nie w jednym czasie, ale

kolejno z rozwojem ogólnej cywilizacji. Przyjrzyjmy się im tedy bliżej w tej kolei, w jakiej rozwinęły się w czasie.

Najstarszym z nich jest pogląd *teologiczny*. Chrystyjanizm, odniosłszy moralne zwycięstwo nad państwem rzymskim i władzą państwową, z natury swojej misyjnej zajął się też uprawą umiejętności. Klasztory stały się przybytkiem nauki i sztuki, i cała oświata społeczna spoczęła w ręku duchowieństwa. Stan taki trwa aż do XVI i XVII wieku, i dopiero w najnowszych czasach władza świecka zajmuje przynależne sobie stanowisko w wychowaniu młodego pokolenia. Stało się to pod wpływem encyklopedystów francuskich, a szczególnie pod wpływem Rousseau'a. Zupełnie naturalną było rzeczą, że dopóki wychowanie spoczywało jedynie w ręku duchowieństwa, kierunek jego nie mógł być innym jak *religijnym*. Dziwić się temu zupełnie nie można. Wszelako zastanawia uwagę każdego sposób wychowywania w tym kierunku. Bardzo mało różni się on dzisiaj od średnich wieków, w różnych duchownych zakładach i konwiktach. Całe wychowanie w wiekach średnich nosiło charakter najwyższej surowości, tak pod względem fizycznym, jak moralnym. Wychowawiec uważany był za niewolnika, niejako za czysto zmysłowy materyjał, bez wszelkich samodzielnych uczuć i pragnień. Ślepe posłuszeństwo stanowiło jego najwyższą zaletę, i tylko w zrzeczeniu się jego całkowitej samodzielności widziano ideał wychowawca. Przełożony uważał się nieograniczonym panem wszelkich uczuć poddanej mu młodzieży. Nie starał się on o to, aby je rozwinąć samodzielnie w wychowawcu, lecz przeciwnie by je nagiąć do swoich celów dobrowolnie lub nawet siłą. Nie widział on i nie szanował w wychowawcu równej sobie istoty, mającej kiedyś stanąć obok niego — lecz jedynie widział w nim martwy materyjał, z którym mógł postąpić według swęj woli, bez wszelkiej odpowiedzialności. Jedynem zadaniem takiego kierunku było wychowanie młodzieży w celach kościoła, a jaśniej mówiąc w celach zakonu i kleru, by mieć z niej w przyszłości powolny materyjał do swoich zamiarów. W tym celu tamowano wszelki samodzielny pogląd na

rzecz; wszczepiano serwilizm i uległość we wszystkiem pogwogom kościelnym; słowem, starano się uczynić z wychowawca takiego człowieka, któryby całe życie dał się prowadzić na pasku religijnym, i któryby uczynił wszystko dla duchowieństwa w imię świętokradzko stawianych idej religijnych. Nie starano się bynajmniej o to, aby w wychowawcu rozwinąć samodzielnie przyrodzone uczucie religijności, iżby ono stało się dlań moralną pomocą w życiu — ale dążono systematycznie do poddania się z niem ślepo władzy duchownej. Słowem, starano się zrobić z wychowawca nie człowieka religijnego dla siebie, ale religijnego dla kościoła. Mniemano, że celu tego dopnie się przez częste i systematycznie odbywane różne formułki religijne, i na to zwracano główną uwagę. Kto je dopełniał, był uważany za człowieka religijnego — w przeciwnym razie zasługiwał na wyrok *anathema sit*. Tym sposobem wyrabiano w wychowawcu formalizm religijny, który narzucony mechanicznie, albo po opuszczeniu szkoły przez wychowawca szedł zaraz w zapomnienie, albo nie przeszkadzał mu nie do najniegodziwszych czynów. Cała historyja wieków średnich i część nowszych, w zupełności potwierdza zgubne skutki tego kierunku.

Wychowanie religijne w powyższym duchu utrzymuje się jeszcze dzisiaj w różnych zakładach duchownych, szczególnie w konwiktach Jezuitów. Wkrótce po swoim założeniu uzyskali oni przeważny wpływ na wychowanie w różnych krajach Europy. Zniesieni i przywróceni na nowo, odzyskali w części utracony wpływ, szczególnie we Francyi, Austryi i Szwajcaryi, i łatwo można się przekonać, studyjując ich wychowanków, że ich metoda pedagogiczna bynajmniej się nie różni od metody średnich wieków, choć ogólny program nauk się zmienił, odpowiednio do postępu całej oświaty. Taki kierunek zapomina zupełnie o tém, że podstawą wychowania jest prawidłowe rozwinięcie wychowawca; że ono musi być w zgodzie z jego samodzielną i wolną istotą, i że tylko o ile takową skłonić się potrafi do swoich celów, o tyle się dopnie zadania pedagogicznego. Religija stanowić powinna, bez wątpienia, podstawę wszelkiego wy-

chowania; ale jój się nie osiągnie sposobem formalizmu religijnego, lecz rozwijaniem samodzielnych uczuć wychowawca względem bliźniego i Boga. Same formułki religijne nie stanowią istoty religii, gdyż ona jest treścią czysto duchową, i jedynie przez zastosowanie jój do samodzielnego wnętrza wychowanka, znaleźć może silną podstawę. Wszczepianie zaś jój na podstawie ślepego posłuszeństwa albo mechanicznego zwyczaju, może jedynie obudzić do niój wstępną w wychowawcu, a nie gorącą jój miłość. Wychowaniec wówczas tylko dopóty będzie religijnym, dopóki czuwać nad nim będzie oko przełożonego. Ale skoro wyjdzie z pod niego, rozwine się w kierunku samowolnym, najczęściej sprzecznym z tym, jaki mu bez współdziałania jego samodzielności narzuconym został. Od takich skutków można uchronić młodzież jedynie przez wczesne i odpowiednie rozwijanie jój samodzielności, przez samodzielne wykształcenie wszystkich jój władz intelektualnych.

Pogląd *realny* na wychowanie wyrobił się i ustalił dopiero w ostatnich kilku dziesiątkach lat; ale początku jego trzeba szukać o wiele weześniej. Reforma **Bakona** w XVII wieku wiele wpłynęła z jednej strony na postęp nauk przyrodniczych, a przez to i na ogólny rozwój kultury i techniki; z drugiej zaś złamała w zasadzie filozofję scholastyczną i cały ówczesny kierunek naukowy. Filozofja francuska XVIII wieku podkopała do reszty zbutwiały system średniowiecznego wychowania, i wprowadziła nowe pojęcia pedagogiczne. Wreszcie, ogólny postęp kultury i techniki w naszym wieku, sprowadził zupełny przełom w pojęciu wychowania, i przeważył ogół na stronę realizmu. Szczególny mianowicie rozwój przemysłu, wytwarzając różne produkta zbytkowe, w porównaniu z przeszłością po niskich cenach — ułatwił wprowadzenie przyjemności dla bytu zewnętrznego, całkiem dawniej dla ogółu nieznanych. Wielkie wynalazki z zastosowaniem pary do różnych machin, przyspieszyły produkcję techniczną, i ułatwiły różne stosunki społeczne, a przez to obudziły nowy ruch w życiu i nowe jego pojęcia. Wpływ ten rośnie coraz więcej, im wyżej podnosi się przemysł i

echnika, im widoczniej i szerzej skutki ich rozchodzą się w życiu praktycznym. Jasną jest rzeczą, że nowy ten ruch nie mógł nie wpłynąć i na teorię wychowania, na pedagogikę. Powstał osobny kierunek wychowania, silnie od razu zakorzeniając się w życiu, w skutek sprzyjających warunków. Potworzyły się różne początkowe i wyższe szkoły realne, handlowe, przemysłowe, techniczne, a nawet akademije ze szczególnym kierunkiem wychowania realnego. Nauczyciele i uczniowie tych zakładów z lekceważeniem a nawet pewną pogardą spoglądają na inne zakłady naukowe, mające kierunek idealny. Przyzwyczajeni ciągle mierzyć lub liczyć, nie widzą żadnych realnych korzyści w wychowaniu idealnym albo humanitarnym. Tylko to ma dla nich wartość, co przynosi zaraz odpowiedni procent, co daje wygodne i przyjemne życie, i prowadzi do zrobienia majątku. Takim jest jedynie stanowisko technika, przemysłowca, kupca lub jukiegoś spekulanta giełdowego, nie zaś zawód nauczyciela lub księdza. Nawet stanowisko prawnika brane jest na wagę zysku: kancelaryja adwokata powabniejszą się wydaje, niżeli sędziego lub pisarza sądowego, bo pierwsza daje obszerniejsze pole dla zrobienia majątku, niż druga. Słowem, ogólny kierunek dzisiejszego wychowania jest odpowiedni tym pojęciom: przewaga też realizmu jest obecnie tak imponującą, jak może nigdy.

Jeżeli wszelka dążność ma swoje uprawnienie, to kierunek realny przekroczył wszelkie granice. Obowiązkiem też nauki jest stanąć w obronie uciśniętego pierwiastka, jakim jest pierwiastek idealny w człowieku. Jednostronność kierunku realnego pochłonięła wszelką wyższą dążność; zwróciła człowieka jedynie do materji, i ułatwiła rozszerzanie się wszelkich zgubnych teoryj materyjalistycznych. Tém się tłumaczy łatwy przystęp do dzisiejszej młodzieży różnych takich teoryj, bez względu na to, że są one sprzeczne z wsłkłą prawidłowością. Człowiek nigdy nie osiągnie swojego celu, jeżeli będzie się rozwijał jednostronnie. Ogólny zaś dzisiejszy realny kierunek w wychowaniu łąguje wszelką idealność; zwraca człowieka wyłącznie do materji, i na zdo-



byciu największej ilości dóbr materialnych zakłada jedyne szczęście. Przy najwyższym rozwoju realizmu, człowiek nigdy nie przestanie być człowiekiem; nigdy on nie utraci pierwiastka duchowego i związanych z nim wyższych idealnych dążeń. Natura jego, na podstawie przyrodzonych swych praw, zawsze domagać się będzie należytego uprawnienia obu swoich pierwiastków: realnego i idealnego, a nie rozwijania jednego kosztem lub z ujmą drugiego. Nigdy człowiek nie pozbędzie się wewnętrznych pragnień swojego ducha, które jedynie dadzą się zaspokoić idealnym wychowaniem. Wprawdzie, realizm może na czas pewien przytłumić idealne cele w człowieku, ale człowiek taki nigdy nie będzie się czuł szczęśliwym; zawsze on doznawać będzie wewnętrznego niezadowolenia; w gruncie mieć będzie przekonanie o swoim upośledzeniu, i nigdy treścią realizmu nie zapełni brakującej treści pierwiastka idealnego. Pierwiastek ten domagać się będzie zawsze przynależnego sobie uprawnienia, i jedynie na tej drodze da się zaspokoić. — Mylnie też sądzą ci, że dążności te nie objawiają się, skoro będziemy się kształcić wyłącznie w kierunku realnym. Wychowanie człowieka nie może być oderwanem, ale musi mieć podstawę przyrodzoną, i na tej prawidłowo być rozwijanem. Taki zaś pogląd sprzeczny jest z przyrodzoną treścią człowieka, gdyż w żadnym razie nie można zapoznawać tego, co stanowi istotę ludzką. Nie można pogrzebać idealnych tworców cywilizacyi, które stworzył człowiek na podstawie swego idealnego pierwiastka, — nie można też wyrwać go z niego, a jeżeli zostanie, zawsze domagać się będzie przynależnego sobie uprawnienia. Niezawodnie, objawiać się on będzie słabiej, skoro kierunek wychowania będzie wyłącznie realnym; ale właśnie w takim stanie człowiek wysoko realnie wykształcony, czuć będzie zawsze w sobie pewien wewnętrzny niepokój, pewną próżnię duchową, której nie będzie w stanie zapełnić treścią realną, i o przyczynie której nawet nie będzie wiedział. Będzie on przez całe życie, że tak powiem, nosić garb, którego widzieć nie będzie. Wina zaś tego nie

będzie jego własna, ale tych którzy go wychowali, i którzy mu zadali zarodek jego ułomności.

Człowiek, wyłącznie w kierunku realnym wychowany, nie tylko względem samego siebie, ale i względem innych będzie jednostką wadliwą. Rodzina nie znajdzie w nim dobrego ojca lub matki, syna i córki, brata lub siostry — a gmina i społeczeństwo, w którym żyje, dobrego obywatela. Powodowanie się jedynie realizmem w stosunkach rodzinnych, sprowadzi kolizyje materyjalne; ostudzi, jeżeli nie wyziębi zupełnie, święte uczucia familijne, i uczyni go moralnie obcym. W życiu zaś towarzyskiem i społecznym, człowiek taki będzie exploatorem i egoistą w całym znaczeniu. Nie będzie on zdolnym do żadnych poświęceń dla ogółu, bo siła realizmu ciągnąć go będzie do własnych materyjalnych celów, i jeżeli będzie co robił na tym polu, to pod udaną pokrywką, gdy na gruncie znajdzie się jego cel własny. Jak wychowanie wyłącznie w kierunku religijnym, idealnym, czyni człowieka egoistą idei, zamykając go po klasztorach, i nie czyniąc użytecznym ogółowi — tak wychowanie wyłącznie w kierunku realnym, czyni człowieka egoistą materyi, ograniczając go na celach osobistych. Człowiek, wychowany w takim kierunku, ma tę jeszcze niższość od tamtego, że staje się obcym względem najwyższych obowiązków moralnych, że zapomina o swoim stosunku do Istoty najwyższej, a tym samym i cała przyszłość jego pochłoniętą zostaje w materyjalnych ziemskich widokach. Jedynie zatem prawidłowe rozwinięcie obu pierwiastków w człowieku może osiągnąć właściwy cel wychowania, jaki musi mieć każda dobrane pojęta pedagogika.

Taki właśnie cel kładzie sobie za zadanie ostatni pogląd *humanitarny*, który teraz bliżej poznać musimy, ażeby poznać stosunek tagmonologii do pedagogiki. Pogląd ten urobił się w najnowszych czasach pod wpływem teorii **Rousseau'a**, skreślonej w jego „*Emilu*“ (*Emile ou de l'education*. Amsterdam 1762). Teoryja ta stoi wprawdzie na gruncie antropologicznym, ale jest także jednostronną, gdyż odbiera pedagogowi wszelki wpływ na wychowauca, którego pozostawia

wolnemu rozwijaniu się o własnych siłach. Wychowanie jednak przestałoby być wychowaniem, gdyby się zrzekło kierowania wychowawcą. Takiem jednak powinno być według Rousseau'a, i dla tego jest całkiem jednostronne, a raczej niewłaściwie pojęte. Na tym jednak gruncie i na gruncie przygotowanym przez **Bassedowa** (1723—1790) i **Pestalozzego** (1746—1827), najnowsi pedagogowie, głównie z kierunku idealno-realnego, jak **Richter**, **Rosenkranz**, wykazali właściwe zadanie, jakie mieć powinna pedagogika. Uniknęli oni jednostronności poglądu religijnego czyli idealnego i realnego, i w połączeniu ich prawidłowym oznaczyli zadanie wychowania. Zgadza się w zasadzie z kierunkiem pedagogicznym systemu idealno-realnego, pragnąc aby jedynie pewne szczegóły mogły znaleźć swoje uznanie. W dalszym ciągu będziemy mieli sposobność zwrócić na nie uwagę; teraz zaś wyłożymy zasadnicze pojęcia poglądu humanitarnego, na którym skończymy wykład stosunku tagmonologii do nauk antropologiczno-duchowych.

Głównem zadaniem tego poglądu jest prawidłowe rozwinięcie wychowawcy, jego całej natury ludzkiej, na podstawie przyrodzonej samodzielności. Cała baczność i uwaga pedagoga powinna być zwróconą do tego, aby wszystkie władze wychowawcy rozwinać samodzielnie i prawidłowo; aby zarówno jego pierwiastek fizyczny, jak duchowy, znalazł należyte uwzględnienie. Każdy też sumienny pedagog starać się powinien o to, aby się w końcu stać zbyt cennym wychowawcy, iżby ten mógł się już sam kierować. Do roku 13 lub 14 wychowawca, pedagog powinien kłaść główne zasady dla jego samodzielności — od 14 lub 15, kiedy ta poczyna się objawiać, wychowanie powinno mieć charakter łączny tj. powinno obejmować tak samodzielny kierunek pedagoga, jak przyrodzoną samodzielność wychowawcy. Pedagog nie może się zrzeknąć swego wpływu, gdyż wtedy wychowanie straciłoby właściwy swój cel i zadanie; ale też nie powinien nadużywać tego swojego prawa, pozbawianiem wychowawcy jego samodzielności. Pedagog powinien pamiętać o tém, że wszelkie zasady i idee, narzucone wychowawcy bez jego,

współdziału, będą ziarnem nieżyznem i bez plonu. Tylko o ile samodzielność wychowawca połączoną zostanie, o tyle zyska się pewien skutek w przyszłości. Nie też gorszego, jak gdy pedagog, w celach osobistych, chce jak najdłużej mieć wychowawca pod sobą, i nie rozwija w nim samodzielności. Zadanie więc pedagoga schodzi do dwóch punktów: 1<sup>o</sup> kierować wychowaniem tak, iżby rozwinąć prawidłowo oba pierwiastki wychowawca, i 2<sup>o</sup> kierować tak, iżby samodzielność wychowawca należycie została uwzględnioną. Zadania pierwszego nie osiągnie się bez odpowiedniej znajomości fizycznego i duchowego rozwoju człowieka, począwszy od urodzenia aż do dojrzałości — drugiego zaś, gdyby wychowanie miało być tak surowem, jak w wiekach średnich. Wprawdzie karność w wychowaniu jest koniecznym warunkiem, ale ta przeważnie na stronie moralnej, a nie na fizycznej powinna być opartą. Kierowanie zaś rozwojem duchowym wychowawca, powinno uwzględnić główne władze umysłowe, gdyż jedynie tym sposobem da się osiągnąć cel zupełnego wychowania. Rozum, wola, pamięć i uczucie, stanowią kardynalne władze człowieka. Pedagogika więc powinna mieć na celu wykształcenie intelligencji, ugruntowanie podstaw moralnych, wyrobienie pamięci i poczucia piękna. Odpowiednio do tego, zadanie jej rozdziela się na cztery części, a więc i stosunek do niej tagmonologii pod wszystkimi tymi względami musi być rozważonym.

Zadanie, jakie pozostaje pedagogice ze względu na *rozum*, śmiało powiedzieć można jest najważniejszym i najtrudniejszym. Prawidłowość rozumu, polegając na różnicy między prawdą a fałszem, staje się podstawą całego bytu umysłowego człowieka i jego przyszłości. Od prawidłowego wykształcenia rozumu zależy nadto w znacznej części i wykształcenie woli. Jakkolwiek bądź wola ma własną swoją prawidłowość, to\* jednakże prawidłowość rozumu wpływa bezpośrednio na jej prawidłowość, i w znacznej nawet części czyni ją od siebie zależną. Jeżeli tedy wykształcenie woli ma dać jej moralne podstawy dobrego, i wykazać najwyższy cel jej pragnień — to łatwiej da się to osiągnąć

wtedy, jeżeli rozum zostanie odpowiednio wykształconym. Wykształcenie bowiem rozumu daje człowiekowi prawidłową samodzielność myśli, gdy tymczasem wykształcenie woli tego nie przedstawia. Ponieważ zaś człowiek każdemu aktowi duchowemu nadaje własną intelektualną sankcję, mimo zatem prawidłowego wykształcenia woli, akt jakiś może być nieprawidłowym: każdy bowiem człowiek przedewszystkiēm w życiu na własnym rozumie się opiera, a tu właśnie może zajść kolizya między prawidłowością woli, a nieprawidłowością rozumu. Potwierdzenie tego znaleźć można w skutkach jednostronnego wychowania religijnego: na co wieki średnie, obok wielkiej religijności wielce barbarzyńskie, i dotychczasowe wykształcenie u nas ludu, wymowne dają świadectwo. Otóż więc, obok wykształcenia woli, samodzielne i prawidłowe wykształcenie rozumu powinno być ciągle na uwadze pedagoga, gdyż jedynie tym sposobem da się osiągnąć cel humanitarnego wychowania. Matematyka i tagmonlogija stanowić tutaj muszą konieczną podstawę. Pierwsza rozwijać powinna rozum wychowawca od samego dzieciństwa; druga gdy jest on już do tego odpowiednio elementarnie przysposobiony. Zadaniem tagmonlogii pod tym względem będzie wykazanie prawidłowości matematycznej w dziedzinie myśli, a to w tym celu, aby znajomość tej prawidłowości mogła być dla człowieka nieomylną tarczą przeciw wszelkim zбочeniom w życiu. Jakoż tagmonlogija, mając ugruntować na podstawie rozumu te pojęcia, które wychowanie, odnośnie do wykształcenia swęj woli, elementarnie ale podstawowo odebrał w zakładzie gimnazyjalnym, mianowicie pojęcia tyezące się najwyższego dobra, nieśmiertelności duszy i istoty Boga — musi treść swoją rozwijać prawidłowo. Wstęp tēż właściwy musi stanowić jēj początek, i *wstęp* taki zaraz w gimnazjum powinien być wykładanym, w miejsce dotychczasowej logiki i psychologii. Tagmonlogija, stojąc na podstawie *matematycznej*; mając na *takiēj* podstawie uzasadnić pojęcie najwyższego dobra, nieśmiertelność duszy i dowieść porządku, jakim się manifestuje istnienie Boga, oraz, musząc dla prawidłowego rozwinięcia rozumu postępować prawidłowo, — musi

téż w tym celu wymagać od pedagogiki, aby ten rozwój jéj znalazł odpowiednie uznanie. Zadaniem tedy pedagogiki, względem matematyki i tagmonlogii, jest tak kierować wychowaniem, iżby prawidłowy rozwój rozumu mógł być osiągniętym. — Niektórzy zwolennicy dzisiejszój propedeutyki chcą, aby logika zaraz w pierwszej klasie wraz z gramatyką była wykładaną. Tymczasem tagmonlogija wcale na to zgodzić się nie może, gdyż, jak wiemy, niektóre jéj kryteria, będące zasadami matematycznymi, a wchodzące w skład nauki, która dotąd logiką się nazywa, są wykładane dopiero w trzeciej klasie gimnazyalnej. Fundamentalna zatem część tagmonlogii, stanowiąca dziś w filozofii, między innymi, logikę, nawet w czwartej klasie nie mogłaby być wykładaną, gdyż bez odpowiedniego przygotowawczego wykładu przystąpić do tego niepodobna. Rozwój umysłowy przytém ucznia nie jest dostatecznym w klasie czwartej do części propedeutycznej, a tém więcej do fundamentalnej, wymagającej już wysoko rozwiniętego rozumu, który tylko z wiekiem odpowiednio postępuje, mimo ciągłego i prawidłowego kształcenia. Otóż więc, pedagogika musi tu stać na straży, i tak kierować wychowaniem, aby rozum wychowanka mógł się prawidłowo rozwinać, wedle swojej przyrodzonej treści.

Drugim zadaniem pedagogiki jest prawidłowe rozwinięcie *woli*. Chcąc poznać w jaki sposób zadanie to winno być urzeczywistnioném, potrzeba rozważyć prawidłowość woli, jéj wewnętrzną treść przyrodzoną. Prawidłowość woli polega na odczuwaniu różnicy pomiędzy dobrem a złem, i na dążności do [najwyższego dobra i jego ostatecznego źródła, tj. do Boga. Urzeczywistnienie jednak tego dobra nie zależy bezwarunkowo od woli, bo jest ona ograniczoną całym zewnętrznym i wewnętrznym bytem. Człowiek wprawdzie nie jest tyle upośledzony moralnie, iżby sam z siebie nie miał dobrej woli, jak to wielu utrzymuje — ale ta dobra wola związana jest przedewszystkiém pojęciem dobra, którego prawidłowe lub nieprawidłowe pojęcie od niéj już nie zależy, gdyż jéj prawidłowość ogranicza się tylko na odczuwaniu różnicy między dobrem a złem, i na dążności do ostatecz-

nego dobra. W razie nieosiągnięcia go tedy, wola ma zdolność reagowania, ale w każdym razie ta jej zdolność nie wystarcza do osiągnięcia dokładnego celu. Głębokie najnowsze badania psychologiczne wykazały, a u nas już w r. 1821 mówił to samo Jan Śniadecki, że objawy woli, będące treści moralnej, nie wyrażają się w pewnych stałych i ściśle oznaczonych prawidłach, lecz że to jest wynikiem rozumu, stosującego tę dążność moralną do treści myślowej. Treść rozumu nie może być treścią woli, i objaw rozumu nie może być objawem woli. Myślenie i cała jego produkcja, będąc objawem rozumu, różni się zatem od chcenia, będącego objawem woli. Z tego względu objawy woli dopiero w skutek zastosowania treści myślowej, przybierają w bycie rzeczywistym konkretne dla nas znaczenie. I właśnie w skutek tego, że rozum, niezależnie od woli, na podstawie własnej swój samodzielności, przeprowadza to zastosowanie — okazuje się, jak mówiliśmy wyżej, potrzeba zwrócenia bacniejszej uwagi na wykształcenie rozumu, niż na wykształcenie woli. Prawidłowość woli jest wrodzoną; dążność do dobra i szczęścia jest przyrodzona każdemu; dla tego też kształcenie woli polegać może jedynie na wykazywaniu najwyższego dobra czysto dogmatycznie, jaką jest właśnie nauka religii, będąca najwyższym dla woli ideałem. Wszelkie kształcenie krytyczne będzie już nie kształceniem woli, ale rozwijaniem rozumu, którego prawidłowość jedynie głębokim rozbiorem wykształconą być może.

Otóż więc, zadanie pedagogiki względem woli polega na wykształceniu ideału dobra, będącego najwyższym szczęściem człowieka. Odnośnie do różnych względów, w jakich pozostaje człowiek, szczęście to jego da się osiągnąć o tyle, o ile potrafi się skłonić do otaczającej go treści. Treścią tą jest najpierw świat zewnętrzny, materalny, dalej świat wewnętrzny, moralny, i wreszcie świat wyższy, zaziemski. Wyrazem pierwszego jest natura; wyrazem drugiego człowiek; wyrazem zaś trzeciego Istota najwyższa, Bóg. Wszelka pedagogika powinna rozwinać dążność moralną wychowawca ze względu na powyższe trzy dziedziny, i tylko o ile pra-

widłowość ta jej zostanie przeprowadzoną, o tyle zyska swój cel.

Wykształcenie woli, co się tyczy świata zewnętrznego, ma ważne znaczenie względem stosunku człowieka do innych ludzi; mianowicie, wyrobienie charakteru i zasad moralnych znajduje ważną podstawę na polu objawów świata zewnętrznego. Nieraz można powziąć miarę o człowieku z jego zachowania się względem natury i jej tworów, czy to żyjących czy nieżyjących — miarę, jego moralnej wartości. Ważną jest tedy rzeczą prawidłowe wykształcenie woli co się tyczy świata zewnętrznego, a wiedzieć potrzeba, że wychowanie w tym kierunku powinno być bardzo pielęgnowaném, gdyż najwcześniej występuje ono w życiu wychowanka. W ostatnich też czasach zwrócono na to baczniejszą uwagę, a główną zasługę położył tu **Fröbel**. Teoryja jego zwróconą jest przedewszystkiém do pierwszych lat wychowania, w których właśnie wyrabia się podstawa całego jego charakteru na przyszłość. Stosownie do tego jak zostanie pokierowaną w dzieciństwie wola wychowanka, pozostanie taką i nadal. A że umysł jego zwrócony jest najpierw do świata zewnętrznego, stąd też prawidłowe tutaj wychowanie staje się naturalną podstawą dalszego.

Wykształcenie woli, co się tyczy świata wewnętrznego, mającego swój wyraz w człowieku, uważanym jako pojedyncza lub zbiorowa jednostka, znajduje swoje rozwinięcie dopiero w późniejszym wieku wychowanka. Wykształcenie to połączone jest ściśle z wykształceniem intelektualném rozumu, i po większej części odbywa się na jego gruncie. Zadaniem jego być powinno wykazanie obowiązków, jakie ma człowiek tak względem samego siebie jak względem drugih, mianowicie rodziny, społeczeństwa i państwa. Często człowiek staje w kolizyi z wymaganiami ogółu, i przeciwstawia się im dla jego dobra. Ulega za to często pewnej karze, którą społeczeństwo i państwo mają prawo wymierzać przeciwko wszystkim, nie stosującym się do ich wymagań. Mimo to jednak, człowiek powinien ją znieść, choć ona w jego przekonaniu została wymierzona przez ogół, niepojmujący swego



dobra, zupełnie niesłusznie. Nadto powinien się tém nie zrażać i dążyć dalej do swego celu. Pedagogika właśnie ma tu największe zadanie wychować i rozwinąć tak wychowawca, aby go uczynić zdolnym do takiego poświęcenia, na którym spoczywa cała lepsza przyszłość ludzkości. Wielu dla celów egoistycznych gotowych jest zgodzić się ze wszelką rzeczywistością, choć ta w wewnętrznym ich przekonaniu jest złą, byle tylko pozostać spokojnie, byle się nie narazić ogółowi. Stają się więc w życiu towarzyskim ludźmi bez własnego zdania, i to samo — w życiu społecznym. Przyczyną tego jest spaczony w zasadzie wychowanie, kształtujące nie godnych obywateli kraju i państwa w którym żyją, ale jedynie ludzi oddanych sobie. Pedagogika zatem ma tu wysokie zadanie wpoić takie zasady w wychowawca, któreby wolę jego względem siebie i innych ludzi kierowały do wspólnego dobra, a nie do celów egoistycznych.

Co się tyczy nakoniec stosunku człowieka do Istoty najwyższej, to pedagogika ma tu nierównie wysokie a może najtrudniejsze zadanie. Jakkolwiek bądź idea Boga wrodzona jest każdemu człowiekowi, to jednakże ułomność ludzka często stara się wyrwać tę ideę z serca własnego i drugich, na podstawie jakichś wrzekomych dowodzeń i łudzących pojęć. Ten, kto nie rad zdawać rachunku przed nikim ze swoich czynności, choćby nawet przed Bogiem; kto sam uważa się już za istotę najdoskonalszą; kto na sobie kończy cały szereg istności, i nie okiem duchowym nie chce widzieć po za sobą; kto pragnąc uwolnić myśl swoją od odpowiedzialności przed najwyższym sędzią, wypełnia pojęcie Boga treścią materyjalną natury; słowem, kto wzrósł w dzikię ambicyi, że sam jest zenitem istności i panem wszystkiego — ten chętnie się skłania do wszelkich teoryj i wyznań, które prawdziwego osobowego Boga nie znają. Zadaniem pedagogiki jest chronić młodzież od takich następstw, co jedynie na podstawie wykształcenia rozumowego da się osiągnąć. Tylko tagmonlogija tutaj może być jedyną tarczą i podporą religii, która nigdy nie potrafi ugruntować tak swoich zasad, jak je ugruntuje tagmonlogija na podstawie matematycznój.

Wykształcenie woli pod tym względem musi mieć inną trwalszą podstawę, gdyż dogmatyczna podstawa religii nie wystarcza dla umysłu, pragnącego jasno widzieć cel najwyższy swego dążenia.

Trzeciém zadaniem pedagogiki jest wykształcenie *pamięci*. Jeżeli dwie powyższe władze odgrywają bardzo ważne role w ustroju psychicznym człowieka, to i pamięć zajmuje nie mniejsze znaczenie. Działalność jej ma zarówno ważność pod względem psychicznym, jak i działalność rozumu i woli. Będąc uczestniczką wszelkich objawów i wszelkich funkcyj poprzednich władz, wymaga też i odpowiedniego wykształcenia. Prawidłowość jej polega na ciągłym a nieprzerwanym poddawaniu pewnej treści myślowej rozumowi, aż do chwili aktu woli, zmieniającego tę treść na inną, i tak dalej i dalej. Ażeby zaś pamięć mogła się odznaczać taką prawidłowością, potrzebuje mieć pewne cechy czyli własności, które zazwyczaj drogą wykształcenia się doskonala. Tutaj więc pedagogika powinna pamiętać o tém, aby wychowaniec nabył tych wszystkich własności, czyli, aby pamięć jego była prawidłową. Wykład tych cech należy do psychologii, i dla tego zależność pedagogiki pod tym względem od tagmonologii jest zupełną. Pedagog bowiem znać powinien nie tylko ten suchy przepis: że należy kształcić wszystkie władze wychowanka, a więc i pamięć — ale nadto znać powinien jakie stanowisko, jaką doniosłość ma pamięć względem rozumu i woli pod względem psychicznym, gdy tylko od znajomości tego zależy możność śledzenia wychowanka w jego rozwoju duchowym. Bez psychologii tedy w szczególności, a bez tagmonologii w ogóle, postępującej drogą systematycznego wykładu, pedagog obejść się nie może, gdyż w nich tylko znajdują się wszystkie te szczegóły oparte na umiejętnej podstawie.

Czwartém i ostatniém zadaniem pedagogiki jest prawidłowe wykształcenie *uczucia*. Jeżeli powyższe trzy władze przedstawiały siły czynne naszego ustroju psychicznego, to uczucie jest władzą bierną, odznaczającą się posiadaniem ideału. Tak przynajmniej są one dotychczas rozróżniane,

ale należy wiedzieć o tém, że jak tamte nie są li tylko czynne, tak ta nie jest li tylko bierna. W rozróżnieniu tém wzięta jest tylko przewaga ich treści.

Jakiego znaczenia jest ta władza pod względem psychicznym, to należy do psychologii, i zadaniem jej jest wyjaśnić skutkiem czego odczuwamy ten ideał. Odpowiednio do natury rzeczy, ideał ten się zmienia; uczucie zaś, uzewewnętrzniając treść tamtych władz w harmonijnych formach, przedstawia nam to, co nazywamy *sztuką piękną*. Prawdliwość jego zależy tedy na odczuciu różnicy między pięknem a szpetnym, i na zachowaniu ideału piękna, polegającego na harmonijném połączeniu treści i formy. Nauka, mająca na celu piękno, nazywa się *estetyką*. Zadaniem jej jest rozwinać uczucie w ten sposób, iżby prawidłowość jego należytą znalazła podstawę. Przedmiotem estetyki może być tak świat zewnętrzny jak wewnętrzny, zarówno objawy natury jak objawy ducha. Odpowiednio do tego, występuje piękno naturalne albo przestrzeniowe i duchowe albo czasowe. We wszystkich tych formach piękna uczucie znajduje naturalny swój wyraz. Zależnie zatém od wykształcenia jego treści, objawi się ono w odpowiedniej formie. Rozwój uczucia odbywać się powinien na podstawie jego przyrodzonej prawidłowości, której ostatecznym celem jest harmonija, porządek. Uczucie objawia się zupełnie inaczej jak rozum lub wola. Rozum analizuje, aby dojść do prawdy; uczucie zaś pragnie łączności, by wytworzyć piękno. Tamten poświęca nawet piękno, aby tylko poznać rzeczywistą prawdę — to zaś bierze nawet prawdę za złudzenie, jeżeli tylko ta wyraża treść szpetną i niemiłą. Jak rozum nie lęka się choćby najsurowszej prawdy, tak uczucie obawia się wszelkiej rzeczywistości, mającej treść wstrętą i nieprzyjemną. Słowem, pomiędzy działaniem myśli a działaniem uczucia zachodzi przeciwna tendencyja, i dla tego, o ile ta w uczuciu może przejść w przesadę, występuje zadanie myśli, rozumu, tj. zadanie tagmonologii. Uczucie, mając przed sobą świat zewnętrzny, gotowe jest zupełnie mu się oddać, byle tylko osiąść jego piękno. Rozum tedy staje tu na straży, chroniąc

uczucie od takiej ostateczności. Uczucie musi zawierać w sobie zawsze pierwiastek ludzkiej samodzielności, a nie być jakimś kołatanem na wszystkie strony naczyniem. Jeżeli bierność jego na treść po za nim będącą jest mu wrodzoną, różniąc go tém od czynnej działalności rozumu, to jednakże bierność ta musi zachować cechę ludzkiej samodzielności tam, gdzie zbyteczne jój oddanie się mogłoby pozbawić tój ostatecznej. Pedagogika musi pamiętać o tém w estetycznym wykształceniu wychowawca, a dopnie tego zadania jedynie za pomocą tagmonologii. To samo się ma i z objawami świata wewnętrznego, względem których uczucie popada również niekiedy w ostateczność. Wprawdzie, bardzo jest trudną rzeczą oznaczyć, o ile uczucie ma tu swoje uprawnienie; o ile może się rozwijać uczucie miłości, przyjaźni, wdzięczności itd. Ale trudność oznaczenia tego stosunku bynajmniej nie usuwa saméj rzeczy, lecz owszem tém więcej wymaga prawidłowego oznaczenia jednéj i drugiéj strony, tj. oznaczenia stosunku uczuć estetycznych do samodzielnej istoty człowieka. Zadania tego dopiąć można jedynie przy wszechstronném ogólném wykształceniu, i przy pewnych zasadniczych pojęciach, które podaje tagmonologija. Pedagogika powinna pamiętać o tém, ażeby wychowaniec z wykształceniem estetycznym nie stracił swego samodzielnego pierwiastka; aby dla piękna nie złożył w ofierze prawdy; aby nie poświęcił rozumu dla uczucia, jeżeli ma być samodzielną myślącą istotą. Wprawdzie uczucie doprowadza człowieka do źródła wszelkiej duchowej treści; ale treść ta tém więcej stanie się jego godną, jeżeli ją utrwali w swym duchu na podstawie rozumowej samodzielności. Nieskończona treść duchowa, osiągnięta z łatwością przez uczucie, tém cenniejszą się stanie, skoro ją cechować będzie trudny mózół myśli, jeżeli zdobytą będzie na podstawie rozumu.

Estetyka, opierając się na zupełnie innéj władzy jak tagmonologija, ma jednakże z nią jeden wspólny kierunek, którym jest kierunek tagmatoniczny. Harmonija i najwyższy porządek są ich ostatecznym celem; estetyka zdobywa go uczuciem, tagmonologija zaś rozumem.

Tym sposobem ukończyliśmy rozbiór stosunku tagmonlogii do pedagogiki, a z nim i oddział drugi tagmonlogii i nauk dotyczących człowieka. Zastanowiliśmy się w nim najpierw nad stosunkiem naszej umiejętności do nauk antropologiczno-naturalnych, zatrzymując się najprzód nad naukami ekonomicznymi, a potem nad medycznymi. Następnie rozwinęliśmy stosunek tagmonlogii do nauk antropologiczno-duchowych na podstawie trzech głównych peryjodów życia człowieka, tj. przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W niej to wyczerpięte zostały najważniejsze umiejętności, dotyczące duchowej strony człowieka. Zadanie ich względem tagmonlogii i nawzajem, przedstawiliśmy na podstawie tagmatycznej, starając się jednocześnie sprostować mylny dotychczasowy pogląd na stosunek matematyki do historii, o ile on mógł być rozebrany ze stanowiska wstępu.

Obecnie dla ukończenia tego rozdziału, pozostaje nam tylko rozebrać stosunek tagmonlogii do nauk, dotyczących najwyższej Istności.

---

### ODDZIAŁ III.

#### Tagmonlogija i nauki dotyczące Boga.

Najwyższem zadaniem rozbudzonej wiedzy człowieka było zdawna i jest dotąd poznanie Istoty najwyższej, przekazanej tradycją i wyrytą w głębinie serca. Dążenie to zrodziło osobny dział umiejętności, noszących nazwę *teologii*, *teozofii*, *teodycei*, od wyrazu greckiego *θεός*. Zależnie od różnego punktu wyjścia i sposobu badania, charakter ich przybierał inną postać i zmieniał swoje wewnętrzne znaczenie. O ile badanie stało na gruncie przedmiotowym, o tyle stawało się właściwszem i zyskiwało właściwą sobie prawidłowość;

o ile zaś stało na gruncie podmiotowym, przechodziło w krainę marzeń i najdziwaczniejszych hipotez, bez wszelkiej rzeczywistej wartości. Wprawdzie zbadanie Istoty najwyższej możliwem jest w zasadzie tylko na podstawie własnej podmiotowości, ale treść jego musi znaleźć potwierdzenie w bycie przedmiotowym, jeżeli ma mieć realne znaczenie.

Pierwotne rozmyślania nad Istotą najwyższą mają cechę samodzielności, są właściwie dorobkiem własnej inteligencji człowieka. Rozum ludzki rozwija się tu pod wpływem własnej treści, pod własną a co najwięcej słabą tradycyjną inicjatywą. Chrystyjanizm wnosi nowe światło i nowe pojęcia Istoty najwyższej. Jezus z Nazaretu objawia nową naukę, i kładzie podstawę nowożytnej wiedzy, tycejącej się najwyższej Istności. Odtąd poczynają się dwa odrębne kierunki: pod wpływem chrystyjanizmu rozwija się jeden; pod wpływem filozofii greckiej drugi. Tamten przedstawiają kościół i jego reprezentanci; ten zaś filozofija i jej zwolennicy. Teologija uprawiana jest w kościele; teodyceea we filozofii. Jeden przedmiot je łączy, ale rozdziela ich sposób badania i podstawa na której się opierają i z której wychodzą. Kościół przyjmuje objawienie za podstawę badania teologicznej treści; filozofija zaś rozum dla poznania najwyższej duchowości. Cechą tamtego kierunku jest dogmatyzm i bierność idej; cechą znowu tego krytyka i samodzielność pojęć.

Historyja przedstawia nam długą walkę między tymi dwoma obozami — walkę, trwającą do dziś, mimo znacznych ustępstw w ostatnich czasach jednej i drugiej strony. Najnowszy postęp wiedzy, ogólny rozwój cywilizacji wpłynął właśnie na ten ugodowy, pośredni kierunek, który coraz więcej zyskuje zwolenników i przedstawicieli, tak różnych wyznań jak systematów. Kościół katolicki nawet wyraźnie oznaczył go i wywiesił jako swój sztandar, pod którym dąży do umiejętnego pogodzenia rozumu i wiary. Niewidoma ręka Opatrzności kieruje tym rozwojem, w celu samodzielnego rozwinięcia istoty ludzkiej, i połączenia wszelkich dotychczasowych kierunków religijnych i naukowych.

Jedna rodzina ludzka, owa owezarnia Chrystusa, musi być wszelako złączona z wolnością woli człowieka, z jej przyrodzoną prawdziwością. Ideał ten możliwym jest jedynie na podstawie głębokiego intelektualnego przeświadczenia i poznaniu duchowej treści, tak Istoty najwyższej jak własnej naszej duszy.

Otóż, zanim wykażemy stosunek tagmonologii do nauk dotyczących Boga; zanim oznaczymy jakie zadanie spełni tagmonologija względem najwyższej duchowości — zastanowimy się wpieryw nad dotychczasowém badaniem, w celu oznaczenia różnicy naszego i dotychczasowego stanowiska. Oddział więc niniejszy rozdzielimy na dwa poddziały:

Poddział 1. *Dotychczasowe stanowisko w badaniu Boga,*

Poddział 2. *Stanowisko tagmonologii w badaniu Istoty najwyższej.*

Przystąpmy zatem z kolei do poddziału pierwszego.

---

## PODDZIAŁ 1.

### **Dotychczasowe stanowisko w badaniu Boga.**

Jakkolwiekby w dotychczasowém badaniu Istoty najwyższej odróżniają trzy różne kierunki, to jednakże bliżej wniknąwszy w rzecz, znajdujemy w nich jedną podstawę, a więc i jedno ich przyrodzone stanowisko. O kierunkach tych nadmieniliśmy już wyżej; mianowicie, pierwszy z nich, opierający się wyłącznie na rozumie, zwany jest kierunkiem *racjonalnym* albo czysto filozoficznym — drugi, mający za podstawę Objawienie czyli wiarę, zwany jest kierunkiem *dogmatycznym* — ostatni wreszcie, dążący do umiejętnego pogodzenia rozumu z wiarą, zwany jest kierunkiem *pośrednim*. Takie jest dotychczasowe rozróżnianie stanowiska nauki w badaniu Istoty najwyższej. — Bez wątpienia, ma ono pewne

swoje uzasadnienie, o tyle jednak tylko o ile cała umiejętność filozofii miała swoje przejściowe znaczenie. Wnikając bowiem głębiej w istotę rzeczy, znajdujemy między tymi kierunkami jedną nić, która je wiąże, i która stanowi jedno ich przyrodzone stanowisko. Poznanie go nie przedstawia nam żadnej trudności, a właściwie nawet potrzeba go nam sobie tylko tu przypomnieć, gdyż znamy już jego istotę.

Ponieważ nauki, dotyczące Boga, zostawały i zostają w związku z filozofią, tém samém stanowisko jój wpływało na ich stanowisko, i to tém więcej, o ile natura środków badania pozostawała wspólniejszą. Kierunek *racyjonalny* na przykład, mając z filozofią wspólną podstawę (rozumie się dotychczas pojmowaną), rozum, tém samém przedstawiał z nią w ostatecznym dążeniu zupełnie jednolity objaw. Objawem tym jest mianowicie wspólny ich kierunek, który jako *ontagmatyczny* poznaliśmy. Lecz nie tylko racyjonalizm, ale i *dogmatyzm* dąży do dowodzenia istnienia Boga, jakkolwiekby się zdawało, że, opierając się na Objawieniu, tego nie czyni. Trzeba jednakże przyznać, że robi to tylko dla względów naukowych, gdyż w gruncie rzeczy istnienie Boga jest dla niego faktem bezpośredniej pewności z nadprzyrodzonego światła. Kierunek nakoniec *pośredni* nie jest również wolnym od tego błędu, chociaż go wymija z jednej strony. Mając za zadanie umiejętne połączenie rozumu z wiarą, tj. filozofii z teologią, wymaga, aby dowiedzenie istnienia Boga było ostatecznym przedmiotem filozofii, jój najwyższym wynikiem, na którymby dopiero ona oprzeć mogła rozumowo swoją treść teologiczną. Tym sposobem stanowisko ontagmatyczne jest tu przyjętém do połowy; ale w gruncie rzeczy jest ono tak samo jak i w tamtych kierunkach.

To zatem nam okazuje, że właściwe dotychczasowe stanowisko nauk, dotyczących Boga, jest *ontagmatyczne*. Że jednak środki i źródła badania wpływają znakomicie na różnicę tych kierunków, stąd więc pierwszy możnaby nazwać *ontagmatyczno-racyjonalnym*; drugi *ontagmatyczno-dogmatycznym*, a trzeci *ontagmatyczno-pośrednim*. Z tego też względu wypada nam bliżej zapoznać się z nimi, bo różnica środków i źródeł



w czerpaniu wiedzy o Istocie najwyższej, czyni wiele różnychi same te kierunki. Stąd więc podział niniejszy rozdzielimy na trzy punkta, odpowiednio do powyższego rozróżnienia.

1. *Stanowisko ontagnmatyczno racjonalne.*

Pod nazwą tego stanowiska obejmujemy wszystkie dotychczasowe poglądy, mające za podstawę samodzielność poznania Istoty najwyższej, tj. cechę własnej ludzkiej inteligencji. Główném téż i istotném jego znamieniem, jest dążność do samodzielnego poznania Boga, bez względu na naukę objawioną i wszelką tresę pochodzącą z góry. Stanowisko to sięga Platona i Arystotelesa, a ciągnie się aż do dziś, i ma wielu reprezentantów różnych wyznań i systematów. Zależnie od podstawy i zasady badania, zmieniały się jego poglądy. O ile skrajniejszém było stanowisko jakiegos systemu, o tyle i pojęcia filozoficzne, dotyczące Boga, stawały się jednostronniejsze. Ci, którzy w badaniu opierali się na zmysłach i nie przypuszczali żadnej innej treści, jak tylko tresę materyjalną, podochodzili do tak zwanego *panteizmu materyjalnego*, uznającego Boga we wszystkiem i wszelką tresę za jego istotę. Ci znowu, co w badaniu opierali się wyłącznie na rozumie, przemienili prawdziwego osobowego Boga na najwyższą ideę rozumową, i stworzyli tak zwany *panteizm idealny*. Inna znowu teoryja racjonalna, uznająca Boga, ale w sprzeczności z kościołem chrześcijańskim, mianowicie co do troistości osób, znaną jest jako *deizm*. Ta wreszcie, która nie przyznaje żadnego Boga, nazywa się *ateizmem*. Wszystkie te teoryje mają to wspólne, że stoją na jednej podstawie odnośnie do ostatecznego celu; wszystkie one rozwijają się na podstawie dotychczasowego kierunku *ontagnmatycznego*, czy to afirmacyjnie czy negacyjnie. Jeżeli pominiemy pojęcie saméj istoty Boga, to twierdzące lub przeczące dowiedzenie istnienia jój, staje się ostateczném ich zadaniem. Naturalną rzeczą, że wszystkie te teoryje stoją w sprzeczności z nauką kościoła chrześcijańskiego, w ogóle z dogmatyką i teologiją. Ta ostatnia przyjmuje objawienie za ostateczną podstawę, tymczasem one jedynie na rozumie

ludzkim ograniczają poznanie Boga. Według tego poglądu, teologija nie ma żadnej wyższej treści, ale jest naturalnym objawem umysłu, jak każda inna nauka. Prawdy jej nie znajdują u niego uznania, a jeśli są aprobowane, to tylko o tyle, o ile się zgadzają z samodzielną treścią filozoficzną. Z tego względu, że teologija według tego poglądu nie ma cechy nadprzyrodzonej mądrości, zdania jej i myśli ulegają najrozmaitszym tłumaczeniom i naciąganiom do filozoficznych eksperymentów. Ogólna zatem wzajemna niezgoda panowała i panuje powszechnie.

Zaglądać głębiej do tych teoryj, doznaje się najsmutniejszego wrażenia. Jak powiedzieliśmy, kładą one sobie za warunek samodzielność badania i poznania, a rezultaty swoje głoszą jako rzecz całkiem nową i nieznaną teologii. W rzeczywistości jednak jest zupełnie inaczej. Wszelkie ich poglądy, dotyczące się natury Boga i jego przymiotów, albo zawierają to, co się znajduje w każdym elementarnym podręczniku religijnym, albo treść tak nieprawidłową dla rozumu, tak ciemną i zagmatwaną, że samodzielność ta jest raczej objawem chorobliwym, jak zdrowym i prawidłowym płodem umysłu.

Ontagmatyczny-racyjonalizm zapomina zupełnie o granicach filozofii i zakresie teologii. Nie uznając objawienia i wszelkich jego prawd, wpada w sprzeczność ze samym sobą, bo bada taką treść, której z góry nie uznaje. Nie dziw tedy, że tendencyjnie dąży do bezwzględnej negacyi wszelkiej duchowej treści, albo do jej zmateryjalizowania, co wobec teologów i bezstronnych filozofów wychodzi na jedno i to samo. Czy to negacyja Boga właściwa ateuszom, czy panteizm materialny lub idealny, jest jednem i tym samym wobec teologa albo bezstronnego filozofa. Gruntem zaś tego, jak widzimy, jest fałszywy dotychczasowy kierunek ontagmatyczny, prowadzący filozofów i teologów do próżnych sporów. Ontagmatyczny-racyjonalizm za wiele zaufał rozumowi; przesadził zupełnie jego siłę, i to nawet już wtedy, gdy miał wielkie wskazówki przed sobą. Odnosi się to w szczególności do idealizmu niemieckiego, nie korzystającego z rezultatów

„Krytyki czystego rozumu“ Kanta, ale dążącego do ustalenia na rozumie tego, co Kant oparł na sumieniu. I jakkolwiek-  
bądź nie idzie zatem, byśmy rozumowo poznać nie mieli  
treści objawionej, to jednakże dotychczas rozum własną swoją  
naturalną siłą nie doszedł do żadnych dodatnich rezultatów.  
Stanowisko też ontogmatycznego-racyjonalizmu przedstawia  
się jako wyraźny objaw ludzkiej niemocy, nie pokrzepionej  
wyższem światłem, bez którego człowiek nie zdoła dojść  
do ostatecznego celu.

2. *Stanowisko ontogmatyczno dogmatyczne.*

Przedstawicielami tego stanowiska są szczególnie ję-  
dnostronni pisarze wyznania katolickiego, czyli tak zwani  
misytycy. Dogmatyzm jest wprost przeciwny racyjonalizmo-  
wi tak pod względem podstawy, jak pod względem ten-  
dencyi. Jeżeli racyjonalizm znosi wszelką szczegółową treść  
teologii, i jedynie prawdy rozumu ludzkiego uważa za rze-  
czywiste, to dogmatyzm, opierając się na bezpośrednich pra-  
wdach boskich, a jako takich pewnych i nieomylnych, uważa  
zasady rozumu za zupełnie niedostateczne wobec prawd po-  
chodzących od Boga. Jak dla racyjonalizmu podstawą i środ-  
kiem poznania był jedynie rozum — tak dla dogmatyzmu  
podstawą jest objawienie i tradycja. Chcąc poznać treść  
objawioną, należy najprzód, według dogmatyzmu, silnie w nią  
wierzyć. Badanie treści objawionej może się odbywać jedy-  
nie na podstawie wiary w jęj szczegółowość, i tylko dla  
tego że w nią wierzymy, można ją wprowadzić do rozumu.  
To też ontogmatyczny-dogmatyzm, jeżeli dowodzi istnienia  
Boga, to nie dla tego, żeby to było potrzebnem ze względu  
objawienia, — ale dla tego, żeby ustalić rozumową pewno-  
ść tego, co przyjętem zostało przez wiarę. Dostatecznem jednak  
jest, według niego, jeżeli treść objawiona znajduje się w naszym  
sercu, jeżeli tu jest silnie ugruntowaną. Wiara może nas do-  
prowadzić do ostatecznego przeznaczenia; do niej zatem po-  
winniśmy się zwracać, a nie do rozumu, bo ten jest niższy  
od wiary. Treść objawiona sama przez się jest wyższą nad  
treść rozumu ludzkiego, a więc nie potrzebuje żadnego roz-  
bioru, ale tylko jęj przyjęcia. Chociażby nam wydawała się

sprzeczną z rozumem, powinniśmy ją przyjąć, jako treść boską nie mogącą mylić.

Na podstawie takiego rozumowania, dogmatyzm dąży do bezwarunkowego skłonienia wszystkich do swojej treści, i tylko ślepe oddanie się jego wymaganiom, ma zapewnić cel ostateczny przeznaczenia człowieka. Dogmatyzm, zamykając i tamując wszelką krytykę, tём samém tamuje własny swój rozwój. Albowiem jeżeli znalazłby wielu takich, którzyby z wszelką uległością przyjęli treść objawioną, to jednakże niejedyn lęka się z nią przyjąć narzuconych jego własnych twierdzeń, które za prawdę boską podaje. Dogmatyzm, nie odpowiadając na żadne pytania myślącego człowieka, zagradza sobie drogę rozwoju z postępem cywilizacji, gdzie już nie samo serce ale i rozum pragnie swego zadowolenia. Wprawdzie teologija dogmatyczna musi zawierać mądrość wyższą, o tyle o ile mądrość Boska stoi wyżej nad mądrością ludzką. Ale z tego jeszcze nie wypływa, aby mogła przeczyć wszelkiej prawidłowości i dostateczności rozumu w poznaniu objawienia, jak to właśnie czyni. Objawienie, jako takie, mając cel prowadzenia ludzkości w jej rozwoju, musi się stać dostępném dla rozumu, musi być poznaniem ze wszelką rozumową ścisłością. Rozwój ludzkości, według ideału Chrystusa, może się odbyć jedynie drogą rozumu, jak cały postęp na tej drodze się odbywa. Tamowanie więc samodzielnego badania treści objawionej, jest przeciwnie ostatecznemu celowi ludzkości. Wprawdzie rozum ludzki jest słaby i wadliwy, nie idzie jednak za tём, żeby kiedyś nie mógł się rozwinąć według najwyższej prawidłowości, według tej, która jest ukrytą w Objawieniu. Objawienie dane ludziom musi mieć prawidłowość wspólną ich inteligencyi; inaczéj nie miałoby celu, jeżeli aż nadto jest pewnym, że ideał dobra na ziemi tylko drogą rozumową da się osiągnąć. Wszelkie tedy zagradzanie rozumowi jego rozwoju względem poznania treści objawionej, jest przeciwko samemu Objawieniu.

Tymczasem tak właśnie postępuje ontogmatyczny-dogmatyzm, występując jedynie z kształceniem uczucia i pod-

noszeniem wiary. Wszelka jednostronność jest zawsze ujemnym czynnikiem w rozwoju umysłowym. Jednostronna też dążność tego stanowiska nie może przynieść dodatnich rezultatów. W rozwoju ludzkości trzeba iść zawsze z duchem czasu. Niegdyś ontagmatyczny-dogmatyzm miał urodzajną niwę, wówczas gdy jedynie górowało uczucie. Treść objawiona miała wtedy ogół głęboko wierzący. Dziś, kiedy zmieniły się warunki bytu, kiedy cywilizacja olbrzymio postąpiła, kiedy wszystko oparte na rozumie, i tylko na rozumie się rozwija — treść objawiona ma ogół wykształcony bardzo słabo wierzący, a wielką część wcale. Pochodzi to stąd, że ontagmatyczny-dogmatyzm jedynie opiera się na uczuciu i do niego przemawia, jakby to były czasy wieków średnich, a ignoruje rozum, który za wszelką cenę, nawet za ceny zbawienia, nie odstąpi swego uprawnienia. Dzisiaj dogmatyzm jedynie pośród ludzi bez umysłowego wykształcenia może się rozwijać; ale nie ma żadnej przyszłości tam, gdzie ogólny postęp obudził rozum do poznania wszelkiej treści moralnej i najwyższej treści duchowej.

Jeżeliby teologija chciała stać na tém stanowisku, to jedynie mogłaby przyczynić się do zupełnego osłabienia uczucia religijnego w cywilizowanym ogóle, nie poprzestając na samém uczuciu, ale domagającym się koniecznie uprawnienia rozumu. Prawdy teologiczne i religijne muszą się stać udziałem rozumu człowieka, i tylko tą drogą mogą silnie ustalić się w sereu. Do tego właśnie dąży kierunek pośredni, o czém nakoniec pomówmy.

### 3. *Stanowisko ontagmatyczno-pośrednie.*

Długa a próżna walka różnych systemów filozoficznych w kwestyi istnienia Boga, walka, prowadzona raz między nimi, drugi raz między nimi a teologiją, szczególnież pisarzami kierunku mistycznego — wywołała w najnowszych czasach kierunek *pośredni*, dążący do pogodzenia rozumu z wiarą, filozofii z teologiją. Kierunek ten okazał się najpierw we Francyi, a następnie w Niemczech i u nas, i ma dzisiaj wszędzie swoich zwolenników i przedstawicieli. Stara się on unikać tak ostateczności mistycyzmu, jak racyona-

lizmu, a tém samém chce stanąć niby na właściwém stanowisku. Jeżeli mistycyzm twierdził, że jedyným źródłem poznania jest wiara, i to gorąca wiara podniesionego uczucia, to kierunek pośredni utrzymuje wprawdzie, że wiara jest wyższą nad rozum, chociaż, dodać należy, nie wszysej jego zwolennicy tak utrzymują — ale mimo to nie uważa wiary za jedyne źródło poznania, jak dogmatyzm. Zdanie to nawet, iż „jedyným źródłem poznania ludzkiego jest objawienie,“ zostało wyraźnie przez Kościół potępione, jako zawierające „dążność błędną, uchybiającą prawdziwej religii.“ To więc ogólne mniemanie, jakoby kościół katolicki był zupełnie dogmatycznym, jest zupełnie fałszywe, a pochodzące z czystej nieznajomości jego stanowiska, jakie zajmuje wobec wiedzy. Nagi a bezwzględny dogmatyzm, jaki widzieliśmy wyżej, potępiony został przez sam Kościół. Należy też dokładnie zrozumieć różnicę między właściwym dogmatyzmem, a stanowiskiem na jakim stoi kościół katolicki, które jest stanowiskiem pośredniým, szczególniej ontogmatyczno-pośredniým. Różnica ta okazuje się najlepiej w pojęciu źródła poznania względem Istoty najwyższej. Dogmatyzm, jak powiedzieliśmy, uważa za źródło takie jedynie objawienie, czyli wiarę w jego treść — tymczasem stanowisko pośrednie uważa wprawdzie wiarę za wyższą od rozumu, ale nie przyznaje bynajmniej, aby tylko ona była jedyným źródłem poznania. Nie można się bynajmniej dziwić, że objawienie postawione jest wyżej nad rozum, boć stanowisko to, oraz Kościół, uznaje objawienie za naukę boską, która tém samém musi przewyższać mądrość ludzką. Ale mimo to uznaje ono wspólną prawidłowość między niemi, i dla tego i rozumowi przyznaje należne uprawnienie. Nie tai ono, że rozum jest słabym i wadliwym w skutek grzechu pierworodnego, ale mimo to przyznaje, iż może dojść kiedyś do zupełnego rozwinięcia się. Dla tego też dozwala mu na właściwą działalność, zachowując sobie w każdym razie prawo strzeżenia treści objawionój i wszelkiój treści rozumowój, zostającój z nią w pośrednim lub bezpośrednim związku. „Wiara, mówi Pius IX, wyższą jest od rozumu, ale oboje nie mogą być

sobie przeciwni ani nawet obcemi; rozum powinien wykazywać prawdę wiary, utrzymywać ją i bronić; a wiara przynosi w zamian rozumowi środki, które go chronią od błędów, ustalają i zbogacają znajomością rzeczy boskich... Najprzód więc rozum powinien oznaczyć stale pierwsze zasady naszego poznania, pierwsze podstawy i pierwsze prawdy, za pomocą których możemy poznać prawdziwość i boskość religii... Powinien udowodnić wyraźnie fakt objawienia, aby człowiek był zupełnie pewny, iż to są Boskie słowa, i aby poddanie się jego było poddaniem rozumnym, jak naucza z mądrością Apostół.“ (Ziemięcka: *Zarysy filozofii katolickiej*. Warszawa 1857, str. 273). Biskupi też zgromadzeni na koncylium w Rennes, przed kilkunastu laty, orzekli, iż ci, którzy wynoszą wiarę a poniżają rozum bez miary, wstrząsają zarówno zasady wiary jak rozumu, i mogą nawet zgubić oboje.

Otóż więc, okazuje się z tego, że Kościół katolicki, jak i najnowszy kierunek teologiczny stoi na stanowisku *pośrednim*, dążącym do pogodzenia rozumu z wiarą, do oddania każdemu co mu się należy, do owego *suum cuique*. Powiedzieliśmy jednak, że jest to stanowisko *ontagmatyczno-pośrednie*, i właśnie co do tego jest nieprawidłowym. Kierunek bowiem ontagmatyczny okazał się zupełnie fałszywym i przeciwnym wszelkiemu prawidłowemu rozwojowi nauki. Ta jednak niedokładność łatwo da się usunąć gdy poznamy, że kierunek tagmatoniczny jest jedyny dla prawidłowego rozwoju wszelkiej treści rozumowej i teologicznej, i że wreszcie jest ich przyrodzoną podstawą. Zanim jednak przystąpimy do tego, musimy wpieryw okazać, że kierunek pośredni jest istotnie ontagmatycznym.

Pierwszym warunkiem ugodowym między filozofiją a teologiją, było oznaczenie dla każdej właściwych granic czyli właściwego zakresu. Teologija pośrednicząca, uznając znaczenie rozumu, żąda aby filozofija ograniczyła się na dowiedzeniu *istnienia* Boga, jako na ostatecznym wyniku rozumu, któryby je łączył między sobą. Ona zaś, stawiając ten fakt u siebie na czele, po stosownych jego dowodach ze stanowiska wiary, ma dalej rozwijać treść teologiczną według

objawienia. Tak też właśnie się i dzieje. Filozofija kończy na dowodach istnienia Boga, a teologija od nich zaczyna. Zdawałoby się, że teologija nie będzie już zajmować się tego rodzaju dowodami, bo się opiera w tym względzie na pewności objawienia. Wszelako tak nie jest. Kościół tutaj tak dalece wystąpił w obronie rozumu, że nawet tych, którzy tylko wiarą przyjmowali istnienie Boga albo duszy i jej nieśmiertelności, potępił, żądając uznania, że i rozum może dowieść istnienia Boga, dać ontologicznie pojęty dowód nieśmiertelności duszy, itd. (piąte koncylium Lateraneńskie w wieku XVI, i wyrok Grzegorza XVI w wieku XVIII).

To nas tedy dostatecznie przekonuje, że teologija pośrednicząca jest istotnie stanowiskiem ontagnmatycznie-pośredniem, które jednakże, jako *ontagnmatyczne*, jest niezgodne z prawidłowością całego świata zewnętrznego i wewnętrznego, i z przyrodzonym kierunkiem matematyki, a tagmonologii.

Teologija i filozofija pośrednicząca, dążąc do pogodzenia rozumu z objawieniem, powinny przedewszystkiem stanąć na przyrodzonej podstawie wszelkiego rozwoju. Podstawą taką jest podstawa matematyczna, jako kierunek *tagmatyczny*, a która i z Objawieniem nie ma nic sprzecznego, owszem, w gruncie rzeczy stanowi jego przyrodzoną prawidłowość. Teologija pośrednicząca, żądając *dowodów* istnienia, i te które są dzisiaj uważając za takie, przekracza tём samém swój zakres, i wchodzi w dziedzinę filozofii, w której nauka o *dowodach* może być jeszcze fałszywą, (i w rzeczywistości tak jest). Wszak sam Kościół wyrzekł, że nauka *pierwszych podstaw i zasad i pierwszych prawd* należy do rozumu. Nie należy zatem prawd tych pierwszych uważać już za nieomyłne, skoro one jeszcze pod krytyką rozumu mogą się zmienić. Myśmy w imię rozumu wykazali, że dotychczasowy kierunek *ontagnmatyczny* w filozofii był i jest zupełnie spreczny z prawidłowością całego uniwersum i z prawidłowością matematyki, która żadnego *istnienia* nie dowodzi. To też i dotychczasowe dowody syllogistyczne, zobaczymy kiedyś, nie mają żadnej wartości wobec dowodów matematycz-



nych, które przecież koniecznie muszą być zastosowane do filozofii i nauk dotyczących Boga, jeżeli mamy prawdziwie poznać wszelką treść rozumową i objawioną. Że więc teologija pośrednicząca uważa dotychczasowe dowody syllogistyczne co do istnienia Boga, nieśmiertelności duszy itd., za istotne i prawdziwe dowody, to przez to jedynie przekracza własne sobie zakreślone granice, w których pozostać powinna. Kierunek téż pośredni wtedy tylko dojdzie do swego celu, gdy wejdzie na inne stanowisko, mianowicie na takie, na którym stoi tagmonlogija a matematyka.

Zajmijmy się tedy bliższém poznaniem jego znaczenia, jakie mieć będzie względem nauk, dotyczących najwyższej duchowości.

---

## PODDZIAŁ 2.

### **Stanowisko tagmonlogii w badaniu Istoty najwyższej.**

Jakkolwiekby, stanowisko tagmonlogii, z tego cośmy wyżej mówili, może się wydawać sprzeczném z zasadami Kościoła, to jednakże bliżej poznawszy go, jest zupełnie przeciwnie. Tagmonlogija żąda wprawdzie rozumowej podstawy dla badań treści duchowej i religijnej, ale nie wpada bynajmniej w ostateczność żadnego dotychczasowego stanowiska. Zadaniem jój najpierwszém jest prawidłowe rozwinięcie rozumu w poznaniu najwyższej treści duchowej i treści moralnej. W tym celu staje tagmonlogija na przyrodzonej swojej podstawie, tj. na stanowisku *tagmatoniczném*. Wiadomo nam zaś, że stanowisko takie jest stanowiskiem czysto matematyczném, a tém samém i rozwój danój treści na takiej podstawie wchodzi na drogę najwyższej rozumowej prawidłowości. Jakoż wszelka zdrowa dążność umiętna musi przedewszystkiém uwzględnić podstawę czyli kierunek bada-

nia. Stanowisko zaś filozoficzne czyli racjonalne stało na zupełnie fałszywej podstawie; kierunek jego ontagmatyczny sprzeciwiał się wszelkiej zdrowej prawidłowości. Jednostronne i przesadzone przytém użycie rozumu, sprowadziło je na drogę mrzonek, przeciwnych wszelkiej teologicznej i religijnej treści. Nawet najnowsza ugodowa dążność między racjonalizmem a dogmatyzmem nie uniknęła tego fałszywego kierunku. Dowodzenie istnienia Boga uważała ona za ostateczne zadanie i za koniec filozofii. Dogmatyzm w zasadzie wolnym jest od tój ostateczności; jednakże pod wpływem negacyi, skłania się do afirmacyjnych ontagmatycznych dowodów. Jednostronne przytém użycie tylko jednej władzy w tym kierunku, mianowicie, przyjęcie tylko wiary za cel rozwinięcia moralnego i religijnego, a wyłączenie w zasadzie rozumu, jako niedostatecznego do poznania treści objawionej, stawia go także w rzędzie niedostatecznych dotychczasowych usiłowań.

Tagmonlogija, wolna będąc od tych ostateczności; uważając zmysły, rozum, uczucie itd. nie za żadną zasadę i punkt wyjścia, jak dotychczas, ale za zwykłe środki poznania, których odpowiednio do natury przedmiotu może używać; stojąc wreszcie na stanowisku tagmatoniczném, a tём samém usuwając umiejętnie najwyższy dotychczasowy szkopuł w zbadaniu Istoty najwyższej, mianowicie szkopuł dowiedzenia jój istnienia — tagmonlogija przy takich warunkach, mówimy, staje w możności ścisłego i umiejętnego rozwinięcia wszelkiej treści teologicznej i religijnej na podstawie czysto rozumowej.

Jeżeli teodycea dotychczas nie przedstawia żadnych innych rezultatów nad proste ogólniki, znajdujące się w pierwszym lepszym katechizmie; jeżeli tak treść moralna i religijna, będąca przedmiotem etyki, jak treść duchowa, odnosząca się do własnej naszej duszy i Istoty najwyższej, będąca przedmiotem psychologii i teodycei — nie znalazła zaspakajającego dla rozumu rozwinięcia w filozofii, to zadaniem tagmonlogii będzie głównie rozwinąć te przedmioty na podstawie ściśle rozumowej. Stanowisko tagmatoniczne, usuwa-

jąc dowody istnienia Boga i duszy, jako przeciwnie wszelkiej rozumowej prawidłowości, nie wyłącza jednakże badania Boga, duszy i prawd moralnych, teologicznych; lecz owszem stawia to badanie na prawidłowej podstawie, na podstawie matematycznej. Żadna więc z naszego stanowiska nie wpływa szkoda dla Kościoła; owszem wielka korzyść, bo uwalnia go od wszelkich dowodów istnienia, a mimo to nie usuwa pojęć osobowego Boga i osobowej duszy, ale je wprowadza na drogę prawidłowości matematycznej. Jeżeli zaś przypomnimy sobie, że dowodzenie istnienia Boga i duszy Kościół przyjął i uznał za uprawnione tylko pod wpływem pierwiastka *negacyjnego* (zob. wyżej str. 111—113 i 115—116), niszczącego podstawę chrystyanizmu, i stanął potem, naukowo uważając, na stanowisku *ontagmatyczném* — to jasno nam się okaże z tego, że *tagmatoniczne* stanowisko tagmonlogii jest pierwotném, rodzimém stanowiskiem Kościoła.

Jak widzimy przeto przy głębszém rozważeniu rzeczy, nie żadna sprzeczność, ale najściślejsze połączenie i jedność zachodzi między pierwotném *dogmatyczném* stanowiskiem Kościoła, a umiejtńném *tagmatoniczném* stanowiskiem tagmonlogii.

Mając tedy dowodzić porządku istności, tagmonlogija, dla przeprowadzenia tego celu, używać będzie wszelkich sposobów i środków, ażeby najwyższą treść duchową i religijną rozwinać odpowiednio wymaganiom rozumu. Środki te jednakże nie mogą być dowolne, ale muszą być zgodne z dziedziną do której się odnoszą, z celem do którego mają służyć, i z podstawą na której się opiera nauka. Że zaś podstawa ta jest tagmatoniczną, przejętą z matematyki, stąd więc i środki te, pod ostatnimi dwoma względami, muszą być czysto matematyczne. Środkami tymi są mianowicie *znaki matematyczne* i czynność dowodowa czyli *dowodzenie matematyczne*, polegające, jak wiemy, na stałych i niezmiennych zasadach, stanowiących istotę matematyki (zob. wyżej str. 209).

Zadaniem więc tagmonlogii, co się tyczy treści moralnej, religijnej i teologicznej, w ogóle wszelkiej treści duchowej, łączącej człowieka, jako istotę duchową, z najwyższą

Istnością — będzie rozwinięcie jęj na podstawie tagmatonicznej. Inaczęj mówiąc, zadaniem tutaj tagmonologii będzie wykazanie prawidłowości matematycznej między pojęciami, stanowiącemi podstawę chrystyjanizmu. Ostatecznym zaś i najgłówniejszym jęj zadaniem będzie rozwinięcie dogmatu Trójcy, jako jedynego Boga w trzech osobach, tego najwyższego dogmatu chrystyjanizmu, tak tajemniczego dotąd, a przecięj tak prostego i jasnego, gdy zajrzym w głębinę naszego ducha. Zarówno jednak poznanie tego dogmatu, jak i wszelkiej innej treści duchowej, tylko na prawidłowej podstawie tagmatonicznej może mieć miejsce. Tylko o ile kryterjum *aksiomatyczne* zastosowaniem do nięj zostanie, o tyle ona mieć będzie swoje rozumowe uprawnienie. Tagmonologija w skutek tego udowodni fakt objawienia w znaczeniu jak powiedział Pius IX, to jest przekona, iż w nięm są słowa prawdziwie Boskie, a to przez zastosowanie do nich zasad matematycznych, czyli przez dowiedzenie prawidłowości treści którą wyrażają sposobem matematycznym. Wprawdzie nie każda szczegółowa treść teologiczna może wejść w zakres matematycznego rozwinięcia; ale jeżeli już treść ta nie da się podporządkować pod prawidłowość tagmonologii, nie może jednak być z nią w widocznej sprzeczności. Mądrość boska nie odrazu wprawdzie może się dać poznać człowiekowi; ale prawidłowość jęj ogólna nie może się w zupełności przeciwstawiać prawidłowości ludzkiej, jeżeli związek między obydwoma światami tylko na podstawie tęj prawidłowości pojętym i uznanym być może.

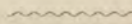
Skoro objawienie potwierdzonym zostanie na drodze ściśle rozumowej, wówczas teologija zyska na powadze względem swęj podstawy i źródła. Ale wtedy tęcz zależność jęj od tagmonologii, ze względu na związek prawidłowości boskiej z prawidłowością ludzką, tęcz więcęj uwydatnioną zostanie. Taki jednak stan teologii i tagmonologii przynieść może tylko wzajemną pomoc względem osiągnięcia ostatecznego przeznaczenia, jakie człowiekowi naznaczyła Opatrzność. To tęcz teologija, jeżeli ma wykształcić wiernych tradycyi i objawieniu teologów, musi się oprzeć na tagmonologii.

Chociaż prawdy objawione, jako Boskie, mogą być i są wyższe nad rozum ludzki, o tyle o ile rozum boski stoi po nad rozumem ludzkim — to jednakże ten ostatni może mieć zostawione sobie przez Opatrzność wyższe ich rozwinięcie, nie co do treści, ale co do sposobu poznania téj treści. Ponieważ tagmonlogija ma spełnić to zadanie, okazuje się zatem, że jako nauka będzie wyższą od teologii, i dla tego ta koniecznie na nią oprzeć się będzie musiała w kształceniu teologów. Dla potwierdzenia tego, odwołujemy się jeszcze do umiejętnego rozwinięcia szkopułu istnienia Boga, duszy itd., którego ani filozofija, ani teologija nie potrafiły dotąd rozwiązać, uważając raz konieczność tego twierdzenia, to znowu niedostateczność wszelkich dotychczasowych naukowych jego dowodów, lub jeszcze niemożność wyższych i doskonalszych, i wreszcie kłopot, jak wyjść z tego trudnego położenia, aby i wiara i rozum nie straciły. Tagmonlogija przedstawieniem fałszywości dotychczasowego kierunku ontagmatycznego i przyjęciem tagmatonicznego, opartego na matematyce i prawidłowości całego bytu, rozwiązała wszechstronnie i zadawalniająco ten szkopuł, tak dla rozumu jak wiary, zarówno dla filozofii jak dla teologii. Teologija więc, jeżeli chce pozostać na swój rodzimój a właściwój drodze rozwoju, musi się oprzeć na tagmonlogii, i usunąć od siebie wszelkie owe wrzekome a niepotrzebne dowody istnienia Boga, które niegdyś pod wpływem fałszywój dążności filozofii na pierwszych swych kartach umieściła.

Tym sposobem ukończyliśmy rozbiór stosunku tagmonlogii i nauk dotyczących Boga, a z nim i rozdział drugi tagmonlogii i oświaty. W nim to poznaliśmy stosunek tagmonlogii do wszystkich umiejętności, grupujących się około trzech najważniejszych przedmiotów: natury, człowieka i Boga. Oddział pierwszy tagmonlogii i nauk dotyczących natury, doprowadził nas do bliższego poznania prawidłowości tagmatonicznój, a to w skutek rozbioru stosunku tagmonlogii i matematyki. Rzuciliśmy tam pierwsze punkta względem zastosowania matematyki do innych umiejętności, a w szczególności do tagmonlogii, prostując fałszywe dotychczasowe

pojmowanie téj kwestyi. Tym sposobem nagromadziliśmy w zarysie zasadniczy materyjał, który w fundamentalnej części tagmonlogii szczegółowo rozwiniętym zostanie. Następnie wykazaliśmy metodyczne znaczenie tagmonlogii dla nauk przyrodniczych, przedstawiając fałszywość dotychczasowego kierunku ontagmatycznego, na który nieszczyściem weszły.— W oddziale drugim zajmowaliśmy się stosunkiem tagmonlogii i nauk dotyczących człowieka, dzieląc je na antropologiczno-naturalne i antropologiczno-duchowe. W pierwszych stosunek tagmonlogii do ekonomii i medycyny, w drugich do historii, prawa i pedagogiki, szczegółowo został rozwiniętym. Pojęcie tego stosunku rozwinęliśmy ze stanowiska tagmatonicznego, wykazując jak i gdzie może być przeprowadzoną metoda matematyczna, czyli na czém w ogóle polega zastosowanie matematyki, i o ile ono względem tych umiejętności może mieć miejsce. Mianowicie powiedzieliśmy, że do niektórych umiejętności tylko sama ogólna prawidłowość matematyczna, jako kierunek tagmatoniczny, zastosowaną być może, a to dla tego, że czynność dowodowa czyli matematyczna nie znajduje tam odpowiednich warunków. W innych zaś naukach, gdzie te się znajdują, zastosowanie matematyki może być przeprowadzonem z całą ścisłością.— Nakoniec w oddziale trzecim rozebraliśmy stosunek tagmonlogii i nauk dotyczących Boga, przez co oddział drugi tagmonlogii i oświaty, przedstawiającej się w umiejętnościach, został wyczerpniętym.

Obecnie więc, dla ukończenia niniejszego *Wstępu*, pozostaje nam tylko wykazać znaczenie tagmonlogii dla rzeczywistości czyli dla życia praktycznego.



## ROZDZIAŁ III.

### **Tagmonlogija w stosunku do rzeczywistości naszego bytu, czyli tagmonlogija i życie praktyczne.**

Wiek, w którym żyjemy, pozostanie zawsze jednym z najważniejszych w dziejach ludzkości. We wszystkich gałęziach życia i wiedzy zaznacza on wielki postęp. Filozofija téż przeszła w nim i przechodzi najważniejszy peryjod. Przed kilkoma dziesiątkami lat jaśniała ona całym blaskiem: nie tylko w szkole, lecz i w życiu zajmowała wszystkie umysły. Najpotężniejsze intelligencyje jój się poświęcały, a każdy mający pretensyję do wyższego świata, bez ogólnej znajomości filozofii obyć się nie mógł. Dzisiaj, zupełnie się zmieniło. Filozofija coraz mniej liczy zwolenników, a ci, którzy są, to tylko w szkole. Z życia prawie wyrugowaną została. Można uchodzić za wykształconego nie znając filozofii, nie mając nawet ogólnego prawidłowego jój pojęcia. Co w gęcej nawet, dzisiaj każdego profana filozofii, ogół uważa za człowieka prawdziwie wykształconego, za *praktycznie* zapatrującego się na świat i jego potrzeby. Ci zaś, którzy są miłośnikami téj nauki, a co więcej, jój się specjalnie oddają, to marzyciele, idealisci, to ludzie goniący za krainą abstrakcyj, nie mającą żadnej wartości. Nazwa téż filozofa jest w tym razie synonimem marzyciela i dziwaka. Smutny ten stan, zdaje się coraz więcej odnosić górę. I rzeczywiście, coraz bardziej rozszerzają się złowrogie pojęcia nie tylko dla filozofii, lecz zarówno dla wszelkiego duchowego wykształcenia. Znikły z życia owe wysokie idee, jakie niegdyś poruszały ludami Europy dla celów moralnych. Gdzienigdzie zaledwo odezwie się samotny głos, i zazwyczaj przebrzmiewa

bez skutku. Natomiast czynią zgiełk i wrzawę pojęcia materialne. Wszędzie rachuba i egoizm, a walka o nie, to najświętsza sprawa.

Wobec takiego stanu rzeczy, filozofija uważaną jest w ogóle za umysłową zabawkę, niegodną poważnych zajęć obecnych czasów. Społeczeństwo tak dalece przejęło się dziś materializmem, że tylko to zajęcie uważa za właściwe i praktyczne, które przynosi bezpośrednią materialną korzyść. Wszelkie inne, nieodpowiadające temu celowi, usuwa z zakresu pracy, jako niby nieczyniące zadość wymaganiom ekonomicznym. Rozmyślanie filozoficzne uważane jest w ogóle dzisiaj za takie nierentujące się zajęcie, za pracę wcale niepraktyczną.

Takie wyobrażenia dzisiejsze wyrobiły się pod rozmaitymi wpływami. Szczególniej zaś dwie okoliczności przyczyniły się do tego. Pierwszą jest najnowszy kierunek idealny w filozofii, drugą rozwój kultury technicznej w życiu. Tamta wywołała tak zwaną *niepraktyczność* filozofii; ta zaś wzięcie i rozgłos realnych pojęć. W skutek tego filozofija straciła na znaczeniu tyle, ile zyskały nauki przyrodnicze i ekonomiczne. O tyle też rzuceno się do ostatnich, o ile odstąpiono pierwszej. Słowem, miejsce filozofii zajęły nauki realne, i jak te stały się dziś głośniami, tak tamta poszła w zapomnienie.

Jeżeli jednak rozważymy bezstronnie zarzut czyniony dzisiaj filozofii; jeżeli głębiej zastanowimy się nad nią i rozbierzemy tak jej dążność historyczną, jak jej obecne stanowisko — wówczas niezawodnie zmieni się ten sąd, i znaczenie filozofii a naszej tagmonologii odzyska należytą wartość.

Nieprzyjazny pogląd na praktyczne znaczenie filozofii dla życia, miał swój początek już w starożytności. Mianowicie sceptycy założyli jego podstawę. W skutek rozwinięcia się sofisteryi w Grecyi, przy której jednej i tej samej rzeczy dowodzono jak kto chciał, niektórzy filozofowie zwątpili o możliwości wszelkiego poznania. **Pyrrhon** z Elidy, żyjący za czasów Arystotelesa, chociaż nie zostawił żadnego traktatu, dał jednakże początek sceptycyzmowi, swoim wyk-



piwaniem ówczesnej filozofii. Uczeń jego i zwolennik **Timon**, przeciwstawia się całej ówczesnej filozofii, szczególnie idealnej filozofii Platona, i w szyderyczym swym poemacie chłostcze ją za jej niepraktyczność, kiedy jej zadaniem, według niego, powinno być doprowadzenie nas do szczęśliwości. Aby jednak żyć szczęśliwie, mówił on, trzeba by wiedzieć jakimi są rzeczy w sobie; tymczasem leży to po za granicami naszego poznania, gdyż poznajemy rzeczy nie jakimi są, ale jak nam się wydają. Ani kolor jaki widzimy, ani smak jaki czujemy, nie są u niego rzeczą pewną i nie o nich stale powiedzieć nie można, bo pojęcie tego jest ciągle zmiennem, stosownie do naszego osobistego usposobienia. Wkrótce po Cyceronie sceptycyzm nabral nowęj siły pod **Aenesidemem**, który go ujął w pewną systematyczną całość. Szczególniej zaś rozwinięty został przez **Sextusa**, zwanego *Empirykiem*, żyjącego w II wieku po Chr. On to dowodził, że wszelka umiejętność, nawet matematyka, polega na złudzeniu, i że o niczem nie możemy mieć stałej pewności. W nowszych czasach sceptycyzm rozwinięty został w XVI wieku we Francyi przez Michała **Montaigne**, Piotra **Charron**, w XVIII przez **Rousseau'a** i **Voltaire'a**, a w Anglii przez **Huma**.

Pomijamy tu nadzwyczajną jednostronność sceptycyzmu w przeczeniu poznania wszelkiej prawdy, przez którą sam niszczy własne swoje stanowisko, boć w takim razie i to jego twierdzenie jest także nieprawdą — pomijamy, mówię, tę uderzającą skrajność sceptycyzmu w teoryi poznania, ale, zważając charakter jego, widzimy, że i on dążył do praktyczności w filozofii, gdy téjże w innych systematach zaprzeczał. Pod jego wpływem wszelako wyrobił się ten dzisiejszy pogląd na niepraktyczność filozofii, choć całym dążeniem wszystkich myślicieli było sprowadzenie przez filozofiję jak najwięcej szczęścia dla życia. I tak, ojciec filozofii greckiej **Sokrates**, głównie i jedynie miał na celu praktyczną filozofiję, czyli etykę. Cały jego zawód filozoficzny był czysto praktycznym; filozofiję tylko jako praktyczną pojmował, a nawet inne umiejętności o tyle tylko cenił, o ile miały tę cechę. **Plato** uważany jest zwykle jako idealista, jako twórca

oderwanych systematów i teoryj; ale te jego teoryje bynajmniej nie były pisane w celu oderwania od życia, ale były dla niego i do niego we wszystkiém zmierzały. Celem ich jest wykazanie najwyższej szczęśliwości, do której ludzie dążyć powinni. A że ta jest w formie najwięcej idealnej, stąd więc i dążności Platona przybrały takąż cechę, która jednak w żadnym razie nie wyłącza praktyczności z jego zamiarów. To samo powiedzieć można o wszystkich nowszych i najnowszych idealistach, nawet o **Heglu**. On także w swój sposób pojmował praktyczność swego systemu, i w *filozofii ducha* wykazał owe główne praktyczne momenta życia, choć będące, według niego, wcielaniem się odwiecznej idei. **Fichte** zaś (starszy) jest już mniej idealnym jak Hegel, i praktyczna dążność filozofii, szczególnież ostatnich jego lat, nie ulega najmniejszej trudności dla badającego oka. Ci zaś filozofowie, którzy w badaniu przyjmowali za tak zwaną zasadę nie tylko rozum ale i zmysły, doświadczenie, obserwacje, poczynawszy od **Arystotelesa** w starożytności i **Bakona** w nowszych czasach, i przeszedłszy całą szkołę sensualistów aż do **Comte'a** i jego zwolenników — ci filozofowie, powiadam, na każdej karcie swoich teoryj wykazują ową praktyczną dążność, świadcząc tém samém, że tylko uprzedzeni do filozofii nie przyznają jój praktycznych celów. Najnowsza wreszcie szkoła idealno-realna tylko na takiej podstawie widzi możliwość przyjęcia się filozofii i zainteresowania się nią przez ogół, a zarazem sądzi, że rozwój jój tylko o tyle, o ile ostatecznie ma na celu byt rzeczywisty, ma swoje uprawnienie.

Otóż więc ci wszyscy, którzy filozofiję uważają za naukę niepraktyczną, i którzyby i do tagmonologii to samo odnieść chcieli — którzy jój nie przyznają żadnego praktycznego znaczenia w życiu, ci po prostu, albo nie mają najelementarniejszych wiadomości filozoficznych, albo tak dalece posunęli jednostronność w pojęciu wykształcenia, że tylko to, co raz i zmysłowością, i nie ma żadnych wyższych cech, ma dla nich znaczenie. Bez wątpienia, rezultaty filozofii a tagmonologii nie dadzą się ująć zmysłowém okiem; ich praktyczność nie może być praktycznością konkretną, realną — ale bo téż

nauka nasza, tak jak dotąd filozofija, nie jest nauką o rzeczach wziętych in natura, ale uważanych tylko in intellecto. Praktyczność jej jest dostępną tylko dla umysłowego oka; tylko dla ludzi zdolnych podnieść umysł swój w sferę duchową, by w niej śledzić najwyższy porządek duchowy, i samą zmysłowość tylko okiem wewnętrznym oglądać. To jednakże bynajmniej nie świadczy za tém, aby filozofija zrywała zupełnie ze światem rzeczywistym, z praktycznym naszym bytem. Przeciwnie, na podstawie tego, cośmy wykazali, okazuje się, że filozofija zawsze zmierzała do celów praktycznych. Najnowsza zaś filozofija jasno nam wykazuje, choć już w starożytności to samo znajdujemy, jak dalece взгляд ten był na uwadze. Przekonujemy się o tém z samego ówczesnego podziału filozofii, gdzie obok działu *teoretycznego*, był drugi *praktyczny*. Ten ostatni, obejmując nauki bezpośrednio odnoszące się do życia (mianowicie: etykę, prawo natury, antropologję praktyczną czyli politykę i froneskologję, tj. naukę roztropności lub u innych pedagogikę), zadaje fałsz wszystkim tym powierzchownym krytykom, którzy bez znajomości rzeczy rozsiewają najbłędniejsze pojęcia. Widzimy tu jasno, że filozofija *praktyczna* miała uzdolnić człowieka do praktycznego życia, rozwinąć moralnie jego wolę i wskazać jej zasady nie tylko w zakresie indywidualnym ale i społecznym. Zarówno etyka i prawo natury, jak antropologija praktyczna, zwana inaczéj „moralnością zastosowaną“, oraz pedagogika i froneskologija, wprowadzały w bezpośrednie zetknięcie się ze wszelkimi objawami rzeczywistego naszego bytu. Ta ostatnia miała to jedynie zadanie, aby umysł, oddany specyjalnym studjom filozoficznym, nawykły do rozmyślenia i spokoju, a przez to zrywający często z tym wirem światowym — aby umysł taki, powiadam, utrzymać w związku z tém praktycznym życiem, aby go odwieść od zerwania z jego przypadłościami i ułomnościami, których filozof, żyjący myślą o najwyższym ideale moralnym, znać nie chciał, odsuwał się od nich, a przez to niby zrywał ze światem praktycznym. Często w skutek tego filozof uchodził w oczach zmysłowego ogółu za dziwaka, za

człowieka żyjącego marzeniami a nie rzeczywistością. Fro-  
neskologija zatem, jako nauka roztropności, miała temu za-  
pobiedz, i dla tego uważano ją i całą w ogóle filozofję prak-  
tyczną za najważniejsze ogniwo, łączące filozofa z bytem  
rzeczywistym.

To, zdaje nam się, dostatecznie przekonuje, że filozo-  
fija nigdy nie miała celów przeciwnych życiu praktycznemu,  
lecz owszem do niego ostatecznie zawsze dążyła. Że jednak  
niekiedy względ ten mniej przestrzegano, to wypływało z sa-  
mej natury jej szczegółowej treści. Mając bowiem za zada-  
nie poznać najwyższą prawidłowość ducha, i szczegółowość  
świata całego oprzecz na nią, często wchodziła w zakres  
głębokiego rozmyślenia i polemiki, przedstawiając się przez  
to zmysłowemu ogółowi jako nauka oderwana od rzeczywi-  
stości i życia praktycznego. Filozofija jednak nie byłaby filo-  
zofją, tj. przestałaby być najwyższą umiejętnością, gdyby  
wypuściła z rąk swych ten ciężki miecz lekkiej a ulotnej  
myśli, którym waleczy o zdobycie najwyższej prawidłowości.  
Żadna inna umiejętność nie jest w stanie doprowadzić czło-  
wieka do tego celu, bo każda ma bezpośredni inny swój  
przedmiot, na który przeważnie okiem zmysłowem zapatry-  
wać się musi. Tylko zatem filozofija i jej kontynuatorka,  
tagmonlogija, może nas doprowadzić do ostatecznego celu  
poznania, i rozwiązać te najtrudniejsze pytania wyrywające  
się z duszy, jakie kaźden pragnie zaspokoić. Że jednak do  
tego nie może dojść inaczej, jak tylko drogą najgłębszego  
rozmyślenia, stąd więc uchodzi nieraz w oczach nieumiejęt-  
nych za naukę niepraktyczną i oderwaną, a to dla tój pro-  
stój przyczyny, że ich ocieżyła umysł do takiego myślenia  
nie jest zdoln się podnieść.

W ostatnich wreszcie czasach, mianowicie za czasów  
Fichtego i Hegla, filozofija tém głośnieję okrzyczaną została  
za niepraktyczną, gdyż z ich systematami wszedł zupełnie  
inny podział do filozofii. Podział ten, usuwając dla względów  
naukowych owe dwa działy (teoretycznej i praktycznej filo-  
zofii), naraził filozofję na te zarzuty, bo wówczas w oczach  
zmysłowego ogółu wydała się ona jako nauka tylko czysto

*teoretyczna*, bez żadnego związku z życiem; jako zupełnie oderwana, a więc *niepraktyczna*. Choćby czasy Hegla skończyły się już w filozofii, to jednakże w życiu opinia jej niepraktyczności trwa do dziś, i jest prawdziwą tamą do studyjów na tém polu. Mało kto wie, że jest już dawno inny podział filozofii; że ten od czasów Hegla niejednokrotnie się zmieniał w świecie filozoficznym — mniej jeszcze wiedzą dla czego jest inny podział; ale cały ogół wie dobrze, że filozofija jest dziś *niepraktyczną*, dla tego może, iż w niej nie ma wyraźnie owęj części *praktycznej*, której wszakże, jak wiemy, tylko nazwę działu z podziału dla względów naukowych usunięto. Należałoby więc tym wiedzieć jeszcze i to, że przez to bynajmniej nie usunięto z zakresu filozofii pojedynczych nauk filozofii *praktycznej*, lecz że te pozostają w jej składzie pod inną tylko nazwą działu, lub że treść ich szczegółowa, jak np. prawa natury i froneskologii, stała się przedmiotem innych nauk filozoficznych, lecz że przez to filozofija bynajmniej nie straciła na swęj *praktyczności*. Ktoby zaś filozofii a naszęj tagmonologii chciał przypisywać niepraktyczność, dla tego że się nie nazywa *praktyczną*, albo takimi być nie mieni pojedynczych swych części — ten wykazywałby tylko grubą niezajomość nawet tego, co się zmysłowo nazywa *praktycznym*.

Pojęcie niepraktyczności filozofii wyrobiło się, jak mówiliśmy, pod wpływem kierunku idealnego i pod wpływem kultury technicznej, coraz więcej rozszerzającej się w życiu. Stosownie do tego rozwinęły się dwa skrajne poglądy na stosunek filozofii do życia *praktycznego*. Tak jak w pojęciu wychowania, tak i w pojęciu znaczenia filozofii dla rzeczywistości, znajdujemy dwie teoryje, dwa przeciwne sobie kierunki. Jest to mianowicie pogląd *idealny* i pogląd *realny*. W ostatnich dopiero czasach wystąpił kierunek *humanitarny*, dążąc do ustalenia zdrowych pojęć o stosunku filozofii do bytu rzeczywistego. Z poprzedniego rozdziału mamy już ogólne pojęcie zasad tych poglądów; wypada nam jednak zastanowić się tu jeszcze nad nimi, ze względu ich doniosłości w życiu *praktycznym*.

1. *Pogląd idealny* ma za podstawę pewne teoryje i doktryny, zazwyczaj oderwane od rzeczywistości i jęj przyrodzonych praw rozwoju, które jednakże pragnie niezwłocznie przeprowadzić w życiu. Założycielem tego poglądu, choć mimo woli, jest w starożytności **Plato**. Cały jego system filozoficzny, a szczególnie traktat *O Rzeczypospolitej*, założył podstawę idealnym poglądem na życie, bez względu na jego przyrodzoną prawidłowość rozwoju. Rzeczypospolita Platona jest teorią, która nigdy nie urzeczywistniła się ani w starożytności, ani w średnich i nowych wiekach. Wszelkie jęj poglądy na życie familijne i społeczne pozostały oderwanými teorijami, nie mogącými nigdy znaleźć zastosowania w bycie rzeczywistym. Tę niemożliwość rozumiał wprawdzie już sam Plato, i dla tego mówił, że jest to teoria właściwa tylko bogom do urzeczywistnienia. A choć potem dla zwykłych śmiertelników podał inną, to jednakże nie mogło to już przerwać marzeń filozoficznych o życiu. Odtąd też widzimy w historii, jak idealizm w najrozmaitszych postaciach się objawia.

W Chrystyjanizmie pogląd idealny znalazł bardzo sprzyjający grunt. Odrywanie jednostki od bytu rzeczywistego i wszelkiej materjalności, właściwe chrystyjanizmowi, a wykazywanie jęj tylko życia przyszłego, dla którego całą zmysłową doczesność poświęcić należy — zgadzało się bardzo z poglądem idealnym, zapoznawającym również wszelką zmysłowość ludzką. Dla idei należy poświęcić wszelką treść materjalną; około niej powinniśmy się łączyć w jedno duchowe ciało, oddając całą materjalność dla najwyższych idealnych celów.

Takie teoryje wywołały odpowiednie korporacyje i zgromadzenia, które jednak nieszczęściem długo egzystować nie mogły. Pierwiastek bowiem fizyczny człowieka tak samo ma swoje boskie uprawnienie jak i pierwiastek duchowy, i tak samo nad prawidłowym jego rozwojem pracować należy, jak i nad wydoskonaleniem ostatniego. Wszelka jednostronność długo trwać nie może, bo zniszczy się własną swoją nieprawidłowością. Tak właśnie było w XVIII wieku z ró-

żnemi teoryjami socyjalistów i komunistów. Teoryje te wywołane zostały wprawdzie w skutek wielkiej nędzy ówczesnej, panującej w massach. Ludzie, którzy je potworzyli, byli po większej części ludźmi najlepszej woli; ale nieznamość natury ludzkiej i praw jej przyrodzonego rozwoju uczyniła z ich pojęć, mających być najpraktyczniejszemi i jedynemi dla osiągnięcia zupełnego szczęścia, tylko oderwane teoryje, które albo nigdy nie dały się zastosować w rzeczywistym bycie, albo trwały bardzo krótko. Wszelkie te systemy idealne nie zaradziły powszechnej nędzy. Wprawdzie były one bodźcem do zmienienia ówczesnych stosunków socyjalnych, które najjaskrawiej wyraziły się w rewolucyi francuskiej; ale same przez się nie zaradziły złemu, z przyczyny swój skrajnej jednostronności.

Najważniejszym błędem poglądu idealnego jest to, że dąży bezwarunkowo do natychmiastowego urzeczywistnienia swoich myśli, bez względu na to, czy dana rzeczywistość odpowiada jego celowi, czy nie. Pogląd ten nie zważa wcale na to, że terażniejszość związana jest ściśle z przeszłością; że łączy w sobie całą minioną wiedzę i cywilizacyję, i że rozwój jej o tyle tylko jest możebnym, o tyle jakieś teoryje dadzą się przeprowadzić, o ile one znajdują grunt w samej terażniejszości. Lekceważenie zatem wszelkiej rzeczywistości, właściwe pogładowi idealnemu, staje w sprzeczności z przyrodzonym prawem rozwoju, a przez to gotuje upadek jego własnym teoryjom. Pogląd ten jakby nie chciał wiedzieć, że zmysłowość dla człowieka jest koniecznym warunkiem jego egzystencyi; że bez uwzględnienia jej wymagań żaden postęp jest niemożebnym, gdyż człowiek najpierw zaspokoić musi fizyczne swoje potrzeby. Nie dba on zupełnie o ciało, jak gdyby człowiek go nie posiadał. Lekceważy jego potrzeby i wymagania. Troszczy się natomiast jedynie o wysokie cele duchowe, o przeprowadzenie pewnych idealnych teoryj w życiu, słowem, o bezwzględne urzeczywistnienie swych myśli. Pogardza wszystkiem co mu staje na drodze; obrzuca obelgą tych, którzy mu przeszkadzają lub nie dają się skłonić do jego teoryj; irtuje się wszelką uczynioną mu refleksyją;

nie chce wiedzieć o żadnej terażniejszości i nie pojmuje tego, dla czego ta mu się przeciwstawia. Dzieje się to, jak powiedzieliśmy, skutkiem zupełnego zapoznania przyrodzonych praw rozwoju, zazwyczaj ciężkich i powolnych w życiu, i nieodpowiednich gorącym i lekkim teoryjom idealnym, które również z lekkością i szybkością pragną swego urzeczywistnienia. Niekiedy bowiem najzbawienniejsze teoryje nie znajdują przyjęcia, jeżeli grunt, na który zostaną rzucone, jest nieodpowiedni, albo jeszcze niedostatecznie uprawiony. Ci więc, którzy mają na celu przeprowadzenie jakichś teoryj, powinni pilnie baczyć na to, czy terażniejszość jest odpowiednią, a w przeciwnym razie powinni wpieryw przygotować należyty grunt, jeżeli nie chcą podjąć próżnej walki, i uleść pod ciężarem nieodpowiedniej przeszłości i terażniejszości.

Pogląd idealny, lekceważąc prawa rozwoju, lekceważy zarówno i wszelką ludzką indywidualność, jeżeli ta nie sprzyja jego teoryjom. Zarówno człowiek, jak cały naród i państwo, nie ma dla niego żadnego znaczenia, jeżeli się nie skłania do jego myśli, i jeżeli w nich nie widzi spełnienia najwyższego swego przeznaczenia. Każdy idealista obiecuje człowiekowi osiągnięcie zenitu szczęścia, jeżeli zaufa jego teorii i przyjmie ją za normę życia. Znajdując jednak wiele trudności na polu jednostkowym, pogląd idealny rzuca się na pole powszechne, i tu z równą siłą przedkłada swoje myśli jak tam. Wówczas jednak zapomina zwykle o uprawieniu jednostki, i, dążąc do uszczęśliwienia ogółu, nie pomni wówczas, że ogół składa się z jednostek, które gdy nie będą uwzględnione, cel osiągniętym nie zostanie. Przekształcenie ogółu idzie zazwyczaj bardzo powolnym krokiem; dzieje się to latami i wiekami. Ale i tak nie da się przeprowadzić nigdy jakimś sposobem idealnym, lecz wymaga należytego uprawienia wszystkich naturalnych jego części składowych.

Ponieważ pogląd idealny nie stara się o żadne fundamenta w rzeczywistości, a owszem pogardza jeszcze nimi; ponieważ nie uwzględnia przyrodzonych praw rozwoju, lecz



zrywa ze wszelką przeszłością; ponieważ w terażniejszości nie szuka żadnej podstawy, lecz gwałtownie ją stara się przeobrazić, bez najmniejszej pewności czy to przyszłe będzie lepszym od terażniejszego — okazuje się zatem jako teoria oderwana, nie posiadająca żadnej realnej wartości dla rzeczywistego bytu. Pogląd idealny, niwecząc wszelką rzeczywistość, a nie mając zazwyczaj nic od niej lepszego, staje się szkodliwym pierwiastkiem dla ogólnego prawidłowego rozwoju, i dla tego każde społeczeństwo jak najmocniej powinno się od niego chronić, i nie dozwalać na takie gwałtowne zmiany. Postęp społeczeństwa i ludzkości ma zapewniony swój rozwój w skutek idealnego wychowania, dążącego do urzeczywistnienia najwyższej idei szczęścia. To też tylko na tej drodze może się rozwijać człowieczeństwo, a wszelką inną gwałtownie jej narzuconą, winno mocą swęj władzy usunąć.

2. *Pogląd realny.* Jak celem poglądu idealnego była wyłącznie idealność, tak realnego jest znowu zmysłowość. Jest to pogląd w zasadzie przeciwny tamtemu. Tak samo jak na wychowanie tak i na życie, pogląd ten ustalił się dopiero w ostatnich kilkudziesięciu latach (zob. wyżej str. 255), chociaż początku jego o wieleby wcześniej szukać należało. Co najmniej od czasów Bakona zaczyna się on wytworzać, a w skutek ogólnego postępu kultury technicznej w naszym wieku, rozwija się on coraz więcej.

Według poglądu realnego, byt rzeczywisty powinien być stanem ciągłych przyjemności zmysłowych, gdyż te najmowniej przemawiają do człowieka, i najlepiej okazują swoją realną wartość. W skutek tego człowiek zawsze i jedynie starać się powinien o to, aby mieć możność posiadania jak najwięcej tych przyjemności. Cała zatem jego czynność powinna być zwróconą do pozyskania dóbr zmysłowych, i tylko o tyle, o ile osiąga ten cel ma ona realną wartość. Jak dla poglądu idealnego zmysłowość była tylko środkiem dla celów idealnych, tak dla realnego zmysłowość staje się celem, a idealność tylko środkiem, i to o tyle, o ile on służy do osiągnięcia materyjalnych korzyści. W przeciwnym

razie wszelka idealność w życiu traci swoje uprawnienie, i staje się nawet zupełnie zbyteczną. To, co nie przynosi materialnych zasobów, którychby użyć można do sprawienia sobie zmysłowej przyjemności, nie ma żadnej racji bytu. Wartość téż każdej czynności mierzona jest ilością dóbr materialnych, jakie przynosi. I jeżeli tych weale nie ma, wówczas zajęcie takie uważaném bywa za bezrozumną zabawkę. Rozwój ekonomii w naszym wieku przyczynił się bardzo do rozszerzenia tych pojęć, a szczególnie przeszłowieczne teoryje merkantilistów i fizyokratów znalazły w życiu silną podstawę. Teoryje te, kładąc za cel pracy ekonomicznej pieniądz albo rentę (zob. wyżej str. 229), sprawiły to, że wszelką pracę o tyle zaczęto cenić, o ile bezpośrednio przynosiła taką korzyść. Wobec tego człowiek stał się niezém inném jak tylko martwym kapitałem, który im więcej przynosił renty, tém większą posiadał rzeczywistą wartość. Zadaniem państwa stało się wyciąganie jak najwięcej procentu z tego kapitału, i to państwo uchodziło za roztropniejsze, którego skarb tym sposobem więcej został napełnionym.

Jakkolwiekby w nauce teoryje te dawno już zostały usunięte, i dziś należą tylko do historii, to jednakże w życiu trwają one dotychczas, walcząc zacięciem z teoryjami idealistów. Ponieważ pogląd realny ma więcej cech praktycznych niżeli idealny, nie zatém dziwnego, że ogarnął on większość społeczeństwa. Naturalnym wynikiem tego poglądu jest zamknięcie się jednostki w sobie, jest ześrodkowanie wszelkich czynności do swego *ja*, jest egoizm. Przy nim nie może być żadnych wyższych uczuć względem ogółu, bo te wymagają zrzeczenia się indywidualnych widoków; przy nim ustaje wszelkie poświęcenie, bo dobrowolne odmawianie sobie czegośkolwiek, uważaném jest za największe głupstwo. Wszelkie zatém ustępstwo i wszelka ofiara na korzyść ogółu, jeżeli już musi być złożoną dla względów światowych, powinna być ograniczoną do minimum. Im komu mniej uda się złożyć, uważany jest za roztropniejszego, bo ostatecznym celem człowieka jest własna wygoda, własny interes. Egoizm staje się jedyną sprężyną poglądu realnego, a rozszerzony

konsekwentnie od indywiduum do państwa i państwa jednego do drugiego, prowadzi do chytryści, utrzymuje ciągłą czujność namiętności i nieustanną walkę. Jest to, jak powiedział Hobbes, *bellum omnium contra omnes*.

Pod wpływem to tych teoryj wyrobiło się w stosunkach międzynarodowych owo prawo interwencyi, pozwalające jednemu państwu wchodzić w interesa drugiego, pod pozorem własnych zagrożonych interesów. Dzisiaj już prawo to nie istnieje, ale ludzkość drogo je opłaciła. Odpowiednio do moralnego postępu prawa międzynarodowego, prawo to zamieniło się na prawo pośrednictwa państw w sprawach międzynarodowych. Według tego prawa, państwo tylko na wezwanie może ofiarować swoje pośrednictwo drugiemu; gdy tymczasem, według prawa interwencyi, wszelka dowolność była uprawnioną. Sąd polubowny, jako najwyższy wyraz prawa pośrednictwa, jest dzisiaj rękojmią lepszej przyszłości i oznaką, iż realizm z życia w najwyższych jego stosunkach zaczyna ustępować. Tutaj tagmonlogija ma wysokie zadanie do spełnienia; ale zadania tego może dopełnić tylko drogą wolnego postępu i prawidłowego rozwoju wszystkich władz, nie zaś drogą mechanicznego kształcenia. Zadanie to jest celem ostatniego poglądu, do którego obecnie przejść nam wypada.

3. *Pogląd humanitarny*. Jednostronne pojęcie życia poglądu idealnego i realnego zwróciło w najnowszych czasach uwagę głębszych myślicieli, dążących do wszechstronnego ujęcia rzeczywistości. Jak sama idealność tak i sama realność jest przeciwną naturze ludzkiej, i tylko o ile zdoła się połączyć prawidłowo oba te pierwiastki, o tyle zbliża się do osiągnięcia ostatecznego celu. Zadanie takie położyli sobie, jak powiedzieliśmy, najnowsi myśliciele ze szkoły idealno-realnej, tworząc najnowszy pogląd *humanitarny*.

Według tego poglądu filozofija nie powinna być nauką oderwaną od rzeczywistego bytu, lecz powinna być wyrazem całkowitej jego treści. Człowiek, będąc najwyższym wyrazem bytu, łącząc w sobie w najwyższym stopniu oba pierwiastki: duchowy i zmysłowy, staje się przez to, według

tego poglądu, naturalną podstawą dla filozofii w ujęciu rzeczywistości. O ile filozofija zdoła ująć oba te pierwiastki i prawidłowo je połączyć; o ile przyrodzona treść jednego i drugiego w harmonijnym związku wzajemnie się dopełni — o tyle filozofija osiągnie swój cel, jaki ma względem naturalnego bytu.

Powyższy cel poglądu humanitarnego zyskuje ogólne uznanie. I my też zgadzamy się nań zupełnie. Wszelako inaczej się rzecz ma ze sposobem osiągnięcia go: tutaj nie możemy podzielić zdania poglądu humanitarnego, głównie ze względu jego nieprawidłowego kierunku. Zanim więc skreślimy nasze zapatrywanie, najpierw kilka słów jeszcze o nim.

a. Pogląd humanitarny na dotychczasowej filozofii oparty, jakkolwiek bądź jasno pojmuje swoje zadanie, to jednakże o ile dotychczasowy kierunek filozofii był fałszywym, o tyle też i dążność do osiągnięcia tego zadania była mylnie pojętą. Wiemy, że właściwy dotychczasowy kierunek filozofii był ontagnatyczny; że dowiedzenie istnienia najwyższych pojęć obchodzących człowieka, było jego jedynym celem; że tylko o tyle o ile filozofija zaspakajając rozwiązywała te kwestyje, o tyle spełniała najważniejsze swoje zadanie dla życia. Wiemy jednakże, że kierunek ontagnatyczny jest spreczny z prawidłowością całego uniwersum; że tak świat zewnętrzny, realny, jak wewnętrzny, idealny, ma zupełnie inną przyrodzoną prawidłowość, mianowicie prawidłowość tagmatoniczną, i że rozwój ich tylko w tym kierunku się odbywa, i tylko w tym jest możebnym. Filozofija, dążąc do harmonijnego połączenia pierwiastka idealnego z pierwiastkiem realnym, a stojąc na stanowisku ontagnatycznym, tém samém połączenie to chce przeprowadzić na téjże podstawie.

Każdy z tych pierwiastków, według poglądu humanitarnego, rozwija się według właściwej sobie treści: idealny dąży do najwyższego rozwinięcia idealności, realny do najwyższego rozwinięcia realności. Rozwój ten ich ze względu na momenta swoje, powinien być równoległym, a łączenie ich w tym rozwoju odbywać się winno na podstawie wspólnej wymiany form. Inaczej mówiąc, pierwiastek idealny

w rozwoju swoim napotykać winien na takie same momenta w rozwoju pierwiastka realnego, i nawzajem ten na takie same momenta w rozwoju tamtego. O ile zatem pierwiastek idealny przybierać będzie w rozwoju swoim formy realnego i nawzajem, o tyle zadanie filozofii w życiu praktycznym ma być urzeczywistnionem. Filozofija powinna tutaj właśnie przyczyniać się do tém pędzszego połączenia odpowiednich form ze sobą, a nie zostawiać tego li tylko ślepemu przypadkowi. Obowiązkiem jój ma być wynaleść rozważą swoją takie formy, któreby odpowiadały danój treści, i tym tylko sposobem może przyczynić się do rychlejszego osiągnięcia ostatecznego przeznaczenia ludzkości.

Zadanie to wydaje się, luźno wzięte, tj. bez żadnego zastosowania w bycie rzeczywistym, rozwiniętem zupełnie prawidłowo. Jakoż istotnie, samo w sobie ma ono niezaprzezoną potęgę konsekwencyi. Ale przyjmąwszy to za prawidło, skoro zechcemy zastosować je w rzeczywistości, a zastosować na podstawie kierunku ontagmatycznego, wówczas okaże się nam cała niemożliwość przeprowadzenia tego zadania. Przekonać się możemy o tém, stosując je do trzech głównych przedmiotów rzeczywistego bytu, tj. natury, człowieka i Boga.

Weźmiemy z kolei pod rozwagę naturę.

Stojąc na podstawie dotychczasowego kierunku ontagmatycznego, i mając na uwadze powyższe zadanie, rzecz nam się przedstawia w sposób następujący. Ponieważ natura jest pierwiastkiem realnym, w przeciwstawieniu jój zatem do pierwiastka drugiego, musi się rozwijać w formach idealnych. Jest to zupełnie rzeczą naturalną, że jeden pierwiastek musi dla dopełnienia rozwinąć się, a raczj przez umiejętność być rozwiniętem w formie drugiego. Co się tyczy natury, to kierunek ontagmatyczny zdaje się tu być uzasadnionym. Jeżeli bowiem byt natury nie ulega naukowej wątpliwości, to i byt idealnych jój form, przedstawiając się nam w sztukach pięknych, zdaje się potwierdzać prawidłowość kierunku ontagmatycznego. Wszelako jest to grube złudzenie. Bo jakkolwiek bądź dzieło sztuki, mianowicie przestrzenowj, przedstawia się dostępnem dla zmysłowego oka, to

jednakże dzieło to, jako odpowiedni moment w rozwoju pierwiastka idealnego, nie jest bynajmniej całkiem przez nas stworzone, tj. nie jest stworzonym w treści i w formie, gdyż treść czyli właściwy materiał dzieła (kamień, brąz, farba) znaleźliśmy gotowy, i tylko stworzyliśmy formę czyli *harmijną* całość kształtów, rysów i t. d. Otóż więc okazuje się z tego, że odpowiedni moment w pierwiastku idealnym ze względu na sztukę, nie rozwinął się na podstawie kierunku ontagmatycznego <sup>1)</sup>, ale tagmatonicznego, tj. że myślnie nie stworzyli dzieła sztuki w materii i w formie, ale tylko w tej ostatniej, czyli, żeśmy pierwiastkowi realnemu w pewnym jego momencie podali odpowiedni moment pierwiastka idealnego, lecz tylko w formie nie zaś w materii.

Gdybyśmy wzięli pod rozwagę człowieka z jego fizycznej strony, okazałoby nam się to samo co wyżej. Skoro go zaś weźmiemy ze strony duchowej, wówczas to samo o nim powiedzieć będzie można, co i o najwyższej Istności duchowej, tj. o Bogu. Dla tego też jednocześnie się nad tem zastanowimy.

Ponieważ tak Bóg jak nasza dusza, przedstawia się jako pierwiastek duchowy, albo jak mówią, idealny, w przeciwstawieniu ich zatem do pierwiastka drugiego, powinny zostać rozwinięte przez naukę w formach realnych. Rozwijając te pierwiastki na podstawie ontagmatycznej, okazałoby się, że momentom tym pierwiastka idealnego, powinniśmy przedstawić odpowiednie momenta pierwiastka realnego. Lecz do czegoż wówczas doszlibyśmy? Konsekwentnie rzecz przeprowadzając, potrzebaby stworzyć jakąś materialną duszę i materialnego Boga, gdyż kierunek ontagmatyczny tylko na danych ontologicznych się oznacza. To też ci, którzy tak postępowali, doszli do tak zwanego materialnego panteizmu co się tyczy Boga, i do postawienia produktu mózgowego

---

<sup>1)</sup> Trzeba nam pamiętać to, że kierunek ontagmatyczny odnosi się nie tylko do *dowodzenia* istnienia, ale i do *wywodzenia* go. Należałoby więc wywieść na podstawie jego samo istnienie materii, czyli po prostu ją stworzyć.

w miejsce duszy. Historyja w zupełności potwierdza nasze rozumowanie.

Tym sposobem uzasadnia się nasz zarzut uczyniony pogładowi humanitarnemu, co się tyczy sposobu osiągnięcia założonego przezeń celu dla filozofii w bycie rzeczywistym na podstawie kierunku ontagnmatycznego. Filozofija nigdy nie zdoła doprowadzić do harmonijnego połączenia obu pierwiastków w rzeczywistym bycie, jeżeli nie przestanie się rozwijać w kierunku ontagnmatycznym, jeżeli nie uzna zupełnej fałszywości téj drogi. Życie ludzkie byłoby ciągłą walką tych pierwiastków, gdybyśmy na téj drodze pozostali nadal. Tagmonlogija jasno widząc przyczynę złego, weszła na inne stanowisko, i z tego stanowiska chce téż oznaczyć swój stosunek do życia praktycznego, aby tym sposobem zakończyć niniejszy swój wstępny wykład.

b. Dotychczasowy rozwój filozofii był ciągłą walką, jak mówią, realizmu z idealizmem, czyli właściwie walką o owe środki poznania, o zmysły, rozum etc. Walka ta, zrodzona jeszcze w starożytności, wywołana została negacją sofistów, wprowadzających tym sposobem filozofję od samego początku na fałszywą drogę rozwoju. Była to walka podjęta w celu wyrugowania Boga i duszy z życia człowieka, a prowadzona pod pozorem niedostateczności środków poznania. Pierwiastkowi temu przeciwstawił się wówczas pierwiastek afirmacyjny, który tworząc wrzekome dowody istnienia, utwierdził tym sposobem filozofję w fałszywym kierunku ontagnmatycznym. Odtąd rozwój jój stał się tylko walką o owe środki poznania, czyli walką realizmu z idealizmem, nie przypuszczając weale, aby cel ontagnmatyczny nie był nieprawidłowym. Tagmonlogija, wykazawszy fałszywość tego kierunku i najzgubniejsze jego następstwa nie tylko dla nauki ale i dla życia, przyjęła kierunek będący przyrodzonem tętnem całego uniwersum, tj. kierunek *tagmatoniczny*. On to staje się dla nas naturalną podstawą rozwinięcia prawdziwie humanitarnego poglądu.

Celem człowieka jest poznanie nie tylko otaczającej go przedmiotowości, ale i zupełne rozwinięcie własnej pod-

miotowości, całej swojej natury. Życie jego, będąc ciągłą zmianą różnych objawów obu tych dziedzin, z natury swojej wymaga pewnego uporządkowania, pewnego harmonijnego obrazu, któryby łatwiej dał je objąć myśli. Ciągły ten ruch przedstawia na pozór zupełny nieład, zupełne pomieszanie najrozmaitszej treści, słowem, chaos. Tak też przedstawił się świat i całe jego życie pierwotnym Grekom. Ale niedługo myśl ich odkryła wielki porządek, wielki *kosmos*. Życie też ludzkie i całe jego dzieje noszą istotnie w głębinie swojej utajoną nić tego *porządku*. Walka, jaką prowadzi człowiek z naturą i z swoją umysłową ułomnością, jest walką o poznanie i zdobycie tego porządku. Wszędzie też gdzie człowiek doszedł już do pewnego stopnia cywilizacji, znajdujemy jego znamiona, tak w życiu prywatnym, jak społecznym i religijnym. Wiek nasz, łącząc w sobie owoce pracy ludzkiej z całych ubiegłych stuleci, posiada też i wybitniejsze znamiona porządku, niżli uprzednie. Życie prywatne dzisiejszego ucywilizowanego człowieka nosi we wszystkim wysokie cechy harmonijne, i każdy jego objaw związany jest z niemi. Jeżeli życie prywatne człowieka dzikiego nie się nie różni od zwierzęcego; jeżeli potrzeby ciała zostają zaspakajane z równą dzikością jak u zwierzęcia, to człowiek ucywilizowany w przyjęciu pokarmu i we wszelkiem pożyciu prywatnym, zachowuje pewne formy towarzyskie, które są niezem innym jak zidealizowaniem życia czyli przybraniem go w piękne i miłe *harmonijne* formy. Tam też gdzie już doszedł pierwszy promień cywilizacji; gdzie człowiek poczuł się wyższą duchową istotą, znajdujemy pierwsze potrzeby ludzkie już ogładzone, mające pewne ozdoby, i choć zazwyczaj w oczach ucywilizowanego będą one niemile i szpetne, to jednakże są już oznaką postępu w samorodnym rozwoju człowieka. Im zaś wyżej człowiek się doskonali, tém więcej idea piękna się podnosi, tém więcej życie jego staje się harmonijnym obrazem, tak dalece, że każdy szczegół do zwykłego użycia przybiera coraz piękniejsze formy, stając się wreszcie miłą zabawką dla duszy. Tutaj idealność zupełnie przeniknęła zmysłowość, tworząc piękny *har-*



*monijny* obraz. Takie też połączenie treści i formy jest jedynym celem życia. Tagmonlogija, dając mu własną swoją podstawę, uprawnia tém samym jego cel i rozwój. Objaw ten życia człowieka znajduje w tagmonlogii zupełne potwierdzenie swojej prawidłowości, gdyż jest jednakowym z prawidłowością tagmonlogii, będącej umiejętnym wyrazem przyrodzonego tętna w rozwoju całego bytu.

Życie publiczne z natury swojej nosi także cechy *porządku*. Będąc bowiem objawem już pewnego stopnia cywilizacyi; rozwijając się tam, gdzie życie ludzkie doszło do uznania pewnych wyższych węzłów, mających stanowić moralny związek pojedynczych rodzin — samo przez się musi być ujęte w pewne stałe formy, któreby stanowić mogły silną spójnię społeczną. Historyja też przedstawia nam, że wszędzie, gdzie się rozwinęła idea życia publicznego, formy jego były bardzo przestrzegane. Dzisiaj zachowują się one w każdym ucywilizowanym narodzie, który je albo sam wyrobił, albo przejął od innych. W nich też najlepiej się objawia idea *porządku* wcielona w życie. Stosunki prywatne są jeszcze, że tak powiem, zamknięte, nikłe; życie więc w tej sferze nie przedstawia tak wybitnie idei porządku, jak życie publiczne. Tymczasem cały ruch publiczny odbywa się głośno; wszystko dzieje się wyraźnie, i z góry jasno jest oznaczoném, każdy musi się do jego form stosować, czyli zachować przepisany porządek, aby pozostać w zgodzie i harmonii z ogółem. Każdemu więc *porządek publiczny* staje się znanym, jeżeli już nie szczegółowo jak tym, którzy są jego stróżami, to przynajmniej ogólnie. Porządek ten, będąc jedynym warunkiem bytu społeczeństwa, oddawna zwrócił uwagę ludzi myślących i mężów stanu, którzy w celu oznaczenia go i utrzymania w niezmiennej postaci, wytworzyli osobne umiejętności prawne i polityczne, sami tém samym tworząc osobny stan prawników.

Jeżeli całe życie społeczne polega na *porządku*, to i naruszenie go również tylko na drodze porządku może być przywróconém. Już starożytni Rzymianie jasno to pojęli, kreśląc osobne zasady dla postępowania w takim razie. Stało

się to przedmiotem nauki zwanéj *procedurą*, która stosownie do różnych sfer życia, odpowiednio się téż i dzieli. Nauka ta, będąc nieczém inném, jak tylko oznaczeniem *porządku* w postępowaniu prawném, wymownie nam okazuje, jak dalece porządek w życiu jest ważną rzeczą. Procedura ujmuje tylko jeden objaw bytu, który tagmonlogija ogarnia cały. Jeżeli zatém nauki prawne, porządkując stosunki społeczne, są naukami żywotaémi, naukami bytu rzeczywistego — to tagmonlogija, mając takiż sam cel porządku, tylko rozszerzony do całego bytu, do zewnętrznych i wewnętrznych jego objawów — nie może być nauką oderwaną od życia, lecz owszem najściślej z niem związana. Sfera téż jego prywatna i publiczna wymownie potwierdza prawidłowość tagmonlogii, świadcząc tém samém, że o niepraktyczności jéj nie może być mowy, tak jak nie można mówić o niepraktyczności nauk prawnych i politycznych, choć one zmysłowo nie objawiają się w bycie rzeczywistym.

Życie religijne ma w gruncie także nie inną podstawę, jak życie prywatne i publiczne. Jest ona tylko więcéj utajoną, bo i sama religija polega na niewidzialnym związku człowieka z Istotą najwyższą. Związek ten, będąc najwspanialszym węzłem, przenika całe życie duchowe człowieka, a polega na wewnętrznym *porządku*, zwanym zwykle spokojem sumienia. On to jest owocem naszego zgodnego postępowania z wolą Najwyższego, a będąc w religii skutkiem dopełniania jéj przepisów, w tagmonlogii staje się przedmiotem badania. Sfera zatém życia religijnego łączy się ze sferą tagmonlogii, niby dwa ogniwa, stanowiąc razem z innémi jeden wielki łańcuch objawów ducha, spowitych umiejętnościami.

Tagmonlogija, będąc nauką o porządku wszelkich istności, tém samém przeto staje się najwyższą umiejętnością ludzką, łączącą człowieka z całym zmysłowym i duchowym bytem. Wprawdzie węzeł ten jest widzialnym tylko dla umysłowego oka; ale jest to węzeł, który łączy nie tylko człowieka z naturą i Bogiem, ale który i wszelkie pojedyncze twory naszéj ziemi, wszystkie światy niebieskie

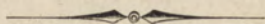
ze sobą i wszystkie duchy w jedną przesliczną spaja całość. Jest to węzeł *porządku* tętniący we wszystkim; węzeł, jaki tylko Istota najdoskonalsza mogła stworzyć, a którego dociekanie i spełnianie jest ostatecznym zadaniem i przeznaczeniem człowieka!

Otóż, kto dokładnie pojął podstawę tagmonologii; kto pojął istotę naszej umiejętności; kto wie, że tylko drogą porządkową można się rozwijać, i tylko śledzenie porządku można mieć na celu; kto wreszcie wcielił to w myśli i pragnienia swoje — ten niezawodnie będzie szedł w życiu drogą porządku, i dla tego porządek będzie najwyższym celem we wszystkim. — Tagmonologija, ta nauka porządku istności, nie odrywając nikogo od bytu realnego, jak robiła filozofija idealna, ni od duchowego jak materyjalna — ale mając za zadanie łączenie wszystkiego co jakimkolwiekby istnieniem istnieje, w jedną harmonijną piękną całość, w jeden obraz porządku i ładu — staje się dla każdego człowieka naturalną podstawą jego najwyższego intelektualnego i moralnego wykształcenia.

Kto więc ją wcieli w ducha swojego, ten w życiu rodzinnym i prywatnym będzie dobrym ojcem, synem i bratem — w życiu publicznym dobrym obywatelem, a w życiu najwyższym, duchowym dobrą dziecięcą Ojca jedyne. Kto będzie szedł drogą porządku w życiu, i dla kogo porządek będzie gwiazdą przewodnią we wszystkim, ten upaść nie może nigdy. A jeśli na chwilę zboczy z drogi prawdziwej, jako człowiek, jako istota słaba, ułonna a grzeszna, to rozum i uczucie ostrzeże go natychmiast, bo droga, którą iść zacznie, nie będzie mieć sankcji najwyższej, sankcji zasad matematycznych. Ten więc, kto będzie nie tylko wyznawcą ale i wykonawcą teorii tagmonologicznej, ten dalekim będąc aby zwać się chępliwie *mędrcom*: do czego tak bardzo dzisiejsza nazwa *filozofa* usposabia — będzie tylko prawdziwym tagmonologiem, tj. w całym znaczeniu *człowiekiem porządku*, człowiekiem po myśli Bożej!

*Wstęp* niniejszy, któryśmy tym sposobem ukończyli, miał właśnie za zadanie wykazać to znaczenie tagmonologii:

dać poznać jęj istotę, jęj stosunek do oświaty i do rzeczywistości naszego bytu, — miał on przytęm wykazać jęj stanowisko, jakie zajmować będzie wobec wiedzy, a przez nagromadzenie ogólnego materyjału i jego rozbiór, przedstawić znowu jęj różnicę od filozofii, i tym sposobem przygotować łaskawego Czytelnika na dalszą drogę, którą ta nauka ma się w przyszłości rozwinąć.



## SPIS RZECZY.

	Str.
Od Autora . . . . .	I.
<b>Wykład Tagmonlogii</b> . . . . .	1.
Powody dla zmiany terminologii . . . . .	3.
Trudności co do tego praktyczne . . . . .	4.
"    "    naukowe . . . . .	6.
Uwagi nad zakresem tagmonlogii . . . . .	8.
Dotychczasowe podziały filozofii . . . . .	10.
Podstawa dla podziału tagmonlogii . . . . .	24.
Podział tagmonlogii . . . . .	27.
<b>Część Przygotowawcza czyli Propedeutyka.</b>	
Znaczenie propedeutyki . . . . .	29.
Dotychczasowe jej pojmowanie . . . . .	32.
Rozbiór jego krytyczny . . . . .	34.
Podstawa propedeutyki i jej podział . . . . .	41.
<b>Wstęp do Tagmonlogii.</b>	
Badania historyczne . . . . .	43.
1. Pojęcia wstępu jako logiki . . . . .	44.
2. "    "    jako logiki, psychologii, etyki etc. . . . .	47.
3. "    "    jako dyalektycznej świadomości . . . . .	53.
4. "    "    ze stanowiska ogólnokrytycznego . . . . .	58.
Zadanie i przedmiot Wstępu oraz jego podział . . . . .	77.
Rozdział I. Istota tagmonlogii . . . . .	81.
Oddział I. Sposób wyprowadzenia pojęcia tagmonlogii . . . . .	83.
Poddział 1. Dotychczasowe pojęcie kierunku badania . . . . .	86.
1. Zasada zmysłowa . . . . .	87.
2. "    idealna . . . . .	88.
3. "    mistyczna . . . . .	89.
4. "    antropologiczna . . . . .	90.

	Str.
Poddział 2. Pojęcie ogólne kierunku w tagmonologii . . . . .	92.
Poddział 3. Dotychczasowy kierunek badania w filozofii . . . . .	98.
1. ze stanowiska historii filozofii . . . . .	100.
2. ze stanowiska logiki i metafizyki . . . . .	136.
Poddział 4. Kierunek badania w tagmonologii . . . . .	141.
Oddział II. Pojęcie tagmonologii . . . . .	156.
Poddział 1. Dotychczasowe pojmowanie filozofii . . . . .	157.
1. na zasadzie sensualnej . . . . .	159.
2.     "     racyjonalnej . . . . .	160.
3.     "     mistycznej . . . . .	162.
4.     "     antropologicznej . . . . .	163.
Poddział 2. Wywód pojęcia tagmonologii . . . . .	166.
Oddział III. Kryterjum poznania . . . . .	173.
Poddział 1. Dotychczasowe pojmowanie kryterjum . . . . .	176.
Poddział 2. Kryterjum poznania w tagmonologii . . . . .	180.
Rozdział II. Tagmonologija i oświata . . . . .	188.
Dotychczasowe pojęcie stosunku filozofii do innych nauk . . . . .	194.
Rozbiór jego krytyczny . . . . .	195.
Pojęcie stosunku tagmonologii do innych umiejętności . . . . .	197.
Oddział I. Tagmonologija i nauki dotyczące natury . . . . .	201.
Poddział 1. Tagmonologija i matematyka . . . . .	203.
Dotychczasowe pojęcie stosunku matematyki do filozofii . . . . .	204.
Pojęcie stosunku matematyki do tagmonologii . . . . .	208.
Poddział 2. Tagmonologija i nauki przyrodnicze . . . . .	213.
1. Fizyka i chemija . . . . .	216.
2. Geologija, mineralogija, botanika i zoologija . . . . .	218.
Oddział II. Tagmonologija i nauki dotyczące człowieka . . . . .	224.
Poddział 1. Tagmonologija i nauki antropologiczno-naturalne . . . . .	227.
1. Ekonomija . . . . .	228.
2. Medycyna . . . . .	231.
Poddział 2. Tagmonologija i nauki antropologiczno-duchowe . . . . .	236.
1. Nauki dotyczące przeszłości: historyja, archeologija, literatura etc. . . . .	240.
2. Nauki dotyczące terażniejszości: prawodawstwo i nauki prawnopolityczne, . . . . .	245.
3. Nauki dotyczące przyszłości: pedagogika . . . . .	251.
Pogląd teologiczny . . . . .	253.
"     realny . . . . .	255.
"     humanitarny . . . . .	258.
ze względu na rozum . . . . .	260.
"     "     wolę . . . . .	262.
"     "     pamięć . . . . .	266.
"     "     uczucie . . . . .	266.

	Str.
Oddział III. Tagmonlogija i nauki dotyczące Boga . . . . .	269.
Poddział 1. Dotychczasowe stanowisko w badaniu Boga . . . . .	271.
1. Stanowisko ontagmatyczno-racyjonalne . . . . .	273.
2.     "     ontagmatyczno-dogmatyczne . . . . .	275.
3.     "     ontagmatyczno-pośrednie . . . . .	277.
Poddział 2. Stanowisko tagmonlogii w badaniu Boga . . . . .	281.
Rozdział III. Tagmonlogija i życie praktyczne . . . . .	287.
Dzisiejsze pojęcie filozofii w życiu . . . . .	287.
Dążność historyczna filozofii ze względu na życie . . . . .	288.
Potwierdzenie jej w samym podziale filozofii . . . . .	290.
1. Pogląd idealny . . . . .	294.
2.     "     realny . . . . .	297.
3.     "     humanitarny . . . . .	299.
a. oparty na filozofii . . . . .	300.
b. oparty na tagmonlogii . . . . .	303.



## Sprostowanie ważniejszych pomyłek.

Str.	2 wiersz	1	od góry, zamiast j j	powinno być	jój			
"	11	"	20, 21, 23	"	"	μεροσ	"	μέρος
"	12	"	22	"	"	πρατικον	"	πρακτικον
"	16	"	9	od dołu,	"	zur	"	zu
"	18	"	7	"	"	mogę	"	mogą
"	34	"	6	"	"	eigentlich	"	eigentliche
"	36	"	13	"	"	wstęp	"	wstępu
"	48	"	13	"	"	gemein	"	gemeine
"	57	"	6	od góry,	"	ujęciu	"	ujęcie
"	96	"	19	"	"	oponowanego	"	opanowanego
"	96	"	10	od dołu,	"	badalne	"	badawcze
"	201	"	19	"	"	podleg	"	podlega

☞ Uprasza się łaskawego Czytelnika o poprawienie powyższych błędów przed rozpoczęciem czytania, albowiem niektóre z nich zmieniają całą myśl.



Ark. 1 do 7 składał S. Kurowski.

" 8 " 20 " A. Stońko.